universität wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

„Kenosis bei Hans Urs von Balthasar als Instrument für den interreligiösen Dialog“

Verfasserin / Verfasser

Bacc. Mag. N’Dala Constant

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien, im Jänner 2009

Studienkennzahl It. Studienblatt: A 080 011

Dissertationsgebiet It. Studienblatt: Studium der Katholischen Theologie

Betreuerin / Betreuer: Univ.-Prof. Dr.Dr.habil. Bertram Stubenrauch

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Dezember 2008 unter dem Titel „Kenosis bei Hans Urs von Balthasar als Instrument für den interreligiösen Dialog“ abgeschlossen und im Wintersemester 2008/2009 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien als Promotionsschrift zur Erlangung des theologischen Doktorgrades angenommen. Da die Endfassung dieser Untersuchung vorliegt, ist es mir ein tiefes Bedürfnis allen zu danken, die mich in irgendeiner Weise bei deren Abfassung unterstützt haben.

An erster Stelle danke ich Herrn Univ.-Prof. Dr.Dr.habil. Bertram Stubenrauch, Lehrstuhlinhaber für Dogmatik und Ökumenische Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München, der mir wirklich zum Doktorvater geworden ist. Ich danke ihm für die vielen Seminare, Gespräche und Doktorandenkolloquien, in denen er die vorliegende Arbeit inhaltlich mit wertvollen Hinweisen geprägt und das Erstgutachten erstellt hat. Herrn Univ.-Prof. Mag. Dr.Dr.habil. Johann Figl, dem Vorstand des Instituts für Religionswissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, danke ich für sein Interesse an der Arbeit und die Abfassung des Zweitgutachtens. Ein besonders herzliches Dankeschön entbiete ich Herrn Kardinal Dr. Christoph Schönborn, Erzbischof von Wien, für unseren Gedankenaustausch im Zuge dieser Arbeit. Neben den schon namentlich Erwähnten danke ich meinem Bischof auch für die Freistellung zum Studium.

Frau Mag. Dr. Irene Kohlberger gebührt Dank für intensive Diskussionen über das Werk Hans Urs von Balthasars und darüber hinaus für die Mühe, die sie als Dissertationslektorin auf sich genommen hat. Bei der undankbaren und mühsamen Aufgabe der Textkorrektur haben mir Inspektor Mag. Stefan und Frau Ingrid Hauswirth wertvolle Hilfe geleistet, für die ich ihnen aufrichtig danke. Zu Dank verpflichtet bin ich ferner den Teilnehmern an den Privatissima und Seminaren sowie den Mitarbeitern vom Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München. Sie alle haben in unterschiedlicher Weise Anteil am Entstehen dieser Arbeit. Von ihnen soll Frau Susanne Koch, als Sekretärin namentlich genannt werden. Auch wenn das Studium eine gewisse Askese der Zurückgezogenheit erfordert, wäre eine solche Arbeit nicht ohne die Menschen entstanden, die mir

Heimat wurden. Daher gilt mein Dank auch jenen, die mich und diese Arbeit in Wiener Zeit und darüber hinaus begleitet haben.

An dieser Stelle gedenke ich mit Dankbarkeit meines Vaters N'Dala Mouissou Auguste, meines Bruders Thomas N'Dala und meines Onkels Bischofs Emile Godefroy Pwati, die mir in die Ewigkeit Gottes vorausgegangen sind. Besondere Dankbarkeit empfinde ich gegenüber meiner Mutter Lelo Henriette und den Angehörigen meiner Familie sowie meinen Freunden für die von ihnen ausgehende persönliche Unterstützung, wertschätzende Begleitung und unverzichtbare menschliche Gemeinschaft während der vergangenen Studienjahre. Ihnen allen sei daher diese Dissertationsschrift meiner theologischen Arbeit zugeeignet.

Wien, am 12. Dezember 2008

Constant N'Dala

Inhaltsverzeichnis

Vorwort ……...1

1. Hinführung zum Thema……...…….....10

1.1 Problemstellung……..…….10
1.2 Methode……..…….11
1.3 Ziel der Arbeit……..……....13

1.4 Forschungsstand…….……...14

1.4.1 Trinitarische Kenose……..……14
1.4.1.1 Rezeption der trinitätsimmanenten Kenose…..……...14
1.4.1.2 Kritische Einwände gegen die Urkenose……..……...21
1.4.2 Ökonomische Kenose……..……..24
1.4.2.1 Verweisende Zustimmungen……..……25

Erster Teil

I- Erstes Kapitel: Die Seinsphilosophie Hans Urs von Balthasars…..…….34

1.1 Das Menschenbild……..……..34
1.1.1 Menschenbild als Stehen im Geliebten……..35
1.1.2 Menschenbild als Freiheit……..……37
1.1.3 Menschenbild als Sendung……..……..39
1.2 Transzendentalien…….…….……..40
1.2.1 Das Pulchrum als Zusammenklang des Bonum und des Verum…..….41
1.3 Die Seinsdifferenz……..……..45
1.3.1 Analogie Entis……..……..45
1.3.2 Realdistinktion……..……48
1.3.3 Katalogie……..……..52
1.3.4 Gestalt……...…...……..54
1.4 Sein als Sich-schenken……...……..59
1.5 Folgerung……..……...61

II- Zweites Kapitel

2.1 Trinitarische Grundlegung der immanenten Kenose……..…...62

2.1.1 Hinführung in die Thematik……..…….62
2.1.1.1 Der Bestimmungsversuch der Kenose……..…….63
2.1.1.2 Abgrenzungen……..……66
2.1.1.2.1 Zugänge……..……68
2.1.2 Voraussetzungen der innergöttlichen Kenosis……..….69
2.1.2.1 Absolutheit der Offenbarungsgestalt……..…….69
2.1.2.2 Die Relationalität……..……...71
2.1.2.3 Die Selbstlosigkeit……..…….76
2.1.3 Die Urkenose…….……83
2.1.3.1 Die immanente Selbsthingabe des Vaters an den Sohn……..….83
2.1.3.1.1 Die Zeugung des gleichwesentlichen Sohnes als Urkenose.….83
2.1.3.2 Die väterliche Selbsthingabe an den Heiligen Geist……..…..85
2.1.3.3 Die Vaterschaft als personale Hingabe an den Sohn……..….85
2.1.3.3.1 Die väterliche Freiheit……..……..88
2.1.3.3.2 Väterlicher Verzicht als Fahrenlassen des Gottseins……..…...93
2.1.3.3.3 Die Unausdenkbarkeit Gottes……..……..94
2.1.3.4 Ausweitungsbegrifflichkeit……..…….99
2.1.4 Die Urkenose als Einheit von Allmacht und Ohnmacht……..……102

2.2 Die innertrinitarische Kenose des Sohnes……..……106

2.2.1 Sohn als Gabe des Gebers……..……..106
2.2.2 Die subjektive Rückgabe des Sohnes an den Vater……..……...107
2.2.3 Ewige Hingabe des Sohnes an den Vater als Sich-Geschehenlassen..109

2.3 Die immanent-pneumatologische Kenosis……..…..….113

2.3.1 Geist als Rückgabe……..…….113
2.3.2 Der Modus der pneumatologischen Rückgabe……..…….....114
2.3.3 Geist als Gabe……..……116
2.3.4 Geist als das „Wir“ von Vater und Sohn…….……118

2.4 Die Verschiedenheit in Gott……..……..119

2.4.1 Die Trennung Gottes von sich selbst……..…….119
2.4.2 Die Eröffnung des Raumes für die Einbergung des Kreatürlichen..…121
2.5 Folgerung…….…….…….124

III- Drittes Kapitel
3.1 Die Schöpfung als Kenosis Gottes……..……126

3.1.1 Partizipation der menschlichen Freiheit an der göttlichen Autonomie..130
3.1.2 Latenz Gottes……..…….133
3.2 Ergebnis……..……...136

IV- Viertes Kapitel
4. Ökonomische Kenosis des Gottmenschen……..……..137

4.1 Hinterlegung als Voraussetzung der Kenosis des Sohnes……..……...138
4.1.1 Der Anspruch Jesu……..…….141
4.1.2 Existenzhaltung des gegenwärtigen Gotteswortes……..…….145
4.1.2.1 Geführtwerden durch den Geist als Ausdruck der Allbereitschaft..148
4.1.2.2 Die Trinitarische Inversion……..……..151
4.1.2.2.1 Ökonomische Kenose des Geistes……..…….155
4.1.3 Die Überlassung Jesu……..…….156
4.1.3.1 Die Bestimmung der δόξα……..……158
4.1.3.2 Der Grundakt der eucharistischen Überlassung.……..……...159
4.1.4 Gottesbewusstsein Jesu……..……..162
4.1.4.1 Sendungsbewusstsein……..……...164
4.1.4.2 Personsein als Sendung……..……165
4.1.5 Ergebnis……..…….170

4.2 Die Kreuzesverlassenheit……..……...172

4.2.1 Voraussetzungen der Kenosis des Gottmenschen……..……..173
4.2.1.1 Das Verhältnis von menschlicher zu göttlicher Logik…...……173
4.2.1.2 Die Freiheit des Wort-Fleisch (es)…….…..……..175
4.2.2 Die Auslieferung des Sohnes durch den Vater zu Gunsten der Welt..177
4.2.2.1 Wer ist der primäre Handelnde in der Kenose des Gottmenschen?..179
4.2.2.1.1 Die Menschheit als Mitspielerin……..……179
4.2.2.1.2 Zorn Gottes als Auslieferung……..…….180
4.2.2.2 Der göttliche Vater als der einzige Aktive……..…...182
4.2.3 Ölbergszene als Hinführung in die Kenosis……..……...185
4.2.4 Kenosis als Sündenaufladung auf den Gekreuzigten……..……187
4.2.5 Stellvertretung……..……189
4.2.5.1 Eucharistische Verströmung……..……195

4.3 Verlassenheit am Karsamstag…….……...197

4.3.1 Das Ringen um das Theologumenon des Gangs zu den Toten……....198
4.3.1.1 Wegweisende Entwürfe……..……...201
4.3.2 Der Gang zu den Toten als „Sein-bei“……..……..203
4.3.3 Die Höllenerfahrung……..……..206
4.3.4 Die Substantialität der Hölle……..……..209
4.3.5 Die Hölle als Reservat des Vaters……...….212
4.3.6 Die Bestimmung des Gehorsams……..……...215

4.4 Der inkarnierte Sohn als Subjekt der Kenosis……..……218

4.4.1 Kenosis als trinitarisches Geschehen……..…….220
4.5 Die resultierende theologische Reflexion……..……223
4.6 Zusammenfassung……..……....227

Zweiter Teil

V- Fünftes Kapitel: Die Loangoreligion……..……..229

5. Hinführung……..…….229
5.1 Darstellung von Loango……..……....231
5.1.1 Geographische Gliederung……..……..231
5.1.2 Zur Geschichte von Loango…….…….232

5.2 Ontologie der Lebenskraft……..……234

5.2.1 Zugangsmethode……...……...……234
5.2.2 Die innerste Natur der Wesen……..……235
5.2.2.1 Die Lebenskraft……..……237
5.2.2.2 Die Art des Werdens der Lebenskraft……..……..239
5.2.2.3 Das Sichtbare als Äußerung der Lebenskraft……...……..241
5.2.2.4 Zur Erfassung der dynamischen Struktur der Lebenskraft…..…...243
5.3 Die Kosmologie und der Ursprung des Menschen bei den Baloangu..….244
5.3.1 Der Schöpfungsmythos……..……..245
5.3.2 Schöpfung als Werk des Höchsten…….…….247
5.3.3 Die Erschaffung als Verweis auf einen Schöpfergott……..…....249
5.3.3.1 Der Mensch als Geschöpf Gottes……..…….250
5.3.3.2 Die unsichtbare Welt als Schöpfung Gottes……..……250

VI- Sechstes Kapitel

6. Das Gottes Bild in der Loangoreligion……...……..253

6.1 Gott als Herrscher……..……257
6.2 Der Name des Göttlichen in der Loangoreligion……..…….259
6.2.1 Nzambi……..……...259
6.2.2 Nzambi Mpungu……..……260
6.2.3 Nzambi Mpungu und der Kult……..……...262
6.3 Der Stellvertreter von Nzambi Mpungu……..……..263
6.3.1 Verehrungsstätte…….…….265
6.3.2 Der Hüter der geweihten Stätte…….....266

6.3.2.1 Der Vorgang der Amtshandlung……..……..268
6.3.2.2 Der Sühnevorgang im Allgemeinen……..…….269
6.4 Tschina als Schlüsselbegriff zum Verständnis der Loangoreligion…..….270
6.4.1 Tschina als Wir-Begriff……..…….271
6.4.2 Verwandtschaftsverhältnisse……..……..272
6.4.3 Tschina als Gemeinschaftlichkeit……..……..274
6.4.4 Ontologische Deutung des Tschina…….……275
6.5 Grundlegende Elemente der Loangoreligion……..…...275
6.5.1 Die Einheit der Lebenskraft und die Teilnahme an ihr……....276
6.5.2 Das Symbol als das wichtigste Mittel der Partizipation……..……278
6.5.2.1 Die vereinigende Funktion des Symbols……..…….280
6.6 Schlussfolgerung aus diesem zweiten Teil……..……..281

Dritter Teil

VII- Siebtes Kapitel ……..……..283

Hinführung……..……..283

7.1 Zum Denkansatz der Loangoreligion…….……..284

7.1.1 Zum Lebenskonzept in der Loangoreligion……..……...…..284
7.1.1.1 Verwobenheit von Ahnenkult und Heraushebung von Beziehungen...285
7.1.2 Person als Lebenskraft……..……..287
7.1.3 Lebenskraft (Ntu) als Identitätsprinzip……..……289
7.1.3.1 Das Übernatürliche der Lebenskraft……..……...290
7.1.3.2 Zur relationalen Eigenschaft der Lebenskraft……..…….291
7.1.4 Der Symbolismus……..……..292
7.1.4.1 Das Charakteristikum des Symbols……..……295

7.2 Zum Denkansatz Hans Urs von Balthasars……..……297

7.2.1 Relationalität als Bezugspunkt……..……..297
7.2.2 Die Freiheit……..……...299
7.2.2.1 Der Weltplan Gottes…….……301

7.2.3 Traditio als Ausdruck der Relationalität……..…...303
7.2.3.1 Zum Grundelement der Relationalität……..……305
7.2.4 Gehorsam des Sohnes als Ausdruck der Liebe des Vaters zur Welt..308

7.3 Zur Charakteristik der beiden Denkansätze……..……..312

7.3.1 Parallelität zwischen beiden Ansätzen vor dem Hintergrund der Denkform……..315
7.3.2 Möglichkeit eines interreligiösen Dialogs……..…317

VIII- Allgemeines Schlusswort……..……..325

Literaturverzeichnis……..…….327

Anhang

I- Abstract/Zusammenfassung……352

II- Lebenslauf

1. Hinführung zum Thema

1.1 Problemstellung

Das Thema der vorliegenden Untersuchung lautet: „Kenosis bei Hans Urs von Balthasar als Instrument für den interreligiösen Dialog“.

Der Satz ‚Jesus ist der Christus’ gehört zur zentralen Kernbotschaft des Bekenntnisses zu Jesus von Nazareth. Es gibt verschiedene Wege, die dieser Aussage gerecht zu werden versuchen. Schon sehr früh hat die kirchliche Tradition einen eigenen Zugang zum Mysterium Christi gesucht, und zwar den dogmatischen Weg. Im Blick auf die Fragen und Probleme des heutigen Menschen könnten auch andere Zugänge als jene der klassischen herangezogen werden. In der vorliegenden Arbeit wird versucht, sich dem Bekenntnis zu Jesus, als dem Sohn Gottes, auf dem Weg der Kenose zu nähern.

Die Gottessohnschaft Jesu Christi, die längst durch verschiedene Aussagen der Konzile abgeklärt ist, wird allerdings im Kontext einer modernen Welt wieder zu einer aktuellen Frage. Unter veränderten Vorzeichen wird auch von Katholiken im afrikanischen Raum die „Gestalt Jesu Christi“ wieder in Frage gestellt. Problematisiert wird sie im Raum einer Weltanschauung, in der es ungewöhnlich oder fast unmöglich scheint, von der wirklichen Menschwerdung eines Gottwesens zu sprechen. Die Problematik ergibt sich kontinuierlich aus der Entwicklungsthese, dass das Höchste Wesen (Gott) als Alleinherrscher keinen Sohn hat und somit kein Gegenüber duldet. Daher kann und darf logischerweise kein Lebewesen den Anspruch erheben, der Sohn Gottes zu sein. Gott als erhabene Lebenskraft kann weder Mensch werden noch sterben. Daraus ergibt sich naturgemäß eine große Schwierigkeit die Inkarnation Jesu Christi, als Sohn Gottes, zu vermitteln.

Worauf gründet sich der Anspruch Jesu, der Sohn Gottes und der einzige Erlöser der Welt zu sein? Diese Frage stellt sich heute intensiver und auch dringender als in früheren Zeiten, wo es manchmal den Anschein hatte, als ob das Christentum im Großen gesehen absolut oder gar selbstverständlich angenommen sei. In einem Kontext, wo es sich in erster Linie um das zentrale Geheimnis Jesu Christi handelt, kann der Ansatz Hans Urs von Balthasars für die aufbrechende Frage in der christologischen Diskussion einen wichtigen

Beitrag leisten. In die Mitte seines denkerischen Entwurfs stellt Hans Urs von Balthasar die Kenose des Sohnes. Das Subjekt dieser Selbstentäußerung bleibt, in der präexistenten Gottesgestalt, in der Knechtsgestalt und in der Verherrlichung, das Gleiche. Die Passion des Sohnes beginnt bereits mit der Kenose bei der Inkarnation und führt geradlinig weiter bis zur Verlassenheit am Karfreitag und zum Grab am Karsamstag. Der Sohn hält nicht fest an seiner Gottesgestalt, sondern gibt sich im Gehorsam dem Vater gegenüber und aus Liebe zu den Menschen hin, auch der Vater aufgrund von Unabänderlichkeit seines Ratschlusses gibt den Sohn dahin und der Geist verbindet als gegenseitige Gabe beide. Dieses trinitarische Gottesverständnis wird als Alternative zum monotheistischen Gottdenken vorgeschlagen. Das Wesen Jesu bzw. die Gottessohnschaft wird vom Kenosis-Gedanken her gedacht.

Darauf rekurrierend könnte versucht werden das Bekenntnis zu Jesus von Nazaret als dem Christus und Kyrios, als dem Sohn Gottes mit neuem Akzent zu artikulieren, insofern die Stringenz der Kenose begründet und darauf verweist, wer die Person Jesus Christus theologisch in Wirklichkeit ist. Darüber hinaus könnte der gewonnene theologische Begriff von Hans Urs von Balthasar dazu beitragen, in den Dialog mit den anderen Religionen und Weltanschauungen zu kommen.

1.2 Methode

Die vorliegende Untersuchung bemüht sich, die von Hans Urs von Balthasar gebotene kenotische Theologie unverstellt wahrzunehmen. Im Vordergrund soll die Kenosis, wie sie der Autor entwickelt, nachgezeichnet werden. Diesem Vorhaben versucht die Methode der reflektierenden Paraphrase gerecht zu werden. Diese erarbeitet seine Theologie für den Dialog, allerdings ohne den Versuch einer Deutung oder gar Auseinandersetzung mit dem zentralen Gedanken seiner Kenosis. Es ist eine Arbeit, die das Denken des Theologen treu wiedergibt, und zwar in erster Linie auf beschreibende Art, da es im Kontext des interreligiösen Dialogs sehr wichtig erscheint, Grundlagen der Auseinandersetzung mit phänomenologischer Klarheit zu behandeln.

Daher gilt der erste Schritt der vorliegenden Arbeit der phänomenologischen Untersuchung des Begriffs der Kenosis, wie Hans Urs von Balthasar *sie* in seinem Gesamtwerk entfaltet hat und zwar wie er diesen Begriff im Unterschied zu exegetisch und dogmatisch herkömmlicher Lehre, reflektiert. Danach versuchen wir seine dramatische Christologie zu verfolgen und näher zu erläutern. Das heißt, dass auf die Tatsache, wie Hans Urs von Balthasar den Begriff der Kenosis darstellt, indem er auf die Beschreibung der Kreuzeshingabe Jesu im Philipperbrief Bezug nimmt, besonderes Augenmerk gelegt wird. Da dieser christologische Entwurf für einen interreligiösen Dialog sehr gute Vorbedingungen schafft.

Der zweite Schritt gilt der Darstellung des Göttlichen in der afrikanischen Weltanschauung, nämlich in der ‚Loangoreligion', worin Gott ausschließlich transzendent gedacht ist und nicht einmal einen Sohn hat. Die Vorstellung von einem höheren Wesen als dem Schöpfer des Universums steht somit im egozentrischen Verhältnis zu den Menschen. Um die Grundzüge der Loangoreligion herauszuarbeiten, werden wir uns u.a. auf das Werk von „**Eduard Pechuel-Loesche**, Die Loango-Expedition ausgesandt von der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung Aequatorial-Africas 1873–1876, Leipzig 1907", beziehen. Da in Afrika viele Menschen, egal ob es sich um Christen oder Nichtchristen handelt, in diese Weltanschauung eingebunden sind, soll versucht werden, eine Plattform für den interreligiösen Dialog mit dieser Weltsicht zu finden.

Im dritten Teil dieser Arbeit wird die Kenosis als Art und Weise betrachtet, wie göttliche Initiative zu denken sei, die immer auf die Gleichwesentlichkeit und Göttlichkeit des Sohnes in seiner Selbstentäußerung verweist. Darauf aufbauend sollen Voraussetzungen für den Weg zu einem Dialog mit der Loangoreligion angedacht und bereitet werden.

1.3 Ziel der Arbeit

Dass es im interreligösen Dialog um Verstehen und Verständigung geht, liegt auf der Hand. Es ist daher naheliegend, diesen Versuch als Herausarbeitung und Darstellung zu präsentieren. Dabei erweist es sich als notwendig, den Verstehensprozess im Rahmen des christologisch-soteriologischen Ansatzes Hans Urs von Balthasars auszuführen. Und zwar die Vermittlung zwischen der trinitarischen Christologie Hans Urs von Balthasars und der Konzeption der Lebenskraft – ein Charakteristikum der afrikanischen Religion – von der Kenosis her zu leisten. Die afrikanische Weltanschauung und Heilsauffassung, die in ihrer kulturellen Wirklichkeit auf die Konzeption der ‚Teilnahme an der Lebenskraft' begründet ist, braucht dringend ein besseres Verständnis des Bekenntnisses zu Jesus, als dem Christus, und dem Erlöser der Welt. Es geht nicht darum, das schon gemachte Werk der Einwurzelung des Evangeliums vor Gericht zu ziehen, sondern eher darum, die Voraussetzungen einer kreativ-authentischen Rede von Jesus, als dem Sohn Gottes, im Kongo aufzuspüren. Und genau das haben wir uns in der vorliegenden Untersuchung zum Ziel gesetzt. In einer Zeit, in der die Gottessohnschaft nicht mehr angesprochen und wo die traditionelle Religion bevorzugt wird, erscheint es als eine dringliche und lebensnotwendige Aufgabe, das eigentliche Wesen und die Gestalt des Gottmenschen plausibel zu artikulieren. Wahrscheinlich wird es uns nicht gelingen, mehr als nur ein paar Dinge zu sagen, aber es genügt schon, eine Möglichkeit aufgespürt, eine Idee in den Raum gestellt zu haben – in der Hoffnung, dass in Zukunft andere diese Idee aufgreifen und weiter entfalten werden. Diese Studie ist im Blick auf andere zahlreiche Untersuchungen nur als ein Versuch zu verstehen, der sich seiner Begrenztheit und Überholbarkeit bewusst ist.

1.4 Forschungsstand

Das Thema der Kenosis bei Hans Urs von Balthasar ist nach Ausweis mehrerer Forscher nicht etwa ein Randthema, sondern bildet den eigentümlichsten Kern seiner Theologie überhaupt. Arbeiten, die die Kenosis-Thematik als zentralen hermeneutischen Zugang zu dieser Theologie Hans Urs von Balthasars wählten, sind noch nicht abgeschlossen. Der Ansatz Hans Urs von Balthasars hat viele Denkanstöße gebracht, deren Rezeption und kritische Vertiefung in der theologischen Diskussion im folgenden Abschnitt evaluiert werden. Im Blick auf die Forschungen über dieses kenotische Thema trägt O. Meuffels in seiner Rezension zur Studie K. J. Wallners verschiedene Möglichkeiten zur Standortwahl in der Auseinandersetzung mit dem Werk Hans Urs von Balthasars vor. So schreibt er: „Die wissenschaftlichen Publikationen zum theologischen Werk Hans Urs von Balthasars nehmen stetig zu, wobei die jeweiligen Autoren bei keinem anderen zeitgenössischen Theologen vor die Frage gestellt sind, welche eigene Position sie bei der Balthasars-Interpretation einnehmen: Deuten sie das Werk immanent bei gleichzeitiger Übernahme der theologischen Grundoptionen, interpretieren sie in kritischer Absetzung oder unternehmen sie eine immanent-kritische Sichtung im Sinne einer vermittelnden Auseinandersetzung“[1]. Hier zeichnen sich schon vorweg die Schwierigkeiten ab, die sich bei der Ausdeutung vom Werk Hans Urs von Balthasars ergeben.

1.4.1 Trinitarische Kenose

1.4.1.1 Rezeption der trinitätsimmanenten Kenose

Bezüglich der Zeugung des Sohnes durch den göttlichen Vater spricht Hans Urs von Balthasar von einer Urkenosis: „Man kann … die Selbstaussprache des Vaters in der Zeugung des Sohnes als eine erste, alles unterfassende innergöttliche ‚Kenose’ bezeichnen“[2]. Und in der ‚Theologie der drei Tage’ fügt er

---

1 *O. Meuffels*, Rezension zu K. J. Wallner, Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar: Münchner Theologische Zeitschrift 45 (1994) 227–228, hier: 227.

2 *H. U. von Balthasar*, Theodramatik. Die Handlung, Bd. III, Einsiedeln 1980, 300.

hinzu: „Gottes Entäußerung (in der Menschwerdung) hat ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußerung, seiner dreipersönlichen Hingabe“[3]. Die väterliche Zeugung bildet den Ausgangspunkt für die Rede von einer innergöttlichen Kenose. Ausgehend von diesem Ansatz Hans Urs von Balthasars haben sich zahlreiche Autoren, die einen zustimmend und die anderen ablehnend, an die Arbeit gemacht. Jene, die diesem Ansatz zustimmen, werden in den folgenden Zeilen mit ihren Studien dargestellt.

Anzuführen sei zuerst Thomas Krenski. Zum Gedanken einer innertrinitarischen Kenosis teilt er die Meinung Hans Urs von Balthasars. In dem Zusammenhang spricht er von einer Verschenkung, die sich zu einer gesamttrinitarischen Verschenkung weitet: „Man wird bereits hier erkennen, dass die väterliche Verschenkung sich zu einer gesamttrinitarischen Verschenkung weitet, und zwar deshalb, weil [hier Balthasar zitierend] der Sohn anders als in der Selbstenteignung dem Vater gar nicht gleichwesentlich sein könnte, und da ihr ‚Wir’, der Geist, ebenfalls nur Gott sein kann, wenn er diese Selbstenteignung personal besiegelt, indem er nichts für sich sein will, sondern reine Hingabe und Verschenkung der Liebe zwischen Vater und Sohn. Daraus folgt: Sohn und Geist sind mit dem Vater eines Wesens, indem sie, wie er, reine Verschenkung sind. Die trinitarischen Personen – indem sie auf je verschiedene Weise diese Verschenkung sind – besitzen das Gottsein, indem sie es lassen. Balthasar spricht [sagt er] im Blick auf die Selbstverschenkung des Vaters in der Zeugung des Sohnes von einer ‚ersten, alles unterfassenden innergöttlichen Kenose’, die er sich zu einer ‚gesamttrinitarischen’ Entäußerung weiten sieht“[4].

Nach seiner Einschätzung besteht die Kenosis darin, dass die drei göttlichen Personen drei Weisen vollkommen-göttlicher Selbstverschenkung sind. In der resümierten Deutung Th. R. Krenskis wird der prägende Selbstverzichtsbegriff Hans Urs von Balthasars als Selbstverschenkung

---

3 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, Einsiedeln-Freiburg 1990, 33; ders., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III/2, Neuer Bund, Einsiedeln ²1988, 198; ders., Theodramatik. Die Personen des Spiels, Bd. II, Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976, 238.

4 *Th. R. Krenski*, Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars, Einsiedeln-Freiburg 1990, (Sammlung Horizonte; Neue Folge 28), 140.

umgedeutet[5]. Diese Selbstverschenkung bestimmt Gott als Liebe und sie ist zugleich der Inbegriff vollkommener Liebe: „Wo hingegen Gott als Liebe definiert wird, muss er in sich vollkommene Hingabe seiner selbst sein. Mit anderen Worten: Wenn Gott Liebe sein soll, kann er es nicht nur intransitiv sein, sondern er muss auch transitiv den Je-Anderen lieben; woraus sich ergibt, dass in Gott Einheit und Abstand keine *Gegensätze* sind“[6]. Der Autor unterstreicht, dass Hans Urs von Balthasar selbst deutlich genug weiß, dass die Rede von einer göttlichen Urkenose nur im Sinne einer ‚Analogia Exinanitionis’ statthaft ist[7]: als Versuch, von der durch das Evangelium eröffneten Schau in das Geheimnis der Liebe zurückzufragen, sich theologisch hineinzutasten in das Geheimnis Gottes[8]. Von diesem Punkt aus kennzeichnet Th. R. Krenki die Merkmale der Kenosis bei Hans Urs von Balthasar und kommt in seinem letzten Kapitel zu einer Zusammenfassung dieses Ergebnisses anhand der Begriffsprägung ‚Analogia Exinanitionis’. Diese versteht er als „hermeneutisch-strukturelles Deuteprinzip theologischer Passiologie“[9] und will anhand dessen auf die Bedeutung des Analogie-Prinzips für eine theologisch verantwortete

---

5 Vgl. *Th. Krenski*, Das Gottesdrama, Mainz 1995, (Theologische Profile), 36f. Dazu: „Die Trinitätslehre bringt die Einheit von Gott und Welt zum Ausdruck, indem sie sowohl den Sohn als auch die Welt sich der liebenden Selbstverschenkung des Vaters verdanken sieht. Der Vater ist die Verschenkung seiner selbst, innerhalb derer er den Sohn zeugt und die Welt erschafft“.

6 *Th. R. Krenski*, Passio Caritatis, 159. Eine vertiefte Ausführung dieses Zitats bietet die Seite 158: „Wie aber will er in den Koordinaten dieser metaphysischen Trinitätsdeutung klarzumachen suchen, dass Gott Liebe, und zwar, weil in Vollkommenheit, nicht Selbstliebe, die sich selbst wahrnimmt, bejaht und annimmt, sondern jene Liebe ist, die sich rückhaltlos auf den Anderen – und den, das ist ja gerade der Skopus der Trinitätslehre, gibt es auch in Gott – verschenkt?“ Des Weiteren: „Balthasar weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Augustins Versuch, in den Grundfunktionen des einzelnen Geistsubjektes ein Abbild der Trinität zu erkennen, zwar insofern greife, als dem Abbild die innere Lebendigkeit des einzigen göttlichen Geistes entspreche, dass er aber zugleich den geschaffenen Geist in sich selbst verschließe und nicht zu zeigen vermöge, wie wirkliche Objektivierung und wirkliche Liebe, die immer den anderen meint, zustande kommt. Im Gegensatz zur augustinisch-neuplatonischen Einheitsmetaphysik, die innerhalb der Einheit Gottes keine eigentliche und damit reale Verschiedenheit zu denken erlaubt, sucht Hans Urs von Balthasar den Anderen (weil es um eine Unterschiedenheit in der Werheit, nicht aber der Washeit geht) in Gott als reine Position und Positivität zu begreifen und damit deutlich zu machen, dass der Andere zwar die Voraussetzung dafür darstelle, dass Gott innertrinitarisch Liebe sei, damit aber keineswegs die Negation des Einen bedeuten müsse“.

7 Hans Urs von Balthasar mahnt selbst hier – in einem Brief an Thomas Rudolf Krenski – auf „den Kenosen in der Trinität nicht zu sehr herumzureiten“, sie immer deutlich auf das heilsgeschichtliche ‚analogatum princeps’ in Phil 2 und Kol 1,17 zu beziehen (Passio Caritatis, 140f).

8 Vgl. *Th. R. Krenski*, Passio Caritatis, 202f.

9 *Th. R. Krenski*, Passio Caritatis, 343. Diese Überschrift des fünften Kapitels deutet alles an.

Passiologie aufmerksam machen, dies aufgrund seiner „Überzeugung, dass dieses Prinzip innerhalb der Diskussion bisher nicht entsprechende Bedeutung gefunden“[10] habe.

Th. R. Krenski bezeichnet die Analogia Exinanitionis oder die Kenosis vornehmlich als ein trinitätstheologisches Deuteprinzip, anhand dessen er die Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes bei Hans Urs von Balthasar zu interpretieren versucht. Die Herausarbeitung der Kenosis bei Hans Urs von Balthasar durch die vorliegende Arbeit , die weniger eine Würdigung oder gar eine Auseinandersetzung bieten kann, stützt sich auf den Hinweis Krenkis und die darin entfaltete Gotteslehre, aber nicht um die Leidensfähigkeit Gottes oder den ‚Schmerz-Gottes’ weiter zu entfalten, sondern um die Gottheit bzw. Gottessohnschaft Jesu Christi in den Blick zu nehmen. Da das Ökonomische nur Ausdruck des Innertrinitarischen[11] ist, scheint die gesamte Studie Krenskis bis hin auf die Begriffsauswahl ‚Analogia Exinanitionis’ einmal mehr den zentralen Standort der Kenosis in der Theologie Hans Urs von Balthasars zu unterstreichen.

---

10 *Th. R. Krenski*, Passio Caritatis, 347. Hier sehen wir die Notwendigkeit die Hinführung zu diesem Zitat wiederzugeben, um das Novum des Autors gegenüber dem Entwurf Hans Urs von Balthasars darzustellen. In Bezug auf dieses Novum sagt Th. R. Krenski: „H. U. von Balthasar endlich will die immanente Trinität als unergründlichen Grund für die Möglichkeit ökonomischen Heilshandelns erweisen, ohne aber den innergöttlichen und den heilsgeschichtlichen Prozess in eins zusammenzuwerfen: Ökonomische Trinität kann mit immanenter nicht einfach identisch gesetzt werden, sosehr die Gesetze der ersten sich aus der zweiten ergeben. Die angesprochenen Optionen haben unmittelbaren Einfluss auf die Tragfähigkeit passiologischer Aussagen, so dass wir, um die Konsistenz der im Anschluss an H. U. von Balthasar vorgetragenen Passiologie zu erweisen, versuchen, verschiedene Vorschläge zur Bestimmung des Verhältnisses von immanenter und ökonomischer Trinität in den Blick zu nehmen und daraufhin zu befragen, ob sie in der Lage sind, einen hermeneutisch-strukturellen Deutehorizont abzugeben, innerhalb dessen die Prämissen einer vor Schrift und Tradition verantworteten Passiologie sich aufrechterhalten lassen. Freilich müssen wir dabei eher schematisch vorgehen, so dass es sich um nicht mehr als um einige skizzenartige Striche handeln wird. Wir sehen in dem scheinbar unausweichlichen Zwang, zwischen einer univoken Lösung einerseits und einer äquivoken Verhältnisbestimmung andererseits entscheiden zu müssen, eine fragwürdige Alternative aufgestellt, so dass wir in Hans Urs von Balthasars Versuch, den wir in das Schlagwort ‚Analogia Exinanitionis’ zu fassen vorschlagen, eine Alternative zur Alternative, nämlich jenen strukturell- hermeneutischen Deutehorizont theologischer Passiologie, den wir als Desiderat anmelden, zu finden hoffen. Dass es sich dabei nicht um ein in irgendeiner Weise originelles Postulat handelt, ist von vornherein klar. Es soll lediglich auf die Bedeutung des Analogie-Prinzips für eine theologisch verantwortete Passiologie aufmerksam gemacht werden. Freilich in der Überzeugung, dass dieses Prinzip innerhalb der Diskussion bisher nicht entsprechende Beachtung gefunden hat“.

11 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theodramatik. Das Endspiel, Bd. IV, Einsiedeln 1983, 233.

Eine Systematisierung des Ansatzes Hans Urs von Balthasars von einer trinitarischen Grundlegung der Kenose bietet K. J. Wallner in seiner Dissertation „Gott als Eschaton“[12]. Er legt den Akzent auf seine Lehre von den innergöttlichen Beziehungen, die als Selbsthingabe verstanden werden. In diesem Zusammenhang wird die Processio für das Gottesverständnis ausgelegt. Einleitend hebt er hervor: „In allem liegt das Interesse und der Akzent dieser Arbeit also auf der Frage nach Gott. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die eschatologische Dimension Gottes gemäß der Auffassung Balthasars ihrer inneren Bestimmtheit nach zu entfalten“[13]. Er beschränkt sein Interesse wesentlich auf die immanente Trinität, auf die Thematik wie Gott in sich Eschaton ist. Zur Auslegung dieser inneren Bestimmtheit Gottes zieht er den Begriff der Kenosis heran. Der Autor gelangt in seiner Darstellung einer Verhältnisbestimmung von Wesenseinheit und hypostatischer Dreifaltigkeit bei Hans Urs von Balthasar zu dem Postulat eines „unvordenklichen Prius der Hervorgänge“[14]. Somit erhebt er die Forderung nach einem ‚Prius der personalen innertrinitarischen Hervorgänge sogar zu einem Prinzip seiner Betrachtung der Trinitätslehre Hans Urs von Balthasars[15].

Der Begriff ‚Prius’ trifft wesentlich den Ansatz Hans Urs von Balthasars. Das Prius bringt die eröffnete Beziehung des Schöpfers zum Geschöpf zur Sprache. Bei Hans Urs von Balthasar ist das von Wallner verwendete Konzept Prius[16], nach K.-H. Menke, Ausdruck einer direkten

---

12 *K. J. Wallner*, Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar, Heilgenkreuz-Wien 1992, (Heiligenkreuzer Studienreihe; Bd. 7).

13 *K. J. Wallner*, Gott als Eschaton, 33.

14 *K. J. Wallner*, Gott als Eschaton, 101.

15 Vgl. *K. J. Wallner*, Gott als Eschaton, 114f. Dazu: „Die bisherige Betrachtung der Trinitätslehre hat in einem deutlichen Sich-Abscheiden Balthasars von der klassischen Trinitätstheologie (TL 2, 128) die Forderung nach einem Prius der personalen innertrinitarischen Hervorgänge zum Prinzip erhoben. Sodann wurde in formaler Hinsicht die Identität eben dieses innertrinitarischen Geschehens mit dem göttlichen Wesen der Liebe beleuchtet. Aufgrund dieser Identität bestätigt sich für Balthasar nochmals, dass es theologisch keinen anderen Zugang zur Wesenheit Gottes gibt als den der trinitarischen Verhältnisse in Gott. Dies ist die Anwendung des Grundsatzes aus der ästhetischen Erblickungslehre auf das immanente Leben Gottes: ‚Keine personale Aussage, die nicht zugleich Aussage des einen Gottwesens wäre’ (H 1, 589). Nach Balthasar bliebe die christliche Wesensbestimmung Gottes als ‚die Liebe’ (1 Joh 4,16.18) immer nur ein ‚verheimlichter Name’, ein ‚leerer Begriff’ (Epilog 30), könnte sie nicht als konkretisiert erkannt werden in einem ewigen Prozess der Hervorgänge, welcher in der Offenbarung Christi ökonomisch-ausdrückliche Gestalt angenommen hat“.

16 Zu unterstreichen ist, dass der Begriff des Prius kein Novum von *K. Wallner* darstellt. Ausschlaggebend für eine solche Verwendung dieses Konzepts ist die Überlegung

Proportionalität von Einheit und Verschiedenheit, zwischen zwei Wirklichkeiten eines Verhältnisses, in dem einer so die Stelle eines anderen ist, dass dieser nicht ersetzt, sondern im Gegenteil ganz er selbst wird[17]. Die Rede von einem „Prius des Ereignishaften“[18] ist ein bemerkenswerter Beitrag Wallners, der die Fruchtbarkeit des Balthasarschen Gedankengutes aufzeigt. Die trinitarische Gesamtschau der kenotischen Theologie Hans Urs von Balthasars, wie sie von K. J. Wallner erfasst und beleuchtet worden ist, wird also in der vorliegenden Arbeit durchgehend herangezogen, insofern, wenn man von einer Entsprechung der ökonomischen Entäußerung Gottes in Jesus Christus und der innertrinitarischen Lebendigkeit ausgeht. Besonders, wenn es um die Frage geht, wie in der Kenosis des Sohnes sich der ursprüngliche Selbstverzicht des Vaters kundtut, indem er um der Welt willen sogar auf den Sohn verzichtet.

Auf die Urkenose als Lehre von den innergöttlichen Beziehungen, die als Hingabe verstanden wird, beruft sich auch N. Hoffmann. In seinem Aufsatz „Stellvertretung“[19] hat er den Gedanken einer innergöttlichen Kenosis unter einem weiterführenden Aspekt aufgegriffen, worin sich für ihn „die Lehre von der immanenten Trinität für eine genuin christliche Stellvertretungstheologie als schlechterdings unverzichtbar erweist“[20]. Obwohl seine Denkrichtung anders ausgerichtet ist, hat die Kenosislehre Hans Urs von Balthasars seine

---

Hans Urs von Balthasars selbst, wenn er im Anschluss an die Überlegung des Paulus schreibt: „Diese Umkehr ist echt paulinisch, sie ruht nicht auf hellenistischem Pantheismus, sondern auf dem alttestamentlichen Prius des Erkannt- und Erwähltseins durch den lebendigen Gott (Anm. 28). Beide Fassungen verstehen die Liebe als die jede partikuläre Einsicht umgreifende Instanz. Selbst die Wahrheit des Evangeliums kann und darf nur innerhalb der Liebe gesagt und gedacht werden (Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III/2, Teil 2, Neuer Bund, Einsiedeln-Trier ²1988, 420f.)“.

17 Vgl. *K.-H. Menke*: Analogia Fidei. In: LThK. (Hrsg.): *A bis Barcelona*. Bd. I, Freiburg im Breisgau-Basel-Rom-Wien: Herder, ³1993, S. 574–577, hier: S. 577.

18 *K. J. Wallner*, Gott als Eschaton, 107. Im Fortgang seiner Darstellung der Trinitätstheologie Hans Urs von Balthasars gelangt er zu einer Umschreibung des kenotischen Geschehens in der immanent-trinitarischen Sphäre, indem er schreibt: „Vom Sohn heißt das: Das Wo des Sohnes ist der Vater. Die sohnliche Verdankung bedeutet, wie gesagt, dass er Sohn das Geschenk des Gottseins nicht in sich ‚stagnieren’ lässt. Und da schon der Vater mit seiner Hingabebewegung identisch ist, so gilt auch vom Sohn, dass er personal von seiner Rückgabebewegung nicht getrennt werden kann, dass er Sohn des Vaters ist, weil er ‚restlose Hinbewegung zum Vater’ ist (S. 156). Diese Rückgabebewegung gilt auch für die Person des Heiligen Geistes, weil er als das ‚subsistierende Wir’ von Vater und Sohn benannt wird. Gerade so ist der Geist eigene kenotische Person als besiegelnder Verweis auf die Einheit und Verschiedenheit von Vater und Sohn. Die kenotische Rückgabebewegung des Geistes an den Vater und Sohn liegt demnach in diesem kenotischen ‚Wir’, das auch die Hypostase des Geistes als selbstlos und als reine Relation qualifiziert“.

19 *N. Hoffmann*, „Stellvertretung“, Grundgestalt und Mitte des Mysteriums. Ein Versuch trinitätstheologischer Begründung christlicher Sühne: MThZ 30 (1979) 161–191.

20 *N. Hoffmann*, „Stellvertretung“, Grundgestalt und Mitte des Mysteriums, 187.

Überlegungen stark geprägt. Hoffmanns Entwurf ist zweifellos sehr zustimmend, wenn er schreibt: „Wahre Hölle kann nur an Trinität entstehen. Wirkliche Hölle wird, wenn der ‚Vater' dem ‚Sohn' entsinkt in die Abwesenheit; sie setzt Trinität voraus"[21]. Die Auffassung Hoffmanns über den inneren Zusammenhang zwischen der Leidensfähigkeit Gottes und der Zeitlichkeit der Hölle scheint sich mit der Konzeption der Urkenose bei Hans Urs von Balthasar zu kreuzen, weil Gott sich sowohl bei Hoffmann als auch bei Hans Urs von Balthasar zur Überwindung der Sünde und der Hölle gleichsam um seiner selbst willen engagiert ist. Wir schließen diesen Teil mit dem Verweis auf weitere Autoren in den Fußnoten, die sich in ihren Arbeiten und Studien über die Urkenosis bei Hans Urs von Balthasar erwartungsgemäß zustimmend geäußert haben[22].

---

21 *N. Hoffmann*, Herz-Jesu-Frömmigkeit und Sühne. Versuch einer Wesenserhellung im Licht des Prinzips „Stellvertretung": *L. Scheffczyk* (Hg.), Christusglaube und Christusverehrung. Neue Zugänge zur Christusfrömmigkeit, Aschaffenburg 1982, 176–259, hier: 206.

22 Zustimmend zum Gedanken einer Urkenose sind zum Beispiel *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars, Frankfurt/M. 1975, (Disputationes Theologicae; Bd./Vol.3), 89–107: „Ja gerade das trinitarische Denken müsste uns davor warnen, die relationes erst nachträglich zur Substanz zu denken, etwa erst die hypostatische Union als Einheit einer göttlichen und menschlichen Natur in einer göttlichen Person und dann deren Beziehungen zu den anderen Personen der Trinität, oder erst die (Kosmos, Geschichte und Kirche) prägende Gestalt Christi in sich und dann ihren prägenden Akt" (S. 89f.); *M. Jöhri*, Hans Urs von Balthasar, (1905–1988). Eine katholische dialektische Theologie: *St. Leimgruber*/*M. Schoch* (Hrsg.), Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, Freiburg-Basel-Wien 1990, 420–439; *W. Löser*, Trinitätstheologie heute – offene Fragen: *K. Rahner* (Hg.), Der eine Gott und der dreieine Gott, München-Zürich 1983, 9–27; ders., Jesus Christus – Gottes Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit. Zur Deutung der Präexistenzaussagen in der gegenwärtigen Theologie: IKaZ Communio 6 (1977) 31–45; *G. Marchesi*, La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza, Brescia 1997, (biblioteca di teologia contemporanea; 94), 516–535; *K. K. J. Tossou*, Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars, Freiburg-Basel-Wien 1983, 193f; *P. Valentin*, Kénose, amour et gloire. La mort du Christ dans l'esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar: *B. Sesboué* (Hg.), Annoncer la mort du Seigneur, Lyon 1971, 40–50; *W. Treitler*, Wahre Grundlagen authentischer Theologie: *K. Lehmann*/ *W. Kasper* (Hrsg.), Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, Köln 1989, 175–190; *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar, Trier 1998, (Trierer theologische Studien; Bd. 62), 39–126; *G. L. Müller*, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg-Basel-Wien ²1995. G. L. Müller würdigt sogar den trinitarisch-kenotischen Ansatz Hans Urs von Balthasars, indem er schreibt: „Auch Hans Urs von Balthasar sieht den heilsgeschichtlichen Weg Jesu innertrinitarisch grundgelegt. Nur weil es in Gott selbst schon Armut und Selbstentäußerung des Sohnes gebe, könne der Sohn von der Inkarnation bis zum Kreuz den Weg der Kenose gehen (vgl. Phil 2,6–11)" (S. 371f. bzw. 472ff.); *G. Greshake*, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg-Basel-Wien 4. durchgesehene und erweiterte Aufl. 2001. G. Greschake neigt sich der Meinung Hans Urs von Balthasars zu. Im Grundansatz stimmt er freilich mit ihm überein. Das wird vor allem dort sichtbar, wo er vom trinitarischen ‚Raum' der Schöpfung spricht (vgl. 229ff.). Aber G. Greschake gibt nuancierend zu bedenken,

1.4.1.2 Kritische Einwände gegen die Urkenose

Neben den positiven und neutralen Beiträgen über die innertrinitarische Selbstentäußerung Gottes im Entwurf Hans Urs von Balthasars, liegen auch kritische Aufsätze und Entwürfe vor, die sich mit diesem Gedanken der Urkenose auseinandersetzen.

Als Erster kann man M. Stickelbroeck erwähnen, der kritisch den kenotischen Ansatz Hans Urs von Balthasars zu beleuchten versucht. In einer Rezension zur Studie Wallners wendet er sich gegen eine ‚prozessualistische Bestimmung' des Wesens Gottes von Hans Urs von Balthasar. Zur Bestimmung des Wesens Gottes spricht Hans Urs von Balthasar von einem hypostatischen Prozess. Das besagt: Die theologischen Personen können nicht unabhängig von ihrer dramatischen Aktion definiert werden. Von Vater, Sohn und Geist als göttliche Personen weiß man einzig durch die Gestalt, Verhaltensweise und Erlösungstat Jesu Christi. „Das Wesen Gottes ist identisch in der positiven Selbstentäußerung der Personen, die in allen die eine, wahre und gute ist"[23]. Somit ist das Wesen Gottes nicht anders als in der Kenosis zu denken, so dass die göttlichen Personen als Hypostasen dieses Hingabeprozesses anzusehen sind. Aufgrund dieses hypostatischen Prozesses ist für Hans Urs von Balthasar das eine Wesen Gottes in den drei Personen identisch und die absolute Einheit Gottes denkerisch zu wahren.

M. Stickelbroeck nimmt diese kenotische Bestimmung des Wesens Gottes zum Anlass und bemerkt anschließend, dass eine solche Prozessualität das Wesen Gottes dialektisiere und damit die unvordenkliche Wesenseinheit Gottes gefährde. So stellt er Hans Urs von Balthasar zur Rede: „Wie ist es möglich, von einer realen Wesenseinheit (Homousie) zwischen den Personen in Gott zu reden, wenn der Grund dafür nicht mehr in der einen Wesenheit gegeben ist?"[24] Er wirft Hans Urs von Balthasar vor, das Wesen Gottes nur noch dialektisch zu begründen. Dementsprechend lautet sein Vorwurf : „Es scheint, dass die substantiale Einheit Gottes dann nur noch dialektisch

---

dass der Gedanke einer Urkenose in Gott (S. 280) die Frage nahe legt, ob das nicht zu einer Verdoppelung menschlichen Leidens in Gott führt (S. 349).

23 *H. U. von Balthasar*, Theologik. Wahrheit Gottes, Bd. II, Einsiedeln 1985, 163.

24 *M. Stickelbroeck*, Trinitarische Prozessualität und Einheit Gottes. Zur Gotteslehre H. U. v. Balthasars: FoKTh 10 (1994) 124–129, hier: 126.

begründen lässt, was Balthasar durchaus zugibt, wenn er etwa sagt, dass Gott in seiner Wesenheit ‚ewig bei sich ist, indem er zu sich kommt' (SC 97), oder im Hinblick auf die ‚Identität von trinitarisch sich konkretisierender Gestalt und absoluter Wesenheit' von der ‚Hervorbringung' Gottes spricht (SC 97). Innerhalb dieser gedanklichen Option muss die innergöttliche Zeugung die göttliche Wesenheit – als absolute Liebe verstanden – allererst begründen. Durch den Ausfall des Wesens Gottes kann die hypostatische Andersheit der göttlichen Personen und ihre wesensmäßige Einheit nur noch in Begründungsstrukturen eingefangen werden, die auf dem Boden einer analektischen Logik nicht mehr nachzuvollziehen sind. Obwohl Balthasar Hegels Gotteslehre in ihren inhaltlichen Aussagen systematisch verwirft, scheint er doch dem Zwang der Dialektik nicht immer entgangen zu sein"[25].

Ein anderer Kritiker ist J. Werbick. Er setzt sich vor allem mit der theodramatischen Trinitätslehre Hans Urs von Balthasars auseinander. Er diskutiert noch ausdrücklich den Gedanken, dass in der innergöttlichen Beziehung zwischen Vater und Sohn, in einer unfassbaren und unüberbietbaren ‚Trennung' Gottes von sich selbst, die Voraussetzung für Jesu Selbsthingabe am Kreuz gegeben sei. Dieser Gedanke scheint für Werbick zu weit ins Unsagbare einzudringen[26]. Diesbezüglich übt er schärfere Kritik, indem er schreibt: „In Theodramatik IV geht von Balthasar so weit, von dieser ‚ersten, alles unterfassenden innergöttlichen Kenose' zu sagen, sie bedeute ‚so etwas wie einen Tod', wenn man will: einen Über-Tod, der als Moment in jeder Liebe liegt, da sie doch erst in der Preisgabe des Eigenen das Anderssein des Anderen ernst nimmt, da sie erst, wenn die Selbstbezogenheit in ihm untergeht, es ermöglicht, dass der Andere in sich selber aufgeht. Die absolute Liebe, die Gott ist, ist die absolute Realität dieses Untergehens, damit der Andere aufgehen kann, und in diesem Unter- und Aufgehen ist die Wesenseinheit Gottes verbürgt"[27].

Ferner wirft er ihm vor, eine einseitige Hypostasierung der Metapher der Selbstlosigkeit in der Immanenz zu machen, um die Wesenheit der drei

---

25 *M. Stickelbroeck*, Trinitarische Prozessualität, 129.

26 Vgl. *J. Werbick*, Trinitätslehre: *Th. Schneider* (Hrsg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. II, Düsseldorf 1992, ²1995, 2000, 2. ergänzte und korrigierte Auflage 2002, ³2006, 541.

27 *J. Werbick*, Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie: ThQ 176 (1996) 225–240, hier: 228.

Personen in Gott anzunähern: „Wer es aber theologisch ausschließlich und prinzipiell auf die Dimension ‚Selbstlosigkeit' und ‚Selbstweggabe' ankommen lassen wollte, der setzte in Gott absolut, was er in menschlicher Liebeserfahrung zum isolierten Prinzip macht: die Überwindung des Egoismus. Ergibt sich aus dieser Hypostasierung nicht doch auch eine Tendenz in Hans Urs von Balthasars Werk, die man – gewiss wiederum missverständlich – ‚asketische Überanstrengung' nennen könnte?"[28] Und danach fügt er raffiniert hinzu: „Ich äußere diesen Vorbehalt fragend, hoffentlich vorsichtig und lernbereit genug. Aber was ist davon zu halten, wenn von Balthasar in seinem großartigen Aufsatz ‚Gott redet als Mensch' das Sprachewerden-können des Menschen für Gott im Wort- und Tatzeugnis des Glaubens so anspricht: Um Gott zu enthüllen, muss er selbst sich verhüllen, vergessen, auslöschen? Wirklich auslöschen? Will Gottes Geist den Menschen mit Gott so zusammenbringen, dass er ihn im Vollzug dieses Zusammenbringens auslöscht? Hat es in diesem Sinne den Grundzug des Sich-Opferns bzw. Sich-Opfern-Lassens, wenn der Mensch sich von Gottes Geist ergreifen lässt?"[29]

Im weiteren Verlauf seiner Überlegung schlägt er vor, die Metapher des Teilens heranzuziehen, um die Wesenseinheit der drei Hypostasen hermeneutisch anzunähern. Diesbezüglich wirft er die Frage auf „Aber was nötigt Hans Urs von Balthasar, die Metaphorik des Teilens trinitätstheologisch für unzureichend zu halten und sie zur Metaphorik der ‚Selbstweggabe' und ‚Selbstaufgabe', der göttlichen ‚Selbstlosigkeit' zu verschärfen?"[30]

Einmal mehr stellt sich hier in der kritischen Anfrage J. Werbicks die Frage nach der Einführung des Kenosisbegriffs in die Trinitätslehre. Da diese Thematik nicht Gegenstand dieser Untersuchung ist, wird sie mehr oder weniger in Betracht gezogen und gegebenenfalls weniger Aufmerksamkeit erhalten.

L. Scheffczyk bemängelt auch die Urkenosis-Lehre Hans Urs von Balthasars. In seinem Aufsatz geht er deutlich auf Distanz im Blick auf die Art und Weise, wie er (H. U. von Balthasar) die innertrinitarische Kenose theologisch auszudrücken versucht. Nach ihm ordnet Hans Urs von Balthasar die Personen vor der Wesenseinheit. Diese Vorgangsweise ist nicht theologisch

---

28 *J. Werbick*, Gottes Dreieinigkeit denken, 237.
29 *J. Werbick*, Gottes Dreieinigkeit denken, 237.
30 *J. Werbick*, Gottes Dreieinigkeit denken, 231.

vertretbar. So schreibt er: „Wenn das Sein im Zusammenspiel der göttlichen Personen grundgelegt wird, 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“[31]. Ferner grenzt er sich hinsichtlich des Gedankens Hans Urs von Balthasars ab, dass „das Weltgeschehen im innergöttlichen trinitarischen Leben bereits vorgebildet sei“[32].

Die obigen kritischen Bemerkungen stellen einmal mehr die Frage, mit A. Ziegenaus gesprochen[33], nach der Berechtigung der ontischen Fundierung der Kenosis in Gott. Aber darin besteht nicht die Zielsetzung dieser vorliegenden Untersuchung, obwohl diese Zurückhaltung auch in der vorliegenden Studie gewahrt werden soll.

In den Reflexionen über Hans Urs von Balthasars Gedanken zur Ökonomie, welche die innertrinitarische Kenose voraussetzt, finden sich positive, neutrale und kritische Arbeiten und Ansätze von verschiedenen Autoren, die darzulegen, die Aufgabe des nächsten Abschnitts ist.

1.4.2 Ökonomische Kenose

Hans Urs von Balthasar stimmt mit dem Bekenntnis und den Aussagen der Bibel überein, dass Jesus der Sohn Gottes ist. Aber nicht nur der Sohn ist am Werk, wo es um das offenbarende und erlösende Handeln Gottes geht. Auch der Vater und auch der Heilige Geist sind auf ihre Weise beteiligt. Darüber hinaus verfügt der Vater den Sohn in die Erfahrung der vollen Gottverlassenheit hinein. Im Leiden und Sterben Jesu leidet und stirbt der Gottmensch. Und am Karsamstag gibt es ‚Kadaver-Gehorsam’ in einem einmaligen, christologisch-trinitarischen Sinn. Mit dieser Thematik haben sich unterschiedliche und erwähnenswerte Untersuchungen zustimmend bzw. ablehnend beschäftigt, die im Folgenden dargestellt werden.

---

31 *L. Scheffczyk*/*A. Ziegenaus*, Katholische Dogmatik, Bd. VIII, Aachen 1996ff., 345f.

32 *L. Scheffczyk*, Katholische Dogmatik, 409f.

33 Vgl. *A. Ziegenaus*, Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre, Bd. IV, Aachen 2000, (Katholische Dogmatik), 321–327.

1.4.2.1 Verweisende Zustimmungen

Unter den Arbeiten, die sich mit der heilsgeschichtlichen Kenosis Hans Urs von Balthasars beschäftigt haben, soll zuerst die Untersuchung von H. Heinz[34] genannt werden. Er erarbeitete deskriptiv den christologischen Ansatz Hans Urs von Balthasars, der seiner Meinung nach am Karsamstag die unterste Stufe der „Treppe des Gehorsams“[35] erreicht hat. Ferner meint er, die Kenosis bringe Hans Urs von Balthasar in das Gespräch mit anderen und weitgehend verschiedenen Entwürfen zu einer Theologie des Leidens Gottes. So argumentiert er: „Es steht auch ein Gespräch nach vorn an, will sagen mit Ansätzen, auf die Balthasar kaum oder nicht eingeht, die aber auch ihrerseits versuchen, Christologie nicht nur durch die Weiterinterpretation in der Überlieferung gängiger Begriffe und Denkschemata zu leisten, sondern neue Denkmodelle für das in der Christologie zu Glaubende und zu Verstehende zu entwickeln. Hier seien vor allem genannt der auch seinerseits trinitarische Entwurf von J. Moltmann[36] und die auf der Reflexion von Geschichte sich gründende Konzeption W. Pannenbergs[37]; eine weitere Konfrontation wäre erforderlich mit Entwürfen zur ‚Veränderlichkeit’ Gottes und zum ‚Leiden Gottes wie K. Kitamori[38], E. Jüngel[39], H. Mühlen[40], W. Maas[41]; schließlich bieten neue Rezeption und Deutungen idealistischer Entwürfe einen Anhalt zum weiterführenden Gespräch mit Balthasar – verwiesen sei auf die von H. Küng[42]

---

34 Vgl. *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars, Frankfurt/M. 1975, (Disputationes Theologicae, Bd./Vol. 3).

35 *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 183.

36 Vgl. *J. Moltmann*, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972; ders., Der gekreuzigte Gott. Neuzeitliche Gottesfrage und trinitarische Gottesgeschichte: Concilium 8 (1972) 407–413; ders., Die Verwandlung des Leidens. Der dreieinige Gott und das Kreuz: Evangelische Kommentare 5 (1972) 713–717; ders., Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute: EvTh 33 (1973) 346–365.

37 Vgl. *W. Pannenberg*, Grundzüge der Christologie, Gütersloh ²1966.

38 Vgl. *K. Kitamori*, Theologie des Schmerzes Gottes, Göttingen 1972.

39 Vgl. *E. Jüngel*, Gottes Sein im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen 1965; ders., Unterwegs zur Sache, München 1972, 105–125.

40 Vgl. *H. Mühlen*, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altchristlichen Christologie, Münster 1969.

41 Vgl. *W. Maas*, Die Unveränderlichkeit Gottes als dogmatisches Problem. Zum Verhältnis von biblischer zu griechisch-philosophischer Gotteserfahrung, Paderborn 1974.

42 Vgl. *H. Küng*, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer zukünftigen Christologie, Freiburg-Basel-Wien 1970.

und M. Theunissen[43] gelieferten Interpretationen Hegels und auf den Beitrag des späten Schellings, den W. Kasper[44] neuerdings vorlegt“[45].

Nach der Darstellung des dialogischen Aspekts der Theologie Hans Urs von Balthasars unternimmt er in der Folge nicht nur eine Darstellung dieses christologischen Ansatzes, sondern auch eine Einführung in dessen Denkstruktur. Er behauptet, das Eigentliche und Unterscheidende an Jesus Christus sei eben nur theologisch auszumachen, wenn es in Jesus Christus um die Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes gehe. Des Weiteren führt er so aus: „Es gilt zunächst, den charakteristischen theologischen Ansatz Hans Urs von Balthasars herauszuarbeiten, der, heute ungewöhnlich, eine Theologie im Lichte des dritten Transzendentalen, des pulchrum, vorstellt“[46]. Neben dem ästhetischen und strukturalen sieht er auch einen komparativen Aspekt in der Gestalt des inkarnierten Logos[47]. H. Heinz schildert außerdem, dass an der Passions- und Karsamstagstheologie der Einstieg in die theologische Ästhetik Hans Urs von Balthasars liegt[48]. Diese Karfreitagsverlassenheit und Karsamstagsleere betrachtet H. Heinz unter dem Blickwinkel der christologisch-trinitarischen

---

43 Vgl. *M. Theunissen*, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970. Seine Untersuchung soll nur als Hinweis dienen.

44 Vgl. *W. Kasper*, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965; ders., Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings: EvTh 33 (1973) 366–384.

45 *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 13f.

46 *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 15.

47 Vgl. *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 25. Dazu: „Zeit hat zunächst den Charakter der Gegenwart, in ihr meldet sich das Da des Seins gegenüber aller indifferenten Vorfindlichkeit und Zuhandenheit mit allem Nachdruck an. Aber das ganze Gewicht der Gegenwart wird erst deutlich, wenn man seine innere Bewegung als Zukunft (deutlicher: als Zukommen) und Vergehen betrachtet: Das Präsens ist das Jeweils-gerade-ankommen, das Auf-uns-zukommen der Verheißung des Mehr, der Hoffnung, die den ‚komparativen Charakter' des Seins offenbart. Dieser komparative Charakter aber liegt nirgendwo anders als im Sein selbst, und das nicht nur, weil wir unfähig sind, ein Wesen bis zum Seinsgrund zu durchschauen, sondern weil Sein als ewig entspringender Ursprung je reicher ist als es selbst. Zukunft ist der Überschuss über die Gegenwart, der aber nicht hinter, sondern gerade in ihr verborgen liegt, sich von sich her gewährt und doch unüberholbar bleibt. Aber diese dem Sein innewohnende Steigerung erhält ihre ganze Dringlichkeit erst, wenn auch ihre Gefährdung durch das Versäumnis offenbar wird: Das Jeweils-Jetzt ist das Jeweils-nur-Jetzt. Die Vergänglichkeit gibt dem Jetzt erst seine ganze unersetzliche Kostbarkeit; sein Wert ist so groß, dass er durch nichts aufgewogen werden kann, weil es nicht irgendetwas Einmaliges, sondern die Einmaligkeit selbst, die qualitative Besonderung des Seins bis in jeden Seinssplitter hinein ist. Damit wird offenbar, dass Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit nicht hintereinander, sondern ineinander stehen, dass sie auch nicht gleichwertig untereinander sind, sondern von der Zukunft her sich je im Jetzt vergängliche Gegenwart ereignet. Gewinnt die Vergangenheit die Übermacht über die Gegenwart, dann wird Sein geheimnislos, sein komparativer Charakter ist ihm genommen, man ist mit ihm fertig geworden, es ist zu bloßer Faktizität, Vergeblichkeit, Leere geworden“.

48 Vgl. *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 19.

Kenosis und merkt an, dass die Kenosis des Sohnes nur trinitarisch zu verstehen ist[49]. Er streift damit den zentralen Begriff der Passionstheologie. Damit meinen wir das Konzept der ‚Hinterlegung', das Hans Urs von Balthasar in den Zusammenhang mit der Kenosis setzt. Abschließend beschreibt er das wesentlich Proprium der Christologie von Hans Urs von Balthasar besonders in einem komparativischen Ansatz, der schon in der Titelwahl ‚Der Gott des Je-mehr' angekündigt ist[50]. Im Blick auf diese komparativische Dimension formuliert er einmal so: „Die Geschichtlichkeit Gottes in sich ist die Höchste Steigerung seiner Selbstständigkeit, Freiheit, Abgeschlossenheit in sich, die des anderen, des Aus-sich-herausgehens keineswegs im Interesse einer Selbstfindung oder Selbstvollendung bedarf. Aber dieser in der trinitarischen Relationalität vollendete Selbststand Gottes ist auch die Eröffnung der Geschichte Gottes nach außen und im Außen"[51].

Nach der Einschätzung von H. Heinz, geht Hans Urs von Balthasar der inneren Gestalt seines Gedankens von Gott, von Gott allein aus, von dem, der Liebe ist. Diese Struktur enthält bereits das Ineinander von ästhetischem, strukturalem und komparativischem Ansatz und bestätigt sich in der Korrelation von Trinität und Erlösung im christologischen Geschehen. Gerade dieses komparativische Postulat ist von besonderem Interesse für die Thematik unserer Arbeit. Besonders wenn das Pro nobis und der kenotische Gehorsam des Sohnes zum Komparativ oder zur Selbsterschließung der Trinität werden.

---

49 Vgl. *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 186. Dazu: „Der primär Handelnde ist der Vater und der Sohn derjenige, der dieses Handeln an sich geschehen lässt. Anders würde der Sohn in seiner Selbstentscheidung alles allein leisten, das Werk wäre nicht mehr trinitarisch; es wäre schließlich nicht mehr der ‚große Gerichtstag des Herrn' (des Vaters), der auch am Kreuz (wie ebenfalls in der Eucharistie) der letzlich-aktiv Handelnde bleibt".

50 Vgl. *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 290f. Heinz bringt hier zur Sprache, was er im Entwurf von Hans Urs von Balthasar beobachtet hat: „Wir sind so genötigt, aufgrund des Unterschiedes in der Einheit zwischen ästhetischem und strukturalem Ansatz dem Ansatz Hans Urs von Balthasars ein drittes Prädikat, eine dritte Dimension zuzuerkennen: er ist komparativischer Ansatz. Der Komparativ, das ist die innere Struktur dessen, worauf alle αἴσθησις zielt und worin sie gründet, die innerste Struktur der Liebe: Sie überbietet sich und ist gerade darin mit sich identisch, sich selber treu, wenn man so will ‚unveränderlich', unverlierbar und unverbrauchbar im Sichschenken. Geschichtlichkeit hört auf, Gegensatz zur Unveränderlichkeit zu sein. Gott vermag der Absolute zu sein, und doch kann in ihm Neues geschehen, Neues, das mehr ist als eine Addition, mehr aber auch als eine auflösbare Modalität, das Neue, die Überraschung ist vielmehr das in der Liebe von Anfang an Gemeinte und Geeinte, das aus der Liebe Hervorgehende und je schon in ihr Eingeholte: Komparativ des Superlativs, der diesen gerade als Superlativ bewährt. Genau hier, in diesem komparativischen Charakter erreichen wir den Punkt des Zusammenhangs der eingangs erwähnten ‚Details der Besonderheit Hans Urs von Balthasars".

51 *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 292.

M. Lochbrunner bietet auch in seiner „Dissertation“[52] und besonders in seinem Aufsatz[53] einen originellen und fruchtbaren Deutungsversuch zum theologischen Begriff der Kenosis bei Hans Urs von Balthasar. Ausgehend von der Karsamstagstheologie versucht er die Kenosislehre Hans Urs von Balthasars zu systematisieren. Er stellt das Grundkonzept dar und konstatiert, dass Hans Urs von Balthasar den Descensus in die Kenosisbewegung hineinstellt. Unter seinem hermeneutischen Begriff der Analogia Caritatis strukturiert er die Kenosisbewegung in drei ineinander verflochten Momenten. Diese Momente sind: Die Kenose bei der Menschwerdung, die Kenose am Kreuz; beiden ökonomischen Modalitäten aber geht die innertrinitarische Kenose voraus. Er deutet den Entwurf Hans Urs von Balthasars tiefgehend aus und kommt zu dem Schluss: „Auch die Entäußerung des Sohnes bei seiner Menschwerdung geschieht aus Liebe zum Vater im Einverständnis des göttlichen Geistes. Doch nimmt diese Liebe ganz die Gestalt eines absoluten Gehorsams an“[54]. Und die Kenosis des Gottmenschen findet ihre Akme in der Konzeptualisierung der Stellvertretung[55] und erreicht somit ihren tiefsten Punkt „im Leiden des

---

52 *M. Lochbrunner*, Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars, Freiburg 1981, (Freiburger theologische Studien 120). Diese Dissertation ist ein Versuch, die gesamte Theologie Hans Urs von Balthasars zu deuten. Der Autor erkennt im Werk Hans Urs von Balthasars eine Transposition der Seinsanalogie zu einer Analogie der Liebe. Im Einklang mit dieser Auslegung begründet er inhaltlich: „In langjährigem Studium seiner Werke habe ich immer deutlicher erkannt, wie die Seinsanalogie zu einer Analogie der Liebe hin transponiert werden kann. Verharrend in der Grundstellung der Analogia entis schwingt das Denken Balthasars im Rhythmus der Liebe. Analogia Caritatis wird zu einem möglichen Deutungsschlüssel Balthasarscher Theologie“. Nach ihm verlegt Hans Urs von Balthasar die Seinsanalogie in das dreieinige Sein selbst.

53 Vgl. *M. Lochbrunner*, Descensus ad inferos. Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels: FoKTh 9 (1993) 161–177.

54 *M. Lochbrunner*, Descensus ad inferos, 175.

55 Vgl. *M. Lochbrunner*, Descensus ad inferos, 174: „Doch nimmt diese Liebe ganz die Gestalt eines absoluten Gehorsams an, wenn der Sohn über die Kreuzesverlassenheit hinaus den Vater dort suchen muss, wo er nicht gefunden werden kann: In der Summe aller Weigerungen, dem zweiten Chaos, dem nicht aufgehenden Rest der Schöpfung: Eben der Hölle. Balthasar beschränkt also den Descensus nicht auf einen Limbus patrum, sondern er fasst die Hölle im eigentlichen Sinn ins Auge, d. h. den Zustand äußerster Gottferne. Aber im Unterschied zu den Kirchenvätern denkt er dabei nicht an eine aktive Bezwingung der Hadesmacht, sondern an ein passives Untergreifen, Unterfassen im Leiden. ‚In diese Endgültigkeit (des Todes) steigt der tote Sohn ab, keineswegs mehr handelnd, sondern vom Kreuz her jeder Macht und eigenen Initiative entblößt, als das rein Verfügte… unfähig zu jeder aktiven Solidarisierung, erst recht zu jeder Predigt an die Toten. Er ist (aus einer letzten Liebe aber) tot mit ihnen zusammen. Und eben damit stört er die vom Sünder angestrebte absolute Einsamkeit: Der Sünder, der von Gott weg verdammt sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber Gott in der absoluten Ohnmacht der Liebe… Nur in der absoluten Schwäche will Gott der von ihm geschaffenen Freiheit das Geschenk der jeden Kerker aufbrechenden und jeder Verkrampfung lösenden Liebe vermitteln: In der Solidarisierung von innen mit denen, die alle Solidarität verweigern“.

Karsamstags. Dabei aber führt der Vater den Sohn in das Geheimnis der Hölle ein, die der Preis der menschlichen Freiheit ist“[56]. Danach äußert er sich kritisch und meldet Bedenken an, ohne eine Auseinandersetzung mit diesem Ansatz zu vollziehen, was m. E. sinnvoller und weit reichender wäre, indem er sagt: „Das Zeugnis Balthasars muss zur Kenntnis genommen werden. Doch steht es der theologischen Wissenschaft zu, seinen Entwurf kritisch zu befragen. Dabei muss sie sich um der methodischen Sauberkeit willen eine Epoché auferlegen, solange die Kirche über das Phänomen Adrienne von Speyr kein Urteil gefällt hat. Mystische Erfahrungen, die von der Kirche nicht anerkannt sind, dienen nicht als locus theologicus“[57].

Abgesehen von diesen kritischen Anfragen und Bemerkungen, betrifft auch die darin systematisch ausgearbeitete Deutung der Kenosis Hans Urs von Balthasars das Anliegen dieser Arbeit. Hier geht es um den Nexus von Trinität, Christologie und Soteriologie, um die Gottessohnschaft zu thematisieren, insofern diese komplexe Problematik der Lehre von der Persönlichkeit Christi im Zusammenhang mit seinem Werk entfaltet werden kann.

Bezüglich dieser Thematik der Selbstentäußerung bietet auch die Arbeit von W. Löser eine vertiefte und wegweisende Interpretation. In seinem Aufsatz kennzeichnet er den zentralen Gedanken Hans Urs von Balthasars in der Korrelation des Seinsbegriffs mit dem Freiheitsbegriff. Aufgrund seiner Verständnisweise schlägt er den Begriff der ‚Analogia Libertatis’ als Kennwort und Merkmal bei Hans Urs von Balthasar vor. Dazu führt er einmal aus: „Entscheidend dürfte sein, was man unter dem Kennwort analogia libertatis zusammenfassen könnte. Dieses Wort von der ‚Analogie der Freiheit’ ist dem von der ‚Analogie des Seins’ nachgebildet. Diese (analogia entis) meint nach überliefertem Verständnis das spezifische Verhältnis zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung im Horizont der Frage, wie sie sich ihrem Sein nach zueinander verhalten. Analogia libertatis meint ebenfalls das Verhältnis von Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung. Nun aber wird das Sein als Freiheit verstanden, so dass es nun um das Miteinander der unendlichen, göttlichen und der endlichen, menschlichen Freiheit geht. Diese Umakzentuierung von der Frage nach dem Sein zu der Frage nach der Freiheit dürfte bei Balthasar wohl vor allem durch die Begegnung mit dem ignatianischen Denken angestoßen

---

56 *M. Lochbrunner*, Descensus ad inferos, 175.

57 *M. Lochbrunner*, Descensus ad inferos, 176.

worden sein; (…). Analogia libertatis bezeichnet das Programm der umfassenden Neubearbeitung der gesamten christlichen Theologie, die freilich nur im Dialog mit der großen Tradition der christlichen Theologie durchführbar erscheint“[58].

Anzumerken ist, dass die Seinsanalogie, die als Analogie Libertatis umgedeutet wurde, den zentralen Aspekt der ökonomischen Kenosis hervortreten lässt. Der endlichen Freiheit wegen erleidet der Menschgewordene eine Gottverlassenheit, die als Einholen aller sündenbedingten Gottferne der geschaffenen Freiheit und zugleich als ihr Unterfassen ausgelegt wird. Auch im Rahmen dieser Arbeit wird die zentrale Bedeutung der Freiheit in der Kenosis Hans Urs von Balthasars noch genauer untersucht werden.

Zu nennen ist auch das Werk A. Scolas. In seiner Einführung in das Werk Hans Urs von Balthasars streift er zusammenfassend die Kenosistheologie dieses Autors. A. Scola bietet im Grund genommen eine Gesamtschau der Kenosis bei Hans Urs von Balthasar und verankert sie in den Begriffen von Einheit und Differenz in dem Innertrinitarischen. Weiter versucht er die Sicht des Autors deutlich pointiert herauszuarbeiten, indem er Folgendes schreibt: „Mit der Setzung der Andersheit-Differenz, der Kenosis, in Gott ist tatsächlich jede weitere Differenz katalogisch in den Grenzen der Kenosis verstehbar. Die Differenz der Realdistinktion mit ihrer letzten Frage nach dem Warum der Schöpfung der Welt durch Gott ist die Kenosis der Schöpfung, die in keiner Weise einen ‚Abfall’ von Gott darstellt; die Differenz des Überstiegs über die Kluft innerhalb der Analogia entis, zwischen Gott als dem Urbild und dem Menschen als seinem Abbild ist die Kenosis der Inkarnation; die Differenz, der zufolge der menschgewordene Gott die gesamte Entfremdung des Sünders auf sich genommen hat, ist die Kenosis des Heils durch das Kreuz. Dem Glauben, der sich über die theologische Vernunft hinaus in das Mysterium zu vertiefen bemüht, erscheint das Leben des dreieinigen Gottes daher als das Urprinzip aller Offenbarungsgeheimnisse Jesu Christi, und somit als der angemessene Hori-

---

58 *W. Löser*, Die Ignatianischen Exerzitien im Werk Hans Urs von Balthasars: *K. Lehmann*/ *W. Kasper* (Hrsg.), Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, Köln 1989, 152–174, hier: 173.

zont, vor dem sich erst das Verständnis des Wirklichen in seiner Gesamtheit entfalten kann“[59].

Die zusammenfassende Beschreibung der Kenosis Hans Urs von Balthasars durch A. Scola entspricht dem Fokus des vorliegenden Unternehmens, aber mit Akzentverschiebung. Diese Verschiebung besteht darin, dass die Kenosis des Sohnes die Offenbarung der Liebesrealität und die eschatologische Einbergung der kreatürlichen Positivitäten in der innergöttlichen Lebendigkeit zur Voraussetzung hat.

R. Schwager soll nicht unerwähnt bleiben. In seiner Rezension zu Hans Urs von Balthasar fasst er den christologischen Ansatz und besonders die Lehre von der Person des Fleischgewordenen bei Hans Urs von Balthasar unter dem Leitbegriff der Sendung zusammen: „Das Personsein Christi ist nach Balthasar ganz als Sendung zu verstehen; denn bei ihm fällt die exakte Definition seiner personalen Einmaligkeit voll mit dem universalen Sinn dieser Einmaligkeit zusammen, und darin zeigt sich seine Göttlichkeit. Wir können deshalb nicht einerseits vom Sein Christi und anderseits von seinem Auftrag oder seiner Sendung sprechen. Sein Personsein selber ist mit seiner Sendung unvordenklich identisch, denn die missio dieser Person ist eine Modalität ihrer processio aus dem Vater“[60]. Und weiter betont er mit Nachdruck: „Da Balthasar das Personsein Christi ganz vom Begriff der Sendung her, der zentral zum Drama zwischen geschaffener und ungeschaffener Freiheit gehört, verständlich macht, braucht er neben der Theodramatik keine eigene Lehre vom Sein Christi zu entwickeln. Durch seine Sendungschristologie kann er zeigen, dass die Theodramatik mit Recht beansprucht, das Ganze der Offenbarung zur Sprache zu bringen. Im Drama selber enthüllen sich die Personen des Dramas“[61]. Ferner

---

59 *A. Scola*, Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Eine Einführung in sein Werk, Paderborn 1996, 69.

60 *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltsünde. Zur Erlösungslehre von Hans Urs von Balthasar: ZKTh 108 (1986) 5–44, hier: 19.

61 *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltsünde, 21. Hier attestiert und zugleich kritisiert R. Schwager die Bewusstseinschristologie Hans Urs von Balthasars, indem er sich für und gegen sie äußert: „Fast die gesamte neuere Theologie stimmt mit Balthasar darin überein, dass die Lehre von der Person Christi nur im Zusammenhang mit seinem Werk entfaltet werden kann. Wegen der fehlenden Unterscheidung zwischen Geistsubjekt und Person bleiben die Analysen aber meistens unpräzis. Balthasar hat diesbezüglich einen wichtigen klärenden Beitrag geleistet. Aber auch bei ihm bleibt an anderer Stelle eine begriffliche Unklarheit. Es ist nämlich noch näher zu klären, welcher Art die Identität von Person und Sendung ist. Zur Sendung Christi gehört ja auch das Tun und Leiden der angenommenen menschlichen Natur. Diese aber ist als

setzt er diesen Terminus der Missio als Modus der Persönlichkeit Jesu Christi in Verbindung mit der Balthasarschen Auffassung der Gottverlassenheit Christi am Karfreitag und näherhin mit seinem Begriff der Hinterlegung. Er beschreibt das Konzept der Hinterlegung in Anlehnung an Hans Urs von Balthasars Zitat in Theodramatik II/2 sowie im Mysterium Paschale, dahingehend, indem er formuliert: „In dieser dichten Aussage, die sich ans innerste Geheimnis der Menschwerdung heranzutasten sucht, ist vor allem der Begriff der ‚Hinterlegung', der bei Balthasar öfters auftaucht, nicht leicht zu verstehen. Er wird bewusst als ein bildhafter Ausdruck gebraucht, der sich direkt auf die ökonomische Trinität bezieht, aber gleichzeitig auf etwas im ewigen Sein Gottes selber hindeutet. Die Rede von der ‚Hinterlegung' ist für Balthasar vor allem deshalb nötig, weil nach ihm das Subjekt, das in der Stunde des Leidens spricht, ‚unmittelbar der mit dem Vater redende Sohn ist' und damit der Ruf der Gottverlassenheit auch direkt den ewigen Sohn selber betrifft"[62].

Es gibt noch zahlreiche Untersuchungen[63], die sich mit diesem Thema der Kenosis bei Hans Urs von Balthasar beschäftigt haben. Auf diese wissenschaftlichen Arbeiten werden wir uns im Verlauf dieser Untersuchung berufen. Aber vorerst soll dieser Forschungsstand mit dem Werk von W. Kasper abgeschlossen werden.

---

geschaffene nicht formal identisch mit der göttlichen Person, sonst hätten wir es ja mit einem mythologischen Mischwesen zu tun. Auch Balthasar betont, dass ‚sich jede Form von Prozesstheologie, die den Weltprozess (mitsamt Gottes Engagement in ihm bis zum Kreuz) mit dem ewigen und zeitlosen Prozess der Hypostasen in Gott identifiziert, strikt verbietet (TD 3, 301). Wenn der zeitlose Prozess der Hypostasen mit dem Weltprozess und dem Engagement Gottes in ihm nicht identifiziert werden darf, dann sind auch Person und Sendung nicht unter jeder Rücksicht identisch, und noch mehr muss dann zwischen der Sendung der göttlichen Person selber und den Auswirkungen in der geschaffenen Natur unterschieden werden".

62 *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltsünde, 19f.

63 Unter den Studien, die sich mit der Christologie Hans Urs von Balthasars beschäftigen, sind insbesondere die Untersuchungen von *G. Marchesi*, La Cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio, Roma 1977, 338-353; *M. Jöhri*, Descensus Dei. Teologia della cruce nell' opera di Hans Urs von Balthasar, Roma 1981; *C. Kappes*, Freiheit und Erlösung. Überlegungen zu den Grundlagen der Soteriologie in den Entwürfen von Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner und Jürgen Moltmann, Bielefeld 1986; *H. Danet*, Gloire et croix de Jésus-Christ. L' analogie chez Hans Urs von Balthasar comme introduction à sa Christologie, Paris 1987; *J. Naduvilekut*, Christus, der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars, Ottilien 1987, (Dissertationen: Theologische Reihe; Bd. 22); *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar, Trier 1988, (Trierer theologische Studien; Bd. 62); *V. Spangenberg*, Herrlichkeit des Neuen Bundes. Die Bestimmung des biblischen Begriffs der „Herrlichkeit" bei Hans Urs von Balthasar, Tübingen 1993, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 2. Reihe 55).

W. Kasper beschäftigt sich in seinem Werk „Der Gott Jesu Christi“[64] mit dem trinitätstheologischen Ansatz über die Kenosis von Hans Urs von Balthasar eher weniger. Allerdings nimmt er auf Hans Urs Balthasars Theologie des Karsamstags und die Heilsbedeutung des Kreuzestodes, sowie das Handeln des Vaters für die Deutung der Gottessohnschaft, des Fleischgewordenen Bezug: „Gott wäre nicht wirklich Mensch geworden, wenn er nicht in den ganzen Abgrund und in die Nacht des Todes eingegangen wäre. Das aber bedeutet, dass wir das Wesen der Gottessohnschaft Jesu Christi letztlich nicht von seiner ewigen und zeitlichen Geburt, sondern von seinem Tod am Kreuz her denken müssen. Nicht die nach der Analogie der Hervorbringung des geistigen Wortes gedachte Zeugung des Sohnes durch den Vater, sondern die Hingabe des Sohnes durch den Vater und die Selbsthingabe des Sohnes an den Vater und für die vielen muss Ausgangspunkt der christologischen Reflexion sein (Anm. 102). Grundlegend für einen solchen christologischen Ansatz ist das Christuslied in Phil 2,6–11, das von der κένωσις dessen spricht, der in Gottes Wesensgestalt war und die Gestalt des Sklaven angenommen hat. Bei der Interpretation dieses wichtigen Textes ist streng darauf zu achten, dass er nicht von einer Wesensverwandlung oder gar von einer Entgöttlichung Gottes spricht. Eine solche Interpretation stünde nicht nur im Widerspruch zu 2 Kor 5,19: ‚Gott war in Christus’, sondern auch zu der Aussage unseres Textes, nach der die Kenosis in der Annahme der Knechtsgestalt, aber nicht in der Aufgabe der Gottesgestalt besteht“[65]. Bezüglich der Urkenosis spricht er von einer „letztlich von Hegel beeinflussten Eintragung der heilsökonomischen Kenosis in die immanente Trinität selbst“[66], die er für diskussionsbedürftig hält, wenn er auch dem dogmatischen Ausgangspunkt Hans Urs von Balthasars zustimmt.

W. Kasper legt sehr raffiniert dar, was der Zielsetzung unserer Arbeit über die Kenosis bei Hans Urs von Balthasar entspricht und zugrunde liegt. Dies wird sich später hilfreich erweisen, wenn die Frage des Gottes Zornes bzw. der Sündenaufladung behandelt wird.

Was hier zum Abschluss des Forschungsstandes von W. Kasper sehr komprimiert zur Sprache gebracht wurde, wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit schrittweise entfaltet werden. Insbesondere, wie Jesus im Solidarisch-

---

64 *W. Kasper*, Der Gott Jesu Christi, Mainz ³1995.

65 *W. Kasper*, Der Gott Jesu Christi, 235.

66 *W. Kasper*, Theologie und Kirche, Mainz 1987, 222.

werden mit den Sündern, den Heilswillen des Vaters bis an seine äußerste Grenze im Gehorsam zu vollziehen vermag. Dieser Heilswille des Vaters ist nichts anderes als die Welt mit dem dreieinigen Gott zu versöhnen. Diese innere Mitte der heilsgeschichtlichen Kenosis des Sohnes will die vorliegende Untersuchung entfalten und herausarbeiten, um den Raum eines möglichen, interreligiösen Gesprächs zu schaffen.

Erster Teil

I - Erstes Kapitel: Die Seinsphilosophie Hans Urs von Balthasars

1.1 Das Menschenbild

Wenn man sich mit dem theologischen Denken Hans Urs von Balthasars befasst, dann fällt auf, dass seinem theologischen Entwurf eine gut begründete Seinsphilosophie entspricht. In diesem unmittelbaren Zusammenhang hat auch seine Kenosislehre ihre eigene Erkenntnislehre bekommen. Sein und Kenosis bilden einen Nexus. In dieser Koexistenz von beiden kommt auch das eigene entfaltete Menschenbild zum Tragen. Es geht um ein echtes Charakteristikum der Balthasarschen Denkweise, dass sie zuerst beim Menschen anhebt, obwohl Hans Urs von Balthasar nicht vom menschlichen Subjekt ausgeht, sondern von dem, was sich zeigt, vom Phänomen. So ist auch in diese Theologie, nach der Feststellung Lösers, wie „in jede sachgerechte Theologie, eine ausgiebige, vielschichtige Anthropologie eingewoben“[67]. Die offen bleibende Sehnsucht des Menschen nach einem letzten liebenden Du ist für Hans Urs von Balthasar anthropologischer Anknüpfungspunkt für seine Gottes- und Trinitätslehre. Die Metaphysik der Dialogizität bildet damit den denkerischen Hintergrund. Auch die umfassende Textsammlung „In der Fülle des Glaubens“[68] hält sich im Aufbau treu an dieses von Hans Urs von Balthasar vorgegebene Schema und handelt zuerst über den Bereich Mensch, dann erst über Gott, Kirche, Glaube

---

67 *W. Löser*, Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar, Freiburg-Basel-Wien 2005, 91.

68 *M. Kehl* und *W. Löser* (Hrsg.), In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch, Basel-Freiburg-Wien ²1980.

und Vollendung[69]. Im Zentrum der Denkbewegung Hans Urs von Balthasars beim Einstieg in zentrale theologische Themen steht eine Art ‚Phänomenologie' der natürlichen Selbsterfahrung des Menschen[70]. So hat er diesen Einstieg in drei Strukturmomenten aufgebaut: „Vorhalle-Schwelle-Dom"[71]. Hans Urs von Balthasar hat diese theologische Anthropologie in viele Richtungen hinein ausgearbeitet, von denen drei für die Thematik der vorliegenden Untersuchung maßgebend sind.

1.1.1 Menschenbild als Stehen im Geliebten

Die erste Richtung entspricht der Lehre von Henri de Lubac, die er in seinem Werk „Surnaturel"[72], aber auch in mehreren anderen Büchern entwickelt hat[73]. Henri de Lubac hat nach der Auskunft Lösers unter Rückgriff auf die augustinische und thomistische Lehre von der ‚tendentia naturalis in visionem beatificam' eine neue theologische Anthropologie entwickelt[74]. „Im Zentrum dieser Anthropologie steht die Beschreibung der menschlichen Sehnsucht nach Vollendung und der Erfahrung der Grenzen, an die der Mensch stößt, wenn er ihr folgt. Die gesuchte Erfüllung kann allein von Gott kommen, der sich dem Menschen gnädig zuwendet"[75]. In der Zentrierung der Menschwerdung in der Passion lässt sich Hans Urs von Balthasar von dieser bezeichneten ‚Nouvelle Théologie' inspirieren und übernimmt deren Grundgedanken als das allgegen-

---

69 Vgl. dazu auch *J. J. O' DONNELL*, Alles Sein ist Liebe. Eine Skizze der Theologie Hans Urs von Balthasars: *K. Lehmann* und *W. Kasper* (Hrsg.), Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, Köln 1989, 260–276, hier: 260. Hier sei darauf hingewiesen, O' DONNELL eröffne auch seine Skizze der Theologie Hans Urs von Balthasars mit dem Kapitel ‚Das Rätsel Mensch'.

70 Vgl. *K. J. Wallner*, Gott als Eschaton, 37.

71 *H. U. von Balthasar*, Epilog, Einsiedeln-Trier 1987. Hier bietet der Autor die formale Bauzeichnung seines Werkes. Er bedient sich der Architekturmetapher und spricht vom ‚Dom', den die Trilogie errichtet hat und den man durch eine ‚Vorhalle' und über eine deutlich akzentuierte ‚Schwelle' betreten muss. Im Vorwort erklärt er: „Der ermüdete Leser möge keinen amerikanischen ‚digest', keine zusammengepresste Kurzfassung erwarten, sondern ‚vor allem eine Rechtfertigung dafür, dass hier die traditionelle Traktaten- oder Loci-Theologie einmal ganz anders vorgestellt wurde, nämlich von den Transzendentalien aus, in welchen sich der Übergang von einer wahren (und damit religiösen) Philosophie zur biblischen Offenbarungstheologie am mühelosesten ergibt" (S. 7).

72 *H. de Lubac*, Surnaturel. Études historiques, Paris 1946.

73 *H. U. von Balthasar* (Hg.), Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk, Einsiedeln 1976 (Kriterien 38), 52–62.

74 Vgl. *W. Löser*, Kleine Hinführung, 74.

75 *W. Löser*, Kleine Hinführung, 75.

wärtige Grundgerüst seiner kenotischen Trinitätstheologie. So verleiht er im Präludium des ‚Triduum mortis' diesen Gedanken Ausdruck:

> „Das Bild vom Menschen, das die Offenbarung uns vorstellt, ist vom Begriff des ‚animal rationale, mortale', das die Empirie nahe legt, grundverschieden. Faktisch ist er ‚vor Grundlegung der Welt' in der Fülle ‚überirdischen Segens' dazu ‚vorbestimmt' und erwählt, ‚heilig und tadellos' vor seinem Schöpfer zu stehen (Eph 1,3–5), gewiss ‚im Geliebten', im Sohn, und zwar ‚in seinem Blut' (V. 6–7), so dass die ganze Sünden- und Erlösungsordnung hier überspielt und miteingeordnet erscheint und diese erste Idee des Menschen schon trinitarisch-ökonomisch bestimmt ist. Zweifellos ist ‚der Mensch' im Blick Gottes nicht ‚der erste Mensch, Adam, eine lebendige Seele', ohne Finalität auf den zweiten, ‚das lebenspendende Pneuma' (1 Kor 15,45), der Tod aber, der ‚durch die Sünde' in die Welt kam (Röm 5,12), reißt das Menschenwesen, wie es Gott vor Augen steht, mitten entzwei: keine Philosophie und keine Religion vermag das Fragment, das das irdische, auf den Tod zulaufende Leben darstellt, zu einem sinnvollen Ganzen abzurunden, keine vermag über den Tod hinaus das ergänzende Stück (‚Unsterblichkeit der Seele', ‚Seelenwanderung' oder was immer) hinzuzuerfinden: Das mittendurch zerbrochene Bild kann nur von Gott her, vom ‚zweiten Adam aus dem Himmel wiederhergestellt werden. Und die Mitte dieser wiederherstellenden Tat ist notwendig die Bruchstelle selber: Tod, Hades, Verlorenheit in Gottferne. Ein ‚Ort' also, der am Rand oder außerhalb der landläufigen Anthropologie liegt und auch nicht durch das philosophische Adagium, Leben sei Sterbenlernen, angezielt wird"[76].

Ausgehend von dieser komplexen Gedankenentfaltung kommt man zu der beeindruckenden Feststellung, dass die Bezogenheit des endlichen Du auf Gott hin das Merkmal des Menschenbildes bei Hans Urs von Balthasar ist[77]. „Der

---

[76] *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, Einsiedeln-Freiburg 1990, 16f. Der Autor verweist auch auf sein anderes Werk, wo er diese Frage ausführlich behandelt hat. Ders., Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln-Freiburg ²1990.

[77] Vgl. *H. U. von Balthasar*, Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963, 72–74. Hier sei wiedergegeben, was Hans Urs von Balthasar in Anlehnung an Maurice Blondel sowie Henri de Lubac und in Abgrenzung von Platon als seine theologisch-dialogische Anthropologie vorgelegt hat: „Wo wird der Mensch in sich rund? Wo hört es auf, mit seiner Freiheit ein offenes Fragezeichen zu sein? Wir können von vornherein jede Lösung ausschließen, die den einzelnen freien Menschen als Mittel in die Zukunftsplanung der Menschheit hinein verrechnet. Dass einer sein Leben auch in den Dienst einer ‚besseren Zukunft' stellt, ja nach dem Vorgesagten stellen muss, ist klar; wäre aber seine Freiheit gezwungen, sich als Ganze in diese Verplanung hinein aufzugeben, so wäre der Mensch in seinem Wesen negiert und zerstört. Freiheit schaut nach anderer Freiheit aus; das Beseligendste, was dem Menschen in seiner Endlichkeit widerfahren kann, ist, von einem freien Du in seinem Wert erkannt und in Freiheit bejaht zu werden. In solcher Begegnung und Koexistenz erfüllt sich zweifellos ein Teil des Sinnes menschlichen Daseins. Aber der Ganze? Je endgültiger zwei Wesen einander in Freiheit lieben, desto tragischer erscheint ihre Sterblichkeit. Dass nach dem Tod des Geliebten, des Gatten, des Kindes, des Freundes das biologische Lebensgesetz die Wunden heilt – zumeist allmählich –, dass es eine unschuldige Untreue gibt, mag tröstlich sein und die Gattung Mensch erhalten helfen,

Mensch ist geschaffen dazuhin, Gott zu loben, ihn zu verehren und ihm zu dienen und so seine Seele zu retten“[78]. Von da aus behauptet er, dass es im Menschen eine tiefe Sehnsucht nach einer Beziehung zu einem liebenden Gott gibt.

1.1.2 Das Menschenbild als Freiheit

Die zweite Möglichkeit der Gottsuche lässt sich im Konzept der Freiheit abhandeln. Dabei geht es um das Bedenken des dramatischen Miteinanders von

---

aber dieser sanfte Zynismus stellt das Kostbarste, Einmalige menschlicher Freiheitswahl in Frage, drückt den Menschen in den Bereich der Natur hinab. Der Widerspruch zwischen endgültig gemeinter Hingabe und Tod (oder einfach dem ‚Gesetz der Verwandlung') bleibt unlösbar, der Mensch ist, in seiner endlichen Existenz, dieser Widerspruch“. Weiter fügt er hinzu: „Die alten religiösen Kulturen und das Christentum haben dies ganz nüchtern gesehen und den Menschen auf eine übermenschliche, göttliche Sphäre bezogen. Beschränken wir uns auf die christliche Sicht. Thomas von Aquin kann uns, die Stimmen der Vergangenheit (Augustinus vor allem) und der Zukunft bis an die Neuzeit heran zusammenfassend, über das Paradox dieser Transzendenz belehren. Nachdem er gezeigt hat, dass die Freiheit des Menschen nicht auf vielerlei Arten ihre letzte Erfüllung finden kann, und die einzelnen Güter durch besprochen hat, in denen die Erfüllung jedenfalls nicht gelingt – Reichtümer, Ehren, (Nach-) Ruhm, Macht (!), Gesundheit, gröbere oder feinere Wollust, innerseelische Gestilltheit – zeigt er, dass nur der unendliche Gott den sehnsüchtigen Ausblick menschlicher Freiheit erfüllen kann (S. th. I/2 q2). Aber wenn schon in der Begegnung zweier Menschen die Freiheit des Du nicht durch Macht- oder Zaubermittel erschlichen werden darf, sondern sich von sich her erschließen muss, dann wird noch viel mehr das absolute unendliche Du sich dem Menschen nur in der vollkommenen Freiheit und in reiner, ungeschuldeter Gnade eröffnen können. Es gibt wesensmäßig keinen ‚Anspruch' des Menschen an Gott, auch dann nicht, wenn der Mensch sich selbst ohne die freie Selbsterschließung Gottes im Letzten gar nicht erfüllen kann. Gerade von unserer heutigen personalistischen und dialogischen Philosophie her muss uns dieser Schluss auf das zuinnerst paradoxe Wesen des Menschen als berechtigt und notwendig erscheinen: wenn schon mitmenschliche freie Zuwendung nicht erzwungen werden kann, um wie viel weniger die gnädige Selbsterschließung des absoluten innergöttlichen Raumes. In seiner Freiheit auf dieses Allerfreieste hingeordnet zu sein, ist der alle Naturordnung übersteigende Adel des Menschen. Thomas weiß wohl, dass die Natur den Menschen (wie andere natürliche Wesen) für seine irdischen, vorläufigen Ziele und Zwecke mit den nötigen Mitteln und Werkzeugen ausgestattet hat, er weiß aber auch, dass, wo es um den letzten Sinn seiner Freiheit geht, solche naturhaften Gesetzlichkeiten versagen und ein anderes Prinzip (das er aus cortesia bei Aristoteles ausleiht) Geltung gewinnt: ‚Von edlerer Verfassung ist ein Wesen, das das vollkommene Gute zu erreichen vermag, auch wenn es dazu einer äußern Hilfe bedarf, als ein Wesen, das nur ein unvollkommenes Gute erreicht und dies aus eigenen Kräften' (ebd. q5 a5). Es wird ernst gemacht mit dem Menschenbild der Aeropagrede, die den Menschen in seiner Endlichkeit von Zeit und Raum schildert (‚bestimmte Zeiten' und ‚begrenzte Wohnsitze' sind ihm zugewiesen) und ihn dabei in die reine tastende Suche nach dem Absoluten hinaussetzt (‚sie sollten Gott suchen, ob sie ihn etwa ertasten und etwa finden könnten' [Apg 17,26f]), wobei Gott sich vorbehält, diesem Tasten wann und in welcher Gestalt er will, erfüllend entgegen zukommen“.

78 *H. U. von Balthasar*, Homo Creatus est, Einsiedeln 1986, (Skizzen zur Theologie V), 11f.

endlicher und unendlicher Freiheit[79]. Die große Bedeutung der theologischen Anthropologie Hans Urs von Balthasars liegt darin, dass er den Menschen als den freien irdischen Partner Gottes in der heilsgeschichtlichen Kenosis des Gottes Sohnes wissen will. In der ökonomischen Trinität handeln sowohl die unendliche Freiheit Gottes als auch die begrenzte Freiheit der vernunftbegabten Geschöpfe. Und die Freiheit des Menschen wird nie überspielt von der des Unendlichen. In der Theodramatik bleibt der Mensch freier Mitspieler. Dieser Gedanke kommt zur vollen Entfaltung in dem folgenden Zitat:

> „Vom Thema des ‚sterblichen Menschen' her lässt sich zur Fragestellung höchstens dies beitragen, dass der auf den ‚Akt des Todes' hin Lebende immer frei bleibt, seinem Dasein im Ganzen diesen oder jenen Gesamtsinn einzuprägen, dieser Sinn also, solange der Mensch lebt, in suspenso bleibt. Damit ist nicht gesagt, dass der Mensch im zusammenraffenden Todesakt von sich aus fähig wäre, seinem Dasein jenen transzendierenden Sinn zu verleihen, den Gott dafür vorsah, wohl aber, dass der Sinn des irdischen Lebens, solange dieses währt, unentschieden und verhüllt bleibt, dass erst der Tote im Gericht Gottes seine endgültige Aus-richtung erhält, deshalb auch die Rettung des Menschen durch Christus entscheidend nicht im Akt der Menschwerdung (präzisiv verstanden) oder in der Kontinuität des sterblichen Lebens, sondern im Hiatus des Todes vollzogen werden muss"[80].

Diese Freiheit des Mitspielers im großen Welttheater findet nach Hans Urs von Balthasar ihre Selbstaussprache in dem Abstieg des Gottmenschen in die Gottferne. Dieser Abstieg des Fleischgewordenen, dem ein analoger ewiger Akt im Herzen der Dreifaltigkeit entspricht, trifft für Hans Urs von Balthasar die Wirklichkeit besser als ein ‚von unten hinauf', wie es zum Beispiel bei Karl Rahner der Fall ist. In Übereinstimmung mit W. Löser kann behauptet werden: „Nicht also der Aufstieg des religiösen Menschen zum absoluten Einen, sondern der Abstieg des trinitarischen Gottes der Liebe zum Menschen ist der ‚point de départ' (Maréchal), der Ausgangspunkt der Theologie Hans Urs von Balthasars"[81].

Das ‚Realisieren' der Hölle von dem toten Gottessohn ist das Zentrum jeder theologischen Reflexion und auch ein Beweis dafür, dass Gott die endliche Freiheit nicht überspielt und mit allem letzten Ernst in Betracht zieht.

---

79 Diese anthropologische Theologie hat *Hans Urs von Balthasar* auch in seinem Werk, Theodramatik. Die Personen des Spiels, Bd. II/1, Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976, ausführlich behandelt.

80 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 17f.

81 *W. Löser*, Das Sein – ausgelegt als Liebe. Überlegungen zur Theologie Hans Urs von Balthasars: IKaZ 4 (1975) 410–424, hier: 420.

Dazu Hans Urs von Balthasar: „aus der Perspektive Gottes betrachtet, so musste Gott (…) den entscheidenden Akzent auf die Stelle legen, an der der sündige und sterbliche Mensch ‚am Ende' ist"[82]. Ausgehend von der Konzentration der Inkarnation in der Passion kann mit J. Werbick zusammengefasst werden: „Selbsthingabe gibt den Anderen frei, auf dieses Geschenk mit der eigenen Selbsthingabe zu antworten und so eine wechselseitige Beziehung des Einander-sich-Schenkens einzugehen"[83].

1.1.3 Das Menschenbild als Sendung

Ein drittes und auffallendes Menschenbild entfaltet Hans Urs von Balthasar im Zusammenhang mit dem, was des Menschen Personalität ausmacht. Er nähert sich der Frage nach der Definition der Person nicht wie es üblich ist, sondern von einer anderen Seite her[84]. Diese Vorgangsweise Hans Urs von Balthasars hat W. Löser herausgearbeitet, indem er feststellte, dass Hans Urs von Balthasar die Dimension des Menschseins an die persönliche Berufung und Sendung des Menschen durch Gott bindet[85]. Im Blick auf diese Bestimmung der Person durch die Sendung hat Hans Urs von Balthasar selber die These aufgestellt:

> „Nur wenn Gott selbst diese letzte Erfahrung seiner Welt – die in der menschlichen Freiheit die Möglichkeit hat, Gott den Gehorsam zu kündigen und damit Gott zu verlieren – eingeholt hat, ist er nicht mehr nur ein Richter seiner Geschöpfe von außen und oben, sondern wird aufgrund seiner Welterfahrung von innen, als Menschgewordener, der alle Dimensionen des Weltseins (bis zum Abgrund der Hölle) experimentell kennt, zum Richtmaß für den Menschen"[86].

Sendung und Person sind bei ihm eins. Zwischen der Person und dem Auftrag besteht keine Kluft. Was der Mensch von sich selbst ist, wird in seiner Sendung oder persönlichen Berufung voll und exakt definiert. Dieser Sendungsgedanke avanciert zum Zentralbegriff, der über das Schema einer Wesenschristologie hinausführen soll. Obwohl Hans Urs von Balthasar andere Dimensionen der

---

82 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 18.

83 *J. Werbick*, Gottes Dreieinigkeit denken, 230.

84 Einen Überblick über diese Thematik bietet *Hans Urs von Balthasar*, Theodramatik. Die Personen des Spiels, Bd. II/2, Die Personen in Christus, ²1998.

85 Vgl. *W. Löser*, Kleine Hinführung, 96.

86 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 18.

theologischen Anthropologie, wie die Zufälligkeit[87], die Leiblichkeit[88], Sterblichkeit[89], die Sündigkeit[90] und Sprachlichkeit[91], in eindrucksvoller Weise entfaltet hat, werden sie in dieser Arbeit unberücksichtigt bleiben. Mit den drei oben entfalteten Aspekten seines Menschenbildes formulieren wir die Anfrage an ihn: Welche Absichten verfolgt er damit?

Die Antwort könnte nur vermutet werden in diesem Summarium, das er in seinen Überlegungen über das Sein vorgestellt hat: „Menschlich ist Liebe eine Möglichkeit der Freiheit unter andern. Göttlich wird Liebe zu der Manifestation der göttlichen Freiheit, bewiesen in Anspruch, Kreuz und Auferstehung Jesu. Hier allein kann das Sein selbst als Liebe geliebt werden“[92]. Um das Sein als Liebe auszulegen, bedarf Hans Urs von Balthasar der Hilfe der Transzendentalienlehre. Im Unterschied zu den Kategorien, den umgrenzten Aussageweisen des Seins, wie M. Lochbrunner festgestellt hat, „sind die Transzendentalien die alles Sein durchwaltenden Eigenschaften. Weil sie alle Begrenzungen der Wesen übersteigen und dem Sein koextensiv sind, heißen sie Transzendentalien“[93]. Es gilt nun im Folgenden, näherhin zu zeigen, was die Transzendentalienlehre beinhaltet.

1.2 Transzendentalien

In einem Interview mit Michael Albus hat Hans Urs von Balthasar 1976 die Unterschiedlichkeit der Zugänge seines eigenen und Rahners Denkens so gekennzeichnet:

---

87 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Spiritus Creator, Einsiedeln ²1988, (Skizzen zur Theologie III), 16–19.

88 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologik. Wahrheit der Welt, Bd. I, Einsiedeln 1985, 100–107.

89 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Das Ganze im Fragment, 63–71; ders., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. I, Schau der Gestalt, Einsiedeln-Trier ³1988, 623–629.

90 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln 1963, (Christ heute; 5/1), 40–45; ders., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III/2, Theologie, Teil 1, Alter Bund, Einsiedeln ²1989, 199–203.

91 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Verbum Caro, Einsiedeln ³1990, (Skizzen zur Theologie I), 86–89.

92 *H. U. von Balthasar*, Warum ich noch ein Christ bin: *H. U. von Balthasar*/*J. Ratzinger* (Hrsg.), Zwei Plädoyers, München 1971, (Münchner Akademie-Schriften; 57), 11–52, hier: 52.

93 *M. Lochbrunner*, Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe. Vom Dogmatikentwurf zur theologischen Summe. Zum posthumen Gedenken an seinen 90. Geburtstag: FKTh 11 (1995) 161–181, hier: 174.

> „Zunächst: ich halte Karl Rahner, aufs Ganze gesehen, für die stärkste theologische Potenz unserer Zeit. Und es ist evident, dass er mir an spekulativer Kraft weit überlegen ist (…) Aber unsere Ausgangspositionen waren eigentlich immer verschieden. Es gibt ein Buch von Simmel, das heißt ‚Kant und Goethe. Rahner hat Kant, oder wenn sie so wollen Fichte gewählt, den transzendentalen Ansatz. Und ich habe Goethe gewählt – als Germanist. Die Gestalt, die unauflösbar einmalige, organische, sich entwickelnde Gestalt – ich denke an Goethes ‚Metamorphose der Pflanzen' –, diese Gestalt, mit der Kant auch in seiner Ästhetik nicht wirklich zu Rande kommt (…) Eine Gestalt kann man umschreiten und von allen Seiten sehen. Immer wieder sieht man etwas anderes und sieht doch immer dasselbe"[94].

Dieser Hinweis Hans Urs von Balthasars ist erhellend. Rahner entfaltet sein Denken auf der Grundlage der transzendentalen Methode, Hans von Balthasar auf der Grundlage der phänomenologischen Methode[95]. Denn seit Kant, genau genommen sogar schon früher, durch die von Descartes eingeführte Wende zum Subjekt, ist das menschliche Subjekt der Ausgangspunkt der Philosophie. Aus diesem Grund hat der große Theologe Karl Rahner u.a. die Hinwendung zum Menschen zum Ausgangspunkt seiner Theologie gemacht.

Alternativ dazu entwickelte Johann Wolfgang Goethe eine Erkenntnistheorie, die methodisch vom natürlichen Wahrnehmen der Farben ausgeht. Und diesem Erkenntnishorizont hat sich Hans Urs von Balthasar verpflichtet. Er übernimmt diese Erkenntnistheorie auch für die Wahrnehmung der Herrlichkeit.

1.2.1 Das Pulchrum als Zusammenklang des Bonum und des Verum

Die Herrlichkeit zeigt sich allerdings in den Transzendentalien. So wird die Transzendentalienlehre zum Fokus des Ansatzes Hans Urs von Balthasars. Dabei hält er sich an die klassische Konzeption der Transzendentalien als Bestimmung des Seins in seiner Objektivität. Im Rückgriff auf die scholastische ausgebaute Transzendentalienlehre erklärt Hans Urs von Balthasar im Vorwort zur ‚Schau der Gestalt':

> „Versucht wird hier, die christliche Theologie unter dem Licht des dritten Transzendentalen zu entfalten: die Sicht des Verum und des Bonum zu ergänzen durch die des Pulchrum. Die Hinführung wird

---

94 *H. U. von Balthasar*, Geist und Feuer. Michael Albus: Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar: Herder-Korrespondenz 30 (1976) 72–82, hier: 75f.

95 Vgl. *W. Löser*, Kleine Hinführung, 154–160.

> zeigen, welche Verarmung aus dem immer stärkeren Verlust dieses Gesichtspunktes dem christlichen Denken erwachen ist, der einst die Theologie so machtvoll durchgestaltet hat. Es geht also nicht darum, sie hier auf Grund eines Spleens auf ein unbefahrenes Nebengeleise zu schieben, sondern darum, sie viel eher auf ein verlassenes Hauptgeleise zurückzubringen, ohne dass damit behauptet sein will, der ästhetische Gesichtspunkt solle, an Stelle des logischen und ethischen, sie künftig beherrschen. Doch sind die Transzendentalien nun einmal untrennbar, und das Vernachlässigen des einen kann sich nur verheerend auf die anderen auswirken. Es wird sich daher für das allgemeine Anliegen empfehlen, diesen Versuch – mehr kann und will das Vorgelegte nicht sein – nicht apriori als ‚Ästhetizismus' beiseite zu wischen, sondern erst einmal hinzuhören, um was es überhaupt geht"[96].

Ausgehend von dem vorangegangenen Zitat, wird deutlich, wie M. Lochbrunner gesagt hat, dass „Hans Urs Balthasar im Vergleich zur thomistischen Schulphilosophie[97] die Transzendentalienlehre in einer eigenständigen Form rezipiert hat, indem er sich auf drei Transzendentalien beschränkt und vor allem, indem er die von der spekulativen Deduktion abkünftige Reihenfolge der Transzendentalien umkehrt und die Schönheit als den Zusammenklang der Gutheit und Wahrheit vorordnet"[98]. Der Einsicht Hans Urs von Balthasars nach bietet diese Vorordnung des Pulchrum fortan die Wende vom „Ich weg zur Wirklichkeit voller Du"[99].

---

96 *H. U. von Balthasar*, Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik, Bd. I, Schau der Gestalt, Einsiedeln-Trier ³1988, 9. Wenn es Hans Urs von Balthasar darum geht, das dritte Transzendentale wieder in die Theologie und ins Denken überhaupt einzubringen, so will er ausdrücklich nicht so verstanden werden, als solle der ästhetische Gesichtspunkt gar an Stelle des logischen und ethischen sie die Theologie künftig beherrschen.

97 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Unser Auftrag. Bericht und Entwurf. Einführung in die von Adrienne von Speyr gegründete Johannesgemeinschaft, Einsiedeln 1984, 82. In einer späten Rückschau auf die Wahrheitsstudie hält Hans Urs von Balthasar fest: „Meine unthomistische Vorordnung des Pulchrum (des Seins als Wunder und Staunen darüber) vor dem Bonum und Verum nimmt den Grundriss meiner späteren Trilogie vorweg, die mit einer Ästhetik (pulchrum) beginnt und einer Dramatik (bonum) fortfährt, um zur Theo-Logik (verum) zu gelangen".

98 *M. Lochbrunner*, Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe, 174.

99 *H. U. von Balthasar*, Rechenschaft, Einsiedeln 1965, 34. Diese zitierte Formulierung ist auf die Begegnung Hans Urs von Balthasars mit Rudolf Allers hinzuweisen, weil er mit ihm in Wien befreundet war. Er teilte über diese Zeit mit: „Dem Studenten in Wien war die Freundschaft mit Rudolf Allers, Arzt, Psychiater, Philosoph und Theologe (er hat Thomas übersetzt und Anselms sämtliche Werke), ein fast unerschöpflicher Quell von Anregung. Gegner Freuds, hat er in freier Nachfolge Alfred Adlers den Blick für die mitmenschliche Liebe als das objektive Medium menschlicher Existenz gehabt und mitgeteilt, in dieser Wende vom Ich weg zur Wirklichkeit voller Du lag für ihn die philosophische Wahrheit und psychotherapeutische Methode".

Wie schon vorher erwähnt, sind die Transzendentalien[100] dem Sein Koextensiv. Von daher können sie die Offenbarung des Seins mittels der Kategorien des Schönen, des Guten und des Wahren darstellen[101]. Hans Urs von Balthasar sieht das Sein stets im Licht der Offenbarungsgestalt und versucht, in der Schönheit des Seins den Widerstrahl der göttlichen Herrlichkeit zu erblicken. Daher stellt er das Transzendentale ‚eins' (*unum*) den drei andern voran. Die analoge Einheit des Daseins steht der unendlichen Einheit des Soseins gegenüber. In dieser Spannung manifestiert sich die Einheit des Seins, die nicht platte Identität, sondern bewegte Einheit zwischen Dasein und Sosein und darin zwischen Seinsgrund und Erscheinung ist. So erweist sich das Sein im Wesensgrund als *Wahrheit*. Sein wird auch in derselben Seinsbewegung zwischen Grund und Erscheinung als *Gutheit* erfahren, indem der Grund nicht im „Geiz des Für-sich-allein-seins"[102] bei sich selber verharrt, sondern, indem er vielmehr im Verzicht aus sich herausgeht in die Erscheinung. Nun schließt sich freilich die Seinsbewegung zwischen Grund und Erscheinung nicht in sich selber, sondern, indem etwas für sich wahr und gut ist, ist es sogleich auch für andere wahr und gut.

Das dritte Transzendentale ist die Schönheit. Sie ist für Hans Urs von Balthasar das unmittelbare Hervortreten der Grundlosigkeit des Grundes aus allem Begründeten, gewissermaßen das Hervortreten eines Komparativs, der sich im Positiv ausdrückt[103]. Im Blick auf diese Argumentationsvorgangsweise führt er aus: „Und zwar erscheint der Grund in seiner besonderen Eigenschaft als sich selbst begründende Abgründigkeit. In diesem Erscheinen liegt die Interesselosigkeit aller Schönheit. Sie ist das reine Strahlen des Wahren und des Guten um seiner selbst willen... Darum ist die Schönheit auch von einer solchen Neidlosigkeit der Selbstpreisgabe"[104]. Die Abgründigkeit, die Interesselosigkeit und Neidlosigkeit der Selbstpreisgabe erweisen das Sein im Endeffekt als Gnade, Umsonstsein[105], Schönheit, Herrlichkeit[106] und als Liebe. Obwohl nicht

---

100 Vgl. zur Transzendentalienlehre bei Hans Urs von Balthasar die instruktive Einführung bei *K. K. J. Tossou*, Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars, Freiburg 1983, 100–109.

101 Vgl. auch dazu *Th. Krenski*, Das Gottesdrama, 52.

102 *H. U. von* Balthasar, Theologik. Wahrheit der Welt, Bd. I, Einsiedeln 1985, 250.

103 Vgl. *H. U. Von Balthasar*, Wahrheit der Welt, 253f.

104 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit der Welt, 254.

105 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik, Bd. II, Fächer der Stile, Teil 1, klerikale Stile, Einsiedeln ³1984, 25: „Am Schönen wird nicht primär die immanente Harmonie der Zahl und Proportionen genossen, sondern die überlegene

vor Einheit, Wahrheit und Gutheit, zeigt sich die geheimnisvolle Schönheit der Liebe als das Ursprünglichste im Ursprung des Seins, als ihr grundloser Grund[107]. Ausgehend von diesem dritten Transzendentalen wird das Sein als Liebe ausgelegt. Hans Urs von Balthasar hat dies in eindrucksvoll kreativer Weise am Beispiel der Liebe der Mutter zu ihrem Kind so entfaltet: „Fügen wir bei, dass die Epiphanie des Seins nur sinnvoll ist, wenn wir in der Erscheinung das Wesen, das sich anzeigt – das Ding an sich –, erfassen. Das Kind erkennt nicht eine bloße Erscheinung, sondern seine Mutter an sich. Das schließt nicht aus, dass wir das Wesen nur durch seine Kundgabe hindurch und nicht in sich selbst erfassen (hl. Thomas)“[108]. Und weiter beruft er sich auf die dialogische Erfahrung der „zwischenmenschlichen Beziehungen“[109], worin die Geübtheit

---

Geistesfreiheit, die sich darin versichtbart und vernotwendigt. In Analogie dazu hat auch die heilsgeschichtliche Selbstaussprache der göttlichen Freiheit und das schriftliche Zeugnis von ihr, die Bibel, einen Erscheinungsleib, der, als solcher betrachtet, ein Wunderwerk der Angemessenheit und Ausdruckskraft ist, der aber gerade, indem er die Souveränität der göttlichen Freiheit walten lässt, sie nicht in die Form hinein fesselt, sondern sie umgekehrt zur Sichtbarkeit und freien Darlegung bringt. Auch hier das überlegene Spiel mit vorhandenen Ausdrucksformen: Prosa und Poesie (bei den Propheten alternierend), historischer Bericht, Gesetzgebung, Hymnus und Gebet, Weisheitsspruch usf., alle Formen sowohl in ihrer Reinheit gewahrt, wie, falls nötig, amalgamiert bis zur vollen gegenseitigen Durchdringung. Und doch drückt dieses Spiel mit der Form keine Verachtung des göttlichen Geistes für die Begrenzung weltlicher Ausdruckskraft aus; der Höhepunkt, die Fleischwerdung des Wortes, bezeugt das Gegenteil: Absolutes Anerkennen und Sanktionieren der geschaffenen Ausdrucksgefäße, restloses Zum-stimmen-bringen von Inhalt und Form, und dies eben im Offenbarwerden der göttlichen Freiheit. Freiheit des Heiligen Geistes etwa, die Worte Christi in den Evangelien so und nicht anders auszuwählen, mitten in den evidentesten Zufälligkeiten die Überlegenheit und Angemessenheit seiner Wahl bekundend, nicht ohne einen Schuss göttlichen Humor und als défi gegenüber dem bitteren Ernst der Philologen. Wirklich begegnet dem Phänomen der Offenbarung nur, wer darin, wie Anselm, die höchste Freiheit des Erscheinens in der höchsten Nezessität der Erscheinungsform erblickt: wobei Nezessität unbedingt mehr heißt, als was die Theologen durchschnittlich unter ‚Konvenienz’ verstehen, die sie aber vielleicht darum nicht anders und besser verstehen können, weil sie die ästhetische Analogie unbeachtet lassen“.

106 Die Herrlichkeit ist die ästhetische Umschreibung für das trinitarische Mysterium der Liebe, dessen Schönheit Hans Urs von Balthasar in ‚Herrlichkeit’, dessen Gutheit er in der ‚Theodramatik’ und dessen Wahrheit er in der ‚Theologik’ zu beschreiben sucht.

107 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Wahrheit der Welt, 252–255.

108 *H. U. von Balthasar*, Zu seinem Werk, Einsiedeln-Freiburg ²2000, 98. Die Sammlung dieser Aufsätze erschien erstmals 1990 unter dem Titel: ‚Mein Werk – Durchblicke. Neu hinzugefügt wurde: Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar von Michael Albus: Herder Korrespondenz, Heft 2, Jg. 30, Februar 1976. S. 72–82.

109 *H. U. von Balthasar*, Zu seinem Werk, 98. Hans Urs von Balthasar präzisiert hier, was seine Philosophie von der anderen unterscheidet: „Unsere Philosophie wird also wesentlich eine Meta-Anthropologie sein, die nicht nur die kosmologischen, sondern auch die anthropologischen Wissenschaften zur Voraussetzung hat und sie auf die Seins- und Wesensfrage des Menschen hin übersteigt. Der Mensch aber existiert nur im Dialog mit seinem Nächsten. Ein Kind wird durch die Liebe, das Lächeln seiner Mutter, ins Bewusstsein gerufen. In dieser Begegnung eröffnet sich ihm der Horizont des gesamten unendlichen Seins und zeigt ihm vier Dinge: 1. Dass es ‚eins’ ist in der Liebe mit seiner Mutter, obwohl ihr gegenübergestellt, also dass alles Sein ‚eins’ ist. 2.

des Einen, des Guten, des Wahren und Schönen zur experimentellen Entfaltung kommt. Von daher sind „das Eine, das Gute, das Wahre und das Schöne transzendentale Eigenschaften des Seins, da sie alle Begrenzungen der Wesen übersteigen und mit dem Sein koextensiv sind“[110]. Diese Transzendentalien (Schön, Gut und Wahr) sollten nach ihm unter Bewusstsein der Formel „quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“[111] begriffen werden.

1.3 Die Seinsdifferenz

1.3.1 Analogie Entis

Wie schon angedeutet, ist die Ontologie als Lehre vom Sein und vom Seienden bei Hans Urs von Balthasar an die Metaphysik der Liebe anzusetzen[112]. Er will Gott „jenseits von griechischem Substanzdenken als ‚Sein’ ein sich Schenkendes, Empfangendes und Liebendes ist, sollte das Verhältnis des seinem Geschöpf einwohnenden Gottes auch jenseits des Gegensatzes von physisch-ontischen und rein personalen Begriffen angesiedelt werden“[113], trinitarisch-

---

Dass diese Liebe ‚gut’ ist: also alles Sein ‚gut’ ist. 3. Dass diese Liebe ‚wahr’ ist, also alles Sein ‚wahr’ ist. 4. Dass diese Liebe ‚Freude’ weckt, also alles Sein ‚schön’ ist“.

110 *H. U. von Balthasar*, Zu seinem Werk, 98. Zu beachten ist, dass die Transzendentalien bei Hans Urs von Balthasar eine analogische Bedeutung zwischen Gott und Geschöpf haben: „Wenn es eine unüberwindbare Distanz zwischen Gott und Geschöpf gibt, die sich auf keine Form von Identität reduzieren lässt, dann muss es ebenso eine Analogie der Transzendentalien geben zwischen denen des Geschöpfs und denen in Gott. Von daher ergeben sich zwei Schlussfolgerungen, eine positive und eine negative. Die positive: Der Mensch existiert nur durch den zwischenmenschlichen Dialog: also durch die Sprache, das Wort (in Gebärde, Mimik oder Worten). Warum also dem Sein selbst das Wort absprechen? ‚Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott’ (Joh 1,1). Die negative: Nehmen wir an, Gott sei wahrhaft Gott (das heißt die Totalität des Seins, die keines Geschöpfs bedarf), dann ist Gott auch die Fülle des Einen, des Guten, des Wahren und des Schönen, folglich wird das begrenzte Geschöpf nur teilweise, fragmentarisch an den Transzendentalien teilhaben. Nehmen wir ein Beispiel: Worin besteht die Einheit der endlichen Welt? Ist es die Gattung (jeder Mensch ist ganz Mensch, darin besteht seine Einheit), oder ist es das Individuum (jeder Mensch ist unteilbar sich selbst)? Die Einheit ist also im Bereich des Endlichen polarisiert. Dieselbe Polarität kann für das Gute, das Wahre und das Schöne aufgewiesen werden“.

111 DS 806. Ins Deutsche übersetzt: Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.

112 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III/1., Im Raum der Metaphysik, Teil 2. Neuzeit, Einsiedeln ²1965, 965.

113 *H. U. von Balthasar*, Theologik. Der Geist der Wahrheit, Bd. III, Einsiedeln 1987, 216.

christologisch gesprochen, als ein „ewiges Geschehen“[114] verstanden wissen. An anderer Stelle gibt er zu bedenken, „ob es nicht eine Region (gäbe), in welcher die Kategorien Akt und Potenz nicht mehr (ausreichten) zur Beschreibung des wirklichsten Seins: die Region der Liebe“[115], und mit der These aufwartet: „Nach christlichem Verständnis müsste Gottes dreifaltig strömendes Leben eigentlich jenseits von Akt und Potenz gedacht werden“[116]. Hans Urs von Balthasar vertritt eine von der trinitarischen Offenbarung Gottes geforderte neue Ontologie[117]. M. Lochbrunner spricht in diesem Zusammenhang von einem „theologischen Apriori… der Balthasarschen Metaphysik“[118], das sich in der Tatsache zu erkennen gibt, dass er das Sein sich von der Kenosis des Sohnes klären sieht. In dieser Hinsicht ist er der Überzeugung: „Jedes ‚Gott-für-mich’ setzt ein ‚Gott-in-sich’ voraus. Freilich hat uns erst die Christusoffenbarung instand gesetzt, Ontologie in der Theologie ‚sachgerecht’, eben auch personalistisch zu betreiben“[119]. Hans Urs von Balthasar besteht auf die Kontingenz bzw. auf die Positivität alles Endlichen. Noch in seinem letzten Vortrag, gehalten in Madrid am 10. Mai 1988, sagte er:

> „Der Mensch existiert als ein begrenztes Wesen in einer begrenzten Welt, doch seine Vernunft ist offen zum Unbegrenzten, auf das gesamte Sein; der Beweis dafür liegt in der Erkenntnis seiner Endlichkeit, seiner Begrenztheit: ich bin, ich könnte aber auch nicht sein. Vieles, was existiert, könnte nicht sein. Die Wesen sind begrenzt, das Sein ist es nicht. Dieses Auseinanderklaffen, diese ‚Realdistinktion’ des hl. Thomas, ist der Quell alles religiösen und philosophischen Denkens der Menschheit“[120].

Als Hintergrund und im Vorgriff auf die folgenden Ausführungen steht bei Hans Urs von Balthasar die Überzeugung, dass die Formel des IV. Lateran-konzils nicht nur philosophisch, sondern auch und erst recht in einer kenotischen Christologie gilt. Przywara war ihm vor allem darum wichtig, weil er für ein philosophisches Konzept stand, in dem die Positivität des Seienden sachgerecht gedacht werden konnte[121]. Anschließend konstatiert auch A.

---

114 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 58.

115 *H. U. von Balthasar*, Das Weizenkorn. Aphorismen, Räber-Luzern 1944, Einsiedeln ²1953, (Christ heute 3/4), Einsiedeln-Freiburg ³1989, 57.

116 *H. U. von Balthasar*, Das Weizenkorn, 57.

117 Vgl. *Th. Krenski*, Passio Caritatis, 181.

118 *M. Lochbrunner*, Analogia Caritatis, 244.

119 *H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 137f.

120 *H. U. von Balthasar*, Zu seinem Werk, 96.

121 Vgl. *K.-H. Menke*, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln-Freiburg 1991, (Sammlung Horizonte; Neue Folge

Wiercinski, dass die theologisch-philosophische Reflexion des Aquinaten durch Hans Urs von Balthasar auf eine kreative Weise wiederentdeckt und weitergedacht wurde[122].

---

29), 263. Menke verweist in dem Zusammenhang darauf, dass Hans Urs von Balthasar sich ursprünglich von Erich Przywara inspirieren lässt: „Dass diese These keineswegs typisch für die katholische Theologie ist, hat vor allem Erich Przywara (1889–1972) bewiesen (Anm. 1). Seine mit dem Terminus ‚analogia entis' verbundenen Arbeiten gründen in der Unterscheidung zwischen der Auffassung des Seins als ‚actualitas omnium actuum' und der Verbegrifflichung des Seins im Sinne einer ‚Abstraktion' von allem Seienden (Differenten). Das Sein, so zeigt er, ist kein Begriff, und gerade deshalb, *weil es kein Begriff* ist, *analog* im Sinne einer direkten Proportionalität von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, von Identität und Differenz".

122 Vgl. *A. Wierciński*, Hermeneutik der Gabe. Die Wechselwirkung von Philosophie und Theologie bei Hans Urs von Balthasar: *W. Kardinal Kasper* (Hg.), Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch, Ostfildern 2006, (Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag), 350–370, hier: 351; vgl. *J. BUCKLEY*, Balthasar's Use of the Theology of Aquinas: The Thomist 59, 4 (1995), 517–545; *H. Donneaud*, Hans Urs von Balthasar contre saint Thomas d'Aquin sur la foi du Christ: Revue Thomiste 97 (1997), 335–354. Hans Urs von Balthasar betont wiederholt „Im Raum der Metaphysik" die Bedeutung der distinctio realis bei Thomas und erhebt sie in der Herrlichkeit zu einer der wichtigsten philosophischen Leistungen des Aquinaten. Weiterhin entwickelt er die distinctio realis zu einer Analogielehre. Dabei folgt er Erich Przywara, für den die Lehre von distinctio realis und analogia entis zueinander gehören. Vgl. *J. Terán Durati*, Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras, München 1973; *J. V. ZEITZ*, S. J. Przywara and von Balthasar on Analogy: The Thomist 52/3 (1988), 473–498. Auch wenn Hans Urs von Balthasar kein Werk nur der Analogie widmete, betonte er wiederholt die fundamentale Bedeutung der Analogielehre: „Analogie entis heißt – wie immer sie philosophisch näher umschrieben werden mag – Nichtrückführbarkeit der Termini auf einen Gattungsbegriff" (*H. U. von Balthasar*, Theodramatik. Die Personen des Spiels, Bd. II, Teil 2., Die Personen in Christus, Einsiedeln ²1998, 203). Weiterhin unterscheidet Hans Urs von Balthasar *analogia attributionis* (wenn der analoge Gehalt von einem *analogatum princeps*, das den Begriff voll enthält, auf einen zweiten Träger übergeleitet wird, der ihn nur durch äußere Bezogenheit auf den ersten teilnehmend enthält), *analogia proportionis* (wenn beide Größen, miteinander verglichen, Ähnlichkeit in Verschiedenheit zeigen) und *analogia proportionalitatis* (wenn in beiden Größen, die als Ganze unvergleichbar sind, je eine innere Proportion besteht, die die Basis einer Vergleichbarkeit herstellt) und lehnt die *analogia proportionis* ab. Vgl. *G. de Schrijver*, Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l être chez Hans Urs von Balthasar, Leuven 1983, 52–57. Es lässt sich zeigen, dass die distinctio realis den philosophischen Ausgangspunkt für Hans Urs von Balthasar bietet, den Aquinaten theologisch weiterzudenken.

Zum Verständnis der Proportionalität von Einheit und Unterschiedenheit ist der Beitrag von *K.-H. Menke*, Stellvertretung, 264f. erklärend: „Balthasar fragt in seinen Studien zu Karl Barth (Anm. 5), ob der als Stellvertretung bezeichneten Beziehung Gottes zum Menschen nur ein Tun (der Glaube bzw. das Aus-sich-selbst-Herausgehen) oder auch ein Sein entspricht. Und er gelangt zu dem Ergebnis, dass die gesamte Schöpfung dem in Christus realisierten Verhältnis Gottes zu ihr immer schon (wesentlich) entspricht. Denn – so seine Begründung – wie die in Christus realisierte ‚Beziehung' des Schöpfers zu seiner Schöpfung, so ist auch die ‚Beziehung' des Seins zu jedem einzelnen Seienden ein Verhältnis direkter Proportionalität von Einheit und Unterschiedenheit. Dabei ist zu beachten, dass zwischen Sein und Seiendem Analogie dasselbe bedeutet wie zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung, nämlich direkte Proportionalität von Einheit und Differenz bzw. von Transzendenz und Immanenz; dass aber zwischen den beiden ‚Verhältnissen' Schöpfer/Schöpfung und Sein/Seiendes nicht noch einmal dieselbe Analogie gilt. Zwischen diesen ‚Verhältnissen' kann man lediglich von einer ‚analogia proportionalitatis (Anm. 6), d. h. von einer Ähnlichkeit innerhalb von

In seinem Werk mit dem Titel „Wahrheit der Welt“[123] geht Hans Urs von Balthasar von der Beobachtung aus, dass sich im konkreten Sein jedes Seienden eine Polarität zeigt. Denn einerseits ist ‚Sein’ das, was jedem Seienden mit allen anderen Seienden gemeinsam ist; und zugleich ist ‚Sein’ das, was jedes Seiende zu einem einmaligen Seienden macht. Anders mit K.-H. Menke ausgedrückt: „Das Sein tritt gleichsam an die Stelle des einzelnen Seienden – nicht, um die Endlichkeit seines begrenzten Wesens in das Unendliche aufzuheben, sondern um dessen Einmaligkeit zu verwirklichen“[124]. Hans Urs von Balthasar beschreibt das Verhältnis von Sein und Seienden als kenotische Analogie oder Katalogie zwischen Erlöser und Sünder, zwischen unendlicher und endlicher Freiheit. Obwohl er die Lehre der Analogie entis dem Erich Przywara verdankt, wurden in Entsprechung zu seiner Zielsetzung die Schwerpunkte anders gesetzt. Er erweitet mehr und mehr das Motiv der Analogia entis-Lehre und bestimmt sie zur Analogia Libertatis. Der Analogia entis-Lehre zufolge kommt allem Endlichen das Sein nur in analoger Weise zu. Aber dies bedeutet nicht seine Entwertung, sondern seine Einsetzung in seine eigene Wertigkeit.

Es sei noch hier hinzugefügt, dass es Hans Urs von Balthasar immer wichtig war, dass der Lehre von der Analogie des Seins auch eine eigene Metaphysik des endlichen Seins zugehört. Gemeint ist die Lehre von der Realdistinktion. Diese wird im Folgenden näher erörtert werden.

1.3.2 Realdistinktion

Hans Urs von Balthasar verdankt sich dem E. Przywara, der die Realdistinktion von Sein und Wesen im endlichen Seienden entwickelt hat[125]. Er hat die Urintuition Przywaras mit folgenden Worten zur Sprache gebracht:

Unähnlichkeit, nicht aber von Ähnlichkeit in Unähnlichkeit sprechen. Die Ähnlichkeit liegt in der Vergleichbarkeit der Relate Sein/Seiendes mit den Relaten Schöpfer/Schöpfung bzw. Erlöser/Sünder; und die Unähnlichkeit besteht darin, dass im Unterschied zum Schöpfer das Sein als Akt der individuellen Wesenheiten nie ‚für sich’ oder ‚an sich’ denkbar ist“.

123 *H. U. von Balthasar*, Theologik. Wahrheit der Welt, Bd. I, Einsiedeln 1985.

124 *K.-H. Menke*, Stellvertretung, 269.

125 Zu dieser Beobachtung kommt auch *Th. Krenski*, Das Gottesdrama, 47, wenn er sagt: „Balthasar verdankt seinem Mentor das von ihm für die Theologie wiederentdeckte Prinzip der ‚Analogie entis’, mittels dessen er sich in die Lage versetzt sieht, bei bleibender Verschiedenheit die Einheit von Gott und Welt zu wahren. Dazu verhalf

> „Analogia entis (einerseits gegen reine Logik, andererseits gegen reine Dialektik) hieße somit ‚im Grundbegriff: das innergeschöpfliche ‚ist (gilt)' ist sosehr innerlich (im Wesen des ‚Werdens') ein ‚ist im nicht'…, dass es zwischen-gott-geschöpflich sich als ‚Nichts' zum ‚Schöpfer aus dem Nichts' verhält. Dies radikal gegen jede Schulformel, die die Seinsanalogie zu ‚überblicken' vermeint, und zugunsten des ‚je-größeren Gottes', der aus allen versagenden Versuchen endlichen Denkens des Absoluten desto ungreifbarer aufleuchtet"[126].

Anders ausgedrückt, die Lehre von der Analogie des Seins denkt die Beziehung zwischen Gott und Mensch und Welt. Daraus ergibt sich von selbst die Frage, was unter der Seinsdifferenz als metaphysischer Grundbestimmung alles Endlichen zu verstehen ist?

Die Seinsdifferenz bei Hans Urs von Balthasar meint, das Geschöpfliche sei die Analogie Gottes. Sein und Seiende stehen in Polarität trotz der ontologischen Differenz. E. Przywara hat dies so ausgedrückt: „Es ist Gott ähnlich durch das Gemeinsame einer Einheit von Sosein und Dasein, aber es ist in eben dieser Ähnlichkeit Gott wesenhaft unähnlich, weil Gottes Einheitsform von Sosein und Dasein ‚Wesensidentität' ist, des Geschöpfes Einheitsform aber ‚Spannungseinheit. Da nun das Verhältnis von Sosein und Dasein das Wesen von ‚Sein' ähnlich-unähnlich, d. h. ‚analog' zueinander: analogia entis, Analogie des Seins"[127]. Hans Urs von Balthasar lässt sich im ersten Anlauf von dieser Denkart Przywaras beeinflussen, insofern die Analogie entis primär die Koextensivität von Sein und Liebe auf den Punkt bringen kann. Denn zwischen Sein und Seiendem herrscht ein gegenseitiges Sich-Beschenken[128]. Und das „Sein gelangt zu sich selbst als Subsistenz nur im Wesen; Wesen gelangt zu seiner Wirklichkeit (und damit zur Möglichkeit seiner Selbstauszeugung und

---

ihm vornehmlich die ihm von Przywara ans Herz gelegte ‚Realdistinktion' von Sein und Wesen im endlich Seienden".

126 *H. U. von Balthasar*, Erich Przywara: *H. J. Schultz* (Hg.), Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts, Stuttgart-Berlin 1966, 354–359, hier: 357. Mehr noch: „Dass es so im Bewusstsein der großen abendländischen Denktradition liege, zeigt Przywara an den vier typischen Denkern Platon, Aristoteles, Augustinus und Thomas. Man muss hier einen Augenblick innehalten; ‚Analogia Entis' ist eine Wasserscheide. Der Herkunft nach ist sie Formel für ein Welt- und Gottverständnis im Geiste von Dionysius Areopagita (Gott als ‚überlichte Finsternis') und Johannes vom Kreuz, der für Przywara ein Grunderlebnis war. Deutet man dieses Verständnis denkerisch durch Augustinus und Thomas, durch Ignatius und zuletzt durch die kleine Theresia (die in Przywaras mittlerer Zeit den Akzent für die Gegenwart abgibt: als das hingegebene Kindsein inmitten der Welt- und Gottesnacht), so dürfte das Denken Przywaras das Pharmakon für die Philosophie und Theologie unserer Zeit sein".

127 *E. Przywara*, Religionsphilosophie katholischer Theologie: *E. Przywara*, Religionsphilosophische Schriften (Schriften II), 1962, 373–511, hier: 403.

128 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Epilog, Einsiedeln-Trier 1987, 43; ders., Mein Werk – Durchblicke, Einsiedeln-Freiburg 1990, 90.

perfectio) nur in Teilnahme am Sein“[129]. Th. Krenski hat diesen Gedanken Hans Urs von Balthasars deutlicher herausgearbeitet, indem er schreibt: „Während das Sein selbst aus sich selbst existiert, kommt dem endlichen Seienden Sein nur zu. Es existiert nicht aus sich, sondern durch einen Akt. Die Einheit von Gott und Welt kommt in der Tatsache zum Ausdruck, dass sowohl das Sein selbst als auch das Seiende sind. Die bleibende Verschiedenheit ist aufgrund der Tatsache gewahrt, dass das ‚Sein selbst aus sich selbst ist', während das Seiende durch Teilhabe, ja participatio am Sein ist. Maßgabe dieser Teilhabe ist das Wesen, das das Dasein begrenzt und in seinem Sosein bestimmt. Wahrend das Sosein ein Seiendes individuiert, besitzt jedes Seiende das Dasein ganz. Etwas ist nicht nur halb. Entweder es ist, oder es ist nicht. Für die Individualität eines Seienden ist demnach die verschiedene Art und Weise verantwortlich, in der das Sosein das Dasein bestimmt“[130]. In diesem Zusammenhang sagt Hans Urs von Balthasar: „Ein wirklich Seiendes besitzt nicht einen Teil von Wirklichkeit in sich, sondern das Ganze, obgleich es neben ihm unzähliges anderes Wirkliches gibt. Die Wesen sind voneinander verschieden, aber ihr Wirklichsein ist nicht unterteilbar, jedes Wesen hat es ganz“[131].

---

129 *H. U. von Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III/1, Im Raum der Metaphysik, Teil 2, Neuzeit, Einsiedeln ²1965, 955. Mit Gustav Siewerth wendet sich Hans Urs von Balthasar gegen die Auffassung Heideggers, man könne die „Differenz zwischen Seiendem und Sein als ein letztes, in sich beruhigtes Mysterium schweben lassen. Nach seiner Ansicht kann die Freiheit des nichtsubsistierenden Seins gegenüber allem Seienden nur dann gewahrt werden, wenn das nichtsubsistierende Sein ‚in einer subsistierenden Freiheit des absoluten Seins, das Gott ist, eingründet'. Denn die Würde der Wesensgestalt wird von dem umgreifenden Seinsakt nur dann nicht ‚als hinfällige Seinsstufe verschlungen und aufgezehrt, wenn ihr gültiger Umriss auf eine souveräne absolute Ein- und Ausbildungskraft zurückbezogen werden kann“.

130 *Th. Krenski*, Das Gottesdrama, 47f. Dazu auch vgl. ders., Passio Caritatis, 176–180 und besonders auf der Seite 178f. schreibt er: „In der Realdistinktion von Sein und Wesen erkennt Balthasar das ‚strukturelle Abbild des dreieinigen Seins': ‚Die spezifisch kreatürliche Seinsverfassung hat offenbar etwas zu tun mit der Differenz in anders als in Vater, Sohn und Geist. Damit ist von der thomistischen Realdistinktion her nochmals gegen die Tendenz, das eine göttliche Wesen zu hypostasieren, Stellung genommen: ‚Der eine Gott ist der unendliche Akt als reine Positivität, subsistiert aber nicht in sich selbst, sondern einzig in den und als die drei Personen. Diese allein sind das, was ist oder eben subsistiert, während die eine Gottheit das ist, wodurch die drei Personen Gott sind, und damit als von ihnen unterschiedene nicht subsistiert (J. B. Lotz). (…) Das Sein ist somit nicht als es selbst, d. h. abgesehen von seiner Verwirklichung, Gleichnis und Abbild Gottes, sondern gelangt erst in dieser wesentlichen Verwirklichung, als Sein des Seienden ‚zur vollen Abbildlichkeit'. Die Einheit in der Unterschiedenheit von Sein und Wesen im Endlich-Seienden wird zum ‚Gleichnis des dreipersonalen Gottes, in dem die Inkommunikabilität der Hypostasen mit der Einheit des Wesens in jeder von ihnen eins ist“.

131 *H. U. von Balthasar*, Epilog, 38.

Das Dasein existiert also nur als Dasein eines Soseins: „Keinesfalls hat ein als möglich gedachtes Wesen als solches die Fähigkeit, sich selbst zu verwirklichen, aber andererseits bedarf das Verwirklichende eines Wesens, um in ihm ein Wirkliches zu werden. (...) Das Ganze der Wirklichkeit existiert nur je im Fragment eines endlichen Wesens, aber das Fragment existiert nicht, es sei denn durch das Ganze des Wirklichseins“[132]. In dieser Struktur des endlichen Seins offenbart sich nach Hans Urs von Balthasar auch in großer Unähnlichkeit das Grundgefüge des innertrinitarischen Seins. Das besagt mit der Feststellung Th. Krenskis: „Wie jedes Seiende nicht einen Teil des Daseins, sondern das ganze Dasein besitzt, besitzt die jeweilige göttliche Person das eine und ganze göttliche Sein. Während aber das Seiende das Ganze im Fragment besitzt, sind Vater, Sohn und Geist das Ganze in Person. Diese Tatsache markiert die Unähnlichkeit, die bei aller Ähnlichkeit zwischen dem Sein selbst und den Seienden besteht. Das meint Analogie: Ähnlichkeit (similitudo) bei bleibender Unähnlichkeit (dissimilitudo)“[133]. Worum es letztlich dabei geht, hat Hans Urs von Balthasar so ausgedrückt:

> „Natürlich wird man nicht sagen, die von den göttlichen Hypostasen gemeinsam besessene Substanz verhalte sich wie das von den endlichen Wesen gemeinsam partizipierte Sein, sind doch diese endlichen Wesen mit ihrem Wirklich-Gesetztsein gerade nicht identisch, während jede der göttlichen Hypostasen mit der göttlichen Wesenheit identisch ist (sonst wären ja drei Götter). Dennoch: wie das göttliche Wesen kein starrer Identitätsblock ist, sondern ein sich im Vater Mitteilendes, im Sohn Empfangendes, von Vater und Sohn gemeinsam dem Geist Geschenktes, von Sohn und Geist Verdanktes ist, so hat auch das den endlichen Wesen geschenkte Sein eine Flüssigkeit und Übergänglichkeit, die erst in den Wesen zum ‚Stehen‘ kommt. Die Wesen aber in ihrer Einzelheit verdanken sich jener göttlichen Güte, die ‚im Ausströmen des gesamten Seins aus Gott‘ sie mitsetzt, so dass das Sein nur durch sie und in ihnen seine Einheit haben kann und die gegenseitige Verschiedenheit der Wesen die innergöttliche Opposition der Hypostasen abbildet“[134].

Da die Mitte dessen, was er sagen wollte in der Kenosis liegt, mag es nochmals angemerkt werden, dass sich die Formel von der ‚Analogie entis’ für Hans Urs von Balthasar in dem Maß, als er mehr theologisch als philosophisch arbeitete, zu jener anderen von der ‚Analogia libertatis’ fortentwickelt hat. Seine kenotische Christologie ist im Zeichen der Analogie libertatis entfaltet. Analo-

---

132 *H. U. von Balthasar*, Epilog, 38.
133 *Th. Krenski*, Das Gottesdrama, 49.
134 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 66.

gie libertatis meint, mit W. Löser gesprochen, im Unterschied zur Analogie entis „das Verhältnis von Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf. Nun aber wird das Sein als Freiheit verstanden, sodass es nun um das Miteinander der unendlichen, göttlichen und der endlichen, menschlichen Freiheit geht“[135].

Um zurückzukommen auf das Thema, fällt diese ontologische Differenz zwischen Wesen und Sein nach Hans Urs von Balthasar mit der Ontologie der geschöpflichen Welt. Er hat diesen Gedanken so formuliert: „Hier erscheint, durch die größere Unähnlichkeit des endlichen und unendlichen Seienden hindurch, das positive Gesicht der Analogia Entis, das das Endliche zu Schatten, Spur, Gleichnis, Bild des Unendlichen macht“[136]. In einem zweiten Anlauf kehrt er die Perspektive um. Er geht vom göttlichen Sein selbst aus, das sich, ohne an sich zu halten, verschenkt und in dieser Selbsthingabe seine Identität bewahrt. In diesem Zusammenhang stimmt er jedoch die Analogie zur Katalogie um.

1.3.3 Katalogie[137]

Die Katalogie ist als „absteigende Analogie“[138] von Hans Urs von Balthasar begriffen worden. Dieser Gedanke kommt in der Theologik II zum Vorschein, wenn er schreibt: „Während wir in einem ersten Gang, gewiss unter der stillschweigenden Voraussetzung eines Wissens um das Geheimnis der Trinität in Gott, von trinitarischen Analogien im Weltbereich ausgehend, uns zum Geheimnis Gottes emportasteten (I-II), dann dieses Geheimnis selbst nach menschlicher Möglichkeit zu umkreisen versuchten (III), beschreiten wir (in IV und V) nunmehr den von der Trinität zur Welt absteigenden Weg, den man

---

135 *W. Löser*, Kleine Hinführung, 37.

136 *H. U. von Balthasar*, Neuzeit, 956.

137 Im Verständnis von ‚Analogie’ und ‚Katalogie’ verweisen wir auf die Untersuchung von *W. Treitler*, Gotteswort im Menschenwort, 303–334. Treitler streicht in formal theologischer Hinsicht den „Primat der Katalogie“ (304) heraus, den Hans Urs von Balthasar aus einer bewussten Absetzung von Erich Przywara entwickelt, wobei der Denkform Bonaventuras große Bedeutung beigemessen wird. Folglich betont Treitler, dass es bei Balthasar einen ‚Primat des Abstieg’ gibt, demzufolge alle Analogie nur als eine erst vom ewigen ‚kata’ Gottes ermöglichte, ‚absteigende Analogie’ (*H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 434) ihre Wahrheit hat. Vgl. ders., Wahre Grundlagen, 175–190. Der Begriff ‚Katalogie’ findet sich auch bei *M. Scheuer*, Die Evangelischen Räte, 57f., für die Bewegung von Gott her übernommen.

138 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 434.

‚kata-logisch' nennen kann"[139]. Diese Katalogie spielt folglich eine bedeutende Rolle im theologischen Entwurf Hans Urs von Balthasars. Ist sie doch Aufweis jener Voraussetzungen und Bedingungen „welche Gott sich selbst zur welthaften Darstellung seiner Herrlichkeit in seiner Schöpfung vorgibt"[140]. Was die Katalogie bei Hans Urs von Balthasar beinhaltet, ist in W. Treitlers Buch „Gotteswort im Menschenwort"[141] dargestellt. Abgesehen von dieser Studie Treitlers kann man sagen, dass die Mitte der Katalogie bei Hans Urs von Balthasar die Kenosis des Gottes Wortes ist. Dieser Gedanke ist abzulesen in dem folgenden Zitat:

> „Der Logos und seine Logik sind Frucht der unauslotbaren, grundlosen Liebe jenseits von Notwendigkeit und Freiheit. Löst man den Sohn vom Vater, so verfällt man dem ausdörrenden Rationalismus. Aber der Sohn löst sich nie von seiner Herkunft. ‚Ich weiß, dass die Weisung des Vaters das ewige Leben ist; was immer ich sage, ich sage es so, wie der Vater es mir zugesprochen hat' (Joh 12,50). Der Sohnesgehorsam ist das Fundament aller Logik"[142].

Weiter fügt er hinzu: „Die ‚Logie' der Theologie kann sich angesichts des Hiatus keinesfalls auf die (nicht abbrechende) Kontinuität menschlicher (menschenwissenschaftlicher) ‚Logie' stützen, sondern einzig auf die im Hiatus des ‚Todes Gottes' von Gott selbst aufrecht erhaltene Theo-‚Logie'… Der Logos Gottes ... allein kann die Aussage verantworten, dass er als ewiges Leben zugleich tot ist: des Fluchtodes gestorben. Der glaubende Theologe (und einen anderen gibt es nicht) wagt seine ‚Logie' einzig aus der Selbstverantwortung des sich aussagenden Logos"[143]. Daher ist die Katalogie, methodisch gesprochen, als „Anmessen des Menschen an das Maß Gottes"[144] zu verstehen. Die

---

139 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 155; ders., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. II, Fächer der Stile, Teil 2, Laikale Stile, Einsiedeln ³1984, 615; vgl. ders., Homo Creatus est, 20.26; vgl. ders.,Pneuma und Institution, 107 (unter Verweis auf Joh 8,23); ders., Schau der Gestalt, 15. Hans Urs von Balthasar übernimmt den Ausdruck ‚kata-logisch' von *A. Gerken*, Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura, Düsseldorf 1963, 323.

140 *K. J. Wallner*, Gott als Eschaton, 57.

141 *W. Klaghofer-Treitler*, Gotteswort im Menschenwort. Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar, Innsbruck 1992.

142 *H. U. von* Balthasar, Laikale Stile, 615. Hamann sieht zuvor schon das Schöpfungswort Gottes aus unermesslicher Höhe kommen, die alles misst und allem Gesetz gibt; dazu auch vgl. ders., Skizzen V, 26–30: Das Wort Gottes „de arriba".

143 *H. U. von Balthasar*, Skizzen IV, 107. Nur vom Logos her erschließt sich also der Sinn des Kreuzes als des absoluten Heilszeichens, der nicht von der Welt her konstruiert, sondern nur von oben her in den Widerspruch eingestiftet werden kann: in den Widerspruch, nicht als Widerspruch.

144 *H. U. von Balthasar*, Schau der Gestalt, 457. Jenes Tun Gottes beschreibt Hamann als Schöpfungswort Gottes, das aus unermesslicher Höhe kommt und allem Geschöpf ontisch wie noetisch gleichermaßen fundierend Maß und Gesetz setzt (vgl. ders.,

Katalogie trägt das Wahrzeichen der Kenose, insofern die Relation von Gott und Geschöpf, nicht in absolute Verhältnislosigkeit fällt, sondern von Gott in der Erschaffung des Geschöpfs als Beziehung aufgerichtet wird. Hans Urs von Balthasar denkt bis in die Abstiegssendung in die Hölle sehr tief katalogisch. Wenn die Katalogie das Formprinzip seiner Methode ist, so steht doch zugleich fest: Es gibt, „um das trinitarische Geschehen in Gott anzunähern, keinen andern Weg, als sich von dem, was in der Kenose Gottes in der Theologie des Bundes – und von dorther des Kreuzes – offenbar wird, zurückzutasten ins Geheimnis des Absoluten“[145]. Die Katalogie als Methode und theologische Vorgangsweise Hans Urs von Balthasars entlehnt ihren Inhalt aus der Offenbarung. Das An-sich-selbst der Offenbarung und die Offenbarung der Deutung Hans Urs von Balthasars nach, ist als Gestalt zu definieren, insofern die Gestalt als die das Ganze bestimmende Struktur der Konvertibilität von Sein und Liebe ist.

1.3.4 Gestalt

Hans Urs von Balthasar betrachtet das Geschöpfliche, wie schon erwähnt worden ist, im positiven Licht als Schatten, Spur, Bild und Gestalt des Unendlichen. Die entscheidende Anregung zur solchen Auslegung, in der Gestalt die Grundbasis einer theologischen Ästhetik zu sehen, hat er von Goethe bekommen. Als er 1987 in Innsbruck für die Verleihung des Mozart-Preises dankte, sagte er unter anderem:

> „Ich studierte in Wien nicht Musik, sondern vor allem Germanistik, und was ich dort lernte, war das, was ich später in meinem theologischen Schrifttum ins Zentrum stellte: das Erblicken-, Werten- und Deuten-können einer Gestalt, sagen wir: den synthetischen Blick (im Gegensatz zum kritischen Kant, zum analytischen der Naturwissenschaft), und dies Gestaltsehen verdanke ich dem, der nicht abließ, aus dem Chaos von Sturm und Drang auftauchend, lebendige Gestalt zu sehen, zu schaffen, zu werten: Goethe. Ihm danke ich dieses für alles Hervorgebrachte,

---

Laikale Stile, 615). Gott ist es, der dies tut; denn „dies ist zu wissen: wenn menschliche Schranken fähig werden, die Fülle Gottes in sich einzulassen, dann war dies Gottes-geschenk und nicht die Fassungskraft des Menschen“ (ders., Herz der Welt, 34.).

145 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 301.

> entscheidende Werkzeug. [...] Dies war das für alles Spätere unentbehrliche Instrument“[146].

Nach den Ausführungen Lösers hat Hans Urs von Balthasar „von Goethe vor allem übernommen, was man mit guten Gründen das phänomenologische Vorgehen nennen könnte. Das heißt: Erkenntnis kommt im Erfassen von Gestalten zustande. Gestalten sind Ganzheiten, die mehr sind als die Summe ihrer Teile. Sie sind innerlich stimmig und richtig“[147]. Hans Urs von Balthasar entwickelt sein Denken auf der Grundlage der phänomenologischen Methode[148]. Diese bedeutet, dass das Erkenntnisobjekt (zu Erkennende) als Gestalt wahrgenommen wird. Die Gestalt wird im Sinn der Dialogizität begriffen, insofern das Sein als Ereignis der Begegnung, als Beziehung und als Liebe ausgelegt wird. Ein solches Verständnis der Gestalt ist für ihn wichtig, weil dadurch der Objektivität und der Geheimnishaftigkeit des Gegenstandes ein deutlicher Vorzug eingeräumt wird. Dahinter verbirgt sich wieder Hans Urs von Balthasars Betonung der Priorität des Erstaunens vor dem Sein. Weil die

---

146 *E. Guerriero*, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Einsiedeln-Freiburg 1993, 420.

147 *W. Löser*, Kleine Hinführung, 40. Für Löser ist der Ansatz bei der Wahrnehmung der Gestalt eine phenomenologische Methode, die das Werk Hans Urs von Balthasars sehr tief prägt: „Während viele Wissenschaften ein analysierendes, in die Elemente zerlegendes und auf Ursachen zurückführendes Unternehmen sind, ist die Wahrnehmung von ganzheitlichen Gestalten ein synthetisierendes, die Vielfalt der Daten auf einen Einheitspunkt hin beziehendes Bemühen. In der Lebenswelt wie in der Philosophie und in der Theologie ist solch ein phänomenologisches Vorgehen unentbehrlich. Es kommt überall dort in Betracht, wo es um Begegnung geht: Menschen begegnen Menschen, Menschen begegnen Tieren und Pflanzen, Werken der Kunst, Spuren der Geschichte. Von Balthasars philosophische und theologische Werke sind zutiefst durch die in ihnen zum Zug kommende ‚phänomenologische Methode’ geprägt. Es ist kein Zufall, dass er den ersten großen Band, der die theologische Trilogie – Theoästhetik, Theodramatik, Theologik – eröffnet, mit dem Titel ‚Schau der Gestalt’ bezeichnet hat“ (40f.).

148 Vgl. zur folgenden phänomenologischen Methodik bei Hans Urs von Balthasar *M. Jöhri*, Hans Urs von Balthasar (1905–1988). Eine katholische „dialektische Theologie“: *St. Leimgruber*, *M. Schoch* (Hrsg.), Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, Freiburg-Basel-Wien 1990, 420–439, hier: 420. Jöhri erkennt in dem Ansatz Hans Urs von Balthasars selbst eine phänomenologische Methode. Wie diese Methodik ausschaut, hat er so formuliert: „Nun aber schließt die Bezeugung des unableitbaren Offenbarungsereignisses die Mühe des Denkens nicht aus, nur muss sich dieses Denken seiner Unzulänglichkeit bewusst sein und sich in den Dienst dessen stellen, was beständig über es hinausgeht. Die kritische Reflexion ist vom Wesen her verpflichtet, dem Moment der Wahrnehmung den Vortritt zu lassen. Insofern kann man bei Balthasar von einem phänomenologischen Denkansatz sprechen. Seine Lehrmeister sind in erster Linie die Heiligen, die Mystiker, die Dichter und die spekulativen Geister, die das Mysterium annehmen und es nicht auf ihre Denkkategorien verkürzen wollen“. Diese Einsicht wurde auch von *M. Lochbrunner*, Analogia Caritatis, Freiburg 1981, 53–76, bestätigt. Er sieht die phänomenologische Methode ebenfalls in weiten Partien des Werks Balthasars angewandt. Denn der Begriff der Gestalt ist in der Theologie Hans Urs von Balthasars mehr ein Prinzip als eine Methode.

Gestalt immer etwas Unfassliches und Unauflösliches bleiben muss, ermöglicht sie die Haltung des Erstaunens: „Die Inspiration eines großen Kunstwerkes ist unbegreiflich und in ihrem gewirkten Ergebnis unauflöslich; sie hält aller Analyse insofern stand, als diese zwar die Proportion und Harmonie der Teile aufweisen, aber nie und nimmer aus den Teilen das Ganze synthetisieren kann, das gerade in der Potenz seiner Schönheit das Unfassliche bleibt“[149]. Dem Verständnis Hans Urs von Balthasars von der Unfasslichkeit und der Unauflöslichkeit der Gestalt, liegt auch das scholastische Verständnis zugrunde.

Im scholastischen Bezug folgt Hans Urs von Balthasar dem Gestaltbegriff im Kontext der thomistischen Lehre. Thomas von Aquin, um es mit den Worten von V. Spangenberg zu sagen, unterscheidet und bezieht zwei Momente der Gestalt aufeinander: forma oder species und splendor oder lumen. Als forma kann die Gestalt materiell erfasst und in gewisser Weise berechnet werden. Als splendor ist die Gestalt Hinweis und Erscheinung von Tiefe, die ohne die Gestalt unsichtbar bliebe[150]. Beides ist gleichzeitig da: „das Gebilde und was von ihm ausstrahlt“[151]. In dieser Hinsicht hängt aber die Schönheit einer forma vom Glanz ab, den sie ausstrahlt. Splendor ist das Wesen einer Form, die sich in derselben zeigt und erscheint. Die Form kann auch ohne den Glanz schön sein, aber dann wird sie zum Schein[152]. Die Gestalt wird dann nur als Bild betrachtet:

> „Das in sich ‚bedeutsam’ und darin als sich selber genügend erscheinen kann; so etwa die ästhetisch-religiösen Bilder und Mythen, die nicht über sich hinausweisen, vielmehr den Betrachter in ihrem eigenen Licht (das als solches schon ihr Tiefsinn ist) ruhen lassen. Sie ‚verweisen’ wohl, aber schließlich auf nichts als auf sich selber zurück. Ihre Be-Deutung liegt in ihrem Hin-Deuten auf sich selbst; wer, wie die Stoiker, die homerischen Mythen auf Gesetzlichkeiten der Kosmologie ausdeutet, zerstört sie. In einer verschiedenen und doch analogen Weise kann von den alttestamentlichen ‚Bildern’, obschon sie Realitäten sein können – der König, der Priester, der Prophet, der Knecht Gottes, der Tempel, das Opfer usf. – , gesagt werden, dass sie ‚bedeuten’; nur wird die Wirklichkeit (Jesus Christus), worauf sie deuten, ihnen selbst und

149 *H. U. von Balthasar*, Schau der Gestalt, 469.

150 Vgl. *V. Spangenberg*, Herrlichkeit des Neuen Bundes. Die Bestimmung des biblischen Begriffs der Herrlichkeit bei Hans Urs von Balthasar, Tübingen 1993, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; Reihe 2/55), 6.

151 *H. U. von Balthasar*, Schau der Gestalt, 18. 111.

152 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Epilog, 47.

> den damit Vertrauten nicht offenbar, sie sind ‚figures' (Pascal), ohne dass an ihnen offenbar würde, wovon"[153].

Nach Hans Urs von Balthasar gehört zur Schönheit, Ausstrahlung und Entäußerung des Wesens. Die Erscheinung „bedarf, um Er-scheinung zu sein, des in ihr liegenden Verweises, dann ist sie Epiphanie"[154]. So kann niemand die Gestalt von außen messen und völlig verstehen, weil das Wesen oder der Glanz für den Betrachter immer verborgen bleibt. Um seinen Gedanken argumentativ zu untermauern, beruft sich Hans Urs von Balthasar auf Goethe:

> „Das Messen eines Dinges ist eine grobe Handlung, die auf lebendige Körper nicht anders als höchst unvollkommen angewendet werden kann. Ein lebendig existierendes Ding kann durch nichts gemessen werden, was außer ihm ist, sondern wenn es je geschehen sollte, müsste es den Maßstab selbst dazu hergeben, dieser aber ist höchst geistig und kann nicht durch Sinne gefunden werden. Da Goethe (…) die Einzelgestalt nur als ‚teilhabend an der Unendlichkeit' oder an der ‚vollständigen Existenz' (am actus essendi illimitatus der Scholastik) denken kann, so können wir auch ‚den Begriff der Existenz und der Vollkommenheit des eingeschränktesten lebendigen Wesens nicht ganz fassen"[155].

Jede Erscheinung hat ihr eigenes Wesen oder Licht, das als solches schon ihr Tiefsinn ist[156]. Und „das Licht durchstrahlt die Form selbst, und das gleiche Licht verweist auf die in ihr erscheinende und sie zugleich übergreifende Wirklichkeit"[157]. Das Licht einer Erscheinung hat nur das Licht, insofern es am Licht der übergreifenden Wirklichkeit teilnimmt: „Das Licht, das aus der Gestalt bricht und sie dem Verstehen öffnet, ist somit untrennbar Licht der Form selbst (die Scholastik spricht deshalb vom *splendor formae*) und Licht des Seins im Ganzen, worin die Form badet, um überhaupt einshafte Gestalt haben zu können"[158].

Das ist die Kernaussage des Verständnisses der Gestalt bei Hans Urs von Balthasar. Alles, was vorher gesagt wurde, sollte zu diesem Punkt führen: Das Wesen, dem wir dialogisch in den Erscheinungen begegnen, verweist auf das Sein oder wie Hans Urs von Balthasar bildhaft sagt, ‚badet' im Licht des Seins, das wieder auf das absolute Sein verweist. Unter diesen Bedingungen und

---

153 *H. U. von Balthasar*, Epilog, 48.
154 *H. U. von Balthasar*, Epilog, 47.
155 *H. U. von Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III/1, Im Raum der Metaphysik, Teil 1, Altertum, Einsiedeln ²1965, 31.
156 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Epilog, 46.
157 *H. U. von Balthasar*, Epilog, 46.
158 *H. U. von Balthasar*, Altertum, 32.

Voraussetzungen kann der Satz – „Sein und Liebe sind koextensiv“[159] – wahrgenommen werden. Er verwendet sogar im Verlauf seiner Überlegungen Kusanus’ Wort, dass jede Gestalt „kontrakte Darstellung des ‚Absoluten‘ ist, sofern auch sie auf ihrem eingeschränkten Feld seine Teile als Glieder übersteigt und beherrscht“[160]. Und je mehr das Licht der weltlichen Dinge am Licht des Seins teilnimmt, desto mehr wird sie höhere Gestalt sein. Was dies beinhaltet, hat er mit seinen eigenen Worten so ausgeführt:

> „Mit der Immanenz steigt die Transzendenz. Ästhetisch gesprochen: je höher und reiner eine Gestalt, desto mehr bricht das Licht aus der Tiefe hervor und desto mehr verweist sie auf das Lichtgeheimnis des Seins im Ganzen. Religiös gesprochen: je geistiger und selbständiger ein Wesen ist, umso mehr weiß es in sich um Gott und umso klarer verweist es auf Gott. Es ist unmöglich, dass die biblische Offenbarung sich solchem Grundgesetz der Metaphysik entzieht, denn Gott handelt in menschlicher Geschichte, nimmt Menschgestalt an und gliedert sich durch seine Menschgestalt in der Kirche die Menschheit an“[161].

Hans Urs von Balthasar positioniert die Gestalt als methodische Vorgangsweise um die Lehre der Selbstentäußerung der Herrlichkeit Gottes zu entfalten, die zum Ziel hat, die Erhebung des Menschen zur Teilnahme an Gottes Liebeswirklichkeit. In der Gestalt Jesu Christi findet, wie es von P. Legnowski angemerkt wurde, alle Ästhetik und Ontologie ihre Vollendung[162], insofern sie das ausdrückt, was unaussprechlich ist, „die endgültige einigende Begegnung von Gott und Mensch (Welt)“[163]. Das Gotteswort ist Gestalt, die auf das Geheimnis der innertrinitarischen Übergestalt verweist. Anders gesagt: Die Gestalt verweist „auf das wirkliche Sein, worin Schön sich von Gut und Wahr untrennbar zeigt“[164]. Mit der Phänomenologie der Gestalt kommen wir zur

---

159 *H. U. von Balthasar*, Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes: *J. Feiner*/*M. Löhrer* (Hrsg.), Mysterium Salutis, Bd. II, Einsiedeln 1967,15–45, hier: 17; ders., Spiritus Creator, Einsiedeln ²1988, (Skizzen zur Theologie III), 15, ders., Theodramatik. Prolegomena, Bd. I, Einsiedeln 1973, 241f. 255; ders., Wahrheit Gottes, 163. Vgl. *M. Lochbrunner*, Analogie Caritatis, 111f. 244; *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 240; *W. Löser*, Das Sein – ausgelegt als Liebe, 411. 418. Löser sieht in dieser These das Eine, um das es Hans Urs von Balthasar in seinem Werk geht, dass „die Wahrheit des Satzes, das Sein und die Liebe seien koextensiv, eine strikt theologische ist. Sie ruht deshalb auf einem Faktum auf, dass Gottes Liebe sich in Christus an der Welt wirksam erweist“.

160 *H. U. von Balthasar*, Altertum, 30.

161 *H. U. von Balthasar*, Altertum, 32.

162 Vgl. *P. Legnowski*, Die letzte „säkulare Verwirklichung der Herrlichkeit“. Zur Goetherezeption Hans Urs von Balthasars: *W. Kardinal Kasper* (Hg.), Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag, Ostfildern 2006, 134–145, hier: 144.

163 *H. U. von Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III/2, Theologie, Teil 2, Neuer Bund, Einsiedeln-Trier ²1988, 12.

164 *H. U. von Balthasar*, Epilog, 47.

Auslegung der These Hans Urs von Balthasars, die so lautet: Sein und Liebe sind koextensiv.

1.4 Sein als Sich-schenken

Das Erfassen vom Sein wird in der traditionellen Metaphysik, nach der Wende zum Subjekt, als Geist definiert. Hans Urs von Balthasar vertritt dazu eine differenzierte Meinung, die darin besteht, dass das Sein als Liebe zu bestimmen ist. So geht er entschieden auf Distanz auf die Denkweise der idealistischen Philosophie, die das Sein als Bewusstsein, also als Bei-sich-Sein[165] denkt.

Er denkt das Sein hingegen als Ereignis der Begegnung, also im Sinn der Relationalität, der Beziehung. Dieses Thema, entfaltet er in seinem Werk „ Wahrheit der Welt“[166]. Darin wird das Sein als Liebe ausgelegt. Er geht von der Gestalt Jesu aus, die das trinitarische Leben in Gott nach Außen offenbart, und zwar als positive Selbsthingabe. Was also „die Kenose Gottes genannt wird, ist gewiss akut im einmaligen Leben und Leiden Jesu, aber ist hierin Offenbarung einer ewigen Seinsart Gottes selbst: es ist Gott dem Vater seinsgemäß, seinen Sohn ‚preiszugeben, sein Pneuma ‚auszugießen, um gerade in der Selbsthingabe er selbst in seiner ‚Gottgestalt' (Phil 2,6) zu sein“[167]. Sein meint in diesem Sinn nicht Haben, sondern Geben und Sich-schenken, so dass er die These so aufstellt: ‚Sein und Liebe sind koextensiv'. Was Hans Urs von Balthasar in diesen knappen Worten andeutet, findet seine Begründung in der Tat Gottes in Christus Jesus auf den Menschen hin. „Von dieser Tat soll nun ausgesagt werden, dass sie glaubhaft sei nur als Liebe: Gemeint ist Gottes eigene Liebe, deren Erscheinung die der Herrlichkeit Gottes ist“[168]. Weil die Tat Gottes aber ein Tun der Liebe ist, ist „sie vom Menschen her weder erzwingbar noch auch nur erahnbar. Sie ist wie jede Bekundung von Liebe das gänzlich

---

165 Vgl. *W. Löser*, Kleine Hinführung, 154–160. Hier sei darauf hingewiesen, dass wir die Terminogie dem W. Löser verdanken, der in seinem eindruckvollen Werk, die Thematik synthetisch herausgestellt hat.

166 *H. U. von Balthasar*, Theologik. Wahrheit der Welt, Bd. I., Einsiedeln 1985.

167 *H. U. von Balthasar*, Pneuma und Institution, Einsiedeln 1974, (Skizzen zur Theologie IV), 55.

168 *H. U. von Balthasar*, Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln 1963, 5.

Überraschende“[169]. Sie „kann nur als das ‚Ganze-andere’ empfangend wahrgenommen werden“[170]. Aus dieser ästhetischen Perspektive gesehen, begründet das Handeln Gottes in der Geschichte die Wahrheit des Satzes, dass Sein und Liebe koextensiv sind. Liebe aber vollzieht sich transitiv und radikal als Geschehen: „Wer Gott Veränderung, Bewegung, Werden abspricht, verschließt ihn und sein Wirken in völlige Unverständlichkeit; denn er raubt Gottes Liebe die Überraschung des Je-mehr, seiner Ewigkeit die Zukunft, seinem Superlativ den Komparativ, er verwechselt Gottes Allzeitigkeit mit der Zeitlosigkeit der Hölle“[171]. So spricht Hans Urs von Balthasar vom göttlichen Sein als von „einem trinitarischen Geschehen“[172].

Man kann aus der Denkart Hans Urs von Balthasars den Eindruck gewinnen, dass es bei ihm immer um das Eine geht, nämlich zu erweisen, dass das Sein und die Liebe koextensiv sind. Dies könnte unserer Vorstellung nach so formuliert werden, dass die Göttlichkeit Gottes in der Souveränität und Spontaneität ihrer Freiheit besteht. Die Freiheit erweist sich in der Selbstmitteilung. Hier enthüllt sich das Sein als Liebe. Und diese Liebe ist trinitarisch. Wäre sie nicht trinitarisch, dann bedürfte Gott der Welt, um ein liebender Gott sein zu können. Anlässlich der Weltverlorenheit offenbart sich das Sein Gottes als Liebe im Abstieg des Menschgewordenen, in dessen Zentrum die Kenosis des Sohnes steht[173].

Das Sein, das mit der Liebe koextensiv ist, wird von Hans Urs von Balthasar dramatisiert und ausgedeutet als Kenose Gottes: „Und da der Sohn die ewige Ikone des Vaters ist, wird er ohne Widerspruch das Bild, das die Schöpfung ist, in sich aufnehmen können, es läutern, es, ohne es (in einer falschen Mystik) aufzulösen, in die *communio* des göttlichen Lebens einführen“[174]. Und nur so kann sich Gott dem Menschen verständlich machen

---

169 *W. Löser*, Das Sein – ausgelegt als Liebe. Überlegungen zur Theologie Hans Urs von Balthasars: IKaZ 4 (1975) 410–424, hier: 412.

170 *H. U. von Balthasar*, Glaubhaft ist nur Liebe, 6.

171 *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 99.

172 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 58.

173 Zu den Dimensionen der Auslegung des Seins als Liebe schließen wir uns den Ergebnissen von *W. Löser*, Das Sein – ausgelegt als Liebe, 417f, an. Er legt das Gewicht für die Auslegung des Seins als Liebe auf das Handeln Gottes in Jesus Christus: „Die Aussage, das Sein sei als Liebe auszulegen, gewinnt ihre Wahrheit aus dem liebenden Handeln Gottes auf die Welt zu“.

174 *H. U. von Balthasar*, Zu seinem Werk, 101.

und auch nur so kann ein unendliches Wort sich im Endlichen ausdrücken, ohne seinen Sinn einzubüßen[175].

1.5 Folgerung

Die Auslegung der Gestalt kommt bei Hans Urs von Balthasar zur vollen Entfaltung in seiner Kenosislehre. In Jesus Christus, seinem Leben, Sterben und seiner Auferstehung, ist uns von Gott eine echte und lesbare Gestalt vor Augen gestellt. Darin zeigt sich die Struktur des Offenbarungsgeschehens als Offenbarungsgestalt. Diese Gestalt wird die letzte und höchste Offenbarungstat Gottes, und zwar im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi. Mit anderen Worten ausgedrückt: in der Kenosis des Gottmenschen. Der Rückblick auf die ästhetische Philosophie Hans Urs von Balthasars zeigt ein strukturales theologisches Vorgehen. Ausgehend von der johanneischen Theologie, die für ihn den alles zusammenfassenden Abschluss des Neuen Testamentes bedeutet, wendet er sich zu Paulus und von ihm zu den Synoptikern zurück, um auch in ihnen die johanneische Ganzheit wieder zu finden. Nach Hans Urs von Baltharsar ist das Ganze schon immer Gestalt mit Tiefe. Der Zugang zu dieser Gestalt des Triduum Mortis ist daher der historischen Methode a priori unzugänglich. Die Gestalt ist wissenschaftlich nicht auszumachen. Damit scheidet der rationalistische Zugang grundsätzlich aus.

Hans Urs von Balthasar geht von der Ästhetik, der Trinität aus, von der Logik der Gottesoffenbarung selbst, die zu Recht die Herrlichkeit (kabod, doxa) preist. Denn „Gott kommt nicht primär als Lehrer für uns (wahr), nicht als zweckvoller ‚Erlöser' … für uns (gut), sondern um SICH, das Herrliche seiner ewigen dreieinigen Liebe zu zeigen und zu verstrahlen, in jener ‚Interesselosigkeit', die die wahre Liebe mit wahrer Schönheit gemein hat. Zu Gottes Glorie war die Welt erschaffen, durch sie und zu ihr wird sie auch erlöst"[176]. Nur dieser ästhetische Zugang kann das Göttliche als solches erfassen, ohne es vorweg durch eine Zweckbeziehung auf den Menschen zu verunstalten. Die Ästhetik ist

---

175 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Zu seinem Werk, 100.

176 *H. U. von Balthasar*, Rechenschaft 1965. Mit einer Bibliographie der Veröffentlichungen Hans Urs von Balthasars, zusammengestellt von Berthe Widmer, Einsiedeln 1965, (Christ heute 5/7), 27.

auch methodisch – man kann diesen Eindruck bei Hans Urs von Balthasar gewinnen – als Voraussetzung der Kenosis. Sie zeigt, welch fundamentale Rolle die Schau der Gestalt im Raum der Offenbarung spielt. Hans Urs von Balthasar versteht die Kenosislehre nicht bloß im Rahmen der ökonomischen Trinität, sondern er geht immer wieder auf die immanente Trinität zurück und versucht von ihr her (Urkenose) die Schöpfung (erste Kenose), den Bund (zweite Kenose) und die Menschwerdung und das Kreuz (dritte Kenose) verständlich zu machen. Was diese immanente Kenose beinhaltet, soll im zweiten Kapitel unter dem Titel ‚trinitarische Grundlegung der Kenosis' noch eingehender betrachtet werden.

II- Zweites Kapitel

2.1 Trinitarische Grundlegung der immanenten Kenose

2.1.1 Hinführung in die Thematik

Die Entäußerung Gottes in Christus entspricht der ‚kenotischen' innertrinitarischen Liebeswirklichkeit. Unter dieser Voraussetzung wurde die ‚Konvertibilität von Sein und Liebe' im vorigen Kapitel über das Seinsverständnis Hans Urs von Balthasars dargestellt. Das Sein ausgelegt als Sich-Hingeben bzw. als Liebe, wie es schon herausgearbeitet wurde, gilt für Hans Urs von Balthasar als Verstehenshorizont für Gottes Trinität bzw. Offenbarungsgestalt, die sich als selbstlose Liebe profiliert. Dieser Ansatz berührt die grundsätzliche Frage nach der Art und Weise, wie das johanneische und liebestheologische Konzept zu verstehen, mit anderen Worten das trinitarische Gottesverständnis des Christentums zu denken, ist.

Trinität besagt, mit eigenen Worten des Autors, dass Gott bereits intern und innertrinitarisch für-sich und an-sich Diastase, Opposition und personales Geschehen von Einheit und Differenz ist. Hans Urs von Balthasar hält an der Realität der innergöttlichen Differenz fest, insofern die Opposition ad extra, in der Ökonomie, mit der Frage der Freiheit und Andersheit zum Angelpunkt seines Ansatzes ernst wird. Dieser Gedankengang ist bestätigt durch M. Schulz,

wenn er Hans Urs von Balthasar interpretierend sagt: „Die durch das Stichwort ‚Freiheit' markierte unbedingte Andersheit des Anderen ist aber um des Absoluten willen diese Andersheit; nur so vermag Gott alles in allem zu sein"[177]. Die Verschiedenheit in Gott ist nur verständlich unter der Voraussetzung der Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen. In diesem Zusammenhang verlegt Hans Urs von Balthasar seine Ontologie der Liebe in die immanente Liebeswirklichkeit. Hierauf Bezug nehmend versucht er den Begriff der Kenosis in Gott zu begründen. Th. Krenski schrieb dazu: „Balthasar zieht den Begriff der ‚Kenosis zu Rate, mit dem der Philipperbrief die Kreuzeshingabe Jesu beschreibt. Dieser ‚Entäußerung' entspricht die innergöttliche ‚Entäußerung' des Vaters"[178].

Im Fortgang dieser Arbeit wird die Kenosis als Erweis der Logik der Liebe Gottes, die selbstlos das Heil des Anderen sucht, herausgearbeitet. Diese Kenosis macht es möglich, die innertrinitarischen Hervorgänge als das innergöttliche und ökonomische Sein Gottes zu denken. Bevor diese innergöttliche Entäußerung ihrer Bestimmung nach herausgestellt wird, wird zuvor ein Blick auf die Bestimmung der Kenose im Lauf der theologischen Geschichte geworfen. Danach werden einige abgrenzende und wegweisende Ansätze dargestellt.

2.1.1.1 Der Bestimmungsversuch der Kenose

Χένωσις, ins Latein übersetzt: exinanitio[179], hat ihre terminologische Grundlage in Phil 2,7 ἑαυτὸν ἐχένωσεν, was besagt: er entäußerte sich, und ihre sachliche Basis in der Inkarnation des präexistenten Gottessohnes (Gal 4,4), des Logos (Jo 1,14) überhaupt. Wer sich der wörtlichen Bedeutung nach ἐχένωθεν entäußert und selbst leer macht, der gibt seinen Reichtum auf und wird arm. Der

---

177 *M. Schulz*, Die Logik der Liebe und die List der Vernunft. Hans Urs von Balthasar und Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *W. Kardinal Kasper* (Hg.), Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch, Ostfildern 2006, (Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag), 111–133, hier: 123.

178 *Th. Krenski*, Das Gottesdrama, 51.

179 Vgl. *H. J. Röhrig*, Kenosis, In: Lexikon für Theologie und Kirche: *W. Kasper* (Hrsg.), Bd. 5, Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft, Freiburg-Basel-Rom-Wien ³1996, 1394–1398.

Reichtum des Gottessohnes wird als μορφή θεοῦ bezeichnet, seine Armut als μορφή δούλου.

Im Allgemeinen sind die Exegeten der Meinung, dass im Begriff ‚Kenosis' die Selbstentäußerung des Sohnes Gottes, aber nicht die Selbstentäußerung des irdischen Jesus zur Sprache gebracht wird[180]. Theologisch betrachtet meint die Kenosis das Ereignis der Menschwerdung des Gottes Sohnes. Dessen Selbstentäußerung bedeutet im Kontext und nach der Deutung der Väter die Annahme der menschlichen Natur durch das ewige Wort[181]. Demgemäß wird sie mit dem freiwilligen Verzicht des Gottessohnes auf die göttliche Herrlichkeit bei seiner Menschwerdung in wesentliche Verbindung gebracht[182]. Diese biblische Dimension des Selbstverzichtes auf die Forma Dei wird mit Nachdruck betont. So schrieb auch H. Vorgrimler in seinem ‚Neuen Theologischen Wörterbuch': „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. Die Entäußerung besteht im Verzicht auf die Herrlichkeit des Seins bei Gott, im Eintauschen der Gottesgestalt gegen ein Sklavendasein um der Menschen willen"[183].

Systematisch-theologisch betrachtet muss die Kenosis im Zusammenhang mit dem Kreuzesgeschehen bedacht werden. Am Kreuz erreichte die Selbstentäußerung Gottes ihren Höhepunkt. Jedoch entäußerte sich Christus auch im Sterben nicht seiner Gottheit. Vielmehr bedeutet Kenosis die Entäußerung der allmächtigen Liebe Gottes in die geschaffene, räumlich-zeitliche Welt hinein, bis zur ohnmächtigen Liebe am Kreuz.

Die Kenosis wird durchgängig auf die Soteriologie bezogen und dadurch die Gottessohnschaft reflektiert[184]. In dieser Hinsicht schreibt Kasper: „Wichtig an diesen Aussagen ist, dass es Paulus nicht um die formale und abstrakte Präexistenz als solche geht. Paulus füllt die Präexistenzaussagen vielmehr

---

180 Vgl. *W. Kasper*, Der Gott Jesu Christi, 220.

181 Dazu vgl. *J. Gewieß*, Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle (Phil 2,5–11): ThQ 128 (1948) 463–487, hier: 463. Gewieß analisiert hier die Arbeit von F. Loofs im Zuge deren die Ansätze der Väter erwähnt wurden.

182 Vgl. *J. Ratzinger Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg-Basel-Wien, ²2007, 425.

183 *H. Vorgrimler*, Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg-Basel-Wien ³2000, 342.

184 Dazu vgl. auch *P. Hünermann*, Jesus Christus Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 2., überarbeitete Aufl. 1997, 152.

inhaltlich; es handelt sich jeweils um soteriologische Aussagen“[185]. Im gleichen Sinn äußert sich auch B. Stubenrauch und sagt, dass die Kenosis zutiefst soteriologisch bedeutsam ist: „Der Kenosisbegriff (…) ist als soteriologische und mithin offenbarungstheologische Charakteristik des gesamten Christusereignisses verstanden“[186].

Demgegenüber hat Hans Urs von Balthasar immer entschiedener die Kenosis in Anlehnung an Phil 2,6–11 in eine Richtung vorangetrieben, die ihm ermöglicht hat, den johanneischen Satz ‚Gott ist Liebe’ (1 Joh 4,8.16) nicht nur auf die heilsgeschichtliche Ebene zu beziehen, sondern darüber hinaus in der immanenten Trinität zu verankern. Die Kenosis als Leitbegriff unserer Arbeit greift das Denken Hans Urs von Balthasars auf, der versucht hat, alle Ökonomie schon in der Immanenz zu denken. Er tut dies, indem er vor allem den Begriff der ‚Selbsthingabe’ in Gott selber ansetzt und so zur zentralen Deutung des innertrinitarischen Lebens Gottes werden lässt. Dementsprechend wird die Hingabe des Sohnes durch den Vater und die Selbsthingabe des Sohnes an den Vater und für die vielen zum Ausgangspunkt der Reflexion über die Christologie.

Bevor im nächsten Abschnitt diese Thematik angegangen wird, lohnt es sich einen kurzen Blick darauf zu werfen, wie Hans Urs von Balthasar sich von allen anderen Ansätzen abgrenzt, die die immanente und ökonomische Trinität

---

185 *W. Kasper*, Der Gott Jesu Christi, 220f. Dazu auch *J. Habermann*, Präexistenzaussagen im Neuen Testament, sowie *G. Schimanowski*, Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie, Bd. 2/17, Tübingen 1985 (WUNT). Eine gute Kritik der Position Dunn’s anhand einer Analyse des Römerbriefes findet sich bei C. *E. B. CRANFIELD*, Some Comments on Professor J. D. G. Dunn’s Christology in the Making with Special Reference to the Evidence of the Epistle to the Romans: *L. D. HURST* – N. T. Wrigt (Hg.), The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology, Oxford 1987, 267–280. CRANFIELD zeigt auf, dass Paulus die Einheit mit Gott als Einheit des Wirkens, der Effekte gedacht hat. Von dort führt ein kleiner Schritt zur Lehre von der Inkarnation und der Ewigkeit des Sohnes. Allerdings hat Paulus dies nicht explizit gedacht. Zum frühen Inkarnationsverständnis vgl. *U. B. Müller*, Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus, Bd. 140, Stuttgart 1990 (SBS).

186 *B. Stubenrauch*, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung, Freiburg-Basel-Wien 1995, (Quaestiones disputatae;158), 26. Stubenrauch unterstreicht weitergehend in Anlehnung an Stöger, Bauer und das Neue Testament den Zusammenhang zwischen dem offenbarenden und dem soteriologischen Charakter der Kenosis: „… Damit kommt die Geistigkeit des Johannesevangeliums mit der Soteriologie des im Philipperbrief zitierten Hymnus überein. Beiden Zeugnissen zufolge hat der menschgewordene Logos bis hin zum Tod auf seine Ehre als Gottgleicher verzichtet, damit ‚Gott verherrlicht und die Menschen gerettet werden’ (Anm. 58). Auch die lukanische Interpretation des Christusereignisses kennt Apg 8, 32–33 zufolge eine Soteriologie der Entäußerung“.

unangemessen ineinander bringen und so Gott in die Weltentwicklung verflechten.

2.1.1.2 Abgrenzungen[187]

Wie schon angekündigt, erkennt Hans Urs von Balthasar bei der Auslegung des Kenosisbegriffs von Anfang an die Schwierigkeiten, mit denen die Thematik der Selbstentäußerung Gottes belastet ist. Von welcher Art diese sein können, hat er problemorientiert so beschrieben: „Die Lehre von der Kenosis ist exegetisch, überlieferungsgeschichtlich und dogmatisch so schwierig, dass wir sie hier nur streifen und nur so weit behandeln können, als sie für unser Thema unentbehrlich ist“[188]. Hier zeichnet sich der Weg ab, den Hans Urs von Balthasar eingeschlagen hat, um sich von den anderen Deutungsweisen abzugrenzen. Darüber hinaus versucht er in Anlehnung an den Philipperhymnus[189] zu den protestantischen und anglikanischen kenotischen Entwürfen auf Distanz zu gehen[190]. Ferner greift er den Ansatz von P. Althaus[191] auf, der

---

187 Diese Ausdruckweise entnahmen wir aus den Überlegungen von *H. U. von Balthasar*, Theologik. Wahrheit Gottes, Bd. II, Einsiedeln 1985, 117–138.

188 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 27f.

189 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 28. Hier wird wortwörtlich die Übersetzung Hans Urs von Balthasars des Philipperbriefs 2,6–11 wiedergegeben, die ihm helfen sollte, sich von den anderen Kenotikern abzugrenzen. Diese lautet: „Dass Er (‚Christus Jesus’ geht voraus), in der Gottgestalt weilend, es nicht als einen Raub (oder: ein festzuhaltendes Gut, einen unbedingt zu wahrenden Vorteil) erachtete, Gott gleich zu sein, sondern sich selber entleerte, Knechtsgestalt annehmend, dem Aussehen nach ein Mensch unter andern werdend, dem Benehmen nach wie ein Mensch erfunden, sich herabniedrigte, indem er gehorsam wurde bis zum Tod, und Paulus fügt bei: ‚ja bis zum Tod am Kreuz’. Dann fährt der Hymnus fort: ‚Deshalb hat Gott ihn (übergewichtig: ὑπερ-) erhöht, und ihm einen Namen über alle Namen hinaus gegeben, damit in Jesu Namen alles hinknie in Himmel, Erde und Unterwelt und jede Zunge bekenne: Kyrios ist Jesus Christus zur Glorie Gottes des Vaters“.

190 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 35–38. An dieser Stelle ist die Abgrenzung von anderen Kenotikern zu bemerken, in deren Entwürfen die trinitarische Dimension nach Hans Urs von Balthasar fehlt. So sagt er: „Nimmt man das Gesagte ernst, dann lässt das Ereignis der Fleischwerdung der zweiten Person Gottes die Beziehung der göttlichen Personen nicht unaffiziert. Menschliche Sprache und menschliches Denken versagen vor diesem Mysterium: dass die ewigen Beziehungen zwischen Vater und Sohn in der ‚Zeit’ des Erdenwandels Christi in einem ernst zu nehmenden Sinn ihren Brennpunkt in den Beziehungen zwischen dem Menschen Jesus und seinem himmlischen Vater haben, dass der Heilige Geist zwischen ihnen lebt und, sofern er vom Sohn ausgeht, von dessen Menschsein mitaffiziert sein muss. Diese Frage suchten die neuzeitlichen Kenotiker auf ihre Weise anzugehen, zunächst die Lutheraner Chemnitz (1522–1586) und Brentz (1499–1570), die beide eine communicatio idiomatum zwischen göttlicher und menschlicher Natur Christi annahmen, in dem Sinn, dass die Menschheit an der Allmacht und Allgegenwart der Gottheit teilnehmen

musste: für Chemnitz nur ‚potentiell (dem Besitz nach)', und ‚aktuell (dem Gebrauch nach: χρῆσις)' nur dort, wo der Wille Christi es gestattet (Eucharistie); für Brentz ist der Zustand der exinanitio dem der exaltatio immer koextensiv, doch bleibt diese Allgegenwart, deren Gebrauch Christus stets hat, der Ökonomie nach oft verborgen (κρύψις). Die Schule von Gießen folgt Chemnitz, die von Tübingen Brentz, der die lutherische communicatio idiomatum ernsthafter durchgeführt habe, während der Vorwurf nach Gießen ergeht, dem ‚extra calvinisticum' zu verfallen, nach welchem auch während dem Erdenwandel und Tod Jesu der Logos (extra carnem) seine Weltregierung nicht aufgibt, somit die Menschwerdung und den Tod gleichsam wie ein Geschäft neben andern betreibt – was konsequenterweise ja auch die Ansicht eines Augustinus (Anm. 58) und Thomas gewesen sein muss (Anm. 59). Die Problematik der beiden lutherischen Schulen trifft das Kenosisproblem deshalb nicht zentral, weil sie vor allem die Einexistenz des Begrenzten im Unbegrenzten betrachten, auch wenn sie das zweite durch das erste ernsthaft affiziert sehen. Und ferner fehlen ihnen die von uns herausgestellten Kategorien der göttlichen Personalität: sie behandeln die göttlichen Eigenschaften irgendwie alttestamentlich und stellen die Menschwerdung in ihren Rahmen hinein. Die Kenotiker des 19. Jahrhunderts in Deutschland (Anm. 60) schreiben nach Hegel, für den das absolute Subjekt, um konkret und für sich zu werden, sich in Natur und Weltgeschichte verendlicht. So ist für diese Theologen der Blickpunkt umgekehrt: Subjekt der Kenose ist nicht der Menschgewordene, sondern der Menschwerdende, es geht um eine ‚Selbstbeschränkung des Göttlichen', wie Thomasius sagt. Der Sohn verzichtet nach ihm auf die ‚relativen' weltbezogenen Eigenschaften der Gottheit, wie Allmacht, Allwissen, Allgegenwart usf., um die Gott immanenten Eigenschaften zu behalten, wie Wahrheit, Heiligkeit, Liebe. Da diese Selbstbegrenzung der Gottheit in absoluter Freiheit geschieht und Werk der Liebe ist, hebt sie das Gottsein Gottes nicht auf. Frank wird radikaler von einer Selbstdepotenzierung des Bewusstseins des ewigen Sohnes in ein endliches Selbstbewusstsein sprechen, doch so, dass der menschgewordene Sohn sich als Gottessohn weiß. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen wird zum Gefäß für einen sich darin sammelnden und limitierenden göttlichen Inhalt. Gess geht nochmals weiter: der menschwerdende Logos verzichtet auch auf die immanenten Gotteigenschaften und sein ewiges Selbstbewusstsein. In diesem System verliert sich zuletzt der Logos in den Weltprozess hinein, und die Trinität wird erst durch die Ökonomie hindurch. Thomasius freilich hält sich noch in der Nähe der Intuitionen des Hilarius, vermag aber in seiner Unterscheidung von immanenten und transzendenten Eigenschaften – die in sich undurchführbar ist – den alttestamentlichen Horizont nicht wirklich zu übersteigen. Wenn der deutsche Kenotismus sichtlich vom spekulativen Idealismus ausgelöst wurde, so wird die ‚kenotische Sturmflut' (Ramsey) in der anglikanischen Theologie zwischen 1890 und 1910 zwar indirekt auch von Hegel und der Idee der kosmischen Evolution, die in Christus gipfelt, mitangeregt (durch den Einfluss von T.H. Green), ist aber im wesentlichen der selbständige Versuch, die patristische Christologie mit dem irdischen Realismus des durch die Evangelienforschung ins Licht gestellten Menschen Jesus von Nazareth zu versöhnen. Die Schwäche der Gruppe liegt darin, dass sie – während der spekulative Idealismus das Personproblem mit dem Bewusstseinsproblem ineinssetzt – den Ton auf das Empirische des Selbstbewusstseins Jesu legt, das als menschlich-historisches begrenzt sein muss. Auch für Charles Gore ist bereits Schöpfung, noch mehr Menschwerdung, ‚Selbstbeschränkung' Gottes, wobei aber gerade diese zur eigentlichen Selbstenthüllung Gottes wird. Denn rein ‚physische Macht lässt das Subjekt sich in bloßer Selbstsetzung und Gewalt finden; dagegen ist Verzicht der höchste Erweis der Liebe'. So Gore (Anm. 61), dem Frank Weston in ‚The One Christ' (1907) folgt. Er kritisiert die Schwächen Gores, sucht die traditionellen ontischen Kategorien mit den idealistischen des Selbstbewusstseins zu versöhnen, indem er zwar zwei Naturen und Erkenntnis- und Willensvermögen, aber nur ein Selbstbewusstsein in Christus annimmt, in dem akthaft das eine Vermögen durch das andere mitbestimmt wird: kein Tun und Leiden des Menschgewordenen, woran die göttliche Natur nicht teilnähme, aber auch keine Beziehung des ewigen Sohnes zum Vater und zur Welt, die nicht von der Selbstbegrenzung des Menschen Jesus mitbedingt wäre. Von dem einen Bewusstsein aus ist er auf Erden der eingeschränkte, gehorsame Mensch, im Himmel der Weltenherrscher. Indes führen diese Spekulationen

das Kreuz des Menschgewordenen als Ausgangspunkt von der innertrinitarischen Passiologie in Aussicht gestellt hat: „Man wird P. Althaus Recht geben müssen: ‚Die Christologie muss vom Kreuz her denken: in der völligen Ohnmacht, in der Todesnot des Gekreuzigten. (…). Die Christologie muss Ernst damit machen, dass Gott selbst in dem Sohn wirklich in das Leiden eintritt, und eben darin ganz Gott ist und bleibt“[192]. Um das Originelle seines Ansatzes zu skizzieren, bemüht er sich Zeugen heranzuziehen, die den Kenosisgedanken auf die Immanenz anwenden. Wegweisende Ansätze dazu fanden sich bei den Kirchenväter und Bulgakow.

2.1.1.2.1 Zugänge[193]

Hier wird besonders der russische Kenotiker S. N. Bulgakow, der von einer innertrinitarischen Urkenose spricht[194], berücksichtigt, weil seine Gedanken die Denkweise Hans Urs von Balthasars sichtlich beeinflusst haben[195]. Nach den Ausführungen H. Diesers ist „die Anwendung des neutestamentlichen Kenosebegriffs auf die immanente Trinität ein theologisches Bemühen, für das Hans Urs von Balthasar Zeugen heranzuziehen sucht. Hauptsächlich beruft er sich dabei an zahlreichen Stellen seiner Werke auf den um eine Generation früher als er selbst schreibenden russischen Theologen Serge Bulgakow“[196]. Hans Urs von Balthasar wird angeregt, schrieb auch W. Löser[197], von Sergej

---

ins Weglose; ihr einziger Erfolg ist, die tiefe des Kenosis-Mysteriums und deutlicher vor Augen zu führen“.

191 Vgl. *P. Althaus*, Kenosis: RGG III, 1245f. Diese angeführte bibliographische Angabe ist von Hans Urs von Balthasar in Theologie der drei Tage, S. 38, zitiert.

192 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 37f.

193 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 117–138.

194 Vgl. *S. N. Bulgakow*, Le Verbe Incarné. Agnus Dei, Paris 1943.

195 Eine Einführung in die theologischen Themen Bulgakows mit einigen Ausblicken auf die Theologie Hans Urs von Balthasars bietet *J. O' DONNELL*, Bulgakow: Gr 76 (1995), 31–45. Über die Urkenose bei Bulgakow führt er so aus: „A second feature of the Trinity which is more innovative is Bulgakow's notion of self-emptying or kenosis in God. The Father's begetting of the Son represents a sacrifice. For the Father does not want his divine being for himself, rather he gives his being away to the Son in an act of eternal love. As Bulgakow puts it, the first procession involves a self-renunciation. But as it is self-renunciation of love, it does not end in annihilation. Rather love triumphs in the procession of the Spirit. The Spirit unites the Son to the Father. Bulgakow accepts the Western idea that the Spirit is the bond of love between the Father and the Son". Die Anlehnung Hans Urs von Balthasars an Bulgakow wird sich im Fortgang dieser Untersuchung beweisen.

196 *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde, 54f.

197 Vgl. *W. Löser*, Kleine Hinführung, 109.

Bulgakow. Diese Bemerkung stimmt mit der Auffassung des Autors überein, insofern er sich Bulgakows Denkanstöße zu Eigen gemacht hat[198]. So hat er in „Handlung“ in diesem Sinn ausgeführt: „Man kann mit Bulgakow die Selbstaussprache des Vaters in der Zeugung des Sohnes als eine erste, alles unterfassende innergöttliche ‚Kenose’ bezeichnen, da der Vater sich darin restlos seiner Gottheit enteignet und sie dem Sohn übereignet“[199].

Hans Urs von Balthasar bezieht sich auf Bulgakow und übernimmt von ihm den Hauptgedanken einer kenotischen Deutung der innertrinitarischen Relationalität[200]. Aber er übt im Nachhinein auch eine scharfe Kritik an Bulgakow, indem er anmerkt: „Es dürfte möglich sein, die Grundansicht Bulgakows ihrer sophiologischen Voraussetzungen zu entkleiden und jenen zentralen Gedanken – vielseitig entfaltet – zu behalten, den wir oben ins Zentrum stellten: Letzte Voraussetzung der Kenose [Christi in der Inkarnation] ist die ‚Selbstlosigkeit’ der Personen (als Relationen) im innertrinitarischen Leben der Liebe“[201]. Hans Urs von Balthasar betrachtet innertrinitarisch die Selbstlosigkeit der drei Hypostasen in Gott als die Voraussetzung der Kenose, die im Denken Bulgakows zu kurz kommt. Die Grundlage von allem und insbesondere der Selbstentäußerung Gottes ist die Selbstlosigkeit, die die göttlichen Personen als reine Relationen im innergöttlichen Leben der Liebe bestimmt[202]. Somit ist das Wesen Gottes nicht anders zu denken als immanente Selbsthingabe. Damit ist der Schlüsselbegriff im Spiel, der im Folgenden genauer betrachtet wird.

2.1.2 Voraussetzungen der innergöttlichen Kenosis

2.1.2.1 Absolutheit der Offenbarungsgestalt

Hans Urs von Balthasar legt das theologische Gewicht ganz bewusst auf die Schau der Gestalt. Diese Gestalt ist die „Absolutheit der als Person auftretenden

198 Die Texte von Hans Urs von Balthasar zur Rezeption Bulgakows sind in „Handlung, 291f. und Geist der Wahrheit, 154f“, zu finden.
199 *H. U. von Balthasar*, Handlung, 300f.
200 Vgl. *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde, 55.
201 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 39.
202 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 198.

Wahrheit Christi“[203]. Für ihn ist die Offenbarungsgestalt das alleinige Prinzip, wodurch Aussagen über den Logos verstanden werden können, die Unvordenklichkeit der Selbsthingabe und der Selbstentäußerung, die nur der grundlosen Liebe zugeschrieben werden kann[204]. So gibt er zu verstehen, dass die Rede von einer trinitätsimmanenten Urkenose nur im Sinne einer ‚analogia exinanitionis’ statthaft ist, „als Versuch, von der durch das Evangelium – den Logos selbst – eröffneten Schau in das Geheimnis der Liebe zurückzufragen, sich theologisch hineinzutasten in das Geheimnis Gottes“[205]. Die Selbstlosigkeit spricht von der väterlichen Hingabe nicht nur von etwas, sondern von seinem Inneren, seinem Selbst. Aber wie der Zugang zu diesem Mysterium möglich ist, kommt gebündelt in folgender Einschätzung des Autors zum Ausdruck:

> „Stets das ganze Phänomen der christlichen Offenbarung innerhalb der Geschichte vor Augen steht: Nur das Ganze kann sich als jenes Unüberholbare bezeugen - und im Zeugnis erweisen -, das es sein muss, wenn Gott, der Einmalige, in diesem einmaligen Geschehen auf dem Plan sein soll. Gott, ‚über den hinaus nichts Größeres gedacht werden kann’, muss seine Gegenwart in der Offenbarungsgeschichte dadurch erweisen, dass auch sie, das Drama zwischen Gott und Mensch, sich als das erweisen lässt, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“[206].

Nach Hans Urs von Balthasar ist das Erste in der Betrachtung von Gottes ‚Selbsthingabe’ aufgrund dreifaltiger Bestimmung nicht ein absoluter Wesensbegriff, sondern immer schon ein konkretgewordenes ‚Ereignis’, das sich in der Offenbarungsgestalt zuspielt. Er denkt immer schon von einer erreichten

---

203 *H. U. von Balthasar*, Von den Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit, Einsiedeln-Freiburg 1998, (Studienausgabe 4), 25: „Von der Absolutheit der als Person auftretenden Wahrheit Christi, vom Glauben an sie als an den unverrückbaren Fels, auf den alles andere Wissen sich stützt, nehmen sie die Unbersorgtheit in der Relativierung auch der größten Denkversuche der Menschheit zu diesem Absoluten hin: Relativierung keineswegs im Sinne einer skeptischen Infragestellung aller innerweltlichen Wahrheit, sondern im Sinne einer Auflösung aller erbsündig sich zu Absoluta verkrampfenden, und dadurch erst sich gegenseitig ausschließenden Systeme zum allgemeinen Dienst an der einen christlichen Wahrheit. In diesem Tun nehmen die Väter nur den Satz der analogia entis ernst, nach welchem alles weltliche Sein und daher auch dessen transzendentale Eigenschaften, worunter sich die Eigenschaft der Wahrheit befindet, nur in einem sekundären, vom Ersten her bedingten, analogen Sinn als Sein angesprochen werden kann. Und so wie das eine unendliche Sein Gottes durch die Fülle und Mannigfaltigkeit der in sich gespannten, gegensätzlichen und polar sich bedingenden Form des weltlichen Seins sich offenbart, so wird auch die unendliche Wahrheit der Trinität nur durch ungezählte Ausdrucksformen weltlicher Wahrheit, die sich freilich dem Ideal der göttlichen Wahrheit mehr oder weniger nähern können, dargestellt“.

204 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 163.

205 *H. U. von Balthasar*, Handlung, 301.

206 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 105.

Absolutheit Gottes her, um in dieser Fülle die einzelnen Momente als deren ureigenste „Bedingungen“[207] zu begreifen. Absolutheit versteht er hier als Schau der ökonomischen Offenbarungsgestalt. Weil Gott seiner inneren Lebendigkeit eine konkrete „Gestalt “[208] gibt, vermag er den Augen des Glaubens als das zu gelten, worüber hinaus nach Anselm nichts Größeres gedacht werden kann: *id quo maius cogitari nequit*. Gott als der Größere wird bei Hans Urs von Balthasar wieder nicht in einem abstrakten Sinn verstanden, sondern immer schon von der Schau der konkreten Offenbarungsgestalt. Weiter nuanciert er, dass die heilsökonomische Gestalt nur analog zu verstehen ist, weil es „Zwischen Gottgestalt und Knechtsgestalt (…) in der Identität der Person Analogie der Naturen gemäß der maior dissimilitudo in tanta similitudine (DS 806)“[209] herrscht. Damit ist gesagt, dass die kenotische Offenbarungsgestalt analog oder koextensiv zu innergöttlicher Hingabe ausgelegt und verstanden werden soll[210]. So ist das Wesen Gottes in sich selbst nicht univok kenotisch. Es bleibt doch uneingeschränktes Mysterium.

Wollen wir der Bestimmtheit der innertrinitarischen Kenose Gottes Rechnung tragen, so müssen wir von vornherein bei der Relationalität als Voraussetzung dieser immanenten Selbstentäußerung beginnen.

2.1.2.2 Die Relationalität

Hans Urs von Balthasar versucht die Relationalität als Voraussetzung der Urkenose auszulegen. Ausschlaggebend für einen solchen Gedanken ist die Selbsthingabe Christi (Phil 2,7). Diese Selbsthingabe des Menschgewordenen ist als analoge *expressio* der innertrinitarischen Selbstentäußerung verstanden worden. Obwohl in diesem Zusammenhang die Seinsanalogie in das dreifaltige Sein selbst verlegt wurde, bleibt für Hans Urs von Balthasar die immanente Trinität doch uneingeschränkt ein Mysterium. So warnt er in einem persönlichen Brief an Th. Krenski (19. 2. 1987): „Auf den Kenosen in der Trinität nicht zusehr herumreiten. Das analogatum princeps ist Phil 2 und Kol

---

207 *H. U. von Balthasar*, Einfaltungen, 74.
208 *H. U. von Balthasar*, Einfaltungen, 53.
209 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 33.
210 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 126f.

1,17! Die innergöttlichen [Kenosen] gehören zwischen Gänsefüßchen“[211]. Dennoch kann man, wie es von Krenski festgestellt wurde, „von einer Entsprechung der ökonomischen Kenosis des Fleischgewordenen und der immanenten Entäußerung ausgehen“[212]. Unter dieser Voraussetzung von analogatum princeps spricht Hans Urs von Balthasar von der Relationalität in der Immanenz.

Um verstärkt dem Verdacht zu begegnen, schreibt M. Schulz, „es sei Gottes Wesen als Quasi-Subjekt, das die Personen als Momente seines Selbstvollzugs generiere, rekurriert Hans Urs von Balthasar auf die These des Thomas von Aquin[213], nach der die Relationen in Gott, die die Personen konstituieren, einen logischen Primat haben vor den Hervorgängen“[214]. Hans Urs von Balthasar selber hat diesen Gedanken so formuliert: „Der Geist entspringt der gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn und ist insofern *relatio*, aber die bloße Beziehung hat nach Thomas einen *terminus*, (…). Das galt analog schon für den Vater, der nicht nackte Beziehung sein kann, sondern ein Sich-Beziehender sein muss, und insofern die Proprietät der Relation logisch

---

211 *Th. R. Krenski*, Passio Caritatis, 140f.

212 *Th. R. Krenski*, Passio Caritatis, 141. Vgl. dazu *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 466: „Im ewigen trinitarischen Leben liegt ein ‚Verzichtcharakter’ – schon darin, dass ‚der Vater, auf sein Einzig-sein verzichtend, aus seiner Substanz den Sohn erzeugt’ –, was als ein ‚Vor-Opfer’ bezeichnet werden kann, und aus dem sich, wenn die Sünde hervortritt, der ‚eigentliche Verzicht’ entsteht, ‚so wie Gott aus dem ‚Vor-Opfer’ der ewigen Zeugung die erlösende Kreuzesverlassenheit des Sohnes entwickeln wird. Das Kreuz und die daraufhin erfolgte Menschwerdung bleiben innerhalb der Zeitlichkeit deshalb immer aktuell, ‚weil sie selbst nicht das Erste sind, sondern gründen in einem ewigen himmlischen Opfer- und Hingabewillen des Sohnes, im untrennbaren Zusammenhang mit der Liebe des dreieinigen Gottes“.

213 Zur Trinitätstheologie von Thomas von Aquin in diesem Zusammenhang vgl. *H. Ch. Schmidbaur*, Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin, St. Ottilien 1995, (MThS; S II/52), 479–488.

214 *M. Schulz*, Die Logik der Liebe und die List der Vernunft, 130f; vgl. dazu auch *L. Scheffczyk, A. Ziegenaus*, Katholische Dogmatik, Bd. VIII, Aachen 1996, 345–410. In seiner Gotteslehre und im Blick auf die Art und Weise, wie Hans Urs von Balthasar das innergöttliche Lebensgeheimnis theologisch zu explizieren versucht, geht Scheffczyk deutlich auf Distanz. 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.

voraussetzt (Thomas, S. Th. I 40a 4c et ad 1: ‚*Quia Pater est, generat*')"[215]. Dieser Gedanke kommt zur vollen Entfaltung in der Theologik II[216].

In diesem Gedankengang kommt allmählich das zum Vorschein, was Hans Urs von Balthasar mit der Begrifflichkeit der Relationalität ausdrücken will. Er versteht die Relationalität strikt als Wesensmerkmal der οὐσία Gottes, so dass von ihr nicht abstrahiert, und ein Wesen Gottes vor der Relationalität Gottes logisch nicht gedacht werden kann. In diesem Zusammenhang führt er seinen Gedanken folgendermaßen aus:

> „Mit dem οὐσία-Begriff zerbricht Nicäa das neuplatonische, für griechische Denker scheinbar allein tragbare subordinationistische Schema, worin sie die Entstehung der Vielheit (‚Welt') aus der Einheit (‚Gott') zu denken versuchten; mit dem ὁμο (ούσιον)-Begriff näherhin führt es die Relationalität (‚Gott von Gott, Licht vom Licht') in das Absolute Sein ein, wie sie einzig, aber notwendig durch die zu Ende gedachten Implikationen der neutestamentlichen Theologie gefordert wird und dort den Gottesbegriff revolutioniert: Gott ist in seinen ‚personalen Beziehungen' ewige absolute Liebe, was metaphysisch nie hätte gedacht werden können"[217].

---

215 *H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 147f.

216 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologik. Wahrheit Gottes, Bd. II, Einsiedeln 1985, 121f: „Man wird aber gut daran tun, hier einen Augenblick dem hl. Thomas zuzuhören: Was ist das logisch erste: die Beziehung oder der Hervorgang der Personen (processio)? ‚In Gott gibt es keine reale Unterscheidung außer der gegenseitigen der Personen… Die Hervorgänge aber unterscheiden sich in Gott nicht real von den Beziehungen, sondern nur gedanklich. So sagt Augustin, die Besonderheit des Vaters sei es, den Sohn gezeugt zu haben, das heißt, dass die Erzeugung des Sohnes die Kennzeichnung des Vaters ist; eine andere Kennzeichnung als die Vaterschaft hat er nicht, sie kennzeichnet ihn als Person. So braucht zwischen Hervorgängen und Beziehungen in Gott keine reale Abfolge gesucht zu werden, sondern nur eine gedanklich-vielfache. Denn wir verstehen die Beziehung als konstitutiv für die Person, das aber leistet sie nicht, sofern sie Beziehung ist, was daraus ersichtlich ist, dass im menschlichen Bereich Beziehungen keine Personen herstellen, denn sie sind Akzidentien, während die Person substantiell ist… In Gott freilich stellt die Beziehung eine Person insofern her, als sie göttlich Beziehung ist, ist sie doch eins mit dem göttlichen Wesen, da es in Gott keine Akzidentien gibt. Weil sie mit der göttlichen Natur eins ist, kann sie eine göttliche Hypostase hervorbringen. Somit lässt sich gedanklich unterscheiden: Beziehung, sofern sie eine göttliche Person herstellt, und Beziehung nur als solche genommen. Deshalb steht nichts im Wege, dass nach einer gedanklichen Sicht die Beziehung den Hervorgang voraussetzt und dass nach einer anderen das Umgekehrte gilt. Nimmt man die Beziehung rein als solche, dann setzt sie den Begriff des Hervorgangs voraus, versteht man sie aber als die Person erstellend, dann ist die Beziehung, die die hervorbringende Person konstituiert, logisch früher als der Hervorgang, die Vaterschaft, die die Person des Vaters grundlegt, logisch früher als sein Erzeugen. Die Beziehung dagegen, die die hervorgebrachte Person konstituiert, ist, auch sofern sie die Person konstituiert, logisch später als der Hervorgang: das Sohnsein als des Erzeugten, und dies deshalb, weil die hervorgehende Person das Sinnziel (terminus) des Hervorgangs ist".

217 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 96.

Zu diesem Schluss kommt auch H. Dieser in seiner Dissertation, der sich mit dem Descensus Dei beschäftigt hat, wenn er schreibt: „Mit dem Begriff ‚Relationalität' interpretiert der Autor (Hans Urs von Balthasar) hier die lehramtliche Absicht des Ersten Konzils von Nicäa (325) und stellt diese als eine von der ‚neutestamentlichen Theologie' selbst implizierte dogmengeschichtliche Notwendigkeit heraus: Die nicäanische Einführung des οὐσία-Begriffs in die Gotteslehre und zwar in der neu gewonnenen Begriffsprägung ὁμοούσιον (DH 125) lässt in der Auffassung Hans Urs von Balthasars ‚Relationalität' demzufolge als eigentliches Merkmal der οὐσία Gottes erscheinen: ‚Relationalität' in Gott besagt damit zum einen strikte Zurückweisung jedweder Form von (christologischem) Subordinationismus (Arianismus) und liefert zum andern die eigentliche Voraussetzung dafür, Gott als ‚ewige, absolute Liebe' zu denken"[218]. Die Neigung Hans Urs von Balthasars das Wesen Gottes als Liebe auszudeuten, schätzt auch W. Löser, indem er ausführt: „Welche Möglichkeiten für eine Trinitätstheologie liegen in einer dialogischen Metaphysik der Liebe beschlossen"[219]. Die Rede von der Relationalität bei Hans Urs von Balthasar hat zum hohen Ziel, das Wesen Gottes als Liebe auszulegen[220]. Das Konzept der Relationalität bezeichnet demnach die immanente sowie die ökonomische δόξα θεου, die sein Wesen als ‚Liebe' erscheinen lässt[221]. Lassen wir hier Hans Urs von Balthasar selbst sprechen:

> „Im Gesagten liegt eine zweite, von der Christusoffenbarung verbürgte Wahrheit über Gott und – aufgrund der Analogie – nachfolgend auch

---

218 *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde, 48.

219 *W. Löser*, Trinitätstheologie heute. Ansätze und Entwürfe: *W. Breuning* (Hg.), Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie, Freiburg 1984, (QD 101), 19–49, hier: 36.

220 Dazu vgl. *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde, 48: „Zudem wir hier deutlich, dass Hans Urs von Balthasar das Wesen Gottes (οὐσία) strikt mit dem Begriff ‚Liebe' auslegt und dazu die οὐσία Gottes eben als ‚Relationalität' erklärt, so dass die drei Termini οὐσία/ Wesen, Relationalität und ‚Liebe' nahezu synonym ineinander übergehen und sich gegenseitig erläutern: Das Wesen Gottes verwirklicht sich in seiner Relationalität, die als ewige, absolute Liebe anzusehen ist, weil sie besagt, dass Gottes einfaches Wesen sich in echten ‚personalen Beziehungen' vollzieht. Relationalität als Auslegung der οὐσία Gottes wird so auch zum Ausdruck der absoluten Einheit Gottes, die nicht erst nachträglich (subordinationistisch) sich zur Liebe entschließt oder zu ihr ausreift, sondern in sich selbst ewige und vollkommen authentische Liebe ist".

221 Die Verwendung des Begriffs der Relationalität zur Auslegung des göttlichen Wesens kann an weiteren Stellen nachgewiesen werden: „In der Relationalität der (ewigen, menschgewordenen) Sohn-Person lässt Christus die Herrlichkeit des Vaters erscheinen (vgl. *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 351). An anderer Stelle wird über den menschgewordenen Gottessohn gesagt: „Er jedoch bezeugt gleichzeitig sein Wahrheit-Sein (und in diesem Sinne seine Absolutheit) und dass er es vom Vater empfangen hat (und so seine Relationalität)" (ders., Wahrheit Gottes, 14; 139ff.).

> über die Schöpfung: Es ist absolut gut, dass es das Andere gibt. Das ist, gegen Arius, bereits die Feststellung des Konzils von Nikäa: das Andere, der Sohn, ist dem Einen, dem Vater, gleichwesentlich, gleichwertig und gleichewig. Und dies erhellt gemäß der Offenbarung daraus, dass Gott die Liebe ist, die nach dem Satz Gregors des Großen *agape*, *caritas* nur sein kann, wenn sie auf den andern hinstrebt. Richard von St. Victor hat von hier seine Trinitätslehre als eine solche der notwendigen Interpersonalität ausgebaut, A. Brunner ist ihm darin gefolgt. Mit Recht verwendet Richard bei Einführung dieser Sicht zunächst jede Mühe darauf, den Verdacht eines Tritheismus auszuschließen, vier von seinen sechs Büchern sind der Einheit des Wesens Gottes gewidmet, die Personen sind in dieser Einheit nur ‚Weisen der Hervorgänge'. Aber wenn Gott Liebe sein soll, kann er es nicht nur intransitiv sein, sondern er muss auch transitiv den Je-Andern lieben; woraus sich ergibt, dass in Gott Einheit und Abstand keine Gegensätze sind; dass auch das Je-größer-Sein des Wesens Gottes in seiner fruchtbaren Liebe besteht"[222].

Ausgehend von diesem oben angeführten Zitat, sieht man ganz deutlich, dass Hans Urs von Balthasar mit der Einführung der Relationalität in Gott das Wesen Gottes einfach als transitive, dynamische Liebe auslegen will. Wie schon herausgestellt wurde, denkt Hans Urs von Balthasar die Relationalität der göttlichen Personen als reine Beziehungen. Was das angeht, sagt er in Abgrenzung seines Ansatzes von anderen Entwürfen: „Diesen Aussagen fehlt wohl einfach eine Dimension: die trinitarische, beziehungsweise die der Personen als Prozessionen, Relationen und Missionen"[223]. Er bemüht sich diese Relationen im Innern der göttlichen Substanz als Beziehungen zwischen Personen einsichtig machen zu können. Für ihn sind die göttlichen Personen reine Relationen, weil das Wesen Gottes unvordenklich ‚relational', als Liebe gedacht werden muss. Von da aus kann man von einer innergöttlichen Liebeswirklichkeit sprechen. Die göttlichen Personen sind als ‚reine Relationen zu denken und jede göttliche Person besitzt uneingeschränkt und verwirklicht das eine ‚relationale' Wesen Gottes. So ist das Wesen Gottes unter dem analogen Prinzip mit der Liebe koextensiv. Doch nur so wird der Begriff der göttlichen Liebe für Hans Urs von Balthasar denkerisch nachvollziehbar. In diesem Zusammenhang führt er aus:

> „Gott ist in seinen ‚personalen Beziehungen' ewige, absolute Liebe, was metaphysisch nie hätte gedacht werden können. Und gerade diese Gottesoffenbarung allein erklärt die Möglichkeit von Welt, nämlich als ‚Schöpfung aus Liebe', wie sie kein Emanationssystem je zu erklären vermochte. Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon vollenden das

---

222 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 71f.

223 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 32.

> Werk: ergänzend, nach entgegengesetzten Seiten hin abschützend, so dass der – nur biblisch erkannte – Abstand zwischen dem lebendigen Gott und seinem Geschöpf endgültig (ἀσυγχύτως) gewahrt und in der letzten christologischen Einigung (ἕνωσις, ἀδιαιρέτως) in seinem Worumwillen erkannt zu werden vermag: als die unentbehrliche Voraussetzung für das einigende Werk der absoluten Liebe, die nur auf dieser Grundlage sich dem Andern, Nichtgöttlichen mitteilen und einzeichnen kann: die ‚immanente' als ‚ökonomische' Trinität"[224].

Nach Hans Urs von Balthasar ist die Welt als Schöpfung nur aus Liebe vorstellbar, weil Gottes Wesen in sich selbst relational und logischerweise in sich kenotische Liebe ist. Durch die Relationalität versucht Hans Urs von Balthasar die Abbildlichkeit der ökonomischen Trinität in der Immanenz zu begründen. Und aufgrund dieser Abbildlichkeit ist der Schöpfung die Verheißung gegeben, dass sie in eine eschatologische „Einigung"[225] aus Liebe geführt werden soll, die in der Kenosis des Fleischgewordenen anhebt.

Bei Hans Urs von Balthasar avanciert die Relationalität bzw. die Beziehung zwischen den Personen zur Verstehenshilfe für das Wesen Gottes. In dem Zusammenhang kommt der immer wiederkehrende Gedanke der Selbstlosigkeit, der die Kenosis im Werk Hans Urs von Balthasars durchzieht, zum Tragen. So ist auch der Gang des Gottmenschen in die Gottlosigkeit von Sünde und Hölle weder Selbstverwirklichung noch Beweis des Göttlichen oder gar des Übermenschlichen als des Titanischen[226], sondern die Gebärde einer im Gehorsam realisierter Selbstlosigkeit. Was die Selbstlosigkeit bei Hans Urs von Balthasar genauer besagt, wird im Folgenden präziser formuliert.

2.1.2.3 Die Selbstlosigkeit

Die Frage nach der Beschaffenheit der innergöttlichen Relationen beantwortet Hans Urs von Balthasar erneut mit dem Hinweis auf die Liebe und ihre Selbstlosigkeit. Im Blick auf diese Antwort argumentiert er : „Weil Gott sich, menschwerdend, nicht von sich selbst entfremdet, weil der gehorsame

---

224 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 96.

225 Der Nachweis zur Verwendung des Begriffs „Einigung" zur Ausdeutung der Kenosis Jesu Christi ist in dem vorangegangen Zitat Hans Urs von Balthasars mit den Worten „Das einigende Werk der absoluten Liebe" zu lesen.

226 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen, Bd. I, Der deutsche Idealismus, Einsiedeln-Freiburg ³1998, 587.

Menschensohn nur die Versichtbarung der ewigen Relationalität und Selbstlosigkeit der göttlichen Personen ist, deshalb entfremdet Christus auch den Menschen nicht von sich selbst, wenn er ihn aus der scheinbar geschlossenen Substantialität seines Personseins (in der er endgültig Gott gegenüber zu stehen meint) hinaushebt in die offene Relationalität des innergöttlichen Lebens“[227]. Der Kern dieser Aussage liegt in dem, was Hans Urs von Balthasar in diesem Zusammenhang in der Theologie der drei Tage zum Ausdruck gebracht hat: „Letzte Voraussetzung der Kenose ist die ‚Selbstlosigkeit’ der Personen (als reiner Relationen) im innertrinitarischen Leben der Liebe“[228].

Hier zeigt sich die Originalität Hans Urs von Balthasars, wenn er mit Sergej Bulgakow die ewige Zeugung eine ‚innergöttliche Kenose’ nennt, so soll damit vor allem der Umstand einer ‚umfassenden Selbstlosigkeit’ in der Hingabe betont und ernst genommen werden. Für ihn existiert Gott als „Gott der Vater in der völligen Übereignung seiner Gottheit an den Sohn. Diese Kenose, in der Gott dem Sohn die Möglichkeit einräumt, an der identischen Gottheit teilzuhaben und sie zu sein, ist die Setzung eines absoluten, unendlichen Abstands, innerhalb dessen alle möglichen andern Abstände, wie sie innerhalb der endlichen Welt bis einschließlich zur Sünde hin auftreten können, eingeschlossen und umfangen sind“[229]. In Auseinandersetzung mit Hegel[230],

---

227 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 382.

228 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 39.

229 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 301.

230 Eine Auseinandersetzung mit der Trinitätsphilosophie Hegels hat *Wallner* in seiner Dissertation unter dem Untertitel ‚Urkenosis als Spitze gegen Hegel’ dargetan: „Nach unserer Interpretation [schreibt er] soll im Begriff einer innergöttlichen, väterlichen Urkenosis primär die radikale Zwecklosigkeit und Berechnungslosigkeit, die für den Vater in seinem Zeugen liegt, zum Ausdruck gebracht werden: Eine Zwecklosigkeit absoluter Liebe, die dem Vater sein eigenes Tun sogar immerfort als ‚Wagnis’, ‚Vorsichtslosigkeit’ und ‚Unvorsichtigkeit erscheinen lässt. Wenn gezeigt wurde, dass in dieser Vorstellung eines ‚Risikos’ der Vater keineswegs untergeht, sich auch weder eine personale Selbsteinschränkung noch eine Selbstaufgabe in der Gottwesentlichkeit ereignet, sondern der Vater vielmehr ‚das Wunder der Liebe [erfährt], in der Hingabe er selbst zu sein, so muss doch nochmals die bleibende Risikohaftigkeit der Urkenose für den Vater betont werden, sofern darauf bei Balthasar ein besonderer Akzent gelegt ist: Das Selbstsein aufgrund der Selbsthingabe kann für den Vater in der Ewigkeit des Prozesses niemals zu einem solchen ‚Ergebnis’ herabsinken, dass es sich seinem aktuellen grundlosen Zeugen gleichsam als etwas schon Feststehendes voraussetzen könnte. Vielmehr bleibt es für den Vater eine stets neue ‚Überraschung’, sich selbst vermittels des Sohnes im Geist zu gewinnen oder besser: je schon gewonnen zu haben. Darin bleibt auch die Risikohaftigkeit der väterlichen Hingabe, das Unmittelbare des Vaters, als ein Moment des Ganzen erhalten. Balthasars Rede von einer ‚kenotischen’ Struktur der Hingabe des Vaters möchte eben dies festhalten, weil die väterliche Hingabe nur dann als wahrhaft göttliche Liebe verstanden werden kann, wenn darin der

schreibt M. Schulz zu Recht, entfaltet Hans Urs von Balthasar in „Wahrheit Gottes“[231] einen Begriff des Erkennens, der im Gegenzug zu Hegels Auffassung den Hervorgang des Sohnes als die Logik der innergöttlichen Liebe zwischen den drei Hypostasen von Vater, Sohn und Geist erschließt. Ebenso besiegelt der Geist die Selbstlosigkeit des Vaters, dem der Sohn im selbstlosen Gehorsam antwortet[232]. Die Entäußerung des Vaters ist jedenfalls nicht so zu bestimmen,

---

,ewige Vater seinem Sohn sein ganzes Gottsein restlos hinschenkt – und nicht etwa ein vom Vater selbst unterscheidbares Gottwesen, aus dem er seine Vaterperson ausgeklammert hätte – aber in dieser Selbsthingabe sein Gottsein nicht verliert (DS 805). Hier nimmt die balthasarsche Argumentation einen Duktus an, der sich im besonderen gegen Hegel richtet: Ohne den Begriff der risikohaften ‚Urkenose’, die für den Vater die Unmöglichkeit besagt, sich im Selbstvollzug nur selbst im Blick zu haben, behielte nämlich Hegel recht, der das innertrinitarische Geschehen als ‚ein Spiel der Liebe ohne letzten Ernst’ auffasst. Dann wäre aber das göttliche Ereignen für Balthasar zu einem gesetzlichen Spiel geworden, worin unentrinnbar eine Notwendigkeit in der Selbsthingabe des Vaters gesehen werden müsste, die Notwendigkeit nämlich, sich kraft der Selbsthingabe immerdar zur göttlichen Identität und ihrer Bewahrung vermitteln zu müssen. Balthasar hält daher Hegel gerade das Moment der kenotischen Wagnishaftigkeit als die unmittelbare und bleibende Bestimmung der Liebe entgegen: Der Vater, der den Sohn zeugt, ‚verliert’ sich in diesem Akt nicht an ein Anderes, um so erst selbst zu ‚gewinnen’, er ist als der sich Schenkende immer schon er selbst“ (Gott als Eschaton, 141ff.).

231 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 119ff. „Durch die Tür treten wir ein, zunächst zum Verhältnis Vater-Sohn in Gott, und damit zum fürchtenswerten Geheimnis des Vaters. Vor aller Schöpfung, von Ewigkeit her spricht er sich aus im Sohn, und nur so ist er Vater. Aber er ist zugleich Gott, denn was er ausspricht, (und was aus beiden hervorgehen wird: der Geist) ist Gott. Und Gott ist ‚Geist’ (Joh 4,24), und Geist erkennt und besitzt sich wesentlich selbst. So erhebt sich die Frage: kennt und weiß Gott der Vater sich selbst, sofern er seit ewig das göttliche Wesen hat, oder liegt seine Selbsterkenntnis (als Vater) darin, dass er das Sinn-Wort, den Sohn, sich gegenübersetzt? Wählt man die zweite Aussage, so erkannte der Vater sich selbst erst im Sohn; wählt man das Erste, so scheint seine Selbsterkenntnis (wenigstens gedanklich) der Erzeugung des Sohnes vorauszuliegen, und dann fragt man sich – auch wenn man dadurch nicht in Arianismus absinkt –, wozu eine solche noch erforderlich ist. Die Überlieferung hat dem Vater den Namen ‚Fons et origo totius divinitatis’ (DS 490, 525, 568) zugeeignet, oder wie Bonaventura sagt: ‚plenitudo fontalis’ (Anm. 2). Aber liegt dieses ‚Quellsein’ im göttlichen Wesen oder im Vatersein des Vaters? Würde man der augustinischen psychologischen Trinitätslehre folgen, so würde man primär sagen: Geist muss sich gegenübersetzen, um sich zu erkennen und als Erkannter zu lieben: dann wäre es so, dass das ‚Wesen’ Gottes aufgrund dieser geistigen ‚Fruchtbarkeit’ die Relationen von Erkenntnis und Liebe aus sich entlassen müsste, um allererst Geist zu sein. Anselm hat diese Sicht wohl am deutlichsten formuliert: Gott erkennt sich selbst, darin liegt der Hervorgang des Logos, Gott liebt sich selbst, dadurch geht der Geist hervor. Dann fällt der väterliche Ursprung des Sohnes und des Geistes beinah mit dem göttlichen, allen Hypostasen gemeinsamen Wesen zusammen. Dieser Primat des einen Wesens über die Mehrheit der Hypostasen hält sich zumeist auch dort durch, wo die Beziehungen zwischen den Letztern als reine ‚relationes’ bezeichnet werden, nicht zuletzt deshalb, weil der Begriff der Beziehung ontologisch die geringste Seinskonsistenz aufzuweisen und damit die Einheit des göttlichen Wesens am wenigsten zu gefährden scheint. Aber lässt sich eine Hypostase (‚Person’ im patristischen Sinn) wirklich als bloße Beziehung definieren, ist sie nicht vielmehr jeweils das durch eine Beziehung terminativ Gesetzte? Wobei dieses Ergebnis der Beziehung in deren Begriff liegt, so dass die (auf Anselm zurückgehende) Aussage des Florentinums gälte: In Gott sei alles eins, ‚ubi non obviat relationis oppositio’ (DS 1330)“.

232 Vgl. *M. Schulz*, Die Logik der Liebe und die List der Vernunft. Hans Urs von Balthasar und Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *W. Kardinal Kasper* (Hg.), Logik der Liebe und

wie von Wallner bemerkt worden ist, „dass sie durch eine unvermittelte Abstraktheit des Gottseins gefordert ist, wie das bei Hegel der Fall scheint. Folglich war das Risiko, welches der Vater in seiner Urkenose auf sich nimmt, immer schon die ewige Seligkeit dieses Gottes“[233].

Somit gibt es eine ‚göttliche Selbstlosigkeit, die zwar mit der innerweltlichen Gottlosigkeit nicht vermischt werden darf, die aber doch deren Möglichkeit zugrunde legt. Diese Selbstlosigkeit ist die ‚Trennung Gottes’ von sich selbst in der Zeugung des Sohnes als Voraussetzung und Überholung aller innerweltlichen und ökonomischen Trennung. Für Hans Urs von Balthasar eröffnet diese Trennung Gottes von sich selbst die eschatologische Möglichkeit, den innergöttlichen Raum, dass die Endlichkeit am Hervorgang des Sohnes durch den Heiligen Geist teilhaben könne[234].

Hingegen gewinnt man den Eindruck in Hegels Auffassung, die Endlichkeit müsse sich dem Absoluten opfern[235]. Gott ist so ‚offen’ als Mysterium selbstloser Liebe, entgegnet Hans Urs von Balthasar, dass die Welt in dieses Geheimnis einzutreten vermag und dadurch nun doch etwas Gott zu geben vermag: Sich selbst in seiner Selbstlosigkeit zugunsten anderer. Dadurch verliert sich Gott nicht selbst, sondern beweist seine Hoheit. Der Vater als Schenkender ist immer schon er selbst, dass auch die unvorsichtige Selbstlosigkeit, in der der Vater alles Seinige wegschenkt tatsächlich immer schon wesenhaft ‚göttlich’ ist[236]. In diesem Zusammenhang besagt die Selbstlosigkeit also einerseits, dass Gott nicht in das weltliche Geschehen von Schmerz und Seligkeit verstrickt ist. In der Kenosis besteht die Seligkeit Gottes, sagt Hans Urs von Balthasar: „Von der Endlichkeit her betrachtet, könnte man vermuten, unendlicher Selbstbesitz unendlicher Wirklichkeit müsste als solcher schon höchste Befriedigung, Seligkeit sein. Aber in der Selbstkundgabe Gottes in Jesus Christus enthüllt sich das seligere Mysterium, dass zu dieser Seligkeit der absoluten Freiheit die Liebe als Selbsthingabe gehört“[237]. Die Zeugung

---

Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag, Ostfildern 2006, 111–133, hier: 128.

233 *K. J. Wallner*, Gott als Eschaton, 143.

234 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 389–476.

235 Vgl. *E. Brito*, Hegel und die heutigen Christologien: IKaZ 6 (1977) 46–58, hier: 49f.

236 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 301. 305.

237 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 232f.

bedeutet für den Vater eine Trennung oder eine Übergabe des ganzen göttlichen Wesens, worin er nichts für sich behalten will.

Hans Urs von Balthasar betont ausdrücklich und besteht darauf, dass der Vater sein Gottsein nicht mit dem Sohn teilt, sondern dass er sich seiner im ewigen Akt der Zeugung des Sohnes entäußert. Zum Beleg seines Gedankens, bezieht er sich noch einmal auf Bulgakow: „…da der Vater sich darin restlos seiner Gottheit enteignet und sie dem Sohn übereignet: er ‚teilt' sie nicht ‚mit' dem Sohn, sondern ‚teilt' dem Sohn alles Seine ‚mit': ‚Alles Deinige ist mein' (Joh 17,10)"[238]. Diese Trennung ist als jene ewige und absolute freie Selbsthingabe Gottes, die Gott schon in sich als die absolute Liebe erscheinen lässt. Hans Urs von Balthasar begründet diese Selbstlosigkeit[239] Gottes zuallererst im Akt der Zeugung des Sohnes und zwar so, „dass Gott (als Vater)

238 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 300f.

239 Vgl. dazu auch *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch, 52ff., der diese Thematik der Selbstlosigkeit bei Hans Urs von Balthasar treffend erarbeitet hat: Wie der Autor diese Selbstlosigkeit nun näherhin versteht, kann hier schon daran abgelesen werden, dass sie in keiner Weise irgendein Moment von Entfremdung in sich trägt oder verursacht: „Die relationale Selbstlosigkeit der göttlichen Personen ist nämlich schon im immanenten Mysterium Gottes derart, dass sie, ohne sich zu verändern, in der ökonomischen Trinität zur Versichtbarung gelangt und im trinitarischen Gehorsam des Menschgewordenen als sie selbst in Erscheinung tritt, so dass es in der Heilsökonomie zu keinerlei Selbstentfremdung oder Fremdbestimmung Gottes kommt. Dementsprechend erfährt auch der zu erlösende Mensch keinerlei Selbstentfremdung, wenn die geschlossene (...) Substantialität seines Personseins an der Selbslosigkeit Gottes in Christus Anteil gewinnt, im Gegenteil: sie wird ja zurückgeführt in ihre genuine trinitarische Abbildlichkeit, die mit dem vom Schöpfer gesetzten Schöpfungsabstand grundlegend gegeben ist. Ausdrücklich fährt Hans Urs von Balthasar im Anschluss an die obige Stelle fort: er [Christus] bringt ihn [den Menschen] viemehr in die urbildliche Eigentlichkeit, deren entferntes Abbild (imago trinitatis) er in seiner zwischenmenschlichen Liebe ist. Der zu erlösende Mensch, der schon in seiner mitmenschlichen Liebe eine entfernte Abbildlichkeit zum Trinitätsmysterium vollzieht, wie sie mit seinem Schöpfungsabstand grundlegend ist, wird in Christus – über den Schöpfungsabstand hinaus – eingeführt in seine urbildliche Eigentlichkeit, in der er teilbekommt an der innergöttlichen Relationalität selbst. Durch diesen markanten Kontrast, den der Autor mit dem Stichwort Entfremdung gegenüber dem hier zu untersuchenden Begriff Selbstlosigkeit erzeugt, hebt sich schon anfanghaft deutlich heraus, in welcher Weise er Selbstlosigkeit als prägende Form der innergöttlichen Relationalität und abbildlich dazu auch des Erlösungsgeschehens tiefer versteht; der zugrundeliegende Gedankengang kann in folgende Schritte aufgeschlüsselt werden: - die immanente Selbstlosigkeit der göttlichen Personen ist als von jeglichem Moment von sekundärer Fremdbestimmung vollkommen frei gedacht: Selbstlosigkeit ist vielmehr unvordenkliches Wesensmerkmal des ewigen relationalen Wesens Gottes; - der Mensch im Urstand hat in kreatürlicher Weise Anteil an dieser Selbstlosigkeit, die ihn zur Liebe befähigt; - die Sünde erscheint als Ursache der Entfremdung des Menschen von sich selbst, insofern sie dessen kreatürlich-abbildliche Selbstlosigkeit negativ beeinträchtigt; - die Trinität dagegen bewahrt uneingeschränkt ihre Selbstlosigkeit als Form der innergöttlichen Relationalität auch in der Heilsökonomie, innerhalb derer es durch die Inkarnation zur Versichtbarung dieser innergöttlichen Selbstlosigkeit kommt; - die im Gottmenschen inkarnierte (versichtbarte) innergöttliche Selbstlosigkeit aber geht darüber hinaus in Passion und Descensus daran, die sündige Entfremdung auf sich zu nehmen und zu erleiden, so dass die Entfremdung der Sünde durch die göttliche Selbstlosigkeit getilgt wird".

seine Gottheit so weggeben kann, dass Gott (als Sohn) sie nicht bloß geliehen erhält, sondern ‚gleichwesentlich' besitzt, besagt eine so unfassbare und unüberbietbare ‚Trennung' Gottes von sich selbst, dass jede (durch sie!) ermöglichte Trennung, und wäre es die dunkelste und bitterste, nur innerhalb ihrer sich ereignen kann"[240]. Daraus folgt, dass jenes „nicht zeitlich-prozessuale Urdrama Gottes"[241] keinesfalls so verstanden werden darf, als handele es sich hierbei um die bloße Grundlage einer potentiellen Geschichte Gottes. Unter Berücksichtigung dieser Nuance sagt er Folgendes:

> „Dies gibt, wenn beides zugleich ins Auge gefasst wird, das Recht nicht, die Trinität einseitig als das ‚Spiel' absoluter, aber vom realen Schmerz abstrahierender, somit des ‚Ernstes' der Trennung und des Todes entbehrender ‚Seligkeit' anzusehen, was sonst notwendig zu einer hegelschen Prozesstheologie führen müsste. ‚Stark wie die Hölle ist die Liebe', nein: stärker als diese, da Hölle nur umfangen von der absoluten und wirklichen Trennung von Vater und Sohn möglich ist"[242].

Wenn die Selbstlosigkeit besagt, dass Gott in sich gründende selbstlose Liebe sein muss, dann folgt daraus, dass seine wesenhafte Selbstlosigkeit durch ein Leben, das „vielmehr durch die Weisen des Gottseins *(tropos tès hyparxeos)* durch und durch bestimmt wird"[243]. Hier zeigt sich, was die Selbstlosigkeit der göttlichen Personen besagt: „Die Hingabe nicht nur von etwas, sondern seiner selbst"[244]. Sie entspricht somit einer Trennung, einer Kenose Gottes, die das ganze göttliche Wesen nicht statisch, sondern dynamisch in den innertrinitarischen Prozessionen verwirklicht sein lässt. Somit ist das Wesen Gottes nicht anders als in der Hingabe- und Rückgabebewegung zu denken. Aufgrund dieser Prozessualität ist für Hans Urs von Balthasar das eine Wesen Gottes in den drei Personen identisch und die absolute Einheit Gottes denkerisch zu wahren[245]. Die Selbstlosigkeit der Hypostasen ist schon für ihn in der Immanenz derart, dass sie, ohne sich zu verändern, in der ökonomischen Trinität zur Selbstoffenbarung kommt und im Gehorsam des Fleischgewordenen als sie selbst in Erscheinung tritt. Und nur so kann man argumentieren, dass es in der ökonomischen Trinität

---

240 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 302.

241 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 303.

242 *H. U. von Balthasar*, Handlung, 302f.

243 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 234.

244 *H. U. von Balthasar*, Homo Creatus est. Skizzen zur Theologie, Bd. V, Einsiedeln 1986, 281. Man beachte die Vieldeutigkeit des Begriffes der ‚Selbstlosigkeit' anhand der folgenden Stellen: ders., Die Handlung, 303; ders., Bibel und negative Theologie, 17ff; ders., Neuer Bund, 402: „Reichtum der Selbstlosigkeit in der dreieinigen göttlichen Natur"; ders., Neue Klarstellungen, 26.

245 Vgl. *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch, 57.

zu keinerlei Selbstentfremdung oder Fremdbestimmung Gottes kommt. Dementsprechend „erfährt auch der zu erlösende Mensch keinerlei Selbstentfremdung“[246], sondern wird nach der Überzeugung Hans Urs von Balthasars dadurch zurückgeführt in die trinitarische Diastase:

> „Weil Gott sich, menschwerdend, nicht von sich selbst entfremdet, weil der gehorsame Menschensohn nur die Versichtbarung der ewigen Relationalität und Selbstlosigkeit der göttlichen Personen ist, deshalb entfremdet Christus auch den Menschen nicht von sich selbst, wenn er ihn aus der scheinbar geschlossenen Substantialität seines Personseins (in der er endgültig Gott gegenüberzustehen meint) hinaushebt in die offene Relationalität des innergöttlichen Lebens; er bringt ihn vielmehr in die urbildliche Eigentlichkeit, deren entferntes Abbild (imago trinitaris) er in seiner zwischenmenschlichen Liebe ist“[247].

Da die Geschöpflichkeit in die innertrinitarische Differenz zurückgeführt werden soll, kennzeichnet sich die Selbstlosigkeit als Merkmal der Kenosis.

Rückblickend lässt sich sagen, dass man auf die Spuren dieser Einsicht in eine innere Bestimmtheit des göttlichen Wesens als Selbsthingabe bereits früher gestoßen ist. Hans Urs von Balthasar verwendet zur Veranschaulichung der Selbstlosigkeit der Personen mit Vorliebe das Bild eines Kindes, welches am Lächeln der Mutter zum geistigen Selbstsein, das heißt zur Liebe, erwacht[248]. Erst dieses Erwecktsein durch Gott gibt als ‚dialogisches Prinzip’ dem Menschen die Möglichkeit sowohl zur Sehnsuchtsliebe nach Gott (*desiderium naturale*) als auch zu Dialog und mitmenschlicher Beziehung. Zugleich eröffnet die welthafte Liebe schon eine Ahnung auf eine innere Lebendigkeit in der absoluten Liebe[249].

Zusammenfassend lässt sich dazu festhalten, dass die Selbstlosigkeit als Voraussetzung der ‚Kenosis’, die als freie Hingabebewegung gedeutet wird, sich in den trinitarischen Hervorgängen von Vater, Sohn und Geist konkretisiert. Wollen wir im Nachhinein der dreipersönlichen Selbsthingabe in der Trinitätsimmanenz Rechnung tragen, so müssen wir der ταχίς (Ordnung) der Hervorgänge gemäß, bei dem Einsatz des göttlichen Vaters, der zunächst in einer Urkenose sich seiner Göttlichkeit entledigt hat, beginnen.

---

246 *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch, 58.
247 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 382.
248 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Spiritus Creator, 16ff.
249 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Pneuma und Institution, 17ff.

2.1.3 Die Ur-Kenose

2.1.3.1 Die immanente Selbsthingabe des Vaters an den Sohn

2.1.3.1.1 Die Zeugung des gleichwesentlichen Sohnes als Urkenose

Die Frage der Zeugung des Sohnes durch den Vater führt uns in die Grundauffassung der innertrinitarischen Kenose bei Hans Urs von Balthasar. Diese Grundauffassung stellt sich als ein dichtes Gedankennetz dar. Nach ihm begründet diese Zeugung des Sohnes ein Urdrama. Was dies beinhaltet, wird anschaulich, in dem, was Hans Urs von Balthasar selbst ausführt:

> „Man kann, mit Bulgakow, die Selbstaussprache des Vaters in der Zeugung des Sohnes als eine erste, alles unterfassende innergöttliche ‚Kenose' bezeichnen, da der Vater sich darin restlos seiner Gottheit enteignet und sie dem Sohn übereignet: er ‚teilt' sie nicht ‚mit' dem Sohn, sondern ‚teilt' dem Sohn alles Seine ‚mit': ‚Alles Deinige ist mein' (Joh 17,10). Der Vater, der ja nicht (arianisch) als ‚vor' dieser Selbsthingabe existierend gedacht werden darf, ist diese Hingabe-bewegung, ohne etwas berechnend zurückzuhalten"[250].

Weil der göttliche Vater den Sohn zeugt, besagt dies für Hans Urs von Balthasar die restlose Selbstenteignung der Göttlichkeit des Vaters und ihre Übereignung an den Sohn[251]. In diesem Zusammenhang meint Kenosis hier, dass der Vater sein Gottsein nicht festhält wie einen Raub, sondern hergibt und an den Sohn übereignet[252]. So ist der Sohn das ‚Gezeugt-Werden' vom Vater. In der Zeugung des Sohnes enteignet sich der Vater nach Hans Urs von Balthasars Auslegung restlos seiner Gottheit und übergibt sie dem Sohn: „eine unvordenklich erste Kenose in dieser sich entäußernden Zeugung des Sohnes durch den Vater, und diese erste, alles unterfassende innergöttliche Kenose bestimmt"[253]. In Anlehnung an Sergej Bulgakow, der in Analogie zur

---

250 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 300f. In der Trinitätsauffassung Hans Urs von Balthasars spielen die Begriffe wie Vater, Sohn, Zeugen, Liebe, Selbsthingabe, Entäußerung, Kenose u. a. im umfassenden sowie im engeren Sinn eine größere Rolle. Es geht ihm darum, die Hervorgänge in Gott stärker von Lebensprozessen der drei göttlichen Personen her zu begreifen.

251 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Der Unbekannte: *H. Kuhn* (Hg.), Interpretation der Welt. Romano Guardini zum 80. Geburtstag, Würzburg 1965, 638–645. Hier kann man schon die Grundauffassung Hans Urs von Balthasars ablesen. Die besteht darin, dass die Kenosis das Ergebnis einer Zeugung ist. Und der göttliche Vater ist diese Zeugung. Er ist nicht diesseits des Wortes oder über ihm, ein in sich ruhender Gott, der sich irgendwann entschloss, sich zu reproduzieren.

252 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 28.

253 *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch, 59.

inkarnatorischen Ablegung der ewigen Gottgestalt des Sohnes schon die ewige Zeugung eine „innergöttliche Kenose“[254] nennt, spricht auch Hans Urs von Balthasar also von der väterlichen „Hingabe nicht nur von etwas, sondern seiner selbst“[255], somit von der „Hingabe seiner selbst bis zur äußersten Selbstlosigkeit“[256]. Das geht soweit, dass er mit Ferdinand Ulrich[257] von einer Hingabe spricht, „die im ewig dauernden Zeugungsakt des Vaters dessen Schoß ‚leer’ lässt“[258], weil die Zeugung für den Vater einen restlosen Verlust darstellt[259]. Und weiter setzt er hinzu „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)“[260].

Die Zeugungskenose ist sozusagen ein „Selbstverzicht“[261] des Vaters. Er verzichtet nach Hans Urs von Balthasar auf sein Einzig-sein, als er den Sohn erzeugt: „Im ewigen trinitarischen Leben liegt ein ‚Verzichtcharakter’ – schon darin, dass ‚der Vater, auf sein Einzig-sein verzichtend, aus seiner Substanz den Sohn erzeugt’ –, was als ein ‚Vor-Opfer’ bezeichnet werden kann, und aus dem sich, wenn die Sünde hervortritt, der ‚eigentliche Verzicht’ entsteht, ‚so wie Gott aus dem ‚Vor-Opfer’ der ewigen Zeugung die erlösende Kreuzesverlassenheit des Sohnes entwickeln wird“[262]. Dieser väterliche Verzicht auf das Allein-Sein kommt auch zur vollen Entfaltung in das Gehaucht-Werden des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn.

---

254 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 300–308; ders., Wahrheit Gottes, 163; ders., Der Mensch in Gott, 238–240; ders., Neuer Bund, 198.

255 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 302.

256 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 303; ders., Das Endspiel, 466. Hans Urs von Balthasar spricht in dem Zusammenhang von ‚Selbstverzicht’.

257 Für Hans Urs von Balthasar muss von vornherein klar bleiben, dass man nur analog, nicht univok von einer Kenosis in Gott sprechen kann. Zwischen Gottgestalt und Knechtsgestalt herrscht in der Identität der Person Analogie der Naturen gemäß der maior dissimilitudo in tanta similitudo (DS 806). Das muss auch klar bleiben, wenn Hans Urs von Balthasar in Anlehnung an F. Ulrich davon spricht, dass „Schmerz und Tod Gott selbst innerlich sind und zwar als flüssige Form der Liebe“ (Das Endspiel, 221).

258 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 475; ders., Der Mensch in Gott, 238: Ist des Vaters Schoß, nachdem er den ganzen Sohn aus sich ausgezeugt hat, nicht leer? Ders., Die Armut Christi 386: So ist der himmlische Vater arm, da er im Zeugen des Sohnes nichts für sich behalten hat; ders., Handlung, 304. Dabei ist auch die Rede von der Entleerung des väterlichen Herzens beim Hervorbringen des Sohnes.

259 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 221.

260 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 301.

261 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 38.

262 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 466.

2.1.3.2 Die väterliche Selbsthingabe an den Heiligen Geist

Im Vorangegangenem wurde die Zeugung des Sohnes durch den Vater als väterliche Kenose thematisiert. Hans Urs von Balthasar deutet das ‚Gezeugt-Werden' des Sohnes vom Vater und auch das ‚Gehaucht-Werden' des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn als Übergabe der ganzen Göttlichkeit des Vaters an den Geist und zugleich als Verzicht auf das alleinige Gottsein des göttlichen Vaters: „Die vollkommene Freiheit des Geistes, zu wehen wo er will, Gaben zu verteilen, wie er will, erhebt sich auf dem Verzicht des Vaters wie des Sohnes, sich anders als in Entäußerung zu verstehen. Begabung mit Freiheit setzt diese Entäußerung, Kenose, *exinanitio* voraus"[263]. So sieht Hans Urs von Balthasar nicht nur die Zeugung des Sohnes, sondern auch die Hauchung des Geistes als positive Selbstentäußerung des Vaters. Der Textbeleg, den er dazu anführt, spricht deutlich von der Ganzheit der Selbsthingabe des Vaters auch in der Hauchung des Geistes:

> „In der absoluten Selbsthingabe des Vaters an den Sohn, des Sohnes an den Vater, beider an den Geist sind keinerlei ‚Sicherungen' eingebaut; es geht, menschlich gesprochen, um den restlosen Verlust des ‚ganzen Habens und Besitzens', die Gottheit einschließlich, um etwas also, das vom Schenkenden her wie ein absolutes ‚Wagnis' erscheinen könnte, wenn nicht gleich-ewig ihm die unendliche Dankbarkeit für das Geschenk entgegenkäme, eine Dankbarkeit, die bereit ist, für den Schenkenden das Äußerste zu leisten. (Und nicht nur der Sohn verdankt sich dem Vater und der Geist beiden, sondern, wie wir sahen, auch der Vater verdankt seine Vaterschaft dem sich zeugenlassenden Sohn, und mit dem Sohn seine Hauchgewalt dem sich hervorbringenlassenden Geist)"[264].

Das Motiv der Urkenose lässt sie sich, in dem, was Hans Urs von Balthasar als Vaterschaft in der Trinitätsimmanenz nennt, auch interpretieren.

2.1.3.3 Die Vaterschaft als personale Hingabe an den Sohn

Die trinitarische Selbstlosigkeit bildet bei Hans Urs von Balthasar die Verständnisgrundlage für die Auslegung des Vaterseins. Konstitutiv für das

---

263 *H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 222.

264 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 221.

Vaterschaftsverständnis ist das ‚Sich-schenken' des Vaters an den Sohn. So sagt er: „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. Man kann zwar abschützend sagen, der Vater habe zeugend ‚seine Substanz dem Sohn nicht übergeben, dass er sie dabei nicht selber behalten hätte' (DS 805), aber das Gegenteil ist ebenso wahr: Dass er nämlich nur so der ewige Vater bleibt, weil er ewig all das Seine, die Gottheit inbegriffen, dem Sohn übergeben hat"[265]. Die immanente Zeugung des Sohnes als Struktur der Vaterschaft tritt noch deutlicher in der folgenden Aussage Hans Urs von Balthasars hervor:

> „Was diese Vaterschaft im Ewigen besagt, wird erahnbar am Auftrag des Sohnes, die bis ans Ende gehende Liebe dieses Vaters zu offenbaren (man denke an das Geheimnis vom verlorenen Sohn oder nochmals an das Winzergleichnis): sie kann nur die Hingabe all dessen sein, was der Vater ist, somit der ganzen Gottheit (denn als Gott ‚hat' Gott nichts als das, was er ist), eine Hingabe, die im ewig dauernden Zeugungsakt des Vaters dessen Schoß ‚leer' lässt"[266].

Dieses Zitat macht klar, wie Hans Urs von Balthasar die Vaterschaft Gottes in der innertrinitarischen Zeugung des Sohnes durch den Vater strukturiert wissen will, die sich im ökonomischen Abstieg des Sohnes in die Hölle abbildet. Hans Urs von Balthasar geht hier so weit, dass er die Hingabe des Vaters als einen Akt des ‚restlosen Sich-seiner-Gottheit-Enteignens', der kenotischen Hingabe der ganzen Gottheit, die den väterlichen Schoß leer lässt, und als einen Akt der Verschenkung zu verstehen versucht, bei dem der Vater seine Gottheit nur noch „als verschenkte besitzt"[267].

Wie oben dargestellt wurde, deutet er die Zeugungskenose als Struktur der Väterlichkeit vom Kreuz Jesu Christi her als einen Akt der Hingabe, und zwar als „Totalhingabe"[268], das heißt als einen Akt radikalen, uneingeschränkten Für-den-Anderen-Seins, als *expressio* der Restlosigkeit der Wesensübergabe. Dabei lässt der ökonomische Auftrag des Sohnes einen Rückschluss auf die immanente Trinität zu. Dies besagt: Die Rede von der Vaterschaft ist nur

---

265 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 126. Hans Urs von Balthasar zitiert die Synode von Toledo, über das Glaubensbekenntnis: „Quod enim Pater est, non ad se, sed ad Filium est (Was nämlich „Vater" ist, ist es nicht in Bezug auf sich, sondern in Bezug auf den Sohn) (DS 528)".

266 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 475.

267 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 475.

268 *H. U. von Balthasar*, Theologik. Der Geist der Wahrheit, Bd. III, Einsiedeln 1987, 145.

im Sinne einer ‚analogia exinanitionis' zu thematisieren. Von da aus wird die Vaterschaft Gottes gegenüber seinem Sohn gedacht als Hingabe all dessen, was der Vater ist, somit der ganzen Gottheit. H. Dieser unterstreicht in dem Ansatz Hans Urs von Balthasars diesen Aspekt, wenn er schreibt: „Doch gerade dieses Leer-Sein als Ausdruck eines ewigen dynamischen Sich-Leerens durch die kenotische väterlich Zeugung findet sein ökonomisches Abbild in der bis ans Ende gehenden Liebe des Vaters, die der menschgewordene Sohn offenbart. Das immanente Sich-Entleeren der Zeugung umfasst die ganze […] Gottheit des Vaters, die aber nicht etwa endlich, sondern schlechterdings unendlich ist. Was der Autor deshalb hier als ‚Leere' im immanenten Mysterium zu denken versucht, ist als die Grundlage dessen zu verstehen, wovon die kreatürliche Endlichkeit ein Abbild sein wird: ein paradoxes Urbild des Endlichen im Unendlichen, denn in der Zeugung des Sohnes geht der Vater, paradox gesprochen, bis an das Ende seiner unendlichen Gottheit, was positiv gewendet auch als eine Umschreibung von Ganzheitlichkeit aufgefasst werden kann"[269].

Diese „Selbstübergabe"[270] an das reale Du des Sohnes als das wahrhaft Andere gegenüber dem Vater ist jedoch nicht so zu verstehen, sagt er, als würde der göttliche Vater dabei seine eigene Gottheit aufgeben[271]. Vielmehr ist er als der, der sich je schon weggegeben hat, er selbst. Hans Urs von Balthasar macht aber deutlich, dass er dies so verstanden haben will, dass der Vater sich dennoch, der Konzilsaussage gemäß, selbst behält. Wallner deutet die Totalhingabe des Vaters in der trinitätsimmanenten Zeugung des Sohnes als das Bemühen Hans Urs von Balthasars das Wesen Gottes als Liebe zu verstehen, von der aber in der Urkenose jede negative Vorstellung einer Einschränkung, Untergangs oder eines Verlustes ferngehalten werden muss: „Von einer Einzeichnung der Kenosis in die Gottheit könne aber dennoch keine Rede sein. Was folglich unter der innergöttlichen Urkenose, dem Leeren des väterlichen Schoßes und der göttlichen Selbstlosigkeit, ja Gottlosigkeit, verstanden wird,

---

269 *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch, 60.

270 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 127.

271 Hierzu vgl. *W. Kasper*, Der Gott Jesu Christi, 235f: „Bei der Interpretation dieses wichtigen Textes ist streng darauf zu achten, dass er nicht von einer Wesensverwandlung oder gar von einer Entgöttlichung Gottes spricht. Eine solche Interpretation stünde nicht nur im Widerspruch zu 2 Kor 5,19: ‚Gott war in Christus', sondern auch zu der Aussage unseres Textes, nach der die Kenosis in der Annahme der Knechtsgestalt, aber nicht in der Aufgabe der Gottesgestalt besteht. Augustinus interpretiert völlig korrekt: ‚Sic se exinanivit: formam servi accipiens, non formam Dei amittens, forma servi accessit, non forma Dei discessit (Augustinus, Sermo IV, 5 (CCL 41, 21f)".

kann nach keiner Hinsicht eine Einschränkung an Göttlichkeit, welche absolute Liebe ist, bedeuten. Die Auffassung der väterlichen Zeugung als Urkenose soll vielmehr gerade die unvermittelte Absolutheit der Liebe im Absehen ihres Ursprungs und Grundes von sich selbst betonen, also ein ‚Mehr' des Gottseins, nicht ein Weniger"[272]. Hans Urs von Balthasar betont im Fortgang seiner Überlegung ausdrücklich:

> „Weil der Vater seine ganze nichts zurückhaltende Liebe im Sohn ausgedrückt hat, ist der Sohn das vollkommene Ebenbild des Vaters, in jeder Hinsicht geeignet, die Hingabe des Vaters in seiner Schöpfung darzustellen, die der Vater nicht selbst darstellen kann, weil er alles in den Sohn gegeben hat und nicht mehr tun kann, als dieses Alles ‚schonungslos' der Welt auszuliefern. Was der Alte Bund die vor mitleidiger Liebe erbebenden ‚Eingeweide' Gottes nannte (*rachamim*), das genau wird der Welt offenbar, da der Vater ihr seine ganze Liebe, die der Sohn verkörpert, dahingibt"[273].

Der Terminus der Dahingabe deutet schon die Kenosis des Gottmenschen, die darin besteht, dass der Sohn durch den Vater hingegeben wird. Und der Sohn gibt sich verdankend an den Vater und für die vielen. Diese Auslieferung des Sohnes an die Welt erreicht ihren Kulminationspunkt in der Preisgabe der Forma Dei: „Sein Gezeugtsein vom Vater ist die soteriologische Voraussetzung unseres Heils; er wäre ja sonst gar nicht das uns vom Vater zugesprochene Wort der Versöhnung"[274]. Ein drauskommender Gedanke an die Vaterschaft Gottes ist dem Autor zufolge die väterliche Freiheit in seiner Selbsthingabe oder Übergabe des totalen Gottseins an den Sohn in der Zeugung.

2.1.3.3.1 Die väterliche Freiheit

Im Verständnishorizont Hans Urs von Balthasars entäußert sich der göttliche Vater in der Zeugung des Sohnes vollständig, womit gleichzeitig die Freiheit, die diesem personalen Akt der zeugenden Totalhingabe zugrunde liegt, mit ausgedrückt wird. Diese Selbstentäußerung seines Gottseins ist jedoch nicht etwas, das dem Vater äußerlich zukommt, etwa in einer Weise, wie einzelne physische oder psychische Akte dem menschlichen Geistsubjekt zukommen; das wäre schon der Fehlansatz der Prozesstheologie, die „den Weltprozess

---

272 *K. J. Wallner*, Gott als Eschaton, 140.
273 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 475.
274 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 476.

(mitsamt Gottes Engagement in ihm bis zum Kreuz) mit dem ewigen und zeitlosen ‚Prozess' der Hypostasen in Gott identifiziert"[275]. Die immanente Trinität muss so als ‚Grund des Weltprozesses (bis hin zur Kreuzigung)' gedeutet werden, ‚dass sie weder, wie bei Rahner[276], als ein formaler Selbstvermittlungsprozess Gottes erscheint, noch, wie bei Moltmann, als in den Weltprozess hineinverstrickt[277].

Hans Urs von Balthasar versteht die immanente Kenose als jene ewige, innertrinitarische und absolute Selbsthingabe Gottes, „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 ‚Selbstvermittlung') des Weltprozesses und des Kreuzes bedürfte"[278]. Echte Selbstdarstellung und Selbsthingabe, d.h. echte Offenheit für andere setzt Entschluss und also Freiheit voraus. Deshalb gilt Hans Urs von Balthasars

---

275 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 301.

276 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Verbum Caro, Einsiedeln ³1990, (Skizzen zur Theologie I), 300.

277 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Handlung, 300f. Hans Urs von Balthasar geht klarerweise auf Distanz auf den Ansatz Moltmanns, wenn er in seinen Fußnoten schreibt: „In den zahlreichen Kritikern des Werkes Moltmanns wird dieser Vorwurf oft (wenn auch vielleicht nicht oft genug) erhoben. Vgl. Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch ‚Der gekreuzigte Gott' (Kaiser, München 1979: Ricoeur (25), Lochmann (33), Denbowski (36), Bauckham (52), Klappert (wichtiger Vergleich mit K. Barth: 70ff), Miskotte (93), W. Kasper (146f), Markus Barth (161). Die Antwort Moltmanns, der von seiner Identifikation der ‚ökonomischen' mit der ‚immanenten' Trinität nichts zurücknimmt, scheint unbefriedigend. Woher weiß man denn von einer radikalen Differenz zwischen Welt und Gott, wenn nicht Kreatur (ob gottverbunden oder ‚gottverlassen') sich nicht allem zuvor als Nicht-Gott weiß, wenn also nicht auch die von Moltmann für das konkrete Jesusgeschehen abgelehnte Zweinaturenlehre innere Voraussetzung für seine trinitarische Kreuzestheologie bleibt? Kasper hat auf die Unverzichtbarkeit dieser primären Unterscheidung hingewiesen (147), aufgrund derer sich jede Gleichsetzung von dem Gott als Gott kennzeichnenden ‚Prozess' und Gottes Mitspielen im Weltprozess verbietet. Moltmanns Spekulationen über die Freiheit Gottes (Unmöglichkeit einer Wahlfreiheit in ihm, deren Annahme Nominalismus wäre, 170) sind inkonsistent. Fragen wie: ‚kann Gott sich damit begnügen, sich selbst zu genügen?' ‚Könnte sich also Gott wirklich an seiner unangerührten Herrlichkeit genügen lassen?' (170), zeigen, dass für ihn Gott ohne den Weltprozess nur ein ‚abstraktes Sein für sich und bei sich' ist, und dass er ‚Liebe' nur sein kann ‚im Tun des Guten', im freien ‚Überströmen der Güte' (172-173). Daher die wirklich naive Frage: ‚Mit welchem Recht ließe sich auch behaupten, dass die Offenbarungstrinität eine von ihr unabhängige Wesenstrinität zur Voraussetzung haben muss?' (179)". Zur Kritik an Rahner vgl. auch *E. Jüngel*, Das Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre im Anschluss an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendentem Urgrund der Heilsgeschichte; ders., Entsprechungen. Gott-Wahrheit-Mensch, München ²1986, 265–275, hier: 272. Zur Kritik an Moltmann und Rahner vgl. dazu auch die Arbeit von *C. Kappes*, Freiheit und Erlösung. Überlegungen zu den Grundlagen der Soteriologie in den Entwürfen von Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner und Jürgen Moltmann, Münster 1986.

278 *H. U. von Balthasar*, Verbum Caro, 300.

primäre Sorge einer wiederholenden Betonung des Freiheitsgeheimnisses jeder Hypostase, um die Gratuität des kenotischen Aktes frei zu halten von jeder Instrumentalisierung.

In diesem Zusammenhang ist die Vätertheologie, aber besonders der Ansatz des Hilarius von Poitiers von großer Bedeutung. Im Blick auf diesen Ansatz des Hilarius schreibt er Folgendes: „Es gibt zunächst aber noch die beinah übermenschlichen Anstrengungen des *Hilarius*, das Mysterium der Kenose unverkürzt auszuworten, und wenn sie nicht voll befriedigen, so setzen sie uns vielleicht doch auf die rechte Spur“[279]. Aber Hans Urs von Balthasar teilt nicht die Anschauung des Hilarius, weil in seinem Denken die trinitarische Dimension fehlt: „Diesen Aussagen fehlt wohl einfach eine Dimension: die trinitarische, beziehungsweise die der Personen als Prozessionen, Relationen und Missionen“[280]. Obwohl der Ansatz des Hilarius für die kenotische Deutung der Trinität eine Stütze ist, wirft er ihm doketische Formulierungen vor. „Das ist aber allzu sehr von der göttlichen ‚Natur’ (und ihrer naturhaften Mächtigkeit) her gedacht, während die tiefere Erhellung doch nur von den personalen Beziehungen in Gott her erwartet werden kann“[281]. Trotz dieser kritischen Bemerkung steht Hilarius für Hans Urs von Balthasar als einer der Zeugen dafür[282], der die Kenosis in der innertrinitarischen Liebeswirklichkeit der drei Hypostasen zu denken versuchte. Somit ist die Frage, was Hans Urs von Balthasar mit der Begrifflichkeit ‚Freiheit’ in der „Ur-Kenosis“[283] meint, noch nicht beantwortet.

Nach Hans Urs von Balthasar besteht die göttliche Freiheit in der Mitteilung: „Im Mitteilenden, der frei über seine Wahrheit verfügt, beginnt die Mitteilung mit einem freien Entschluss, nämlich, was ihm zu eigen gehört, mit einem anderen zu teilen“[284]. Ferner deutet er die väterliche Freiheit in der Zeugung des Sohnes als väterliche Selbsthingabe. Kenosis setzt Freiheit voraus, woraus folgt, dass es ohne Freiheit keine Selbsthingabe gibt. Daher ist

---

279 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 31.

280 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 32.

281 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 198.

282 Vgl. *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch, 56.

283 Das Vokabular „Ur-Kenose“ ist an vielen Stellen im Werk Hans Urs von Balthasars zu lesen: *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 303. 308. 310; Synonyme dazu: Ur-Drama (S. 303f.), Loslassen des Gottseins (S. 301), göttliche Gottlosigkeit (S. 301. 306); ders., Endspiel, 74: Übertod, gegenseitiges Verbluten Gottes (S. 221).

284 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit der Welt, 97.

das erste Moment in der innergöttlichen Kenosis, um mit den Worten von K. J. Wallner zu sprechen[285], ein Personales, das Hans Urs von Balthasar mit einem Zitat Hegels folgendermaßen bestimmt: „Liebe heißt überhaupt das Bewusstsein meiner Einheit mit einem Anderen, so dass ich für mich nicht isoliert bin, sondern mein Selbstbewusstsein nur als Aufhebung meines Fürsichseins gewinne, und durch das mich Wissen als der Einheit meiner mit dem Anderen, und des Anderen mit mir … Das erste Moment in der Liebe ist, dass ich keine selbständige Person für mich sein will, und dass, wenn ich dies wäre, ich mich mangelhaft und unvollständig fühlte“[286].

Die väterliche Freiheit äußert sich in der väterlichen Zeugung des Sohnes. Und der Grund dieser Zeugung ist absolute Liebe, die somit durch nichts begründet ist als durch sich selbst, das bedeutet, dass im väterlichen Akt schon der innerste Grund oder das innerste Wesen Gottes anwesend ist. Weil Gottes Wesen in einer absoluten Selbstlosigkeit der Liebe gründet und diese Grundlosigkeit im Akt der Zeugung des Sohnes anhebt, kommt es dem Vater zu, in Gott der grundlose Urgrund der Liebe zu sein. Nach der Interpretation von K. J. Wallner liegt im Zeugen des Sohnes eine unbedingte väterliche Freiheit, die in göttlich unergründlicher Weise über sich hinaus den anderen, den Sohn, will[287]. Hans Urs von Balthasar selber belegt dies mit diesem Zitat:

> „Er hat die Freiheit, nicht nur alles, was er will, zu können, sondern zuvor die Freiheit, er selber zu sein. Denn es gibt nichts, was ihn nötigt, zu sein. Es gibt auch in ihm keine Natur, über der sich erst seine Freiheit wie ein Sekundäres erhöbe. Seine Freiheit dringt bis auf den letzten Grund seines Seins hinab, er ist von sich selbst her (a se), er ist ewig und beständig der, der er sein will. Aber er ist auch nicht der Gefangene

---

285 Vgl. *K. J. Wallner*, Gott als Eschaton, 128.

286 *G.W.F. Hegel*, Philosophie des Rechts (1833) § 158, zitiert nach *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 40. Hans Urs von Balthasar aber sichert sich gegen die Maschinerie der hegelschen Dialektik ab. Die Zeugung des Vaters erfolgt aus neidloser Großmut, nicht ‚aus einem Prinzip des Mangels', welches nach Hans Urs von Balthasar die *Dynamis* der hegelschen Dialektik ist: Ja, Hegel zielt eine immanente Trinität an, aber so, dass sie die ökonomische in sich ‚aufhebt', indem sie beim Durchgang durch die Zeit ‚die durch dessen Aufstiege zum Absoluten hin wandert, deren Ende (als der lebendige Gott-Geist) sich aber in der Religionsphilosophie als der absolute Anfang erweist.' Doch damit ist der in der großen Logik wie in der Phänomenologie geschilderte Anmarsch nicht getilgt, und von hier aus nicht zu leugnen: die trinitarische Spekulation Hegels entfaltet sich nicht, wie die griechische Theologie nach dem Prinzip einer neidlosen Großmut, sondern im Gegenteil aus einem Prinzip des Mangels, das den Urmangel des Abstrakt-Allgemeinen und den angeborenen Mangel der besonderten Differenz in der abschließenden Zustimmung des Geistes zu seiner notwendigen Zerrissenheit und freien Versöhnung sich gegenseitig aufheben lässt (*H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 35–36).

287 Vgl. *K. J. Wallner*, Gott als Eschaton, 129.

> seiner Freiheit, als könnte er nichts anderes wollen und sein als sein göttliches Wesen. Ebenso ursprünglich wie seine freie Selbstbejahung ist seine Macht, dieses Wesen nicht für sich selbst zu haben, sondern es als Ganzes zu verschenken“[288].

Der Vater ist frei, sein göttliches Wesen zu besitzen und zu verschenken. Er ist im wahrsten Sinn des Wortes „reine Hingabe seiner selbst“[289]. Die transitive Selbsthingabe ist nach Hans Urs von Balthasar die ewig-göttliche Bedingung des Freigebens, der Freiheit in Gott[290]. Der Vater ist immer schon wesentlich frei, weil er sich selbst entäußert. Es entspricht daher der Freiheit dieser absoluten Hingabe, dass es nichts gibt, was sie nötigt zu sein, sie schuldet es gleichsam nur sich selbst, zu sein. Hinter dem göttlichen Vater steht kein Prinzip, keine Begründung, die ihn dazu drängte oder nötigte, Vater zu sein. Daher ist es die Freiheit des Vaters „er selber zu sein“[291]. Was dies wesentlich besagt, hat er so ausgeführt:

> „Der das Wort zeugt und spricht, tut es nicht aus Not, etwa weil er anders sich selbst nicht kennen oder ohne ein Du gar nicht Liebe sein könnte. Dann wäre ja im Anfang die Not, oder, wie Hesiod sagt, das Chaos, das durch Selbstauszeugung zur Ordnung sich durchringt. Hinter das Wort, das als der ‚Eingeborene’, und das heißt biblisch auch: der Einziggeliebte ‚im Schoße des Vaters ist’, lässt sich nicht zurückgehen; keine Aussage lässt erkennen, dass der Vater etwas anderes ist als Vater, ganz und gar und ewig mit dem Akt der Zeugung befasst“[292].

Die väterliche Freiheit in der Selbstentäußerung an den Sohn und mit und durch den Sohn an den Geist muss hier nach Hans Urs von Balthasar so verstanden werden, dass das Motiv der Selbstentleerung allein im Vater, in sich selbst liegt.

---

288 *H. U. von Balthasar*, Homo Creatus est, 195.

289 *H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 405.

290 Vgl. *J. Werbick*, Gottes Dreieinigkeit denken, 230. Abgesehen von der kritischen Bemerkung erschließt Werbick hier in eindruckvoller Weise den Gedanken Hans Urs von Balthasars, indem er schreibt: „Selbsthingabe gibt den Anderen frei, auf dieses Geschenk mit der eigenen Selbsthingabe zu antworten und so eine wechselseitige Beziehung des Einander-sich-Schenkens einzugehen, in der dieses Sich-Schenken zum Gegenstand und zum ‚Element’ der Freude aneinander wird. Findet das Geschenk der Selbsthingabe nicht die ihm entsprechende Antwort, wird es missbraucht, da der Beschenkte das Geschenk, worin der Schenkende sich ihm schenkte, an sich reißt und für sich haben will, so kann dies im Extremfall für den (sich) Schenkenden Vergewaltigung und Tod bedeuten, nicht aber den Verlust seines Selbst oder – bei Menschen – den Verlust der Menschenwürde. Die selbstlose Hingabe ist unendlich (tödlich) riskant, aber sie riskiert doch nicht den Selbstverlust des Schenkens; sie ist eben nicht Selbstweggabe“.

291 *H. U. von Balthasar*, Homo Creatus est, 195.

292 *H. U. von Balthasar*, Homo Creatus est, 292.

Nur eben darin besteht das Umsonst der Liebe. Und nur so kann man von einem Fahrenlassen der Gloriengestalt[293] sprechen.

2.1.3.3.2 Väterlicher Verzicht als Fahrenlassen des Gottseins

Wie es schon im Vorangehendem ausgeführt worden ist, stellt die Zeugung des Sohnes durch den Vater die erste und radikale Kenose dar, da der ewige Vater seinem Sohn sein ganzes Gottsein restlos hinschenkt und da er auch auf das ‚Für-sich-allein-Gott-sein' verzichtet. Infolgedessen stellt sich nun die Frage, was Hans Urs von Balthasar mit dem kreativen und hochspekulativen Begriff ‚Fahrenlassen' ausdrücken will?

Hans Urs von Balthasar deutet den Selbstverzicht als „die absolute Freiheit des Selbstbesitzes sich ihrem absoluten Wesen gemäß, als ein grenzenloses Schenken versteht, dazu wird sie durch nichts als sich selbst bestimmt, aber doch so bestimmt, dass sie ohne dieses Schenken gar nicht sie selbst wäre"[294]. So gehört zur Gottwesentlichkeit des Vaters konstitutiv, als Moment einer ersten radikalen Kenose, die sicherungslose Entleerung seines Schoßes[295]. Diese Urkenose besagt keinen Selbstverlust des Göttlichen, sondern, wie Hans Urs von Balthasar es präziser ausführt: „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"[296]. Dies ist so zu verstehen, dass der Vater nicht daran festhält, „für sich allein Gott zu sein"[297]. Weil die Selbsthingabe mit einer Preisgabe des alleinigen Gottseins gleichbedeutend ist.

Dieser Verzicht auf das Für-sich-allein-sein ist im Vollzug des Vaters identisch mit einem Fahrenlassen: „Dieses Geschehen, das mit den Worten ‚Entleerung' (Vernichtung) und ‚Herabniedrigung' beschrieben wird, ist ein

---

293 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 28.
294 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 232.
295 Vgl. *K. J. Wallner*, Gott als Eschaton, 146.
296 *H. U. von Balthasar*, Pneuma und Institution, 224.
297 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 301.

‚Fahrenlassen' der ‚Gottgleichheit' (ἴσα θεῶ), was den kostbaren Besitz der ‚Glorie' angeht"[298]. Dieses Fahrenlassen ist im Lauf der Überlegungen Hans Urs von Balthasars weiter verstanden als ein ‚Raum-Geben' und darin noch präziser als ein ‚Sein-lassen', durch welches in Gott personale ‚Räume' eröffnet werden: „Die Freiheitsräume in Gott entstehen sowohl durch das Sichverschenken der Hypostasen wie durch das Sein-lassen je der zwei andern Hypostasen durch die eine. Keine will die beiden andern sein. Das ist nicht Rückzug oder Resignation, sondern positive Gestalt der unendlichen Liebe"[299]. Das Fahrenlassen ist innergöttlich also näherhin zu bestimmten als den währenden Verzicht des Vaters auf ein monopolhaftes Gottsein[300]. Im väterlichen ‚Selbstverzicht auf alleiniges Gottsein' liegt folglich für Hans Urs von Balthasar die „unendliche Bejahung"[301] eines anderen.

Aber wenn das Fahrenlassen das Hervortreten eines wesensgleichen anderen bedeutet, wie ist dann die Monarchie Gottes zu verstehen? Scheint die gewonnene Erkenntnis der Urkenosis nicht zu widersprechen?

2.1.3.3.3 Die Unausdenkbarkeit Gottes

Um diese Frage zu beantworten, rekurriert Hans Urs von Balthasar auf die Synode von Toledo und bevorzugt ausdrücklich ihre Begrifflichkeit „Fons et

---

298 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 29.

299 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 238. Auf der Seite 235. begründet Hans Urs von Balthasar im Sein-Lassen oder Fahrenlassen die Möglichkeit der Partizipation der endlichen Freiheit an den entstandenen unendlichen Freiheitsräumen zwischen den göttlichen Hypostasen, indem er schreibt: "Gott selber ist als der Dreieinige weder indiskret noch das Gegenteil davon: prüde. Die göttlichen Hypostasen erkennen, ja durchdringen einander in eben dem Maße, als sich jede der andern in der absoluten Freiheit erschließt. Keine wird durch die Erkenntnis der anderen überwältigt, da ihre Subsistenz immer auch auf einem Sein-*lassen* beruht. Und damit wird schließlich klar, weshalb endliche Freiheit sich in der Unendlichen wirklich erfüllen kann und es nirgends sonst vermag. Wenn das Sein-Lassen zum Wesen der unendlichen Freiheit gehört – der Vater lässt den Sohn gleichwesentlicher Gott sein usf. –, dann besteht keinerlei Gefahr, dass die endliche Freiheit, die sich aus sich selbst nicht vollenden kann (weil sie weder ihre Herkunft einzuholen noch ihr absolutes Ziel aus eigenen Kräften zu erreichen vermag), im Raum der Unendlichen sich selbst entfremdet würde. Sofern sie ein freigegebenes Abbild der unendlichen Freiheit ist, kann sie das nur sein, indem sie sich dem (trinitarischen!) Gesetz der absoluten Freiheit (der Selbsthingabe) einschwingt, nicht als einem Fremden – denn es ist ja das Gesetz des absoluten Seins –, sondern als dem Ureigensten: 'Ecce unde liberi, unde condelectemur legi Dei: libertas enim delectat. Nam quamdiu servus facis, quod justum est, non Deus te delectat...: delectet te, et liber es' (Anm. 23)".

300 Vgl. *K. J. Wallner*, Gott als Eschaton, 147.

301 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 65.

origo totius divinitatis (DS 490, 525, 568)“[302]. Die Monarchie des göttlichen Vaterseins tritt also schon im ersten Moment als die personale Selbstlosigkeit des sich hingebenden Vaters hervor, und zwar in der Weise, dass die „Grundlosigkeit der Zeugung des Sohnes durch den Vater identisch mit der Grundlosigkeit Gottes ist“[303]. Die Identität des Vaters mit dem absoluten Wesen der göttlichen Selbsthingabe besteht darin, dass er in absoluter Restlosigkeit den Sohn zeugt. Dann ist der Vater Gott, dass er, indem er väterlich zeugt, die selbstlose Liebe als „reine Hingabe, als Einheit von Allmacht (des Alles-geben-Könnens) und Unmacht (da nichts anderes wahrhaft mächtig ist als die Gabe)

302 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 120. Hans Urs von Balthasar wirft die Problematik auf, allerdings unter der Verwendung anderen Begriffs: „Die Überlieferung hat dem Vater den Namen ‚Fons et origo totius divinitatis’ (DS 490, 525, 568) zugeeignet, oder wie Bonaventura sagt: ‚plenitudo fontalis’ (Anm. 2). Aber liegt dieses ‚Quellseins’ im göttlichen Wesen oder im Vatersein des Vaters?“ Vgl. dazu *W. Kasper*, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 361: „Etwas schematisierend lassen sie sich etwa folgendermaßen charakterisieren: Die *Griechen* gehen in der Trinitätstheologie von den drei Hypostasen bzw. Personen aus; genauer: Sie gehen vom Vater als dem Ursprung und der Quelle in der Gottheit aus. Ihr Anliegen ist die Monarchie des Vaters, der als der eine Ursprung die Einheit in der Dreiheit gewährleistet. Nach dem griechischen Verständnis ist der eine Gott der Vater, der seine göttliche Natur dem Sohn schenkt, so dass der Sohn die eine und selbe göttliche Natur besitzt wie der Vater. Gleiches gilt vom Heiligen Geist, der vom Vater ausgeht und vom Vater (durch den Sohn) die eine göttliche Natur empfängt. Das griechische Konzept geht also von den Personen aus und schreitet von einer Person zur anderen fort. Die Einheit wird vom Vater als Ursprung und Quelle der Gottheit und als Prinzip ihrer Einheit gewährleistet; die eine Natur kommt dabei nur mittelbar in den Blick. Anders bei den *Lateinern*. Ihre Konzeption ist weitgehend vom Genius Augustins bestimmt. Sie gehen unmittelbar von der einen göttlichen Natur bzw. dem einen göttlichen Wesen und der einen göttlichen Substanz aus. Die drei Personen kommen nur mittelbar in den Blick als drei personale, d. h. distinkte Subsistenzweisen des einen Wesens. Dabei geht das eine göttliche Wesen den drei Personen nicht voraus, was Sabellianismus wäre, es existiert vielmehr nur in dieser dreifachen personalen Subsistenzweise. Dennoch ist das eine göttliche Wesen der Konstruktionspunkt, um die Dreipersönlichkeit Gottes zu verstehen“.

303 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 372f: „Gott ist der Urgrund aller Freiheit, der zwar – um das erste Wort von Thomas nochmals anzuwenden – von einem andern Erkennenden wohl als solcher erkannt, aber eben deshalb nie ausgemessen werden kann. Thomas selber formuliert es: Was ein Wollender will, kann aufgrund der Erkenntnis seines Wesens nicht erkannt werden. Er muss es vielmehr durch Sprechen bekannt geben. Die Theologie der *Visio* hat vermutlich zu erklären versäumt, dass die *Visio* die *Auditio* nicht verdrängt, das aktiv-zugreifende Auge dem passiv-empfangenden Ohr seine Funktion nicht raubt, zumal der Sohn Gottes in Ewigkeit das Wort des Vaters bleibt. So sind wir in Ewigkeit auch bei noch so intimer und liebender Erkenntnis Gottes immerfort darauf angewiesen, Gottes Wort im Heiligen Geist vom Vater neu zu empfangen: als dass in der neuen Hinsicht so noch nicht Erkannte. Aber damit nicht genug. Wer Gott sieht, erkennt damit nicht die unendlichen Möglichkeiten Gottes. Aber erkennt er nicht noch weniger das unfassliche trinitarische Ereignis, kraft dessen Gott Gott ist? Kann die Zeugung des Wortes – also der Vater – begriffen werden, da es jenseits des Zeugungsaktes selbst keinen Grund gibt, der ihn rechtfertigt? Dieser Akt ist, wie Eckhart unermüdlich wiederholt, warumlos, ist der Abgrund einer durch keine Logik einzufangenden Liebe, der gegenüber der Logos erst das Erzeugte ist“.

ist“[304]. In dieser Hinsicht kann gesagt werden, dass der Vater das ganze Wesen Gottes in dieser Selbsthingabe ist[305]. Daher kann Hans Urs von Balthasar den Satz wagen:

> „Die Unausdenkbarkeit Gottes ist eins mit der Unausdenkbarkeit des Mysteriums des Vaters, der nie eine in sich selbst abgeschlossene, allwissende und allmächtige Person war, sondern der von jeher zum Sohn hin Sich-Enteignende, und damit nicht genug: mit und durch den Sohn sich nochmals an den Geist Übergebende. Das sich darin Durchhaltende ist das wesenhaft Göttliche: die Selbstübergabe, von der wir ansetzen müssen, dass sie im Empfangenwerden in Sohn und Geist nur im Modus der Rückgabe an die ‚principaliter' (wie Augustinus sagt) übergebende ‚Person', an den Vater und, sofern der Geist sich auch dem Sohn verdankt, auch an den Sohn sich vollzieht. Aber das Je-schon-sich-Weggeben des Vaters: dieses Unvordenkliche und Unausdenkliche ist der letzte Grund, weshalb Gott überhaupt unfasslich mehr ist, als jeder endliche Begriff fassen kann: Liebe, absolut gesetzt, ist das schlechthin Grundlose, das diese Eigenschaft allem mitteilt, was, ihre Fülle näher bestimmend, sonst noch als ‚Eigenschaft' Gottes erwähnt werden kann. Alles Inner- und Außergöttliche geht ‚a secreto Patris arcanoque' hervor (DS 491)“[306].

Erneut beruft sich Hans Urs von Balthasar auf die Synode von Toledo und möchte damit der Gefahr begegnen die Monarchie des Vaters so zu verstehen, als besäße der Vater irgendwann die ganze Gottheit nur alleine für sich. In einer solchen Vorstellung, die für ihn ‚arianisch' ist[307], wäre missachtet, dass die

---

304 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 303.

305 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 303.

306 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 127.

307 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 145: Von Ewigkeit hat der Vater, den Sohn zeugend, ihm seine *substantia* gegeben,… und man kann nicht sagen, er habe ihm einen Teil seiner *substantia* gegeben und sich einen Teil zurückbehalten, da die *substantia* des Vaters unteilbar, weil vollkommen einfach ist. Es kann aber auch nicht gesagt werden, der Vater habe seine *substantia* bei der Zeugung in den Sohn hinübergeleitet, so dass er sie nicht zurückbehalten hätte, sonst hätte er aufgehört, *substantis* zu sein (DS 508). Übergeben und doch nicht Übergeben? Ein Mensch übergibt zeugend einen geringen Teil seiner selbst, behält aber sein Menschsein für sich. Gott, der Vater, übergibt *alles* – nach der westlichen Theologie mit der ganzen Gottheit auch sein Hervorbringenkönnen des Heiligen Geistes –, wie bleibt er trotzdem, was er war? Oder, wenn dieses zwar arianisch klingt, so muss man zusammenzudenken versuchen: er ‚*ist*' seit ewig Vater, indem er seit ewig sein Ganzes übergibt. Hier scheint die Beziehung (*relatio*) mit dem Wesen *(substantia*) zusammenzufallen, aber tut es doch nicht restlos, weil auch der Sohn die ganze *substantia* ‚Gott' erhält, nur ohne das väterliche Geben. Und doch ist dabei die (nicht gegebene) Väterlichkeit nicht vorenthalten, weil sie ja das Prinzip des Alles-Gebens ist. Wir haben uns gehütet, diese Totalhingabe (augustinisch) mit der ‚Selbsterkenntnis' Gottes in Zusammenhang zu bringen, da weder gesagt werden kann, der Vater zeuge aus seiner (wesenhaften) Selbsterkenntnis den Sohn (als *Verbum mentis*), noch zeuge er ihn, um zur Selbsterkenntnis zu gelangen. So bleibt nur übrig, die väterliche Hingabe als Akt unvordenklicher Liebe zu verstehen, die der Sohn als solche empfängt, und zwar nicht ‚passiv' als Geliebter, sondern, da er die *substantia* des Vaters als dessen Liebe emp-

Hypostase des Vaters nur von der ganzen Trinität her existiert, von ihrem innergöttlichen Sich-Übergeben. Das Gottsein des Vaters ist immer schon identisch mit seinem hypostatischen Vollzug[308]. Der Vater ist nach Hans Urs von Balthasar unvordenklich der Sich-Enteignende, d. h. der dynamisch-absolute, sich positiv Selbstentäußernde an den Sohn und mit und durch den Sohn nochmals an den Geist. Das Wesen Gottes verwirklicht sich wesenhaft in der Selbstübergabe. Es ist die restlose Preisgabe des Selbst, die von den göttlichen Personen vollzogen wird und die diese als reine Relationen im hypostatischen Prozess erscheinen lässt. So ist im Vater das eine Wesen Gottes grundgelegt, das im trinitarischen Prozess als dieses eine und selbe sich ewig durchhält als Selbsthingabe, die auch der Sohn und der Geist in je ihrer Wesenheit mit vollziehen und als solche aus dem Vater hervorgehen[309]. Die Einheit Gottes geht, mit H. Dieser gesprochen[310], somit nach Hans Urs von Balthasar sowohl auf den Ursprung im Vater als auch auf sein kenotisches Wesen zurück.

---

fängt, zugleich als Mitliebender, Rückliebender, dem All der väterlichen Liebe Antwortender, zu allem in Liebe Bereiter.

308 Vor derselben Schwierigkeit steht *K. Rahner*, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln-Zürich-Köln 1960, 111. Er schlägt vor, den Traktat ‚De Deo Uno’ durch einen Traktat ‚De Deo Patre’ zu ersetzen. In diesem Traktat solle dann aber so über Gott (den väterlichen Urgrund) gehandelt werden, dass die Vater-Person ‚nicht schon ausdrücklich als relative gedacht werden darf.’ – Dieser zweiten Hälfte des Postulats könnte sich Hans Urs von Balthasar nicht anschließen.

309 Gegen eine solche prozessualistische Bestimmung des Wesens Gottes wendet sich *M. Stickelbroeck*, Trinitarische Prozessualität und Einheit Gottes, 129. Er geht davon aus, dass eine solche Prozessualität das Wesen Gottes dialektisiere und damit die unvordenkliche Wesenseinheit Gottes gefährde: „Wie ist es möglich, von einer realen Wesenseinheit (Homousie) zwischen den Personen in Gott zu reden, wenn der Grund dafür nicht mehr in der einen Wesenheit gegeben ist?“ Und weiter zum Schluss seines Beitrages sagt er: „Es scheint, dass sich die substantiale Einheit Gottes dann nur noch dialektisch begründen lässt, was B. durchaus zugibt, wenn er etwa sagt, dass Gott in seiner Wesenheit, ewig bei sich ist, indem er zu sich kommt’ (SC 97), oder im Hinblick auf die ‚Identität von trinitarisch sich konkretisierender Gestalt und absoluter Wesenheit’ von der ‚Hervorbringung’ Gottes spricht (SC 95). Innerhalb dieser gedanklichen Option muss die innergöttliche Zeugung die göttliche Wesenheit – als absolute Liebe verstanden – allererst begründen (131). Durch den Ausfall des Wesens Gottes kann die hypostatische Andersheit der göttlichen Personen und ihre wesensmäßige Einheit nur noch in Begründungsstrukturen eingefangen werden, die auf dem Boden einer analektischen Logik nicht mehr nachzuvollziehen sind. Obwohl B. Hegels Gotteslehre in ihren inhaltlichen Aussagen systematisch verwirft, scheint er doch dem Zwang der Dialektik nicht immer entgangen zu sein“. Aber das unveränderliche Sich-Durchhalten des göttlichen Wesens der Selbsthingabe, wie Hans Urs von Balthasar in diesem von ihm selbst eingeführten Konzept des Sich-Durchhaltens, spricht gegen eine dialektische Auslegung dieser Auffassung, die Stickelbroeck Hans Urs von Balthasar vorwirft.

310 Vgl. *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch, 63.

Umgekehrt gilt auch, dass der Vater es ist, der schon wesentlich Gott ist, „nicht einfach eine aus der Gottheit herausgelöste Gestalt“[311]. Das kann so verstanden werden, dass die väterliche restlose Selbsthingabe schon vorweg das göttliche Wesen in sich umfasst. Das Wesen Gottes, bemerkt H. Dieser, „ist im Vater insofern Grund gelegt, als er ja in seiner ersten, alles unterfassenden Kenose die erste Selbstübergabe (an den Sohn) ist, aus der die anderen (vom Sohn und vom Geist vollzogenen) hervorgehen“[312]. Dies jedoch in der Weise, dass der Vater in der Zeugung des Sohnes, Ursprung dieser prozessualen Selbsthingabe ist.

Wenn sich somit bei Hans Urs von Balthasar neben und in jeder Bestimmung des Wesens zugleich das personale Moment zeigt, heißt das für den Vater, dass er zwar schon immanent in seinem väterlichen Zeugen und ökonomisch im Fahrenlassen der Gottgestalt ewig die Quelle der selbstlosen Liebe ist. Was das beinhaltet, hat er so ausgeführt: „Die in Jesus Christus sichtbar gewordene trinitarische Liebe als Wesen alles Seins: der Vater als sich liebender ergießender Quell, einmal im Absoluten selbst, und zum Beweis dafür, dass diese Ergießung selbstlose Liebe ist, in der freien Hingabe des Sohnes für die entfremdete und deshalb heimzuholende Welt“[313]. Auf diese Weise versucht Hans Urs von Balthasar die personale Identität des Vaters und das göttliche Wesen derart miteinander zu verschränken, dass beide eins sind und dem Geschehen der Zeugung nicht die Selbstlosigkeit einer abstrakt unbestimmten Wesenheit vorgedacht werden kann.

Rückblickend kann gesagt werden, dass Hans Urs von Balthasar die Unausdenkbarkeit Gottes (das eine Wesen Gottes) als Selbsthingabe definiert, die aber nie vor dem trinitarischen Prozess zu denken ist, sondern in diesem ewig innertrinitarischen Prozess:

> „Das göttliche Wesen wäre, so betrachte, nicht nur koextensiv dem Ereignis der ewigen Hervorgänge, sondern durch die je-einmalige Teilnahme von Vater, Sohn und Geist an ihm mitbestimmt, es existierte mit andern Worten nie anders als je vaterhaft, sohnhaft und geisthaft. Und da die Personen alle Hypostasen der konkret-einen göttlichen Natur sind, mit der jede von ihnen real identisch ist, lässt sich ihre Wesenseinheit

311 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 62.

312 *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch, 62. Ferner schreibt er: „Doch geht die absolute Einheit Gottes in der Auffassung von Balthasars nicht nur auf diese Erstheit der Kenose im Vater zurück, worin er der griechischen Patristik nahe kommt, sondern ebenfalls auch auf die Einheit des gottheitlichen Wesens, worin die lateinische Patristik ihr Recht behält, ist ja zugleich das sich in den trinitarischen ‚Übergaben' Durchhaltende“.

313 *H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 403f.

> auch als ihr Ineinandersein, ihre ‚circumincessio' beschreiben, durch die sie zusammen das eine, freie, ‚personale' Antlitz Gottes bilden"[314].

Daraus folgt, dass Hans Urs von Balthasar die Hervorgänge und das göttliche Wesen stark als koextensiv denkt. In dem Zusammenhang hat er einmal formuliert: „Gott ist ein Einziger in drei Hypostasen, die die Fülle seines Wesens darstellen und jede auf ihre unersetzliche Weise diese ganze Fülle besitzen"[315]. Der Vater sei ‚fons et origo totius divinitatis', nämlich dass er in der Zeugung des Sohnes nicht nur den gleichwesentlichen Logos, sondern durch und mit der Zeugung des Sohnes auch den ganzen ‚trinitarischen Prozess' hervorbringt, in dem das göttliche Wesen der Liebe sich dynamisch vollzieht.

Bevor nun im folgenden Abschnitt die trinitätsimmanenten Hervorgänge vom Sohn und vom Geist, die in der Rückgabebewegung bestehen, eingegangen werden, soll kurz untersucht werden, was Hans Urs von Balthasar unter ‚Ausweitung der Kenose zur gesamttrinitarischen' versteht.

2.1.3.4 Ausweitungsbegrifflichkeit

Das Wesen Gottes ist nach Hans Urs von Balthasar, wie schon behandelt wurde, in der positiv-dynamischen Selbstentäußerung der Personen identisch. Er geht von dieser Identität in der Einmaligkeit der Personen aus und kommt zu dem Schluss, dass dies auch für die Hypostasen des Sohnes und des Geistes eine dynamische Selbsthingabe gelten muss. In diesem Zusammenhang hat die immanente Kenosis nicht nur die Selbstpreisgabe des Vaters zum Inhalt, sondern auch die des Sohnes und des Geistes. Daraus ergibt sich folgerichtig aus seinem Ansatz eine Ausweitung der väterlichen Kenose zur gesamttrinitarischen. Dazu führt er aus:

> „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

314 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 127.
315 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 128.

> seine Offenbarung in der Welt zeigt) reine Kundgabe und Verschenkung der Liebe zwischen Vater und Sohn (Joh 14,26; 16,13–15)“[316].

Ausgehend von Phil 2,6-11 hat man von vielen Kenosen in Gott gesprochen. Diese Debatte hat besonders die russischen Kenotiker tief geprägt. Im Blick auf diese Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Ansätzen schrieb Hermann-Josef Röhrig: „Die russische Kenotik des 19./20. Jahrhunderts wächst auf dem Boden des ‚lebendigen Lebens' des russischen Volkes, gewissermaßen einer kenotischen Gesinnung, wie sie sich in der orthodoxen Tradition (Liturgie, Ikonen, Heiligen- und Frömmigkeitsideal [Narr], Mönchtum [Starzen]), in Predigt und Theologie (Starez Tychon von Sadonsk, Metropolit Philaret, Bucharev), in Literatur (F. Dostojevskij) und Philosophie (V. S. Solov'ev) findet“[317]. In Bezug auf diese Diskussion schlägt Hans Urs von Balthasar einen eigenen Weg ein. In seinen Ausführungen über die Kenosis spricht er von einer Ausweitung der väterlichen Selbsthingabe zur gesamttrinitarischen aufgrund der ersten Kenose in der Zeugung des Sohnes, wie es aus obigem Zitat zu ersehen ist. Er warnt zurückhaltend sogar in einem persönlichen Brief an Thomas Krenski: „Auf den Kenosen in der Trinität nicht zu sehr herumreiten. (…) Die innergöttlichen [Kenosen] gehören zwischen Gänsefüßchen“[318]. Er wendet den Kenosisbegriff nicht etwa additiv zur ersten Kenose des Vaters auch auf die Rückgaben des Sohnes und des Geistes als vermeintlich zweiter oder dritter Kenose an, sondern spricht von einer Ausweitung der väterlichen Kenose zur gesamttrinitarischen.

Der Vater als ‚fons et origo' der Göttlichkeit insgesamt ist Gott in der Mitteilung der Gottheit an den Sohn und an den Geist. Diese Mitteilung bewirkt nach Hans Urs von Balthasar keinerlei Vervielfachung des göttlichen Wesens, sondern charakterisiert das Wesen Gottes, das nicht nachträglich, sondern in den Prozessionen und Relationen gedacht werden muss. Das Wesen Gottes kann daher keinesfalls gleichsam „außerhalb dieses Vorgangs von Hervorbringend und Hervorgebracht“[319] liegen, sondern muss in jedem Modus[320] der Rückgabe

---

316 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 308.

317 *H.-J. Röhrig*, Kenosis: LThk 3. Aufl. 5 (1996), 1397.

318 *Th. R. Krenski*, Passio Caritatis, 140f.

319 *H. U. von Balthasar*, Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie, Bd. III, Einsiedeln 1967, 95. Nach Epilog, 72. gibt es „keine Möglichkeit, das Leben der drei Personen von seinem Wesen zu unterscheiden. Dieses ist kein Viertes, den Personen Gemeinsames, sondern ihr in seinen Prozessionen ewiges Leben selbst, weshalb Gottes ‚Sein' (als Substanz gedacht) sich nicht in Wahr-Gut-Schön manifestiert, sondern die Manifestation

liegen, die sich, „wenn auch selber [der Vater] unsichtbar, im ‚Spiegel' und in der ‚Gestalt' seines Sohnes wahrhaft darzustellen vermag"[321]. Damit macht Hans Urs von Balthasar ganz deutlich, dass das göttliche Wesen sich im Hervorbringen und im Hervorgebracht-werden gerade so vollzieht, dass es nur in der Selbstentäußerung identisch ist. Man kann und darf dieses ‚Wesen' nicht außerhalb der Prozessionen, sondern nur in diesen Hervorgängen denken. Dies wird an anderer Stelle betont: „Aber da jede Person, die als Moment des Prozesses der Hervorgänge existiert, als solche mit dem Wesen oder Sein Gottes identisch ist, kann dieses Letztere keinesfalls als ein Viertes, unbeteiligt Beharrendes neben der ‚Bewegtheit' des personalen Geschehens betrachtet werden, es muss mit diesem Geschehen als solchem identisch sein"[322].

Von da aus ist die väterliche Kenosis in der Zeugung des Sohnes zugleich eine gesamttrinitarische Kenose, so wie auch Sohn und Geist in ihrer

---

des innergöttlichen Lebens (die Prozessionen) als solche identisch sind mit den (untereinander identischen) Transzendentalien".

320 Vgl. *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde, 66. Um die Gefahr eines modalistischen Missverständnisses bei der Verwendung des Begriffs ‚Modus' für die göttlichen Hypostasen abzuwehren, sagt Helmut Dieser, ist ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass von Balthasar mit dem Terminus Modus nichts Akzidentelles in den Gottesbegriff eintragen will. Hans Urs von Balthasar hält mit der theologischen Tradition ausdrücklich daran fest, dass in Gott nichts Akzidentelles sei. Diese Bemerkung kommt den Beitrag von Manfred Hauke entgegen, der Hans Urs von Balthasar vorwirft, das Akzidentelle in Gott übertragen hat: „Die gemischten Vollkommenheiten hingegen enthalten in sich etwas Geschaffenes und Begrenztes, beispielsweise das Hören, das Sehen und das Wort. Die gemischten Vollkommenheiten sind Metaphern. Gott besitzt sie auf eine höhere Weise, insofern er die Vorbild- und die Wirkursache der Geschöpfe ist. Beispielsweise vereint Gott in sich auf eine höhere Weise die Vollkommenheiten eines guten Kaffees. Unsinnig wäre es freilich zu behaupten: ‚Gott ist ein guter Kaffee'. Ebenso wenig lassen sich auf ihn räumliche Begriffe (wie ‚Distanz') oder gar negative Wirklichkeiten formell übertragen. Die Hineinnahme des Negativen in Gott geht bei Balthasar auf den Einfluss der Dialektik Hegels zurück, der wiederum Anliegen Luthers verwirklichen möchte. All dies führt nach unserem Theologen zu einer ‚teilweisen Destruktion' der traditionellen Trinitätslehre. Ähnlich wie bei Hegel, wird der Weltprozess in die Dreifaltigkeit hineingenommen. Wer Leiden und Kreuz in die Trinität hinein nimmt, muss sich dann fragen lassen, wie denn dann eine Erlösung erfolgen soll. Wenn Gott die Hölle in sich trägt, würde die ewige Gemeinschaft mit Gott zum Verdammtsein führen – ein absurder Gedanke" (*M. Hauke*, Auf den Spuren des Origenes. Über die Größe und Grenze Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag von Professor *Manfred Hauke* von der Theologischen Fakultät in Lugano [Shweiz], entnommen aus dem Internet). Ähnliche Kritik klingt auch in dem Beitrag von *J. Werbick*, Gottes Dreieinigkeit Denken, 236. Im Blick auf die Urkenose hinterfragt er grundlegend die Metaphorik Hans Urs von Balthasars und wirft ihm vor, in der Auswahl seiner Metaphern ‚eine erschöpfende' Antwort zum systembildenden Prinzip aller Ableitungen zu nehmen. Diese Kritiken scheinen einem Interpretationsfehler zu unterliegen. Die Auslegung von *Helmut Dieser* zustimmend zeigt m. E. approximativ, was Hans Urs von Balthasar mit dem Prinzip des *maior dissimilitudo* (Analogie) selbst gemeint hat.

321 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 139f.

322 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 57.

Rückgabebewegung zum Vater gleich ewig sind, obwohl sie kenotisch aus ihm hervorgehen. Diese trinitätsimmanente Lebendigkeit in den Hervorgängen bezeichnet eigentlich, was die Ur-Kenose bei Hans Urs von Balthasar bedeutet. Sie besagt, nach der Auslegung von H. Dieser „dass auch der Sohn aufgrund seines vom Vater empfangenen gottheitlichen Wesens nicht anders als durch Mitvollzug der ‚Selbstenteignung' Gott ist und ebenfalls der Geist deshalb wesenhaft Gott ist, weil er an der ‚identischen Selbstenteignung' von Vater und Sohn uneingeschränkt teilhat, was der Autor [sagt er weiter] hier als personales Besiegeln umschreibt"[323]. Diese kenotische Auslegung der innertrinitarischen Liebeswirklichkeit bedeutet eine Wende, die unter den Begriffen von Allmacht und Ohnmacht im nächsten Abschnitt herausgearbeitet wird.

2.1.4 Die Urkenose als Einheit von Allmacht und Ohnmacht

Für Hans Urs von Balthasar stellt die Urkenose als kenotische Deutung der innertrinitarischen Prozessionen „die entscheidende Wende in der Sicht Gottes, der nicht primär ‚absolute Macht', sondern absolute ‚Liebe' ist, dessen Souveränität nicht im Festhalten des Eigenen, sondern in seiner Preisgabe sich kundtut, so dass diese Souveränität sich jenseits dessen ausbreitet, was sich innerweltlich als Macht und Ohnmacht gegenübersteht"[324]. Gottes Allmacht behauptet sich

---

323 *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch, 66.

324 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 33. Vgl. dazu auch *W. Kaspar*, Der Gott Jesu Christi, 242f. Der Text lautet: „So sind für die Bibel die *Offenbarung von Gottes Allmacht und die Offenbarung von Gottes Liebe keine Gegensätze*. Gott braucht sich nicht seiner Allmacht zu entäußern, um seine Liebe zu offenbaren. Im Gegenteil, es gehört Allmacht dazu, sich ganz hingeben und wegschenken zu können; und es gehört wiederum Allmacht dazu, sich im Schenken zurückzunehmen und die Unabhängigkeit und Freiheit des Empfängers zu wahren. Nur eine allmächtige Liebe kann sich ganz dem anderen ausliefern und eine ohnmächtige Liebe sein. ‚Gottes Allmacht ist darum seine Güte. Denn Güte ist, ganz hinzugeben, aber so, dass man dadurch, dass man allmählich sich selbst zurücknimmt, den Empfänger unabhängig macht… Dieses ist das Unbegreifliche, dass die Allmacht nicht bloß das Imposanteste von allem hervorbringen kann: der Welt sichtbare Totalität, sondern das Gebrechlichste von allem hervorzubringen vermag: ein gegenüber der Allmacht unabhängiges Wesen' (Anm. 140). Damit haben wir den entscheidenden Punkt erreicht: *Gottes Selbstentäußerung, seine Ohnmacht und sein Leiden sind nicht Ausdruck* von Mangel wie bei endlichen Wesen, sie sind auch nicht Ausdruck einer schicksalhaften Notwendigkeit. Wenn Gott leidet, dann leidet er auf göttliche Weise, das heißt, sein Leiden ist Ausdruck seiner Freiheit; Gott wird nicht vom Leiden betroffen, er lässt sich in Freiheit davon betreffen. Er leidet nicht wie die Kreatur aus Mangel an Sein, er leidet aus Liebe und an seiner Liebe, die der Überfluss seines Seins ist. Werden, Leiden, Bewegung von Gott aussagen heißt also eben nicht, ihn zu einem werdenden Gott machen, der erst durch

nicht im Festhalten des Eigenen, sondern in der Hingabe. Darin aber konkretisiert sich sein Wesen als Liebe. Da der Vater nicht anders Gott sein kann als in dieser konkreten Weise der Selbsthingabe, resultiert daraus, nach Hans Urs von Balthasar, seine Ohnmacht oder ‚Unmächtigkeit', die jedoch mit seiner kenotischen Allmacht zur Übergabe eine Einheit „im übergeordneten Begriff der absoluten Liebe"[325] bildet:

> „Man muss, um das nicht zeitlich-prozessuale Urdrama Gottes mit glaubendem Herzen zu verstehen, näherhin bedenken: indem der Vater sich ohne Vorbehalt ausspricht und hingibt, verliert er sich nicht, geht nicht unter in der Gabe, sowenig er anderseits etwas von sich und für sich zurückbehält, denn er ist das ganze Wesen Gottes in dieser Selbsthingabe, so dass darin die ganze unendliche Mächtigkeit und zugleich Unmächtigkeit Gottes sich anzeigt, der nicht anders Gott sein kann als in dieser innergöttlichen Kenose. (Aber welche Allmacht ist es, einen gleichwesentlichen, also ungeschaffenen Gott hervorzubringen, selbst wenn dieser Akt eine Hingabe seiner selbst bis zur äußersten Selbst-losigkeit verlangt!)"[326].

Und wiederum besteht er darauf, dass die väterliche Allmacht mit der sich hingebenden Liebe immer schon unmittelbar identisch ist[327]. Im Begriff der ‚Liebesallmacht' wird Gott der Vater absolut frei vorgestellt, also frei, um sein göttliches Wesen zu besitzen und zu bejahen. Hans Urs von Balthasar versteht die positive Selbstentäußerung oder Übergabe als die ewig-trinitätsimmanente Bedingung des Freiseins der göttlichen Hypostasen. Selbsthingabe gibt frei,

---

das Werden hindurch zur Fülle seines Seins gelangt; ein solcher Übergang von Potenz zu Akt ist bei Gott ausgeschlossen. Werden, Bewegung, Leiden von Gott aussagen heißt, Gott als Fülle des Seins, als reine Aktualität, als Überfluss an Leben und Liebe zu begreifen. Weil Gott die Allmacht der Liebe ist, kann er sich sozusagen die Ohnmacht der Liebe leisten; er kann ins Leiden und Sterben eingehen, ohne darin unterzugehen. Nur so kann er durch seinen Tod unseren Tod erlösen. In diesem Sinn gilt das Wort Augustins: ‚Vom Tod getötet, tötete er den Tod (Anm. 141). ‚Mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit' (Osterpräfation). So erweist sich Gott am Kreuz als der in der Liebe Freie und als Freiheit in der Liebe (Anm. 142).

325 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 57f. Um ein Beispiel zu geben: Man kann durchaus hinsichtlich der Weltschöpfung von Gottes Allmacht sprechen, aber wird dabei aus dem trinitarischen Geschehen mitbedenken, in welcher Art Gott der Dreieinige allmächtig sein will: nämlich in der Art, dass er nicht erst schaffend, sondern schon zeugend und hauchend, sich zeugen und hauchen lassend dem Je-andern seine Macht zueignet und ohne Rücknahme auf sich belässt. Wollte man darin eine (im trinitarischen Prozess ‚notwendige') ‚Beschränkung' der je-personalen göttlichen Selbstmacht, also eine Art Ohnmacht erkennen, dann könnte man die Vereinbarkeit dieser beiden Seiten der göttlichen Macht (als wirklicher Allmacht und wirklicher Machtübergabe) im übergeordneten Begriff der absoluten Liebe finden, von der letztlich nur von *De Deo Trino* her gesprochen werden kann.

326 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 303.

327 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Homo Creatus est, 308.

aber sie riskiert nicht den Selbstverlust des Schenkenden[328]. Und dieser absoluten Freiheit ist unmittelbar eigen, dass sie „allmächtig genug ist, auch ohnmächtig sein zu können“[329]. Die väterliche Allmacht ist daher unmittelbar die Allmacht „des Alles-geben-Könnens“[330], wenngleich die dialektische Bewegung auch den Gedanken zulässt, dass schon in dieser göttlichen Potenz ein Moment der Ohnmacht liegt, nämlich die Unmöglichkeit für Gott, seiner Identität untreu zu werden und die Macht an sich halten zu wollen.

Hier sei en passant angemerkt, dass er den Begriff der göttlichen Allmacht im Sinne einer Wesenseigenschaft zumeist im Kontext einer Bezüglichkeit Gottes zu seiner Schöpfung reflektiert. Dort erfolgt die Entwicklung des Gedankens meist im Verweis auf die Logik des Kreuzes[331]. Die Ohnmacht des Gekreuzigten und Absteigenden wird demnach für Hans Urs von Balthasar zur ökonomischen expressio der Selbstlosigkeit Gottes. In diesem Zusammenhang manifestiert und drückt die konkrete Offenbarungsgestalt Jesu Christi die innergöttliche Allmacht und Ohnmacht aus[332]. Und besonders wenn er bis in die Gottferne absteigt, so erweist sich auch dieser ohnmächtige Descensus als Ausdruck seiner absoluten Macht, weil der Geist die Trennung Gottes in der Immanenz sowie in der Ökonomie ermöglicht und überbrückt. Im Geist breitet sich die göttliche Souveränität jenseits des Gegensatzes von Macht und Ohnmacht aus. Für Hans Urs von Balthasar ist „die göttliche ‚Macht’ so beschaffen, dass sie in sich selbst den Raum zu einer Selbstentäußerung, wie sie

---

328 Vgl. *J. Werbick*, Gottes Dreieinigkeit denken, 230. Hier übt J. Werbick Kritik an den Ansatz Hans Urs von Balthasars, indem er sagt: „Die Selbstlosigkeit der Selbstweggabe – der Selbstentleerung – ist nach von Balthasar die ewig-göttliche Bedingung des Freigebens, aufgrund deren Gott in sich der Andere seiner selbst (des Vaters) ist. Aber man kann doch wiederum fragen: Eignet sich diese metaphorische ‚Phänomenologie’ der freigebenden und in ihrer absoluten Freigabe gerade absolut vollkommenen Liebe als Leitlinie zum Sich-Hineintasten in das Geheimnis aller Geheimnisse? Hier können wir J. Werbick entgegnen, dass er nicht sehr tief die Analogia libertatis Hans Urs von Balthasars gedacht hat. Für Hans Urs von Balthasar geht es ihm dabei nicht um Geeignetheit einer metaphorischen Phänomenologie, sondern um einen analogischen Annäherungsversuch unter dem Prinzip des vierten Konzils in Lateran: „quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda. (Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre [DS 806])“.

329 *H. U. von Balthasar*, „Du krönst das Jahr mit deiner Huld“. Radiopredigten, Einsiedeln 1982, 30.

330 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 303. In Tod und Auferstehung des Sohnes wird sich diese so bestimmte Macht Gottes als die allmächtige Unmacht der Liebe Gottes.

331 Vgl. *K. J. Wallner*, Gott als Eschaton, 144.

332 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 303. Hans Urs von Balthasar stellt klar, die Urkenose bedeute zwar auch eine Form immanenter Preisgabe und Ohnmacht, die jedoch in Gott selbst keinen Verlust des ewig Hervorgebrachten beinhaltet.

die Menschwerdung und das Kreuz ist, bereitstellen und diese Entäußerung auch bis ins Äußerste durchhalten kann“[333]. Von da her kann die göttliche Macht die geschöpfliche Ohnmacht in sich selbst aufnehmen, weil sie sich aufgrund der ökonomischen Abbildlichkeit als kenotische Liebe untrennbar trinitarisch vollzieht. Was das genauer besagt, so hat Hans Urs von Balthasar dies so ausgeführt: „Gottes Entäußerung (in der Menschwerdung) hat ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußertheit, seiner dreipersönlichen Hingabe“[334]. Das Ökonomische ist nur Ausdruck eines innertrinitarischen Geschehens. Im Begriff der Ohnmacht wird somit primär die Selbstlosigkeit des väterlichen Aktes bedacht, der seine Macht nicht gewinnen, wahren oder durchsetzen will, sondern allein den anderen will, und zwar den anderen in gleicher Allmacht und Freiheit. Für sich ist der göttliche Vater gleichsam von Ewigkeit unmächtig, weil es seine Allmacht ist, derartig ohnmächtig zu sein, dass aufgrund eben dieses allmächtigen Willens zur Ohnmacht der andere, der Sohn, hervorgehen kann. Und ferner gilt, dass in diesem Hervortreten eines Gleich-Allmächtigen der Vater, der jetzt erst zum Ursprung geworden ist, seine ursprungslose Allmacht mittelbar darin erwiesen hat, dass nämlich „nichts anderes wahrhaft mächtig ist als die Gabe“[335], in welcher sich der Vater unmächtig weggegeben hat.

Rückblickend lässt sich sagen, dass man mit der Erörterung der gesamttrinitarischen Kenose auf die Spuren der Bestimmtheit der Kenosis des Sohnes und des Geistes als Rückgabe gestoßen ist. Dies gilt im Folgenden näher zu erläutern.

---

333 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 33.

334 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 33; das Zitat stellt eine leichte Abwandlung eines Zitates von Heinz Schürmann dar, das von Hans Urs von Balthasar an anderer Stelle in größerem Umfang wörtlich vorträgt: „Gottes Entäußerung in Menschwerdung und Tod Jesu hat ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußerung seiner dreipersönlichen Hingabe. So ist der Tod Jesu als Heilsgeschehen letztlich nur vom innertrinitarischen Geschehen her verstehbar“ (Endspiel, 220; Anm. 30).

335 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 303; ders., Der Mensch in Gott, 234.

2.2 Die innertrinitarische Kenosis des Sohnes

2.2.1 Sohn als Gabe des Gebers

Nach Hans Urs von Balthasar ist der Sohn nicht anders göttlich als im Rückvollzug der Hingabe an den Vater, worin er seinen Vater auch subjektiv zurückwendet und objektiv an die Welt. Jetzt stellt sich die Frage, wie die Rückwendung des Sohnes in den Schoß des Vaters zu begreifen oder wie innertrinitarisch die Selbstentleerung des Sohnes zu verstehen ist?

Vorab kann gesagt werden, dass Hans Urs von Balthasar die immanente Selbsthingabe des Sohnes mit den Begrifflichkeiten ‚Selbstverdankung' und ‚Rückwendung zum Schenkenden' versieht. Die väterliche Selbsthingabe wurde als ein „Fahrenlassen der Gottgleichheit"[336], ein Sein-lassen, d. h. ein „Verzicht auf ein (arianisches) Für-sich-allein-Sein"[337], thematisiert. In diesem väterlichen Akt der Selbstentäußerung liegt eine Trennung. So schreibt er:

> „Damit sind wir wieder vor das vom Lateranense IV ausgedrückte Paradox gestellt, dass der ewige Vater seinem Sohn sein ganzes Gottsein restlos hinschenkt – und nicht etwa ein vom Vater selbst unterscheidbares Gottwesen, aus dem er sein Gottsein nicht verliert (DS 805). In der vollkommenen Gabe, die hier der nicht hinterfragbare Ursprung und Urquell Gottes und alles Seins ist, geschieht das, was nachher in jeder Liebe, wenn auch noch so unvollkommen nachvollzogen wird: die (von Ferdinand Ulrich dauernd eingeschärfte) Trennung von Geber und Gabe, damit der Geber in der Gabe (als Weggabe) wirklich gegenwärtig sein kann"[338].

Um das zu veranschaulichen, hat Hans Urs von Balthasar eine Formulierung von Theodor Haecker übernommen, wo die Rede von ‚Geber' und ‚Gabe' ist: „Nur so ist das unendlich Gebärende nicht das unendlich Geborene. Im Akt dieses unendlichen Gebärens liegt somit, damit die Geburt überhaupt stattfinden kann, notwendig eine Trennung: wäre der Geber nicht von seiner Gabe geschieden, so fände überhaupt kein Geben statt. Das heißt nun gerade nicht, dass der Sich-Gebende sich zurückbehält, dies würde seine innerste Absicht

---

336 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 29.
337 *H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 207.
338 *H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 207.

vereiteln; aber um sich ganz in die Gabe hineinzulegen, muss er eben der Gebende sein, und nicht der Begabte“[339].

Die Trennung des Vaters von sich selbst in der Zeugung des Sohnes besagt nach Hans Urs von Balthasar eine Hervorbringung eines Gegenübers: „Der Vater kann zeugend nur sich selbst ausdrücken, aber dieser Druck-heraus geht auf ein Du hin“[340]. In diesem Zusammenhang muss sich die väterliche Trennung in einem Begabten fortsetzen, damit der Gebärende mit dem Geborenen nicht schlechthin identisch ist. In diesem Sinn ist der Sohn die ‚Gabe’ und die Weggabe des Vaters ist trinitarisch so gesehen eine Selbsthingabe an den Sohn. Die Selbstlosigkeit erweist demnach ihren tieferen Sinn nach den Worten Hans Urs von Balthasars darin, dass „der Geber in der Gabe (als Weggabe) wirklich gegenwärtig sein kann“[341]. Als Übergang zu diesem obigen Abschnitt dient das Zitat Wallners, der Folgendes schrieb: „Man kann auch sagen, dass sich die Warumlosigkeit der Liebe des Vaters in der Warumlosigkeit der sohnlichen Existenz in einer anderen Weise konkretisieren muss“[342]. Diese sohnhaftliche andere Weise der Konkretisierung seiner Hypostase wird jetzt genauer analysiert.

2.2.2 Die subjektive Rückgabe des Sohnes an den Vater

Zu Beginn dieser Überlegung über die trinitarische Rückgabebewegung des Gezeugten verweisen wir auf ein Zitat Hans Urs von Balthasars, das so lautet: „Gott ist ein Einziger in drei Hypostasen, die die Fülle seines Wesens darstellen und jede auf ihre unersetzliche Weise diese ganze Fülle besitzen“[343]. In Bezug darauf, kann gesagt werden, dass der Sohn in der trinitarischen Christologie Hans Urs von Balthasars nicht anders als durch Mitvollzug der ‚Selbstübergabe’ Gott ist. Nach ihm verwirklicht der Sohn ebenfalls kenotisch das eine göttliche Wesen als ‚Selbsthingabe’, weil, wie schon dasselbe für den Vater oben gesagt

339 *H. U. von Balthasar*, Du hast Worte ewigen Lebens. Schriftbetrachtungen, Einsiedeln-Trier 1989 (Postum), 12f.
340 *H. U. von Balthasar*, Spiritus Creator, 95.
341 *H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 207.
342 *K. J. Wallner*, Gott als Eschaton, 150. Auf die behandelnde Thematik verweisen wir auch auf seine Studie, Gott als Eschaton, 149–163.
343 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 128.

wurde, das Wesen Gottes „in der positiven Selbstentäußerung Gottes in der Übergabe des ganzen göttlichen Wesens in den Prozessionen, oder, mit Ferdinand Ulrich, von der Einheit von ‚Armut' und ‚Reichtum' schon im absoluten Sein"[344] identisch ist. Daher entspricht die Hypostase des Sohnes auch einer Selbstentäußerung. Diese Selbstentäußerung umfasst die Selbstübergabe als das wesenhaft Göttliche im Empfangen-werden im Sohn und vollzieht sich nur im Modus der Rückgabe an den Vater[345]. Der Zeugung des Sohnes durch den Vater oder dem Vokabular des Autors zufolge durch „die principaliter übergebende Person"[346] des Vaters entspricht eine Rückgabe dieses wesenhaft Göttlichen vom Sohn an den Vater. Diese Rückgabe an den Schoß des Vaters ist in diesem Sinn der Modus der kenotischen Selbstübergabe des Sohnes an den göttlichen Vater. Zu dem Schluss kommt Hans Urs von Balthasar, indem er schreibt: „Der Sohn ist als Selbstverdankung und Rückwendung zum Schenkenden"[347] wesenhaft bestimmt. Anders formuliert, bedeutet das, dass die Hypostase des Sohnes sich ewig in dieser Rückgabebewegung vollzieht. Der Sohn ist dadurch mit dem Vater eines Wesens und unterscheidet sich im gleichen Moment durch seine Rückgabe an den Vater.

Der Sohn kann nicht anders als sich seinerseits an den Vater hinzugeben. In diesem Zusammenhang sagt Hans Urs von Balthasar: „Die Antwort des Sohnes auf den gleichwesentlichen Besitz der Gottheit kann nur Danksagung (eucharistia) an den väterlichen Ursprung sein, so selbstlos und berechnungslos, wie es die erste Hingabe des Vaters war"[348]. Und noch weiter im Epilog besteht er darauf: „Dieses absolute Sich-geben kann dann nur ‚Zeugung' (innerhalb der Gottidentität) sein, deren Ergebnis nur totaler Empfang und totale Rückgabe an den Ursprung sein; darin kann die ‚Liebe' der Rückgabe nicht geringer sein als die der Zeugung"[349]. Nach Hans Urs von Balthasar vollzieht der Sohn nicht nur die Rückgabe, er ist von seinem Wesen aus die Rückgabe. Er besitzt das Gottsein, indem er sich selbst in aller Freiheit hingibt. Th. Krenski in seiner

---

344 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 163.

345 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 127.

346 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 127.

347 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 75f. Weiter fügt er hinzu: „Weil der Sohn Gott ist, darum ist die dauernde Zeugung des Sohnes zugleich das immer je schon Dasein des Sohnes; ‚es ist von vornherein Gegenseitigkeit der Nähe da. Denn in der Distanz des Gezeugtwerdens liegt je schon die Nähe des zum Vater Zurückkehrens; die sohnliche Beziehung zum Vater ergibt sich dauernd aus der väterlichen Beziehung zum Sohn".

348 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 301.

349 *H. U. von Balthasar*, Epilog, Einsiedeln-Trier 1987, 73.

Dissertation hat dies mit anderen Worten ausgedrückt, indem er schreibt: „Er [der Sohn] vollzieht diese Verschenkung nicht nur, er ist Verschenkung und, da dem Vater wesensgleich, jene Verschenkung, die er vom Vater empfangen hat. Er besitzt jenes Gott-Sein, wie es der Vater besitzt, nämlich indem er es verschenkt. Die Verschenkung des Vaters und die des Sohnes schlagen ineinander: ‚Alles, was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein' (Joh 17,10). ‚Ich bin im Vater und der Vater ist in mir' (Joh 14,10). Sie sind als die Verschenkung selbst ‚eins' (Joh 10,30)"[350].

2.2.3 Ewige Hingabe des Sohnes an den Vater als Sich-Geschehenlassen

Hans Urs von Balthasar versteht die innergöttliche „Selbstverdankung und Rückwendung [des Sohnes[351]] zum Schenkenden"[352] als ewigen Gehorsam des Sohnes gegenüber der väterlichen Zeugung. Dieser Gehorsam aber meint hier nach der Überlegung W. Lösers „keinesfalls eine ich-schwache Servilität, sondern die Bereitschaft, die Liebe (Gottes) sich als Liebe erweisen zu lassen. Von Balthasar spricht in diesem Zusammenhang bisweilen auch vom liebenden Einverstandensein"[353]. Den Überlegungen Hans Urs von Balthasars zufolge ist der Sohn von Ewigkeit her mit dem Vater einverstanden, sich zeugen zu lassen. Wie dies zu verstehen ist, hat er auf A. von Speyr sich stützend so ausgeführt: „Der Sohn antwortet auf den Zeugungsakt des Vaters mit einem Gehorsam, der sagt: Ich lasse mich zeugen"[354]. Aus diesem Zitat geht klar hervor, was Hans Urs von Balthasar unter Einverstandensein bzw. Gehorsam des Sohnes versteht.

---

350 *Th. Krenski*, Passio Caritatis, 142. Der Autor setzt fort: „Dennoch sind sie nicht in dem Sinn eins, dass sie identisch als Verschenkung subsistierten. Wenn man, was unausweichlich ist, davon ausgeht, dass Vater und Sohn von Ewigkeit an und damit gleichewig in ihrer je-eigenen Weise, die ihr Personsein ausmacht, als Verschenkung subsistieren, ist man gezwungen, von einer ‚ewigen Gleichzeitigkeit' (Anm. 42) von Zeugung und Verschenkung zu sprechen. Die eucharistie Verdankung des Sohnes kann nicht im Sinne einer zeitlich späteren Reaktion auf seine Zeugung verstanden werden. Verdankung und Zeugung vollziehen sich vielmehr ineinander".

351 Der Begriff ‚Sohn' wurde von uns hinzugefügt, für ein besseres Verständnis.

352 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 75.

353 *W. Löser*, Das Sein – ausgelegt als Liebe, 420.

354 *A. von Speyr*, Welt des Gebetes, Einsiedeln ²1987, 59.

Es ist die „Positivität des Geschehenlassens“[355], ein passiver Akt. Der aktiven Zeugung entspricht im Sohn ein eher passives Geschehenlassen:

> „Dem entspricht im Sohn (und im Geist gegenüber Vater und Sohn) ein Geschehenlassen, das ebenso ewig ist wie der hervorbringende Akt, somit im Akt mitgesetzt ist: das Je-schon-einverstanden-Sein des Sohnes mit seinem Gezeugtwerden, des Geistes mit seinem Ausgehen von Vater und Sohn, diese ‚passive *actio*’ ist Mitbedingung der ‚aktiven *actio*’ und teilt der Letztern ihrerseits ein gewisses Geschehenlassen mit: im Sein- und ‚Ziehen’-lassen des Sohnes durch den Vater liegt auch für diesen freigebendes Lassen (so wie der zeugende Mann im Akt seinen Samen ziehen lässt und sich dabei selber zurückzieht)“[356].

Das ‚Je-schon-einverstanden-Sein’ oder die Bereitschaft des Sohnes, sich zeugen zu lassen, ist kein schwach-passives Sich-Verfügen, sondern eine Aktion. Mit anderen Worten, nimmt der Sohn an seiner eigenen Zeugung teil:

> „Schon die Zeugung wird vom Sohn mitbewirkt, indem er sich zeugen lässt, sich bereithält, gezeugt zu werden. Und innerhalb dieses naturhaften Verhältnisses wiederholt sich alles in den freien Beziehungen. Damit wird innertrinitarisch schon sichtbar, woraus der Gehorsam des menschwerdenden Sohnes an den Vater sich ergeben wird: ‚Der Sohn tut nichts lieber als den Willen des Vaters, weil er ihn schon im Gezeugtwerden vollbringt… Anderseits gibt ihm der Vater auch die Abständigkeit, in der die Selbständigkeit liegt; aber der Sohn tut auch das, was er selbständig tut, innerhalb der Erlaubnis und Aufforderung des Vaters, frei und selbständig zu sein“[357].

---

355 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 74f. Der Autor selbst legt hier seine Überlegung über dieses Geschehenlassen dar: „Wo dagegen nach der *imago trinitatis* in der Kreatur gefragt wird, muss auffallen, dass innerhalb des trinitarischen Geschehens eine Form von Passivität einer Person der Aktivität einer andern Person gegenübergestellt wird. Das Zeugen des Vaters hat sein notwendiges Gegenstück im Gezeugtwerden des Sohnes. Daher ‚ist im Sohn eine passive Zeugungspotenz, als Eignung zum Gezeugtwerden’. Entsprechend kann beim Sohn wie beim Geist von einer aktiven und passiven Sendung gesprochen werden. Das göttliche Empfangen gründet einerseits im besprochenen Sein-lassen-können, anderseits in einem ‚Sich-entspringen-lassen-können’; einem wirklichen, wirksamen Sich-vom-Eigenen-abscheiden-Können – anders würden sich Sohn und Geist nie als solche vom Vater empfangen – , ohne dass der Gebende (dessen Gebeakt ewig ist) das Gegebene und damit sich selbst verlöre: Man kann nicht sagen, der Vater übergebe zeugend seine Substanz dem Sohn so, als übermache er sie dem Sohn und behielte sie dabei nicht; er würde ja sonst aufhören, die (göttliche) Substanz zu sein (4. Lateransynode, DS 805). Beides muss gleichzeitig und als identisch festgehalten werden: die echte aktive, die ganze Person des Übergebenden beanspruchende Übergabe – und das ewige Sein der Person in eben dieser Übergabe“.

356 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 75. Und ferner sagt Hans Urs von Balthasar: „Erst durch das Zeugen empfängt der Vater einen Sohn, erst durch die gemeinsame Hauchung empfangen Vater und Sohn den Heiligen Geist. Diese Implikation der passiven actio in der aktiven wurde oben von Kaliba bestens betont. Das Empfangen und Geschehenlassen ist für den Begriff der absoluten Liebe ebenso wesentlich wie das Geben, das ohne das empfangende Geschehenlassen – und alles, was in der Liebe dazu gehört: die Selbstverdankung und Rückwendung zum Schenkenden – gar nicht zu geben vermöchte“.

357 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 76.

Die Zeugung des Sohnes impliziert eine „passive actio“[358] und diese ist die „Mitbedingung der aktiven actio“[359]. Actio und passio bilden in dem Zusammenhang eine ursprüngliche Einheit und einen einzigen Akt. Aber der Modus des Sohnes als Selbstverdankung und darin Gott zu sein, besteht nicht in der aktiven actio, sondern in der passiven. Der Sohn empfängt die Hingabe des Vaters und gleichzeitig gibt er sich selbst an den Vater hin. Hans Urs von Balthasar drückt dies selber so aus:

> „Die göttlichen Hervorgänge geschehen in ewiger Gleichzeitigkeit, so dass schon der Zeugungsakt des Vaters ‚ein Akt der Hingabe an den Sohn ist, auf den der Sohn mit seiner Hingabe antwortet. Und Hingabe wie Hinnahme enthalten die Dankbarkeit. Denn schon im Zeugungsakt des Vaters liegt eine Dankbarkeit an den Sohn, dass dieser sich zeugen lassen will, wie im Sich-zeugen-Lassen des Sohnes eine Dankbarkeit an den Vater liegt, dass dieser ihn zeugen will. Somit liegt auch schon in der ‚aktiven *actio*’ des Vaters eine Passivität, die durch die ‚passive *actio*’ von Sohn und Geist bedingt ist“[360].

In der ‚Rückwendung zum Schenkenden’ oder in der größtmöglichen Disponibilität des Sohnes dem Vater gegenüber wurzelt für Hans Urs von Balthasar der indifferente liebende Gehorsam des Sohnes als reine Verfügbarkeit zu Gott hin. Diese innergöttliche Verfügbarkeit bzw. ‚Geschehenlassen findet seine expressio im heilsökonomischen Geschehenlassen. So geschah die Inkarnation des ewigen Logos im Gehorsam. Das Leben des irdischen Jesus lief, wie von W. Löser bemerkt worden ist, „auf das Kreuz zu, das er sich im Gehorsam vom Vater auflasten ließ – zum Heil aller Menschen. Der Vater verfügte den Sohn darüber hinaus in die Erfahrung der vollen Gottverlassenheit hinein: in den Karsamstag. Hier – und nur hier! – gab es ‚Kadaver-Gehorsam’ in einem einmaligen, christologisch-trinitarischen Sinn“[361].

Entscheidend jedoch ist in all dem, dass die reine Verfügbarkeit und der Gehorsam als Gestalten der Selbsthingabe des Sohnes an den Vater und somit als Ausdruck der Bezogenheit und bleibender Liebe des Sohnes zum Vater verstanden werden. Das irdische Leben Jesu bewegt sich unter den Grundakt des Gehorsams dem Vater gegenüber: „Das göttliche Geschehenlassen wird menschlich zum allgemein-kreatürlichen Gehorsam, der die Signatur des

---

358 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 75.
359 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 75.
360 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 76.
361 *W. Löser*, Das Sein – ausgelegt als Liebe, 421.

Lebens Jesu ausmacht“[362]. Anders ausgedrückt: „Der menschgewordene Sohn ergreift in seiner nunmehr auch menschlichen Freiheit nicht seinen eigenen Willen als Gott, sondern primär den väterlichen Willen, dem er immer schon zugestimmt hat. Gerade in diesem Ergreifen findet Jesus seine eigene tiefste Identität als des Sohnes von jeher“[363]. Hier wird zunächst nochmals deutlich, schreibt Th. Krenski[364], dass der Sohn immer schon er selbst ist, „indem er sich zeugen und den Vater über sich verfügen lässt“[365]. Und was im Sohn als Passivität oder Passion erscheint, sagt Hans Urs von Balthasar, „ist nur die ökonomische Form dessen, dass er, der ‚Ewig Gezeugte’, sich in Gott immerfort zeugen lässt und in seiner vollkommenen göttlichen Freiheit den Vollzug des väterlichen Willens als den besten Ausdruck seiner sohnlichen Liebe erachtet“[366]. Der Sohn unterwirft sich nicht dem Willen des Vaters, sondern er ist in dem Akt des Sich-zeugen-lassens mit diesem Willen des Vaters in aller Freiheit von Ewigkeit her einverstanden. In diesem Sinn vollzieht der Sohn ökonomisch, was er innertrinitarisch ist: Die Eucharistie und Rückverschenkung im Gehorsam zum Schenkenden. In diesem Zusammenhang ist die heilsgeschichtliche Kenosis des Menschgewordenen Echo seiner ewigen Selbstver-

362 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 473.

363 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 183.

364 Vgl. *Th. Krenski*, Passio Caritatis, 144f, hat auch diese trinitätsimmanente Selbstverdankung des Sohnes bei Hans Urs von Balthasar sehr pointiert herausgearbeitet. Wir wollen ein paar Auszüge seiner Untersuchung darstellen, die für unsere Arbeit sehr erleuchtend sind: „Das innergöttliche Sein des Sohnes insbesondere unter dem Aspekt der passiven actio hat in der ökonomischen Hingabe durch den Vater seine tiefste Entsprechung. Die neutestamentlichen Schriften sprechen sowohl von der Preisgabe des Sohnes durch den Vater (Mt 17,22 par.; 20,18f. par.; Lk 22,19; Joh 3,16; Röm 8,32; 1 Kor 11,25) als auch von der Selbsthingabe Jesu (Joh 10,17; 15,13; Gal 1,4; 2,20; Eph 5, 25; 1 Tim 2,6; Tit 2,14). Der väterliche Wille, den Sohn hinzugeben, steht dem freien Willen Jesu gegenüber wie der durch die Nezessität seines Wesens gebundene Zeugungswille des Vaters dem freien Willen des ewigen Sohnes. Wenn Jesus, der menschgewordene Sohn, sich in den Willen des Vaters ergibt, wenn er mit seinem freien Willen in die Notwendigkeit bzw. Unerbittlichkeit und Unabwendbarkeit des göttlichen Heilsbeschlusses einstimmt und bereit ist, diesen Willen zu erfüllen, vollzieht er, was er schon innertrinitarisch vollzieht, wenn er sich der Notwendigkeit seiner Zeugung zur Verfügung stellt. (…). Hier wird nun aber auch der aktive Aspekt des Geschehenlassens greifbar. Wie der Sohn mit seinem freien Willen in den Nezessitätswillen des Vaters einstimmt, indem er sich zeugen lässt, so leidet er am Kreuz nicht, indem er das göttliche ‚δει’ über sich ergehen lässt, sondern indem er mit seinem freien Willen in die Absicht des Vaters, ihn hinzugeben, einstimmt: ‚Er lässt sich hingeben; aber in diesem gehorsamen Geschehenlassen liegt letztlich ein aktives Einverstandensein, ja Selbsthandeln: ‚Ich gebe mein Leben dahin (Joh 10,17) und zwar freiwillig’. So kann von der Passion Jesu als einer aktiven Passion und damit von einem Leiden, dem er nicht unterworfen ist, sondern dem er sich unterwirft, gesprochen werden“.

365 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 232.

366 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 472f.

dankung oder Eucharistie, in der er sich von Ewigkeit an zeugen lässt und zugleich an diesem Zeugen teilnimmt.

Um die Rückwendung des Sohnes zum Vater und die Zeugungskenose nicht zum differenzlosen Ineinsfall zu führen, führt Hans Urs von Balthasar die Kenosis des Heiligen Geistes in sein Denken ein. Im folgenden Abschnitt wird genauer beleuchtet, was sie beinhaltet.

2.3 Die immanent-pneumatologische Kenosis

2.3.1 Geist als Rückgabe

In der Theologie Hans Urs von Balthasars verwirklichen sich nicht nur der Vater und Sohn kenotisch als Selbstübergabe, sondern auch der Geist. Weil das Wesen Gottes in der Selbstentäußerung der Personen identisch ist, muss es auch in der Hypostase des Geistes eine Selbstentleerung bedeuten. Anders ausgedrückt, konstituiert sich die göttliche Identität konkret nur in der Selbsthingabe, sodass „keine göttliche Person etwas für sich selbst haben möchte, sondern alles – die ganze Gottheit – nur, in der Hingabe an die andern (sonst hätten wir ja drei Götter nebeneinander!)“[367] hat. Das Wesen Gottes vollzieht sich in der positiven Selbstentäußerung der Personen. Darauf basiert auch die Hypostase des Geistes, als eine totale Selbsthingabe, so dass die innertrinitarische Kenose, wie von H. Dieser bemerkt worden ist[368], nicht nur die Selbstentäußerung des Vaters umfasst, sondern auch von Sohn und Geist in je ihrer Weise mitvollzogen wird. Der Geist vollzieht sich „nur im Modus der Rückgabe an die principaliter (wie Augustinus sagt) übergebende ‚Person’[369], an den Vater, und sofern der Geist

---

367 *H. U. von Balthasar*, Christlich meditieren, Freiburg-Basel-Wien 1984, 24f.

368 Vgl. *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch, 65.

369 Die Auseinandersetzung zwischen Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner über den Begriff der Person verdanken wir W. Löser, Kleine Hinführung, 86, der diese Meinungsverschiedenheit aufgenommen und erklärt hat: „In der Trinitätstheologie war K. Rahner immer besorgt, dass ein vulgärer Tritheismus vermieden würde. Deswegen hat er sich schließlich dafür ausgesprochen, auf den Personbegriff zur Kennzeichnung der göttlichen Hypostasen zu verzichten. Stattdessen solle man besser von den ‚drei distinkten Subsistenzweisen’ sprechen, in denen der eine Gott auf den Menschen gnädig zutrete. Hans Urs von Balthasar hat dagegen die Anwendbarkeit des Personbegriffs auf den dreifaltigen Gott stets verteidigt und gleichzeitig die Perichorese der göttlichen Personen zur Sprache gebracht. Auch er will nicht tritheistisch denken, hat er aber die Einsicht etwa Richard von Sankt Viktor aufgegriffen und festgehalten, dass es in Gott,

sich auch dem Sohn verdankt, auch an den Sohn“[370]. Damit korrespondiert logischerweise der Hauchung des Geistes durch Vater und Sohn eine ‚Rückgabe des Geistes an den Sohn und den Vater. Die Rückgabe ist nach Hans Urs von Balthasar der Modus der kenotischen Selbstweggabe, wie sie der Geist innergöttlich vollzieht und dadurch mit Vater und Sohn eines Wesens ist und sich doch vom Vater und vom Sohn unterscheidet.

2.3.2 Der Modus der pneumatologischen Rückgabe

Nachdem Hans Urs von Balthasar die Kenosis des Heiligen Geistes in der Rückgabebewegung umschrieben hat, präzisiert er anschließend den Modus der Hingabe der dritten göttlichen Person, indem er schreibt:

> „Aber damit ist das Letzte noch nicht gesagt. Die reine Frucht der (auf das Eigensein verzichtenden) Liebe beruht als solche nicht auf einer Entäußerung, sondern ist die reine Positivität des Guten. ‚Der Heilige Geist exinaniert nicht’. Vom philosophischen Gesichtspunkt der Realdifferenz aus gesprochen (deren überschwängliches Urbild die Trinität ist), lässt sich sagen: ‚Ist das Gute aller Entäußerung des Seins vorweg, dann gibt es im Guten keine ‚exinanitio’ im Sinne der Durchnichtung des Seins. Würde das Gute nicht über die Entäußerung des Seins hinausgehen, käme es ganz und gar in die Selbstaufgabe des Seins zu liegen, dann wäre der ‚terminus’ der Durchnichtung des Seins die reine positive Realität, … das Sein ginge in der Essenz unter’. Dennoch hat das Gute seinen Ort nicht neben der Entäußerung. In der Entäußerung des Seins als Gabe der Liebe offenbart sich der notwendige Seinssinn. In ihr weist er sich aus, sofern er der ‚Äther der Entäußerung’, ihr ‚Lebenselement’ und die sie befeuernde Macht ist. Er geht ‚ununterscheidbar’ mit der Krisis des Seins zusammen, ohne sich mit ihr zu identifizieren. Gerade weil die *bonitas* aller Entäußerung vorweg ist und sich nicht entäußert, wahrt sie (nunmehr theologisch gesprochen) als ‚währende Ursprungslosigkeit’ sowohl die Entäußerung des Vaters wie die des Sohnes“[371].

Ausgehend von diesem Zitat kann man bei Hans Urs von Balthasar feststellen, dass er den Heiligen Geist nicht exinanieren sieht. Die Hypostase des Geistes erhält somit ihre „eigene Existenzweise“[372] innergöttlich im Prozess der Selbst-

---

der er nicht nur zur Welt, sondern auch in sich Liebe ist, eine wahre Vielfalt von Personen gibt, die freilich auf göttliche Weise geeint sind“.

370 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 127.

371 *H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 209f.

372 *H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 109. Hans Urs von Balthasar beruft sich hier auf die Schrift und Autoren, um seine Argumentation zu untermauern: „Soviel

entäußerung durch die Teilhabe an der identischen Selbstpreisgabe von Vater und Sohn. Der Geist bringt, wie W. Kasper den Ansatz Hans Urs von Balthasars zusammengefasst hat, „also das innerste Wesen Gottes, die sich selbst mitteilende Liebe, in der Weise zum Ausdruck, dass dieses Innerste zugleich das Äußerste ist, nämlich die Möglichkeit und die Wirklichkeit des Außer-sich-Seins Gottes. Der Geist ist gleichsam die Ekstasis Gottes; er ist Gott als reiner Überfluss, Gott als Überströmen von Liebe und Gnade“[373]. Der Geist muss als Hervorgetretener „der subjektiv-gemeinsame Geist von Vater und Sohn oder als der objektivierende Dritte, der Zeuge, das Produkt, der Bürge ihres gegenseitigen Verhältnisses zu geben“[374] sein. Und A. von Speyr bringt auf den Punkt, was Hans Urs von Balthasar veranlasste, ihre Denkweise zu übernehmen. Sie gibt zu bedenken, dass es in Gott kein „ewiges Gegenüber von Eins“[375] und damit kein „Zweisein ohne den Dritten“[376], sondern von Ewigkeit an den Dritten gibt. Dieser Dritte ist als die subsistente Fruchtbarkeit der Liebe zu betrachten: „Immer wird in der echten Liebe das Zweisein gesprengt in das Überhaupt der Liebe“[377].

---

weiß ich, aber zwischen dieser Zeugung und diesem Hervorgang zu unterscheiden, weiß ich nicht, reiche ich nicht hin. Weil beide unsagbar sind, kann – wie der Prophet vom Sohn sagt: Wer kann seine Erzeugung aussagen? (Jes 53) – mit eben solcher Wahrheit vom Geist gesagt werden: Wer vermag seinen Hervorgang zu beschreiben? Hilarius sekundiert, wenn er gesteht, man schwiege besser davon, nur die Irrlehrer zwängen einen, zu reden (Anm. 8). Was den Geist betrifft, ‚so halte ich es für falsch, seine Existenzweise zu diskutieren; er existiert (für uns), sofern er gegeben, erhalten, behalten wird' (Anm. 9). Am besten hält man sich an die Worte des Evangeliums (Anm. 10). Wie die Griechen sagt er am Ende seines zwölften Buchs über die Trinität: ‚Im Unwissen halte ich daran fest; ich besitze die Wirklichkeit, obschon ich sie nicht begreife' (Anm. 11). […]. Der Geist existiert in eigener und wahrer Person, … in allem Wirken mit Vater und Sohn verbunden. Es ist müßig, ihm den Gottesnamen oder die göttliche Ehrung zu verweigern“.

373 *W. Kaspar*, Der Gott Jesu Christi, 278. Zu beachten ist hier, dass die kenotische Auslegung des Heiligen Geistes Kaspers mit der Hans Urs von Balthasars übereinkommt, wenn er schreibt: „Im Geist kommt einerseits die immanente Liebe Gottes zu ihrem Ziel. Indem sich Vater und Sohn und Heiligen Geist sozusagen als Liebe erfassen und verwirklichen, weist Gottes Liebe im Geist aber zugleich über sich selbst hinaus. Dieses liebende „Über-sich-hinaus-Verströmen geschieht nicht auf dem Weg eines notwendigen Sich-Verströmens, sondern in der personalen Weise freiwilligen Teilhabenlassens und der freien, gnädigen Selbstmitteilung. Im Geist hat Gott die Möglichkeit, eben dadurch er selbst zu sein, dass er sich entäußert. Im Geist ist Gott von Ewigkeit her Selbsthingabe“.

374 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 478.

375 *A. von Speyr*, Johannes I. Das Wort wird Fleisch. Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 1–5, Einsiedeln 1949, 27.

376 *A. von Speyr*, Das Wort und die Mystik, Bd. II, Objektive Mystik, Einsiedeln 1980, 94.

377 *A. von Speyr*, Theologie der Geschlechter, Einsiedeln 1969, 22.

Der Vater und der Sohn sind durch den „Verzicht auf ein bloßes Ichsein ohne Du“[378] identisch: „Nur im Nicht-an-sich-Halten ist Gott überhaupt Vater … und nur im Nicht-an-sich-Halten dieses Empfangenen erweist sich der Sohn als gleichwesentlich mit dem Vater, und in diesem Nicht-an-sich-Halten sind sie eins im Geist“[379]. Das Durchhaltende ist also mit den Worten von Wallner ausgedrückt, die Dynamik des Kenotischen[380].

2.3.3 Geist als Gabe

Da die dritte Person der Dreifaltigkeit nicht exinaniert, stellt Hans Urs von Balthasar im ersten Anlauf die Kenosis des Geistes im Begriff der Gabe dar. Der Geist erscheint somit als „die Identität der gebenden Gabe und der sich-empfangenden und verdankenden Gabe als Gabe schlechthin, die diese selbst nur sein kann, indem sie die unendliche Differenz von Vater und Sohn bezeugt, offenhält, befeuert, um innerhalb der Differenz nicht nur die Voraussetzung, sondern schon die Einigung der nicht überholbaren Liebe zu sein“[381]. Der Geist ist die Personifikation der Hingabe und er objektiviert die Hingabe des Vaters und des Sohnes. Der Geist ist die Gabe von Vater und Sohn[382].

Er ist ihnen solcherart, mit Wallner ausgedrückt, übereignet, dass sie an ihn übereignet sind[383]. Der „Geist bleibt Gabe in Person“[384], in der die

---

378 *H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 208.

379 *H. U. von Balthasar*, Pneuma und Institution, Einsiedeln 1974, (Skizzen zur Theologie IV), 114ff, vgl. ebd. 210: Indem beide, Vater und Sohn, sich aneinander ‚enteignen’, verfügt im Grunde keiner über die Begegnung, so dass sie beide eines Dritten zu ihrer Einigung bedürfen.

380 Vgl. *K. J. Wallner*, Gott als Eschaton, 191.

381 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 303. Zum Ganzen vgl., ders., Wahrheit Gottes, 207–217.

382 Hierzu verweisen wir auf die Studie H. Diesers, der, was der Geist als Gabe bei Hans Urs von Balthasar angeht, meisterhaft erarbeitet hat. So sagt er in etwa: „Der Terminus ‚Gabe’, der dabei für jede Hypostase je verschieden Anwendung findet, erscheint als Bezeichnung des göttlichen Wesens insgesamt, das ja von den Hypostasen nur strikt dynamisch als gegebene und empfangene Gabe besessen wird. Der Heilige Geist als ‚Gabe schlechthin’ ist nun dadurch gekennzeichnet, dass er in besonderer Weise innerhalb der unendlichen Differenz zwischen Vater und Sohn subsistiert: zum einen ratifiziert er diese, indem er sie bezeugt, offen hält, befeuert, so dass er hier sogar als Voraussetzung dieser Differenz angesprochen wird; zum andern, wie besonders das Bildwort ‚befeuert’ schon andeutet, erfüllt und überholt der Geist die Differenz zwischen Vater und Sohn über das trennende Ganz-anders hinweg und ist innerhalb ihrer in paradoxer Weise schon die Einigung der nicht überholbaren Liebe von Vater und Sohn“ (Der gottähnliche Mensch, 124f).

383 Vgl. *K. J. Wallner*, Gott als Eschaton, 215.

umfassende Subjektivität eine Bestimmtheit nach einem Außen hin, eine Gestalt hat. Man könnte anders formulieren, dass der Geist sich als Gabe erscheinen und als das Gute erweisen muss. Was darunter zu verstehen ist, hat Hans Urs von Balthasar so ausgeführt:

> „Da dieser den Verzicht voraussetzende Reichtum von beiden als ein einziges Geschenk erfahren wird und keiner des Verzichtes gedenkt, den er dafür zu leisten hatte, schlagen ihr (je empfangener) Reichtum in eins zusammen, und das Ereignis dieser Einheit ist für beide ein Geschenk: Das bonum der Gemeinsamkeit der Liebe ist für die Liebenden donum. So werden beide, der liebende Vater und der liebende Sohn, durch diese Gemeinsamkeit beschenkt“[385].

Weiter sagt Hans Urs von Balthasar: „Der Geist ist mehr als das Zueinander von Vater und Sohn (so sehr er dieses wesentlich auch ist), nämlich über das Sich-Einander-Schenken hinaus das substantiierte Geschenk, *donum* schlechthin“[386]. Anders ausgedrückt, der Geist ist innertrinitarisch und zwar von Ewigkeit an das subsistierende Produkt der Liebe: „Er ist schon innergöttlich die wesenhafte Gabe, nämlich die Liebe, identisch in jeder Person und dennoch innerhalb dieser Identität auf je unterschiedene (*tropos tès hyparxeôs*), ja unvergleichbare, je-personale Weise verwirklicht“[387]. Nun darf diese Frucht, wie Th. Krenski festgestellt hat[388], weder als Ergebnis einer absichtshaften Hauchung noch als einfachhin überblickbare Summe der ewigen Liebe von Vater und Sohn verstanden werden. Sie ist gegenüber der Verschenkung „wirkliches Geschenk einer Liebe, die von solchem Überschwang ist, dass sie geradezu unversehens als Überraschung etwas hervorbringt, was nochmals eines ist“[389]. Der Geist erscheint in dieser seiner „reinen Grundlosigkeit der Güte, als das letzte Antlitz, *prosopon*, der Gottheit“[390].

---

384 *H. U. von Balthasar*, Pneuma und Institution, 225.

385 *H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 208.

386 *H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 148.

387 *H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 148.

388 Vgl. *Th. Krenski*, Passio Caritatis, 147.

389 *H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 145; ders., Pneuma und Institution, 225.

390 *H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 209; Wir möchten darauf hinweisen, dass die Grundlosigkeit mit der Selbstlosigkeit synonym gebraucht ist. Diese ist als reine, umsonstige Verschenkung, Selbsthingabe zu verstehen.

2.3.4 Geist als das „Wir" von Vater und Sohn

Die immanente Kenosis der dritten göttlichen Person besagt, dass der Geist wesenhaft Gott ist, weil er an der identischen Selbstentäußerung von Vater und Sohn uneingeschränkt teilhat, was Hans Urs von Balthasar als personales Besiegeln charakterisiert: „…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)"[391]. Diesbezüglich spricht Hans Urs von Balthasar, auch was die Kenosis des Geistes angeht, von der Liebe, als Liebe des Liebenden und des Geliebten, die ineinander aufgeht. In diesem Sinn versteht Hans Urs von Balthasar den Geist als Inbegriff der gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn, „als deren Band (*nexus*) er dann erscheint, und als (objektive) dieser Liebe entstammende, sie bezeugende Frucht"[392].

In einem zweiten Anlauf versucht Hans Urs von Balthasar die Hypostase des Heiligen Geistes strikt als das gleichwesentliche ‚Wir' von Vater und Sohn, zu deuten. Die Hypostase des Geistes unterscheide sich doch von den beiden Hypostasen des Vaters und des Sohnes, weil sie einen eigenen Modus des Mitvollzugs des einen kenotischen Wesens Gottes darstellt. Der Geist ist in dieser Hinsicht die reine kenotische Bezeugung der Liebe zwischen Vater und Sohn. Anders gesagt mit den Worten von Th. Krenski: „Der Geist, so kann man mit Balthasar sagen, ist der Motor dieser Verschenkung"[393]. Im weiteren Verlauf seiner Überlegung über die Kenose der dritten Hypostase schreibt Hans Urs von Balthasar Folgendes: „Aus beiden hervorgehend, als ihr subsistierendes ‚Wir', atmet der gemeinsame ‚Geist', der die unendliche Differenz zugleich offen haltend (als Wesen der Liebe) besiegelt und, als der

391 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 308.

392 *H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 146.

393 *Th. Krenski*, Passio Caritatis, 147. Des Weiteren schreibt er: „Das Eigensein des Geistes käme darin zu stehen, dass er in der Weise Liebe ist, als er nichts für sich, sondern wie es Joh 16, 13–15 andeutet, reine Verschenkung der Liebe zwischen Vater und Sohn sein will. Er ist (hier Balthasar interpretierend), indem er sein Ich als das Wir von Vater und Sohn versteht, gerade darin er selbst, dass er die Selbstverschenkung von Vater und Sohn und damit die ‚als Wir sich ergebende Weise das Absolute zu sein' ist".

eine Geist beider, sie überbrückt“[394]. Daraus ergibt sich, dass der Geist aus Vater und Sohn hervorgeht und von beiden das göttliche Wesen empfängt. In seinem kenotischen Vollzug atmet der Geist zwischen beiden. Zum einen hält er die unendliche Diastase zwischen Vater und Sohn offen; zum andern überbrückt er zugleich diesen Abstand. Der Heilige Geist hat eine doppelte Bedeutung im hypostatischen Prozess, in dem er Einheit und Differenz von Vater und Sohn zugleich bezeugt:

> „Hat der Geist doch seit Ewigkeit ein doppeltes Gesicht: ausgehaucht aus der einen Liebe von Vater und Sohn ist er der Ausdruck ihrer eigenen Freiheit – gleichsam die Objektivierung ihrer Subjektivität –, aber eben darin ist er der objektive Zeuge ihrer Differenz in der Einheit oder Einheit in der Differenz“[395].

Erst im Heiligen Geist gewinnen demnach Vater und Sohn ihre innergöttliche „circumincessio“[396]. Hans Urs von Balthasar benennt im Übrigen den Geist als das ‚Wir’ von Vater und Sohn. Und gerade so ist der Geist eine eigene kenotische Hypostase. Hans Urs von Balthasar versteht diese dritte Hypostase als Verweis auf die Einheit und Unterschiedenheit von Vater und Sohn.

Als Abschluss zur Thematisierung der immanenten Kenose der dritten Person zur Dreifaltigkeit, kann festgehalten werden, dass die Processio des Geistes nur als fruchtbare Begegnung der schenkenden und empfangenden Liebe ausgelegt werden soll. Die dritte Hypostase ist letzten Endes das „vollendete, rundende Zueinander von Vater und Sohn“[397] und die Hervorbringung der Liebe überhaupt im gemeinsamen Atem.

2.4 Die Verschiedenheit in Gott

2.4.1 Die Trennung Gottes von sich selbst

Mit der Urkenose des Vaters in der Zeugung des gleichwesentlichen Sohnes erfolgt nach Hans Urs von Balthasar die Trennung Gottes von sich selbst.

---

394 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 301.

395 *H. U. von Balthasar*. Die Personen in Christus, 171.

396 *H. U. von Balthasar*, Endspiel, 86. ‚circumincessio ist ein Terminus technicus, den Hans Urs von Balthasar in seiner Auseinandersetzung mit der Trinitätstheologie von C. Kaliba einführt (60–62). Der Begriff besagt bei Hans Urs von Balthasar die ewige Einigung der drei göttlichen Personen in der einen göttlichen Natur.

397 *H. U. von Balthasar*, Der Unbekannte, 97.

Dabei handelt es sich nicht lediglich um eine gedankliche Trennung, sondern um Aspekte ein und derselben innergöttlichen Hingabebewegung, die ihren Ursprung von der väterlichen Selbstentäußerung nimmt und sich auf Sohn und Geist überträgt: „Der Vater ist nicht diesseits des Wortes oder über ihm, ein in sich ruhender Gott, der sich irgendwann entschloss, sich zu reproduzieren. Gott ist im Innersten grundlose Quelle, die ist, indem sie schenkt“[398]. Der göttliche Vater ist also in sich selber immer schon Ursprung. Er geht immer schon aus sich heraus, indem er zeugt, ja „der Vater ist diese Zeugung“[399]. Die Zeugung des Sohnes in kenotischer Selbstpreisgabe stellt eine Hingabe des ganzen Gottseins des Vaters dar. Aus dieser Totalhingabe der restlosen Göttlichkeit entsteht sozusagen eine Trennung: „Und nur in dieser Preisgabe des Eigenen, die die *Trennung* ernst nimmt (der Andere soll ja Er und nicht Ich sein!), in diesem ‚unter-gehen, damit der Andere in sich selber ‚auf-geht, ereignet sich die absolute Liebe, in der die Wesenseinheit verbürgt ist“[400].

Hans Urs von Balthasar verwendet diesen Begriff ‚Trennung’ in Gott dahingehend um den Ernst der innertrinitarischen Differenz der Hypostasen ins Bewusstsein zu rufen[401]. In dieser Hinsicht schreibt er: „Dass Gott (als Vater) seine Gottheit so weggeben kann, dass Gott (als Sohn) sie nicht bloß geliehen erhält, sondern ‚gleichwesentlich’ besitzt, besagt eine so unfassbare und unüberbietbare ‚Trennung’ Gottes von sich selbst“[402]. Diese Trennung lässt Hans Urs von Balthasar von einem „jeder Zeit überlegenen Ur-Drama“[403] zwischen Vater und Sohn in der „urbildlichen Distanz zwischen Gott und Gott“[404] sprechen. Die Absicht Hans Urs von Balthasars wird im Klartext offenbar, wenn er von der Trennung in Gott spricht. Er versucht klarzumachen, dass das innertrinitarische Urdrama nicht „erst im Durchgang durch eine geschaffene zeitliche Welt seine Bewegtheit und Farbigkeit, durch Sünde,

---

398 *H. U. von Balthasar*, Spiritus Creator, 95.

399 *H. U. von Balthasar*, Spiritus Creator, 95.

400 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 74.

401 Vgl. *Cl. Kappes*, Freiheit und Erlösung, 40. 140. Kappes wirft Hans Urs von Balthasar vor, Vater und Sohn seien in seiner Deutung des innertrinitarischen Lebens ‚absolut voneinander getrennt’, so dass sich angesichts seiner Rede von der ‚absoluten Trennung’ in Gott der Tritheismusverdacht gegenüber dieser seiner Deutung aufdrängt und rechtfertigt. Er glaubt, fragen zu müssen, ob bei der Annahme solch einer Trennung wirklich noch ernsthaft von einem Zirkel absoluter, sich verströmender Liebe gesprochen werden kann.

402 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 302.

403 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 303.

404 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 242.

Kreuz und Hölle seinen Ernst und seine Tiefe“[405] erhält. Gott ist in sich durchaus Diastase. Und die Kenose als solche setzt konsequenterweise und folgerichtig den anderen voraus.

Wenn sich nun in der ökonomischen Trennung von Vater und Sohn und insbesondere in der Gottverlassenheit Jesu, die innergöttliche Trennung Gottes von sich selbst offenbart, so lässt sich die immanente Trennung nicht aber absolute Trennung von Vater und Sohn begreifen: „Aus beiden hervorgehend, als ihr subsistierendes ‚Wir’ atmet der gemeinsame Geist, der die unendliche Differenz zugleich offen haltend (als Wesen der Liebe) besiegelt und, als der Geist beider, sie überbrückt“[406]. Im Blick darauf, handelt es sich nicht eigentlich um eine Trennung, sondern um eine Diastase bzw. Differenz von Vater und Sohn, die im Geist immer schon überbrückt ist.

2.4.2 Die Eröffnung des Raums für die Einbergung des Kreatürlichen

Mit der Trennung entstehen logischerweise unendliche Freiheitsräume in Gott. Diese Räume meinen keinen Seinsakt, sondern sind bildhaft eine positive Umschreibung der innergöttlichen Differenz: „Der Akt des väterlichen Sichgebens fordert seinen eigenen Freiheitsraum, der Akt des Sichempfangens 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. Der Austausch kann noch so innig sein, er fordert das Sich-Durchhalten der Differenz“[407]. Mit diesem Akt wird, wie schon oben gesagt wurde, eine Differenz in Gott gesetzt. Hans Urs von Balthasar betrachtet unmissverständlich diese Diastase zwischen Vater und Sohn im Geist als den Ort der Schöpfung. Die Welt hat ihren Ort im Sohn:

> „Aber indem sie sich ganz der göttlichen Freiheit verdankt, kann sie an keinem anderen ‚Ort’ ihre Möglichkeit und Wirklichkeit erhalten als im ewigen Sohn, der sein Gottsein ewig der Freigebigkeit des Vaters verdankt. Ist der Sohn das ewige Wort des Vaters, so ist die Welt restlos durch dieses Wort geschaffen (Joh 1,3), nicht nur wie durch ein Werk-

405 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 304.

406 *A. von Speyer*, Johannes III. Die Abschiedsreden. Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 13–17, Einsiedeln 1948, 479.

407 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 233.

> zeug, sondern sofern es Urbild und damit Ziel der Welt ist: ‚durch ihn' heißt ebenfalls ‚in ihm' und ‚für ihn' (Kol 1,16). Dem ist sogleich beizufügen, dass die Ortung der Welt im Sohn unmittelbar ihre Ortung in der gesamten Gottheit besagt"[408].

Obwohl die Welt ihre Ortung im Sohn hat, fallen die Zeugung und die Schöpfung nicht ineinander. Es gibt in diesem Zusammenhang keine Identifizierung. Der Unterschied zwischen beiden bleibt bestehen. Man kann mit H. Heinz sagen, dass die Welt als einen „Akt im Akt des innertrinitarischen Selbstvollzuges"[409] zu verstehen ist. K. Barth bringt den Sachverhalt auf den Punkt, wenn er schreibt: „Die Welt ist nicht Gottes Sohn, nicht von Gott ‚gezeugt', sondern geschaffen. Aber was Gott als Schöpfer tut, das kann im christlichen Sinn nur gesehen und verstanden werden als Abglanz, als ein Widerschein, als eine Abschattung dieses inneren Verhältnisses zwischen Gott dem Vater und dem Sohn"[410]. In ‚Spiritus Creator' bringt Hans Urs von Balthasar selber mit eigenen Worten die Verschiedenheit zwischen Schöpfung und Zeugung zur Sprache so: „Der Akt ihres freien Hervorgangs ist fundiert im innergöttlichen Zeugungsakt des Vaters: die Welt ist nachbildender, ins Unendliche partikularisierender Ausdruck Gottes, fundiert im urbildlich-einshaften Ausdruck, der der Sohn ist"[411]. In diesem Zusammenhang kann gesagt werden, dass die innergöttliche Diastase von Vater und Sohn im Heiligen Geist die Differenz zwischen Gott und Schöpfung vorbildet[412]. Und umgekehrt: Die Verschiedenheit zwischen Gott und Welt bildet den Unterschied zwischen Vater und Sohn ab[413]. Mit dem Leitwort „Welt aus Trinität"[414] versucht Hans Urs von Balthasar zu erklären: „Die unendliche Distanz zwischen Welt und Gott gründet in der anderen, urbildlichen Distanz zwischen Gott und Gott"[415]. Dabei sieht er die Differenz zwischen Gott und Welt nicht nur in der innergöttlichen

---

408 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 237.

409 *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 223.

410 *K. Barth*, Dogmatik im Grundriss, Zürich 6 Aufl. 1983, 59.

411 *H. U. von Balthasar*, Spiritus Creator, 97.

412 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 40. Hier deutet Hans Urs von Balthasar eine der Aussagen Bonaventuras aus: „Inaequalitates (zwischen Gott und Welt, die das Andere Gottes ist) oriuntur ex aequalitate (der Differenz zwischen Vater und Sohn, der nicht *das* andere Gottes, sondern, wie der Geist, *der* Andere in Gott ist" (Bonaventura, in Hexaem. XI, 9 (Quaracchi V, 381).

413 Vgl. *R. Th. Krenski*, Passio Caritatis, 212.

414 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 53.

415 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 242.

Distanz von Vater und Sohn begründen, sondern in all ihren Negativ-Implikation untergriffen und überholt[416].

Die oben aufgestellte Lehre der unendlichen Differenz kommt m. E. im Denken Hans Urs von Balthasars zu dem Schluss: Die kenotische Übergabe der väterlichen Gottheit an den Sohn eröffnet auf immer den ‚innertrinitarischen Raum', in dem die kenotische Hingabe des Wortes und die Erschaffung der geschöpflichen Freiheit und deren Erlösung ermöglicht wird und schon vorweg von der hypostatischen Differenz des Sohnes zum Vater umfangen sein lässt. So ist ansatzhaft die innergöttliche Trennung für Hans Urs von Balthasar auch die Bedingung der Möglichkeit eines negativen Todes in der Schöpfung, der eine negative Trennung und ein negatives Nicht in sich trägt[417]. Wie das zu verstehen ist, hat er so ausgedrückt: „Die Gebärde, mit der der Vater die ganze Gottheit ausspricht und dahingibt (eine Gebärde, die er nicht nur tut, sondern ist), kann, sofern sie den Sohn als das unendlich Andere seiner selbst zeugt, nur gleichzeitig die ewige Voraussetzung und Überholung all dessen sein, was Trennung, Schmerz, Entfremdung in der Welt, und was Liebeshingabe, Ermöglichung von Begegnung, Seligkeit in ihr sein wird"[418]. Diese Trennung Gottes von sich selbst gewährleistet, dass der Abstieg des Gottmenschen in die Gottferne (Hölle) ihn in keiner Weise aus der innertrinitarischen Liebeswirklichkeit hinausträgt oder diese zerreißt oder auch nur unterbricht. Gott bleibt der absolut Unveränderliche, selbst wenn der Gottessohn in die Hölle absteigt[419]. Weil Gott sogar die Differenz zwischen Gott und Hölle' in ihm beenden lässt. Die innertrinitarische Diastase in der Wesenseinheit, die der

---

416 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 262.

417 Vgl. *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde, 118f. Bezüglich der innertrinitarischen Trennung berufen wir uns auf die Dissertation von Dieser, der den komplexen Gedanken Hans Urs von Balthasars erschlossen hat: „Die immanente Zeugung des Sohnes als ‚ewige Voraussetzung und Überholung bedeutet also nicht, dass das innerweltlich Bedingte und Überholte in ihr selbst anwest oder das Göttliche sich ins Weltliche hinein verlängert, sondern dass negative wie positive Trennung bzw. Begegnung im Bereich der endlichen Freiheiten (in der Welt) nur deshalb überhaupt möglich sind, weil es in Gott die ewige Zeugung des ‚unendlich Andere [n] seiner selbst' gibt. Denn die immanente Zeugung versteht von Balthasar nicht etwa als eine ‚bloße Grundlage einer potentiellen Geschichte Gottes, der durch den Schmerz der Gezweiung hindurch (in sich und/oder in der Welt) zur Einigung' fände, sondern als eine ‚reale einheitliche Voraussetzung solcher Gezweiung' (Anm. Handlung, 302). Und als ewige, unvordenkliche ‚Gezweiung' innerhalb des einheitlichen göttlichen Wesens bietet die immanente Zeugung den ‚innertrinitarischen Raum', innerhalb dessen sich die weltliche ‚Gezweiung' überhaupt vollziehen kann".

418 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 302.

419 Vgl. *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch, 120.

Gottessohn aufgrund der hypostatischen Union in sich trägt, befähigt ihn die Gottferne zu realisieren, ohne dabei seine göttliche Identität zu verlieren. In der höllischen Gottverlassenheit verbleibt er doch als Gottessohn uneingeschränkt innerhalb der trinitätsimmanenten Differenz, so dass er aufgrund der hypostatischen Einigung mit dem relationalen Wesen Gottes den längeren Atem der Liebe hat. So wird die heilsgeschichtliche Kenosis des Sohnes zum Anbruch neuer Verbundenheit von Gott und Welt, weil sie die Menschwerdung eschatologisch vollendet.

An dieser Stelle wird jedoch schon deutlich, wie sehr die Auslegung der innertrinitarischen Urkenose bei Hans Urs von Balthasar auf die Heilsökonomie verweist und wie insbesondere die Kenosis des Fleischgewordenen in den Prozessionen der Liebe ihre Grundlage und Fundament hat. Dies zu erarbeiten, ist die Aufgabe des kommenden Kapitels.

2.5 Folgerung

Mit den vorangegangenen Erwägungen suchten wir die dynamisch-trinitarische Selbstentäußerung der drei göttlichen Hypostasen als wesentliche Grundlage der ökonomischen Entäußerung Gottes zu erweisen. Wenn wir bereits in diesem Zusammenhang auf den Vater als ewigen Ursprung, auf den Sohn als äußere Antwort und auf den Heiligen Geist als das lebendige ‚Wir' von beiden zu sprechen kamen, so nicht um diesen originellen Ansatz zu würdigen, sondern um der Tatsache gerecht zu werden, dass die Gottessohnschaft Jesu bei Hans Urs von Balthasar im Zusammenhang mit der Urkenose zu bestimmen ist. Vom Wesen der Gottessohnschaft bzw. der Göttlichkeit des Logos kann nicht gesprochen werden ohne Bezugnahme auf den Vater, da der göttliche Vater den Sohn in analogieloser Gottverlassenheit hingibt. Im Gegenzug gibt sich auch der Sohn subjektiv an den Vater und objektiv an die Welt hin. Und nur so bildet diese innergöttliche Selbsthingabe den tragenden göttlichen Grund, den Seins- und Sinngehalt der Ökonomie. Bei diesem Ineinander der innertrinitarischen und ökonomischen Kenose geht es darum, die Göttlichkeit der Erlösung und insbesondere, was die Zielsetzung dieser Arbeit angeht, die Gottessohnschaft

Jesu Christi zu artikulieren. Die göttlichen Personen müssten deutlicher und annäherungsweise als Hingabe, als kenotische Liebende verstanden werden. Und die Kenosis des Sohnes, sein Gehorsam, seine Erniedrigung in den Sklaventod am Kreuz und schließlich die Todesleere der Hölle am Karsamstag, veranschaulichen das transitive Wesensgeschehen. De facto reflektiert die Lehre der trinitätsimmanenten Selbstentäußerung Gottes in seiner dreipersönlichen Hingabe die Voraussetzung, unter der von der Kenose des Sohnes bzw. von seiner Gottessohnschaft gesprochen werden kann.

Außerdem bemüht sich Hans Urs von Balthasar die innergöttliche Selbsthingabe Gottes als Fundament seiner freien Entäußerung in Schöpfung, Bund und Kreuz zu verstehen. Die väterliche Entäußertheit ist ursprünglich der Ausgang von allem. Diese väterliche Kenose überträgt sich auf Sohn und Geist und übersteigt sich auf die Schöpfung hin und prallt schließlich auf das Nein der Welt. Wenn der Vater in der Hingabe des Sohnes an die Welt sein ‚Alles' restlos hingibt und wenn der Gottmensch in seiner Hingabe auch ökonomisch dieselbe Bewegung mitvollzieht, so muss sich bei der Verweigerung dieses Geschenks Gottes durch die freie Endlichkeit, zu einem Drama kommen, das den Höhepunkt des Abstiegs bildet. Dieser Abstieg des Sohnes beinhaltet den Auftrag, den Ratschluss Gottes zu erfüllen, der darin besteht, die Welt mit Gott zu versöhnen. Was hier in knappen Worten angedeutet wurde, wird im Folgenden unter dem Titel „ökonomische Kenosis Gottes" deutlicher entfaltet.

III- Drittes Kapitel

3.1 Die Schöpfung als Kenosis Gottes

Um die Erschaffung der Geschöpflichkeit, insbesondere der endlichen Freiheit, innerhalb der innertrinitarischen und „ewigen Entäußertheit, seiner dreipersönlichen Hingabe“[420] zu fundieren[421], spricht Hans Urs von Balthasar von einer „Schöpfungskenose Gottes“[422]. Aber was ist unter dieser trinitarischen Protologie des Autors faktisch zu verstehen?

---

420 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 33.

421 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 262. Hier erklärt Hans Urs von Balthasar den Grund, warum er die Schöpfung in Gott begründet: „Der trinitarische Einsatz einer Begründung der Schöpfung bewahrt vor (pantheistischem) Mystizismus wie vor (formalistischem) Ritualismus. Der metaphysisch-theologische Ort der Kreatur ist die Diastase der göttlichen ‚Personen’ in der Einheit der Gottnatur. Hier braucht die reale Differenz der Kreatur gegenüber Gott diese nicht mehr zu beunruhigen, weil sie zuletzt in der realen Differenz der göttlichen Hypostasen gründet, kraft deren Gott der Allkostbare und Allheilige sein kann. Einzig das Mysterium der Trinität bewahrt die Welt vor zwei Fehldeutungen: Ihr Dasein als ein wertloses Faktum anzusetzen, das nur Material für menschliches Handeln böte, oder ihr Dasein als ein ebenso wert-loses Nichtfaktum zu verstehen, weil angeblich außer dem Absoluten nichts wirklich gegeben, geschenkt, überantwortet sein kann. Im Mysterium der Trinität kann die Kreatur sich selbst bejahen als Akt des Dankes an Gott, und zwar so, dass sie im Selbstempfang, in der freien Identifizierung mit sich selbst, worin sich die Gabe Gottes von Gott löst wie die Frucht vom Ast, gerade den vollkommenen Akt der Dankbarkeit setzt, da wirklich das angenommen wird, was Gott geben will“.

422 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 239. Hierzu grenzt er sich von der kabbalistischen ‚Zimzum’ –Idee ab und beruft sich auf Maurice Blondel und die Väter, indem er erklärt: „Die Freiheitsräume in Gott entstehen sowohl durch das Sichverschenken der Hypostasen wie durch das Sein-lassen je der zwei andern Hypostasen durch die eine. Keine will die beiden andern sein. Das ist nicht Rückzug oder Resignation, sondern positive Gestalt der unendlichen Liebe. Und deshalb bedarf Gott auch keines Rückzugs, keiner ‚Selbstverschränkung’ oder ‚Kenose’ wenn er die Welt in sich entstehen lässt. Die jüdischen Kabbalisten, vorab Isaak Luria, meinten, eine solche Kontraktion Gottes von sich selbst auf sich selbst zurück (Zimzum) ansetzen zu müssen, um Raum für die Schöpfung zu gewinnen (Anm. 25). Maurice Blondel umkreist mehrfach die Vorstellung einer Art Schöpfungskenose Gottes. Zunächst ausgehend von der Unmöglichkeit, außerhalb Gottes einen Raum für ‚ewige Wesenheiten oder Möglichkeiten’ anzusetzen: ‚Besser würde man annehmen, dass Gott, um Geschöpfe, vorab geistig, des Erkennens und Liebens fähige Wesen hervorzubringen, in sich selbst Raum geschaffen hätte, *Seipsum exinanivit*, wie Paulus sagt (Phil 2,7); das würde diesen Wesen gestatten, in Ihm gleichsam sein eigenes Leben und Denken wiederherzustellen, es aufzuerwecken’ (Anm. 26). Anderswo freilich korrigiert Blondel diese ‚allzu materialisierenden Metaphern’: ihr Nutzen sei einfach, das Gleichgewicht mit einem gegensätzlichen Bild wiederherzustellen, ‚das nicht weniger defizient ist als das hier gebrauchte: es gibt ebenso wenig eine Leere außerhalb Gottes als in Gott. Aber indem wir uns der unendlichen Herablassung und Erniedrigung Gottes seiner Kreatur gegenüber erinnern, geben wir uns vielleicht besser Rechenschaft vom Sinn des Schöpfungsplanes. Viel eher als dass eine quasi-physische, präexistierende Leere erfüllt werden müsste, wäre eine solche erst einmal durch den barmherzigen Schöpfer [in ihm] zu graben. Aber nochmals: Gleichnisbilder sind nicht dazu da, wörtlich verstanden zu werden“. Auf der Seite 241 setzt er fort: „Erigena ist mit seiner Deutung zweifellos über das von Irenäus und den Kappadoziern Gewollte hinausgegangen,

Da Gott sich kenotisch vollzieht, ist die dreifache Weise der Kenosis in der Schöpfung, in der Menschwerdung und im Kreuzesgeschehen als Kenosen Gottes selbst zu fassen. Hans Urs von Balthasar begreift in Worte die Ökonomia als ein „sich anpassendes Unter-sich-Herabsteigen“[423] Gottes, wobei Gott seine ewige, bedürfnislose Fülle in sich nicht aufgibt oder verliert. Konkret versteht er die Ökonomie als den Selbstabstieg Gottes in die Welt hinein. In diesem Zusammenhang lässt sich die Ökonomia insgesamt als „Kenose Gottes“[424] deuten. Wie schon herausgearbeitet wurde, kommt die Urkenose Gottes in solchem Ansatz als das Formprinzip der Methode zum Tragen. Hans Urs von Balthasar lässt die innertrinitarische Selbstentäußerung Gottes als Grundbasis jener Kenosis gelten, in der Gott sich frei der menschlichen Freiheit aussetzt. In diesem Zusammenhang schreibt er:

> „Mit dieser Ur-Kenose sind die übrigen Kenosen Gottes in die Welt hinein grundsätzlich ermöglicht und bloße Folgerungen aus ihr: die erste ‚Selbstbeschränkung' des dreieinigen Gottes aufgrund der den Geschöpfen geschenkten Freiheit, die zweite tiefere ‚Selbstbeschränkung' desselben dreieinigen Gottes durch seinen Bund, der von Gottes Seite her von vornherein unauflöslich ist, geschehe mit Israel, was da wolle, und die dritte nicht nur christologische, sondern gesamttrinitarische Kenose aufgrund der Menschwerdung des Sohnes allein, der nun seine von vornherein eucharistische Haltung im ‚*pro nobis*' von Kreuz und Auferstehung für die Welt verdeutlicht“[425].

Hans Urs von Balthasar begreift zielstrebig die Schöpfung als einen kenotischen Akt Gottes, die jene Urkenose zu ihrer Voraussetzung hat. In diesem Zusammenhang schreibt er ausdrücklich: „Man kann die Schöpfung, in der Gott sich eine echte geschöpfliche Freiheit gegenüberstellt, die ihn in bestimmter Weise bindet, und den mit dieser Schöpfung (in Noach und eindringlicher in Abraham und Mose) eingegangenen Bund eine neue ‚Kenose' Gottes nennen, da die geschöpfliche Freiheit ihn implizit, der ausdrückliche Bund ihn explizit einschränkt: in einer doppelten Form von Bindung“[426]. Die Schöpfung ist das Geschenk der Freiheit Gottes und der echte Eigenstand setzt implizit und explizit die Kenosis. Daher ist die Geschöpflichkeit auch die Entäußerung eines

---

indem er pantheisierende Konsequenzen daraus zog. Aber ebenso gewiss darf das ‚Nicht-woraus' die Welt ward, nur in der unendlichen Freiheit selbst gesucht werden: in den durch die göttliche Allmacht und tiefer in den durch das trinitarische Seinlassen der hypostatischen Akte sich öffnenden Räume des Erschaffbaren“.

423 *H. U. von Balthasar*, Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien 1956, 146.

424 *H. U. von Balthasar*, Pneuma und Institution, 55.

425 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 308.

426 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 305.

Gottes, wie der Bund, die Menschwerdung und das Kreuz. Auf diesen für unsere Thematik höchst bedeutsamen Aspekt kommt W. Treitler in seinem Aufsatz „Wahre Grundlagen authentischer Theologie“[427] zu sprechen, wenn er schreibt:

> „Indem darum der im Heiligen Geist zwei-eine Gott kenotisch sich vollzieht, ist die innergöttliche Voraussetzung dafür gefunden, die ökonomischen Formen göttlichen Abstiegs als Kenosen Gottes selbst und nicht als bloße Schaustellungen und abstrakte Erscheinungen zu fassen. Denn nur indem Gott in sich kenotisch ist, wird er durch keinen ökonomisch bestimmten Abstieg überholt wie auch nicht durch irgendein Ereignis, das sich in seiner Schöpfung vollzieht, zu irgendetwas ‚gezwungen'. Damit hat die zweite Kenose ihren Ort gefunden: die Schöpfung. In ihrer Setzung steigt Gott nach Balthasar insofern ab, als er aus Liebe sein Anderes mit der Freiheit des Selbstvollzugs begabt, die im Menschen da ihre negative Spitze gewinnt, wo sie innerhalb der göttlichen Ur-Kenose sich nicht dieser verdanken, sondern abstrakte Autonomie vollziehen will“[428].

Hans Urs von Balthasar sieht die Schöpfung, ja die Welt als transitiv-dynamische Selbsthingabe des Vaters. Der göttliche Vater ist die Selbstentäußerung seiner selbst, innerhalb derer er den Sohn zeugt und die Welt erschafft. Er hält die Erschaffung der Welt für eine Selbstmitteilung Gottes außerhalb seiner[429]. In diesem Sinne hat er so erklärt: „Man muss eine Zäsur setzen zwischen dem ewigen Ja, das Gottes Wille zu sich selbst und seinem ewigen Leben spricht, und dem Ja, das den Beschluss einer Schöpfung besiegelt; man muss es einfach deshalb, weil die Schöpfung nicht Gott und deshalb nicht notwendig ist, auch nicht in dem Sinn, wie das Gute Platons und Plotins sich wesenhaft über sich hinaus verströmt. Der lebendige Gott verströmt sich nicht naturhaft; aber die Freiheit, in der er das Sein der Welt beschließt, ist dennoch

---

427 *W. Treitler*, Wahre Grundlagen authentischer Theologie: *K. Lehmann/W. Kasper* (Hrsg.), Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, Köln 1989, 175–190.

428 *W. Treitler*, Wahre Grundlagen, 178f.

429 Vgl. *Th. Krenski*, Gottesdrama, 36f. Zu beachten ist die Deutung Krenski, der in Auseinandersetzung mit der Emanationslehre Plotins die Schöpfungskenose Gottes bei Hans Urs von Balthasar annäherungsweise zu erschließen versucht, indem er schreibt: „… indem die Zeugung des Sohnes als einen innergöttlichen Akt begreift, die Erschaffung der Welt aber für eine Äußerung Gottes jenseits seiner selbst hält. Während der Vater nicht der Vater wäre, ohne dass er den Sohn zeugte, wäre er sehr wohl Gott, ohne dass er eine Welt schüfe. Gott bedarf also nicht der Erschaffung der Welt. Sie ist keine naturale Emanation seines Wesens, sondern außergöttliches Geschöpf Gottes, das mit dem Sohn dem Überfluss der Liebe entsprang, das aber jenseits der Intimität von Vater, Sohn und Geist lebt und ihm als Welt gegenübersteht. Mit den Worten des Nicäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses: Der Sohn ist gezeugt, nicht geschaffen, die Welt aber ist geschaffen, nicht gezeugt“.

ihrer Natur nach keine andere, in der er ewig sein will, was er ist“[430]. Die Begabung der Schöpfung mit einer authentischen Freiheit des Selbstvollzugs stellt nichts anderes als die Kenosis Gottes in der Menschenwelt dar:

> „Das Nein der Kreatur zur Verdankung ihrer Freiheit begründet sich dadurch, dass sie Freiheit als Urspringen aus sich selbst ist, durch keinen andern Grund als sie selber verursacht, und dass sie dabei absichtlich wegsieht von der Tatsache, das sie sich dieses Urspringen-können nicht selber gegeben hat. Sie will gleichsam – was absurd ist – göttliche Natur sein, ohne an deren Personalität teilzuhaben, die diese Natur je verschenkt, empfängt, verdankt und verströmt, als hingegebene repräsentiert. In diesem Nein klafft in der Kreatur der Widerspruch auf gegen ihren Analogie- und Imago-Charakter, den sie aufgrund ihrer Ortung innerhalb der trinitarischen Relationen notwendig haben muss. Aus der allerpositivsten Gott-losigkeit Gottes hat sich aufgrund der Schöpfung die mögliche und wirkliche negative Gott-losigkeit ergeben, die Gott wegen seinem allgemeinen Im-Bunde-Sein mit seiner Schöpfung und erst recht seinem ausdrücklichen Bundesschluss mit ihr in Noach und in Israel innerlich abgeht“[431].

Die Schöpfungskenose liegt sozusagen in der Schöpfung des freien Menschen, „da der Schöpfer hier gleichsam einen Teil seiner Freiheit an das Geschöpf abgibt, dies aber letztlich nur wagen kann kraft Voraussicht und Inkaufnahme der zweiten und eigentlichen Kenose, der des Kreuzes, in der er alle äußersten Konsequenzen der geschöpflichen Freiheit ein- und überholt“[432]. Aus dieser Sichtweise ist die Erschaffung der Kreatur, insbesondere der menschlichen Freiheit, innerhalb der trinnitarischen Selbstlosigkeit anzusetzen. Aber Gott ist nicht die Welt. Er erschafft die Welt und zwar als eine mit Freiheit begabte Natur. Und die Welt ist aufgrund ihrer Erschaffung durch die unendliche Freiheit als endliche Freiheit gesehen. Die Schöpfung entstammt in diesem Sinn freiheitlich „aus derselben trinitarischen Relationalität zwischen Vater und Sohn im Geist, jedoch ohne dass das eine dem andern je geschuldet würde“[433]. Sie ist der Überzeugung Hans Urs von Balthasars nach eine personale Selbsthingabe Gottes an sein Geschöpf und freie Selbstmitteilung Gottes an die endlich menschliche Freiheit.

---

430 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 237.

431 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 305f.

432 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 198.

433 *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch, 202. Vgl. auch in diesem Zusammenhang *A. Scola*, Ein theologischer Stil, 69. So schrieb er: „Die Differenz der Realdistinktion mit ihrer letzten Frage nach dem Warum der Schöpfung der Welt durch Gott ist die Kenosis der Schöpfung“.

Hinsichtlich dieser Schöpfungskenosis spricht Hans Urs von Balthasar an anderer Stelle von der ökonomischen Selbstbeschränkung. Erneut wird die Geschöpflichkeit unter dem Begriff der Selbstbeschränkung begriffen, wo dabei zu achten ist, dass die unendliche Freiheit sich ja nicht zuerst gegenüber der Endlichen, sondern innerhalb ihrer eigenen innergöttlichen Relationen als unendliche Freiheit vollzieht. Aber Selbstbeschränkung ist nicht anders als eine andere Begrifflichkeit der Kenosis, besonders der ökonomischen Kenose Gottes in die Schöpfung und Erlösung hinein. Dieser Begriff wird mit der ‚Entschränkung der geschaffenen Freiheit' in Verbindung gesetzt. In diesem Zusammenhang schrieb H. Dieser: „Diese gnadenhafte Entschränkung der geschaffenen Freiheit geschieht ja im innertrinitarischen Raum, in dem schon naturhaft Gott seinem Geschöpf zugleich immanent und transzendent ist und bleibt"[434]. In diesem Sinn bedeutet die Schöpfung für Hans Urs von Balthasar nicht nur Erschaffung echter Freiheit, sondern auch deren echte Erlösung: „Ohne Zweifel setzt die Existenz endlicher Freiheit eine echte Schöpfung als Frei-Gabe durch die Unendliche voraus"[435]. Als Fazit kann gesagt werden: Der kenotische Gott ist zugleich aus der Sicht Hans Urs von Balthasars der Schöpfer und Erlöser der kreatürlichen Freiheit. Diese dargestellte Auffassung von der Schöpfung aus der Trinität hat somit soteriologische Zusammenhänge. Dies inkludiert die Teilnahme der endlichen Freiheit an der durch die Urkenose eröffneten Diastase. So lässt sich approximativ die Frage, warum Hans Urs von Balthasar so bemüht ist, die Schöpfung aus der Trinität gründen zu lassen, beantworten.

3.1.1 Partizipation der menschlichen Freiheit an der göttlichen Autonomie

Ausgangspunkt und tiefere Beweggründe des Denkens Hans Urs von Balthasars, mit denen dieser Abschnitt erschlossen werden kann, ist stets, wie aufgezeigt wurde, die von ihm entfaltete Lehre der Urkenose. Diese personale Selbsthingabe Gottes bezeichnet nicht nur die Schöpfungskenose, sondern auch die der Heilsgeschichtlichen. Darüber hinaus kommt in diesem Sinn auch der

---

434 *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch, 204.

435 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 284.

Gedanke einer „protologisch-soteriologischen Bürgschaft des Sohnes für die Schöpfung bzw. für die geschaffene Freiheit zum Ausdruck“[436] schrieb einmal H. Dieser. Hans Urs von Balthasar sieht das innertrinitarische Liebesgeschehen als Raum der trinitarischen und unendlichen Freiheit, innerhalb dessen die menschliche Freiheit angesiedelt ist. Er denkt schon die Schöpfung innerhalb der kommenden Erlösung.

Hans Urs von Balthasars Ziel ist es, zu zeigen, dass die geschaffene Welt ihren Ort innerhalb der „innertrinitarischen Relationalität“[437] und somit auch die ganze Heilsgeschichte innerhalb der immanenten Urkenose hat[438]. Seiner Auffassung nach entspricht in Analogie zur Selbsthingabe des Vaters an den Sohn, auch die Übergabe eines Teils seiner Freiheit an das Endliche. So erhält die Schöpfung im Geschaffenwerden Autonomie: „Die erste geschieht durch Mitteilung einer Freiheit, die sich aus nichts anderem als aus sich selbst der

---

436 *H. Dieser*, der gottähnliche Mensch, 196.

437 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 237f: „Aber indem sie sich ganz der göttlichen Freiheit verdankt, kann sie an keinem anderen ‚Ort’ ihre Möglichkeit und Wirklichkeit erhalten als im ewigen Sohn, der sein Gottsein ewig der Freigebigkeit des Vaters verdankt. Ist der Sohn das ewige Wort des Vaters, so ist die Welt restlos durch dieses Wort geschaffen (Joh 1,3), nicht nur wie durch ein Werkzeug, sondern sofern es Urbild und damit Ziel der Welt ist: ‚durch ihn’ heißt ebenfalls ‚in ihm’ und ‚für ihn’ (Kol 1,16). Dem ist sogleich beizufügen, dass die Ortung der Welt im Sohn unmittelbar ihre Ortung in der gesamten Gottheit besagt: Wenn man sie als ein Geschenk des Vaters (der als der Erzeuger auch der Erschaffener ist) an den Sohn auffassen kann, da der Vater alles im Himmel und auf Erden im Sohn als dem Haupte zusammenfassen will (Eph 1,10), so fasst der Sohn dieses Geschenk – nicht anders als das Geschenk der Gottheit – als eine Gelegenheit auf, den Vater dankend zu verherrlichen: ihm wird er bei der Vollendung der Welt das ganze Reich zu Füßen legen, damit Gott (der Vater) alles in allem sei (Kor 15, 24.28); der Geist aber ist der durch beide mit der Welt Beschenkte, da er die gegenseitige Verherrlichung von Vater und Sohn, die er ewig ist, nun auch durch die Schöpfung hindurch betätigen kann (Joh 16, 13–15)“.Eine ähnliche Auffassung findet man in folgenden Aussagen: „Gott der Vater hat die Welt nicht ‚nach außen’, sondern auf den Sohn innerhalb des göttlichen Lebens hin erschaffen“ (ders., Das Endspiel, 223). Schon auf der Seite 92f. spricht Hans Urs von Balthasar von der Welt-Idee als imago trinitatis und vom Einbezug der Geschöpflichkeit. So äußert er sich mit folgenden Worten: „Wenn es Gottes Weltidee ist, Himmel und Erde in der Fülle der Zeit in Jesus Christus zusammenzufassen, damit wir ‚heilig und fleckenlos in Liebe vor seinem Angesicht seien’ (…), so ist dieser Einbezug alles Geschaffenen in das Erzeugte die trinitarisch intimste Weise der Einigung mit Gott. Denn es besagt sowohl die Eintiefung des geschöpflichen Anders-als-Gott in das ungeschaffene Anders-in Gott wie darin das Verharren innerhalb jener grundlegenden Distanz, die allererst Liebe ermöglicht. (…). Aber die In-Existenz des Abgeleitet-Andern im Ursprünglich-Andern besagt noch etwas mehr: dass nämlich ‚die Welt als Ausdruck und Nachbild Gottes nur im Wort gegründet sein’ kann; ‚ihr innerstes Wesen ruht auf dem Wort“.

438 Zur Ortung der endlichen Freiheit in der Kenose Gottes merkt *H. Dieser* zu Recht an, dass Hans Urs von Balthasar das In-Sein der Schöpfung in Gott nicht einfachhin aussagt, sondern stringent in die Differenz der Hypostasen verlegt, weshalb jeder sich auf ihn berufenden Rede vom In-Sein der Schöpfung in Gott eine Klärung und Vergewisserung seines trinitarisch begründeten Differenzbegriffs vorausgehen muss“ (Der gottähnliche Mensch, 190).

göttlichen entgegenstellen kann“[439]. Diese ist als verdankte Freiheit ein empfangenes „Urspringen aus sich selbst“[440]. Die kreatürliche Freiheit ist echte geschaffene Freiheit, die sich nur im Sichverdanken ihre göttliche Abbildlichkeit gewinnen kann. Die Begabung des Endlichen mit Selbststand entspricht der Teilnahme der geschaffenen Freiheit an der göttlichen Autonomie. In diesem Zusammenhang erklärt er: „Wie der letzte Grund selber nicht noch einmal begründet werden kann, somit grundlos ist: nämlich die Selbsthingabe des Vaters an den Sohn und ihr Zueinander im Geist (worin dann alles begründet wird), so partizipiert menschliche Freiheit in ihrem Ja wie in ihrem Nein an der göttlichen Autonomie“[441]. Menschliche Freiheit kommt freilich zu ihrer Erfüllung, wenn sie die Quelle unendlicher Freiheit anerkennt, und damit an ihr partizipiert. Hans Urs von Balthasar hat dies selber in „Cordula oder der Ernstfall“[442] so ausgedrückt: „Ein Geschöpf ist umso freier, je tiefer es an der Freiheit Gottes partizipiert (…), nur in die göttliche Freiheit hinein kann der Mensch seine Freiheitspotenz aktualisieren“[443]. Und in einem anderen Werk erklärt er: „Weil Gott die ‚Idee’ aller Freiheit und als solche unendlich ist, kann er als Schöpfer nur endliche Freiheiten setzen, die sich als solche nur durch Teilnahme an der Unendlichen behaupten können. Gott setzt die Schranke, um sie zu sich hin zu entschränken“[444]. Die Entschränkung deutet schon auf die göttliche Initiative zur Erlösung der endlichen Freiheit als Hineinnahme in das Liebesgeschehen Gottes hin.

Gott erschafft die Kreatur als eine mit Freiheit begabte Entität. Demgemäß sieht Hans Urs von Balthasar die menschliche Freiheit aufgrund ihres Ursprungs aus der Urkenose vor eine Wahl gestellt, unter deren er die Latenz Gottes thematisiert.

---

439 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 305.
440 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 305.
441 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 305.
442 *H. U. von Balthasar*, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966, (Kriterien 2).
443 *H. U. von Balthasar*, Cordula, 67.
444 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 247.

3.1.2 Latenz Gottes

Echte Kenose ist nur vorstellbar, wo Freiheiten einander gegenüberstehen und sie setzt voraus, „dass ‚neben' oder ‚innerhalb' der absoluten göttlichen Freiheit andere, nichtgöttliche, geschaffene Freiheit existiert, die in einem wahren Sinn am Selbststand der göttlichen Freiheit teilnimmt, sowohl in der Entscheidung für Gott wie in der gegen ihn"[445]. Es gehört zur Eigenschaft der unendlichen Freiheit, dass die Welt bei ihrer Erschaffung mit Selbstbestimmung ausgerüstet ist. Dementsprechend kennzeichnet er einerseits die Freiheit als ‚Selbstbestimmung' und anderseits als ‚Selbstverdankung'. In der Selbstbestimmung fundiert die Wahlfreiheit, durch die der Mensch sich in gewisser Weise selber schafft und so eine Ähnlichkeit mit Gott gewinnt[446]. Was Hans Urs von Balthasar in knappen Worten andeutet, kommt zum Ausdruck im folgenden Zitat: „Gewiss, Gregor wird in der menschlichen Willensfreiheit sogleich auch das Merkmal der Geschöpflichkeit, das Abfallenkönnen von Gott, wahrnehmen und beschreiben. Aber gerade seine Wahlfreiheit macht den Menschen zum wahren Gegenüber Gottes, gerade durch sein Nichtgottsein kann er ‚Bild Gottes' und ‚gottgleich' sein"[447].

In Entsprechung zu dieser Deutung der Freiheit taucht das Motiv des Freiheitsraumes auf. Hans Urs von Balthasar versteht die Einheit und Differenz zwischen den drei göttlichen Hypostasen unmittelbar als Freiheitsraum. Im Hinblick darauf spricht er nicht von drei göttlichen Freiheiten, wohl aber davon, schreibt R. Schwager, dass „die eine göttliche Freiheit von jeder der drei Hypostasen – entsprechend ihrem eigenen Freiheitsraum – je anders besessen wird"[448]. Die unendlichen Freiheitsräume in Gott entstehen durch das Fahrenlassen, ja Selbsthingabe der anderen Hypostasen: „Der Akt des väter-

---

445 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 56.

446 Vgl. *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltsünde, 14.

447 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 199. Vgl. dazu auch *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltsünde, 14, wenn er schreibt: „Der fundamentalste Akt der Freiheit ist nicht die Aneignung eines anderen zur eigenen Selbstvervollkommnung, sondern das Sein-Lassen des anderen um seiner eigenen Gutheit willen. Diese Freiheitsanalyse macht nochmals deutlich, weshalb Balthasar sich der Offenbarung zunächst unter ästhetischer Rücksicht nähert; denn das Gutsein des anderen, das um seiner selbst willen bejaht werden will, manifestiert sich in seiner Schönheit [Kenose]". Diese Einschätzung Schwagers entspricht unserer Meinung nach dem hintergründigen Gedanken Hans Urs von Balthasars, wenn man davon ausgeht, dass der kenotische Gott in sich Eschaton ist.

448 *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltsünde, 15.

lichen Sichgebens fordert seinen eigenen Freiheitsraum, der Akt des Sichempfangens 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“[449]. Ist der Ort für die endliche Freiheit im Seinlassen der Hypostasen, so erfolgt ebenfalls die Erlösung nur innerhalb des trinitarischen Raumes der Urkenosis. So deduziert er, dass in der Selbsthingabe des Vaters an den Sohn (Urkenose) alle Möglichkeiten der Schöpfung und Entschränkung[450] ursprünglich mitenthalten waren. Verbunden mit diesem Freiheitsraum-Motiv ist, wie der Titel angekündigt hat, die Latenz Gottes. Was darunter zu verstehen ist, hat Hans Urs von Balthasar so ausgeführt:

> „Die Erschaffung der endlichen Freiheit durch die unendliche ist der Anfangspunkt aller Theodramatik. Wo endliche Freiheit ernsthaft als nicht-götlich gesetzt wird, da entsteht so etwas wie eine Opposition und wenigstens der Anschein einer Beschränkung der göttlichen Freiheit. Renouvier hat ausdrücklich eine solche vertreten. Und sie scheint – diesmal von seiten der Kreatur her gestellt – die Forderung eines Zimzum Gottes zu erheben, damit die menschliche Autonomie Raum genug finde, sich auszubreiten; nach manchen, wie Nicolai Hartmann, müsste dieses Zimzum bis zum völligen Verschwinden Gottes gehen. Der Schein der Beschränkung ist unvermeidlich, weil der Kreatur ein Wesen geschenkt wird, das als solches nicht göttlich ist – *Deus ‚non intrat essentiam rerum creaturarum’* – und damit ein eigener Wirkraum, der um so ‚autonomer’ wird, je näher ein Wesen der Gottheit steht – *‚quanto aliqua natura Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur et magis nata est seipsam inclinare*“[451].

Ausgehend von diesem obigen dargestellten Zitat kann gesagt werden, dass von Seiten des Geschöpfes ein gewisser „Spiel-Raum“[452] für die Freiheit nötig ist, der jedoch von Gott selber ermöglicht werden muss, indem er sich verhüllt[453]. Hans Urs von Balthasar drückt dies so aus: „Raum für Freiheit aber erhalten sie nur, wenn der freilassende Gott in eine gewisse Latenz zurücktritt, wenn er, der von keinem Ort abwesend sein kann, ein gewisses Inkognito annimmt, worin er nicht nur scheinhaft, sondern wirklich der Freiheit viele Wege offenhält, indem er, der immer Wirkende, die Freiheit immerfort freisetzt: *voluntatem movet, non*

---

449 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 233.

450 Der Begriff ‚Entschränkung’ besagt in der Sprache Hans Urs von Balthasars nicht anders als Erlösung, Eschaton, Hineinnahme der Welt in die Gottes Liebesbeziehung und den Bund zwischen der unendlichen und endlichen Freiheit.

451 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 246f.

452 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 248.

453 Vgl. dazu auch *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltsünde, 16.

ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa“[454]. So ergibt sich von selbst, dass Gott latent ist. Das bedeutet nichts anderes als die Begleitung der endlichen Freiheit von Gott. Gott ist nicht der menschlichen Freiheit unmittelbar gegenwärtig. Die unendliche Freiheit zieht sich zurück. Und Hans Urs von Balthasar beruft sich auf das Gleichnis von den Talenten um diese Latenz Gottes zu definieren. In dieser Hinsicht äußert er sich mit folgenden Worten:

> „Was mit der *Latenz* gemeint ist, zeigt das Gleichnis von den Talenten, die der in die Fremde ziehende Kaufmann oder König seinen Dienern einhändigt: er gibt ihnen Spiel-Raum, worin sie ihre Freiheit und Phantasie schöpferisch betätigen können; er gibt ihnen aber *sein* Vermögen, das sie erspielen oder verspielen können. Sie werden zunächst mit den Talenten begabt, sie besitzen etwas, womit sie spielen können – ihre endliche Freiheit –, aber zwischen dieser Begabung und deren Verwendung und Aktuation liegt ein Intervall, das zum menschlichen *autexousion* gehört“[455].

Die Urkenose besagt selbstverständlich eine Latenz[456] Gottes, die darin besteht, dass Gott nicht nur die Welt auf hintergründige Weise begleitet, sondern auch sie mit seiner Vorsehung umgreift: „Die Gesamtidee Gottes ist derart umfassend und in diesem Sinn ‚katholisch’, dass sie alles Besondere integriert, ohne seiner Freiheit zu nahe zu treten. Auf welchen Wegen dieses Besondere auch wandeln mag, es werden Wege innerhalb der Gesamtidee Gottes sein, die ja im Kreuz des Sohnes die äußersten möglichen Wege der Kreatur eingeholt und untergriffen hat“[457]. Das Kreuz Jesu bzw. seine Kenose hat den Gabecharakter. Dieser Gabecharakter offenbart sich schon mit der Erschaffung der menschlichen Freiheit und findet sich in ihrer Natur vor. Hans Urs von

---

454 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 248.

455 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 248.

456 Vgl. auch die Interpretation von der Latenz Gottes bei *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltsünde, 16: „Wegen dieser Latenz gibt es einen offenen Raum. Aus dem gleichen Grund ist Gott der menschlichen Freiheit nicht unmittelbar gegenwärtig. Zwar bleibt das Geschöpf seinsmäßig total auf den Schöpfer bezogen, diese Bezogenheit ist ihm aber nicht unmittelbar bewusst. Die Latenz Gottes setzt deshalb voraus, dass dem Menschen auch sein innerstes Wesen in einer Latenz entzogen ist. Er besitzt sich nicht in voller Selbstgegenwart, sondern lebt in Masken und Rollen auf der Bühne der Welt. Latenz bedeutet selbstverständlich nicht, dass Gott sein Geschöpf innerlich verlassen hätte. Er begleitet es auf hintergründige Weise, indem er nicht bloß die untermenschliche Schöpfung, sondern auch die ganze Freiheitsgeschichte der Menschen mit seiner Vorsehung umgreift. Die Herrlichkeit seines Tuns liegt darin, dass er dem Geschöpf echte Freiheit gewähren und zugleich alles von seiner Vorsehung erfassen, auf Christus hinordnen und in ihm zusammenfassen kann“.

457 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 253. 265. 267.

Balthasar bezeichnet die „Selbsteröffnung des unendlichen Freiheitsraumes“[458] und deutet diese als die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Er ist die Offenbarungsgestalt, die den Raum der unendlichen Freiheit erschließt. Hans Urs von Balthasar liegt die Thematisierung am Herzen, dass der Fleischgewordene die Kenosis Gottes in die Welt hinein darstellt.

3.2 Ergebnis

Zusammenfassend wurde schon oben festgestellt, dass das Endliche nirgendwo anders als im Raum der trinitarischen Freiheit, in dem es protologisch erschaffen ist und soteriologisch-eschatologisch erlöst wird, existieren kann. Aber die Einsetzung der endlichen Freiheit in den innergöttlichen Raum bedarf einer eigenen Freiheitsinitiative Gottes. Diese kulminiert in der Kenose des Sohnes, weil diese Kenose des Gottmenschen der trinitarisch eröffnete Raum für die endliche Freiheit ist. Hier hebt ökonomisch die Kenose der Begegnung Gottes mit der Sünde an. Diese Kenose spitzt sich in der konkreten *Theologia Crucis* zu und erreicht ihren Höhepunkt im Mit-tot-sein mit den Toten am Karsamstag, wo dem Gottmenschen selbst alle Hoffnung auf seinen Gott erlischt. Er erleidet die Gottverlassenheit, die den Modus der Gottentfremdung des Sünders in sich hineinholt. In diesem Akt des Abstiegs bleibt die ganze Trinität engagiert. Der Vater opfert seinen einzigen Sohn hin und verlässt ihn am Kreuz in analogieloser Einsamkeit, der Heilige Geist überbrückt die Trennung von Vater und Sohn, und der Menschgewordene in seinem kreatürlichen Gehorsam gibt sich an den Vater und für die vielen hin. Dieser christologische Entwurf Hans Urs von Balthasars wird im nächsten Kapitel Gegenstand einer näheren Untersuchung sein.

458 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 286.

IV- Viertes Kapitel

4. Ökonomische Kenosis des Gottmenschen

Da die göttlichen Personen ihre Differenz in der Einheit des Wesens durch Kenose vollziehen, ist der Erschaffung einer endlichen Freiheit die Kenose des Sohnes als ökonomischer Abstieg schon eingestiftet. Die Schöpfung ist schon in der Kenosis des Sohnes faktisch inhärent und sie ist nach Hans Urs von Balthasar zur Teilhabe am göttlichen Leben bestimmt. Daher erweist sich diese Teilnahme der endlichen Freiheit an der innertrinitarischen Diastase als echte Voraussetzung des Descensus des Sohnes in die Gottferne.

Als Mitte und Wurzel der Kenosis ist allerdings das „Leersein des absoluten Liebesgehorsams für den absoluten Befehl“[459] zu begreifen. Damit wird klar motiviert bzw. begründet, weshalb das Menschsein des Menschen Jesus nicht schon identisch zu sein braucht mit dem absoluten Leiden des Kreuzes. Der Akzent im Kenosishymnus liegt, sagt Hans Urs von Balthasar, „nicht auf dem Leiden als solchen, sondern auf dem Gehorsam, somit auf der demütigen ‚indiferencia’ (Ignatius von Loyola), mit der der Knecht Gottes alles vom Vater empfängt, das ‚Frohlocken im Heiligen Geist’ (Lk 10,21) so gut wie das ‚Traurigsein bis zum Tod’ (Mk 14,34)“[460]. Die Entleerung der *forma Dei* als Gestaltverzicht wird unter der Begriffsprägung der Hinterlegung behandelt und noch präziser in dem Christusgeschehen des *Triduum Paschale* als „Gang zum Kreuz, als Gang zu den Toten und als Gang zum Vater“[461].

Mit der dargestellten Stringenz behandelt Hans Urs von Balthasar die Selbstentäußerung des fleischgewordenen Gottes Sohnes nicht ausschließlich aus der Optik der herkömmlichen Kenosislehre, im Gegenteil. Nach ihm ist die heilsgeschichtliche Kenosis der menschgewordenen Liebe Gottes approximativ von drei Seiten her auszumachen: „1. von der *Bestimmtheit* des ganzen menschlichen Bewusstseins Jesu durch den Logos und seine ewige Liebesgesinnung gegenüber dem Vater, 2. durch die in dieser Bestimmtheit liegende absolute *Bereitschaft* dieser menschlichen Natur (und diese Dienstbereitschaft ist Ausdruck der Kenosis des Logos in den absoluten

---

459 *M. Albus*, Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar, Freiburg 1976, 237.

460 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 90.

461 *R. Gibellini*, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg 1995, 236.

Gehorsam hinein), als Raum für das reine (Mit-) Leiden zur Verfügung zu stehen, 3. durch die reale *Kommunikation* (Solidarität) der angenommenen Menschennatur mit der realen Gesamtmenschheit und deren eschatologischem Schicksal“[462]. In diesem Zusammenhang scheint der Ausgangspunkt einer genuinen Auslegung der christologischen Kenose aus der Sicht Hans Urs von Balthasars die Hingabe des Sohnes durch den Vater und die gehorsame Selbsthingabe des Sohnes an den Vater und für die Welt zu sein. W. Kasper sieht auch die Kenosislehre bei Hans Urs von Balthasar auf diesen drei Pfeilern begründet, wenn er schreibt: „Nicht die nach der Analogie der Hervorbringung des geistigen Wortes gedachte Zeugung des Sohnes durch den Vater, sondern die Hingabe des Sohnes durch den Vater und die Selbsthingabe des Sohnes an den Vater und für die vielen muss Ausgangspunkt der christologischen Reflexion sein“[463].

Ohne Zweifel hält Hans Urs von Balthasar an dieser Überzeugung fest. Da die drei Dimensionen der Kenosis des Gottmenschen, welche die Nahtstelle zwischen Christologie und Trinitätslehre ermöglichen, bei ihm besondere Aufmerksamkeit gewinnt. Diese drei Aspekte einer Kenose des Gottmenschen werden im Licht des „Triduum mortis“ betrachtet. Zuvor sei uns erlaubt, die wahre angenommene Menschheit durch den Logos herauszuarbeiten. „Schon sein Menschwerden überhaupt war Gehorsam“[464] und „aller Sinn ist unerbittlich reduziert auf das demütige Vorziehen des Willens des Vaters um seiner selbst willen“[465]. Die Selbstentäußerung und die Inkarnation des Gottmenschen bedingen sich. Umgekehrt ist aber auch die Fleischwerdung ohne die Kenose nicht zu verstehen.

4.1 Hinterlegung als Voraussetzung der Kenosis des Sohnes

Theologisch betrachtet, versteht man unter Inkarnation im Allgemeinen, die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Der göttliche Logos nimmt für immer die Menschennatur als die ihm eigene, an. Im gleichen Sinn bezeichnet diese

---

462 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 100.
463 *W. Kasper*, Der Gott Jesu Christi, 235.
464 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 100.
465 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 101.

Inkarnation ein Werden Gottes zu dem, was er nicht immer schon war, aber nicht seine Verwandlung in etwas anderes, noch die Aufgabe der Göttlichkeit, was besagt. Das Wort ist Fleisch geworden mit allem, was dazu gehört: Menschliches Bewusstsein, begrenzte Erkenntnis mit Lernen und Wachsen, spontane Subjektivität und Freiheit, Leiden und Sterbenmüssen.

Um die Menschwerdung des Wortes Gottes zu thematisieren, führt Hans Urs von Balthasar den Begriff „Hinterlegung“[466] in seine christologische Sprache, den er von A. von Speyer herleitet, ein. Das Konzept der Hinterlegung ist entscheidend und zentral für seine Inkarnations- und Kenosislehre. Diese Feststellung wurde auch von B. Abrecht bestätigt, wenn er schreibt: „Voraussetzung für seine (des Vaters) Kreuzessendung und also für das gesamte Geschehen der drei Tage ist das, was Adrienne schon im Zusammenhang mit ihrer Inkarnationstheologie als ‚Hinterlegung’ bezeichnet“[467]. Mit dem Begriff der Hinterlegung sieht er die genuine und annähernde Auslegung von dem, worin sich in Phil 2,6–11 die Struktur der Kenosis profiliert. Und was heißt eigentlich ökonomische Hinterlegung? Was diese beinhaltet, scheint vorerst schwer zu definieren. Mit Erklärungen des Sachverhalts ist Hans Urs von Balthasar zurückhaltend. In den Erörterungen der Theologik II schließt er sich weitgehend an die Ausführungen der A. v. Speyr an, mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, dass auch sie nur Aspekte des Geheimnisses benenne, aber keine endgültige Synthese zu bieten vermochte[468]. R. Schwager lässt auch anmerken: „In dieser dichten Aussage, die sich ans innerste Geheimnis der Menschwerdung heranzutasten sucht, ist vor allem der Begriff der ‚Hinterlegung’, der bei Balthasar öfters auftaucht, nicht leicht zu verstehen. Er wird bewusst als ein bildhafter Ausdruck gebraucht, der sich direkt auf die

---

466 *H. U. von Balthasar*, Der Christ und die Angst, Einsiedeln 1951 – Einsiedeln-Trier 6 Aufl. 1988, (Christ heute; 2/3), 53; ders., Theologie der Geschichte. Neue Fassung, Einsiedeln 1959, (Christ heute; 1/8); ders., Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln 1961 – ²1971, 54; ders., Theologie der drei Tage, Einsiedeln-Freiburg 1990; ders., Das Endspiel, 232ff: Hierin bietet Hans Urs von Balthasar eine umfassende Erläuterung des Begriffs. Zur christlichen Erfahrung solcher ‚Hinterlegung’ von Wissen um die eigene Sendung und der Notwendigkeit der ‚Entzüge’ an Wissen und Können vgl. etwa ders., Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963 – Neuausgabe, Einsiedeln-Freiburg 1990, 57 und das bereits zitierte Werk „Der Christ und die Angst. Adrienne von Speyr soll nicht unerwähnt bleiben, da ihre Passionstheologie Hans Urs von Balthasar stark beeinflusst hat, insbesondere ihre Passionserfahrungen. Vgl. *A. v. Speyr*, Kreuz und Hölle I. Die Passionen, Einsiedeln 1966.

467 *B. Albrecht*, Eine Theologie des Katholischen, Bd. II, Einsiedeln 1972/73, 123.

468 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 261–265.

ökonomische Trinität bezieht, aber gleichzeitig auf etwas im ewigen Sein Gottes selber hindeutet. Die Rede von der Hinterlegung ist für Balthasar vor allem deshalb nötig, weil nach ihm das Subjekt, das in der Stunde des Leidens spricht, ‚unmittelbar der mit dem Vater redende Sohn ist"[469]. Aus dem ersten Eindruck lässt sich feststellen, dass die Hinterlegung ihr Maß am menschlichen Gehorsam des ‚Wort-Fleisch(es)' hat[470]. Er versteht den Fleischgewordenen von seiner Relationalität zum Vater. Verbunden mit diesem Gedanken sind die Gottheit Jesu und deren Unveränderlichkeit. Der Gedanke der Hinterlegung soll zum Ausdruck bringen, dass der präexistente Logos menschwerdend seine Gottheit nicht aufgibt, obwohl „Mensch zu *werden* für ihn in einem sehr verborgenen, aber sehr realen Sinn schon Erniedrigung, ja, wie manche sagen, tiefere Erniedrigung als der Gang zum Kreuz selbst ist"[471]. Die Kenosis des Sohnes

469 *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltsünde, 19f.

470 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 232f. Hier erläutet der Autor selber, was er mit dem Begriff der Hinterlegung meint. Der Text lautet: „Es geht somit jetzt um den Nachweis, dass die Gottverlassenheit des Sohnes während seiner Passion ebenso sehr ein Modus seiner Verbundenheit mit dem Vater im Heiligen Geist war wie sein Tod ein Modus seiner Lebendigkeit, sein Leiden ein Modus seiner Seligkeit. Voraussetzung für das Verständnis ist der Begriff der ‚*Hinterlegung*' (der göttlichen Macht und Herrlichkeit des Sohnes) beim Vater, ein Begriff, der nur zusammenfasst, was Phil 2,6–7 beschreibt, und was in der restlosen Hinbewegung des ewigen Sohnes zum Vater hin (*eis ton kolpon tou Patros* Joh 1,18; vgl. 1 Joh 1.2) gründet. In der Passion befindet man sich in der ‚Dunkelheit des Sohnes, aber zugleich im Licht des Vaters, denn die Dunkelheit des Sohnes besteht ja darin, dass sein Licht beim Vater hinterlegt ist. Während der Verhüllung bis zur Gottverlassenheit ‚lag die Gewissheit der Erbschaft innerhalb der Sohnschaft hinterlegt, als ein Geschenk, bereit an die Menschen verteilt zu werden'. Der Begriff kann nichts anderes als ein bildhaftes, anthropomorphes Moment enthalten: ‚Bildlich gesprochen ist es, als hätte der Sohn sich bei der Menschwerdung vom Vater getrennt, aber sein ganzes Vermächtnis wäre beim Vater zurückgeblieben: seine ganze Liebe zum Vater, … seine ganze göttliche Herrlichkeit, die er beim Vater besitzt, schließlich der Pakt, den sie miteinander geschlossen haben. Dies alles ist beim Vater zurückgeblieben, so stark und so lebendig, als ob der Sohn noch immer in ihm wäre, ja fast noch lebendiger und stärker, weil der Vater die Verantwortung für das, was sie beschlossen haben, nun für beide zusammen trägt. Und dieses Ökonomische ist nur Ausdruck eines Innertrinitarischen: ‚Dieses Im-Vater-Sein ist für den Sohn nie ein Hemmnis, eine Beschränkung seiner Selbständigkeit; es ist für ihn vielmehr eine Notwendigkeit, die in der gegenseitigen Liebe begründet ist. Diese Notwendigkeit ist so dringend, dass auch im Augenblick der Trennung am Kreuz, da man auf der Welt nur noch den verlassenen Menschen sieht, die Gottheit des Sohnes beim Vater hinterlegt ist".

471 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 27. Hier entgegnet Hans Urs von Balthasar diejenigen, die die Meinung vertreten, dass das Christentum vor allem Einwurzelung in die Welt sei, und nicht Absterben dieser Welt. Er beruft sich auf das Werk von Henri de Lubac und nimmt Stellung mit folgenden Worten dazu: „Das arische Christentum ist ein vollkommen inkarniertes Christentum: man ist Christ schon durch fleischliche Geburt! Welche herrlichen Plan eines inkarnierten Christentums entwirft Satan vor dem Herrn in der Wüste; Jesus zog ein gekreuzigtes Christentum vor. Das Mysterium Christi ist auch das unsere. Was am Haupt geschah, muss auch in den Gliedern geschehen: Menschwerdung, Tod und Auferstehung: das ist Einwurzelung, Loslösung und Gestaltwandel. Kein echtes Christenleben, das nicht diesen dreifachen Rhythmus enthielte. Christus ist nicht gekommen, um das ‚Werk der

besteht nicht in der Wesensverwandlung oder im „Sich-entschlagen“[472] seiner Gottgestalt, sondern in der freiwilligen Annahme der Knechtsgestalt bzw. in der Preisgabe der Gottgestalt. So bestätigt sich Gott als Gott nach Hans Urs von Balthasar darin, „Dass er sich in die Bindung und in das Elend des menschlichen Geschöpfs begibt, dass er, der Herr, Knecht wird und insofern, gerade darin von den falschen Göttern unterschieden, sich selbst erniedrigt – und dass der Mensch in Jesus Christus, auch ohne Verlust oder Einschränkung seines Menschseins, in Kraft seiner Gottheit und also in der Kraft und dank der Erniedrigung Gottes… der … nicht vergottete, wohl aber… der durch Gott erhöhte Mensch ist“[473].

Das Wort Gottes hat seine Gottheit ganz vom Vater her und der Sohn hat sie in der Inkarnation nicht aufgegeben. Er bleibt innertrinitarisch und ökonomisch die unveränderliche zweite Hypostase der Trinität aufgrund seiner göttlichen Relationalität. Und die Hinterlegung bietet nach Hans Urs von Balthasar eine Voraussetzung für die Auslegung der Unveränderlichkeit Gottes und auch der Inkarnation Gottes.

4.1.1 Der Anspruch Jesu

Im Vorangehendem war die Rede von der Hinterlegung als Voraussetzung für das Ankommen des Unveränderlichen ins Fleisch. Diese Hinterlegung offenbart sich ökonomisch in dreifacher Weise. So wollen wir zuerst dem ersten Aspekt dieser Hinterlegung unter dem Titel ‚Anspruch Jesu’ zuwenden.

Hans Urs von Balthasar bedient sich des alttestamentlichen Begriffs vom „Kabod: die hier einzigartige Wucht dessen, der anwest“[474], um den Anspruch Jesu auf Vollmacht zu erläutern. Er versteht diesen Anspruch als personale Freiheit eines „absoluten *ἐγώ εἰμι*“[475]. Diese Formel ‚Ich bin’[476], die in allen

---

Inkarnation’ zu betreiben, das Wort ist Fleisch geworden, um das Werk der Erlösung zu vollbringen (S. 26)“.

472 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 79.

473 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 199; ders., Theologie der drei Tage, 79.

474 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 106.

475 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 106. 116. Auf der Seite 117f. erklärt Hans Urs von Balthasar, was die Formel ἐγώ εἰμι (Ich bin) beinhaltet: „*Εγὼ εἰμι* ist in mehrfacher Weise die Wiedergabe der alttestamentlichen Offenbarungsformel (wechselnd mit ‚Ich bin Jhwh): dort, wo ein Mensch ganz unmittelbar mit dem Ich Gottes konfrontiert wird, oder wo ein Gotteswort sichergestellt werden soll, oder wo jemand seiner Erkenntnis Ausdruck gibt, Gott in seinem geschichtlichen Handeln gefunden zu haben, oder wo Jhwhs Einzigkeit und Unvergleichlichkeit herausgestellt werden soll. Sie ist in der

Teilen und Schichten des Neuen Testaments zu finden ist, verweist auf die Göttlichkeit der Person Jesu Christi in *status exinanitionis*[477]. Daher ist der Glaube der Zugang zu dieser einzigartigen Wucht des Handelns Jesu. Darum kann „die erste Frage also nicht einmal die sein: Welches war das

---

großen Offenbarungszeit Israels lebendig, und sie schwindet, wo das Offenbarungswort versickert, mit ihm dahin. Wie steht Jesu Verweis auf sein Ich zum alten Verweis Jhwhs auf sein Ich? Keinesfalls drückt er direkte Identität mit Gott aus. Und dennoch geht der Inhalt, auf den er mit der Aussage verweist, über alles hinaus, was in den zeitgenössischen messianischen Kategorien enthalten sein könnte. Jesus benützt die Formel nicht wie ein Prophet, durch dessen Mund Gott seine eigene Identität und Lebendigkeit nahe legt. Er spricht sie ebenso wenig auf ein titularisch bestimmbares, ausgezeichnetes Menschen-Ich hin: den Messias oder den erwarteten mosesgleichen Propheten usf. Er verwendet sie absolut, somit in Anlehnung an die alte Offenbarungsformel, und doch mit einer Unterscheidung von dieser. Es wird für das hier verborgene Geheimnis keine andere Auflösung geben als die Trinitarische. Die zahlreichen johanneischen Bildreden (‚ich bin das Licht, die Auferstehung und das Leben, der Weg, die Wahrheit' usf.) führen alle diese Abstracta zurück in die unendliche Konkretheit und Einzigkeit des sich seiend aussagenden Ich, das den Bildern gegenüber ‚logisch primär' ist. ‚Das *ἐγώ* des Christus ist der metaphysische Punkt für die Koinzidenz der johanneischen Heilsbegriffe in der einen Heilswirklichkeit'. So hat sich auch das Ich Jhwhs in den großen göttlichen Attributen jeweils konkret ausgesagt und damit seine Herrlichkeit konkretisiert". Vgl. hierzu etwa *H. Zimmermann*, Das absolute ‚Ich bin' in der Redeweise Jesu: Tr. ThZ 69 (1960) 1–20; ders., Das absolute Ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel: BZ NF 4 (1960) 54–69, 266–276; ferner auch *E. Stauffer*, ThW II, 350–352.

476 Vgl. *V. Spangenberg*, Herrlichkeit des Neuen Bundes, 53f. Spangenberg teilt nicht diese Art der Auslegung der Gestalt Jesu bei Hans Urs von Balthasar, weil viele Aspekte unbehandelt bleiben: „Was die Interpretation der Balthasarschen Ausführung in diesem Zusammenhang so schwierig macht, ist die sozusagen programmatisch unterlassene präzise Unterscheidung von historischem und dogmatischem Urteil. Wir geben ein Beispiel. Die Ausführungen zu den sog. Absoluten Ego eimi-Worten im Neuen Testament beginnen mit einem historischen Urteil: ‚Jesus ist um seiner Anmaßung willen verurteilt worden' (Neuer Bund, 116). Ob er freilich das absolute ‚Ich bin', das traditionsgeschichtlich auf die alttestamentliche Offenbarungsformel Jahwes zurückgeführt werden muss, ausdrücklich gebraucht hat, will von Balthasar nicht entscheiden: ‚Es ist zuletzt unerheblich' (Neuer Bund, 116). Diese Auskunft liegt zwar auf der Linie der von Hans Urs von Balthasar vorausgesetzten Verflochtenheit von Christologie und Ekklesiologie, lässt sich aber nunmehr kaum noch mit der historischen Feststellung, in deren Zusammenhang sie steht und die sie doch offensichtlich stützen soll, in Einklang bringen. Vollends verwirrend wird es aber für den Interpreten, wenn er wenige Sätze weiter zu lesen bekommt, wie Jesus die Formel benutzt habe, nämlich ‚absolut, somit in Anlehnung an die alte Offenbarungsformel, und doch mit einer Unterscheidung von dieser' (Neuer Bund, 117). Es ist nach dem Vorausgehenden nun in keiner Weise mehr ersichtlich, von welchem Jesus jetzt eigentlich die Rede ist. Und es hilft daher auch kaum weiter, im unmittelbar folgenden Satz die Auskunft zu erhalten, es könne ‚für das hier verborgene Geheimnis keine andere Auflösung geben als die trinitarische' (Neuer Bund, 117). Zu entgegnen gegenüber dieser Kritik *Spangenbergs* ist, dass das erste Anliegen Hans Urs von Balthasars den Anspruch auf Vollmacht zu thematisieren, nicht exegetisch ist, sondern theologisch. Es geht Hans Urs von Balthasar nicht darum, zu wissen, ob Jesus von der Formel Gebrauch gemacht hat, sondern um seine Gottheit und somit Sohnschaft in der Fleischwerdung zu artikulieren. Aus diesem Grund erübrigt sich jene exegetische Debatte über die Präzision, da der Zugang zu diesem Geheimnis nur im Glauben möglich ist.

477 Zum Zeugnis der Schrift über Jesus vgl. *H. Zimmermann*, Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung, Stuttgart 1973; vgl. ferner *K. Reinhardt*, Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe, IKaZ Communio 2 (1973) 206–224.

Hauptanliegen Jesu bei seiner Verkündigung? sondern: Was blieb als Haupteindruck von seinem irdischen Dasein bestehen?“[478] Die Frage nach dem historischen Jesus, verstanden als Frage nach der Kontinuität zwischen dem Leben des irdischen Jesus und dem Kerygma der Urkirche, schreibt V. Spangenberg, „stellt sich daher für Hans Urs von Balthasar in einem ganz formalen Sinne, eben als die Frage nach dem Haupteindruck, den der irdische Jesus hinterlassen hat“[479]. Für Hans Urs von Balthasar besteht der Haupteindruck im einzigartigen Anspruch auf Vollmacht überhaupt, ja in einer Anmaßung ohnegleichen. So kommt in diesem Kontext der Begriff der Herrlichkeit zum Tragen. Gemeint ist die ausstrahlende Wucht eines Wesens. Und dies erscheint im Falle des inkarnierten Logos als einzigartig. Daher stellt die Wucht bzw. der Anspruch des Fleischgewordenen für Hans Urs von Balthasar jenes Faktum dar, das einerseits, zumindest als Wirkung, historisch verifizierbar ist, andererseits als einmaliges sinnliches Phänomen, das über sich auf den einmaligen Grund, also auf Gott hinausweist[480].

Nur Gott allein vergibt Sünden. Aber Jesus erhebt den Anspruch, dass dieses Handeln Gottes in seinem Wort und Tun geschieht. Dem Erweis von Jesu Vollmacht dient das Zitat Hans Urs von Balthasars:

> „Noch entscheidender als im Wort äußert sich die Vollmacht im Zurückdrängen des Bereichs der Dämonen: ‚Mit Vollmacht und Kraft (δύναμις) gebietet er den unreinen Geistern’ (Lk 4,36). Diese Vollmacht äußert sich gleicherweise im Heilen von Krankheiten wie im Vergeben von Sünden (Mk 2,10) par). Jesus hat und übt sie aus ‚im Geist Gottes’ (Mt 12,28) oder, wie Lk archaischer sagt, ‚durch den Finger Gottes’ (Lk 11,20), er erweist sich also – in der ganzen Schwäche der Fleischwerdung – als grundsätzlich stärker denn der widergöttliche ‚Starke’, den er in dessen eigenem Haus überwältigt und entwaffnet. Anders als durch Anwesen und Einwohnen der ganzen Macht Gottes in ihm wären seine Taten und Worte, sein gesamtes Sich-geben und Sein nicht möglich“[481].

---

478 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 106. Mit solcher Auslegung der historischen Gestalt Jesu begegnet Hans Urs von Balthasar der „protestantisch-dualistische Position, die Glaube und Vernunft für unvereinbar hält und nicht verstehen will, dass im theologischen Sachgebiet der Glaube allein die volle objektive (vernünftige) Erkenntnis der Dinge, wie sie wirklich sind, verbürgen kann“ (Schauder Gestalt, 515).

479 *V. Spangenberg*, Herrlichkeit des Neuen Bundes, 51.

480 Zu dieser Auslegung verdanken wir der Untersuchung von *V. Spangenberg*, Herrlichkeit des Neuen Bundes, 51–54, der das Motiv der Vollmacht als Anzeige der Gottheit des Menschgewordenen bei Hans Urs von Balthasar tiefgehend recherchiert hat.

481 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 114.

Diese Machttaten Jesu, die ihn als den Durchschauenden, als den Richtenden darstellen, bezeugen seine göttliche „Machtqualität“[482] und stellen auch „seine eigene Autorität neben (und damit über) die des Moses“[483]. Es wäre viel zu wenig, von einem ‚Charisma der Kardiognosie’ zu sprechen[484]. Theologisch gesagt, die Machttaten Jesu haben zum Ziel, ihn als den menschgewordenen Sohn Gottes auf Erden zu beweisen. Mit Ch. Schönborn ausgedrückt: „Die Sache Jesu ist die Sache Gottes“[485].

Zum Erweis des Anspruchs Jesu auf Vollmacht begnügt sich Hans Urs von Balthasar nicht nur mit dem Wirken Jesu, sondern setzt seine Argumentation mit dem Motiv des Gehorsams fort. Voraussetzung dafür, dass der irdische Jesus Vollmacht besitzt, ist die vollkommene Selbstlosigkeit. Vom Philipperhymnus ausgehend, lässt sich feststellen, dass die Gottgestalt, die Gottessohnschaft Jesu immer zusammengesehen wird mit dem Ärgernis des Kreuzes bzw. mit der Kenosis des Wortes Gottes. Für Hans Urs von Balthasar ist „aller ‚Sinn’ unerbittlich reduziert auf das demütige Vorziehen des Willens des Vaters um seiner selbst willen“[486] und schon das Menschwerden ist überhaupt Gehorsam. Die Vollmacht Jesu ist Relationalität, Selbstlosigkeit, die nur die Ehre des Vaters sucht:

> „Aber noch eins: damit für ihn alles am Menschen, das Äußere wie das Innere, sogar das Dämonische vollkommen durchsichtig aufliegt, muss er, der Vollmachtträger, erst recht vor Gott vollkommen durchsichtig sein. Hier wird Joh alle Linien ausziehen: das immerwährende Tun des väterlichen Willens durch den Sohn (4,34; 8,29), sein immerwährendes Hinblicken auf den Vater, der ihm alles zeigt (5,19f), sein Künden der Wahrheit, die er von Gott vernommen hat (8,40). Nur deshalb kann er selbst für Joh ‚die Wahrheit’ sein (14,6; vgl. 1,14)“[487].

In Vollmacht ist der Sohn völlig „Transparenz zum Vater, die sein Zeugnis vom Vater und des Vaters Zeugnis für ihn ein untrennbar zweieiniges sein lässt“[488]. Jesu Wahrheit ist Durchsichtigkeit dem gegenüber, den er seinen Vater nennt.

---

482 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 113.

483 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 108. Die Frage, wie sich Jesus zum Inhalt des Gesetzes gestellt hat, kann Hans Urs von Balthasar seinem Ansatz getreu offenlassen.

484 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 110.

485 *Ch. Schönborn*, Gott sandte seinen Sohn. Christologie. Unter Mitarbeit von Michael Konrad und Hubert Philipp Weber, Paderborn 2002, (AMATECA; Bd. 7), 49.

486 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 101.

487 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 114.

488 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 114.

Eben diese Durchsichtigkeit ist es, die Jesus selbst „zum fleischgewordenen Wort Gottes macht“[489].

Dementsprechend ist die Schau der Gestalt der „durch Gnade dem Menschen geschenkte Blick dafür, dass alles Menschliche an Christus Wort, Bild, Darstellung und Ausdruck des Vaters ist, und erst so gelesen innerlich verständlich wird“[490]. Somit ist die Gestalt Jesu, wie von H. Heinz in Anlehnung an Zimmermann ausgedrückt wurde, „das Anwesen des göttlichen Ich in der Welt“[491]. Die δόξα Gottes öffnet sich und bietet sich in diesem Leben, zuhöchst in der Nacht der Gottverlassenheit dar als absolute dreieinige Liebe. Das Besondere an Jesus ist also die göttlich-absolute Freiheit seiner Selbstlosigkeit. Jesu Freiheit ist „qualitativ anderer Art als die aller freien Geschöpfe“[492]. Gerade die Vollmacht, die ihm ermöglicht, sich an den Vater und für die vielen hin zu geben, setzt ihn im Gegensatz zu bloßen Geworfenheit eines sonstigen Menschenlebens auf den Tod zu[493].

4.1.2 Existenzhaltung des gegenwärtigen Gotteswortes

Das Herzensanliegen Hans Urs von Balthasars ist höchst herauszustellen, dass in der Person Jesu von Nazareth die Anwesenheit und Wahrnehmbarkeit des „gegenwärtigen Gotteswortes“[494] begründet ist. Die kenotische Existenz Jesu bzw. besonders sein Anspruch auf Vollmacht beweist ihn als den menschgewordenen Sohn Gottes. Innerhalb dieses umfassenden Anspruchs auf Vollmacht wohnt eine Existenzhaltung inne: „Die Armut, die, durch Gottes Gericht bis auf den Grund beraubt und entrechtet, alles Recht und alles Gut nur von Gott erhoffen kann“[495]. Hans Urs von Balthasar definiert die Haltung Jesu in seiner Inkarnation innerhalb dieses Anspruchs als Armut bzw. als „vollkommene Armutshaltung“[496]. Eng verbunden mit dem Gedanken der

489 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 116.
490 *H. U. von Balthasar*, Schau der Gestalt, 315.
491 *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 173.
492 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 201.
493 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 136.
494 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 119.
495 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 119.
496 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 119.

Armutshaltung Jesu, die nicht aus dem Verhalten der *Anawim*-Kreise ableiten kann, ist der Gehorsam. In dem gleichen Zusammenhang schreibt er:

> „Bevor wir davon sprechen [restlose Überlassung], kann ein Blick auf Johannes zeigen, wie sehr die beiden ersten Aspekte: Vollmacht und Armut (oder wie wir bei ihm besser sagen: Gehorsam) für ihn eins sind. Die Einheit liegt in der Transparenz des Gesendeten, der nicht den eigenen Willen, sondern nur den des Sendenden tut (Jo 6,38), nicht aus sich selber redet, also nicht seine eigene Ehre sucht, und ebendeshalb ‚wahrhaftig' ist (7,18), nämlich durchsichtiges Wort auf den Sprechenden hin: ‚Meine Lehre ist nicht die meine, sondern Lehre dessen, der mich gesandt hat' (7,16; 14,10.24). Aber die Synthese, die Johannes vor Augen steht, erfolgt im je schon gegenwärtigen Tod Jesu, in seinem ‚Dahingegebensein', ‚In die Erde Fallen', ‚Erhöhtwerden'. Alles ist auf ‚die Stunde' hin angelegt und bereits von ihr her entworfen"[497].

Der Einsicht Hans Urs von Balthasars nach zeigt sich der Gehorsam Jesu dem Vater gegenüber einerseits dort, wo er, der Sohn in seinem kenotischen Leben den Willen des Vaters tut. Anderseits dort, wo er auf weltliche Macht und irdisches Gut verzichtet. So kommt er zu dem Schluss: „Jesus ist der Heilbringer, der nur zum Weitergeben ausgerüstet ist; für sich selbst hat er nichts"[498]. Zugrunde liegt sozusagen die Meinung, die Hans Urs von Balthasar vertritt, dass die Armut Jesu in der Annahme einer Knechtsgestalt mit dem „restlosen Angewiesensein auf Gott"[499] oder mit dem „Sich-zur-Verfügung-Stellen für den je Größeren"[500] eins ist.

Die Armutshaltung Jesu expliziert Hans Urs von Balthasar näherhin durch den Verweis auf Relationalität[501], auf Jesu Glauben[502] und auf das

---

497 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 130.

498 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 120.

499 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 123.

500 *H. Vorgrimler*, Neues theologisches Wörterbuch, Freiburg-Basel-Wien 2000, 212.

501 Hier verweisen wir auf das schon behandelte Motiv über die Voraussetzung der Kenosis.

502 Im Verständnis vom Glauben als Ausdruck der Armutshaltung Jesu schließen wir uns den Ergebnissen von *V. Spangenberg*, Herrlichkeit des Neuen Bundes, 55ff, an. Spangenberg stellt heraus, dass Hans Urs von Balthasar den Glauben Jesu in den Zusammenhang mit dem Verzicht auf Selbstverfügung zugunsten eines Verfügtwerdens durch Gott bringt: „Dass der Glaube Jesu ein anderes Wort für Armut genannt werden kann, lässt sich aus den Balthasarschen Darlegungen zum Problem der *Fides Christi* erheben. Diese Darlegungen haben ihren Ausgangspunkt bei der These, dass Jesus Christus als der vollendete Mensch vor Gott die alttestamentliche Glaubenshaltung, d.h. die adäquate Haltung des erwählten Volkes und darin des Einzelnen dem Bundesgott gegenüber nicht obsolet macht, sondern zur Vollkommenheit und Vollendung führt. Entscheidend ist, dass Jesus diese Vollendung als ein Glaubender bewirkt. Alttestamentlicher Glaube wird dabei von Hans Urs von Balthasar im Anschluss an die Ausführungen von Artur Weiser als die Gottesbeziehung begriffen. Diese Glaubenshaltung verkörpert Jesus par excellence. Als derjenige, der den vollintegrierten alttestamentlichen Glauben in Vollendung vorlebt, ist Jesus das

eigentümliche Getriebensein Jesu durch den Geist. Der Einsicht Hans Urs von Balthasars zufolge teilt sich der Wille des Vaters dem Sohn in der Führung des Heiligen Geistes mit. Wenn der Fleischgewordene ihn ökonomisch aufnimmt und ihm entspricht, formt sich seine kenotische Existenz im Ganzen zum „Gottes gegenwärtigen Richterwort“[503]. Auf das Motiv des ‚Getriebenseins des Wortes Gottes durch den Geist werden wir zurückkommen unter dem Titel ‚Trinitarische Inversion’.

Wenn Hans Urs von Balthasar die Armutshaltung des Sohnes mit dem Gehorsam zusammenbringt, so tut er es dann im Kontext von ‚*Pro nobis*’, da „in dieser Solidarisierung die Gestalt in Jesu Existenz sichtbar wird“[504]. Der Gehorsam unterstreicht in dem Ereignis der Stellvertretung die freiheitliche Dimension des Aktes Jesu, da es nicht auf äußerlichem Befehl beruht, sondern schon in seinem ‚Zeugen-Lassen’ von Ewigkeit her inne ist. So kann sich der Sohn in aller Freiheit und Selbstlosigkeit an die Spitze der Sünder stellen, „um sie zu dem nahenden, entgegeneilenden Vater zu führen, als Erster der ‚verlorenen Söhne“[505].

Urbild dessen, was überhaupt in der Bibel Glaube heißt. Er ist derjenige vollendete Mensch, der allen Glauben der Menschheit erhöhend und urbildlich in sich zusammenfasst und begründet. Dies zu sein, kommt ihm freilich nicht aus eigenem Vermögen zu. Er ist es kraft seiner Gottheit. In ihm „verkörpert sich menschenförmig die *fides Dei*, der Treuebund Gottes mit der Menschheit und zugleich der Bund der Menschheit mit Gott. Aus diesem Grund macht Hans Urs von Balthasar geltend, dass der Glaube Jesu den Glauben des Alten Bundes ermöglicht und vollendet. Das gilt insbesondere für die wesentliche Haltung des alttestamentlichen Glaubens, die darin besteht, Gott über die eigene Person verfügen zu lassen, die sich bei Jesus als Nicht-Vorauswissen-Wollen, nicht Antizipieren der Stunde manifestiert. Dieser Glaube hat seine objektive Voraussetzung bei all seiner Freiheit nicht primär im glaubenden Subjekt, sondern im absoluten kenotisch Gehorsam des Gottessohnes, weil dieser Glaube Ausdruck seiner *Armut* ist. Nach Hans Urs von Balthasar muss man lediglich die Bestimmung des Glaubens mit der besonderen Konstitution der Person Jesu in Zusammenhang bringen. Der Glaube ist wesentlich in diesem Zusammenhang der ‚Verzicht auf Selbstverfügung’ zugunsten eines ‚Verfügtwerdens’ durch Gott. Insofern eignet ihm die darin implizierte Verhülltheit der Gottesbeziehung. Wird nun auch Jesus als dem Gottmenschen der vollkommene Glaube zugeordnet, so partizipiert er auch an der besagten Verhülltheit, wofür Hans Urs von Balthasar stets Jesu Unkenntnis der Stunde anzuführen pflegt. Dass aber der Gottmensch daran partizipiert, kann seine Notwendigkeit nirgendwo anders haben als in diesem selbst und muss also Ausdruck eines Verzichtes, mithin eines Armsein-Wollens sein. Unter Berücksichtigung dieses Aspekts sagt er: Der Glaube Jesu, dieses ökonomische Unwissen des Sohnes ist Bestandteil seiner Kenose, die auf vielerlei Vorrechte und Möglichkeiten verzichtet, die zur forma Dei auch des Menschensohnes von Rechts wegen gehörten“. Vgl. die ganze Rede von Glauben Jesu bei *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 261–265.

503 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 127.

504 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 127.

505 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 127. Ferner schreibt er: Aber während beim Propheten die Erfüllung des durch ihn ergehenden Wortes bei Gott liegt und von seiner Person unabhängig bleibt, verwehrt der Anspruch, den Jesus erhebt, Gottes gegen-

Zusammenfassend hatten die bisherigen Ausführungen Hans Urs von Balthasars über die Armutshaltung Jesu nicht zuletzt das Ziel, das Verständnis der heilsgeschichtlichen Kenose als Gehorsam zu bestimmen, wo dabei die restlose Hingabe des Sohnes, nur den Willen des Vaters zu tun, an Gewicht gewinnt. Diese Kenosislehre Hans Urs von Balthasars wird genauer in der restlosen Überlassung präzisiert. Weil sich die Armutshaltung als Überlassung, als Sich-zur-Verfügung-stellen erweist. Es lohnt sich inzwischen einen kurzen Blick auf die trinitarische Inversion zu werfen, da sie als kenotischer Gehorsam dem göttlichen Willen gegenüber ausgelegt wurde.

4.1.2.1 Geführtwerden durch den Geist als Ausdruck der Allbereitschaft

Die Armutshaltung ist nach Hans Urs von Balthasar das gottentsprechende Verhältnis des Menschen, das bei ihm Gehorsam heißt. Urbildlich hat das Wort-Fleisch den Gehorsam dem Vater gegenüber im Heiligen Geist verwirklicht. Im gleichen Sinn geschieht die Entäußerung des Sohnes bei seiner Menschwerdung im Gehorsam bzw. im Einverständnis mit dem göttlichen Geist. Dieses Einverständnis äußert sich in dem Maß, wie sich Jesus Christus von dem Heiligen Geist wehrlos treiben lässt: „Endlich *Geist*. Es ist Gottes Atem und Wind, der den Armen und Gehorsamen in Richtung und auf Wege des Gotteswillens und Gottesauftrags ‚treibt' (Mk 1,12; Lk 4,14; Apg 16,6; Rö 8,14)"[506]. Es ist sehr auffallend, dass Hans Urs von Balthasar in seiner Kenosislehre den Gehorsam überaus stark betont. Gehorsam, wie W. Löser interpretiert, „meint keinesfalls eine ich-schwache Servilität, sondern die Bereitschaft, die Liebe (Gottes) sich als Liebe erweisen zu lassen"[507].

Hans Urs von Balthasar bezieht sich auf den Heiligen Geist um den kenotischen Gehorsam des Sohnes gegenüber dem göttlichen Willen auszulegen. Jesus ist nach der Angabe des Neuen Testamentes ein vom Geist

---

wärtiges Richterwort zu sein, eine solche Diastase; die Zukunft Gottes, in die er die Armen und Sünder führt, muss schließlich in ihm selber liegen: und was hat ein Mensch für eine andere absolute Zukunft zu bieten als seinen Tod? Man kann schon die Absicht Hans Urs von Balthasars ahnen, dass im Tod des Gottmenschen, insbesondere seine Solidarisierung, im Tot-sein mit den Toten der hohe Punkt des Gehorsams erreicht ist, und damit verbunden die Kenosis des Sohnes.

506 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 124.

507 *W. Löser*, Das Sein – ausgelegt als Liebe, 420.

„Getriebener“[508]. Der menschgewordene Logos steht unter Führung der dritten trinitarischen Hypostase. Nach der Auskunft V. Spangenbergs sieht sich Hans Urs von Balthasar in diesem Zusammenhang vor ein Problem gestellt: Wie hat man sich die gehorsame Unterordnung des Gottessohnes unter den Geist zu denken, der der Vermittler des Willens des Vaters ist?[509]

Nach Hans Urs von Balthasar liegt der Ausgangspunkt solcher Überlegung in den Aussagen des Neuen Testaments selbst, die einmal von einer aktiven Rolle des Sohnes (Phil 2,6–8) und zum andern von einer aktiven Rolle des Geistes (Lk 1,35) bei der Menschwerdung sprechen. Die Evangelien zeigen, wie der Fleischgewordene nicht über den Heiligen Geist verfügte, sondern wie dieser auf ihn herabkam (Mk 1,10 par; Joh 1,32), und ihn führte (Mk 1,12 par; Lk 4,18; Apg 4,27; 10,38). Hans Urs von Balthasar untermauert argumentativ seine Überlegung, indem er behauptet, dass sich die frühen Credoformeln[510] im Gebrauch von Aktiv und Passiv an die lukanische Auskunft anschließen. Die Aussage des Apostolicums spricht sogar bei der Menschwerdung in passiver Form vom Sohn: „et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine“[511]. Nach Hans Urs von Balthasar widerspricht die aktivische Wendung von Phil 2,7 μορφὴν δούλου λαβών dem Befund von Lk 1,35 nur scheinbar, „weil ihr das ἑαυτὸν ἐκένωσεν unmittelbar vorhergeht, das den Machtverzicht ausdrückt, und weil zwei Passiva unmittelbar nachfolgen“[512]. Es kann daher nach ihm nicht

---

508 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 150.

509 Vgl. *V. Spangenberg*, Herrlichkeit des Neuen Bundes, 65

510 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 168.

511 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 168. Der grundlegende Text hat diesen Wortlaut: „Die Aussage des Apostolicums: *et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine* zeigt das Verhältnis von Sohn und Geist bei der Menschwerdung genau an, in unmittelbarem Anschluss an Lk 1,35, wo zwei aktive Verben das Wirken des Heiligen Geistes, bzw. der Kraft des Allerhöchsten beschreiben (wird über dich kommen, wird dich überschatten), während das Produkt dieses Wirkens durch ein passives Partizip ausgedrückt wird (*to gennomenon*). Alle Credoformulare der ersten Jahrhunderte stimmen hier überein; sie variieren nur in den Präpositionen: die Herkunft Jesu Christi kann ausgedrückt werden durch empfangen durch den Heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria oder zusammenfassend geboren aus (*de*) dem Heiligen Geist *und* (*kai*, *et*) der Jungfrau Maria, bzw. vom Heiligen Geist *aus* (*ek*, *ex*) der Jungfrau Maria, östliche Formeln, die den Geist und Maria nicht erwähnen, verwenden bei der Menschwerdung ebenfalls ein Passiv (*sarkothenta*, *gennethenta*), nach dem der Abstieg des Sohnes aktiv ausgedrückt wurde: *katelthonta*. Alle diese Formeln für den gemeinsamen christlichen Glauben lassen den Geist im Vorgang der Menschwerdung aktiv sein, während der Sohn, der empfangen und geboren wird, über sich verfügen, an sich geschehen lässt, was grammatikalisch durch ein Passiv ausgedrückt wird. Das besagt also, dass der Gehorsam des Sohnes nicht erst nach der Menschwerdung, die er selber aktiv bewirken würde, erfolgt, sondern dass sein soteriologischer Gehorsam schon mit der Menschwerdung selber einsetzt“.

512 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 169.

zweifelhaft sein, dass im Akt der Inkarnation des Sohnes die Aktivität so auf Seiten des Geistes liegt, dass dieser „durch die Überschattung der Jungfrau den Sohn in den Zustand des Menschseins“[513] versetzt. Dieser Tätigkeit des Geistes entspricht der Gehorsam Christi gegenüber dem Willen des Vaters. Ein Gehorsam, der sich nicht auf den Akt der Inkarnation beschränkt, sondern sich auch auf das gesamte irdische Wirken und Leiden des menschgewordenen Sohnes bezieht. Aufgrund dieser Beobachtungen kommt er zu dem Schluss, „dass der Gehorsam des Sohnes nicht erst nach der Menschwerdung, die er selber aktiv bewirken würde, erfolgt, sondern dass sein soteriologischer Gehorsam schon mit der Menschwerdung einsetzt“[514]. Dabei ist der Heilige Geist aktiv, während der Sohn sich passiv verhält. Aber die Passivität des Sohnes in der Inkarnation und in der Erniedrigung darf nicht als bloße Passivität missdeutet werden:

> „Dieses Sich-Überlassen ist, wie wir oft betont haben, keine bloße Passivität, sondern eine Form des Handelns, die – menschlich gesprochen – vom Subjekt mehr Selbstbesitz und Einsatz fordert als die Ausführung selbstgefasster Vorsätze und Verfolgung selbstentworfener Ziele. Aber in diesem Sich-Überlassen wird der Sohn als der Menschgewordene nun doch in einer Hinsicht Produkt des Geistes, der ihn *ex Maria Virgine* erwirkt, obschon der Geist innertrinitarisch Produkt der gemeinsamen Hauchung von Vater und Sohn ist“[515].

Hans Urs von Balthasar geht es darum zu zeigen, dass der Gehorsam des Sohnes sowohl hinsichtlich der Inkarnation, als auch hinsichtlich der Passion, Ausdruck seines liebenden Einverständnisses mit dem Vater ist, das die Freiheit in der Gestalt der Liebe Gottes impliziert[516]. Mit dem Begriff ‚Einverstan-

---

513 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 170.

514 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 168; *K. K. J. Tossou*, Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars, Freiburg 1983, (FThSt; 125), 273–305.

515 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 171.

516 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 171ff. Wir lassen hier den Autor selbst sprechen: „Das unvordenkliche Einverstandensein Jesu mit dem Sendungswillen des Vaters, der Ineinsfall seines freien Grundwillens mit dem Grundwillen des Vaters weist zurück auf ein geheimnisvoll überzeitliches Geschehen, das nichts anderes sein kann als der einhellige trinitarische Heilsbeschluss, in dem die Sendung des Sohnes ‚in die Gestalt des sündigen Fleisches’ (Röm 8,3) entschieden wurde. Hier verbietet sich jede Setzung einer Priorität: als ob etwa der durch die Sünde ‚beleidigte’ Vater ursprünglich den Sohn veranlasst hätte, die Schöpfungsordnung durch sein Kreuz wiederherzustellen. *Ebenso ursprünglich ist das Selbstangebot des Sohnes* zu diesem Werk und das Selbstangebot des Geistes zu dessen Vermittlung, ein Angebot, das – immer ganz menschlich gesprochen – anzunehmen dem Vater nicht weniger gekostet haben muss als die Durchführung durch den Sohn mit Hilfe des Geistes. Dies muss aufgrund der Einheit des trinitarischen Gottes ohne Angst vor Patripassianismus

densein' zielt Hans Urs von Balthasar auf den ewigen innergöttlichen Ratschluss, in dem der Sohn dem Weg des Gehorsams zustimmt, um sich ganz vom Geist als dem „Zeuge(n) des gemeinsamen Willens von Vater und Sohn"[517] führen zu lassen. Unter dieser Führung, stellt R. Schwager fest, konnte der Menschgewordene jene Sendung, die er unvordenklich immer schon bejaht hatte, „mit seiner ganzen freien Verantwortung aus sich selbst heraus gestalten, ja in einer wahren Hinsicht sogar erfinden"[518].

So ergibt sich von selbst die Frage: Wie lässt sich nunmehr denken, ohne die Frage des *Filioque* zu gefährden, dass sich der Sohn in seiner kenotischen Existenz durch den Heiligen Geist passiv führen lässt? Hans Urs von Balthasar versucht diese Problematik zu lösen mit der ‚innertrinitarischen Inversion, die ökonomisch eine Vorordnung des Geistes vor dem Sohn bzw. Umkehrung der Verhältnisse bedeutet.

4.1.2.2 Die Trinitarische Inversion[519]

---

unbedingt festgehalten werden und ist dann geeignet, gewisse Einseitigkeiten der Erlösungstheorie Anselms (oder wenigstens ihrer durchschnittlichen Auslegung) an der Wurzel zu beheben. Darf dies aus dem Bewusstsein Jesu von der Unvordenklichkeit seiner Sendung und seiner Zustimmung zu ihr gefolgert werden, dann liegt in diesem absoluten und freien Einverständnis zwischen ihm und dem Vater die ökonomischen Form ihrer gemeinsamen Geisthauchung, die indes aus heilsgeschichtlichen Gründen in eine Art Verborgenheit hinter dem *zweiten Aspekt* des Geistes zurücktreten muss, wonach dieser nunmehr die Funktion übernimmt, dem gehorsamen Sohn den väterlichen Willen in der Gestalt einer unbedingten, im Leiden sogar unerbittlichen *Regel* vorzustellen. Davon zeugen vor allem die johanneischen Texte, die vom *mandatum* des Vaters (10,18; 12,49f; 14,31), vom Nicht-Tun des eigenen Willens (6,38; vgl. 4,34; 5,30; 12,27) reden".

517 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 173.

518 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 182.

519 Zum Ganzen vgl. *H. U. von Balthasar*, Personen in Christus, 167–175, und die Ausführungen über die christologischen Transpositionen, ders., Endspiel, 106–113. Den Inhalt der trinitarischen Inversion beschreibt Hans Urs von Balthasar ausdrücklich in folgender Aussage: „Dass der Sohn auf Erden dem Vater im Geist gehorsam wird bis zum Tod am Kreuz, ist die verständliche Übersetzung seiner ewigen Haltung der zum zeugenden Vater zurückkehrenden ur-gehorsamen Bereitschaft und Dankbarkeit. Gewiss tritt nun das ein, was wir früher (TD II/2, 167–175) als ‚trinitarische Inversion' bezeichnet haben: statt den Geist ‚gleichwesentlich' mit dem Vater zu hauchen, empfängt er jetzt als Mensch im Geist den Willen des Vaters, wobei er denselben Geist zugleich als Geist des Gehorsams in sich selbst hat. Dennoch muss man sagen, dass diese ‚Kenose des Gehorsams' (in ‚Hinterlegung der Gottgestalt' Phil 2,7) durchaus in der ewigen Kenose der göttlichen Personen aufeinanderhin grundgelegt ist: als ein Aspekt unter den unendlichen je-wirklichen Aspekten des ewigen Lebens. Nur fordert von ihm der göttliche Gehorsam jetzt, dass er wie von Gott so von den Menschen in Anspruch genommen wird: ‚In diesem Gehorsam und Entblößtwerden vor Gott wie vor den Menschen ist der Sohn nicht passiv; er muss die Bewegung selber leisten. Er wird ständig von beiden Seiten beansprucht und beraubt. Was als Ergebnis herauskommt, trägt sein Gepräge. Auch sein selbständiges Planen geschieht im Gehorsam. Seinen exakten Gehorsam wird Christus der Kirche einstiften. Im Gehorsam liegt die Einheit

Ökonomisch muss dieser spontane Gehorsam des „Mysteriums der erlösenden Kenosis Gottes“[520] durchaus mit Hilfe seiner Lehre von der Trinitarischen Inversion gedacht werden. Dementsprechend wird die trinitarische Inversion von ihm so bestimmt, dass „in der ökonomischen Trinität eine Inversion gegenüber der immanenten stattfinden musste: einzig um des Knechtwerdens des Herrn willen“[521]. Aber die trinitarische „Inversion (…), ist letztlich nur die ‚Umlegung’ der immanenten Trinität ins ‚Ökonomische’, worin die ‚Entsprechung’ des Sohnes dem Vater gegenüber sich als ‚Gehorsam’ artikuliert“[522]. Nach Hans Urs von Balthasar entspricht der Tätigkeit des Geistes in der ökonomischen Trinität auf Seiten des Gottmenschen der Gehorsam dem Willen des Vaters gegenüber: „In der Aktivität des Geistes aber ist der Sohn bereits gehorsam, sofern er sich nach dem Willen des Vaters dem Wirken des Geistes anheimgibt“[523]. Dieser kenotische Gehorsam ist Ausdruck seines trinitätsimmanenten Einverständnisses, den trinitarischen Ratschluss zu erfüllen. Im Verlauf seiner Überlegungen nimmt er weiter Bezug auf W. Kasper, um die Spontaneität des Einverständnisses hervorzuheben[524]. Der Geist, der dem Sohn Gottes den Willen des Vaters vorstellt, ist „Produkt der gemeinsamen Hauchung von Vater und Sohn“[525]. Als solcher ist er, um mit V. Spangenberg zu reden, „der Ausdruck allerfreiesten Einverständnisses des Vaters und des Sohnes“[526]. Damit ist auch gemeint, dass es keine Veränderung der innergöttlichen τάξις (Ordnung) stattfindet, so dass durch die Inversion einer Leugnung des *Filioque* Vorschub geleistet würde:

> „Denn wie der Sohn ewig sein ganzes Gottsein vom Vater empfängt, so empfängt er von ihm auch ewig seine Fähigkeit, den Geist mit dem Vater zusammen hervorgehen zu lassen. Nun liegt in der unendlichen

---

des Lebens Christi, die sich unvermindert durchhält bis in die Nacht des Kreuzes, wo ihm jede Sicht und Fühlung des Vaters genommen ist; auch in diesen absoluten Gehorsam, ‚der wie ein Tod vor Gott zu sein hat’, ladet Christus seine Kirche zur Nachfolge ein“ (Endspiel, 106f).

520 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 310.

521 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 187.

522 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 175.

523 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 170.

524 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 170: „Für Kasper ist die aktive Rolle des Geistes bei der Menschwerdung wesentlich die Verbürgung der einen, gemeinsamen Freiheit des Vaters und des Sohnes bei diesem Geschehen: ‚Der Geist als das personggewordene Band der Freiheit in der Liebe zwischen Vater und Sohn ist das Medium, in dem der Vater den Sohn in Freiheit und aus reiner Gnade sendet und in dem er in Jesus den menschlichen Partner findet, in dem und durch den der Sohn in geschichtlicher Weise die Sendung des Vaters gehorsam beantwortet“.

525 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 171.

526 *V. Spangenberg*, Herrlichkeit des Neuen Bundes, 68.

> Lebendigkeit der personalen Verhältnisse so viele Aspekte, dass einer davon zum Anlass der Menschwerdung des Sohnes und damit zur geschilderten Inversion werden kann, ohne dass dadurch an der innergöttlichen Ordnung etwas verändert zu werden braucht“[527].

Hans Urs von Balthasar denkt, dass der Sohn in seiner ewigen Zeugung durch den Vater die Fähigkeit empfängt, mit ihm den Geist zu hauchen. Unter dieser Rücksicht empfängt auch innergöttlich der Sohn den Geist und dieser Empfang tritt in Erscheinung bei seiner Fleischwerdung[528]. Hans Urs von Balthasar selber hat dies so ausgeführt: „Es muss nur der Sohn in seinen ewigen Ursprung aus dem Vater bis dorthin zurückgehen, wo er von ihm die Möglichkeit des (Mit) Aushauchens des Geistes empfängt: das Moment dieses Empfangs entspricht dann, ins Ökonomische übersetzt, dem ersten *status* des Menschgewordenen, während das wirkliche Mit-Aushauchen dem zweiten entspricht“[529]. Aus diesem Grund hat der Sohn in der Menschwerdung und während der Zeit seines kenotischen Daseins „seine Bereitschaft zum Geführtwerden durch den Geist wirklich in sich; der Geist ist in Fülle in ihm, damit der Sohn sich ohne jede Heteronomie der Führung des Geistes über sich hingeben kann“[530]. Ohne jede Heteronomie aber ausschließlich deshalb, weil der Geist in ihm der in Ewigkeit von ihm ausgehende Geist ist, welcher sich in der Zeit der irdischen Sendung des Sohnes invertiert und „als Geist des Sohnes im Sohn auf Erden Geist des Gehorsams“[531] wird.

Hans Urs von Balthasar geht von der Tatsache aus, dass der Sohn während der Zeit seiner kenotischen Existenz den Geist sowohl *in* sich als auch *über* sich hat. In dieser Hinsicht spricht er von einem Sein des Geistes ‚in-über‘ dem Sohn[532]. „Dass Jesus den Geist zwar ‚ohne Maß’ in sich hat, aber ihn trotzdem als über sich anerkennt, ist der Ausdruck seiner Erniedrigung (*status exinanitionis*), in dem er aus seiner gottgleichen Gestalt absteigend ‚gehorsam wird bis zum Tod (Phil 2,8)“[533]. Diese Präsenz des Geistes über Jesus besagt in

---

527 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 174.

528 Hierzu vgl. *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltsünde, 18.

529 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 174f.

530 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 175.

531 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 166.

532 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus,171; ders., Die Handlung, 158. 166. Die eigenartige Formulierung findet Hans Urs von Balthasar im Sprachgebrauch des Neuen Testamentes selbst begründet, sofern dieses sowohl vom Kommen und Bleiben des Geistes über Jesus als auch von einem Eingehen in ihn reden kann.

533 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 477.

diesem Sinn, dass der Sohn eine Sendung des Vaters erhalten hat, die er gehorsam ausführen muss, und dass er unter den Willen des Vaters in aller Freiheit sich stellt: „Dass während der ‚Erniedrigung' des Sohnes der (im Ewigen von Vater und Sohn ausgehende) Geist einen Primat über den ihm (oder durch ihn dem Vater) gehorchenden Sohn erhält, 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"[534]. Das Verhältnis von Sohn und Geist im Zustand der trinitarischen Inversion ist daher, schrieb V. Spangenberg, „ein Verhältnis des *willigen Gehorsams* gegenüber dem Geist zu charakterisieren"[535], gegenüber jenem Geist, der „dem gehorsamen Sohn den väterlichen Willen in der Gestalt einer unbedingten, im Leiden sogar unerbittlichen Regel vorstellt"[536]. Diese trinitarische Inversion gilt freilich nur in *status exinanitionis*; sie wird in *status exaltationis* aufgehoben. Der Auferstandene und erst der Auferstandene kann „wiederum über den Geist verfügen und ihn mit dem Vater zusammen senden"[537].

Im Resümee soll die trinitarische Inversion nach Hans Urs von Balthasar der Denkbarkeit einer wirklichen Kenosis des Gottessohnes zum Durchbruch verhelfen, die weder die Einheit des gottmenschlichen Bewusstseins Jesu noch die Einheit des Gottesgedankens gefährdet. Nach Hans

---

534 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 87.

535 *V. Spangenberg*, Herrlichkeit des Neuen Bundes, 69f. Spangenberg lässt auch Folgendes anmerken: „Zweierlei muss demnach zugleich hervorgehoben werden, soll im Zustand der ökonomischen Umlegung der Geist ‚in-über' dem Sohn anzutreffen sein. Zum einen ist die Freiwilligkeit des Gehorsams, insofern Jesus den Geist zwar in sich hat, über seine eigenmächtige Verfügung aber gerade kenotisch verzichtet. Zum andern ist die Freiwilligkeit des Gehorsams, insofern der menschgewordene Sohn ganz und gar auf den Willen des Vaters bezogen ist, der ihm durch den Geist vorgestellt wird und damit auf das ihm als Sohn Gottes zukommende überirdische Wissen seiner Sendung als Ganzer verzichtet. Erneut taucht in diesem Zusammenhang darum der Begriff der ‚ökonomischen Hinterlegung' auf, und es wird nunmehr deutlich, dass der Geist nach Hans Urs von Balthasar die Ermöglichung bzw. geradezu die Bewegung jener *Hinterlegung* ist, indem er als der Geist im Sohn die Möglichkeit des freiwilligen Verzichtes und als Geist über ihm die Möglichkeit des kenotischen Gehorsams bewirkt. Es ist Hans Urs von Balthasar außerordentlich daran gelegen, dass das Moment der Freiwilligkeit im Gehorsam Jesu gegenüber dem Willen des Vaters und damit das Sein des Geistes in Jesus nicht vom Sein des Geistes über ihm verschlungen wird. Die Identität Jesu ist doch als gottmenschliche Person nach Hans Urs von Balthasars christologischem Entwurf, die Identität eines mit seiner Sendung absolut identischen Ichs. Darum kann die Sendung durch den Vater, die dann den Geist als Regel vorgestellt wird, seinem Ich nicht wie etwas Äußerliches, wie ein Gesetz auferlegt sein: Sein Ich ist ja mit ihr identisch".

536 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 173.

537 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 167.

Urs von Balthasar rangiert diese trinitarische Inversion unter dem Begriff der Hinterlegung und versteht sich als Kenosis der Offenbarungsgestalt, als Verzicht auf eigene Formgebung des Gottmenschen, worin diese Kenose dem Philipperbrief entsprechend, sich als Gehorsam artikuliert. Und der Gehorsam stellt die kenotische Übersetzung der ewigen Sohnesliebe Jesu gegenüber dem je-größeren Vater dar[538].

4.1.2.2.1 Ökonomische Kenose des Geistes

Mit diesem Sachverhalt ist Hans Urs von Balthasar extrem vorsichtig. Während J. Ratzinger[539] von der Passion des Geistes zu sprechen wagt, versucht demgegenüber Hans Urs von Balthasar mit Hilfe der wenigen Texte des Neuen Testaments der Frage über den Heiligen Geist in der Ökonomie, nachzugehen[540]. Wenn man nach der Rolle des Geistes in der trinitarischen Umlegung fragt, wird man weiter nicht übersehen dürfen, dass der Sohn in seiner kenotischen Existenz durch den Geist geführt wird. Dieser Heilige Geist nimmt die Aufgabe wahr, dem Sohn den Willen des göttlichen Vaters vorzustellen, damit er ihm folgen kann. Der Heilige Geist, der von Ewigkeit her eine Frucht der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist, verkörpert sozusagen dem irdischen Jesus gegenüber das göttliche „δει (Muss)“[541]. In Theodramatik II/2 präzisiert er seinen Gedankengang, indem er schreibt: „Hinter der Unerbittlichkeit des Sein-Müssens kann in der Passion das liebende Antlitz des Vaters entschwinden: dies gehört immer noch, ja mehr als je zum ewigen trinitarischen Heilsbeschluss, den der Geist als Zeuge des gemeinsamen Willens von Vater und Sohn in ihm vorstellt. Als sage er, jetzt als verkörperte Regel, zu beiden: das ist es, was ihr seit ewig gewollt habt, was wir seit ewig beschlossen haben“[542]. In der ökonomischen Trinität zeigt der Geist dem Gottmenschen den väterlichen Willen, den zu tun seine Speise ist: „Und wenn der Geist ihn ‚treibt’, der Stunde entgegen, die ihm die schlechthinnige

538 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 87. Ausführlich zu diesem Thema der trinitarischen Inversion vgl. besonders *V. Spangenberg*, Herrlichkeit des Neuen Bundes, 67–71, auf den wir uns berufen haben. Vgl. dazu auch *Th. R. Krenski*, Passio Caritatis, 273–276.

539 Vgl. *J. Ratzinger*, Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie, Einsiedeln 1984; ²1990.

540 Vgl. *W. Löser*, Kleine Hinführung, 113.

541 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 104.

542 *H. U. von Balthasar*; Die Personen in Christus, 173.

Überforderung bringen wird, so sagt der Sohn innerlichst Ja zu diesem Getriebenwerden (‚wie drängt es mich' und zugleich ‚beängstigt es mich), das auch ihn notwendig dorthin führt, ‚wohin du nicht willst', in den Tod nicht nur, sondern in den Bereich des Widergöttlichen, ins innere Wesen der ‚Sünde', die er, ohne davon Abstand zu nehmen, tragen soll"[543]. So spricht Hans Urs von Balthasar in diesem Zusammenhang von einer heilsökonomischen Umkehrung des Verhältnisses zwischen Sohn und Geist[544]. Sie schließt in dieser Hinsicht, mit W. Löser gesprochen, „für den Heiligen Geist einen ‚Verzicht auf einen Aspekt seiner Gottgestalt' ein"[545] und ist somit die Weise, wie man von der heilsgeschichtlichen Kenosis des Heiligen Geites sprechen könnte.

4.1.3 Die Überlassung Jesu

Im Vorausgehenden wurde herausgearbeitet, wie Christus unter Führung des Heiligen Geistes sein kenotisches Leben als Gehorsam oder Disponibilität verwirklicht. In der Überlassung verdeutlicht sich diese Struktur der Indifferencia, so dass Hans Urs von Balthasar sagen kann: „Hier mündet die Wirklichkeit des Wort-Fleisch(es) als Armut, in den dritten Aspekt: in die restlose Überlassung"[546]. Was bereits unter der Überschrift ‚Anspruch auf Vollmacht' und ‚Armutshaltung Jesu gesagt wurde, wird auch in der Überlassung alles auf den Gehorsam reduziert[547]. Man versteht sehr wohl worauf Hans Urs von Balthasar hinaus will. Sein Gedankengang spiegelt sich in dem folgenden Zitat, das die Verfügbarkeit zur Kennzeichnung der restlosen Überlassung des Wort-Fleisch(es) verwendet:

> „Die Wucht des Selbstbewusstseins und Anspruchs Jesu wird durch diese Ruhe des Geschehenlassens nicht eingeschränkt, ist mit ihr nicht unfern von jeder zwängenden Hast in ihrer majestätischen Gelassenheit auszubreiten. Dies geschieht höchst nachdrücklich, da Jesus für das übermenschliche Programm, das er innerhalb seiner Menschenfrist realisieren soll, keinerlei zeithafte Disposition trifft, sondern in der gemeinmenschlichen Haltung der Bereitschaft auf die nur Gott bekannte Stunde ruhend verharrt. […], so zeigt doch gerade diese (a priori anzusetzende) Steigerung kein entsprechendes Ansichreißen der

543 *H. U. von Balthasar*, Pneuma und Institution, 223f.
544 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Pneuma und Institution, 224.
545 *W. Löser*, Kleine Hinführung, 114.
546 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 130.
547 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 100.

> Führung, sondern das Gegenteil: ein steigendes Sichüberlassen an die Führung Dessen, der allein aus dem ganzen gelebten Dasein jenes endgültige Wort herausheben kann, das Gott zum Abschluss seines Neuen und ewigen Bundes braucht“[548].

Es lässt sich ahnen, dass bei Hans Urs von Balthasar die Konzeptualisierung der Überlassung zum Ziel hat, den restlosen Verzicht nicht nur dessen, was ein Mensch haben kann, sondern auch den totalen Verzicht auf das eigene Leben, auszudrücken. So kommt er zu diesem Schluss, dass der Menschgewordene seine gesamte Seinsweise als Selbstauslegung des göttlichen Wortes zur Verfügung stellen lässt:

> „Dass sterbliches Dasein (Fleisch) sich selbst als unsterbliches Wort aussagen könnte, ist ein Widerspruch, der das Menschsein sprengen und aufheben müsste. Sollte sich aber göttliches, ewiges Wort in sterblichem Fleisch – auf wie geheimnisvolle Art auch immer – adäquat ausdrücken wollen, so könnte dies nur nicht durch den Menschen selbst geschehen, es sei denn so, dass er sein ganzes, fleischliches, sterblich-vergebliches Dasein zu einer solchen Selbstauslegung göttlichen Wortes zur Verfügung stellte, indem er sich als Ganzer, mit Geburt und Tod, mit Reden und Schweigen, Wachen und Schlafen, Erfolg und Vergeblichkeit und was sonst noch zum Wesen menschlichen Daseins gehört, wie ein Alphabet oder eine Klaviatur zur Auswortung überließe“[549].

Den zentralen Gedanken der restlosen Überlassung benützt Hans Urs Von Balthasar nicht bloß um der Armutshaltung willen, sondern ebenso um das Sein des Menschgewordenen in *status exinanitionis* zu beschreiben. In dieser Hinsicht kann unterstrichen werden, dass er den Begriff der Überlassung für den „Verzicht auf eigene Formgebung“[550] oder für den schon thematisierten Gehorsam, verwendet. Was das beinhaltet, hat er so ausgeführt:

> „Indem die ‚Wucht’ des Anspruchs diesen völlig offengelassenen Raum zur Auswirkung erhält, kann in einem ersten, dem ursprünglichen noch ganz nahen Sinn von der Ausstrahlung der Hehre (ἀπαύγασμα τῆς δόξης Hb 1,3) die Rede sein. Und dies in einem elementaren Sinn des Verzichts auf eigene δόξα. Der urchristliche Hymnus hat dafür den Begriff der Entleerung oder Vergeblichung (χένωσις) geprägt (Phil 2,7), und Johannes hat den gleichen Sachverhalt dadurch ausgedrückt, dass Jesus bei ihm sagt, er sei auf keine δόξα vor den Menschen bedacht (Jo 5,41), sondern auf die δόξα des alleinigen Gottes (5,44), darin bestehe seine Wahrheit (7,18). Der Hymnus versteht die Entleerung als den Verzicht auf die μορφὴ Θεοῦ, die Gottesgestalt, stellt dann aber die Menschwerdung nicht als Übernahme der entsprechenden Menschengestalt vor, sondern ausdrücklich der μορφὴ δούλου, der Sklavengestalt; der Sklave hat aber keine eigene Gestalt, sondern hat im reinen

---

548 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 100.

549 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 131f.

550 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 134.

> Gehorsam je die Form zu übernehmen, die sein Herr ihm auferlegt; so ist jener Abstrahl der Herrlichkeit Gottes in sich selbst bar jeder eigenen Herrlichkeit; er ist ἄτιμος καὶ ἄδοξος, wie Justin feststellt“[551].

Nach Phil 2,6–11 besteht die Kenosis im Verzicht auf die μορφὴ θεοῦ und in der Übernahme der μορφὴ δοὐλου. Und Hans Urs von Balthasar vertieft und definiert diese Preisgabe der Gottgestalt, als Verzicht auf eigene Herrlichkeit oder δόξα. So besteht die Kenosis in der Preisgabe der Gottgestalt als Gestaltverzicht bzw. als Verzicht auf eigene Formgebung: kurzum als Gehorsam. Der Fleischgewordene vollzieht den Verzicht in souveräner Freiheit durch die wehrlose Überlassung an den Geist, der ihm den Willen des Vaters vermittelt. Und gerade darin gelingt ihm (Jesus) „jenseits seiner selbst die eigene, von Gott verliehene Form zu gewinnen: die Eucharistie und die Wortwerdung des Lebens Jesu im Raum der Urkirche“[552].

Bevor die Eucharistie thematisiert werden soll, wäre hier die Frage vorausschickend zu behandeln: Was ist eigentlich und was bedeutet der Sache nach die ‚Herrlichkeit’ (δόξα) bei Hans Urs von Balthasar?

4.1.3.1 Die Bestimmung der δόξα

Zur Bestimmung der Herrlichkeit bezieht sich Hans Urs von Balthasar auf sein Konzept der Gestalt. Der Fleischgewordene ist, wie schon herausgearbeitet wurde, diese Offenbarungsgestalt. Die Gestalt des „Wort-Fleisch(es)“[553] ist insofern unverwechselbar, als sich in ihr auf einzigartige Weise Vollmachtsanspruch, Armutshaltung und selbstloser Gehorsam zur Einheit verbinden[554]. Darum bricht aus der Gestalt die Wucht hervor. Es ist die Wucht selbstloser „Paradosis“[555]. Sie wird dem Glauben in die Auferweckung des Gekreuzigten als Anwuchtung der grundlosen göttlichen Liebe strahlend evident. Im Epilog beschreibt er eindeutiger, was er mit dem ‚Kabod’ meint: „Gottes Herrlichkeit ist seine Selbsthingabe, und diese wiederum ist seine

---

551 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 134. Beachtenswert präzisiert hiermit Hans Urs von Balthasar seine Konzeptualisierung der Kenosis als Verzicht auf die Herrlichkeit. Was die Herrlichkeit bedeutet, ist auf Seiten 135–137 zu lesen.

552 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 136.

553 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 131.

554 In diesem Zusammenhang vgl. auch die Untersuchung von *V. Spangenberg*, Herrlichkeit des Neuen Bundes, Tübingen 1993, der sich an die Arbeit gemacht hat, die Bestimmung des Begriffs der Herrlichkeit bei Hans Urs von Balthasar zu untersuchen.

555 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 136.

Wahrheit“[556]. In diesem Sinne bestimmt Hans Urs von Balthasar die Herrlichkeit Gottes als die restlose Selbsthingabe. Er rekurriert einerseits auf den alttestamentlichen *Kabod*-Bregriff, anderseits bestimmt er jedoch die spezifische Differenz zwischen Altem und Neuem Testament, dass die δόξα im Tode des Gottmenschen Ereignis ist. Und diese δόξα ist nach Auskunft des Neuen Testamentes nur ein Prädikat Gottes bzw. des erhöhten Christus. So formuliert Hans Urs von Balthasar einmal:

> „Der Hymnus Phil 2,6–11 lässt Jesus nach Verzicht auf die Gottgestalt gehorsam werden bis zum Tod am Kreuz, um ihn dann deswegen über alle im Himmel, auf Erden und unter der Erde erhöht werden zu lassen, als Kyrios zur δόξα Gottes des Vaters. Das aber, was der Hymnus verherrlichen will, ist nicht die selbstverständlich vorausgesetzte δόξα Gottes des Vaters, an der der Entleerte durch Verleihung des Gottestitels Kyrios Anteil erhält, sondern das alttestamentlich Unvermutbare, weswegen er erhöht wird, und was im Grunde die Eröffnung jenes leeren Raumes ist, den die δόξα durchstrahlen kann. Wir fassen in diesem sehr alten Stück wie eine Ablösung des Ideals einer göttlichen Hehre, die so sehr Eigentum des alleinigen Gottes ist, dass er sich ihrer auf keinen Fall entledigen kann und darf, durch ein anderes Ideal, das als solches den Namen δόξα noch nicht tragen kann, weil es gerade darin besteht, sich dessen zu entledigen, was bisher, alttestamentlich, diesen Namen trug, um den Raum der vollen Armut, ja noch mehr, der vollen Überlassung bereitzustellen, der sich einzig für diese Hehre und Ehre offenhält“[557].

Gottes Herrlichkeit wird in dem Zusammenhang als seine Selbsthingabe oder als die Wucht seiner selbstlosen Liebe definiert.

4.1.3.2 Der Grundakt der eucharistischen Überlassung[558]

Die Eucharistie ist der Auffassung Hans Urs von Balthasars nach die radikale „Gehorsamsexistenz“[559] oder die Paradosis des Sohnes an den Willen des Vaters und zugleich die Selbsthingabe des Sohnes an die Welt. Doch dieses Sich-hingeben des Gottmenschen an den Vater und an die Welt ist eine „spontane Hingabe angesichts der Passion“[560]; während die Eucharistie als spontaner Akt der Selbstverteilung Jesu zu verstehen[561] ist. Es ist Hans Urs von

---

556 *H. U. von Balthasar*, Epilog, 66.
557 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 135.
558 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 138.
559 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 100.
560 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 92.
561 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Der Geist der Wahrheit, 315; ders., Neuer Bund, 136f; ders., Schau der Gestalt, 549f.

Balthasar sehr am Herzen gelegen, den Aspekt der Freiheit des Sohnes in der Überlassung stark zu betonen. Im Blick darauf schreibt er: „Es ist die ‚Stunde, die ‚gekommen' ist, aber so, dass Jesus in ihrem Anbruch noch entscheidend über sich selbst verfügen kann (…) Denn über sie hinaus gibt es nichts, außer die Durchführung dessen, was sie spontan eröffnet: das Sterben "[562]. So bildet die Freiheit in der Überlassung mit der Gottverlassenheit einen untrennbaren Zusammenhang. Denn Freiheit und restlose Überlassung (Gehorsam) bedingen sich einander. So hebt Johannes, schreibt Hans Urs von Balthasar, „diese majestätische Freiheit fast bis zur Grenze des Doketischen hervor"[563]. Das bedeutet mit anderen Worten: In der Selbstverteilung überlässt sich Jesus einerseits an den Willen des Vaters unter der Führung des Geistes und anderseits liefert er sich an die Welt aus, ohne doch aufzuhören, er selbst zu sein.

Die eucharistische Selbstverteilung ist ein Souveränitätsakt, der sich in der Vollmacht zur Hingabe seiner selbst und Vollmacht zur Überlassung an den Willen des Vaters zuspitzt. Mit anderen Worten sagt er: „Der Sohn dankt dem Vater (εὐχαριστεῖν, εὐλογεῖν) dafür, ein solches Verfügtsein des Sohnes erlaubt zu haben, dass gleichzeitig die Höchste Offenbarung der göttlichen Liebe (ihre Verherrlichung) und das Heilwerden der Menschen sich daraus ergab"[564]. In der „Selbstverteilung des Fleisches und Blutes als Eucharistie"[565] vollendet sich nach der Auffassung Hans Urs von Balthasars die Überlassung des Sohnes an den Willen des Sendenden, weil dieser Grundakt der eucharistischen Überlassung „als der allereigenste Verzicht auf jede endgültige (eschatologische) Formgebung für sich selbst"[566] ist. Das besagt: Die restlose Angewiesenheit Jesu auf Gott, seiner Relationalität zum Vater, wie sie sich in der eucharistischen Selbstverteilung vollendet, stellt den äußersten Verzicht auf Eigengestalt dar. Der am Kreuz zu Tode Gebrachte besitzt allenfalls so etwas wie eine *Ungestalt*, die sich in der eucharistischen Unmacht widerspiegelt. Gerade so aber gewinnt Jesus die eigene Form. Diese „Wende vom Werken

562 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 92.
563 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 112.
564 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 95.
565 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 139.
566 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 138.

zum Sichwirkenlassen“[567] stellt sozusagen den ganzen Jesus – dessen Speise der Wille des Vaters ist (Jo 4,34) – vor[568].

Allerdings ist nach der Überlegung Hans Urs von Balthasars in der Selbstüberlassung, als völligem Verzicht auf Selbstverwirklichung eine soteriologische Dimension inhärent. Dies erhellt sich insofern, weil diese kenotische Selbstüberlassung zum Ziel hat, um mit H. Heinz zu sprechen, „als Einheit, als Gemeinschaft dessen, der sendet, mit denen, zu denen er sendet, ohne dass je die konstitutionelle Spannung zwischen beiden in platte Identität aufgehoben werden könnte“[569]aufzufassen ist. Die Überlassung wird in der eucharistischen Selbstverteilung als *Überlassung der Überlassung* potenziert. Gerade darin aber erweist sich der Verzicht auf eigene Formgebung, auf δόξα als Gewinn der göttlichen Form und damit als Vollendung dessen, was Jesus „für Gott und die Menschen sein soll (*Pro nobis*)“[570].

Zusammenfassend zeigt die restlose Überlassung, worin die Vollmacht und Armutshaltung Jesu sich erst wirklich begegnen, wie der Sohn in der grundlosen Selbstlosigkeit an den Willen des Vaters sich hingibt. Die Überlassung muss nicht verstanden werden als Akt des Vaters, „der den Sohn hingibt, oder als Akt der Kirche, die das ihr Überlieferte weitergibt, sondern als die Selbsthingabe Jesu, um kraft dieser Übergabe zu dem zu werden, was er für Gott und die Menschen sein soll“[571]. Die Selbsthingabe des Sohnes an den Willen des Vaters verwirklicht sich darin, dass das Wort-Fleisch sein ganzes, fleischliches, sterblich-vergebliches Dasein zur Selbstauslegung göttlichen Wortes im kenotischen Sendungsgehorsam zur Verfügung stellt. Von da aus offenbart sich das Wesen Jesu als Sohnsein, als reine Relationalität zum Vater. Von dieser Paradosis lässt sich sinnvoll reden, wenn das Wort-Fleisch ein Bewusstsein davon gehabt hat, das Eschaton (das letzte Heilswort Gottes an die Menschheit) zu sein. Die Überlassung Jesu an den Vater und in der Sendung des Vaters an die Welt wird deutlicher in der Frage nach dem Sendungsgehorsam. Damit ist das Stichwort „Sendungsgehorsam“ angedeutet, das Gegenstand des kommenden Abschnitts sein wird.

---

567 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 138.
568 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 138.
569 *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 176.
570 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 136.
571 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 136.

4.1.4 Gottesbewusstsein Jesu

Die heilsgeschichtliche Kenosis des Menschgewordenen wurde als restlose Überlassung an den väterlichen Willen bzw. als Gestaltverzicht gedeutet. Lässt sich aber in diese Paradosis auch die Lehre von seiner Person integrieren? Diese Frage hängt mit der anderen zusammen, ob Jesus sich bewusst war, das letzte Heilswort Gottes an die Menschheit zu sein. Theologisch ausgedrückt geht es im Grund genommen darum, ob Jesus gewusst hat oder sich bewusst war, der Gottessohn zu sein.

Wie schon in vorigen Zeilen angedeutet worden ist, nähert sich Hans Urs von Balthasar dieser Frage unter dem Aspekt des Sendungsgehorsams. Er kennzeichnet zuerst die Zeit Jesu als „unvergleichliche Wucht, an die die Wucht der anderen Naherwartungen nur von fern heranreicht“[572]. Ferner geht er von dem temporalen Umstandswort „Jetzt“ aus, um mit Nachdruck das Selbstbewusstsein des Wort-Fleisches zu begründen. In dem Zusammenhang schreibt er: „Andere waren vor Jesus und werden nach ihm sein; er hebt das ‚Jetzt’ seines Hierseins deutlich von dieser Umgebung ab: jetzt ist der Bräutigam da, nachher kann man fasten (Mk 2,19f), jetzt haben sie ihn, während sie Arme immer haben werden (Mt 26,11), jetzt sollen sie, in der ‚kurzen Zeit’, da sie das Licht haben, darin wandeln (Jo 12, 35)“[573]. So unterscheidet er die Zeit Jesu von der Zeit des Alten Bundes auf der einen Seite und die Zeit Jesu von der Zeit der Kirche auf der anderen Seite. Eines ist ihm klar: „die vorösterliche Wucht seines Anspruchs und seiner Vollmacht, wovon die ganze Überlieferung einhellig zeugt, ist anders überhaupt nicht deutbar als so, dass Jesus sich bewusst war, das letzte Heilswort Gottes an die Menschheit zu sein“[574]. Für ihn weiß Jesus voll und ganz immer schon um seine Sendung[575].

---

572 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 153.

573 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 153.

574 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 151. Vgl. dazu auch *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 177. Er schreibt Folgendes: „Dieses Bewusstsein Jesu versteht Balthasar nicht psychologisch, sondern theologisch. Ein Vergleich legt sich nahe: Erinnern wir uns an die Urerfahrung des Geistes (Anm. 34), in der das sich in seiner ontologischen Differenz lichtende Sein aufgeht; diese ontologische Urerfahrung des Geistes ist früher als der spätere Augenaufschlag des Bewusstseins, solche Erfahrung gründet tiefer als im Psychologischen: ihre Priorität ist nicht psychologisch, sondern ontologisch zu verstehen. Jesu Bewusstsein aber ist theologisch zu verstehen; denn sein kenotischer Sendungsgehorsam dem Auftrag gegenüber, die totale Überlassung an den seine Sendung und damit ihn selber konstituierenden Vater offenbart sein eigenes Wesen als Sohnsein, als reine Relationalität zum Vater (Amn. 35)“.

Christus versteht seine gesamte kenotische Existenz als Sendung, als Auftrag vom Vater. Er spricht nicht nur von der Liebe Gottes, sondern auch von der Sünde der Welt und vom Zorn Gottes über sie[576]. Sein Wissen braucht nicht explizit gedacht zu werden, sondern als das unvordenkliche Wissen des Geistsubjekts um sich selbst, das hier immer schon um sein Einssein mit dem Vater weiß. Seine Relationalität zum Vater erhellt sein Gottesbewusstsein.

Ökonomisch strukturiert sich diese umrissene Bewusstseinschristologie in dem *Abba*-Anruf. Er ist der Sohn Gottes. Sein Ich, sein ‚Selbst' ist das des Sohnes Gottes. Dieses Selbstbewusstsein ist daher untrennbar das Bewusstsein seiner Einheit mit dem, den er Abba nennt. Jesu Selbstbewusstsein ist sein Abba-Bewusstsein. Sein menschliches Bewusstsein ist die menschliche Übersetzung seiner ewigen Gottessohnschaft. Jesu Wissen, sein Hoheitsbewusstsein, entnimmt er ganz und gar nicht aus sich alleine, sondern aus seiner Beziehung zum Vater. Sein Gottessohnbewusstsein ist nicht ein

---

575 Hier bietet auch vgl. *J. Naduvilekut*, Christus der Heilsweg, 203f. eine tief lichtvolle Auslegung an: „Wenn Christus von Ewigkeit her der personale Sohn Gottes ist, hatte er dann während seines Erdenlebens stets das Gottesbewusstsein? Wenn ja, wie kann er aber dann wahrer Mensch sein? Welcher Art war sein Bewusstsein? War es irgendwie bedingt, und wenn ja, wie und warum? Diese Fragen beantwortet Balthasar im Licht der johanneischen Theologie. Gegen diejenigen, die Jesus das Gottesbewusstsein absprechen – konkret gesagt: gegen die Christologie von unten – besteht Balthasar darauf, dass Jesus ein Gottesbewusstsein hatte. Da Jesus der ewige Sohn Gottes war, hatte er immer sein Ichbewusstsein als Gottesbewusstsein. Hätte er nicht von Ewigkeit her dieses Bewusstsein gehabt, dann hätte die Erlösungstat, die er erwirkt und vollzogen hat, keine universale Gültigkeit. Nur Gott kann den Menschen mit Gott versöhnen und einigen; wer kein Gottesbewusstsein hat, ist kein Gott. Weil freilich Jesus der für die soteria von Ewigkeit her bestimmte Sohn ist, so ist sein Ichbewusstsein identisch mit seinem Sendungsbewusstsein".

576 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 206f: „Jesus lebt sein menschliches Bewusstsein vollkommen als Sendung: Er hat im Heiligen Geist den Auftrag vom Vater, das Wesen Gottes und seine Haltung dem Menschen gegenüber zu offenbaren. Und zwar nicht einseitig (wie das heute gern dargestellt wird) als bloße Parteinahme Gottes für die Sünder und für die Bedürftigen, sondern durchaus auch indem er alle übrigen Eigenschaften Gottes in seinem sinnenhaften Menschsein offenbart: Gottes Zorn (etwa über die sündige Entweihung der Stätte seines Kultes), Gottes Überdruss, es so lange unter diesen Unverständigen aushalten zu müssen, Gottes Trauer und Tränen über die Weigerung Jerusalem, seiner Einladung zu folgen, ja man kann sagen: Gottes Verlassenheit von den Sündern im Verlassenheitsschrei am Kreuz usf. Jesu ganze Existenz, auch in dem, was den Griechen solche Verlegenheit bereitete: in seinen *pathe*, steht im Dienst seiner Kundgabe Gottes. Dies hindert nicht, dass er dies in einem vollkommen menschlichen Geistsubjekt tut, das als solches gleichzeitig die vollkommene Wahrheit des Menschen ans Licht bringt, und zwar – da er primär die Wahrheit Gottes offenbart – des Menschen, so wie Gott ihn sieht: des Menschen, wie er sein sollte, wie er ist und wie er (durch die Stellvertretung Christi) wieder werden soll. Aber dies letztere geschieht *concomitanter:* nicht um sich als das höchste Exemplar der Menschwerdung zu produzieren, lebt Jesus, sondern einzig, um den Willen des Vaters zu erfüllen. (…): Jesus offenbart Gott nicht im Auftrag der Trinität, sondern des Vaters".

Selbstbewusstsein in dem Sinne, dass Jesus das aus sich schöpfen würde, sondern er schöpft ganz aus seiner Beziehung zum Vater.

4.1.4.1 Sendungsbewusstsein

Vorausschickend muss bemerkt werden, dass es sich bei der Frage nach dem Gottesbewusstsein Jesu als Voraussetzung seiner kenotischen Sendung vor allem um eine soteriologische Frage handelt. Es ist nicht belanglos, ob Jesus gewusst hat, warum er stirbt. Jesus muss, stellt J. Guillet die These auf, „auf geheimnisvolle, aber reale Weise sterbend gewusst haben, für wen er sein Leben dahingibt, sonst ist nicht er es, der uns rettet, und sein Tod bleibt uns gegenüber ein äußerliches Ereignis“[577]. Für Hans Urs von Balthasar steht auch fest, „dass, wenn man Jesus das Bewusstsein einer Stellvertretung der Gesamtmenschheit im Gericht Gottes rauben will (während Paulus sie ihm immerfort zuspricht), man das ganze Gebäude der kirchlichen Verkündigung des Glaubens an Jesus Christus und die Darstellung seines irdischen Lebens auf einen Schlag einstürzen lässt“[578]. Der Fleischgewordene ist der Gesandte des Vaters. Im Unterschied zu den alttestamentlichen Propheten, um mit R. Schwager zu reden, „die sich ebenfalls als gesandt wussten, muss bei ihm [Jesus] von einer absoluten Sendung gesprochen werden, durch die sowohl der sendende Vater wie sein gesandtes Ich in einmaliger Weise hervortraten“[579]. Gerade dieses relationale Ich beansprucht einen Auftrag, der die ganze Menschheit betrifft[580].

Hans Urs von Balthasar benützt den Gedanken der Sendung nicht bloß, um das Bewusstsein, sondern ebenso um das Personsein[581] des Fleischgewordenen zu beschreiben.

---

577 *J. Guillet*, Jésus avant Pâques: Les quatre fleuves 4 (1975) 29–39, hier: 37.

578 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 154; ders., Die Personen in Christus, 112; ders., Das Endspiel, 296.

579 *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltsünde, 17.

580 Vgl. *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltsünde, 17.

581 Vgl. auch dazu die resümierte Auslegung von *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltsünde, 20f: „In den christologischen Auseinandersetzungen zurzeit der Väter wurde der griechische Begriff *prosopon*, der ursprünglich vom Theater herkam und die äußere Maske oder Rolle meinte, so umgedeutet und vertieft, dass er von da an zusammen mit dem Begriff *hypostasis* gerade das Innerste in Christus bezeichnete. Dabei war allerdings die Gefahr gegeben, dass er nun im Sinne irgendeines statischen Seins verstanden wurde. Balthasar folgt dem Bedeutungswandel insofern, als er mit Person ebenfalls etwas Seinsmäßiges und nicht bloß Akzidentell-Akthaftes meint. Gleichzeitig hält er aber ein Element von der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs fest, um ein Abgleiten in ein abstraktes und statisches Seinsdenken zu verhin-

4.1.4.2 Personsein als Sendung

Hans Urs von Balthasar geht immer und auch hier von der Urkenose bzw. der innertrinitarischen Entäußerung aus, um den Personbegriff zu definieren. Eine Konstanz, die sich bei ihm immer wieder abzeichnet: „Die heilsgeschichtliche Entäußerung findet letztlich ihren seinshaften Grund in der innertrinitarischen Entäußerung“[582]. Damit entfaltet er den Personbegriff von der dreipersönlichen Hingabe her:

> „Gottes Entäußerung (in der Menschwerdung) hat ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußertheit, seiner dreipersönlichen Hingabe; von ihr her wird auch geschöpfliche 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‘“[583].

Der Leitgedanke dieses Zitats ist die Entwicklung einer dymanisch-transitiven Konzeption des Personseins. Er bedient sich der Urkenose, den transitiven Aspekt der Persönlichkeit zu explizieren. In der Urkenose hat Gott Raum zur Selbstentäußerung, so dass Armut, Gehorsam und Erniedrigung des Sohnes in *status exinanitionis* nur eine Ausfaltung des Innertrinitarischen bedeutet. So wird der Personbegriff substanziell christologisch verstanden und in die Anthropologie ausgedehnt. Dabei bedient er sich zugleich der Differenz zwischen Person und Geistsubjekt[584]:

---

dern. Indem er den Begriff der äußeren Rolle oder Maske zu dem der Sendung durch Gott vertieft, bewahrt er den Aspekt der dramatischen Lebendigkeit, ohne etwas von der dogmatischen Lehre über die seinsmäßige Einheit zwischen göttlicher und menschlicher Natur zu opfern. Da Balthasar das Personsein Christi ganz vom Begriff der Sendung her, der zentral zum Drama zwischen geschaffener und ungeschaffener Freiheit gehört, verständlich macht, braucht er neben der Theodramatik keine eigene Lehre vom Sein Christi zu entwickeln. Durch seine Sendungschristologie kann er zeigen, dass die Theodramatik mit Recht beansprucht, das Ganze der Offenbarung zur Sprache zu bringen. Im Drama selber enthüllen sich die Personen des Dramas“.

582 *A. Ziegenaus*, Grundstrukturen neuzeitlicher Christologie: *A. Ziegenaus* (Hrsg.), Wegmarken der Christologie, Augsburg 1980, 127–186, hier: 163.

583 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 33.

584 Bezüglich dieses Motivs hat R. Schwager in seinem Aufsatz den Ansatz Hans Urs von Balthasars gewürdigt und gleichzeitig Bedenken geäußert: „Fast die gesamte neuere Theologie stimmt mit Balthasar darin überein, dass die Lehre von der Person Christi nur im Zusammenhang mit seinem Werk entfaltet werden kann. Wegen der fehlenden Unterscheidung zwischen Geistsubjekt und Person bleiben die Analysen aber meistens unpräzis. Balthasar hat diesbezüglich einen wichtigen klärenden Beitrag geleistet. Aber auch bei ihm bleibt an anderer Stelle eine begriffliche Unklarheit. Es ist nämlich noch näher zu klären, welcher Art die Identität von Person und Sendung ist. zur Sendung Christi gehört ja auch das Tun und Leiden der angenommenen menschlichen Natur. Diese aber ist als geschaffene nicht formal identisch mit der göttlichen Person, sonst hätten wir es ja mit einem mythologischen Mischwesen zu tun. Auch Balthasar betont,

> „Dort, wo Gott einem Geistsubjekt zusagt, wer es für ihn, den ewig bleibenden und wahrhaftigen Gott ist, wo er ihm im gleichen Zuge sagt, wozu es existiert – ihm also seine von Gott her beglaubigte Sendung verleiht – dort kann von einem Geistsubjekt gesagt werden, dass es Person sei. Das aber ist einmal, archetypisch, bei Jesus Christus geschehen, dem seine ewige ‚Definition' verliehen ward – ‚Du bist mein geliebter Sohn' –, indem ihm, wie wir sahen, seine einmalige und universale Sendung unvordenklich geschenkt wurde und damit das genaueste Wissen, wer er nicht nur für Gott, sondern von Anfang an bei Gott (Joh 1,1) ist. Ja man muss sagen, dass der Zusammenfall einer exakten Definition der personalen Einmaligkeit und des universalen Sinnes dieser Einmaligkeit, der in der Sendung Jesu liegt, der unwiderlegliche Ausdruck seiner Göttlichkeit ist"[585].

Die Persönlichkeit Christi ist nach ihm als Sendung[586] zu bestimmen. In diesem Zusammenhang fallen bei ihm der universale Auftrag Christi, die Schöpfung zu rekapitulieren und die göttliche Personalität Christi zusammen[587], und darin zeigt sich seine Gottheit. Zum Beleg dieses thesenartigen Gedankens führt Hans Urs von Balthasar an zahlreichen Stellen seiner Werke die Lehre Thomas' von Aquin, an. Nach Thomas drückt sich die innertrinitarische generatio bzw. processio des Sohnes in seiner heilsgeschichtlichen missio aus. Hans Urs von Balthasar führt diesen Gedanken von Thomas so aus: „Denn diese Identität ist nur möglich aufgrund der Voraussetzung, dass die gesendete Person ihre Sendung nicht akzidentell erhält, sondern als eine Modalität ihres ewigen Personseins selbst, dass also, nochmals mit Thomas, die missio des Sohnes die

---

dass ‚sich jede Form von ‚Prozesstheologie, die den Weltprozess (mitsamt Gottes Engagement in ihm bis zum Kreuz) mit dem ewigen und zeitlosen ‚Prozess der Hypostasen mit demWeltprozess und dem Engagement Gottes in ihm nicht identifiziert werden darf, dann sind auch Person und Sendung nicht unter jeder Rücksicht identisch, und noch mehr muss dann zwischen der Sendung der göttlichen Person selber und den Auswirkungen in der geschaffenen Natur unterschieden werden" (Der Sohn Gottes und die Weltsünde, 21).

585 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 190.

586 Auch *R. Schwager* kommt zu dieser Einschätzung: „Das Personsein ist nach Balthasar ganz als Sendung zu verstehen; denn bei ihm fällt die exakte Definition seiner personalen Einmaligkeit voll mit dem universalen Sinn dieser Einmaligkeit zusammen, und darin zeigt sich seine Göttlichkeit. Wir können deshalb nicht einerseits vom Sein Christi und anderseits von seinem Auftrag oder seiner Sendung sprechen. Sein Personsein selber ist mit seiner Sendung unvordenklich identisch, denn die missio dieser Person ist ‚eine Modalität ihrer processio aus dem Vater (hier Balthasar zitierend)".

587 Vgl. dazu zum Beispiel *Hans Urs von Balthasar*, Theologie der Geschichte. Neue Fassung, Einsiedeln 6. Aufl. 1959, (Christ heute; 1/8), 25: „Wenn aber nach Thomas seine Sendung in die Welt (missio) die weltförmige seines Erzeugtwerdens (generatio) ist, dann wird auch seine Daseinsweise auf Erden nichts sein als die Erscheinung im Raum der Geschöpfe, die Vergeschöpflichung dieser himmlischen Existenzform: Dasein als Empfang, als Offenheit zum Willen des Vaters, als subsistierender Vollzug dieses Willens in ununterbrochener Sendung"; ders., Prolegomena, 605 (Quellenangabe für Thomas: vgl. Anm. 2); ders., Personen in Christus, 184 (Quellenangabe für Thomas: vgl. Anm. 23.24); ders., Das Endspiel, 107.391.

ökonomische Gestalt seiner ewigen processio aus dem Vater ist“[588]. Hans Urs von Balthasar ist der Überzeugung, die Sendung des Sohnes sei die ökonomische Fortsetzung seines Hervorgangs, und zwar in dem Sinn, dass er diese Sendung als einen Akt im Akt der Processio zu beschreiben sucht. Er stellt diese These auf, „dass in Christus die innergöttliche ‚processio’, die den Sohn zum Gegenüber des Vaters macht, im Aus-sich-Herausgehen Gottes zur Welt hin identisch ist mit der ‚missio’, der Sendung des Sohnes zu den Menschen“[589].

Ferner greift er in ‚Wahrheit Gottes’ die Arbeit von Christoph Schönborn auf, um seinen Gedankengang explizit zu machen. Daraus folgert er, „dass die *menschliche* Hingabe Jesu für uns die vollkommene menschliche ‚Übersetzungsform’ seiner ewigen Hingabe an den Vater sein kann und die menschliche Natur den göttlichen Eigencharakter des Logos auszudrücken vermag. Die Art, wie Jesus in seiner menschlichen Freiheit wirkt, wird durch seine ewige Sohnschaft bestimmt und offenbart damit zugleich die absolute Güte des dreieinigen Gottes“[590]. Anders ausgedrückt, bestimmt die Sendung

---

588 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 184.

589 *H. U. von Balthasar*, Theodramatik. Prolegomena, Bd. I, Einsiedeln 1973, 605.

590 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 241. Vgl. dazu den Hinweis Hans Urs von Balthasars auf Ch. Schönborn: „Aus der sehr großen Literatur greifen wir nur die lichtvollen, die theologische Frage behandelnden Arbeiten von Christoph Schönborn heraus: I. Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung (Novalis-Verlag, Schaffhausen 1982); 2. Das Geheimnis der Menschwerdung (Grünewald, Mainz 1983); 3. Der byzantinische Bilderstreit – ein Testfall für das Verhältnis von Kirche und Kunst? In: Internat. Kath. Zeitschrift Communio 11 (1982) 518–526. Um den menschlichen Gehorsam des Sohnes als sein freies Einverständnis zum Ratschluss des Vaters hervorzuheben, bezieht sich Hans Urs von Balthasar auch auf die Überlegung von F. –M. Léthel, Théologie de l’Agonie du Christ. La liberté humaine du fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par Saint Maxime le Confesseur: Théologie historique 52 (Beauchesne, Paris 1979): „Das jetzt vielbeachtete kleine Werk von F. –M. Léthel hat bei Maximus Confessor den von diesem erstmals – mehr als zweihundert Jahre nach Chalkedon! – konzipierten Gedanken herausgestellt, dass am Ölberg keineswegs der menschliche Wille sich zunächst gegen die bevorstehende Passion sträubte, um dann vom göttlichen Willen überwältigt und zur Ordnung gerufen zu werden, dass vielmehr gerade dieser menschliche Wille als solcher sein freies Einverständnis zum Ratschluss des Vaters geben musste (Anm. 6). Erst so wird Chalkedon bis zu Ende durchgedacht und wird die Erlösung der Menschheit in der Passion wirklich auch durch den *Menschen* Jesus mitgewirkt. Damit sind alle späteren ‚Hohlraum’-Christologien von vornherein überholt, bzw. in ihrer wahren Bedeutung als ein noch in der Kenose durchaus aktives Wirken auch des Menschen Jesus zurechtgestellt. Dies zeigt, dass das Ganz-Andere im Menschen Jesus gegenüber allen übrigen Menschen (die er erst am Ostertag seine Brüder nennt Joh 20,17) als ein Ganz-Anders-Sein *innerhalb* der vollkommen gleichen Menschennatur (‚perfectum in humanitate’ DS 301) zu deuten ist. Das soll zunächst nur hervorheben, dass der Jesus der Evangelien das Ganz-Anders-Sein Gottes, den er in Wahrheit auslegt, nicht bloß in die in ihm liegende Differenz zwischen seiner Gottheit und Menschheit verlegt, sondern diese Differenz wahrhaft ganz in die ‚Sprache’ seiner Menschheit eingegangen ist. Er ist aufgrund dieser letzten Differenz keineswegs zu einem menschlichen Monstrum oder einem Übermenschlichen geworden, da er ja sein Ganz-Anders-Sein

schon die Identität des Sohnes, weil er um sich als Gesendeten des Vaters weiß. Und diese Identität des Sohnes findet seinen unmittelbaren Ausdruck im Erlösungswerk. Konkret gesagt: In der Zeugung des Sohnes durch den Vater ergeht die Sendung des Sohnes die Welt einzuholen und zu unterfassen. Die Erschaffung einer freien Welt (Schöpfungskenose), die sich durch den Missbrauch ihrer Freiheit von ihrem Schöpfer und damit von sich selbst zu entfremden und zu scheitern droht, konnte Gott, so Hans Urs von Balthasar, nur im Blick auf die Sendung des Sohnes, der diese Diastase von Ewigkeit an, in seiner Person auszutragen und zu überwinden sich im Gehorsam und Einverständnis bereit erklärt, verantworten[591]. Von dieser Sendung[592] her, erweist sich die Gottheit des Sohnes: „Im Eindringen in das Bewusstsein Jesu – wie es sich in seinen Worten und Taten, seinem Anspruch und seiner demütigen Überlassung äußert – leuchtet gleichzeitig das Mysterium seiner eigenen Gottheit und dasjenige der in sich seienden Dreipersönlichkeit Gottes auf“[593]. Er beansprucht mit Recht, dass die Sendungschristologie das Ganze der Offenbarungsgestalt zur Sprache bringt, weil im Drama die Personen des Dramas sich selber enthüllen. Die Sendung zeigt auf, dass der Sohn seine Gottheit ganz vom Vater her hat und sie deshalb bei ihm hinterlegen kann[594]. Daher erschließt sich die Göttlichkeit des Sohnes von diesem Konzept der Sendung.

Diese Heilssendung ist von Anfang an kenotische Sendung und bedeutet Hingabe, Verdankung oder „das Leersein des absoluten Liebesgehorsams für den absoluten Befehl, für jeden Gebrauch und Missbrauch“[595]. „Das Hinausgehen mit der Sendung in eine un- und widergöttliche Welt kann folgerichtig den Gehorsamen nur in die Gottverlassenheit führen. Und dies – wie *Ebner* mahnte – im fünften Akt, im Absturz in die letzte Handlung, die zum

---

gerade in seiner Erniedrigung, seiner Demut, seinem Dient an allen offenbart (Mk 10,45) par). Und eben dieses Unnachahmliche soll von denen, die es verstehen, nachgeahmt werden“ (Wahrheit Gottes, 65f.).

591 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 473; ders., Neuer Bund, 198.

592 Hans Urs von Balthasar versucht das Sein Christi von der Sendung her zu erschließen. Fast die gesamte neuere Theologie stimmt mit Hans Urs von Balthasar, dass die Persönlichkeit des Menschgewordenen nur im Zusammenhang mit seiner Funktion des universalen Mittlers des Heils entfaltet werden kann. *W. Kasper*; Jesus der Christus, Mainz 12 Aufl. 1998, 284–300, bestätigt auch diese Sicht und unterstreicht, dass manche Analysen aber meistens unpräzis bleiben, wegen der fehlenden Unterscheidung zwischen Geistsubjekt und Person.

593 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 472.

594 Vgl. *Hans U. von Balthasar*, Das Endspiel, 232–240.

595 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 200.

Gehandeltwerden wird, im Tod“[596]. Die Heilssendung des Sohnes, die Welt zu unterfassen, gründet und vollzieht sich, so Hans Urs von Balthasar, wesentlich in der Selbsthingabe Jesu, als sich zur Verfügung zu stellen, als restlose Überlassenheit und als Verzicht auf die Suche der eigenen Ehre[597]. Seinem ökonomischen Verzicht auf eigene Formgebung entspricht seine innertrinitarische Zeugung durch den Vater, so dass er, der Sohn, menschwerdend, ein Wissen um seinen Weg vom Vater nur nach Maßgabe seiner Sendung zugemessen, erhält. Diese Tatsache macht die restlose Überlassung Jesu aus, dass er das Maß des Wissens um seine Sendung und deren Verlauf ganz dem Vater anheim gibt:

> „Der Gesendete ist ein Einziger, der als Ewiger in der Zeit weilt. Sein Sich-verfügen-Lassen aus der Gottgestalt in die ‚Sklavengestalt' und ‚Menschenähnlichkeit' (Phil 2,6f) ist ein Ereignis, das ihn als den ewigen Sohn betrifft. Ob man sagt, dass hier Ewigkeit ‚für eine Zeit' in die Zeit eingeht, oder dass hier Ewigkeit eine Zeit und ihren sehr zeitlichen Inhalt in sich aufnimmt: beides erklärt nicht, wie ein solcher Vorgang möglich ist. Man kann ihn *kenosis* nennen, entsprechend Phil 2, aber dies besagt keine mythologische Veränderung Gottes, kann jedoch eine der unendlichen Möglichkeiten im freien ewigen Leben ausdrücken: dass der Sohn, der alles vom Vater hat, seine ‚Gottgestalt' beim Vater, von dem er sie hat, ‚hinterlegt', um sich in allem Ernst und Realismus auf seine Sendung (die eine Möglichkeit seines Ausgangs vom Vater ist) zu konzentrieren, so wenig in einem Als-Ob, dass das Ergebnis die Gottverlassenheit am Kreuz sein wird. Diese ‚unendliche Entfernung', die den Modus der Gottentfremdung des Sünders in sich hineinholt, wird aber immer noch die höchste weltliche Offenbarung der Diastase zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist innerhalb des ewigen Wesens Gottes sein“[598].

In dieser dichten Aussage sucht Hans Urs von Balthasar das innerste Geheimnis der Fleischwerdung auszudeuten und zugleich deutet er auch auf das innertrinitarische Sein Gottes selber hin. Th. Krenski hat diesen Gedankengang Hans Urs von Balthasars so ausgeführt: „Die freie Bereitschaft des Sohnes vollzieht sich in seiner vorzeitlich-wesentlichen Verdankung, die sich nicht

---

596 *H. U. von Balthasar*, Prolegomena, 606. Ferner sagt er: „Hier wird sich die Frage stellen, wie christlich höchste Tragik mit überwundener Tragik vereinbar sein kann, und wie höchste Wirklichkeit irdischen Daseins auf ein Dasein in Gott verweist, von dessen Überwirklichkeit her trotz allem ‚Das Leben ein Traum ist': ‚Es wird keinen Tod mehr geben, keine Klage, keinen Schmerz, denn das Frühere ist vergangen' (Apk 21,4)".

597 Vgl. hierzu *Th. R. Krenski*, Passio Caritatis, 221f. Nach ihm gründet die freie Bereitschaft des Sohnes, die Welt zu unterfassen in der Verdankung des Sohnes. Dabei liegen seine ewige Eucharistie und seine freie Bereitschaft so ineinander, dass man ihn in seiner freien Bereitschaft, die Welt zu unterfassen, seine wesentliche Verdankung vollziehen sieht.

598 *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus, 209.

anders verdanken kann, als sich liebend zur Verfügung zu stellen. Dabei liegen seine ewige Eucharistie und seine freie Bereitschaft so ineinander, dass man ihn in seiner freien Bereitschaft, die Welt zu unterfassen, seine wesentliche Verdankung vollziehen sieht. Im Ja zur Ur-Absicht des Vaters spricht er sein Ja in Gethsemane, im Ja zur Geburt aus dem Vater das Ja zur Geburt aus Maria, im Ja zu jenem Akt des Vaters, der ihn in den innergöttlichen Unterschied verfügt, das Ja zu jener Sendung, die ihn, den Sohn des Vaters, in den Unterschied der Trennung vom Vater bannt. Hier liegt, dass Gott ‚die ins Nicht der Verlorenheit entsinkende Kreatur einholen und untergreifen kann, durch ein noch tieferes, weil eigentlich-göttliches ‚Nichten': das Leer-sein des absoluten Befehls, für jeden Gebrauch und Missbrauch (Anm. 173)"[599]. Hans Urs von Balthasar versteht Jesus als den, der nur darauf bedacht ist, den Willen des Vaters zu tun und total und wehrlos empfangsbereit zu sein. Und die Sendung trägt in sich ein anthropologisches Geborenwerden und ein Gesendetwerden. Selbsthingabe an die Welt und an den väterlichen Willen sind in der Zeit Jesu eins. Hans Urs von Balthasar charakterisiert die Zeit Jesu als „eschatologische Engführung"[600]. Für ihn schreitet Jesus in seinem Dasein, das ein Dasein zum Tod ist, in einem so engen Gehorsam auf den Vater zu, in einer so drängenden Naherwartung, „dass zwischen Jesus und dem Vater, dessen Willen er tut, keine Stecknadel zu Boden fallen kann"[601]. Diese Engführung geschieht im Tragen der Weltsünde und im Abstieg in den Tod, worin die kenotische Existenz Jesu sich vollendet.

4.1.5 Ergebnis

Im schon Dargestellten versuchten wir die ökonomische Kenose bei Hans Urs von Balthasar die darin besteht, dass der Sohn im kenotischen Gehorsam sich an den Willen des Vaters und für die Welt hingibt, zu erarbeiten. Diese Selbsthingabe des Sohnes an den Vater ist als kenotische Sendung herausgestellt worden. Die Sendung strukturiert sich in drei aufeinander verwiesenen Momenten: Anspruch auf Vollmacht, Armut und Überlassung.

---

599 *Th. R. Krenski*, Passio Caritatis, 221.

600 *H. U. von Balthasar*, Zuerst Gottes Reich. Zwei Skizzen von der biblischen Naherwartung: *H. Küng* (Hrsg.), Einsiedeln 1966, (Theologische Meditationen; 13), 24.

601 *H. U. von Balthasar*, Zuerst Gottes Reich, 17.

Dies alles wurde auf den Sendungsgehorsam des Sohnes zurückgeführt. Im Zusammenhang mit dem Sendungsgehorsam fällt auch der Blick auf die Funktion des Heiligen Geistes innerhalb der Inkarnation, die gegenüber der innergöttlichen Stellung des Sohnes zum Geist, eine trinitarische Inversion erkennen lässt. Aber der Gehorsam bedeutet ein Sich-verfügen-lassen. Dieses Sich-verfügen-Lassen Jesu ist ursprünglich wie sein Ich-Bewusstsein, seine Gottessohnschaft. Daher ist seine Inkarnation ein freier und freiwilliger Akt, aber nicht das Ergebnis eines Selbstverfügens. So versteht sich von selbst, dass der menschliche Gehorsam des Sohnes als ökonomische expressio seines innertrinitarischen Einverstandenseins mit dem Vater im Geist ist. Dieser Sendungsgehorsam weist auf das Geschehen der Urkenose, das zum Ziel hat, den trinitarischen Heilsbeschluss durchzuführen. Die Durchführung der Sendung läuft auf das Kreuz zu, das der Sohn sich im Gehorsam vom Vater auflasten lässt. Das uneingeschränkte Ja zu dem Willen Gottes endet nicht nur am Kreuz, sondern in der Gottferne als Tot-sein mit den Toten. Hier verfügt der Vater den Sohn in die Erfahrung der vollen Gottverlassenheit hinein um der Einbeziehung des Menschen in die innertrinitarische Relationalität des Sohnes willen. Dieser Sachverhalt wird im Folgenden genauer dargestellt.

4.2 Die Kreuzesverlassenheit[602]

In der Ausdeutung des Motivs der Gottverlassenheit gilt es zuerst ihre theologisch-christologische Stringenz in Hans Urs von Balthasars Verständnis darzustellen. Wie es im Gesamtwerk Hans Urs von Balthasars häufig vorkommt, bildet auch in diesem Zusammenhang die Urkenose den Hintergrund seiner Überlegungen. Die immanente Trinität wird gedeutet als Grund der Heilsökonomie. Dieser Rückschluss auf die trinitätsimmanente Liebesbewegung kommt auch im Auftrag des Sohnes zum Tragen, der darin besteht, die Kreatürlichkeit an der offenen Relationalität des innergöttlichen Lebens teilnehmen zu lassen. Im Blick darauf geht der Entäußerung bei der Fleischwerdung und am Kreuz der Auffassung Hans Urs von Balthasars nach, die immanente Selbsthingabe der drei göttlichen Personen voraus. In dieser Selbsthingabe der drei Hypostasen verwirklicht sich Gottes Wesen als Geschehen der Liebe. Heilsgeschichtlich nimmt die Liebeswirklichkeit der zweiten Person der Trinität ganz die Gestalt des restlosen Gehorsams an, da die Entäußerung des Sohnes aus Liebe zum Vater im Einverständnis mit dem göttlichen Geist geschieht. In diesem Sinn reduziert Hans Urs von Balthasar ökonomisch alles auf die Dienst- und Gehorsamsgesinnung des göttlichen Sohnes dem Vater gegenüber, und zwar mit der Zielsetzung der Durchführung jenes trinitarischen Heilsratschlusses. Die Kreuzesverlassenheit, die näherhin im folgenden Abschnitt herausgearbeitet wird, will thematisieren, dass das Geschehen der Verlassenheit Erweisung des Gehorsams des Sohnes dem Vater gegenüber ist.

---

602 Das Wort „Kreuzesverlassenheit“ ist eine typische Formulierung Hans Urs von Balthasars. Er verwendet das an verschiedenen Stellen seines Gesamtwerkes nur in Bezug auf Gott und bzw. den Gottmenschen, aber nicht in anderem Kontext. Seine Prägung in der Kenosislehre ist nicht zu bezweifeln. Folgende Beispiele können dies belegen: „Wenn ohne den Sohn niemand den Vater sehen kann (Jo 1,18), niemand zum Vater kommen kann (Jo 14,6), der Vater für keinen offenbar sein kann (Mt 11,27), dann wird, wenn der Sohn, das Wort des Vaters, tot ist, niemand Gott sehen, von ihm hören, zu ihm gelangen. Und es gibt diesen Tag, da der Sohn tot und damit Gott unzugänglich ist. Ja, um dieses Tages willen ist – wie die Tradition uns zeigt – Gott Mensch geworden. Man kann wohl sagen: er ist gekommen, um am Kreuz unsere Sünde zu tragen, unsern Schuldschein zu zerreißen, dabei über Mächte und Gewalten zu triumphieren (Kol 2,14f): aber dieser ‚Triumph’ geschieht im Schrei der Gottverlassenheit in der Finsternis (Mk 15,33–37), im ‚Trinken des Kelches’, im ‚Bestehen der Taufe’ (Mk 10,38) in Tod und Hölle hinein“ (Theologie der drei Tage, 49); ders., Prolegomena, 402; ders., Handlung, 74. 297; ders., Das Endspiel, 470.

4.2.1 Voraussetzungen der Kenosis des Gottmenschen

4.2.1.1 Das Verhältnis von menschlicher zu göttlicher Logik

Nachdem wir die Selbsthingabe des Sohnes in Armut, Vollmacht und Überlassenheit, der sich für uns (*Pro nobis*) an den Vater hingibt, in den Blick zu nehmen versucht haben, wenden wir uns demnächst dem väterlichen Aspekt, der seinen einzigen Sohn zu Gunsten der Welt nicht geschont hat, zu.

Festzustellen ist, dass Hans Urs von Balthasar seine Reflexion über die Kreuzesverlassenheit mit einer lichtvollen Einführung beginnt: „Unsere Einleitung zeigte, dass nach dem Zeugnis der Schrift wie der Tradition, das ganze Leben Jesu als ein Gang zum Kreuz aufzufassen ist“[603]. Das kenotische Geschehen des Gottmenschen steht unter dem Stichwort: „Gang“[604]. „Der Karfreitag als Gang zum Kreuz, der Karsamstag als Gang zu den Toten und Ostern als Gang zum Vater“[605]. Mitte und Wurzel der Kenosis ist die Existenz Jesu als Gehorsam bis zum Tod am Kreuz:

> „Dem Hymnus Phil 2, der vom Gehorsam bis zum Kreuz als Folge der Entleerung und Erniedrigung des Sohnes redet, entspricht das johanneische ‚mandatum a Patre’ (10,18; 12,49.50; 14,31), das Jesus ausführt: ‚sic facio’. Da es sich beim ewigen Sohn, der hier Subjekt ist, nicht darum handeln kann, nachträglich vor ein Gebot des Vaters gestellt zu sein, dem zu gehorchen er sich entschlösse, haben Chrysostomus, Anselm und Thomas gesucht, die völlige Einheit der Willen von Vater und Sohn und damit die Freiwilligkeit (sponte) allen Tuns des Sohnes ans Licht zu stellen, was nach Thomas höher steht als ein Gebotsgehorsam“[606].

Nach Hans Urs von Balthasar ist der ökonomische Abstieg des Sohnes die Kenosis der göttlichen Natur Christi, des Gottmenschen oder wie er in anderen Werken sagt, der heilsgeschichtliche Vollzug des ewigen Mitvollzugs der immanent trinitarischen Urkenose[607]: „Die ‚Selbstlosigkeit’ der göttlichen Personen als reiner Relationen im innergöttlichen Leben der Liebe, zur Grundlage von allem nehmen: diese begründet eine erste Form von Kenose, die in der Schöpfung (zumal des freien Menschen) liegt, da der Schöpfer hier

---

603 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 85.

604 *I. Baumer*, Die Relevanz der orthodoxen Theologie für die Theologie von Hans Urs von Balthasar: *W. Kardinal Kasper* (Hg.), Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch, Ostfildern 2006, 229–257, hier: 249.

605 *R. Gibellini*, Handbuch der Theologie, 236.

606 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 86.

607 Vgl. *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde, 234.

gleichsam einen Teil seiner Freiheit an das Geschöpf abgibt, dies aber letztlich nur wagen kann kraft Voraussicht und Inkaufnahme der zweiten und eigentlichen Kenose, der des Kreuzes, in der er alle äußersten Konsequenzen der geschöpflichen Freiheit ein- und überholt“[608]. Hier sei darauf hingewiesen: Die Selbsthingabe des Gottmenschen an den Vater drückt sich heilsgeschichtlich aus der gehorsamen Überlassung des Menschgewordenen in Umkehrung der Verhältnisse unter der Führung des Heiligen Geistes. In dieser Hinsicht ist die menschliche Natur Christi und ihre Freiheit die Exegese bzw. Auslegung seiner göttlichen Natur und seiner Relationalität zum Vater im Geist. Diesem Gedanken begegnet man in den folgenden Aussagen Hans Urs von Balthasars:

> „Jesu Verhältnis zum Vater (um zunächst von diesem allein zu reden) ist keinesfalls nur der Ausdruck und die Selbstaussage seiner bloßen Menschheit, sondern, durch die Menschheit, seiner von ihr untrennbaren und durch sie sich darstellenden Person. Der ‚Sohn', als der sich Jesus bezeichnet, ist der ewige Sohn des Vaters, der diesen in seiner angenommen Menschheit anspricht. Der ‚eine Herr Jesus Christus' *ist* ‚der Logos Gottes, Gott von Gott' (DS 40), *ist* ‚als Christus Gottes Wort und Weisheit und Kraft' (DS 113), seine Worte und Handlungen können nicht zweigeteilt werden, als gingen die einen nur vom Menschen, andere (auch) von seiner Gottheit aus (DS 255), als seien Menschwerdung, Kreuzigung und Auferstehung nicht Taten des göttlichen Logos (DS 502), als habe er als derselbe nicht, zwei Geburten, eine ewige aus dem Vater, eine zeitliche aus der Mutter' (DS 852)“[609].

Hierin thematisiert Hans Urs von Balthasar die komplexe und dornige Frage der hypostatischen Union, die er als „Verhältnis von menschlicher zu göttlicher Logik im Raum christlichen Denkens“[610] umgeschrieben hat. Hans Urs von Balthasar deutet hier die beiden Konzile von Ephesus und Chalcedon, die die Unveränderlichkeit Gottes in der Menschwerdung bzw. die hypostatische Einigung normiert haben: „Die hohe Zeit des Trinitätsdenkens und der Christologie hat mit den beiden Konzilen von Ephesus (431) und Chalcedon

---

608 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 198.

609 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 117. Ähnliches sagt er auch auf der Seite 66: „So lehrt Jesus als der ‚eine Lehrer' (Mt 23,10) natürlich auch nicht nur kraft seiner göttlichen Natur, und er ist der Diener aller nicht nur in seiner menschlichen Natur. Die beiden Naturen sind in seinem Auslegen des Vaters nicht zu trennen. Beides, seine Hoheit wie seine Niedrigkeit sind menschlich, wie es die menschenförmige (anthropomorphe) Darstellung der göttlichen Hoheit und Erniedrigung ist. Jesu Auslegung ist in einem besondern positiven Sinn anthropomorph“.

610 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 117.

(451) ihren Abschluss gefunden“[611]. Er vertritt nach der Aussage W. Lösers den „christologischen Neu-Chalkedonismus“[612]. Unter der Voraussetzung der hypostatischen Einigung bestimmt auch Hans Urs von Balthasar das andere Verhältnis des Wortes Gottes zu seiner menschlichen Natur.

4.2.1.2 Die Freiheit des Wort-Fleisches

Sollte die Göttlichkeit bzw. der kenotische Gehorsam des Fleischgewordenen ansichtig werden, so muss auch das Sein des Menschen unverkürzt ausgelegt werden. Mit Maximus stellt Hans Urs von Balthasar heraus: „Der menschwerdende Logos ist (…) die synthetisierende Kraft, und zwar untrennbar in seiner personalen Freiheit wie in der Absolutheit seines göttlichen Seins. Dieses muss immer zusammengesehen werden, denn nicht eine Person nur wird Mensch, sondern durch die Person wirklich und wahrhaft Gott. Die Person des Erlösers ist sowohl der göttliche Seinsakt wie die unendliche persönliche Freiheit des Sohnes“[613]. Für Hans Urs von Balthasar wird die menschliche Natur des Gottmenschen von der göttlichen Hypostase getragen und nicht

---

611 *H. U. von Balthasar*, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners. Zweite, völlig veränderte Auflage, Einsiedeln ²1961, 9. 21. Zur Deutung der Konzilien bei Hans Urs von Balthasar vgl. *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 259–276; vgl. auch *A. Grillmeier/H. Bacht* (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. III, Würzburg 1951–54; ferner *A. Grillmeier*, Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik: *F. Furger/ J. Pfammater* (Hrsg.), Theologische Berichte, Bd. I, Einsiedeln 1972, 69–169.

612 *W. Löser*, Kleine Hinführung, 110f. Er hat seine Meinung über die Christologie Hans Urs von Balthasars so dargestellt: „In den Evangelien wird uns Jesus von Nazareth gezeigt, wie er lebte, wie er handelte, wie er sprach. Nun bietet die theologische Tradition zwei Möglichkeiten der Antwort auf die Frage an, wer in Jesus in Wahrheit handelte, sprach, betete, litt, starb. Die eine Antwort sagt: Das ist der Gottmensch Jesus gemäß seiner menschlichen Natur. Nur sie kann menschlich handeln, beten, leiden, sterben. Die andere Antwort sagt: Das ist der Gottmensch Jesus als unteilbares fleischgewordenes Wort Gottes. Wenn er handelt, spricht, betet, leidet, stirbt, so handelt, betet, leidet, stirbt ‚unus ex sanctissima trinitate'. Beide Möglichkeiten, das Leben und Wirkern Jesu zu verstehen, entstammen der Absicht, die biblische Botschaft von Jesus, dem Sohn Gottes, zutreffend zu erfassen und sich dabei an der wichtigsten diesbezüglichen kirchlichen Lehrentscheidung, also am Dogma von Chalkedon (451), auszurichten. Und doch unterscheiden sie sich nicht unwesentlich voneinander. Schon im fünften und sechsten Jahrhundert wurden beide Möglichkeiten vertreten. Die eine, die Jesu Handeln, Beten, Leiden, Sterben in seine Menschheit verlegt, könnte im Sinn eines neueren Sprachgebrauchs die ‚streng-chalkedonische' genannt werden. Die andere, die Jesu Handeln, Beten, Leiden, Sterben als Lebensvollzüge des einen fleischgewordenen Wortes Gottes begreift, knüpft an der theologischen Richtung des sechsten Jahrhunderts an, die heute die ‚neu-chalkedonische' genannt wird“. Infolgedessen sagt er: „Ohne Zweifel lebt in von Balthasars Theologie wieder auf und unter neuen Bedingungen weiter, was diesen christlogischen Neu-Chalkedonismus ausmachte“.

613 *H. U. von Balthasar*, Kosmische Liturgie, 251.

umgekehrt. Die beiden Naturen können sich nicht gegenseitig tragen. Und nur in diesem einseitigen Tragen wird das souveräne Selbstsein dieser Natur nicht berührt. Um mit H. Heinz zu reden, „denn die menschliche Natur Jesu behält ihre Spontaneität, Geistigkeit, ihr naturhaftes Wollen“[614]. Aber die Verwirklichung dieser Natur und ihres naturhaften Strebens „ist das Werk der Person, in dem auch diese zu sich selbst gelangt“[615]. Die menschliche Natur Jesu als Freiheit bestimmt, ist sozusagen gehalten und getragen von der göttlichen Natur des Logos. Daher ist sein Dasein als Offenbarungsgestalt, „der unterscheidende Ort der Erscheinung des Göttlichen“[616].

Da die menschliche Natur von der göttlicher getragen wird, aber nicht umgekehrt, ist defacto der Gehorsam des Gottmenschen, als Merkmal der Kenose, spontaner, aus Liebe übernommener Dienst am Vater im Einverständnis mit dem göttlichen Geist: „Bestenfalls könnte man sagen, dass im unerschütterlichen Willen zur Selbsthingabe etwas wie eine ‚Inspiration’, ein Gezogenwerden durch den Vater liegt, und insofern von Gehorsam die Rede sein kann“[617]. Was Hans Urs von Balthasar darunter versteht, hat H. Heinz folgendermaßen ausgedrückt: „Jesus kann sich absolut exponieren, weil er absolut rückgebunden ist; er kann sich nicht verlieren, weil er sich gar nicht hat, ist es doch der Vater, der ihn hat, ihn hält. Wegen der Adäquatheit dieser Proportionalität ist darum (Balthasar zitierend) jedes Lebensalter, jeder Zustand des fleischgewordenen Wortes endgültige Selbstdarstellung der Fülle Gottes“[618].

Die Kenosis setzt trinitarisch sowie ökonomisch die Freiheit des Wortes Gottes voraus. Um zu belegen, dass die Kenosis des Gehorsams des Sohnes

---

614 *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 273.

615 *H. U. von Balthasar*, Kosmische Liturgie, 224.

616 *H. U. von Balthasar*, Kosmische Liturgie, 259; ders., Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus, Einsiedeln 1972, (Kriterien; 29), 28f. Vgl. auch in diesem Zusammenhang *M. Albus*, Die Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar, Freiburg 1974, 334. Albus fasst am Ende seiner Dissertation dieses Unterscheidende Jesu bei Balthasar wie folgt zusammen: „Balthasar gelingt es, den Monismus der absteigenden Liebe so zu denken, dass dabei keine Nivellierung oder gar Entfremdung des menschlichen Selbst geschieht. Das menschliche Selbstsein, die Fülle des Humanum bleiben im Christianum gerade gewahrt in ihrer Andersheit, in ihrem dialogischen Gegenüber des Gottes, der die Liebe ist. Unterscheidung des Christlichen ist alles und überall, weil die Liebe alles und überall ist. Unterscheidung des Christlichen ist nichts von allem, weil sie nicht im nur Motivischen vorkommt, sondern allein in der Liebe liegt, die sich selber zu nichts macht. Unterscheidung des Christlichen ist schließlich eines: eben die Liebe“.

617 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 86.

618 *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 258.

dem Willen des Vaters gegenüber die Gottverlassenheit am Kreuz impliziert, spricht Hans Urs von Balthasar in dem Zusammenhang von der Preisgabe des Sohnes durch den Vater. Dieser Kerngedanke der ‚Dahingabe' wird in den nächsten Zeilen behandelt.

4.2.2 Die Auslieferung des Sohnes durch den Vater zu Gunsten der Welt

Vorausschickend muss bemerkt werden, dass sich Hans Urs von Balthasar weigert, die Selbsthingabe des Gottes Wortes in ein System hinein zu strukturieren. Er besteht in seiner Überlegung immer auf den geheimnishaften Charakter dieses Ereignisses[619]. In diesem Zusammenhang sagt er: „Die Preisgabe Jesu in der Passion bleibt Mysterium, deshalb sind die zusammenwirkenden Momente in kein überblickbares System zu zwingen"[620]. Aber trotz dieser Ablehnung einer Systematisierung des „Nichtsuchens der eigenen Ehre"[621] stellt er den Ansatzpunkt auf, der die Rede von der Preisgabe und Selbsthingabe Jesu ermöglichen kann:

> „Gewiss steht am Anfang das unerbittliche Gerichtshandeln Gottes: Jesus, der ‚Knecht Gottes' (Apg 3,13.26; 4,27 usf.), der ‚Gerechte' (Apg 3,14) ist (wie alttestamentliche Gerechte) von Gott den Händen der Sünder überliefert worden: durch die Sünder, aber für die Sünder; der Preisgegebene ist in seinem absoluten Gehorsam (Phil 2) mit seiner Auslieferung einverstanden; und von diesem Punkt an springt das trinitarische Motiv gleichzeitig in drei Ausfaltungen hervor: dass Gott der Vater den Sohn ausliefert (‚nicht schont') ist seine Liebe zu uns (Röm 8,32; Jo 3,16), ist aber auch Liebe Christi zu uns (Röm 8,35; Gal 2,20; Eph 5,1 usf.), und zwar so, dass in der freien Selbsthingabe Christi (Jo 10,18) die absolute Liebe des Vaters kundwerden soll"[622].

Aus der Logik des vorangestellten Zitats entfaltet er die Theologie der Preisgabe des Sohnes durch den Vater an die Welt in drei Richtungen. Zuvor bemängelt er schonungslos andere Entwürfe, die aus seiner Sicht das Ereignis der Preisgabe

---

619 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 310: „Die Kenosis bleibt in all ihren sich steigernden und verdichtenden Stufen Gottes eigenstes Geheimnis, durch das er sein Wesen der Welt offenbart und verschenkt. Wir grenzen das Mysterium gleichsam nur negativ ab, indem wir die beiden genannten Extreme ausschließen und damit sagen, dass die Bedingung der Möglichkeit der Verlassenheit Jesu vom Vater in der innertrinitarischen absoluten Distanz zwischen der die Gottheit hingebenden und der sie empfangenden Hypostase beruhen muss, wobei diese Distanz von der aus beiden ausgehenden Hypostase sowohl ewig bestätigt und offengehalten wie zur Gottheit als der gemeinsamen, absoluten Gabe überholt wird".

620 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 105.

621 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 102.

622 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 106.

des Sohnes nicht genug und oberflächlich ausgelegt haben[623]. Hans Urs von Balthasars Preisgabegedanke baut also auf das Aufladen der Welttragik und seine freiwillige Annahme durch den Sohn. Die Kenosis des Sohnes kann, wenn man die innergöttlichen Hervorgänge nicht einfachhin gefährden will, nicht als ein auf den Fleischgewordenen beschränktes Ereignis abgetan werden. Es trifft den Sohn in seiner Relationalität zum Vater, so dass der göttliche Vater in seiner Relationalität zum Sohn, ihn zu Gunsten der Welt hinopfert. Dieser Preisgabegedanke kommt zu seiner vollen Entfaltung in dem folgenden Zitat:

> „Die Theologie der Preisgabe kann nur trinitarisch durchgehalten werden. Dass Gott seinen Sohn ‚dahingibt', ‚gehört zu den unerhörtesten Aussagen des Neuen Testaments; wir müssen das ‚Dahingeben' im Vollsinn verstehen und es nicht zu ‚Sendung' oder ‚Geschenk' abschwächen. Hier ist geschehen, was Abraham an Isaak nicht zu tun brauchte: Christus wurde vom Vater in voller Absicht dem Schicksal des Todes überlassen; Gott hat ihn hinausgestoßen in die Mächte des Verderbens, ob diese nun Mensch oder Tod heißen… ‚Gott hat Christus zur Sünde gemacht' (2 Kor 5,21), Christus ist der Verfluchte Gottes… Hier kommt theologia crucis zur Sprache, wie sie radikaler nicht sein kann"[624].

Man versteht sehr gut, worauf Hans Urs von Balthasar hinaus will. Dass er die Theologia Crucis als trinitarisches Geschehen versteht, wenn er in Anlehnung an Ch. Péguy von der „trinitarischen Verlassenheit des Vaters, der der Hinrichtung seines Sohnes beigewohnt hat"[625], spricht.

---

623 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 103f. Hier übt Hans Urs von Balthasar eine scharfe Kritik an die Tradition und alle Ansätze über die Kenosis des Sohnes, die an der Stelle des Gehorsams des Sohnes, sondern nur sein Leiden in den Mittelpunkt stellten. So schreibt er: „Das Problem, weshalb Gott auch ‚Gerechte', ‚Unschuldige' ‚überliefert', wird früh und zunehmend gestellt und erhält verschiedene Antworten; der Sühne- und Verdienstgedanke rückt in die Mitte. Daneben stehen die drei Preisgabe-Aussagen über den Gottesknecht (Is 53,6c und d, 12c) isoliert und von der Tradition bis auf Jesus und über ihn hinaus unausgenützt, obschon die LXX sie dem Hebräischen (das einmal von Selbstpreisgabe spricht) gegenüber unterstreicht. Vielmehr tritt seit Dn und Makk der martyrologische Gedanke in den Vordergrund: Selbstpreisgabe des Gerechten (zugunsten Gottes und des Volkes, mit sühnender Wirkung), auch so, dass der Preisgabewille Gottes und der Wille des Menschen, preisgegeben zu sein, zu seiner Deckung gelangen. Die Selbstüberlieferung ist ‚völliges existentielles Engagement', das nicht notwendig den Tod zur Folge hat, ihn aber riskiert als Folge totalen Dienstgehorsams Gott gegenüber. Im Spätjudentum, wo mit Lohn und Strafe nach dem Tod gerechnet wird, ist Todesmut nicht mehr das letzte, und der Weise kann, von einer Art Beobachterposten aus, die Lose der Guten und Bösen in Diesseits und Jenseits betrachten: Die Bösen verurteilen den Gerechten ‚zu schimpflichem Tode, denn nach seinem Worten wird ihm ja Schutz zuteil werden', die Gerechten aber werden, ‚nachdem sie eine kurze Qual überstanden haben, große Wohltaten erfahren', während die Gottlosen, die jene verachteten, Strafe erdulden werden (Weish 2–3)".

624 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 107.

625 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 167. Des Weiteren: „Weil die Hingabe das Letzte ist, das Letzte in Gott dem Vater, dem Sohn und dem Geist, das Letzte im Menschen auch, wenn er ans Ende seines Irrwegs gelangt ist".

4.2.2.1 Wer ist der primäre Handelnde in der Kenose des Gottmenschen?

Fest steht für Hans Urs von Balthasar, der Menschgewordene ist trinitarische Person, „unus ex sanctissima trinitate“[626]. So wird der Wille zur erlösenden Kenose der trinitarische Wille. Im Blick darauf sind Gott der Vater als Sendender und der Heilige Geist als Einigender auf ihre Weise beteiligt. Der Einzige, der preisgegeben wird, ist der Gottmensch. Dieser Begriff der Preisgabe kann, wie R. Schwager bemerkt hat[627], das Geheimnis des Handelns Gottes in der Kenose Christi zwar nicht letztlich aufhellen, sondern wird dadurch thematisiert. So kommt das Thema der Preisgabe des Sohnes durch den Vater ins Spiel, das im Folgenden näher beleuchtet wird.

4.2.2.1.1 Die Menschheit als Mitspielerin

Zum Auftakt seiner Reflexion über das Motiv der Dahingabe beginnt Hans Urs von Balthasar mit einer bemerkenswerten Feststellung: „Es entspricht aber dem neutestamentlichen Verbum-Caro und der darin liegenden Mitmenschlichkeit, dass neben den überliefernden Vater und den sich überliefernden Sohn als Dritter der überliefernde Verräter tritt. Judas, ‚einer der Zwölf’, ist der ‚Überliefernde’ (traditor), anderseits wird er durch seine Tat zum Exponenten des ungläubig- treulosen Israels, das seinen Messias verwirft und damit selber (auf eine Zeit: Röm 11) preisgegeben wird“[628]. Wer dem Gottessohn die Last alles weltlichen Nein auflädt, beantwortet Hans Urs von Balthasar dahingend, dass es die Menschen in ihrer Finsternis sind. Seine Deutung vertiefend, folgert Hans Urs von Balthasar, dass die Menschen mitspielen und dem Gottessohn die Last ihrer Sünden aufladen. „Wer dem erwürgten Lamm die unausdenkbare Last alles weltlichen Nein zur göttlichen Liebe auflädt, so werden gewiss, vordergründig, aber durchaus real, zuerst die Menschen in ihrer Finsternis genannt werden müssen“[629]. Die Menschen sind bei ihm so begriffen, als die sündige Menschheit, an deren Stelle der ohne Sünden Gottmensch tritt:

---

626 Zitiert wurde hier nach *W. Löser*, Kleine Hinführung, 110.

627 Vgl. *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltsünde. Zur Erlösungslehre von Hans Urs von Balthasar: ZKTh 108 (1986) 5–44, hier: 44.

628 *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltsünde, 44.

629 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 310f.

> „Die eschatologische Situation fördert die Sicht eines Zusammenhangs dieses Verrates mit allen widergöttlichen Mächten, die Stereotypie der evangelischen Aussagen lässt alles in eherner Objektivität stehen und gibt damit Gott die Ehre. Einerseits tritt Judas mit Israel für die Zeit der Weltgeschichte in die sichtbare ‚Rolle' der Verworfenheit, anderseits ist er, von den universalistischen Aussagen des Neuen Testaments aus, der sichtbare Agent dessen, was alle Sünder – Christen, Juden und Heiden – gemeinsam tun"[630].

Die Frage nach dem Akteur, der Jesus Christus die Sunde auflädt, wird durch Hans Urs von Balthasar also dahingehend beantwortet, dass „die perverse endliche Freiheit all ihre Schuld auf Gott als den einzigen Angeklagten und Sündenbock wirft, und Gott sich nicht nur in der Menschheit Christi, sondern in dessen trinitarischer Sendung ganz davon treffen lässt"[631].

Nach Hans Urs von Balthasar sind die Überlieferer bei der Kette der Überlieferung von Judas zu den Hohenpriestern, von diesen zu Pilatus und vom römischen Statthalter zu den kreuzigenden Soldalten, immer schuldig, aber sie handeln stets indirekt, indem sie ihr Opfer dem Handeln anderer übergeben. Es ist noch abzuklären, wer direkt und unmittelbar in das Geschehen involviert ist.

4.2.2.1.2 Zorn Gottes als Auslieferung

Um die Frage zu beantworten, wer der eigentliche Handelnde in der Kenosis des Sohnes sei, rekurriert Hans Urs von Balthasar auf das Motiv des Zornes Gottes. Die Problematik des göttlichen Zornes bei Hans Urs von Balthasar ist für seine trinitarische Christologie sehr entscheidend. Das ganze Verständnis des dramatischen Lebens Jesu kann dabei sowohl in seiner Eigenartigkeit sowie seiner Einmaligkeit völlig anerkannt werden. Da der inkarnierte Logos auch dort seinen Gehorsam gegenüber dem Vater lebt, wo er nicht mehr zu finden ist, werden das Kreuz und der Zorn Gottes in Verbindung gebracht. Dafür bietet sich der „Hauptbegriff des ‚tradere' ([παρα]διδόναι)"[632] als Argumentations-schlüssel zum Verständnis des Zornes Gottes. Der Auskunft von R. Schwager[633] zufolge, verwendet Paulus das Verb παραδίδωμι, das auf Deutsch soviel, wie

---

630 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 105.

631 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 312.

632 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 102. Hans Urs von Balthasar beruft sich hier auf die Studie von *W. Popkes*, Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament: AThANT 49 (Zürich 1967).

633 Vgl. *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltsünde. Zur Erlösungslehre von Hans Urs von Balthasar, 42.

‚Übergeben' bedeutet und das übliche Wort für den Spruch des Richters war, durch den er die Vollstreckung der Strafe anordnet[634], um die Offenbarung des göttlichen Zornes zu beschreiben. In diesem Zusammenhang bezeichnet Paulus die Offenbarung des göttlichen Zornes als eine Auslieferung der Menschen an ihr verkehrtes Begehren und Denken. Diese Sicht des Paulus deckt sich im unfassenden Sinn mit der Auffassung Hans Urs von Balthasars, wenn er sagt:

> „Das ist Weiterführung heiliger alttestamentlicher Überlieferung, wo Gott der Handlende ist, der um seiner Bundesgerechtigkeit willen Israel ‚überliefert': an seine Feinde, in die Gefangenschaft usf. (Lv 26,25; Dt 1,27), er kann aber auch Israels Feinde im heiligen Krieg dem Volk überliefern (Nm 21,2.3 und oft). Vgl. 1 Sam 24,5a: ‚Ich will deinen Feind in deine Hände liefern, damit du mit ihm tust, was dir gefällt'. Dieses Handeln Gottes ist jeweils ein Gerichtsakt, bzw. ein Akt des göttlichen Zornes. ‚Der so Dahingegebene ist im wahren Sinne des Wortes gottverlassen; nicht mehr Gott, sondern der Feind verfügt über ihn"[635].

Nach K. Koch sind sogar alle alttestamentlichen Aussagen vom vergeltenden Zorn Gottes in dem Sinn zu verstehen, dass Gott nicht selber gewalttätig straft, sondern dass er einen innergeschöpflichen ‚Sünde-Unheil-Zusammenhang' in Kraft setzt[636]. Hans Urs von Balthasar, der im Zentrum seiner Überlegung über die Kenosis fragt, ob man „ernstlich von einer Entladung des Zornes Gottes über den am Ölberg Ringenden, dann Gekreuzigten sprechen"[637] könne, unterstreicht die Bedeutung des Verbs in der Auslegung eines restlosen Dienstgehorsams des Sohnes dem Vater gegenüber[638].

Um dem Vorwurf zu begegnen, weshalb Gott auch Gerechte, Unschuldige überliefere, pflegt Hans Urs von Balthasar zu antworten, dass der

---

634 Vgl. *F. Rienecker*, Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament. Nach der Ausgabe von D. Eberhard Nestle, Stuttgart ²1997, 318.

635 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 102f.

636 Die Paraphrase von Koch haben wir aus der Überlegung von *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltsünde, auf der Seite 42. entnommen; vgl. *K. Koch* (Hg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, in: WdF 125, Darmstadt 1972.

637 *H. U. von Balthasar*, Theodramatik. Die Handlung, 322; ders., Mysterium Paschale: MySal 3/2, 133–326, hier: 182f.

638 Das Motiv der ‚Auslieferung' bei Hans Urs von Balthasar, um den Zorn Gottes zu beschreiben, wurde glasklar von Raymund Schwager erarbeitet. Vgl. *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltsünde, 43: „Neben den Beziehungen zum Alten Testament gibt es im Text des Paulus eine klare Verbindungslinie zum Kreuz. Der Apostel benützt für das dreifache Überliefern genau jenes Wort (paradidonai), das in der Deutung des Kreuzes, wie Balthasar selber hervorhebt, eine entscheidende Rolle spielt. Judas hat seinen Meister an die Hohenpriester verraten (paradidonai); von diesen wurde er den Heiden ausgeliefert (paradidonai), und Pilatus hat ihn zur Kreuzigung übergeben (paradidonai). – Christus selber hat sich für die Menschen hingegeben (paradidonai), und auch der Vater hat ihn zum Heil aller überliefert (paradidonai)".

Zorn nur trinitarisch zu verstehen ist. Dieser heilige Zorn ist die Offenbarung des Zornes Gottes über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen (Röm 1,18). Unter Zorn, schreibt V. Spangenberg, „ist hierbei gerade nicht ein ‚irrationaler Affekt [hier Balthasar zitierend]' zu verstehen, dem Gott unterworfen wäre – Gott beherrscht vielmehr und lenkt seinen Zorn, nicht umgekehrt –, sondern eine Funktion des göttlichen Erbarmens"[639]. Erbarmen und Zorn Gottes bilden nach ihm eine Einheit. Diese Einheit ist Realität im Gottmenschen geworden. In der Kreuzesverlassenheit ist folgerichtig der Vater selber am Werk. Was er darunter versteht, hat er so einmal formuliert: „In dieser Ablösung der beiden Gottesbilder wird für einen Augenblick der sich entäußernde Sohn dem irgendwie noch mit alttestamentlichen Farben gezeichneten Gott-Vater (Phil 2,11) entgegengestellt; aber die theologische Reflexion gleicht diesen Gegensatz alsbald aus: ist es doch der Vater selbst, der nicht an seinem Sohn ‚festhalten zu müssen', sondern ihn ‚dahingibt' (tradere: Jo 19,11; Röm 4,25; 8,32; dare: Jo 3,16; 6,32 usf)"[640].

Bezeichnenderweise zieht Hans Urs von Balthasar den Schluss, dass der Zorn Gottes gegen das Nein der göttlichen Liebe auf den Gottmenschen trifft. Mit dieser Deutung des Gottes Zornes bei Hans Urs von Balthasar kommt nach und nach ans Licht, wer eigentlich in der Gottverlassenheit am Karfreitag handelt und dem Gottessohn die Last der Weltsünde auflädt.

4.2.2.2 Der göttliche Vater als der einzige Aktive

Problemorientiert sagt Hans Urs von Balthasar Folgendes: „In den Passiva des ‚Überliefertwerdens in die Hände der Sünder' usf. bleibt Gott der Handelnde, und zwar mit der Unerbittlichkeit und Unabwendbarkeit (δεῖ) eines Gerichtsaktes, auch wenn nicht mehr vom ‚Zorn' des Ausliefernden die Rede ist, sondern von seinem ‚festgesetzten Ratschluss und Vorwissen' (Apg 2,23), und schließlich von seiner Liebe, da er ‚seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns alle preisgegeben hat' (Rom 8,32)"[641]. Erst wenn dieser

639 *V. Spangenberg*, Herrlichkeit des Neuen Bundes, 116f.

640 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 32f.

641 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 104. Vgl. dazu *H. Merkelbach*, Propter Nostram Salutem. Die Sehnsucht nach Heil im Werk Hans Urs von Balthasars, Münster-Hamburg-Berlin-London 2004, (Studien zur systematischen Theologie und Ethik; Bd. 33), 173: „Dieses ‚Muss', unter dem die Traditio steht, macht deutlich, dass

Richtungssinn, dass der Vater aus Liebe zur Welt seinen einzigen Sohn nicht geschont, sondern ihn für alle preisgegeben hat, deutlich erkannt ist, dann tritt ergänzend die Selbsthingabe des Sohnes deutlicher hervor, der sein Leben als Lösegeld für viele preisgibt. „Diese tritt ans Licht, wo das kausale διά des vorpaulinischen Parallelspruches: ‚Er wurde preisgegeben wegen (διά) unserer Sünden und auferweckt wegen (διά) unserer Rechtfertigung' (Rö 4,25) abgelöst wird von finalen Wendungen, erstmals Mk 10,45b: ‚Der Menschensohn ist gekommen, um… zugunsten aller (ἀντί) sein Leben als Lösegeld hinzugeben', endlich von *Selbst*hingabe; die Rede ist. Aber diese ist ‚Tat' nur als Einwilligung in das Geliefertsein"[642].

Dieses väterliche Handeln in der Aufladung der Sünde auf den Sohn wird in folgenden Aussagen noch deutlicher hervorgehoben: „Sofern aber in der Ökonomie der trinitarische Beschluss nur so durchgeführt werden kann, dass (in der ‚trinitarischen Inversion' TD II/2, 167ff) der Vater durch den Heiligen Geist dem menschgewordenen Sohn den göttlichen Willen kundgibt, entsteht nunmehr der Anschein, als lade der Vater – *cooperante Spiritu Sancto* – dem Sohn die Sünden der Welt auf"[643]. Bei der Preisgabe des Sohnes durch den Vater kann selbstverständlich von keiner göttlichen Schuld die Rede sein. Aber für Hans Urs von Balthasar gilt, um mit R. Schwager zu sprechen, dass der trinitarische Vater handelt, indem er seinen Sohn in die Konfrontation mit den Gegnern führt und ihn einem Zustand überlässt, in dem er ganz von den Gegnern getroffen werden kann[644]. Unter dieser Voraussetzung relativiert er danach die schon besprochene Rolle der Menschheit in der Kreuzesverlassenheit als sekundär[645].

---

sie nicht etwas Zufälliges ist, sondern eine Weiterführung alttestamentlicher Überlieferung. Dort ist es Gott, der um seiner Bundesgerechtigkeit willen Israel in seinem Zorn an die Feinde (Lev 26,25; Dtn 1,27) oder auch die Feinde an Israel ausliefert (Num 21,2f; u. ö.). Die Frage nach der Auslieferung Gerechter und Unschuldiger wird mit dem Sühnegedanken in Zusammenhang gebracht. Seit Dan und Makk taucht eine zweite Linie auf: Der martyrologische Gedanke. Der Gerechte gibt sich zugunsten Gottes oder des Volkes preis, was dann sühnende Wirkung hat. Dies liefert den objektiven Rahmen für das ‚Passionsdrama' Jesu. Hier bleibt zwar Gott der Handelnde, wie dies die Passiva (‚wird überliefert', etc.) deutlich machen, doch nicht aus Zorn, sondern aus Liebe zu uns Menschen, derentwegen er ‚seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für alle preisgegeben hat' (Röm 8,32)".

642 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 208; ders., Theologie der drei Tage, 104.

643 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 311f.

644 Vgl. R. Schwager, Der Sohn Gottes und die Weltsünde, 43.

645 Vgl. dazu auch *H. Merkelbach*, Propter Nostram Salutem, 174: „Das Handeln der Menschen kann aber in diesem primär trinitarischen Geschehen nur untergeordnete Bedeutung haben. Zusammenbinden kann man diesen ‚Widerspruch zwischen dem

Nach ihm spielt die Auslieferung durch die Menschen dabei nur eine untergeordnete Rolle. „Das preisgebende Handeln der Menschen kann in diesem Geschehen nur untergeordnet sein, und zwar muss gerade der Widerspruch zwischen dem menschlichen Verrat und der hingebenden Liebe Gottes im Widerspruch des Kreuzes zusammengebunden und damit aufgelöst werden“[646]. So ist nicht zu bezweifeln, sagt er weiter: „Dass das Aufladen ihrer Sünde von Seiten der Menschen nichts fruchten würde, wenn der, dem sie aufgeladen wird, unfähig wäre, sie als Ganze und als das, was sie in Wahrheit ist, entgegenzunehmen, was sowohl seine Fähigkeit wie seine Willigkeit dazu voraussetzt. Diese aber erwächst ihm aus seiner vom Vater ihm gegebenen, in seinem Hervorgang aus dem Vater gründenden Sendung, und tiefer in der oben festgestellten Differenz innerhalb dieser Sendung zwischen dem (vorbereitenden) Leben und der (darin erwarteten) Stunde“[647]. Aus dem dargestellten Zitat Hans Urs von Balthasars kann man ablesen, dass Fähigkeit und Willigkeit dem Wort-Fleisch aus der Sendung des göttlichen Vaters zuwachsen. In demselben Zusammenhang setzt logischerweise diese Sendung gemäß der trinitarischen Grundlegung die Bereitschaft des Sohnes zu ihrer Übernahme voraus. Im Blick darauf schrieb auch V. Spangenberg, der in seiner Untersuchung das Motiv gestreift hat, Folgendes: „In der Willigkeit des Sohnes, die Widergöttlichkeit der Weltsünde zu tragen, kommen Spontaneität und Gehorsam überein“[648]. Hans Urs von Balthasar erklärt dieses Faktum so: „Es kann ja nicht der Wille des Sohnes sein, mit dem Nein der ganzen Welt vor dem Vater zu erscheinen, sondern nur, den Willen des Vaters – die Sendung – bis in die äußerste Finsternis hinein zu erfüllen. Dieses Erfüllen-Wollen ist das ‚*sponte*’, von dem Anselm unaufhörlich redet, und das nach ihm der Sohn

---

menschlichen Verrat und der hingebenden Liebe Gottes nur im Widerspruch des Kreuzes“.

646 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 107.

647 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 311. Ähnliches sagt er auch in ders., Theologie der drei Tage, , 87: „Sosehr die Person, die sich zur Knechtsgestalt erniedrigt, die des göttlichen Sohnes ist, deshalb seine ganze Existenz als Knecht Ausdruck seiner göttlichen Freiheit – und darin Einhelligkeit mit dem Vater – bleibt, sosehr ist anderseits der Gehorsam, der sein Gesamtexistenz bestimmt, nicht nur Funktion dessen, was er geworden ist (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, σχήματι ὡς ἄνθρωπος: somit ‚Dasein zum Tode’), sondern was er, sich entleerend und erniedrigend, werden wollte: durch Fahrenlassen seiner ‚Gottgestalt (und damit göttlichen Selbstverfügung) derjenige, der in abgehobener, einzigartiger Weise dem Vater gehorcht, so nämlich, dass sein Gehorsam die kenotische Übersetzung seiner ewigen Sohnesliebe gegenüber dem ‚je-größeren’ Vater darstellen sollte“.

648 *V. Spangenberg*, Herrlichkeit des Neuen Bundes, 115.

sowohl im Himmel (im trinitarischen Beschluss) wie menschwerdend wie leidend bezeugt“[649]. Der Vater handelt und der Sohn lässt in totaler Passivität dieses Handeln des Vaters an sich geschehen.

Nach Hans Urs von Balthasar zeigt sich der Gehorsam des Sohnes in der Dahingabe durch den Vater, indem der Vater bei der Sendung in die Kenosis immer mehr die Führung übernimmt. Darum ist der Vater in diesem Sinne für Hans Urs von Balthasar als den primär Handelnden auszumachen.

Der Sohn, so verstanden, lässt sein Gezeugtsein vom Vater in die Ausdrucksform geschöpflichen Gehorsams übergehen. Er stellt sich ganz zur Verfügung, „dass in ihm die ganze Finsternis des Widergöttlichen gerichtet und ausgelitten wird“[650]. Jener väterliche Wille, den Sohn zum Träger der Sünde der Welt zu machen, ist nicht Ausdruck der göttlichen Übermacht, sondern jener mit der göttlichen Allmacht unauflöslich verbundenen Unmacht[651], die als die göttliche Liebe allmächtig ist. So gesehen, ist der Vater der eigentliche Handelnde in der Kreuzesverlassenheit[652]. Gott selber ist am Werk, indem er seinen Sohn, der ganz mit ihm eins ist und der an der Welt der Sünde gar keinen Anteil hat, der Eigengesetzlichkeit des Bösen ausliefert[653]. Es bedarf hier keiner erneuten Ausführung dessen, dass ein solcher Satz stets auf dem Hintergrund der trinitätstheologischen Grundlegung Hans Urs von Balthasars verstanden werden muss, wie sie ausführlich in der Theologie der drei Tage[654] abrisshaft gegeben wird. Da „der Vater als der den Sohn Aussendende und ihn am Kreuz Verlassende und der Geist als der beide nur noch in der Ausdrucksform der Trennung Einigende“[655] auszumachen sind.

4.2.3 Ölbergszene als Hinführung in die Kenosis

Im Zentrum der Kreuzesverlassenheit des Menschgewordenen sieht Hans Urs von Balthasar ausdrücklich den Erweis des Sendungsgehorsams bzw. des Verzichtes auf die Suche der eigenen Ehre des Gottessohnes stehen. In dem

649 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 311.
650 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 107.
651 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 312.
652 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 194.
653 Vgl. *R. Schwager*, Der Sohn Gottes und die Weltsünde, 43.
654 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 107.
655 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 198.

Zusammenhang spricht er von einer „Engführung am Ölberg“[656], um diesen Gehorsam des Fleischgewordenen auszudrücken. Engführung ist nicht im Sinn von Verengung zu verstehen, sondern, wie von H. Heinz bemerkt wurde, „im Sinn von Konzentration auf das Entscheidende allein“[657]. Hans Urs von Balthasar selber drückt das so aus:

> „Die Synoptiker dagegen zeigen am Ölberg die Engführung, in der es um keine inhaltliche Breite mehr geht, sondern einzig um das formale ‚mein Wille – dein Wille’. Alles wird reduziert auf den absoluten Gehorsam (Phil 2,8; Rö 5,19), der gerade in dieser Formalisierung aktuiert wird: ‚unter Angstschreien und Tränen’ ‚mit Bitten und Flehen’ muss Jesus, ‚obwohl er der Sohn war, durch das Erlittene den Gehorsam erlernen’ (Hb 5, 7–8)“[658].

Hier scheint herauszukommen, dass Hans Urs von Balthasar sehr bemüht ist, die Rede von der Kenosis des Gottmenschen nur einzig auf den Sendungsgehorsam zu fokussieren[659]. Aber dieses „Nichtsuchen der eigenen Ehre“[660] des Sohnes ist mit göttlicher Qualität versehen und geprägt, die sich nur im restlosen Tun des väterlichen Willens offenbart. Für Hans Urs von Balthasar ist das restlose Tun des Willens des göttlichen Vaters auch Gehorsam und zwar absoluter

---

656 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 101.

657 *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 186.

658 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 207.

659 Zum Beleg dieses Gedankens führt er seine eigene herausgearbeitete Bibelauslegung ein: „Der Gebetskampf am Ölberg hat zum einzigen Gegenstand das Ja zum Willen des Vaters; er ist Inhalt und Form, jeder Seitenblick ist verunmöglicht. Damit vollendet sich gewiss das allgemeinere Lebensprogramm Jesu, wie es von ihm bei Jo formuliert (4,34; 5,19; 6,38; 8,55; 12,49) und in der Gebärde der Fußwaschung als eines reinen Sklavendienstes abschließend illustriert wird (13,13f). Desgleichen die Dienst-Worte bei den Synoptikern (Mk 10,42ff par), wobei Mk diesen Dienst mit dem Lösegeldspruch abschließt. Die Auslegung seines Lebens durch die Knecht-Gottes-Theologie der frühen Apostelpredigten bestätigt diese Sicht, der Hymnus Phil 2,5 und der Hebräerbrief weiten diesen Gehorsam (als Lebensinbegriff Jesu) zur Präexistenz hinaus: schon sein Menschwerden überhaupt war Gehorsam (Hebr 10,5–10): aber für beide läuft die gesamte Gehorsamsexistenz auf eine Spitze zu: für Phil 2,8: Tod am Kreuz, das heißt schmählichster Tod, für Hebr 5,7f auf den Gebetskampf von Gethsemane, wo der ‚Gehorsam gelernt’ wird. Wesentlich ist, dass in dieser Spitze alle ausweitenden, das heißt allgemein zuhandenen Kategorien wegfallen. Wenn die früheren Leidensweissagungen ausdrücklich die Auferstehung am dritten Tag, somit nach der Erniedrigung die Erhöhung in Betracht zogen, ist am Ölberg jeder Ausblick nach vorn auf die Verherrlichung vermauert. Wenn es von den früheren Aussagen wie von den späteren auslegenden Texten her möglich erscheint, Jesu Schicksal in das alttestamentlich-jüdische Schema vom ‚leidenden Gerechten’, der nachträglich erhöht und belohnt wird, einzuordnen, so ist in der Engführung am Ölberg – mein Wille, dein Wille – jede Schematik vor dem Einmaligen, einzig Wichtigen ausgelöscht (Anm. 28). Ebenso wenig können die Kategorien der spätjüdischen Märtyrertheologie hier etwas erhellen, weil die mannigfachen Motivierungen und segensreichen Wirkungen des Martyriums (Anm. 29) hier ebenso außerhalb des Gesichtsfeldes bleiben wie die spezifisch ethisch-heroische Haltung des Märtyrers. Aller ‚Sinn’ ist unerbittlich reduziert auf das demütige Vorziehen des Willens des Vaters um seiner selbst willen“ (Theologie der drei Tage, 100f.).

660 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 102.

Gehorsam. Diese Armutshaltung Jesu von Nazareth ist einerseits Gehorsam an den Vater, anderseits expressio seiner Freiwilligkeit. Weil bei der ersten Gefangennahme und Fesselung die Freiwilligkeit der Selbstpreisgabe stark unterstrichen wird: „Johannes hebt diese majestätische Freiheit fast bis zur Grenze des Doketischen hervor“[661]. Hans Urs von Balthasar kommt zu dem Schluss, dass das Gesagte nur in einer trinitarischen Liebe erblickt wird: „Liebe Gottes des Vaters, der Gott dem Sohn gestattet, in den absoluten Gehorsam der Armut und Überlassung zu gehen, wo er nur noch reine Aufnahme sein kann für den göttlichen ‚Zorn’, und Liebe Gottes des Sohnes, der sich aus Liebe mit uns Sündern identifiziert (Hb 2,13) und dabei in freiem Gehorsam den Willen des Vaters erfüllt (Hb 10,7)“[662]. Erst durch diese Deutung wird denkbar, dass die Freiheit zur Selbstauslieferung des Sohnes wirklich dem väterlichen Willen entspricht.

4.2.4 Kenosis als Sündenaufladung auf den Gekreuzigten

Wenn in der Rede von der Engführung am Ölberg versucht wurde, den Vater als den Sohn Hingebenden darzustellen, so zeichnet sich im Zusammenhang mit dieser Überlegung ab, dass auch derselbe Vater die Last der Welttragik dem Sohn auflädt. Die Last der Sünde bürdet sich der Menschgewordene jedoch keineswegs selbst auf, vielmehr wird sie ihm vom Vater aufgeladen, damit Jesus den trinitarischen Ratschluss ausführt. Dieses Tragen der Welttragik ist für den Sohn Gottes reine Überforderung und dies ist nur im reinen Gehorsam bzw. im Geschehenlassen denkbar.

Ausgangspunkt dieses Kenosisgedankens bei Hans Urs von Balthasar ist, dass der Vater als der eigentliche Handelnde in der Kreuzesverlassenheit gilt. Weil dieses Aufbürden der Sünde der Welt, die Konzentration des göttlichen Zornes auf den Gottmenschen bedeutet, sofern die Sünde in allem „konkretisiert, was diesen ‚Zorn’ erregt“[663]. Die Stellvertretungslehre stellt dazu den Verstehensrahmen für die Deutung dieses Gedankens zur Verfügung[664]. Die

---

661 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 112.

662 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 192.

663 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 193.

664 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 192f: Das Anstößige an diesem Gedanken ist die Stellvertretung. Es wird in der Erfüllung des Neuen Bundes nicht umgangen: Jesus ist dieser Sündelose, der seine eigene Seele, das heißt seine Gesamtexistenz (sein Blut)

Preisgabe des Sohnes an die Mächte der Sünde fokusiert sich auf das Aufladen der Weltsünde auf den Gottessohn und bekommt ihre Prägung im freien und gehorsamen Übernehmen dieser Last durch den Sohn. Hans Urs von Balthasar spricht in desem Zusammenhang von der „Wucht des Aufpralls der Gesamtlast der Sünde auf die totale Ohnmacht der kenotischen Existenz“[665]. Daraus ist ablesbar, dass Gottes Zorn nicht mehr den Sünder trifft, sondern den Verlassenen: „Christus wurde vom Vater in voller Absicht dem Schicksal des Todes überlassen; Gott hat ihn hinausgestoßen in die Mächte des Verderbens, ob diese nun Mensch oder Tod heißen… ‚Gott hat Christus zur Sünde gemacht’ (2 Kor 5,21)“[666]. Da alles vom Kreuz her gedacht wird, stellt Hans Urs von Balthasar das Sterben des Gottessohnes, als Aufladung der ganzen Weltschuld, dar. Im Fortgang seines Nachdenkens über die Kenosis wird nach und nach deutlicher, dass der Gekreuzigte bzw. der sündentragende Sohn der absolut Einzige ist, dem der göttliche Vater alles und alle auflädt[667]. Dementsprechend

---

als vollständiges und makelloses Opfer anbietet. Doch weshalb soll dies für die übrigen alle wirksam sein? Hier hilft weder eine juridische Imputationslehre (die Verdienste des Reinen werden den Sündern angerechnet, noch eine physische gesamte Menschennatur vor Gott) endgültig weiter, sondern einzig der neutestamentliche Gedanke der göttlichen Liebe, die *aus Liebe* die Sünden der Welt auf sich nimmt; und zwar *muss* diese Liebe eine doppelte sein: Liebe Gottes des Vaters, der Gott dem Sohn gestattet, in den absoluten Gehorsam der Armut und Überlassung zu gehen, wo er nur noch reine Aufnahme sein kann für den göttlichen ‚Zorn’, und Liebe des Sohnes, der sich aus Liebe mit uns Sündern identifiziert und dabei in freiem Gehorsam den Willen des Vaters erfüllt. Dass nur diese doppelte Liebe den Schlüssel zum Verständnis aushändigt, zeigen die abschließenden Deutungen bei Paulus und Johannes: nicht ein juridisches oder physisches Stellvertretungsgesetz nötigt sie schließlich zum Glauben an das Unfassliche, sondern einzig der Anblick und die Ansteckungskraft der Liebe: ‚Von der Liebe Christi sind wir rings bestimmt: denn es ist unabweislich: wenn einer (wirksam) für alle starb, dann sind alle gestorben. Sie sind es nach der Kraft der Liebe; nach der Logik der Liebe müssen sie es geschehen lassen und für sich ratifizieren. Daran erkennen wir die Liebe, dass Er sein Leben (stellvertretend) für uns dahingab; deshalb müssen wir (nach der Logik der gleichen Liebe) gleichfalls das Leben für die Brüder dahingeben. Sowohl Imputation wie physische Solidarität sind untergeordnete Einzelaspekte, die in die übergreifende Synthese des einmaligen Liebeswerkes aufgenommen und darin verwertet sind. Das ist möglich, weil Gottes ganzes Verhältnis zu seiner geschaffenen Welt – sofern diese aus physisch zusammenhängenden Wesen besteht und zugleich in einer geistigen Beziehung zum Schöpfer existiert – in die Klammer jener zwei-einen Liebe genommen wird. Innerhalb dieser Klammer genügt, wie gesagt, der Aspekt des freiwilligen Selbstangebotes des Schuldlosen, ja seiner Selbstaufopferung in der Rolle eines Hohenpriesters, der gleichzeitig Opferlamm wäre keineswegs durch sich selbst. Es darf im Vorgang der Schlachtung nur herhalten, ohne den Mund aufzutun. Seine Armut an Selbstverfügung ist eins mit seinem Gehorsam in der vollkommenen Überlassenheit. Das ist es, was der Hymnus Phil 2,7 die Kenose nennt. In ihr wird der Überlassene restlos bestimmbar durch den Willen des Vaters, der ihm die Realität ‚Sünde der Welt’ aufbürdet. Oder die Realität ‚Zorn Gottes’, konkretisiert in allem, was diesen ‚Zorn’ erregt.

665 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 193.

666 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 107; ders., Neuer Bund, 193.

667 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 25f. 100f.

leidet er nicht nur die von den Sündern verdiente Gottferne, sondern eine Gottverlassenheit im reinen Liebesgehorsam, zu der er allein als der Sohn fähig ist, und die jede mögliche Hölle qualitativ unterwandert[668]. Das Wort-Fleisch erfährt die Sünde an sich und er wird dadurch wirklich für uns zur Sünde gemacht (2 Kor 5,21), für uns „zum Fluch erklärt“[669]. Er erleidet mehr als nur den Sündertod, „weil niemand eine auch nur annähernd so furchtbare Gottverlassenheit erfahren kann als der mit dem ewigen Vater ewig wesensverbundene Sohn“[670]. In diese Gottverlassenheit wird Gottes ganzer Zorn eingelassen[671]. Die Rede von der Sündenaufladung findet ihre Zuspitzung schließlich in der Lehre von der Stellvertretung, da diese als Tragen der Weltsünde durch den Gekreuzigten umschrieben wurde. Dieser Sachverhalt ist nunmehr zu explizieren.

4.2.5 Stellvertretung

Im Vorfeld zur Erarbeitung der Stellvertretungsauffassung Hans Urs von Balthasars sei en passant bemerkt, dass hier ein schwieriges Terrain betreten wird. Um seine Konzeption der Stellvertretung zu erschließen, empfiehlt es sich, den Autor selbst sprechen zu lassen. Das erhellt zusätzlich, wenn man sich die Ausführungen vergegenwärtigt, die vom stellvertretenden Tragen der Weltsünde durch den Gottmenschen handeln. Die komplexe Stellvertretungs-auffassung Hans Urs von Balthasars wird durch den nahestehenden Text zu verdeutlichen versucht:

> „Denn am Kreuz ist der Gottessohn vermögend, das ganze Andere seiner selbst, die Sünde der Welt so in sich aufzunehmen, dass diese Raum in ihm hat, was aber besagt, dass er in dieser Liebestat auch Raum in sich hat für diejenigen, die die Sünde begangen haben. Es geschieht ein ‚wunderbarer Platztausch’ (wie die Kirchenväter sagen), der sich in der spontanen Tat Jesu: seiner eucharistischen Hingabe (im Vorblick auf das Kreuz) vorweg vollzogen hat. Die letzte Ermöglichung eines solchen Platztausches ist ohne Zweifel die trinitarische gegenseitige Hingabe der Personen, kraft deren jede in der andern nicht nur sein kann, sondern sein muss, in *circuminsessio,* weil keine anders denn als wesenhafte Hingabe existiert. Nur so ist Gott in sich selbst die Liebe, und um dieses letzte göttliche Geheimnis der Welt mitzuteilen – so dass sie es zugleich

668 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 252.
669 *H. U. von Balthasar*, Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, 285f.
670 *H. U. von Balthasar*, Glaubhaft ist nur Liebe, 62.
671 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 210.

> erfährt und seiner teilhaft wird –, war nicht weniger erfordert als die Einheit von Kreuz und Eucharistie“[672].

Daraus lässt sich zunächst ablesen, dass mit dem Ausdruck ‚wunderbarer Platztausch (wie die Kirchenväter sagen)’, Hans Urs von Balthasar den traditionellen Gedanken des Platztausches im Sinne einer konsequenten Stellvertretungslehre durchzuführen versucht[673], weil für ihn die Preisgabe des Sohnes ‚für uns’ bis zu einem wirklichen Platzaustausch geht. Die Stellvertretung soll zur Sprache bringen, dass Gott selbst, der Vater, in der Kreuzesverlassenheit wirklich handelt und den Sohn hingibt. Im Zusammenhang mit der Lehre von der Hypostatischen Union der Person Jesu Christi[674] ist daher der Gedanke einer universalen Stellvertrung zu formulieren[675]. Unter dieser Voraussetzung geht er auf Distanz zu dem Ansatz Anselms[676]. Der Haupteinwand gegen Anselms Lehre, schrieb V. Spangenberg, „liegt in v. Balthasars Behauptung, Anselm habe die Stellvertretung nicht umfassend genug gedacht. Die beiden anselmischen Postulate, der (gesuchte) Sühnetod dürfe kein debitum sein und müsse zugleich von einer Person höchster Würde (dem Gott-Menschen) freiwillig (sponte) geleistet werden, um den Gott

---

672 *H. U. von Balthasar*, Christen sind einfältig, Einsiedeln 1983, (Kriterien; 66), 58f. Ähnliches sagt er vgl. ders., Die Handlung, 311: „Sofern die Stunde, die genau die Stunde der innerlich eindringenden ‚Macht der Finsternis’ (Lk 22,53) ist, wie keine andere zur Sendung des Sohnes gehört, ist sie von vornherein, was immer ihr Inhalt sein mag, von ihm bejaht: *Er* nimmt sie auf sich, sie wird ihm nicht von Außen her aufgezwungen. Aber sofern sie von einer ganz andern Qualität ist als das Bisherige, da sie eine *innere* Übernahme des Un- und Widergöttlichen fordert, eine Identifikation mit jener gottfernen Finsternis, in die der Sünder durch sein Nein gelangt, kann die Übernahme der Stunde nur als die totale *Überforderung* des wesenhaft im Liebesgehorsam mit dem Vater Verbundenen erfahren werden, also nur in der zitternden Schwäche der Todesangst zunächst weg gebeten, um dann (da der Engel den Sohn in diese Schwäche hinein ‚stärkt’) als der Wille des Vaters, nicht als der eigene, bejaht zu werden“.

673 Vgl. *C. Kappes*, Freiheit und Erlösung, 47.

674 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Die Personen in Christus 218. Man hat immer im Auge zu behalten, dass nach Hans Urs von Balthasar die Sündenaufladung und also die Stellvertretung stets im Zusammenhang mit der Erhobenheit oder personale [n] Würde Jesu der ganzen Menschheit gegenüber verstanden werden muss. Diese Würde ist unerlässliche Voraussetzung der Stellvertretung; beide Aspekte stützen sich gegen-seitig.

675 In diesem Zusammenhang war die Gefahr einer Verstrickung Gottes in den Weltprozess (nach Hans Urs von Balthasar in der Theologie von J. Moltmann virulent) mit Hilfe trinitätstheologischer Erwägungen abgewiesen worden.

676 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 240. Hier kritisiert Hans Urs von Balthasar, dass Anselm das zur Bekehrung des Sünders ‚genug tuende’ Verdienst allzu sehr von der Person Jesu Christi trennt und so die falsche Vorstellung nährt, man könne zwischen Christus selbst und seiner Stellvertretung unterscheiden. Bei Anselm und mit Einschränkungen auch bei Thomas von Aquin bemängelt Hans Urs von Balthasar das Fehlen einer ‚inneren Berührung zwischen Jesus und der Wirklichkeit der Sünde als solcher. Anselm jedenfalls erkläre das Erlösungswerk als ‚genug-tuenden’ Ausgleich für alle und somit als wirksame Vermittlung zwischen Gott und den Menschen, nicht aber als Stellvertretung im Sinne eines realen Tragens unserer Sünde.

geschuldeten Tod der Sünder überwiegen zu können, sind nicht hinreichend“[677]. Hans Urs von Balthasar weist nicht nur Anselms, sondern auch Rahners und Luthers in seinen Augen unzureichenden Auffassungen, zurück. Lassen wir im Blick darauf, den Autor selbst sprechen:

> „Keinesfalls kann die Stellvertretung nur als ein von der Finsternis der Sünde getrenntes, durch reine Verdienstlichkeit sie überwiegendes Werk angesehen werden (der ungeschuldete, vollkommene Tod Jesu: Anselm, K. Rahner). Keinesfalls kann man sie anderseits als eine Identifikation des Gekreuzigten mit dem aktuellen Nein der Sünde selbst deuten (das nach Luther in Jesus wenigstens aufsteigt und von ihm ‚hinuntergewürgt' wird). Wohl aber wird die Finsternis des Sündenzustandes von Jesus erfahren, in einer Weise, die nicht identisch sein kann mit der, die die (Gott hassenden) Sünder erfahren müssten (falls diese Erfahrung ihnen nicht hier erspart worden wäre), die aber trotzdem tiefer und finsterer ist als diese, weil sie sich innerhalb der von keinem Geschöpf erahnbaren Tiefe der Beziehung der göttlichen Hypostasen abspielt“[678].

Im Abstand zu diesen genannten Entwürfen schlägt er einen eigenen Weg ein. So zieht er den Schluss: „Wenn jedoch Jesu sühnender Tod wirklich stellvertretend sein soll, darf er der im Verhängnis (des geschuldeten Todes der Sünder) liegenden Erfahrung nicht entbehren, sondern muss diese erfahrend miteinfassen, sie auf untergreifende Weise erfahren. Der Tod als Verhängnis muss von innen her, durch etwas Tödlicheres als er selbst überwunden werden“[679].

Man kann nicht umhin, den Verdacht zu äußern, dass bei Hans Urs von Balthasar alles auf das Motiv der Miterfahrung der Sünde an sich bzw. des ‚Pro nobis' zuläuft, das systematisch im Begriff der Stellvertretung zum Ausdruck gebracht ist[680]: „Im ‚pro nobis' liegt der innerste Knoten des Zusammenspiels

---

677 *V. Spangenberg*, Herrlichkeit des Neuen Bundes, 137.

678 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 312f.

679 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 459.

680 Hier schließen wir an die Würdigung von *Th. R. Krenski*, Passio Caritatis, 321f. an, der das Novum des Ansatzes Hans Urs von Balthasars auf den Punkt gebracht hat. So schrieb er: „Der Preisgegebene wird ‚zur Sünde' (2 Kor 5,21), ‚zum Fluch' (Gal 3,14), damit wir ‚Gottes Gerechtigkeit' werden (bzw. ihrer teilhaft werden)' (Anm. 125). Hinter Balthasars Rekurs auf die Identifikation Jesu mit der Sünde steht wie ein Grundgesetz seiner Soteriologie die patristische Formel: ‚quod non assumptum non est sanatum' (Anm. 126). Von daher meint Stellvertretung mehr als äußerliches handeln zu unseren Gunsten, nämlich durch inneres Erfahren der Schuld-Not und Verlorenheit des andern ihm diese Not abnehmen' (Anm. 127). Rahner sieht in dieser Interpretation ‚das paulinische *hyper hemon* in einer nicht zwingenden Weise überstrapaziert (Anm. 128): ‚Das Wort des Neuen Testaments *hyper hemon* kann für die Legitimierung einer solchen Stellvertretung nicht aufgerufen werden. *Hyper* bedeutet in sehr vielen Fällen ‚zugunsten von' und in keinem Fall *muss* es anders verstanden werden' (Anm. 129). Auch H. Schlier glaubt festhalten zu müssen, ‚dass das *für uns*, das jene Selbsthingabe

zwischen Gott und dem Menschen, die Mitte der Theodramatik“[681]. Dem Ansatz Hans Urs von Balthasars zufolge, tritt der Gottmensch wirklich an die Stelle der Sünder, so dass er die totale Welttragik in Wahrheit und Wirklichkeit trägt. In der Vorbemerkung des ‚Endspiels’ äußert sich Hans Urs von Balthasar und macht zugleich ironische Bemerkungen über seinen Herzensrivalen K. Rahner:

> „Unsere Theologie wurde von Karl Rahner als ‚gnostisch’ bezeichnet; er würde vermutlich nach Lesung des Kapitels über den ‚Schmerz Gottes’ sein Urteil noch tiefer bestätigt finden. Trotzdem erscheint es unakzeptabel, wie eine Kenntnisnahme des abschließenden Kapitels dieses Buches, das nochmals von der Unveränderlichkeit Gottes, auch in aller Heilsökonomie handelt, deutlich zeigen dürfte […] Ich kann nicht einsehen, inwiefern das ‚pro nobis’ von Kreuz und Auferstehung Christi für uns fruchtbar sein könnte, falls dieser Gekreuzigte und Auferstandene nicht einer aus der Trinität wäre“[682].

Hans Urs von Balthasar steht im Gegensatz zu K. Rahner und er macht eine kritische Bemerkung gegen ihn, dass das eigentliche Geschehen der heiligen drei Tage (Karfreitag, Karsamstag, Ostertag) nicht im Vollzogenhaben eines finalen Aktes der Selbsthingabe des menschgewordenen Sohnes an den Vater besteht, wie ihn jeder menschliche Tod mehr oder weniger ratifiziert durch das Individuum, strukturhaft in sich trägt, sondern in etwas völlig Einmaligem. „Es geht über all dies – das seine relative Geltung haben mag – hinaus um ein völlig einmaliges Tragen der Gesamtschuld der Welt durch den völlig einmaligen Sohn des Vaters, dessen Gottmenschlichkeit (die mehr ist als ein Höchstfall transzendentaler Anthropologie) auch einzig zu einem solchen Amte befähigt

---

in der selbstlosen, die Sünde der Menschen am eigenen Leib bis in den Tod aushaltenden Liebe Christi am Kreuz umschreibt, primär nicht meint ‚an unserer Stelle’, *statt unser*, sondern uns zu Gute, uns zu Liebe’ (Anm. 130). Demgegenüber stellt *H. Riesenfeldt* in seinem Beitrag für das ThWNT fest, ‚dass … das Bild der Stellvertretung… für die Präposition auch den Sinn ‚anstatt, an Stelle von nahelegen’ könnte und ‚die Bedeutung *zu unseren Gunsten* bisweilen dem Sinn an *der Stelle von, statt* sehr nahe kommt’ (131). Auch *K. Lehmann* ist der Überzeugung, dass das Für uns (einschließlich der verschiedenen Präpositionen hyper, dia, peri, anti) …schon sprachlich nach allgemeiner Überstimmung nicht nur um unsretwillen, zu unseren Gunsten, sondern nicht minder anstelle von uns, und unserer Stellvertretung’ (Anm. 132) bedeutet. Nimmt man zu den paulinischen Aussagen das ohne Zweifel gleichmeinende (jesuanische) Lösegeld-Logion Mk 10,45, das statt <hyper> die Präposition <anti> benutzt, die in diesem Zusammenhang mit <anstatt> wiedergegeben werden muss, hinzu, so scheint eine Interpretation der paulinischen Aussage im Sinne einer realen Stellvertretung exegetisch durchaus vertretbar, wenn nicht sogar zwingend. Der exegetische Befund erlaubt, und ohne ständigen Rechtfertigungszwang sich auf Balthasar Stellvertretungstheologie einzulassen. Dabei können wir uns der Deutung des Passionsgeschehens, wie er sie entlang der Passionsberichte der Evangelien zu geben versucht, anschließen“.

681 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 220.

682 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 11.

ist“[683]. Nach ihm deutet K. Rahner den Tod des fleischgewordenen Logos „minimalistisch“[684]. Für Hans Urs von Balthasar heißt das ‚Realisieren’ aller Gottlosigkeit, das heißt aller Sünde der Welt als Schmerz und Untergang im zweiten Tod oder zweiten Chaos außerhalb der von Gott im Anfang geordneten Welt sich ausdrückt[685], mehr als nur äußerlich stellvertretend für die Sünder zu sterben, mehr auch als Gottes Wort zu verkünden. Die Voraussetzung aber für diese einzig mögliche Lesart des Kreuzes ist, dass der ganze Abgrund des menschlichen Nein wider Gottes Liebe durchlitten wurde. Anders gesagt, dass Gott nicht nur solidarisch mit uns wird in dem, was Symptom der Sünde, Strafe für die Sünde ist, sondern in der Mit-Erfahrung, im Peirasmos des Wesens des Nein selbst, ohne es selbst zu begehen. Daraus zieht er den Schluss, dass K. Rahner ihm nicht weiter helfen kann. Sein anthropologischer Ansatz verhindert oder behindert zumindest den letzten Durchstoß ins Trinitarische[686].

Diese Stringenz des Ansatzes Hans Urs von Balthasars hat auch Th. Krenski in seiner Dissertation dargetan, indem er schreibt: „Von hier aus wird nochmals deutlich, dass zwischen dem , der die Sünde trägt, und den Sündern keine Distanz bleibt: Sagen: der Sohn leidet stellvertretend die Sünde, heißt sagen: er tritt in die Situation der Sünder und macht sich diese als die seine zu

---

683 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 134.

684 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 134: „Auf diese Momente scheint K. Rahner in seiner ‚Theologie des Todes’ = Quaest. Disp. 2 (Freiburg 1958), nach einer gewiss berechtigten Kritik alles ‚Extrinsezismus’ in der Versöhnungslehre, die Solidarität Christi mit uns zu beschränken. Dadurch entsteht zumindest der Verdacht, dass ‚das Dunkel jener Kreuzesnacht, in der das ewige Leben bis in das Unterste der Welt sterbend eindrang’ (51), einfach identisch gesetzt wird mit dem Leeren, Ausweglosen, Zerrinnenden, Wesenlosen, das dem allgemeinen Phänomen des Sterbens (nach dem Sündenfall) anhaftet. Dieser Verdacht wird verstärkt, wenn K. Rahner anderswo sagt, man solle in der Erlösungslehre nicht so sehr auf das bittere Leiden Christi achten als auf die Weise, wie er den Todesakt setzt (Schriften IV, 165–166). Gerade in seiner Verhülltheit wird der Tod Christi Ausdruck, Leiblichkeit seines liebenden Gehorsams, der Übereignung seines ganzen geschöpflichen Seins in Freiheit an Gott (57). Hier dürfte doch eine minimalistische Deutung von Texten wie Röm 8,3; 2Kor 5,21; Gal 3,13 usf. vorliegen, wo die gesamte ἁμαρτία der Welt dem Einen aufgeladen wird, der deshalb eine zunächst analogielose Leidens- und Sterbens-erfahrung macht. Entsprechend ist die (rein philosiphische) Auslegung des Descensus als ‚Einstiftung’ eines neuen Existentials in den Wurzelgrund des kosmischen Seins weder biblisch begründbar noch theologisch hinreichend; dies wird im Nachsprechen der rahnerschen Gedanken in Ladislaus Boros’ Mysterium Mortis (Olten ³1964) vollends deutlich, wo zwar interessante und triftige philosophische Gedanken über den Tod als Entscheidungssituation entwickelt werden, dagegen jeder Sinn für das Eschatologische sowohl des Kreuzes wie des Descensus fehlt; die Höllenfahrt wird statt dessen für die ganze Welt zu einem kosmischen Frühling (159), und wir werden ‚von einer grenzenlosen Flutbewegung des Alls, Gott entgegengetragen (160).’ So kann vielleicht Teilhard de Chardin sprechen, aber schwerlich das Wort Gottes“.

685 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 86.

686 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 99f.

Eigen. Nicht in dem Sinn, das er die Not der Sünder gleichsam äußerlich trüge, ohne dass sie ihn berührte. Er lässt sie vielmehr in sich ein, so dass sie seine Erfahrung wird. Er trägt die Sünde ‚in der subjektiven Nicht-Unterscheidung zwischen sich und seinen sündigen Brüdern, tritt also so real an die Stelle der Sünder, dass in ihm das Verhängnis der Sünde ausbricht: (Balthasar zitierend) er zittert in Todesangst, versinkt, von Gott und den Menschen verlassen, mit dem großen Schrei“[687]. Christus trägt die Weltsünde, indem er sich für uns und an unserer Stelle bis in die Verlorenheit verfügen lässt. Was für die vorliegende Arbeit von großer Bedeutung ist, wurde von H. Dieser so ausgeführt: „Der Erlöser nimmt zwar in seiner Stellvertretung die ‚Stelle’ der (Gott hassenden) Sünder uneingeschränkt ein, doch geschieht dies gerade nicht aus dem von der Sünde stammenden Hass, sondern aus einem letzten Liebesgehorsam als ökonomischem Ausdruck seiner trinitarischen Verdankung an den Vater. Indem so aber die immanent-trinitarische Stelle des Sohnes, die er ja in keiner Weise verlässt, zur heilsökonomischen Stelle wird, an der er als äußerstem Punkt seines status exinanitionis die Finsternis des Sündenzustandes erfährt, reißt diese Einholung der Sünde in die Beziehung der göttlichen Hypostasen im Erlöser selbst einen dementsprechend von keinem Geschöpf erahnbaren Abgrund an Leidens- und Verlassenheitserfahrung auf, den nur der sündentragende Gottmensch kennt und überhaupt kennen kann“[688].

Nach diesen Ausführungen kann zusammenfassend gefolgert werden, dass die eigentliche Stellvertretung in der einzigartigen Erfahrung bzw. im Realisieren der Hölle, die der Gottmensch durch das Tragen der Weltschuld durchleidet, besteht. Die Stelle, die Jesus Christus durch diese Kenose einnimmt, meint dabei die Sünde in ihrer reinen Substantialität. Und die Vertretung, die der sündentragende Sohn dabei leiste, besteht darin, dass niemand außer ihm diese einzigartige Erfahrung durchleiden muss[689]. Der Gottmensch realisiert in dieser Kenosis das Gegenteil der Liebe Gottes, nämlich eine ultimative Gottverlassenheit. Er erleidet mehr als nur den Sündertod, der ein Tod in Einsamkeit ist, weil niemand eine auch nur annähernd so furchtbare Gottverlassenheit erfahren kann als der mit dem ewigen Vater ewig wesensverbundene Sohn.

---

687 *Th. R. Krenski*, Passio Caritatis, 313.

688 *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde, 431f.

689 Vgl. dazu *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde, 430.

Eng verbunden mit diesem Gedanken der Stellvertretung bei Hans Urs von Balthasar ist das schon erörterte Konzept der Hinterlegung. Dies wird demnach die Aufgabe des nächsten Abschnitts.

4.2.5.1 Eucharistische Verströmung

Der Gedanke der Stellvertretung bringt auf den Punkt, dass der Gottessohn „der, ohne einen Finger breit, vom Willen des Vaters abzuweichen, ja ihn bis zu Ende erfüllend, auch keinen Finger breit von seiner Solidarität mit allen seinen Brüdern, den Sündern abweicht“[690], wie wir Menschen, die Hoffnungslosigkeit des Widerstandes der Sünder gegen Gott, erfährt. Darum wird der Sohn, der sich ganz auf den Vater verlassen hat, in der Identifikation mit den Brüdern in ihrer Verlorenheit, der vom Vater Verlassene[691]. Diese heilsökonomische Stellvertretung des Sohnes im status exinanitionis bedeutet für Jesus den eigentlichen Vollzug seiner ewig trinitätsimmanenten Selbstverdankung an den Vater. Im Hintergrund solcher Auslegung steht die Erhaltung der Freiheit im Akt der Selbsthingabe des Sohnes. Um diese Freiheit des Sohnes zur Sprache zu bringen, rekurriert Hans Urs von Balthasar erneut auf den Gedanken der Hinterlegung. Die Sendung des Gottmenschen, die hier im Ertragen der Welttragik umschrieben wurde, ist in ihrer letzten Tiefe in der Transzendenz Grund gelegt. Anders ausgedrückt, was der Sohn an ewigem Gehalt in sich birgt, ist im Himmel hinterlegt. Unter dieser Voraussetzung hat man, um mit V. Spangenberg zu reden, „deshalb zugleich mit der Gewährung endlicher Freiheit ihre Erhaltung oder Hinterlegung in Gott zu denken, eine Hinterlegung, die wiederum der Willkür geschöpflicher Freiheit nicht ausgesetzt ist“[692].

Demnach erscheint uns ökonomisch der Gottessohn seiner Wahrheit entsprechend in der reinen Preisgabe seiner selbst. Und seine Kreuzes-eucharistie ist das „Hergeben des Innersten und Persönlichsten zu öffentlichem Gebrauch“[693]. Der Sohn gibt sein Blut, seinen Geist und sogar das Beziehungs-Du zum Vater, her. Er hat alles, einschließlich seiner Gottheit, beim Vater hinterlegt, sagt Hans Urs von Balthasar: „Diese Verlassenheit, in der der Sohn

690 *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 324.
691 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 324.
692 *V. Spangenberg*, Herrlichkeit des Neuen Bundes, 161.
693 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 94.

noch immer nach dem entschwindenden Vater schreit, ist wie die Hohlform und das Negativ einer unzerstörbaren Gegenwart und Verbundenheit“[694]. Der Sohn, der in seiner Menschwerdung nur das Milieu gewechselt hat, haucht sogar den Geist aus und er gibt ihn vor seinem Tod dem Vater in die Hände zurück, um seine Sendung im kenotischen Gehorsam zu erfüllen. „Um alle Liebe zu geben, verzichtet er auf alle Liebe: die der Menschen, die des Vaters, die des Heiligen Geistes“[695]. Hans Urs von Balthasar untermauert seinen Gedanken, indem er Lukas und Johannes wechselseitig auslegt:

> „Die Ersetzung von Ps 22,2 durch Ps 31,6 (Lk 23,46a: ‚Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist’) interpretiert die (objektiv-subjektive) Verlassenheit ebenfalls in Richtung auf Johannes, der einerseits die ‚Übergabe des Geistes’, anderseits die Vollendung des Auftrags (consummatum est: 19,30a) kennt: das παρατίθεμαι von Lk stünde so auf halbem Weg zwischen dem schlichten ἐξέπνευσεν von Mk 15,37, ἀφῆκεν von Mt 27,50, und dem sehr betonten παρέδωκεν τὸ πνεῦμα von Jo, wo ohne Zweifel das Pneuma im einheitlichen Krisis-Verherrlichungsgeschehen des Kreuzes mit dem letzten Todesseufzer Jesu frei wird, deshalb vom Auferstandenen alsbald der Kirche eingehaucht werden kann. Gerade bei Lk ist Pneuma ausgesprochener Sendungsgeist; und für Johannes ist die (auch subjektive) Feststellung des Vollendetseins des aufgetragenen Werkes (τὸ ἔργον τελειώσας: vorweg 17,5) die feierliche Bestätigung, dass das τέλος, das Eschaton wirklich erreicht ist“[696].

Hans Urs von Balthasar fügt hinzu, dass der Gottessohn aber nicht nur seine Liebe, sein Tun herschenkt, sondern auch sein ‚Nicht-mehr-tun-können’, das zum bloßen Lassen und Leiden wird: „Als alle Kraft schon längstvergeben war, und nur die Leere und die reine Ohnmacht litt, und tropfenweise das Nicht-mehr-tun-können, das Kaum-noch-wollen, das Nicht-mehr-glauben, Nicht-mehr-hoffen, Nicht-mehr-lieben ihm entströmte“[697].

Im vorliegenden Textabschnitt wurde versucht, den Bibelvers „Er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“ (Phil 2,8) nach der Deutung Hans Urs von Balthasars, darzulegen. Es wurde festgestellt, dass sich der Sohn in der Stunde der Kenosis ganz dem Vater anheimstellt und sich während seines ganzen Leidensweges völlig dem Willen des Vaters überlässt. Das bedeutet, dass der Gottessohn auch der Wucht der Gottverlassenheit standhält. Er versucht ihr nicht zu entfliehen und durchlebt

---

694 *H. U. von Balthasar*, Glaubhaft ist nur Liebe, 50f.
695 *H. U. von Balthasar*, Spiritus Creator, 305.
696 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 121f.
697 *H. U. von Balthasar*, Das Herz der Welt, Zürich 1945, 135.

sie nicht wie etwas, das kommt und vergeht, sondern er verharrt darin und vollbringt, was der Vater im kenotischen Gehorsam von ihm will und erwartet.

Damit ist der entscheidende Punkt der Deutung erreicht, von dem die Wucht des Kreuzesgeschehens ausgehen sollte, in der Aufladung der Sünde auf den Gekreuzigten. Bei Hans Urs von Balthasar bildet der Kadavergehorsam des Gottmenschen im Mitsein mit den Toten, das Grundelement seines christologischen Ansatzes. Unter der Voraussetzung, dass die Kenosis das Tragen der Weltsünde ermöglicht, dann kann dieses Tragen sich nicht anders vollenden als in der Solidarität mit den Toten[698]. Dieser Sachverhalt wird in den kommenden Ausführungen näher zu bestimmen sein.

4.3 Verlassenheit am Karsamstag

In den oberen Abschnitten galt es die innere Stringenz der Kenosis des Gottmenschen aufzuweisen, die schon am Ölberg anhebt und sich in der Verlassenheit am Kreuz fortsetzt. Dabei wurde deutlich, dass das uneingeschränkte Ja des Sohnes dem väterlichen Willen gegenüber, die Grundstruktur der kenotischen Gesamtexistenz des Fleischgewordenen begründet. Von dieser Voraussetzung her stand somit schon an sich fest, dass es das Motiv der Gottverlassenheit am Kreuz als Ausdruck des sohnlichen Gehorsams jedoch in den Gang zu den Toten hinein zu denken gilt. Denn eine solche Karsamstagstheologie müsste auch das, was nach logischer Hinsicht vorausgesetzt war, in sich umfassen können. Daraus folgt, dass die Bestimmtheit Jesu als der ‚Sohn Gottes' erst plausibel wird, wenn dieses Bekenntnis seinen vollständigen Erweis im absoluten Gehorsam Christi bis zum Kreuz und Höllenabstieg findet.

Mit dieser Denkweise im Ansatz Hans Urs von Balthasars stehen wir vor neuen Dimensionen, an denen seine Christologie wächst und aus denen die Wahrheit Christi aufgeht. Bevor wir uns jedoch der Thematik der Kenosis am Karsamstag zuwenden, empfiehlt sich eine Auseinandersetzung mit der Tradition, sowie mit anderen Theologen, um die Denkrichtung Hans Urs von Balthasars zu präzisieren.

---

698 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 212.

4.3.1 Das Ringen um das Theologumenon des Gangs zu den Toten

Hans Urs von Balthasar hat die Auslegung dessen, was das *Credo* in der Wendung „Hinabgestiegen in das Reich des Todes“[699] ausdrückt, zum Gegenstand seiner Karsamstagsverlassenheit ausgemacht. Dabei bricht er freilich mit einem Großteil der traditionellen Vorstellungen von der ‚Höllenfahrt’, um im Verlauf seiner Ausführungen zu einem angemessenen christologisch-trinitarischen Begriff der Hölle zu gelangen und damit zugleich zum Höhepunkt der Bestimmung dessen, was Kenosis der Sache nach meint. In diesem Zusammenhang schreibt er: „Da die Wucht des väterlichen Willens, der dem kenotischen Jawort Jesu die Weltschuld auflud, den Erleidenden im eigentlichen Sinn ‚zermalmte’ (Is 53,10), kann es sich bei diesem ‚Hinabsinken’ in den Urgrund des Todes um kein aktives, schon gar nicht um ein triumphales Absteigen und Besitzergreifen oder auch nur um einen (Descensus-)Kampf handeln, sondern um nichts weiter als ein passives Hinversetztwerden“[700].

In der dargelegten Gegenüberstellung deutet sich schon das Novum der Auffassung Hans Urs von Balthasars an. Gleichzeitig wird klar, dass er die mythische Vorstellung, die der Höllenfahrt des Gottessohnes irgendwelche Tätigkeit zuschreibt, bemängelt[701]. Für Hans Urs von Balthasar wäre das „Hingehen zu den Seelen im Kerker primär als ein ‚Sein bei’ zu verstehen und das ‚Verkünden’ ebenfalls primär als das Kundwerden (lassen) der durch das Kreuz des lebendigen Jesus gewirkten, aktiv-gelittenen ‚Erlösung’, und nicht als eine neue, von der ersten abgehobene Tätigkeit“[702]. Das Herabsteigen des Gottessohnes in die Gottferne, obwohl das Verbum mit Tätigkeit belastet ist, kann nach Ansicht Hans Urs von Balthasars dennoch nur in Passivität erfolgen, weil in diesem Geschehen nur Gott der Vater aktiv handelt und den Sohn in diesen „Zustand der Toten“[703] versetzt:

> „Gott, der dies durch Christi Kreuz wirkt, ist Subjekt, er führt die Entwaffnung und Entmachtung durch. Zu den Mächten gehört aber nach

699 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 143f.
700 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 213.
701 Vgl. *L. Scheffczyk*/ *A. Ziegenaus*, Katholische Dogmatik. Die Zukunft der Schöpfung in Gott, Eschatologie, Bd. VIII, Aachen 1. Aufl. 1996, 321–324. Vgl. dazu auch *M. Lochbrunner*, Descensus ad inferos, 163–172; ders., Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars, Freiburg 1981, (Freiburger theologische Studien; 120).
702 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 143f.
703 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 144.

> dem Zusammenhang (Kol 2,12ff) der innere Sündentod, er ist der Terminus a quo der gemeinsamen Auferweckung sowohl Christi wie der ‚aufgrund ihrer Missetaten' Toten: so wird auch hier hintergründig eine Solidarität des am Kreuz Gestorbenen mit den der Todesmacht Unterworfenen vorausgesetzt"[704].

Unter diesen Voraussetzungen nimmt er Abstand von allen Entwürfen, die der Höllenfahrt eine Tätigkeit bzw. eine Dramatik zwischen dem toten Gottessohn und der widergöttlichen Macht zuschreiben. Für ihn ist der ‚Hinabstieg in die Unterwelt' nicht in einem aktiven Sinn zu deuten, z. B. als triumphaler Abstieg Christi in die Scheol, um die zu befreien, die in der Erwartung des Heils waren. Diese Deutung würde den Ostersieg vorwegnehmen, wie es die Ostkirche tut. Sein „Abstieg" dürfe auch nicht in einem mythologischen Sinn interpretiert werden (wie es z. B. innerhalb einer Richtung der patristischen Theologie geschieht), wie im Sinne eines von Christus bestandenen Kampfes, um dem Hades seine Beute zu entreißen, sondern müsste vielmehr in einem passiven und kenotischen Sinn, als Gang zu den Toten, als ein Sein-bei-den-Toten (den refa'im, den Machtlosen), als Solidarität mit den Toten („Solidarität heißt hier: Mit-Einsam-sein"[705]) verstanden werden.

In der Tradition finden sich gelegentlich Darstellungen, die das *infernum* nicht lokal, sondern rein geistig auffassen. Hans Urs von Balthasar kann auf entsprechende Darlegungen von Augustinus am Schluss von De Gen. ad litt. hinweisen, die der Bischof von Hippo später allerdings weitgehend zurückgenommen hat. Doch bringt dieser Traditionsstrom, der sich zumindest auf Augustinus berufen kann, ein folgenschweres Erbe mit sich. Durch die Versuchung zur Systematisierung, durch das Ausziehen der Linien der Geschichte bis ins Eschaton hinein, wurde der Weg verstellt, der aus der Aporie zwischen Apokatastasis und Prädestination herausführen konnte[706]. Daher versucht Hans Urs von Balthasar diese Vorstellungen zu entmythologisieren: „Wenn eine so radikale Entmythologisierung auch nicht häufig ist, gibt sie doch den Weg frei für eine seelische Solidarität des toten Christus mit den im geistigen Hades Weilenden"[707].

Bezüglich dieser Cumpassio im Totsein beansprucht Hans Urs von Balthasar die Aussagen der theologischen Tradition irgendwie ganz

---

704 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 148.
705 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 159.
706 Vgl. *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 190.
707 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 157.

auseinanderzunehmen, um sie neu zusammenzusetzen, wenn er schreibt: „Das bisher Gesagte leitet uns an, die theologische Tradition vom Ende des ersten Jahrhunderts bis heute kritisch zu sichten, ohne sie deswegen im Ganzen zu verwerfen: es gilt, ihre Aussagen nicht nur wertmäßig abzustufen, sondern sie irgendwie ganz auseinanderzunehmen, um sie neu zusammenzusetzen; einzelne Momente werden entschieden zurückzutreten haben (so die mysthischen Einkleidungen eines aktiven Kampfes im Hades), andere, besonders soteriologische Ansätze, die um einer starren Systematik willen von der neueren Dogmatik ausgeschaltet wurden, werden neu zu beleuchten sein“[708]. Dieses Vorgehen scheint die Lehre der Kirche auf den Kopf zu stellen, da im Glauben der Kirche der Abstieg Christi in die Unterwelt anders artikuliert ist. Was diese Lehre der Kirche beinhaltet, wird im Folgenden aus dem „Katechismus der Katholischen Kirche“ zitiert:

> „Die Schrift nennt den Aufenthaltsort der Toten, zu dem Christus nach dem Tod hinabgestiegen ist, ‚Hölle’ oder ‚Scheol’ oder ‚Hades’, denn diejenigen, die sich darin aufhalten, entbehren der Anschauung Gottes. Das war vor dem Kommen des Erlösers bei allen Toten der Fall, ob sie nun böse oder gerecht waren. Das will jedoch nicht besagen, dass alle das gleiche Los hatten. Jesus zeigt uns das im Gleichnis vom armen Lazarus, der ‚in den Schoß Abrahams’ aufgenommen wird. ‚Die Seelen der Gerechten, die in Abrahams Schoß den Heiland erwarteten, hat Christus der Herr bei seinem Abstieg in die Hölle befreit’ (Catech. R. 1, 6,3). Jesus ist nicht in die Unterwelt hinabgestiegen, um die Verdammten daraus zu befreien, und auch nicht, um die Hölle, den Ort der Verdammung, aufzuheben, sondern um die Gerechten zu befreien, die vor ihm gelebt hatten“[709].

Aus dem Bekenntnis der Kirche geht hervor, dass Jesus nicht in die Hölle hinabgestiegen ist, um die Verdammten daraus zu befreien. Hans Urs von Balthasar hingegen setzt die Unterwelt gleich mit der Hölle der Verdammten. Ein weiterer heikle Punkt ist seine Behauptung, dass erst das Totsein des Gottmenschen die Hölle konstituiert[710]: „Hier und erst hier entspringt aus dem

---

708 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 154.

709 Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, R. Oldenbourg Verlag, München – Libreria Editrice Vaticana 2003, 195, Art. 5, Absatz 1, Nr. 633.

710 Vgl. dazu auch *M. Lochbrunner*, Descensus ad inferos, 175: „Während die trinitarische Dimensionierung die eine Seite markiert, an welche Balthasar einen Zugewinn der Descensustheologie verbuchen kann, kennzeichne die eschatologische Dimension die andere Seite der Blickrichtung seiner Reflexion. Näherhin geht es um den Nexus von Soteriologie und Eschatologie. Er sieht die Hölle und das Purgatorium theologisch am Karsamstag entspringen. Erst durch den Karsamstag erhält die alttestamentliche Scheol ein christolgisches Profil. Im Sein mit den Toten stiftet Christus dem Zornfeuer Gottes

alttestamentlichen Hades der neutestamentliche Begriff ‚Hölle', und er ist in mehrfachem Sinn ein christologischer Begriff. Einmal, sofern nur der gestorbene Erlöser kraft seiner Kenose den ganzen Ernst dessen, was Scheol sein musste, erfahren hat"[711]. Gerade in dieser Konstituierung wird der Tod als das Schicksal aller sündigen Menschen von seiner absoluten Definitivität beraubt, und zwar durch den Descensus des Menschgewordenen. Daher wird die Hölle erst zu einer Möglichkeit, die den Sünder bedroht: *ante Christi mortem* gibt es keine Hölle. Man kann schon ahnen, worauf Hans Urs von Balthasar hinaus will. Für ihn konstituiert die Exklusivität der Höllenerfahrung des Gottmenschen erst die Hölle an sich. Dass in diesem Zusammenhang die Visionen von Adrienne von Speyr als Hauptquelle der Behauptungen Hans Urs von Balthasars sind[712], liegt auf der Hand. In solchem Kontext der Auseinandersetzungen könnte der Kritikpunkt M. Lochbrunners behilflich sein, wenn er schreibt: „Das Zeugnis Balthasars muss zur Kenntnis genommen werden. Doch steht es der theologischen Wissenschaft zu, seinen Entwurf kritisch zu befragen. Dabei muss sie sich um der methodischen Sauberkeit willen eine Epoché auferlegen, solange die Kirche über das Phänomen Adrienne von Speyr kein Urteil gefällt hat. Mystische Erfahrungen, die von der Kirche nicht anerkannt sind, dienen nicht als locus theologicus. Über die Karsamstagstheologie Balthasars kann also noch nicht das letzte Wort gesprochen werden. Doch fordern etliche Punkte seines Entwurfes zur Kritik heraus"[713].

4.3.1.1 Wegweisende Entwürfe

Hans Urs von Balthasar vermag auch Ansätze aufzuspüren, die seiner Meinung nach für eine Vertiefung und eine angemessene Lehre von seiner

---

das Moment der Barmherzigkeit ein und ermöglicht so die läuternde, reinigende Wirkung des Fegfeuers".

711 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 215f.

712 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 11. Hier versucht er unmissverständlich die Wogen zu glätten, wenn er schreibt: „In diesem Schlussband werden vielfach Sätze aus Werken Adriennes von Speyr angeführt; die Fundorte sind in den Anmerkungen verzeichnet, die Sigel für die abgekürzten Titel stehen umseitig. Die zitierten Stellen wollen in keiner Weise eine Darstellung der gesamten Theologie der Autorin bieten, eine derartige Auslegung würde sehr viel mehr Raum beanspruchen. Die Zitate bezeugen lediglich die fundamentale Übereinstimmung ihrer und meiner Ansichten bezüglich vieler hier behandelter eschatologischer Themen".

713 *M. Lochbrunner*, Descensus ad inferos, 176.

Karsamstagstheologie richtungweisend sind[714]. Besonders bemerkenswert sind Ansätze der frühen christlichen Theologie für seine Lehre des Karsamstags[715], die den biblischen Aussagen gerecht zu werden suchten und im Descensus Christi ad inferos die entscheidende Tat des Erlösers sahen. Hans Urs von Balthasar begrüßt die These Luthers und besonders Calvins, wonach Jesus nicht nur die Strafe für unsere Sünden auf sich nahm, sondern im Gehorsam die Sünde selbst: „Luther und besonders Calvin sind dem Kusaner in dieser Deutung gefolgt, wobei besonders Calvin das Moment des Gehorsams unterstrichen und die ganze Gottverlassenheit der Passion vom Ölberg über Kalvaria bis zum Karsamstag in ein einziges (nicht hinreichend differenziertes) Geschehen zusammengezogen hat“[716]. Im gleichen Sachzusammenhang plädiert er auch für die Anerkennung des großen systematischen Versuchs des Origenes und seiner Schüler, bei denen jedoch Hölle und Fegfeuer in Eins zu fallen drohten. Desgleichen werden auch die Ansätze bei Hilarius von ihm kommentiert. Als Zeuge der Scholastik müsste wohl Bonaventura[717] hinzugefügt werden. Schließlich vermutet er nicht zuletzt bei Nietzsche[718] und Sartre[719] für seine Theologie des Karsamstags Verständnis und Vertiefung.

Diese dargestellten Ansätze, die seiner Auffassung nach hinreichend, und mehr oder weniger mangelhaft sind, macht Hans Urs von Balthasar zum

---

714 Hans Urs von Balthasar lässt dabei keinen Zweifel daran, dass es nicht der breite Traditionsstrom ist, den er zu Wort kommen lässt.

715 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 16–19, 103–131; ders., Neuer Bund, 211–217.

716 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 215.

717 Etwa Bonaventura, Hexaemeron II, 33f., wo die Grablegung jenen Schlaf kennzeichnet, der eine Gestalt der Liebe ist und sie zur Folge hat, der Liebe, die trennt, betäubt und aufwärts erhebt, so aber die deutlichste Gestalt Gottes aufgehen lässt in der Endgestalt von Weisheit, die Bonaventura als multiformis bezeichnet.

718 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963, 307. Der Verweis Hans Urs von Balthasars auf Nietzsche besteht darin, dass Nietzsche ausgerufen hat: ‚Gott ist tot’! Diese ruhende Sicht Jesu Christi gehört ins Zentrum der ganzen Karsamstagsverlassenheit Hans Urs von Balthasars. Diese Sicht Jesu kommt in seiner Kreuzestheologie zur vollen Auswirkung. In Jesu Leiden und Sterben leidet und stirbt nicht nur der Mensch, sondern der menschgewordene Logos Gottes. Das alte Wort ‚unus ex sanctissima trinitate passus est’ könnte ein Kernsatz der Kreuzestheologie Hans Urs von Balthasars sein. Der Tod, ja die Hölle werden damit im dreifaltigen Gott selbst geortet. Dort werden sie getragen und verwandelt. Es ist auch kein reiner Zufall, dass der zweite Band der ‚Apokalypse der deutschen Seele’ im Zeichen Nietzsches steht, vgl. ders., Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen, Bd. II, Im Zeichen Nietzsches, Einsiedeln-Freiburg ²1998. Und in die Tiefe der Karsamstagsverlassenheit (Gott ist tot!) lässt sich Hans Urs von Balthasar von Adrienne von Speyr einführen.

719 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen, Bd. I, Der deutsche Idealismus, Einsiedeln-Freiburg ³1998, 515–561; ders., Neuer Bund, 211–217.

Ausgangspunkt seines eigenen Grundkonzeptes, nämlich, der Teilnahme des Gottmenschen an dem Geschick menschlichen Sterbens als Ausdruck seiner restlosen Solidarität mit den toten Sündern.

4.3.2 Der Gang zu den Toten als Sein-bei

Dass der Gang zu den Toten die christologisch-soteriologische Spitze der Balthasarschen Kenosislehre darstellt und keineswegs den Rang eines marginalen Lehrstücks einnimmt, liegt auf der Hand [720]. Diesbezüglich versucht er unter Berücksichtigung von biblischen Fundierungen den Zugang zu seiner Karsamstagskenosis zu finden[721]. Diese Untersuchung erbringt allerdings nur geringe Früchte. Im gleichen Sachzusammenhang stellt er fest:

> „So beredt die Evangelien das Leiden des lebendigen Jesus bis zu Tod und Begräbnis schildern, so schweigsam werden sie naturgemäß für die Zeit zwischen Grablegung und Auferstehungsereignis. Wir sind ihnen dankbar dafür. Zum Totsein gehört diese Stille: nicht nur was die Trauer der Überlebenden, sondern noch mehr, was das Wissen um den Verbleib und den Zustand des Toten angeht. Es ist nicht nur Ausdruck unserer Ratlosigkeit, wenn wir den Toten neue, aber das Irdische fortsetzende Formen des Tätigseins zuschreiben, wir tun es gegen eine bessere Überzeugung, die uns sagt, dass Totsein kein partielles, sondern den Menschen als Ganzen affizierendes Geschehen ist – auch wenn dieser Satz das Subjekt nicht als ausgelöscht betrachtet –, und dass diese Zuständlichkeit primär das Hintersichlassen alles spontanen Handelns und darin eben Passivität besagt, Zustand, worin sich vielleicht geheimnisvoll die Summe der abgeschlossenen Lebenstätigkeit zieht“[722].

---

720 Die Karsamstagstheologie ist im Gesamtwerk Hans Urs von Balthasars in den Texten zu finden: *H. U. von Balthasar*, Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien 1956, 187–204; ders., Eschatologie: *J. Feiner*/*M. Löhrer* (Hrsg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 403–421, aufgenommen unter dem Titel: Umrisse der Eschatologie: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie, Einsiedeln 1960, 276–300; ders., Erster Blick auf Adrienne von Speyr, Einsiedeln 1968, 56–59; ders., Mysterium Paschale: Mysterium Salutis, Bd. III/2, Einsiedeln 1969, 133–326 oder Theologie der drei Tage, Freiburg ³1990; ders., Neuer Bund, Einsiedeln 1969, ders., Abstieg zur Hölle: ThQ 150 (1970) 193–201; ders., Pneuma und Institution. Skizzen zu Theologie IV, Einsiedeln 1974; ders., Theologische Besinnung auf das Mysterium des Höllenabstiegs: *H. U. von Balthasar* (Hrsg.), „Hinabgestiegen in das Reich des Todes“. Der Sinn dieses Satzes in Bekenntnis und Lehre, Dichtung und Kunst, München 1982, 84–98; ders., Das Endspiel, Einsiedeln 1983; ders., Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985; ders., Was dürfen wir hoffen? Einsiedeln 1986, (Kriterien; 75); ders., Theologie des Abstiegs zur Hölle: *H. U. von Balthasar*/*G. Chantraine*/*A. Scola* (Hrsg.), Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des römischen Symposiums 27.-29. September 1985, Einsiedeln 1986, 138–146; ders., Kleiner Diskurs über die Hölle, Ostfildern 1987; ders., Apokatastasis: Trierer theologische Zeitschrift 97 (1988) 169–182.

721 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 149–153. Hier findet sich die Auslegung des detaillierten und strittigen Zeugnisses im Neuen Testament über den Descensus: 1 Petr 3,18–20; 4,6; ders., Neuer Bund, 211–217.

722 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 141.

Die Frage, wie der Gang des Gottmenschen in die Hölle zu beschreiben sei, beantwortet Hans Urs von Balthasar andeutungsweise mit dem Hinweis, dass man auf das Solidarischsein des Gottessohnes mit dem Zustand der Toten und auf die Proklamation der erfolgten Erlösung ansetzen muss: „Dieses ‚Hingehen zu' hat einen doppelten Inhalt (und keinen darüber hinaus): einmal die Solidarität des toten Christus mit den Gestorbenen, aus denen symbolisch gerade die beim ersten Weltgericht Ungläubigen hervorgehoben werden – sodann die Proklamation der in Christus erfolgten Versöhnung Gottes mit der Welt im Ganzen (2 Kor 5,19; Kol 1,23: πάση κτίσις) als ein erfolgtes (factum) Ereignis"[723].

Jesus ist der Einzige, der die Erfahrung der Sünde als solcher bzw. die Erfahrung des zweiten Chaos gemacht hat. Er tritt in seiner bleibenden hypostatischen Union an den Ort, wo die von Gott verlassenen Sünder waren bzw. wo sie hätten sein können, um die Sünder diese grausame Erfahrung zu ersparen. Gerade dieser Platztausch impliziert nach Hans Urs von Balthasar eine passiv-kenotische Solidarität. „Diese letzte Solidarität ist der End- und Zielpunkt des ersten, von der Schrift so deutlich beschriebenen ‚descensus': in diese untere Welt"[724]. Dieses Solidarischwerden bedeutet seinerseits für den Gottessohn: „Mit-Einsamsein mit den Einsamen, Erfahrung der absoluten Lebensentleerung der Toten oder Durchmessung der ganzen Dimension des Rein-Gegengöttlichen, des gesamten Gegenstandes des göttlichen eschatologischen Gerichts, der hier im Ereignis seines ‚im Schwung Hinausgeworfenwerdens' (ὸρμήματι βληθήσεται) erfasst wird"[725]. Vom Abstieg Christi zu den Toten kann man christologisch-soteriologisch zureichend nur reden, wenn man gleichzeitig und gleichursprünglich die Fragestellung jenseits des Descensuskampfes alles auf die „Solidarität im Tode"[726] reduziert.

---

723 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 152f.

724 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 157.

725 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 168.

726 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 153. Da die Ansichten Hans Urs von Balthasars mit denjenigen von A. Speyrs nicht zu unterscheiden sind, liefert der kommende Text ein helles Licht über die Abstiegsauffassung des Autors: „Nach dem Tod (A. liegt wie tot im Lehnstuhl) zuerst das Zucken beim Lanzenstich. Dann eine Pause und Suspension: Rückgabe der Sendung an den Vater im ‚Paradies' (wo der Schächer bleiben kann). Dann plötzlich: A. ‚begann zu sinken, in einen Abgrund', sie hatte das Gefühl, endlos, immer schneller zu fallen. Sie ‚fällt bis auf den Grund der Hölle'. Und dies in einem Zustand ‚des Totseins'; physischen Schmerz gibt es nicht mehr, aber eine andere, noch tiefere Form von Zeitlosigkeit. ‚Die Dauer ist Stillstand'.

Zu beachten ist bei Hans Urs von Balthasar, dass der Schwerpunkt der Höllenfahrt auf das Mitsein angelegt ist. Dieses Mitsein des Gottessohnes mit den Toten ist ein wichtiges Moment der Baltharsarschen Soteriologie, an dem er von Anfang an festhält. Um mit H. Heinz zu reden: „Balthasar kennt am Karsamstag für Christus kein Aktiv und kein Medium mehr, sondern nur das Passiv: Er spricht von einem ‚Gehandelt-werden' Jesu durch den Vater. Passiv wird Jesus in das schlechterdings Widergöttliche, den Gegenstand des göttlichen Zorngerichts eingelassen"[727]. A. von Speyer drückt dies mit anderen Worten so aus: „Der Sohn, dem der Vater die Dunkelheit zeigt, ist nicht nur der, der seine Gottheit beim Vater hinterlegt hatte, um Mensch werden zu können. Er ist auch der Sohn, der den Menschen, der er war, … hinterlegt hat. Der Sohn ist hier nicht nur vom Vater und von den Menschen, sondern auch von sich selber wie abgetrennt"[728]. Angesichts dieser unaufgebbaren Dimension seiner Kenosislehre beansprucht er die Lehre der Kirche irgendwie auseinanderzunehmen, um sie neu zusammenzusetzen, weil der Descensus kein dramatisches Element, sondern das Sein des Gottmenschen bei den Toten beinhalte[729]. Dass

---

So kann in der Hölle nichts vergangen sein. Alles ist nur Jetzt. Ist dann die Hölle der äußerste Gegensatz zum Himmel, wo es in der Ewigkeit Gottes die Erfüllung aller Zeit gibt? In der Hölle ist die Zeitlosigkeit das Uferlose des Nicht-weiter-Könnens, das Erdrückende des Sündengewichts, die Endgültigkeit und Gegenwart des Sinnlosen. Die Verlassenheit ist zur völligen Entfremdung geworden. Jeder mitmenschliche Kontakt ist ausgeschlossen. Glaube, Liebe, Hoffnung sind unerreichbar. A. spricht und tut die alltäglichen Dinge wie ein Mechanismus. Sie ist ‚wie eine Puppe, oder besser: wie ein Katatoniker, der jede Stellung einnimmt, die ihm ein anderer gibt'. Der Mensch in der Hölle, sagt sie, ‚hat nichts Unendliches mehr, er ist reine Endlichkeit', er könnte deshalb nicht beichten, höchstens sich ‚ins Unendliche psychoanalysieren lassen'. Bewegt sich etwas, bewegt man sich, dann ohne jeden Richtungssinn; das, was man hinter sich lässt, kommt wieder auf einen zu. Es ‚wird dabei nichts erledigt, es gibt keinen Ausgang'. ‚Man schreitet in die Ewigkeit der Hölle hinein, aber je weiter man schreitet, desto mehr Ewigkeit liegt vor einem. Das ist der äußerste Gegensatz zur Ewigkeit des Himmels. In jeder Sekunde, die ich in der Hölle durchlebe, vermehren sich die Jahre, die ich darin zu verbleiben habe. Natürlich ist das nur ein menschliches Bild für den Zustand, für das Je-mehr der Aussichtslosigkeit. Es ist das ‚vollendet Grauen'. Aber A. ist hier nicht als ‚Verdammte', sondern in einer paradoxen Nachfolge, sie muss die ‚Spuren' des Herrn suchen, von dem sie weiß, dass er hier hindurchgeht oder -gegangen ist, aber die Spuren bleiben unsichtbar: Der tote Christus ist in der Hölle nicht mehr aktiv. ‚Folgt man auf Erden dem Herrn oder seinen Heiligen, so findet man überall Spuren, Spuren der Gnade, des Dort-gewesen-Seins, Dort-gesprochen-Habens'. In der Hölle nicht. ‚Man versucht, seinen Spuren nachzugehen und merkt dabei, dass es nicht geht'. ‚Vergeblichkeit' ist der Name dieses Zustands" [*H. U. von Balthasar*, Adrienne von Speyr: Über das Geheimnis des Karsamstags: IKaZ 10 (1981) 32–39, hier: 33f.].

727 *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 184.

728 *A. von Speyr*, Isaias, Einsiedeln 1958, 217.

729 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 154. Zum Beleg seiner Argumentation beruft sich Hans Urs von Balthasar auf das Werk von *Duguet*, Le Tombeau de Jésus Christ, Paris 1731/32–1735.

die Solidarität Christi im Mitsein mit den unerlösten Toten kulminiert, ist es kaum zu bezweifeln. Im Hinblick auf die Art und Weise, wie K. Rahner den Descensus aufzufassen versucht, geht Hans Urs von Balthasar deutlich auf Distanz. Der Hadesvorstellung K. Rahners zufolge bedeutet der Abstieg Jesu ein Eingehen in den inneren Tiefpunkt des kollektiven Unbewussten. Der Descensus besagt dann Einstiftung eines neuen Existentials in den Wurzelgrund des kosmischen Seins[730]. Für Hans Urs von Balthasar hingegen besteht das Spezifische des Abstiegs des Gottessohnes nicht in der Einzigartigkeit und Exklusivität der Hingabe Jesu, als Einstiftung eines neuen Existentials, sondern vor allem im Realisieren des zweiten Todes und im Tragen der Welttragik als Mitsein, als Cumpassio und Solidarischwerden mit den endgültig Verlassenen.

Die andere Dimension der Karsamstagsverlassenheit ist für Hans Urs von Balthasar die Verkündigung der Erlösung. Diese Proklamation ist nicht minder als Funktion oder Werk des Gehorsams des Gottessohnes zu betrachten. Kenotischer Gehorsam ist hier als reines Geschehenlassen zu verstehen, dem ‚Gehandelt-werden' den Vorzug einzuräumen und jede Tätigkeit auszuschließen. Die Proklamation ist nur als die im Jenseits sich durchsetzende Auswirkung des in der geschichtlichen Zeitlichkeit Vollbrachten aufzufassen. Gerade diese äußerste Solidarität des Gottmenschen mit den Sündern in die dunkelste Nacht des Todes und in die letzte Einsamkeit der Hölle hinein umschreibt, was Hans Urs von Balthasar unter dem Gang zu den Toten versteht[731]. Diese Solidarität mit den Toten wird nicht allein als Solidarität im physischen Tod betrachtet, sondern auch als Solidarität in der Erfahrung des zweiten Todes und der Sünde als solcher. Eng verbunden mit diesem Gedanken ist auch die Höllenerfahrung.

4.3.3 Die Höllenerfahrung

In der Auffassung Hans Urs von Balthasars wird die Höllenerfahrung vom Gottessohn gemacht. Im Anschluss an Gedanken von Adrienne von Speyr deutet er vor allem den Descensus als Realisieren bzw. als Begegnung des

730 Vgl. *K. Rahner*, Zur Theologie des Todes, Freiburg-Basel-Wien ³1961, 58–61.

731 Vgl. *W. Maas*, „Abgestiegen zur Hölle". Aspekte eines vergessenen Glaubensartikels: IKaZ 10 (1981) 1–18, hier: 17.

Gottmenschen mit der von den Menschen getrennten Sünde, als solcher und präzisiert diese als Erfahrung des zweiten Chaos. In diesem Sinn wird das Solidarischwerden im zweiten Tod wesentlich als eine Schau (visio mortis) vorgestellt. Im Descensus erfährt der Erlöser die Vision dessen, was die Sünde in sich ist. In dieser Hinsicht besagt die Höllenerfahrung nach Hans Urs von Balthasar eine passive und kontemplative Schau der amorph gewordenen Weltsünde bzw. „die Schau des Chaos durch den Gottmenschen“[732]. Das Neue an der Art, schreibt R. Gibellini, „wie Hans Urs von Balthasar das Thema behandelt, liegt vor allem in der Originalität, mit der er eine Überlegung des Nikolaus von Kues aufgreifend, den *descensus ad inferos* interpretiert, das Ereignis, das am Karsamstag (am Tag des Begrabenseins) seinen Ort zwischen Tod und Auferstehung hat“[733]. Der Kusaner beschreibt die Karsamstagserfahrung als eine Innensicht des Todes auf dem Wege unmittelbarer Erfahrung[734]. Daraus kann Hans Urs von Balthasar unbekümmert folgern:

> „Nikolaus von Kues hat vorhin mit großer Exaktheit von einer Anschauung des (zweiten) Todes, einer *visio* mortis gesprochen: und in diesem Moment kontemplativer und objektiver (passiver) Betrachtung liegt das unterscheidende Moment der Karsamstagserfahrung gegenüber der aktiv-subjektiven Leidenserfahrung der Passion. Christus gehört jetzt

732 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 169.

733 *R. Gibellini*, Handbuch der Theologie, 236.

734 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 163–164; ders., Neuer Bund, 215. Die entsprechenden Äußerungen des Kusaners finden sich in: Exitationum ex Sermonnibus Reverendissimi Patris Nicolai De Cusa Cardinalis Liber X. Wir wollen nur darstellen, was Hans Urs von Balthasar selbst apropos sagt: Nikolaus von Kues hat das Karsamstagsleiden deutlich für sich genommen und es als zur eigentlichen stellvertretenden Passion gehörig betrachtet. Er muss angehört werden: Die Anschauung (visio) des Todes auf dem Wege der unmittelbaren Erfahrung (via cognoscentiae) ist die vollkommenste Strafe. Da nun der Tod Christi ein vollkommener war, weil er durch eigene Erfahrung den Tod sah, den zu dulden er frei gewählt hatte, so stieg die Seele Christi in die Unterwelt (ad inferna) ab, wo die Anschauung des Todes ist. Denn der Tod wird Unterwelt (infernus) genannt und ist aus der tieferen Unterwelt (ex inferno inferiori) losgelassen. Die untere oder tiefere Unterwelt ist da, wo man den Tod anschaut. Als Gott Christus auferweckte, entriss er ihn, wie wir in der Apostelgeschichte lesen, aus der untern Unterwelt, nachdem er ihn von den Qualen der Unterwelt befreit (solutis doloribus inferni), weshalb der Prophet sagt: ‚Er ließ meine Seele nicht in der Unterwelt.’ Das Leiden Christi, das größte, das sich denken lässt, war wie das der Verdammten, die nicht noch mehr verdammt werden können, d.h. es ging bis zur Höllenstrafe (usque ad poenam infernalem)…Er allein ist es, der durch einen solchen Tod in seine Herrlichkeit einging. Die poena sensus wollte er ähnlich den Verdammten in der Hölle dulden zur Verherrlichung seines Vaters, um zu zeigen, man müsse ihm bis zur äußersten Qual gehorchen (quod ei oboediendum sit usque ad extremum supplicium). Das heißt, Gott auf jede mögliche Weise und zu unserer Rechtfertigung preisen und verherrlichen, wie es Christus getan hat. (…) Dies liegt folgerichtig in der Verlängerung dessen, was wir über die Stellvertretung im Sein mit den Toten aussagten, und macht zudem verständlich, wie theologisch die alttestamentliche Scheol oder der Hades übergehen kann in die neutestamentliche Hölle.

> zu den rafa'im, den ‚kraftlosen'; einen aktiven Kampf gegen die ‚Kräfte der Hölle' kann er nicht führen, ebenso wenig kann er subjektiv ‚triumphieren', was wiederum Leben und Kraft voraussetzen würde. Wohl aber kann und muss seine äußerste ‚Schwäche' eins sein mit dem Gegenstand seiner visio: des zweiten Todes, der selbst eins ist mit der reinen Sünde als solcher, der nicht mehr am einzelnen Menschen haftenden, in lebendigen Existenzen inkarnierten, sondern aus dieser Individuation abstrahierten, in einer nackten Realität als Sünde (denn die Sünde ist eine Realität) angeschauten Sünde"[735].

Aus diesem Zitat wird klar, dass nach Hans Urs von Balthasar die amorphe Sünde durch Kontemplation wesentlich an Konturen gewinnt. Diese Schau avanciert zur Besonderheit, die seiner Karsamstagstheologie innewohnt. Gerade darin erübrigt sich jede Dramatik, wie sie die Loskauftheorie in ihrer gröberen oder feineren Ausmalung unternommen hat[736]. Da der Gegenstand der visio mortis die reine Substantialität der Hölle als der Sünde an sich ist[737], kulminiert der Gedanke in der These, dass die „Hölle ein Produkt der Erlösung, das nur mehr in seinem An-Sich vom Erlöser geschaut werden muss, um in seiner reinen Verworfenheit ein ‚Für-Ihn' zu werden: das, worüber ihm bei seiner Auferstehung Macht und Schlüssel ausgehändigt werden"[738], sein muss. Unter dieser Voraussetzung vollbringt der Erlöser, wenn er die Hölle anschaut, schon das Erlösungswerk. Als logische Folge daraus, wird die von den Sündern abgetrennte Sünde zur Ursache der Karfreitagsverlassenheit und die visio Christi in inferno, die Schau seines Sieges: „Sie ist in diesem Zustand amorph, sie bildet das, was man das zweite (von der Freiheit des Menschen hervorgebrachte) ‚Chaos' nennen kann, und was – in der Trennung der Sünde vom lebendigen Menschen – dabei gerade das Produkt des aktiven Kreuzesleidens ist: insofern betrachte der gestorbene Erlöser im Höllenscheol wirklich nichts anderes als seinen eigenen Triumph, dies aber nicht im Glanz des Auferstehungslebens (…), sondern im einzigen Zustand, der solchen Kontakt erlaubt: in der absoluten Lebensentleerung des Toten"[739].

Aufgrund dieser Ausführungen erkennt man ganz eindeutig, worauf Hans Urs von Balthasar hinaus will. Denn der Begriff der Schau soll zur Thematisierung des kenotischen Gehorsams des Erlösers in der Höllenerfahrung verhelfen. Der Sendung entspricht auf Seiten des Sohnes dessen Gehorsam.

---

735 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 166.
736 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 167f.
737 Vgl. *H. U. von Balthasar*; Theologie der drei Tage, 166.
738 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 167.
739 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 166.

Dieser Gehorsam Christi im Descensus führt uns wieder zur innertrinitarischen Seinsart Gottes zurück. Die innergöttliche Diastase zwischen Vater und Sohn ist in diesem Fall der letzte ermöglichende Grund für die Schau der Sünde als solcher. Von da aus wird die Begegnung mit der amorphen Sünde im Gehorsam, im preisgebenden Willen dem Vater gegenüber, gemacht, „in einer Freiwilligkeit, die als solche ‚Macht' ist (Joh 10, 18), aber sich in die letzte Ohnmacht des Sterbens und Totseins verfügen lässt"[740]. In diesem Sinn spricht Hans Urs von Balthasar von einem Gehorsam des Gottmenschen im Solidarischwerden mit den Toten. Dazu führt er in Anlehnung an N. von Kues näher aus: „Das Stichwort des Kusaners ist besser: Gehorsam, freilich jenseits der Grenzen irdisch-menschlicher Möglichkeiten, als die absoluteste Kundgabe göttlicher Gesinnung der Liebe in die Welt hinein"[741]. Die Höllenerfahrung des Erlösers ist in der theologischen Sicht Hans Urs von Balthasars reiner Akt des Sendungsgehorsams, der durch nichts mehr übertroffen werden kann. Dieses Realisieren der Sünde an sich, ist Werk des Gehorsams des menschgewordenen Logos. Und dieser Gehorsam ist wiederum Funktion seiner freien Liebe zum Vater[742], weil er als Passivität, Schau bzw. Geschehenlassen verstanden wird. So ist das „Realisieren aller Gottlosigkeit"[743] nicht erst soteriologisch *ad hoc* erfunden, sondern liegt in Gottes ewiger Entäußertheit, seiner dreipersönlichen Hingabe. Den Sendungsgehorsam versteht ihn Hans Urs von Balthasar soteriologisch, indem er ihn wesentlich als einen „Aspekt jenes höchsten Gehorsams, der ihn Mensch zu werden bewegte"[744] und somit trinitarisch ansieht.

4.3.4 Die Substantialität der Hölle

Ausgehend von der Höllenerfahrung entwirft Hans Urs von Balthasar infolgedessen ein eigenes Verständnis der Hölle. Er versteht darunter die durch

740 *H. U. von Balthasar*, Pneuma und Institution, 396.
741 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 215
742 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Pneuma und Institution, 397.
743 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 51. Desgleichen: „Das heißt aller Sünde der Welt als Schmerz und Untergang im zweiten Tod oder zweiten Chaos außerhalb der von Gott im Anfang geordneten Welt sich ausdrückt. Somit ist es wirklich Gott, der das auf jeden Fall Widergöttliche, von Gott ewig Verworfene in der Weise des letzten Gehorsams des Sohnes an den Vater auf sich nimmt und sich darin, mit Luthers Ausdruck ‚sub contrario' offenbarend verhüllt".
744 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 40.

das Kreuzesleiden vom Sünder abstrahierte Sünde: „Die vom Menschen getrennte Sünde in ihrem Reinzustand, die Sünde an sich in der ganzen formlosen, chaotischen Wucht ihrer Realität“[745]. Er präzisiert im Anschluss an Gedanken von Adrienne von Speyr seine Konzeption der Hölle. Dieses wurde so ausgeführt: „Die Höllenfahrt ist die Schau des gewirkten Werkes. Die Hölle ist die Wirklichkeit der von der Welt getrennten Sünde. Die Sünden, denen der Herr in der Hölle begegnet, sind Sünden ohne Sünder. Aber Sünden, denen die Menschen etwas von ihrer eigenen Realität gegeben haben“[746]. Sie kann darum auch das ‚Chaos’ heißen, genauerhin das zweite, vom sündigen Menschen in die Welt gebrachte Chaos[747] gegenüber dem Chaos vor der Weltschöpfung.

Der Gedanke einer ‚reinen Sünde als solcher’, die gleichsam vom Sünder losgelöst ist, bereitet, wie A. Ziegenaus[748] dies festgestellt hat, nicht geringe Denkschwierigkeiten. Durchgängig wird hervorgehoben, dass der Sünde als Lüge „weder Wahrheit noch Sein“[749] zukommt. Sie ist aber dennoch eine Realität, und zwar eine durchaus nicht nichtige Realität:

> „Wäre dies denkbar – wir bewegen uns immer in bloßen Annäherungen –, so bliebe in der Hölle als das von Gott endgültig Verdammte die durch das Werk des Kreuzes vom Sünder getrennte Sünde zurück, eine durch die vom Menschen in sie investierte Kraft durchaus nicht nichtige Realität. Die Sünden werden nachgelassen, von uns getrennt, von uns weggenommen. Sie werden dorthin verwiesen, wo alles ist, was Gott nicht will und was er verurteilt: in die Hölle“[750].

Dies darum, weil „die Menschen ihr etwas von ihrem persönlichen Sein geliehen haben, damit sie möglich wurde“[751]. Obwohl Hans Urs von Balthasar behauptet, dass mit der Auferstehung Christus aus seiner trinitarischen Erfahrung die Hölle mit sich nimmt[752], somit die Sünde erschöpfend unterfasst hat, wird dadurch nicht die Sünde mit ihrem Widersprüchlichkeit in die

---

745 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 216.

746 *H. U. von Balthasar*, Adrienne von Speyr: Über das Geheimnis des Karsamstags: IKaZ 10 (1981) 32–39, hier: 34.

747 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 166; ders., Das Endspiel, 288; ders., Wahrheit Gottes, 321.

748 Vgl. *A. Ziegenaus*, Katholische Dogmatik, 326.

749 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 319.

750 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 287. Hans Urs von Balthasar kommt zu dieser Aussage, bemerkt *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde, 431, weil er sich schwer tut, den Ablagerungsort der getrennten Sünde zu denken: „Dass die Sünde das Gottfremde ist und bleibt, die auch das Unterfassungsgeschehen nicht in Gott hinein aufgehoben wird, sucht von Balthasar durch die Idee der Anonymisierung der Sünde und ihre Ausscheidung in die Hölle zu denken“.

751 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 319.

752 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 171.

göttliche Relationalität hineingestellt. Um diesem Sündenproblem zu begegnen, sagt er:

> „Wenn wir vorher den Tod als Modus des (ewigen) Lebens, das Leid als Modus der Freude, die Trennung als Modus der Einigung vorgestellt bekamen, so nunmehr zuletzt die Abwendung als einen Modus der ewigen Zuwendung zwischen Vater und Sohn im Geist, worin abschließend sichtbar wird, wie die ökonomischen Modi der Relationen der göttlichen Personen in den immanenten verborgen sind, ohne ihnen als solche ein fremdes Element beizufügen. Das Fremde ist lediglich die Sünde, die innerhalb dieser Relationen – die Feuer sind – verbrannt wird. Gottes Feuer ist immer da; ‚unser Dabeisein ist kein Beitrag zum Feuer: das es für uns da ist, verändert es nicht. Es ist Feuer der Liebe und Feuer des Leidens. Als Feuer der Liebe ist es ein Wesenszug dessen, was… jede Person in Gott für die andere ist. Als Feuer des Leidens ist es der Wesenszug des dreieinigen Gottes, der nichts erträgt und alles verzehrt, was nicht rein ist. Und der Sohn gibt sich aus Liebe zum Vater hin, um als Träger aller Sünde und Unreinheit durch dieses göttliche Feuer verbrannt zu werden“[753].

Das Bild des Verbrennens, schrieb H. Dieser, „entspricht dem des Verdammens und Ausscheidens in die Hölle und unterstreicht die ewige Unvereinbarkeit zwischen Gott und der Sünde“[754]. Um seine Aussagen argumentativ zu begründen, stützt sich Hans Urs von Balthasar dabei auf die Visionen der Adrienne von Speyr, die besondere Offenbarung zum Geheimnis des Karsamstags für sich beanspruchte. Nach deren Aussagen begegnet Christus in seinem Gang durch die Hölle den ‚Effigien.’ Sie bestehen aus dem, was ein Mensch von seiner Substanz der von ihm begangenen Sünde geliehen hat. Die Effigien werden in der Hölle abgeladen, aber der Sünder kommt in den Himmel[755]. Manche Effigien bleiben in der Hölle bis zum Ende der Welt, insbesondere die des Augustinus, zur Abschreckung für alle übrigen Sünder[756].

---

753 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 243.

754 *H. Dieser*, Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde, 431.

755 Hierzu vgl. *H. U. von Balthasar*, Adrienne von Speyr: Über das Geheimnis des Karsamstags, 35: „Der Herr begegnet in seinem Gang durch die Hölle nicht der sich ins Formlose auflösenden Sünde, sondern auch dem, was A. die ‚Effigien’ genannt hat, dem Abdruck dessen, was vom einzelnen Sünder wegverdammt worden ist, denn jeder, der sündigt, gibt etwas von seinem persönlichen Sein an die Sünde weg. Indem der Herr an die einzelne Effigie herantritt, wird sie irgendwie ‚ausgelöscht, aber es bleibt davon wie ein Rahmen, eine Erinnerung bis zum Jüngsten Gericht bestehen. Zudem erhält die Effigie, vom Herrn berührt, einen Sinn innerhalb des Kampfes des Menschen gegen die Sünde in der Welt. Augustinus zum Beispiel will, dass seine Sünde künftig den übrigen zur Abschreckung diene… Die Effigie ist auch das Objektive innerhalb des Subjektiven der Beichte. An die Effigie hat sich der Beichtende zu halten, und zwar an die vom Herrn berührte, dann erkennt er nicht nur seine einzelnen Akte, sondern seinen Habitus, der ‚für den Sünder viel kennzeichnender’ ist. Der Herr seinerseits ‚sieht in den Effigien, den unzähligen, die ganzen Schicksale der einzelnen Menschen, für die er gelitten und die er zurückgeholt hat“.

756 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 324f.

Darum beinhaltet die Sünde einen Widerspruch, der die Frage nach ihrem Wesen positiv nicht zu beantworten erlaubt. Sie ist zugleich abstrakt und konkret: „Die Frage nach dem Wesen der Sünde ist positiv nicht beantwortbar, denn die Sünde ist Lüge, also weder Wahrheit noch Sein, und doch haben die Menschen ihr etwas von ihrem persönlichen Sein geliehen, damit sie möglich wurde; darin liegt ihr innerer Widerspruch, dem gemäß sie zugleich abstrakt und konkret ist, so dass sie nur ‚unrealistisch', nur ‚negativ' erfahren werden kann"[757]. Und ebenso wird sie vom toten Christus erfahren als reiner Widerspruch, als die Objektivierung von Hass und Feindschaft, die sich am ehesten im Bild des sich ewig selbst verzehrenden Verzehrens anschaulich machen lässt[758]. Solche Erfahrung aber ist „das reine Grauen, und dieses erzeugt eine unnennbare Angst (…). Das Grauen ist in der Sünde und im Sünder und wird vom Herrn getragen, ohne dass er es selber wäre, … im Grauen erkennt er das, was ihn vom Grauen trennt, und ihn doch mit dem Es und Das verbindet, nämlich die Form der Dunkelheit seiner Sendung in der Dunkelheit des Vaters"[759]. Das Wesen der Hölle ist und ist zugleich nicht, weil die Hölle das Zerstörende, Untergehende ist[760]. In diesem zweiten Chaos muss der Gottessohn den Vater dort suchen, wo dieser mit großer Wahrscheinlichkeit nicht zu finden ist.

4.3.5 Die Hölle als Reservat des Vaters

Höllenerfahrung als Vision der Frucht des erlösenden Kreuzes bzw. als Schau der vom Menschen getrennten Sünde in ihrem Reinzustand[761] ist das Stichwort innerhalb der beherrschenden Auslegung der gehorsamen Kenosis des Gott-menschen. Diese Kenosis ist aber nur in Freiheit möglich. Bei der Schöpfungskenose versieht der Schöpfer die Geschöpfe mit absoluter Freiheit,

---

757 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 319.

758 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 167; ders., Das Endspiel, 288; ders., Wahrheit Gottes, 320.

759 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 319f.

760 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 320. Hier bemüht sich der Autor das Wesen der Sünde oder Hölle zu beschreiben, indem er in Anmerkung schreibt: „Hier wäre über die sinnenartigen Wahrnehmungen des Wesens der Hölle zu handeln: einerseits als ein stinkender, amorpher ‚Strom', ohne Flussbett, in den immer neue Sünden ‚abgeladen' werden, und der zugleich wegfließt und stagniert, anderseits als ‚Höhlen' oder ‚Schluchten', wobei im Einsturz (Wasserfall) Fluss und Höhle sich als dasselbe erweisen".

761 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 216.

unbeschadet der voraussehbaren Folge des Missbrauchs und Ablehnung dieser Freiheit. Und die Hölle wird von Hans Urs von Balthasar als ein letztes Geheimnis des Vaters als des Schöpfers aufgefasst, der die Freiheit des Menschen in Kauf nimmt. Die Hölle als letzte Konsequenz der kreatürlichen Entscheidungsfreiheit für oder gegen Gott gehört somit ursprünglich zum Vater. Was das beinhaltet, hat Hans Urs von Balthasar in diesem Sinn ausgeführt: „Wenn der Vater als der Schöpfer der menschlichen Freiheit – mit all ihren voraussehbaren Folgen! – zu gelten hat, dann gehört das Gericht und damit auch die ‚Hölle' ursprünglich ihm, und wenn er den Sohn in die Welt sendet, um statt zu richten zu retten, und ihm zu dieser Funktion ‚das ganze Gericht übergibt' (Jo 5,22), dann muss er ihn als den *Menschgewordenen* auch in die ‚Hölle' (als letzte Folge der geschöpflichen Freiheit) einführen"[762].

Wird am Karsamstag der Menschgewordene in die Hölle eingeführt, so eröffnet sich ihm diese Hölle als das Geheimnis der verborgenen Liebe des Vaters, die dem Geschöpf die Möglichkeit der Freiheit einräumt und deren potentiellen Missbrauch mit der Folge eines ewigen Verlorengehens selbst verantwortet. Lassen wir hier Hans Urs von Balthasar selber sprechen:

> „Die Hölle wird als ein ‚Reservat' des Vaters bezeichnet, sofern er als Schöpfer (ja schon Erzeuger des Sohnes, in dem ja auch jede mögliche Welt schon mitentworfen wird) die Möglichkeit der Freiheit des Geschöpfs und aufgrund des Missbrauchs dieser Freiheit dessen mögliches ewiges Verlorengehen voraussah und verantwortete: ‚Ein Chaos der Sünde… wie ein Spiegelbild zum Chaos beim Schöpfungsbeginn'. Und nun gibt es wie ein ‚Rückzug' des Vaters, um den menschgewordenen Sohn in dieses letzte Dunkel einzulassen, das der Vater ihm, als dem Erlöser der Sünder, erst hier, am Ende des Erlösungsweges erschließt"[763].

Desgleichen in der Theologie der drei Tage: „Wirklich in die Hölle eingeführt werden aber kann der Sohn nur als Toter, am Karsamstag. Diese Einführung ist vorausgesetzt, wenn ‚die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören' und als Hörende ‚leben' sollen (Jo 5,25). Der Sohn muss das ‚im Schöpfungsbereich Unvollendete, Undurchformte, Chaotische in Augenschein nehmen', um es in seinen Besitz als Erlöser zu überführen"[764]. Das Geheimnis der verborgenen

---

762 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 168.

763 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 321.

764 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 168f. Es ist nicht umsonst, dass Hans Urs von Balthasar die Aussage des Papstes Gregor des Ersten als einleitenden Sinnspruch seiner ‚Theologie der drei Tage' voranstellt („… *inferno profundior, quia transcendendo subvehit*"), um sich von anderen Ansätzen zu unterscheiden. Für Hans Urs von Balthasar wurde „diese Schau des Chaos durch den Gottmenschen für uns zur

Liebe des Vaters bzw. das „Geheimnis der Finsternis“[765], in das der Sohn in der äußersten analogielosen Verlassenheit vom Vater eingeführt wird, ist das Geheimnis der ewigen Reservation Gottes.

In dieser Hinsicht ist die Schau der Hölle gleichbedeutend mit der Einführung des Sohnes als *Mensch und Erlöser* „in das dunkle Geheimnis des Vaters“[766] oder in das Reservat Gottes[767]. Dieses Reservat ist das, was dem Menschen an Gottes Lichtsein unbegreiflich ist und dem göttlichen Willen gemäß nicht erkannt werden soll. Ein solches Reservat Gottes ist gerade nicht die göttliche Einschränkung gegenüber der Kreatur, sondern ein Implikat der Selbstoffenbarung Gottes als den, der in grundloser Freiheit die Menschheit liebt. Es ist nicht Beschränkung der Freiheit des Geschöpfs, sondern im Gegenteil Ausdruck des ihm eingeräumten Freiheitsraumes[768]:

> „Hier ‚lässt der Vater den Sohn das Intimste erfahren, was er besitzt: seine Dunkelheit, die sonst immer unter dem Lichte verborgen war, wie etwas, worüber man nicht redet, wie das letzte persönliche Geheimnis.’ (Es handelt sich hier natürlich nicht um den ewigen Sohn, sondern um den menschgewordenen, der jetzt tot ist). ‚Gott zeigt ihm sein Geheimnis; aber indem er ihm sein Geheimnis zeigt, zeigt er sich selber

---

Bedingung unserer Schau der Gottheit. Seine Auslotung der letzten Tiefe hat das, was ‚Gefängnis’ war, in einen ‚Weg’ verwandelt. So Gregor der Große: ‚Christus ist in die letzten Tiefen des Meeres abgestiegen, als er die unterste Hölle betrat, um die Seelen seiner Erwählten von dort herauszuholen. Die Meerestiefe war vor der Erlösung kein Weg, sondern ein Kerker…, aber Gott machte diesen Abgrund zum Weg... Er wird auch ‚unterster Abyssus’ genannt, denn wie die Abgründe des Meeres durch keinen menschlichen Blick erlotet werden, so wird die Verborgenheit der Hölle durch keine menschliche Erkenntnis durchdrungen (…) Sofern der Sohn im Auftrag des Vaters das Chaos durchschreitet, ist er in der Finsternis des Widergöttlichen objektiv im ‚Paradies’, und die biblische Vorstellung eines Triumphes mag dies ausdrücken“.

765 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 242; ders., Theologie der drei Tage, 169: Hier mit „der Finsternis des Widergöttlichen“ dasselbe ausdrückt.

766 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 321.

767 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 240.

768 Wir schließen uns hier an das Ergebnis der Untersuchung von *V. Spangenberg*, Herrlichkeit des Neuen Bundes, 156f, an: „Die Sünde des Menschen aber verkennt die Wohltat der göttlichen Finsternis, die geschaffene endliche Freiheit vergreift sich in einem Akt der Selbstperversion am Geheimnis der göttlichen Freiheit, die einem anderen neben sich Raum gewährt. Solchem Einbruch des Menschen in dieses Reservat korrespondiert auf Seiten Gottes der Zorn. Der Gottessohn erfährt diesen Zorn am Kreuz und in der Hölle. Er erfährt in der Hölle diesen als das Geheimnis des Vaters. Denn indem der Sohn als Mensch die unmittelbare Erfahrung der von den Sündern getrennten Sünde macht, zeigt ihm der Vater im Modus der Abwesenheit, was von seinem Licht ausgeschlossen und ewig verdammt ist; sofern aber diese äußerste Abwesenheit des Vaters die Einführung des Sohnes in sein väterliches Geheimnis ist, zeigt er dem Sohn in der abgetrennten Sünde den Sieg über alle Gottlosigkeit der Kreatur und damit als das Geheimnis seines Zornes die Liebe. Wird am Karsamstag der Gottmensch in die Hölle als Reservat des Vaters eingeführt, so eröffnet sich ihm dieses Reservat als das Geheimnis der unter dem Zorn verborgenen Liebe des Vaters, als die Finsternis seiner Überhelle, als jene „Finsternis der Liebe“, die dem Geschöpf die Möglichkeit der Freiheit einräumt und deren potentiellen Missbrauch mit der Folge eines ewigen Verlorengehens selbst verantwortet“.

> nicht. (…) Der tote Sohn ‚nimmt daher das Geheimnis der Finsternis so an, wie der Vater es ihm darbietet: in der Abwendung des Vaters. Die eröffnete Finsternis ist beides zugleich: das Ur-Geheimnis (das ‚Überlicht' der Freiheit) des Vaters und die von ihm zugelassene Sünde der Menschen, die sich gegen dieses Geheimnis auflehnt. (…) Am Karsamstag, am Ende der Sendung, bevor Gott sich der Welt wieder zuwendet, wendet er sich in der Liebe vom Sohn ab, um ihn teilnehmen zu lassen an seinem Geheimnis: nicht mehr des Zornes, sondern der Liebe"[769].

Der Gottmensch muss darum in das Reservat Gottes eingeführt werden. Grundlegend ist aber, dass diese Einführung in dieses Geheimnis der Finsternis des Widergöttlichen mit der Höllenerfahrung am Karsamstag identisch ist. In diesem zweiten Chaos lernt der Gottessohn, schrieb W. Maas, „in reinstem Gehorsam etwas kennen, was bislang dem Vater vorbehalten war: den Teil der Kreatur, der durch den richtenden Vater verworfen worden ist, die Summe alles Gottlosen"[770]. So ist der Gang zu den Toten als Einführung des menschgewordenen Logos in das innergöttliche Geheimnis als ein ökonomisch-trinitarisches Ereignis, weil der Sohn in seinem vom Vater übernommenen Erlösungsauftrag im „Kadavergehorsam"[771] den Vater dort suchen muss, wo er nicht gefunden werden kann. Und dieser kenotische Kadavergehorsam kommt tiefgreifend zum Vorschein im Zustand des getöten Menschensohnes.

4.3.6 Die Bestimmung des Gehorsams

Der Gang zu den Toten, den Vater dort zu suchen, wo er mit aller Wahrscheinlichkeit nicht zu finden ist, entspricht seitens des Gottmenschen seinem blinden Gehorsam. Aber dieser Gang wurde im Vorangegangenem als Zustand, Schau bzw. Sein mit den Toten umschrieben. Das Sein des Erlösers mit den Toten ist sozusagen die letzte Konsequenz der Sendung Jesu, die Welt mit Gott zu versöhnen. Aus diesem Grund spricht Hans Urs von Balthasar von einem „Gehorsam des Sohnes noch im Totsein, noch in der Hölle"[772]. Im Solidarischwerden mit den Verlorenen gehört grundsätzlich der Sohn zu den rafa'im, den Kraftlosen[773]. Einen Kampf gegen das Widergöttliche kann er nicht

---

769 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 242.

770 *W. Maas*, „Abgestiegen zur Hölle, 14.

771 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 168.

772 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 323.

773 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 217: „Unhörbar ist das Wort Gottes geworden, keine Kunde dringt herauf von seinem Gang durch die Finsternis, den es nur als Un-

führen, ebenso wenig kann er subjektiv triumphieren, was wiederum Leben und Kraft voraussetzen würde. Dieser Zustand ist der Auffassung Hans Urs von Balthasars nach „somit ein Sein im äußersten Gehorsam, und, da es der Gehorsam des toten Christus ist, der theologisch einzig bestehende ‚Kadavergehorsam' (das Wort stammt von Franz von Assis)"[774]. Unter der Voraussetzung einer christologisch-trinitarischen Deutung der Höllenerfahrung Jesu Christi meint Hans Urs von Balthasar, dass das Solidarischwerden mit den Toten Funktion des Gehorsams ist. Nach ihm kann der Zustand des getöteten Gottmenschen gar nicht anders als ein Sein im Gehorsam aufgefasst werden. Im Realisieren der Sünde als solcher vollzieht der Erlöser in der Gottferne definitiv und endgültig den Willen des Vaters. Was das besagt, wird von Hans Urs von Balthasar so ausgeführt:

> „In diesem Solidarischwerden mit den Sündern in ihrem äußersten Zustand vollzieht aber Jesus bis ans Ende den Heilswillen des Vaters. Es ist absoluter Gehorsam, der über das Leben hinausreicht und sich gerade dort noch bewährt, wo sonst nur noch Zwang und Unfreiheit herrscht. Von der früheren Terminologie her: nicht nur Anspruch und Armut, sondern auch die Überlassenheit (jenseits der Grenzen des irdischen Daseins) sind bei Jesus von seinem Gehorsam eingeholt; dies ist aber nur möglich, wenn seine ganze Seins- und Zeitstruktur untergriffen ist von dem freien Gehorsamsakt seiner Kenose. In diesem tieferen, nicht psychologischen Sinn ist er ‚inter mortuos liber' (Ps 87,6 LXX): in die Ohnmacht gebunden zwar, aber aus freiem Gehorsam, der als Einziger im theologischen Sinn ‚Kadavergehorsam' genannt zu werden verdient"[775].

Im ‚Mit-einsam-Sein' leistet der Sohn den höchsten Gehorsam, hinter dem nicht mehr liegen kann. Der Gehorsam des toten Herrn ist also eine letzte und unerwartete Überforderung. „Es ist einerseits ein Gehorsam ohne mögliche Einsicht, da der Sohn den Vater dort suchen muss, wo er nicht sein kann, im von Gott Verworfenen. Er ist anderseits kein aktiver Gehorsamer mehr, er hat keine Leistungskraft übrig, er wird mehr gegangen, als dass er geht, er ist ‚reine Funktion' geworden, ein Zwang, den man sich selbst auferlegt, nein: auferlegt hat"[776]. Im Licht dieser Aussage ist die Höllenerfahrung rein objektiv ein Übergehorsam. Er spricht in diesem Zusammenhang vom Übergehorsam, weil das Unmenschliche der Sünde in der Hölle von dem toten Gottessohn erfahren

---

Wort, in Un-Gestalt, durch ein Un-Land, hinter versiegeltem Stein tun kann. Und dieses Tun selbst ist kein aktives mehr, nur noch ein Getanwerden".

774 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 168.

775 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 213f.

776 *H. U. von Balthasar*; Über das Geheimnis des Karsamstags, 36.

wird. Dieses Realisieren aufgrund des ewigen Ratschlusses, die Welt zu retten, erzeugt darum im Gottessohn ein potenziertes Gefühl der Gottverlassenheit, der Vergeblichkeit: „Der Gang des toten Sohnes durch die Hölle – wenn alles mit dem Kreuz doch schon ‚vollbracht' scheint – ist der Ausdruck seines *‚Übergehorsams'* gegenüber dem Vater. Das ‚Über' besagt, dass die Hölle in dem für den menschgewordenen Sohn absehbaren Horizont nicht mitsichtbar war, dass hier, auch dem Gehorsam eine unmögliche Form' gegeben wird, die ‚das Gefühl' erzeugt, ‚dass irgendein Irrtum vorliegt', dass der Gehorsam ein letztesmal ‚überfordert' wird, sofern hier der Vater den Sohn ins Äußerste sendet, um die List des Teufels durch eine Über-List der Liebe zu beantworten"[777]. Dieser Überforderung durch den Vater entspricht der Übergehorsam des Sohnes[778]. Dieser Übergehorsam ist der Grundakt der kenotischen Existenz des Gottmenschen und zugleich der soteriologische Modus seiner ewigen Liebeshingabe an den Vater: „Der Gehorsam des Sohnes noch in der Hölle ist seine vollkommene Identität in allem Widerspruch und damit die Überwindung auch des letzten Widerspruchs durch diese alles unterlaufende Identität. Ein Gehorsam, der christologisch natürlich nichts anderes ist als der Ausdruck der trinitarischen Liebe des Sohnes, die sich gerade hier, in der absoluten Überforderung, im ‚unmöglichen Gehorsam' als der hypostatische Gehorsam des ewigen Sohnes erweist"[779]. Anders mit R.

---

777 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 322. Hier präzisiert Hans Urs von Balthasar, was er unter Übergehorsam versteht: „Man verlangt vom Menschen Jesus, was eigentlich nur Gott leisten kann. Und man verlangt von Christus-Gott, was nur der Mensch leisten kann". Ähnliches auch im Vorwort vgl. ders., Adrienne von Speyr: Über das Geheimnis des Karsamstags, 36f: „Wenn die Sendung Jesu mit dem Tod am Kreuz ‚vollbracht' ist und er dort seinen Sendungsgeist dem Vater zurückgibt, so ist der Gehorsam des toten Herrn eine letzte, unerwartete und unberechenbare Überforderung. ‚In den Kelch wird immer noch Neues hineingetan, ohne Rücksicht darauf, dass er schon übervoll ist. ‚Es ist einerseits ein Gehorsam ohne mögliche Einsicht, da der Sohn den Vater dort suchen muss, wo er nicht sein kann, im von Gott Verworfenen. Er ist anderseits kein aktiver Gehorsamer mehr, ‚er hat keine Leistungskraft übrig', ‚er wird mehr gegangen, als dass er geht', er ist ‚reine Funktion' geworden, ‚ein Zwang, den man sich selbst auferlegt, nein: auferlegt hat'. Er ist reine Objektivität, wie auch das in der Hölle Erfahrene, die Weltsünde, reine Objektivität ist; ‚zwischen dem Herrn und der Sünde gibt es kein waltendes Gesetz, sondern bloße Konfrontation ohne Gesetz'. So gibt es keine Phasen, kein Aufarbeiten, sondern in jedem Aspekt des Erfahrenen liegt immer das Ganze, wie die Erfahrung den ganzen Gehorsam ins Spiel bringt. Was hingenommen werden muss, ist ‚das Unverständliche der Sünde in der Hölle'. Dieses Unverständliche und seinen ‚Widerspruch' in Zeitlosigkeit aufnehmen zu müssen, erzeugt die spezifische ‚Höllenangst', es ist das absolut ‚Unmenschliche'. Der Ruf am Kreuz war subjektive Verlassenheit mitten im geleisteten Gehorsam, die Verlassenheit in der Hölle ist rein objektiv, ist ein Übergehorsam".

778 Vgl. dazu *V. Spangenberg*, Herrlichkeit des Neuen Bundes, 244.

779 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 323.

Gebellini ausgedrückt: „Wenn auch die Herrlichkeit das Transzendental des Handelns Gottes in Schöpfung und Geschichte ist, so findet sie ihren vollständigsten Erweis doch erst im absoluten Gehorsam Christi bis zum Kreuz und dem Höllenabstieg, worin das Wort zum Nicht-Wort, die Gestalt zur Nicht-Gestalt wird und in dieser Bewegung der Erniedrigung die Abgründe der Liebe Gottes, die Herrlichkeit seiner Liebe offenbart“[780].

Die Thematisierung des Kadavergehorsams des toten Erlösers als ökonomische Offenbarungsform der innergöttlichen Beziehungen bedarf einer trinitarischen Auslegung, da der Sohn in Gott nicht anders existiert, als vom Vater kommend und zum Vater gehend. Und im ‚Endspiel’ präzisiert Hans Urs von Balthasar ausdrücklich, dass es sich hier natürlich nicht um den ewigen Sohn handelt, sondern um den Menschgewordenen, der jetzt tot ist[781]. Die Nuancierung wirft die Frage auf das Subjekt der Kenosis auf.

4.4 Der inkarnierte Sohn als Subjekt der Kenosis

Die kenotische Existenz Jesu bis in die Radikalität der Gottverlassenheit hinein ist nach Hans Urs von Balthasar nicht anders zu verstehen denn als Geschehen der Dreifaltigkeit. In dieser Hinsicht ist das Subjekt der Kenosis mit seinem kenotischen Sendungsgehorsam identisch. Der fleischwerdende Logos ist reiner Gehorsam, reine Relationalität. Der Gesandte ist sowohl mit dem Sendenden als auch mit denen, zu denen er gesandt ist, eins[782]. Er muss also den Vater und die Welt in sich vereinen. Diese Relationalität bestimmt durch und durch diese göttliche Sendung des Gottessohnes, so dass sie ja erst als solche konstituiert. Nach Hans Urs von Balthasar offenbart sich aus diesem Sendungsgehorsam die innertrinitarische Struktur als trinitarische Bezogenheit. Im Vollzug der Sendung in der Endlichkeit offenbart sich die Einheit des Sohnes mit dem Vater im Heiligen Geist als reine Relationalität. So wird Jesus in diesem Sinne „Ausdruck, Offenbarung des Vaters, aber göttlicher, absoluter Ausdruck und als solcher selber göttlich, absolut“[783]. Absolut sind nicht nur der Vater und der

---

780 *R. Gibellini*, Handbuch der Theologie, 236.

781 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 242.

782 Vgl. *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 248.

783 *H. U. von Balthasar*, Verbum Caro, Einsiedeln 1960, (Skizzen zur Theologie I), 91: „Jesus ist das, was Gott sagt, er ist nie derjenige, der es sagt“.

Sohn, absolut ist auch ihre gegenseitige Bezogenheit im Heiligen Geist. Absolut ist in dem Sachzusammenhang die innertrinitarische Struktur.

Die kenotische Gesamtexistenz des Sohnes in bleibender Einheit mit dem Vater im Heiligen Geist deckt die Unausdenkbarkeit seines Gehorsams auf. Der Kadavergehorsam erweist sozusagen die Logik der Kenose als nicht anabatische Bewegung, sondern als katabatischen Descensus des präexistenten Logos in die äußersten Dimensionen der Welt hinein. In dieser katalogischen Bewegung geschieht die Inkarnation und zugleich ereignet sich daraus auch die stellvertretende Übernahme der Welttragik.

Menschwerdend und am Kreuz leidend entfremdet sich Gott nicht in ein menschliches Selbstbewusstsein hinein, weil er von seiner Relationalität bzw. vom absoluten Gehorsam getragen ist. Weil Gott in seinem trinitarischen Sein aus sich herausgehen kann, kann er auch in Schöpfung und Menschwerdung im andern seiner selbst er selber sein. Kenosis ist also nur dann die Menschwerdung des Gottessohnes, wenn der Sohn die Weltsünde vom göttlichen Vater aufgeladen bekommt und im Solidarischwerden die Hölle erfährt[784], ohne seine eigene hypostatische Union aufzugeben. Genau das aber geschieht in der Bezogenheit des menschgewordenen Sohnes zum Willen des Vaters, weil er dadurch und besonders im seinen kenotischen Sendungsgehorsam mit dem Vater eins bleibt. Und nur unter dieser Voraussetzung der Einheit zwischen Vater und Sohn, die defacto die innertrinitarische Diastase impliziert, kann die Endlichkeit in die trinitätsimmanente Unendlichkeit aufgenommen werden[785].

---

784 Vgl. dazu *H. U. von Balthasar*, Schau der Gestalt, 442: „Aber freilich fordert die Christusgestalt, um objektiv als das aufgefasst zu werden, als was sie sich gibt, das Mitgehen der ihr begegnenden Menschen durch alle ihre Dimensionen hindurch: um dieses Mitgehens und Mitgenommenwerdens willen ist die Menschwerdung ja erfolgt. (…) erst wenn die Dialektik von Enthüllung und Verhüllung in der Sinn-Gestalt Menschwerdung-überhaupt gesehen worden ist, sollte man zur Erfassung der bestimmten Modalität dieser Sinngestalt übergehen, die durch die Wirklichkeit von Sünde, Gotteszorn, Versöhnung und Erlösung gegeben ist. Nimmt man den Modus für die Substanz, so geht alles in reine Widerspruchsdialektik auf; damit ist die Gestalt zerstört und der Glaube wird reine Unsichtigkeit, eine *credo quia absurdum*".

785 Vgl. *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 250.

4.4.1 Kenosis als trinitarisches Geschehen

Die Kenosis des Sohnes als freier Kadavergehorsam ist heilsökonomisch das Vollziehen der innertrinitarischen Prozessionen und Offenbarung des Geheimnisses, dass Gott selber innergöttlich Relationalität und Dreifaltigkeit ist. Und die Dreifaltigkeit ist die Auslegung von Liebe, die zwar ihr Eigenstes, ihr Wesen ist. Die Akzentsetzung auf die Liebe findet ihre volle Entfaltung in der Kenosislehre Hans Urs von Balthasars. Dem Autor zufolge ist der entscheidende Zugang zum Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes nur in der kenotischen Gestalt des Menschgewordenen zu finden. In Jesus Christus „erscheint nicht Gott allein, es erscheint unbedingt das innergöttliche Geheimnis seiner Prozession, es erscheint der dreieinige Gott, der als Gott absolut befehlen und absolut gehorchen und die Einheit von beidem als Geist der Liebe sein kann“[786]. Desgleichen schreibt er in Spiritus Creator: „In Christus jedoch ist mehr als Bild und Spur der Trinität in die Welt getragen: Er ist ihre Vergegenwärtigung im offenbaren Geheimnis: Sacramentum Trinitatis“[787]. Man kann deshalb bei Hans Urs von Balthasar den Eindruck gewinnen, dass die Trinität bzw. die Urkenose den Hintergrund der heilsökonomischen Kenose bildet. Die Wucht des Anspruchs des Sohnes oder sein Alles-aufgeladen-bekommen bzw. sein Liebesgehorsam im Hiatus des Todes wird zum Glanz der Ehre Gottes und offenbart dadurch das Wesen Gottes[788], als Wesen der reinen Relationalität. Die folgenden Ausführungen lassen dies deutlicher erkennen:

> „Eine Auflösung findet dieses Geflecht nur im tiefern trinitarischen Mysterium. Das Paradox Christi: absolute Vollmacht in absoluter Armut bis zur totalen Überlassung offenbart das Wesen der reinen Relationalität (Flüssigkeit) der (zweiten) göttlichen Person und verhüllt sie zugleich im Nichtmehr-Wortsein des Kreuzes). Das weist auf eine so göttliche und absolute Hingabe, dass sie seitens der Kreatur nur beantwortet werden kann mit dem vollkommenen Jawort der ‚Magd des Herrn’, worin der Mensch Gott sein lässt, was er sein will, und sich von ihm schenken und einformen lässt, was und soviel er will“[789].

Hans Urs von Balthasar rekurriert auf Johannes und Paulus und kommt zu dem Schluss, dass diese Relationalität von ihnen als Liebe gedeutet wird. Da die Kenosis des Sohnes Mitvollzug der trinitätsimmanenten Liebeswirklichkeit ist,

---

786 *H. U. von Balthasar*, Schau der Gestalt, 461.
787 *H. U. von Balthasar*, Spiritus Creator, 138.
788 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 148.
789 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 148.

geschieht im Sachzusammenhang in der Höllenerfahrung der Erweis, wie Gott außerhalb Gottes sein kann, im andern seiner selbst, in seinem Gegenteil sogar[790]. Der Fleischgewordene offenbart in seinem Mit-einsam-sein mit den Toten nicht nur sein göttliches Wesen, sondern die Trinität. Damit gemeint ist, um mit W. Löser zu sprechen: „Im offenbarenden und erlösenden Handeln Gottes sind der Vater, der Sohn und der Heilige Geist auf je ihre Weise beteiligt“[791]. In der erlösenden Kenosis ist die ganze Trinität engagiert: „Der Vater als der den Sohn Aussendende und ihn am Kreuz Verlassende, der Geist als der beide nur noch in der Ausdrucksform der Trennung Einigende“[792].

Hans Urs von Balthasar pflegt immer in diesem Kontext den Begriff der Trennung zu verwenden, um die Rolle des Heiligen Geistes in der Kenose des Gottmenschen zu unterstreichen. Er versucht diese Rolle so zu bedenken, dass im Ereignis des Descensus die unaufhebbare Relatio zwischen Vater und Sohn den Modus einer Trennung annimmt. Der Heilige hält diese Trennung im Bild des Auseinanderhaltens aufrecht, der das Gegenteil dessen bedeutet, schrieb W. Maas, „wie eines Gleichgültigwerdens füreinander, vielmehr absolute Liebe, gerade durch absolute Entbehrung ihrer selbst bewusst: göttliche Gemeinschaft also als gottmenschliche Trennung“[793]. Nicht nur der Sohn macht die Höllenerfahrung, sondern der Vater wird affiziert, wie der Heilige Geist[794]. So

---

790 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Das Herz der Welt, 134. Vgl. *H. Heinz*, Der Gott des Jemehr, 195.

791 *W. Löser*, Kleine Hinführung, 104.

792 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 198; ders., Spiritus Creator, 112f: „Der Geist kommt je vom Äußersten her, was Gottes väterliche und sohnliche Liebe ersinnen konnte, um im Ungöttlichsten dennoch Gott zu sein, in der Gottverlassenheit des Sohnes vom Vater die unausdenkbare Tiefe der gegenseitigen Liebe zu erproben und auszuloten. Deutlicher noch als Hans Urs von Balthasar hat diesen Gedanken freilich *A. von Speyr* formuliert in ihrem Johanneskommentar: „Das Verhältnis Gottes zum Tod wandelt sich im Innersten durch die Erlösungstat Christi. In der Kreuzesnacht zwischen Vater und Sohn hat Gott die Hingabe in der Gestalt des sündigen Todes selber geschmeckt und erfahren. Er hat eine neue Erfahrung gemacht, die er im ewigen Leben nicht gekannt hat. Der Sohn hat ihn (den Tod) in der Entfremdung vom Vater gekostet, und darum hat ihn auch der Vater in der Trennung vom Sohn gekostet. Selbst die Quelle des Lebens in Gott, der Heilige Geist, ist durch diese Trennung des Vaters vom Sohn berührt und verwandelt worden. Denn während der Trennung war diese Quelle gleichsam versiegt und aufgehoben. Sie beginnt sich erst wieder zu ergießen, wenn der Sohn zum Vater zurückkehrt. So bleiben die Spuren des Todes (wie die Wundmale am Leib des Sohnes) auch am Heiligen Geist sichtbar: er ist nach diesem Tode gleichsam hingegebener, ausgegossener, als er vorher war; eine Möglichkeit ist in ihm sichtbar geworden, die vor dem Leiden des Sohnes noch nicht geahnt werden konnte“ (Johannes I, 48–50).

793 *W. Maas*, „Abgestiegen zur Hölle“, 15.

794 Hierzu wird reflektiert im Wechselspiel zwischen zwei Autoren, wie Hans Urs von Balthasar das Motiv der Compassio behandelt hat. Auf die Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes bietet die theologische Tradition, schreibt *W. Löser*, zwei

ist der Sendungsgehorsam die höchste Offenbarung der Trinität. Die Kenosis erschließt in diesem Zusammenhang das innertrinitarische Liebesgeheimnis

---

Möglichkeiten der Antwort an. Die eine, die Jesu Leiden und Sterben in seine Menschheit verlegt. Diese könnte im Sinn eines neueren Sprachgebrauchs die ‚streng-chalkedonische' genannt werden. Die andere, die Jesu Leiden und Sterben als Lebensvollzüge des einen fleischgewordenen Logos Gottes begreift. Die knüpft an der theologischen Richtung des sechsten Jahrhunderts an, die heute die ‚neu-chalkedonische' genannt wird. Ohne Zweifel lebt in Hans Urs von Balthasars trinitarischer Christologie wieder auf, was diesen christologischen Neu-Chalkedonismus ausmachte. Eine auf solchen neu-chalkedonischen Grundentscheidungen ruhende Sicht Jesu von Nazareth gehört ins Zentrum der ganzen Christologie Hans Urs von Balthasars. Diese Sicht kommt in der Kenosis des Sohnes zur vollen Auswirkung. In Gottverlassenheit leidet und stirbt für Hans Urs von Balthasar der menschgewordene Logos Gottes. Der Tod, ja die Hölle werden damit im dreifaltigen Gott selbst geortet. Dort werden sie getragen und verwandelt" (*W. Löser*, Kleine Hinführung 110ff.). So zieht Hans Urs von Balthasar den Schluss, schreibt *H. Heinz*: „In der Sendung des Gottmenschen, zuletzt bis in die Gottverlassenheit, zeigt sich nicht nur über das Alte Testament hinaus die sich öffnende Differenz, die innergöttliche Diastase zwischen Vater und Sohn an, sie ereignet sich in ihr, misst ihren ganzen Abstand aus, ja erprobt und lotet ihn erstmals aus in einer äußersten Zerreißprobe. Nicht nur der Sohn, der bis ins Ende geht, sondern auch der ihn begleitende Vater und der Geist ermessen den ewigen Liebesabstand zwischen Vater und Sohn im Abstand zwischen Himmel und Hölle, indem der Geist die Einheit in diesem Abstand garantiert und damit selbst, den Sohn begleitend, an dessen Passion mitengagiert ist. Der Vater erprobt die Belastbarkeit seiner potentia absoluta, die er in Selbstbeschränkung nur als Allmacht der Liebe gebrauchen will, wie auch die Belastbarkeit der Liebe des Sohnes, der er keine Grenzen setzen will. So wollen der verlassende Vater, der verlassene Sohn, als Gott und Mensch, und der in der Diastase bis ins Äußerste zerspannte Heilige Geist, also die ganze Trinität, vom Leiden affiziert werden. Und diese aufgerissene Wunde wird in Ewigkeit in Vater, Sohn und Geist erkennbar bleiben: Der Vater wird in Ewigkeit der sein, der im Sohn sein Innerstes ein für allemal, endgültig hingegeben hat; der Sohn derjenige, der sein Innerstes, Vater und Geist, verzichtend preisgegeben hat, um alle Liebe schenken zu können; der Geist schließlich ist zum den Vater und den Sohn sogar in der äußersten Trennung Einenden geworden. Im Tod Jesu hat die ganze Trinität für alle Ewigkeit ein neues, bisher nicht erfahrenes Verhältnis zu Tod und Sünde hinzugewonnen" (Der Gott des Je-mehr, 195f.). Da Chalkedon dem Löser zufolge doch stark den Gedanken von der Leidensunfähigkeit und Unwandelbarkeit Gottes anhing, ergibt sich in Hinblick auf die Kenose bei Hans Urs von Balthasar ein Problem. Chalkedon bezeichnete Gott als leidensunfähig, stellte das Erleiden doch eine Unvollkommenheit dar, die mit der Vollkommenheit Gottes nicht in Verbindung zu bringen sei. Man beschränkte das Leiden Jesu auf dessen menschliche Natur und behauptete, dass seine göttliche Natur währenddessen in der seligen Anschauung Gottes verharre. Für Hans Urs von Balthasar starb der Sohn am Kreuz, nicht der Vater und der Geist. Dennoch gilt aufgrund der trinitarischen Perichorese, dass jede Aussage über eine göttliche Person zugleich ihre Beziehung zu den andern betrifft. Somit steht fest, dass der verlassende Vater in seinem ewigen Leben ebenso affiziert wird wie der verlassene Sohn, wie die im Heiligen Geist gemeinsam verlassen verlassende Liebe. Hans Urs von Balthasar kann nicht glauben, dass der Kreuzesschrei des verlassenen Sohnes das Herz des Vaters nicht anrührte. Dass er so ungeschützt vom Mitleiden, Mitaffiziertwerden des Vaters und des Geistes durch die Passion des Sohnes sprechen kann, ohne sich den Vorwurf des Patripassianismus oder Pneumatopassianismus zuziehen zu müssen, liegt daran, nach *H. Heinz*, dass er die Passion streng trinitarisch versteht, und nicht von der göttlichen Natur her. In der reinen Relationalität der Trinität betrifft jede Änderung des einen Pols die Relation als Ganze und darum auch die anderen Pole. Der Beitrag *Th. R. Krenskis* in „Passio Caritatis" wäre auch hier einzubeziehen. Da die vorliegende Arbeit keine Würdigung oder Auseinandersetzung dem Ansatz Hans Urs von Balthasars gegenüber bietet, beschränkt sie sich nur auf die Feststellung, ohne Stellungnahme ins Auge zu fassen.

Gottes, weil „außer in diesem seinen Einsatz würde ich [sagt Hans Urs von Balthasar] nie erfahren, dass Gott Liebe, dreieinige Liebe ist“[795]. Im Gehorsam des Sohnes bekommt das trinitarische Leben das höchste Relief und die Standorte der Hypostasen werden in ihrer innersten Einheit unterscheidbar. Die Differenz der Personen erreicht ihre letzte Öffnung. In dem Sendungsgehorsam des Sohnes tritt der Vater so deutlich hervor wie nie. Auch der Sohn tritt so deutlich hervor wie nie und besonders im kenotischen Gehorsam als Antwort auf die Liebe des Vaters zur Welt, bricht seine Gottheit endlich unverhüllt hervor. Und schließlich wird in der äußersten Trennung auch der Geist frei, der dafür in der Diastase sorgt, die Verbundenheit zwischen Vater und Sohn aufrecht zu halten.

Der kenotische Sendungsgehorsam des fleischgewordenen Sohnes offenbart die Dreifaltigkeit für die Menschen als Liebe. Der gehorchende Sohn ist in dieser Hinsicht der Ausdruck der Liebe des Vaters. Gott zeigt im Kadavergehorsam des toten Christus die Grundlosigkeit, das Umsonst und die Freiheit seiner Liebe zur Welt. Dass Gott in sich Liebe ist, ist in seiner freien Liebe zur Welt (Pro nobis) abgebildet. So ist die Kenosis bei Hans Urs von Balthasar als reine Offenbarung oder Mitteilung der Liebe Gottes gedacht. Man kann hier nicht umhin den Verdacht zu äußern, dass Offenbarung bzw. Mitteilung und Kenosis bei ihm dasselbe sind. Durch die Kenosis des Gottmenschen wird die Wahrheit Gottes, der Dreifaltigkeit in der Geschichte analog und annäherungsweise erfahrbar, weil Sein und Liebe koextensiv sind.

4.5 Die resultierende theologische Reflexion

Die Kenosis in ihrem christologischen Grundelement des Kadavergehorsams ist nicht anders zu verstehen als der Ort der Offenbarung der Wahrheit Gottes. Die Ausführungen Hans Urs von Balthasars legen den Gedanken nahe, dass er die Kenosis als die Lehre der Menschwerdung des Gottessohnes betrachtet. Denn er sieht heilsökonomisch die Struktur des ewigen trinitarischen Sendungs-

795 *H. U. von Balthasar*, In Gottes Einsatz leben, Einsiedeln ²1972, (Kriterien 24), 54; ders., Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln 1963, (Christ heute; 5/1), 57; ders., Neuer Bund, 506: „Es ist also nicht der Sünder, der sich freut, dass ein anderer ihm seine Last und Verdammnis abnimmt; das wäre nicht Liebe. Es ist der Liebende, der sich darüber freut, dass der Geliebte leidet, nicht weil Leiden Freude wäre, aber weil Leiden ein Ausdruck von dessen Liebe ist, die ihr Letztes auf keine andere Weise hätte aussagen können“.

gehorsams des Sohnes als Abglanz des Sohnseins an sich bzw. des Göttlichen. Dennoch ist nicht verwunderlich, dass Hans Urs von Balthasar den Akzent auf den Kadavergehorsam setzt. Diese Akzentsetzung auf Karsamstag lenkt den Blick auf die gesamte Struktur der kenotischen Wirklichkeit des Gottessohnes. Der inneren Logik seines Denkens zufolge erweist sich der Gehorsam des toten Erlösers, der bis in den Bereich des Widergöttlichen führt, als Mitte der Kenosislehre, und zwar weil sein menschlicher Gehorsam bis zum Tod die Erscheinung eines göttlichen, „das heißt trinitarischen Gehorsams sein muss“[796]. Daher avanciert diese Kenosis zum Ausdruck des Vaters und dadurch zum Verstehenshorizont der Göttlichkeit bzw. der Gottessohnschaft des Fleischgewordenen. Kurzum: Kenosis ist die Lehre der Mitteilung Gottes und der Inkarnation des Präexistenten.

Hätte Jesus Christus sich nicht menschwerdend erniedrigt, so wäre er keine zweite Hypostase der Dreifaltigkeit. Für Hans Urs von Balthasar setzt die Kenosis die Menschwerdung des Gottessohnes voraus, weil „Gott bestätigt sich als Gott darin, dass er sich in die Bindung und in das Elend des menschlichen Geschöpfs begibt, sich selbst erniedrigt“[797]. Das Subjekt der Kenosis kann in der Sicht Hans Urs von Balthasars nur und absolut göttlich sein. So hat die Inkarnation demnach keine andere Finalität als die Erniedrigung des göttlichen Sohnes. Dementsprechend erklärt er diesen Sachverhalt im folgenden Zitat so: „Dazu ist auf das Mysterium der Kenosis zurückzugreifen, als deren Ergebnis erst die Menschwerdung, dann die ganze menschliche Existenz Jesu erschien. Sosehr die Person, die sich zur Knechtsgestalt erniedrigt, die des *göttlichen* Sohnes ist, deshalb seine ganze Existenz als Knecht Ausdruck seiner göttlichen Freiheit – und darin Einhelligkeit mit dem Vater – bleibt, sosehr ist anderseits der Gehorsam, der seine Gesamtexistenz bestimmt, *nicht nur* Funktion dessen, was er *geworden* ist (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, σχήματι ὡς ἄνθρωπος: somit ‚Dasein zum Tode'), sondern was er, sich entleerend und erniedrigend, werden wollte“[798]. Der Gehorsam, der sein irdisches Dasein bestimmt, drückt nach Hans Urs von Balthasar heilsökonomisch seinen präexistenten Mitvollzug der trinitätsimmanenten Kenose aus, in der der Sohn ewig die transparente *expressio* des göttlichen Vaters ist. In dem gleichen Zusammenhang äußert er

---

796 *H. U. von Balthasar*, Schau der Gestalt, 461.
797 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 199.
798 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 87.

sich mit diesen Worten: „Durch Fahrenlassen seiner ‚Gottgestalt' (und damit göttlichen Selbstverfügung) derjenige, der in abgehobener, einzigartiger Weise dem Vater gehorcht, so nämlich, dass sein Gehorsam die *kenotische* Übersetzung seiner ewigen Sohnesliebe gegenüber dem ‚je-größeren' Vater darstellen sollte"[799]. So wird verständlich, dass die Kenosis die Menschwerdung des göttlichen Logos impliziert. Denn der Kadavergehorsam bis in die Höllenerfahrung hinein ist „seine Durchsichtigkeit zum Vater und für ihn"[800]. Insofern der freie Kadavergehorsam dem Willen des Vaters gegenüber Freiwilligkeit göttlicher Liebe ist[801]. Denn nur diese absolut freie und göttliche Liebe kann vom Vater als primärem Handelnden in ihrem kenotischen Gehorsam die ganze Wucht des göttlichen Zorngerichtes aufgeladen bekommen. Dieser kenotische Gehorsam des Wortes Gottes gehört zur Sphäre Gottes und vermag die Göttlichkeit des Sohnes aufgehen zu lassen. Denn die Kenose, die die Inkarnation des Sohnes Gottes nicht aus-, sondern einschließt, ist die Absolutheit des Sendungsgehorsams der trinitarischen Liebe. Und weil das gesamte kenotische Dasein Jesu Christi je schon Vollzug seines innergöttlichen Einverstandenseins im Sich-zeugen-lassen durch den Vater war und ist, kann er die Hölle erfahrend, solidarisch werden mit den Toten.

Die Solidarität in der Erfahrung des zweiten Todes und der Sünde als solcher, als absoluter Kadavergehorsam, erweist vollständig die Selbstevidenz der Struktur der Göttlichkeit des Menschgewordenen und offenbart in aller Deutlichkeit seine Gottessohnschaft: „Gerade dieses Aug-in-Auge zwischen dem nackten Gott und der nackten Sünde zeigt nun aber, dass das Solidarischwerden Jesu auch mit der vollen Verlorenheit der Sünder die

---

799 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 87. Des Weiteren: „Insofern ist jene ‚Inspiration' vom Vater her, wovon oben die Rede war, nicht einfach der innere Drang seiner Liebe, sondern die Einfügung in die ihm vom Vater her gegebene Regel und Führung des Heiligen Geistes (der Sendung), der ihn ‚treibt' (Lk 4,1.14 usf.). Dass während der ‚Erniedrigung' des Sohnes der (im Ewigen von Vater und Sohn ausgehende) Geist einen Primat über den ihm (oder durch ihn dem Vater) gehorchenden Sohn erhält, ist Ausdruck dafür, dass seine ganze Existenz auf das Kreuz hin als solche funktionell-kenotisch bestimmt ist".

800 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 243.

801 Vgl. *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 250–259. Und insbesondere S. 258: „Aufgrund dieser Relationalität zum Vater hin (und nicht durch die Bewegung bestimmter göttlicher Eigenschaften) ist [Hier Balthasar zitierend] ‚auf Erden … die Geschichte Jesu Christi der Abglanz der ewigen Lebendigkeit, Geschichtlichkeit, Ereignishaftigkeit der göttlichen Liebe im Schoß Gottes selbst' (Anm. 52). Jesu Relationalität, sein absoluter Gehorsam dem Willen des Vaters gegenüber ist als ewiges Ja des Präexistenten aller Verwirklichung des Gehorsams bis hin zur Passivität der Gottverlassenheit aktiv voraus, ist Freiwilligkeit göttlicher Liebe".

Einmaligkeit seines Zustandes voraussetzt: das ‚Inklusive' seines Seins mit den Toten beruht auf einem ‚Exklusiven', das ihm allein zusteht"[802].

So scheint ans Licht zu treten, dass dieser Kadavergehorsam göttlicher Gehorsam sein muss: „Wenn also der Aufprall des Willens Gottes in Gestalt der Weltsünde nicht ein beliebiges, sondern ein einzigartiges Subjekt fordert, das nicht nachträglich bei der ‚Erhöhung' zum Gott werden kann, sondern es immer schon gewesen sein muss, um es zu werden, dann setzt die Konstituierung dieses Subjekts den Entschluss einer präexistenten göttlichen Person voraus, wie ihn der Hymnus Phil 2,6–11 beschreibt"[803]. Das Subjekt der Kenosis ist der präexistente Sohn. Ausgehend von dieser thesenartigen Aussage kann Hans Urs von Balthasar folgerichtig feststellen, dass „alles Wesentliche von Paulus (ums Jahr 40) schon vorgefunden wird: die Gottessohnschaft, das ‚Für-Uns' von Kreuz und Auferstehung, sogar die Präexistenz, wie immer diese verstanden werden mag. Wie in einer Urzeugung ist ‚das' Dogma, aus dem Verhalten Jesu und seinem Geschick abgelesen, von vornherein beisammen, um nachträglich in neutestamentlicher und späterer kirchlicher Theologie entfaltet zu werden"[804]. Er bezieht sich auf die Kurzformel des Johannes: „Das Wort ist Fleisch geworden (Joh 1.14)"[805] und zieht daraus die Schlussfolgerung, dass die Auferstehung des toten Erlösers das Bekenntnis der Gottheit und der Gottessohnschaft bestätigt[806]. Da diese Auferweckung Christi als innere Folge

---

802 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 213f.

803 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 196.

804 *H. U. von Balthasar*, Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus, Einsiedeln 1972, (Krieterien; 29), 53; ders., Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister, Freiburg 1971, (Herder-Bücherei; Bd. 393), 164f; ders., Theologie der drei Tage, 85f.

805 *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 195f: „Von dem Punkt aus ist das ganze johanneische Verständnis vom Logos geprägt. Und mit Recht: denn der Träger solch äußersten Erleidens kann nicht ‚Sündenfleisch' sein, nicht einmal menschliche Sündenlosigkeit, er muss ein für diese Gewalt des sich ausdrückenden Vaters einmalig geeignetes Medium sein, das sich in seiner Tragfähigkeit als selbst göttlich erweist. Bis ans Ende der Gottverlassenheit kann nur Gott selbst gehen. Die Freiheit dazu steht nur bei ihm. Dass dem so ist, zeigt der Vater, indem er den Sohn auferweckt und zum Kyrios über alles erhöht; wer aber gotthafte Würde erhält, muss sie je schon besessen (Jo 17,5) und nur auf ihren Genuss verzichtet haben (Phil 2,6; Hb 12,2). Eben indem Gottes Wort auf jedes eigene Wort verzichtet, erweist es sich als das ‚Macht-Wort' des Vaters, der Ausstrahl seiner Hoheit und Ausdruck seines Wesens(Hb 1,3)".

806 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 156: „Und wenn aus dieser einmaligen Inexistenz des im Heilshandeln gegenwärtigen Gottes in Jesus auf dessen Präexistenz geschlossen werden wird, so ist dies zwar eine richtige Folgerung, aber doch nicht die Sache, um die es hier geht, und die beinah als die korrelative Umkehrung der Präexistenz bezeichnet werden könnte. Erst wenn die ‚sich realisierende Eschatologie' (J. Jeremias) mit Tod und Auferstehung Jesu als voll realisierte wird bezeichnet werden können, erst dann wird die Korrelation zu einer Identität geworden sein, dann wird sich

seiner Karsamstagserfahrung betrachtet werden kann, nimmt auch der Gang zum Vater den Modus des reinen Gehorsams als Geschehenlassens an: „Es gibt hier keinen ‚Wiederaufstieg' nach dem Abstieg; der Gang der Liebe ‚bis ans Ende' (Joh 13,1) ist als solcher ihre Selbstverherrlichung"[807]. Um mit A. von Speyr zu reden: „So restlos, dass er daran stirbt und im Tod nichts anderes mehr erfährt als die Härte und Unerbittlichkeit des Gehorsams. Dann kommt die Auferstehung, die nicht minder ein Werk des Gehorsams ist. Der Vater erweckt den Sohn zum Leben, und es gibt im Sohn jetzt so wenig wie früher einen Widerstand. Auferstehung ist reines Geschehenlassen"[808].

Entscheidend ist Hans Urs von Balthasar zufolge in all dem, dass der Gehorsam im Realisieren der Sünde an sich selbst als Gestalt der je umfassenden bleibenden Liebe des Sohnes zum Vater verstanden wird[809]. Und nur unter dieser Voraussetzung kann man daraus folgern, dass der Gottessohn in diesem Solidarischwerden mit den Sündern in ihrem äußersten Zustand den Heilswillen des Vaters, die Welt mit Gott zu versöhnen bis ans Ende vollzieht. Im Hintergrund dieser Aussage steht jedoch die Überzeugung, dass der menschgewordene Sohn letztlich dem eigenen freien göttlichen Entschluss gehorcht, wenn es darum geht, die Schöpfung in das innertrinitarische Leben hineinzunehmen. Gleichzeitig entspricht dies dem liebenden Willen des göttlichen Vaters.

4.6 Zusammenfassung

Die Kenose ist der unterscheidende Akt der Liebe des Sohnes, der sein Gezeugtsein vom Vater übergehen lässt in die Ausdrucksform geschöpflichen Gehorsams. In der Urkenose hat Gott Raum zur Selbstentäußerung, so dass Armut, Gehorsam und Erniedrigung des Sohnes nur eine Ausfaltung seiner innergöttlichen Unvordenklichkeit bedeutet. Die trinitätsimmanente Liebeswirklichkeit der zweiten Hypostase der Dreifaltigkeit setzt sich heilsökonomisch im Gehorsam des Menschgewordenen fort. In Entsprechung des väterlichen

---

der erhöhte Herr als das schlechthin Umgreifende, Alpha und Omega, oder, mit Origenes, als Autobasileia bezeichnen können; einstweilen, in der Zeitlichkeit, ist er der vom Gottesgeschick Ergriffene und Umgriffene".

807 *H. U. von Balthasar*, Pneuma und Institution, 399.

808 *A. von Speyer*, Das Buch vom Gehorsam. Vorwort von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1966, 49.

809 Vgl. *W. Löser*, Das Sein – ausgelegt als Liebe, 421.

Willens, gestaltet sich die kenotische Existenz des Sohnes im Ganzen und in ihrem Verlauf zum inkarnierten Logos Gottes. Der Wille des Vaters teilt sich ihm in der Führung des Geistes mit. Indem er ihn aufnimmt und ihm entspricht, formt sich Jesu Leben im Ganzen und in seinem Verlauf zum menschgewordenen Gottessohn.

Der kenotische Gehorsam Jesu von Nazareth dem göttlichen Vater gegenüber, den Heilsbeschluss durchzuführen, ist Urbild jedes möglichen schöpferischen Selbstausdrucks Gottes und auch die Idee einer möglichen Inkarnation des Gottmenschen. Da die Einmaligkeit des Ausdrucks die Wesenheit und das Personsein des Ausdrückenden darstellen kann, wird die Gestalt Gottes inmitten seiner Schöpfung wahrnehmbar. Dies erweist sich, insofern Jesus von Nazareth im Gehorsam den Willen des Vaters tut. So ist Jesus von Nazareth in der Geschichte seines Lebens und Wirkens der menschgewordene Sohn Gottes. Der Sohn ist in der Freiheit seines Geistes die Exegese, die Auslegung und der Ausdruck der ganzen Liebe des Vaters zur Welt (Joh 1,18). Denn niemand kennt den Vater als der Sohn und der, dem der Sohn es offenbaren will (Mt 11,27). Aber der Mensch muss als solcher dieser Offenbarung teilhaft werden können, deshalb ist Gottes Sohn, um uns verständlich zu sein, Fleisch geworden, um uns gerade durch seine Kenosis den Vater zu offenbaren. So gibt es im irdischen Dasein Jesu nichts, was nicht Ausdruck, Auslegung und Darstellung der Liebe des Vaters und Selbstdarstellung seiner Person wäre. Jesus legt den Vater in Wort und Tat aus. Er legt den Vater aus, der ihn aus Liebe zur Welt hingibt. Jesus legt die Gesinnung und Tat des Vaters aus, der die Welt so sehr liebt, dass er ihn an die Mächte des Bösen dahingibt, wobei er die Wahrheit nur sein kann, wenn er die Hingabe in sich selbst vollzieht. So entsteht seitens Jesu eine absteigende Bewegung, die seinen Abstieg bis in die Gottferne besiegelt. Weil der Sohn trinitätsimmanent der Ausdruck der ganzen Trinität ist, kann er auch in der Endlichkeit ein genauer und adäquater Ausdruck Gottes sein. Da schon innergöttlich Gott in sich trinitarische Liebe ist, drückt der Sohn die ganze Liebe des Vaters zur Welt aus, indem er sich mit den Verlorenen in dem Widergöttlichen solidarisiert.

Diese Grundlinie der Argumentation Hans Urs von Balthasars, dass der Sohn in der offenbarenden und erlösenden Kenosis Ausdruck des Vaters ist,

interessiert uns, um ins Gespräch mit der Loangoreligion zu kommen, die von dem religiösen Begriff der „Lebenskraft“ in ihren Grundzügen geprägt ist. Darauf Bezug nehmend ergibt sich die Möglichkeit, das kirchliche Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes in Jesus Christus bzw. die Gottessohnschaft zu artikulieren.

Zweiter Teil

V- Fünftes Kapitel: Die Loangoreligion

5. Hinführung

Religion gehört zur Wesenheit der Loango-Bevölkerung und kennzeichnet ihre Denkweise und Glaubenswelt. Das Volk hat seine eigene Religionsform mit seinen Glaubensanschauungen und Gebräuchen. Die Religion durchdringt alle Lebensbereiche so völlig, dass sie sich kaum geistig daraus loslösen lässt. Das Leben dieses Volkes wird tagtäglich durch Religion und religiöse Riten geprägt. Wer diese Religionsform untersuchen will, muss sich also letzten Endes mit dem Volk selber und den vielschichtigen Weltanschauungen befassen. An schriftlichen Zeugnissen über die Loangoreligion liegt verhältnismäßig wenig vor, und dies wenige stammt vorwiegend von Anthropologen und Soziologen. Die Theologen haben praktisch nichts durch theologische Darstellung und Deutung zu diesem Gebiet beigesteuert. Die Loangoreligion ist eine Realität. Diese traditionelle Religion kennt aber nicht nur eine Natur voller Geister und übernatürlicher Kräfte, sondern glaubt auch an die Existenz eines himmlischen Gottes und eines Schöpfers aller Dinge, der seinen Kindern im Schoße der Mutter Erde Lebenskraft spendet. Diese Einstellungen, Glaubensanschauung, und Gebräuche zu übersehen, hieße der Gestalt Jesu Christi für einen dialogischen Zweck Schwierigkeiten zu bereiten. Die Loangoreligion ist das stärkste Element im Lebenszusammenhang und übt wahrscheinlich den größten Einfluss auf das Leben und die Denkweise der Baloangu aus.

Weil diese Religion alle Lebensbereiche durchdringt, lässt sich zwischen den sakralen und weltlichen, den religiösen und nichtreligiösen, den geistigen und materiellen Bezirken keine strenge Trennlinie ziehen. Wo immer das Volk

sich befindet, ist auch seine Religion; es führt sie mit sich auf die Felder zur Einsaat und Ernte; es bringt sie mit sich zur Beerdigung; den Gebildeten begleitet sie in den Examensaal der Schule oder Universität, den Politiker ins Parlament. Die Religion umgibt den Einzelnen ab der Zeit lange vor seiner Geburt bis eine geraume Weile nach seinem leiblichen Tode hinaus. Der moderne Kulturwandel hat die Loangoreligion nicht unberührt gelassen, aber sie ist darum beileibe nicht ausgestorben.

Die Loangoreligion ist nicht für den Einzelnen bestimmt, sondern in erster Linie für die Gemeinschaft, der er angehört. Das Leben in der Gemeinschaft ist der Born, worin sich diese Religion gestaltet und erneuert. Unreligiosität wäre in dieser Gesellschaft der Baloangu ein Unsinn. Menschsein bedeutet Teilhaben an dieser Gemeinschaft, und dies schließt völlige Teilnahme an den Glaubensanschauungen, Zeremonien, Riten und Festen der betreffenden Gemeinschaft in sich ein. Ein Mensch kann sich nicht von der Religion seiner Gruppe lossagen, ohne sich gleichzeitig von seinem Ursprung, seiner Lebensgrundlage und Geborgenheit, seiner Sippe und all den Menschen gewaltsam zu lösen, die ihm erst seine Existenz zu Bewusstsein bringen. Wer nur eins dieser integrierenden Elemente des Gemeinschaftslebens entbehrt, passt nicht mehr in dessen Rahmen. Religionslosigkeit käme daher einem Selbstausschluss vom gesamten Leben der Gesellschaft gleich. Die Baloangu können sich ein Leben ohne Religion einfach nicht vorstellen.

Während die Religion anhand von Glaubensanschauungen, Zeremonien, Riten und religiösen Amtsträgern identifiziert werden kann, lässt sich die Weltanschauung der Baloangu nicht so leicht festlegen. Um das weltanschauliche Verständnis dieser Volksgruppe herauszuarbeiten, wird in erster Linie die Ontologie abzuhandeln sein. Dies bedeutet die Denkweise und Weltsicht dieses Volkes zu erforschen und daraus ihre geistigen Grundvorstellungen zu erarbeiten. Die Erarbeitung dieser Ontologie bzw. dieses Denkansatzes bringt die Pflicht mit sich, die Volksgruppe kurz vorzustellen.

5.1 Darstellung von Loango

5.1.1 Geographische Gliederung

Loango ist eine Küste im nördlichen Teil von Niederguinea und erstreckt sich etwa zwischen dem Äquator und dem Kongostrom. Östlich sind die Grenzen sehr schwierig abzuschätzen, weil das Territorium umfangreich ist. In Übereinstimmung mit D. Odenthal kann gesagt werden, dass Loango einen Landstreifen Westafrikas bezeichnet, der sich von der Kongomündung im Süden Angolas bis nördlich zur Bai von Gabun landeinwärts erstreckt und politisch teils zu Französisch-Äquatorialafrika (Französisch-Kongo), teils zur portugiesischen Enklave Kabinda (Angola), teils zu Belgisch-Kongo (Zaire) gehörte[810]. In der Mündung des Flusses Kongo ist die Küste flach und sumpfig, sonst meist hoch und felsig. Das Land ist fruchtbar und reich an reizenden Landschaften. Die Einwohner schätzt man auf 12 Millionen Bantu. Die vorliegende Untersuchung befasst sich vornehmlich mit diesem Gebiet des alten Loango-Königreichs, wobei jedoch Gemeinsamkeiten über die Loangoreligion

---

[810] Vgl. dazu *D. Odenthal*, Die Eigentumsordnung in Loango, Bonn 1958, (Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Rechte, der Rechts- und Staatwissenschaftliche Fakultät der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Bonn), 14: „Als Loangoküste wird ein Landstreifen Westafrikas bezeichnet, der sich von der Kongomündung im Süden bis nördlich zur Bai von Mayumba und landeinwärts bis in den von den Loangoherrschern einstmals eroberten Yombischen Wald erstreckt und politisch heute teils zu Französisch-Äquatorialafrika, teils zur portugieschen Enklave Kabinda, teils zu Belgisch-Kongo (Mayombe) gehört. Innerhalb dieses Gebietes nahm das alte Königreich Loango jedoch nur den Raum zwischen dem Numbifluss und dem Chiloango ein, während sich die zeitweilig Loango tributpflichtigen und ehemals – vor 1579 etwa – zusammen mit ihm vom Kongostaat abhängigen Reiche Kakongo und Angoy (Kabinda) in den Rest teilten“. Vgl. *H. Baumann*/*R. Thurnwald*/*D. Westermann*, Völkerkunde von Afrika, Essen 1940. Über die geographische Situation und ehemals auch die politische Zugehörigkeit des Loangolandes vgl. *L. B. Proyart*, Histoire du Loango. Kakongo et autres royaumes d’Afrique, Paris-Lyon 1776. Vgl. *A. Ihle*, Das alte Königreich Kongo. Leipzig 1930, (Diss.). In diesem Zusammenhang verdient auch der Artikel aus Wikipedia, the free encyclopedia unter Angabe „Kingdom of Loango“: „The Kingdom of Loango was a pre-colonial African state from approximately the 15th century to the 19th century in what is now the Republic of Congo. At its height in the seventeenth century the country stretched from Mayombe in the north to almost the mouth of the Congo River. The inhabitants spoke a northern dialect of the Kikongo language also spoken in the Kingdom of Kongo“. Dazu auch vgl. *Britannica Encyclopedia 2008*, Kingdom of Loango, Art. 9048664 mit diesem Auszug: „Kingdom of Loango called also Brama Kingdom, former African state in the basin of the Kouilou and Niari rivers (now largely in southwestern Congo [Brazzaville]. Founded by the Vili people, (Bavili), probably before 1485, it was one of the oldest and largest kingdoms of the region“.

vorzufinden sind. Anbei ist die historische Karte des Loango, die aus „Wikipedia“ der freien Enzyklopädie übernommen worden ist[811].

5.1.2 Zur Geschichte von Loango

Loango besagt in der Sprache der Bantu ‚Königreich’ und beinhaltet eine Vorstellung eines strengen und allherrschenden Monarchen. Das Loangoreich entstand wahrscheinlich um 1300. Begründet wurde das Reich durch die Eroberung des von Yombe- und Voyovölkern besiedelten Kongogebietes. Der König dieses Reichtums wurde ‚Maloango = mani Loango genannt, was sowohl ‚Herr’, großer Häuptling von Loango[812] heißt, also den Träger der hoheitlichen Gewalt über Loango bezeichnet und auch ‚Eigentümer von Loango’ bedeuten kann[813]. Der Maloango saß auf einem Thron aus Holz und Elfenbein, Insignien

811 Diese historische Landskarte stammt aus dem Internet unter der Angabe „Wikipedia. Art. Kingdom of Loango“.

812 Vgl. *R. P. Ussel*, Petite grammaire de la langue fiote (dialecte du Loango), Pointe-Noire-Loango 1888, 41.

813 Vgl. *D. Odenthal*, Die Eigentumsordnung in Loango, 22. Auf der Seite 15. bestätigt er die monarchische Vorstellung von Maloango (König), die auf Gott übertragen wird, wenn er schreibt: „Zu den Erscheinungen der Bavili Kultur gehörte die Ausbildung eines Staatswesens höherer Ordnung, das die feudalen Züge trug. An seiner Spitze stand ein gewählter gottgleich behandelter König, der *Muloangu*, um dessen Person

seiner Macht waren eine Peitsche aus dem Schweif eines Zebras, einem mit Fellen und Tierköpfen behängten Gurt sowie einer kleinen Mütze. Seine Untertanen mussten sich ihm auf allen vieren nähern und durften ihm weder beim Essen noch beim Trinken zusehen, taten sie Letzteres doch, drohte ihnen die Todesstrafe[814].

Die Bewohner dieses Gebietes werden als Bavili, Baloangu[815] bezeichnet. Diese Nennung leitet sich von der einheimischen Sprache *Vili* her. Außerdem gehören die Baloangu zu den Bantu[816]. Bantu bedeutet den Plural von Muntu (Mensch). Die Baloangu sind eher als Sprachgruppe denn als ein gemeinsames Volk aufzufassen. Es gibt ungefähr 72 verschiedene Subgruppen, mit Unterschiedlichkeiten im Dialekt, aber nicht in ihren religiösen Strukturen. Bedeutsam waren die Allgegenwart und das Praktizieren der Loangoreligion im ganzen Königreich, und zwar ausnahmslos, weil sie ein Merkmal des Gemeinwesens darstellte. Die allgemeinen Elemente dieser Religion überdauern noch und sind innig mit dem Gesamtleben der Baloangu verknüpft und könnten als Schlüssel zum Verständnis von Einstellungen, Denken und Handeln dieses Volkes dienen. Unter dem Leitgedanken der *Lebenskraft* wird in den folgenden Kapiteln die Weltanschauung des Göttlichen in der Loangoreligion herausgearbeitet, indem zuerst auf die Wurzeln ihrer Ontologie eingegangen werden soll.

---

sich ein bestimmter Kult entwickelt hatte. Der Muloangu hatte zur Beherrschung des Landes eine Frühform von Beamtenapparat zu seiner Verfügung".

814 Im Ganzen dazu vgl. *F. Hagenbucher-Sacripanti*, Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Laongo, Paris 1973.

815 Vgl. *D. Odenthal*, Die Eigentumsordnung in Loango, 14.

816 Vgl. *A. Kagame*, Sprache und Sein. Die Ontologie der Bantu Zentralafrikas, (Aus dem Französischen von Almut Seiler-Dietrich), Brazzaville-Heidelberg 1985, 50f. wo zu lesen ist: „Seit dem 17. Jahrhundert waren die Bantu-Sprachen mit ihrem Klassensystem bekannt, denn schon Pater Brusciuotto de Vetralla hatte 1659 die erste Bantu-Grammatik veröffentlicht, in der er die Sprache der Bakongo beschrieb. Bis 1852 sprach man aber noch nicht von „Bantu". Den Anstoß dazu gab Wilhelm Heinrich Immanuel Bleek, der 1851 an der Universität Bonn eine Doktorarbeit einreichte, die u.a. die Klassensprachen Südafrikas behandelte. Anschließend veröffentlichte er seine „*Vergleichende Grammatik der südafrikanischen Sprachen*". 1852 publizierte Barth seine Untersuchung über die *Ba-Sprachen*; er nannte sie „Ba", weil diese Sprachen im Plural der ersten Klasse diese Silbe als Klassenpräfix verwenden. Als die Forschungen und Veröffentlichungen soweit gediehen waren, schlug schließlich Sir G. Grey vor, die Sprachen unter dem Namen *Ba-ntu* zusammenzufassen, weil der Stamm *ntu* ihnen allen gemeinsam war. So wurde der Begriff *Bantu* geboren. Seine Väter hatten jedoch nur die Sprachen im Auge; in der Folge übernahmen die Ethnologen diesen Begriff, um zugleich die Zivilisation und die verschiedenen Rassen, die dieser Zivilisation zugehören, zu benennen. (…) In Kongo heißen … die Bateke (Baloango) *Bantu*, … ein Begriff, dessen Bedeutung im Sinne von intelligentem Wesen uns ausdrücklich von Professor Mateene Kahombo bestätigt worden ist".

5. 2 Ontologie der Lebenskraft

5.2.1 Zugangsmethode

Die Ontologie wird klassisch als Metaphysik verstanden. Sie ist die philosophische Frage, wie das Sein und Seiende zu verstehen sind. Ein solches Verständnis liegt jedem denkenden und freien Umgang mit den konkreten Wirklichkeiten zugrunde, indem es diese auf das Sein im Ganzen hin und von diesem her interpretiert[817]. Hier geht es nicht darum, diese Ontologie auch plakativ im Denken der Balaongu nachzuweisen, sondern vielmehr darum, der *ntu* als Inbegriff der Lebenskraft besser zu verstehen. Die Untersuchung beschränkt sich naturgemäß auf jene Aspekte, die der Kultur der Baloangu eigen sind. Was jetzt folgt, ist eine Untersuchung des Konzepts *ntu* bei den Baloangu, weil dieser Begriff *ntu* im Sprachgebrauch sehr oft zu hören und zu finden ist. Man kann nicht umhin den Verdacht zu äußern, dass es hier um die Charakterisierung der Lebenskraft oder ontologisch gesprochen des Seins handelt. Den Anstoß dazu gab Placide Tempels, der in seinen Forschungen die „Bantu philosophy“ zum ersten Mal thematisiert hat[818]. Da die Baloangu der Volksgruppe der Bantu gehören, wird verständlich, dass sie nur innerhalb des Systems von *ntu* zu verstehen sind.

Zum Universum der Baloangu gehören einerseits die unsichtbaren, mit Intelligenz ausgestatteten Geistwesen, von denen die Seelen der Verstorbenen die Bekanntesten sind, und andererseits die belebten und unbelebten Wesen unserer sichtbaren Welt. Diese Wesen sind von nicht wahrnehmbarer Beschaffenheit, die nur der Schöpfer kennt und von der der Mensch nur ihre äuβere Erscheinung wahrnimmt. Was die unbeseelten verkörperten Wesen

---

817 Vgl. *H. Vorgrimler*, Neues Theologisches Wörterbuch, 465.

818 Vgl. *P. Tempels*, Bantu Philosophy, Paris 1959, 44–49. Tempels brach auf den Punkt, was unter *ntu* als Lebenskraft zu verstehen ist, wenn er schrieb: „Certain words are constantly being used by Africans. They are those which express their supreme values and they recur like variations upon a leitmotif present in their language, their thought, and in all their acts and deeds. This suprem value is life, force, to live strongly, or vital force. The Bantu say, in respect of a number of strange practices in which we see neither rime nor reason, that their purpose is to acquire life, strength or vital force, to live strongly, that they are to make life stronger, or to assure that force shall remain perpetually in one’s posterity (…). Force, the potent life, vital energy are the object of prayers and invocations to God, to the spirits and to the dead, as well as of all that is usually called magic, sorcery or magical remedies (…). These various aspects of Bantu behaviour already enable us to see that the key to Bantu thougt is the idea of vital force, of which the source is God. Vital force is the reality which, though invisible, is supreme in man. Man can renew his vital force by tapping the strength of other creatures“.

betrifft, kann der Mensch mit Hilfe seiner Sinne nur ihre Gestalt und nicht die Sache oder das Ding an sich erfassen. Da jede materielle Wirklichkeit bei den Baloangu doppelt ist, liegt auf der Hand. In dem Zusammenhang befindet sich im Inneren jeder Sache die Sache selbst. Das, was man durch irgendeinen Sinn sehen, fühlen, begreifen, verstehen oder erfassen kann, ist nicht die Sache selbst, sondern nur ihre äußere Erscheinung. Die Sache selbst kann durch die Sinne nicht erfasst werden und ist mit einer Lebenskraft ausgestattet, die sich verstärken oder vermindern kann. Im nächsten Abschnitt wird dieser innere Zustand der Wesen ausführlich angeschnitten.

5.2.2 Die innerste Natur der Wesen

Die Sprachgruppe der Baloangu, wie oben gesagt wurde, gehört zur Kategorie der Sprachen mit Nominalgruppen, welche die drei klassischen Geschlechter männlich, weiblich und sächlich, die man in den meisten europäischen Sprachen findet, auf eine praktische Art ersetzen. Jede dieser Gruppen erkennt man an einer bestimmten Vorsilbe für alle Bezeichnungen und alle Wörter, die ihr angehören. Die nominale Einteilung, die man in dieser Sprache findet, ist nicht durch Zufall zustande gekommen, sondern entspricht einer bestimmten Ordnung[819]. Es wurde nach einer sorgfältigen Bestandsaufnahme und Prüfung der verschiedenen Arten von Wesen, die es im Universum gibt, erstellt. Daraus ergibt sich eine gewisse Kategorisierung der Wesen, die in der folgenden Tabelle anschaulich gemacht wird. Man kann schon im Vorhinein bemerken, dass die erste Silbe Vorsilbe ist, die anzeigt, zu welcher Gruppe die jeweiligen Wesen und Wörter gehören:

---

819 Vgl. dazu *E. N. Mujynya*, L'homme dans l'univers des Bantu, Fribourg 1964, (Diss.), 13. Die Ausführungen von Mujynya, wonach die Wesen unter Kategorien gesetzt wurden, werfen ein klares Licht auf das Thema des ntu. So schrieb er in etwa: „La classification nominale que l'on trouve dans les langues bantu ne s'est pas faite au hasard, mais suivant un ordre défini. Cet ordre, le Muntu ne l'a établi qu'après un inventaire et un examen sérieux de différents types d'êtres que comprend l'univers. C'est ainsi, par exemple, qu'en Kiswahili et en Kinyarwanda tous les êtres intellectuels, les hommes et les esprits, sont de la première classe, tandis que les êtres inanimés (les végétaux y compris) sont, ‚en tant que choses', rangés d'office dans la quatrième classe réservée aux choses".

Baloangu		**DEUTSCH**	
Sing.	**Plural**	**Sing.**	**Plural**
Mu*ntu*	Ba*ntu*	Der Mensch	Die Menschen
Tibu*ntu*	Bibu*ntu*	Das Tier	Die Tiere
Tini*ntu*	Bini*ntu*	Das Ding	Die Dinge
U*ntu*i	Bi*ntu*i	Die Pflanze	Die Pflanzen

Anzumerken ist, dass die Wurzel ‚*ntu*' in der obigen Tabelle sowohl zu Menschen als auch zu Dingen und Pflanzen gehört. Diese Wurzel *ntu*, die manchmal angeführt und manchmal auch nur stillschweigend vorausgesetzt wird, gehört zu allen Kategorien und logischerweise geht er allem voraus und erstreckt sich auf alles, was es gibt[820]. Der Stamm *ntu* erweitet sich auf alle Wesen und charakterisiert zugleich das Wesen in seinem Unterschied zu allen anderen. Der *ntu* bestimmt die Art des betroffenen Existierenden, seine Natur oder seine Art zu handeln und wird vor allem in verschiedenen Fällen analog verwendet.

820 Vgl. *A. Kagame*, Sprache und Sein, 105ff. Der Autor bringt das auf den Punkt, was wir ausdrücken wollten, indem er das Konzept des ntu herausarbeitete. Dazu führte er aus: „Die Abhandlungen über die Kategorien gehören zur Philosophie der europäischen Kultur. Die Bantu haben das Problem anders gestellt und anders gelöst. Für sie besitzt die Ausgangsgattung, das SEIN-NTU, keine untergeordneten Gattungen. Es ist also nicht die oberste der Gattungen wie in der europäischen Philosophie (oberhalb der Substanz), es ist bei den Bantu die einzige Gattung. Sie teilt sich sofort in ihre verschiedenen Arten von NTU auf. Der spezifische Unterschied nimmt im Klassifikativ Gestalt an, in jenem linguistischen Element, das, indem es die Art des betroffenen Existierenden charakterisiert, sein Wesen, seine Natur oder seine Art zu handeln und seine Eigenschaften bestimmt. (…). Mit dieser Methode können wir uns auf die Suche nach den Existenzkategorien der Bantu-Philosophie begeben. Man kann alle Klassen durchsehen, die Begriffe müssen jeweils zur letzten übergreifenden Bezeichnung kommen. Dann stellt man fest, dass es nur vier letztlich übergreifende Bezeichnungen gibt, und diese vier schließen in sich alles ein, was man sich vorstellen und ausdrücken kann. Diese vier kann man mit dem Stamm Ntu zusammenbringen, der als oberste Gattung gleichzeitig eine transzendentale logische Einheit ist; transzendental, das heißt, seine Bezeichnung kann man analog (nicht im selben Sinn) auf Wesenheiten wie auf Existierendes anwenden. Mit anderen Worten: NTU = SEIN oder ETWAS; alles, was man sich vorstellen und ausdrücken kann (eine Substanz, ein Zustand, eine Anzahl usw. usw.), ist etwas, eine *Wesenheit*, ein NTU, aber jede gehört in ihre Ordnung, sei es als Substanz, anhaftend, Wesen, existierend; in diesem Sinn sagt man, dass die oberste Gattung auf jede Einheit *analog*, aber nicht *univok* (d.h. dasselbe in jedem Ding bezeichnend) angewendet werden kann. So entspricht das NTU dem Sein in der europäisch-amerikanischen Philosophie".

Für manche bezeichnet der Begriff *Ntu* das Wesen[821], das neben einem anderen besteht oder sich auf ein anderes ausweitet. Wir finden jedoch keinen Grund, ihm eine so begrenzte Bedeutung zuzuschreiben, vor allem weil das Wesen, ohne das wir nicht sein könnten, oft den Namen *Muntu nkulu* erhält, was soviel bedeutet wie der *große Muntu*, das Lebendige im wahrsten Sinne des Wortes, die Person an und für sich. Im weitesten Sinne bezeichnet ‚ntu' nicht nur die Energie, die ein Mensch zum Leben braucht, sondern auch im engeren Sinn die Lebenskraft an sich. Sogar Gott selbst ist ein *Ntu*[822]. Was könnte er denn sonst sein? Der Ausdruck *Ntu* bezeichnet nicht eine Kategorie von Wesen, sondern erstreckt sich auf alles, was man in der westlichen Philosophie Substanz nennt. Kurz gesagt, ist ntu „das Was ist oder das Was sein könnte"[823]. Er ist nicht mehr und nicht weniger als das Wesen überhaupt.

5.2.2.1 Die Lebenskraft

In Verbindung mit diesem Begriff des Ntu ist in der Kultur der Baloangu das Grundelement des Seins von besonderer Bedeutung, sodass es bei abstrakten wie auch bei konkreten Dingen zu spüren sei. Den mündlichen Überlieferungen zufolge hat jeder Ntu seine eigene Lebenskraft. Je nach den Seinskategorien die sie verkörpert, ist diese Lebenskraft bei den Geistern spirituell, bei den Menschen und bei den Tieren vital und bei den Pflanzen pflanzlich. Wenn gesagt wird, dass jedes Wesen seine eigene Lebenskraft hat, ist das keine genaue Übersetzung des Denkens dieses Volkes. Für die Baloangu ist jedes Wesen eine Lebenskraft. Jede Bekundung dieser Lebenskraft wird selbst ein Wesen und eine Dynamik, die eine Wirkung nach sich ziehen kann. Die

---

821 Vgl. *A. Kagame*, La philosophie bantu-rwandaise de l'Être, Bruxelles 1956, 120. Kagame kommt in einer diesbezüglichen Studie auf vier Bantu Kategorien zu dem Schluss, dass der Ntu ohne Weiteres als Sein zu bestimmen sei. In diesem Zusammenhang sagt er Folgendes: „En résumé donc, la ‚catégorie' substance d'Aristote correspond aux deux bantu-rwandais Umuntu + Ikintu; tandis que les deux aristotéliciennes: lieu et temps correspondent à la ‚catégorie' bantu-rwandaise Ahantu. Quant aux sept dernières d'Aristote, elles sont résumées par la quatrième bantu-rwandaise Ukuntu ou être modal. Les sept ‚catégories' ont, en effet, ceci de commun, qu'elles explicitent des modifications de l'Être, soit en lui-même, soit vis-à-vis d'un autre être".

822 Vgl. *P. Tempels*, Bantu Philosophy, 46. Die Auslegung von Tempels entspricht unserer Meinung nach der Auffassung von Baloango, wenn er sagt: „The Bantu speak of God himself as ‚the Strong One', he who possesses Force in himself. He is also the source of the Force of every creature".

823 *A. Kagame*, La philosophie Bantu de l'Être, 120.

Baloangu glauben daher, dass Worte, Gesten oder Gedanken eines Menschen Glück oder Unheil bringen und einem Menschen nützen oder schaden können[824].

Weiter differenziert Hagenbucher Sacripanti[825], indem er sich dahingehend äußert, dass es nicht wirklich die Worte, Gedanken oder die Mimik sind, die eine Macht ausüben. Sie sind nur äußere Zeichen für die zum Leben gehörige vitale Handlung des Menschen. Jede Lebenskraft, die aus einer anderen entspringt, ist eine selbständige Lebenskraft; sie hängt aber von ihrer Quelle ab und kann nicht unabhängig von ihr wirken. Deshalb entsprechen den verschiedenen Arten von Wesen Kategorien von unabhängigen Kräften. Alle anderen Formen von Lebenskraft, die im Universum vorzufinden sind, sind nur eine Bekundung dieser dahinter liegenden Lebenskräfte[826]. Jeder Ntu ist eine Lebenskraft. P. Tempels stellt fest, dass der Begriff der Kraft untrennbar verbunden mit dem des Seins (ist) [827]. Neben dem höchsten Wesen, das die Fülle des Ntu oder der ‚Seinskraft' ist, ist jeder Ntu seiner Natur nach eine Lebenskraft, die sich manifestieren und verstärken oder verringern kann[828]. Der Weltanschauung der Baloangu zufolge, steht jede Lebenskraft mit Ausnahme der Seinskraft Gottes, unter dem Einfluss der Verstärkung oder der Verringerung. Sie kann zunehmen oder abnehmen, sich verstärken oder verringern.

---

824 Vgl. dazu *F. Hagenbucher-Sacripanti*, Les fondements, 46.

825 Vgl. *F. Hagenbucher-Sacripanti*, Les fondements, 47.

826 Vgl. *P. Tempels*, Bantu Philosophy, 49.

827 Vgl. dazu *P. Tempels*, Bantu Philosophy, 49–61. Und besonders dieser Abschnitt auf Seite 50f: „We can conceive the transcendental notion of ‚being' by separating it from is attribute, ‚Force', but the Bantu connot. Force in his thougt is a necessary element in being, and the concept force is inseparable from the definition of being. There is no idea among Bantu of being divorced from the idea of force. Without the element ‚force', ‚being' cannot be conceived".

828 In diesem Zusammenhang können wir hier die kritische Einsicht von *A. Kagame* nicht übersehen, wenn er ausführt: „Die Lebenskraft in diesem philosophischen Sinn ist bei dem lebendigen Existierenden weder geringer noch stärker. Sie kann also weder nachlassen noch verstärkt werden. Ein gesunder Mensch auf der Höhe seiner Muskelkräfte, ein schwacher Greis und ein Kranker nahe der Agonie – sie alle haben denselben Grad an Lebenskraft. Sie zeigen nämlich in demselben Grad die besonderen Operationen, wie sie den Lebendigen gemäß sind und von dem Lebensprinzip ausgehen, das ihnen noch immer innewohnt" (Sprache und Sein, 182). Anzumerken sei, dass man zu dem Schluss kommt, wenn man hintergründig aus dem klassischen Bestimmung des Seins ausgeht und eine Auseinandersetzung mit dem afrikanischen Denken gezielt vermeidet.

5.2.2.2 Die Art des Werdens der Lebenskraft

Der mündlichen Überlieferung zufolge, ist jeder Ntu sozusagen aus seinem Sein heraus in einem Zustand der Elastizität und kennt sowohl in seiner Natur als auch in seiner Ausdrucksform Tiefen und Höhen. Der Ntu ist mutatis mutandis einem glühenden Stück Kohle ähnlich, das, je nach der Menge der Luft, mit der es in Kontakt kommt, leuchtet und heizt oder wenn der Sauerstoff geringer wird, sich abschwächt und ausgehen kann[829]. Deutlicher ausgedrückt, wird bei den Baloangu der Ntu ontologisch als eine Stärke betrachtet, die entweder anwachsen oder schwächer werden bzw. abnehmen kann. Wenn P. Tempels es auch nicht in diesen Worten ausdrückt, gelangt er doch zur selben Schlussfolgerung. Auch er stellt fest, dass der Begriff des statischen Seins bei den Bantu nicht bekannt ist und dass alles was ist, immer als eine aktive und dynamische Lebenskraft betrachtet wird. So schreibt er einmal:

> „Alles was ist, ist nicht nur mit einer Kraft oder einer gewissen Dynamik ausgestattet, sondern ist Lebenskraft. Lebenskraft ist ein Synonym für *Sein*. Das Sein ist nicht etwas, das Lebenskraft enthält, da die Lebenskraft nicht eine Eigenschaft des Seins, sondern eben Lebenskraft ist. Das Sein selbst ist Lebenskraft. Jedes Wesen ist Lebenskraft, und jede Lebenskraft ist Sein“[830].

So stellen sich die Bavili das Wesen der Dinge vor. Die Lebenskraft ist das, was allen Wesen gemeinsam ist[831]. Aus dieser Vorstellung der inneren Natur der Wesen heraus erklären sich der Tradition zufolge, alle Veränderungen, die man im Universum feststellen kann. Wenn die Wesen sich ändern, wachsen und dann schwächer werden und manchmal in einen Zustand fallen, in dem sie völlig verblassen, weil jedes von ihnen eine Lebenskraft ist, die eingeflochten ist in andere dynamische Lebenskräfte, die sie verformen: das heiβt, dass sie bereichern und stärken oder verringern und sogar zerstören können. Den

---

829 Vgl. dazu *E. N. Mujynya*, L’homme dans l’univers des Bantu, Fribourg 1964, (Diss.), 16.

830 *P. Tempels*, La Philosophie Bantoue, Elisabethville 1945, traduit du Néerlandais pas A. Rubbens, Paris ²1949, 36: “Tout ce qui est, est non pas doué de force ou d’un certain dynamisme, mais est force. Force est synonyme de l’être. L’être n’est pas ce qui a de la force, car la force n’est pas un attribut de l’être, mais la force. L’être est la force même. Tout être est Force et toute force est ETRE”.

831 Vgl. *R. E. Dennett*, At the Back of the Black Man’s Mind or notes on the kingly office in West Africa, London 1906. Dennett hat ein Kapitel in diesem Buch über die Baloango (Bavili)-Philosophie geschrieben. Sein ganzes Buch trägt nun im Titel das Wort Philosophie – und dies qualifiziert es sofort als eine spezifische Studie einer primitiven Ontologie, nämlich die der Bantu, als eine Illustration – in einem besonderen Fall – der Idee der primitiven Philosophie“. Ders., Laws and Customs of the Fjort or Bavili Family: JAS (London 1902) 259–287.

Baloangu zufolge gibt es die göttliche Lebenskraft, die gleich bleibend unveränderlich ist. Die Lebenskräfte der Erde und die der Menschen verändern sich[832], sie lassen nach und können durch Ahnendienst bzw. entsprechenden Kult zu ihrer Vitalität zurückgeführt werden.

Diese Auffassung vom Ntu bei den Baloangu ist sicher die Frucht langer Überlegungen und genauer Beobachtung der Wesenseigentümlichkeit dieser Welt. L. B. Proyart berichtet in diesem Zusammenhang in einer bildhaften Sprache über die Meinungen, die er in der Bevölkerung zum Thema dieser Studie sammeln konnte. Er kommt zu dem Schluss, dass „für diese Menschen die Natur zu leben, zu atmen und zu singen scheint. Man sieht sie wie sie schlummert, erwacht und ihre Erscheinung ändert. Man könnte sagen, dass sie in jedem einzelnen ihrer unzähligen Teile geboren wird, erblüht, leidet und stirbt. Man kann daher sagen, dass sie aus ‚Wesenskräften' zusammengesetzt ist"[833]. Wenn jemand es wagte, die Existenz dieser Lebenskraft, die für die Baloangu in jedem Ding enthalten ist, zu bezweifeln, würden sie ihm, um ihn von seinem Zweifel zu befreien, nur einige der Fragen stellen, die die Alten den Missionären und ausländischen Forschern gestellt haben. Diese Fragen betreffen alle Tatsachen, die man in der Natur beobachten kann:

> „Warum erfrischt der Wind, der manchmal sanft und manchmal furchtbar ist, unser Gesicht und lässt den Wald erbeben? Warum keimt der Same und wird hier zum Gras und dort zum Baum? Warum erwärmt das Feuer, das aus dem Stein oder dem trockenen Holz heraustritt, unsere Glieder und verschlingt das, was man ihm vorwirft? Warum nähren uns manche Früchte, während andere uns vergiften? Warum gibt es diese Energien, diese Gegensätze, und alles, was wir sehen? – Die Antwort ist immer dieselbe: Wenn das Wasser fließt, wenn das Feuer brennt, wenn der Stein an einem Ort bleibt, wenn der Funke aus dem Holzstückchen springt, wenn eine bestimmte Rinde heilt und eine andere tötet, wenn der Same keimt, der Vogel wegfliegt, so ist das ihre Art. Jeder nach seiner Art"[834].

---

832 Vgl. *N. Mujynya*, L'homme dans l'univers des Bantu, 15–24. Vgl. *H. Kessler*, Jesus Christus – Weg des Lebens, 378f: „Das Höchste Wesen (Gott) besitzt das Leben in Fülle, gibt Lebenskraft und alle lebensnotwendigen Dinge. Das Leben kommt von ihm her, wird aber vermittelt durch die Ahnen (Begründer des Clans, Helden, verstorbene Eltern), sekundär auch durch ihre irdischen Repräsentanten (König bzw. Häuptling, Älteste, Familienvater); ja, alle Mitglieder der Sippe üben, kommunizierenden Röhren gleich, einen Einfluss der Lebensverstärkung oder –minderung aufeinander aus".

833 *L. B. Proyart*, Geschichte von Loango, Kakongo und anderen Königreichen in Afrika. Aus den Nachrichten der Vorsteher der französischen Mission (übersetzt von Meiners), Leipzig 1777, 83.

834 *E. Pechuel-Loesche*, Loango-Expedition, 131. Die Ausdruckweise scheint für die Baloango charakteristisch zu sein. Daher entsprechen die Ausführungen Loesches der Realität.

Was ist diese ‚Art', die jeder Sache eigen ist? Für die Baloangu ist sie nichts anderes als die innerste Natur jeder Sache. Und da jedes dieser Dinge, die uns umgeben, als eine Lebenskraft betrachtet wird, erklären sich die Baloangu auf ihre Weise die Veränderungen, denen jedes Wesen des Universums unterliegt. Wer weiβ nicht, sagt ein Sprichwort, dass die Hitze das Metall verflüssigt, das Wasser in Dampf verwandelt, bestimmte Stoffe zerstört und die Pflanzen zu Asche macht? Und man hört oft, dass der Same durch die vereinte Lebenskraft der Feuchtigkeit und der Sonnenwärme und der in der Sonne verborgenen Lebenskräfte keimt, sprieβt, wächst und seine Früchte trägt. Unsere Welt besteht nur aus Lebenskräften. Ein Sprichwort sagt, dass nur ein Dummkopf glaubt, dass er die Natur ungestraft misshandeln und in diesem riesigen Garten Gottes, wo alles, absolut alles, tätige Lebenskraft ist, tun kann was er will[835]. „*Ntiosko nti ke yivingu*"[836] lautet eine Redewendung der Baloangu, deren Bedeutung ist: Alles ist Lebenskraft.

Man sollte sich wirklich nicht vorstellen, dass diese Sprache rätselhaft ist und über die Natur der Wesen nichts aussagt. Die Baloangu wenden sich an ihre skeptischen Gesprächspartner meist in einer bildhaften Sprache, die reich an Symbolen ist oder mit kurzen Fragen, die den vorher Aufgezählten ähnlich sind. Diese Tatsache ist von Peschuel-Loesche bestätigt[837]. Sie verfolgen damit einzig und allein den Zweck, ihre Gesprächspartner dazu zu bringen, die Antwort auf die aufgeworfenen Fragen selbst zu finden.

5.2.2.3 Das Sichtbare als Äußerung der Lebenskraft

Niemand bezweifelt, dass sich die Dinge dieser Welt als Lebenskräfte zeigen, und die Baloangu sehen in ihnen zu Recht wirkliche Lebenskräfte. Alles in der Natur ist Lebenskraft[838], und die natürlichen Lebenskräfte, die man in den Wesen dieser Welt vorfindet, sind nur Äuβerungen dieser versteckten, aber wirklichen innersten Lebenskraft, die diese Wesen sind und die sie beherrschen.

Es ist sinnlos, diese Betrachtungsweise der Wesen, die uns umgeben, zu bezweifeln. Die Baloangu sagen, dass jeder für sich selbst die Richtigkeit der

---

835 Vgl. *R. Mavoungou Pambou*, Proverbes et dictons du Loango en Afrique centrale. Langue, culture et société, Jouy-le-Moutier 1997, 53.

836 *R. Mavoungou*, Proverbes et dictons du Loango en Afrique centrale, 98.

837 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Loango-Expedition, 97–101.

838 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Loango-Expedition, 99.

Tatsache, dass der Ntu wirklich eine Lebenskraft ist[839], überprüfen kann. Wer kann die Heil- oder Nährkräfte bestimmter Pflanzen bezweifeln? Wer weiß nicht, dass manche Pflanzen töten? Diese Lebenskraft, die tötet, heilt oder nährt, ist wirklich, und wir können ihre Wirkung erkennen. Sie lebt in den Dingen versteckt; sie ist ihre Natur, sagen die Baloangu. Eine Pflanze, die diese Wirkungsfähigkeiten hat, wäre in den Augen der Baloangu eine Lebenskraft, die heilt, eine Lebenskraft, die nährt, oder eine Lebenskraft, die tötet. Aber wenn die Wesen der sichtbaren Welt, die offenkundig Äußerungen, Gestalten sind, selbstentäußerte Lebenskräfte sind, muss angenommen werden, dass die Wesen, die wir nicht sehen, aber deren Existenz wir uns sicher sind, und die wir für höhere Wesen halten, also insbesondere Gott und die *Bilunzi* (Geistwesen), höhere Lebenskräfte sind. Gott selbst wird deshalb unter dieser Voraussetzung als eine *Lebenskraft* verstanden. E. Boelaert fasst seine Gedanken zu diesem Thema in diesen Worten zusammen:

> „Für sie (die Bantu) ist die Lebenskraft mehr als eine Eigenschaft des Seins; sie ist das Sein, und das Sein ist die Lebenskraft. Wo wir an das Konzept Sein denken, setzen sie das Konzept Energie. Wo wir konkrete Wesenheiten sehen, sehen sie konkrete Lebenskräfte. Wenn wir sagen, dass sich die Wesen durch ihre Essenz oder ihre Natur unterscheiden, würden die Bantu sagen, dass sich die Lebenskräfte durch ihre Essenz oder ihre Natur unterscheiden. Unserem Begriff des Seins als ‚das was ist' oder ‚die Sache, wie sie ist', würden die Bantu die Formulierung ihres Begriffes des Seins als ‚das was Lebenskraft ist' oder ‚die Sache als Lebenskraft' oder ‚die bestehende Lebenskraft' entgegenstelle. Der Begriff Lebenskraft nimmt bei ihnen den Platz ein, den der Begriff Sein in unserer Philosophie innehat. Sie haben genau wie wir ein grundlegendes und einfaches transzendentales Konzept. Nur ist es für sie die *Lebenskraft*, während es für uns das ‚Sein' ist. Durch die Lebenskraft sind die Wesen einander ähnlich, und die Lebenskraft ist ihre alle gemeinsame Wirklichkeit. Die Lebenskraft ist ihr höchster Endzweck, ihr letztes Gebot und ihre grundlegende Erkenntnis. Bei ihnen ist alles Lebenskraft"[840].

Das Konzept der Lebenskraft ist die Grundlage einer kohärenten und logischen Weisheit, die das Leben der Baloangu bestimmt und auf der ihr Verhalten beruht. Für die Baloangu ist alles, was ist, Lebenskraft, sowohl in seinem Wesen als auch in seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen. Das ist das erste Prinzip, das man als Voraussetzung anerkennen muss, wenn man

---

839 Der Ntu (Lebenskraft) gehört zur Bestimmung des Menschen oder der Person in der Kultur der Baloango.

840 *E. Boelaert*, La philisophie Bantoue selon le R. P. Tempels: Revue d'études ethnographiques, IX Année (1946) 81–90, hier: 81f.

Weltanschauung und Glaubenswelt der Baloangu so verstehen will, wie sie selbst es tun und glauben.

5.2.2.4 Zur Erfassung der dynamischen Struktur der Lebenskraft

Das Weltbild der Baloangu ist im Grund genommen dynamisch. Religionswissenschaftlich legt die Analyse der unterschiedlichen Bräuche und Praktiken der Baloangu und besonders derjenigen, die Heilzwecken gelten, das gesamte dynamische Gefüge der Vitalkraft dar und aus:

- Jeder Bestandteil des Universums, also jeder geschaffene Ntu ist eine Lebenskraft, und zwar eine aktive Lebenskraft.
- Da alles in dieser Welt Lebenskraft ist, ist jeder geschaffene Ntu in eine Vielfalt anderer Lebenskräfte, unter deren Einfluss er ständig steht, eingeflochten.
- Jede geschaffene Lebenskraft – und jeder Ntu ist eine solche – kann unter dem Einfluss anderer Lebenskräfte selbst in ihrem Wesen wachsen oder sich vermindern.
- Und da jedes geschaffene Wesen die Wesen, die ihm unterlegen sind, schwächen oder durch die, die ihm überlegen sind, entkräftet werden kann, ist jeder endliche Ntu sowohl eine aktive als auch eine passive Lebenskraft[841].

Aus diesen vier Punkten kann man eine Reihe von Schlussfolgerungen ziehen. Die wichtigsten davon sind: Um eine Lebenskraft zu verringern, muss man ihr ontologisch überlegen sein. Unter zwei gleich starken Kräften ist eine Entkräftung nicht möglich[842]. Jeder Impuls, der von einer Lebenskraft auf ein Wesen ausgeübt wird, führt zur Änderung des Zustandes dieses Wesens, indem sie dieses stärkt oder vermindert. Im Lichte dessen, was über die Natur des Ntu bereits gesagt wurde, kann hier nun in wenigen Worten das grobe Gesamtbild der Ontologie der Baloangu dargestellt werden. Das ganze Universum wird als eine Gesamtheit zusammenspielender Lebenskräfte gesehen. Diese wirken aufeinander ein und stärken oder schwächen sich gegenseitig in einer ständigen Wechselbeziehung. Aus dieser Tatsache ergibt sich die Schlussfolgerung, worauf D. Akwa in seiner Studie anspielt, nach der „das Universum als

841 Vgl. dazu ausführlich *N. Mujynya*, L'homme dans l'univers des Bantu, 20–24.
842 Vgl. *N. Mujynya*, L'homme dans l'univers des Bantu, 23.

Gesamtheit aller Wesenskräfte in seiner Beschaffenheit dynamisch und in ständiger *Wandlung* begriffen“[843] ist. Der mündlichen Überlieferung zufolge muss alles wachsen, werden oder sich vermindern, sich verstärken oder schwächer werden. Keine geschaffene Lebenskraft kann diesem Gesetz, das das Universum beherrscht, entgehen. Verstärkung und Verminderung der kreatürlichen Lebenskräfte werden nie als zufällige Wirkung betrachtet. Jede Veränderung, die sich im Universum ereignet, resultiert aus bestimmten Gesetzen[844]. Tatsächlich geht keine Kraft im Universum verloren. Was ein Wesen an Kraft verliert, holt sich sozusagen ein anderes Wesen. Aus dieser Übertragung von Lebenskräften resultiert das Gleichgewicht des Universums.

Durch diese universelle Wechselbeziehung sind alle Kräfte des Universums eng miteinander verbunden. Alle Beobachter heben die Tatsache hervor, dass für die Baloangu nichts in diesem Universum sich bewegt, ohne dass diese Bewegung eine Veränderung der Gesamtheit bewirken würde. Jedes Ding steht in Polarität und es hat eine Art Solidarität mit allen anderen Dingen, in dem Sinne, dass jede Verstärkung oder jede Entkräftung, die einem Wesen günstig ist oder zum Nachteil gereicht, die anderen Wesen in seiner Umgebung bereichert oder ärmer macht.

Zusammenfassend erscheint das Weltbild der Baloangu als eine Gesamtheit von eng zusammenspielenden Lebenskräften, die so stark miteinander verbunden sind, dass es – das Bild ist von Tempels – einem Spinnennetz gleicht, von dem man keinen einzigen Faden ergreifen darf, ohne das ganze Netz in Bewegung zu setzen[845].

5.3. Die Kosmologie und der Ursprung des Menschen bei den Baloangu

Um die Grundzüge der Kosmologie der Baloangu deutlicher aufzuzeigen, empfiehlt es sich nochmals den Begriff ‚Ntu’ näher zu betrachten. Der zentrale Begriff für das Weltbild und die Auffassung des Lebens bei diesem Volk ist der Ntu. Der Ntu meint, wie schon erörtert wurde, die Lebenskraft, die von Nzambi (Gott) gegeben wird und von jedem Existierenden in einzigartiger Weise

---

843 *Dika-Akwa*, Bible de la Sagesse Bantoue, Paris 1955, 12.

844 Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang auch das erwähnte Werk von Dika-Akwa. Der Autor bemüht sich in Anlehnung an Tempels’ Arbeit das dynamische Bild der Lebenskraft zu zeigen (S. 56).

845 Vgl. *P. Tempels*, La Philosophie Bantoue, 48.

besessen wird. Vor den Wortstamm „Ntu“ setzten die Baloangu das Präfix „Mu“. Zusammengesetzt ergibt sich die Form *Muntu*, ein Begriff, der im Singular „Mensch“ heißt und dessen Plural *Bantu* im Allgemeinen verwendet wird[846]. Der Mensch als dynamische Lebenskraft (Muntu[847]) steht im Mittelpunkt des Seienden, und das Volk sieht alles Übrige in seinem Bezug zur zentralen Stellung des Menschen. Gott dient dazu, Ursprung und Erhaltung des Menschen zu erklären. Es ist, als ob Gott um des Menschen willen existiere. Die Geister nehmen in der Seinsordnung eine Zwischenstellung zwischen Gott und dem Menschen ein. Sie dienen dazu, die Bestimmung des Menschen nach dem Erlöschen des physischen Lebens zu erklären.

5.3.1 Der Schöpfungsmythos

Mythen sind ein wichtiges Mittel für die Bewahrung und generationenübergreifende Weitergabe dieser speziellen Lebensauffassung, die von der Tradition geprägt wird. Jedes Volk hat seinen eigenen Ursprungsmythos bzw. seine eigenen Mythen. Wir können freilich nicht alle existierenden Mythen aufnehmen, weil manche von ihnen nicht einmal schriftlich fixiert sind. Für die

---

846 Vgl. dazu auch *A. Kagame*, Sprache und Sein, 50–55.

847 Vgl. *J. S. Mbiti*, Afrikanische Religion und Weltanschauung, Berlin- New York, 1974, 14f. Mbiti schreibt Tempels als Verdienst zu, den Weg für eine einführende Erforschung der Religionen und Denkstrukturen Afrikas freigemacht zu haben. In dem gleichen Sachzusammenhang würdigt er auch die Arbeit von Jahn, die für die Thematik der vorliegenden Untersuchung sehr erklärend ist. So schrieb er: „Zur selben Gruppe gehört Janheinz Jahns Buch *Muntu (1958)*, das sich in erster Linie mit der von ihm so benannten ‚neo-afrikanischen Kultur' befasst. Ein Teil des Buches ist der afrikanischen Philosophie gewidmet, während andere Teile Kunst, Tanz, Geschichte und Literatur abhandeln. Das Buch berücksichtigt großen Teil Afrikas, und das verwendete Material stammt aus umfangreicher Lektüre. Im religiös-philosophischen Teil macht sich Jahn die vier Kategorien von A. Kagame zu eigen, in die dann alle anderen Begriffe gepresst werden: Muntu ist die philosophische Kategorie, die Gott, die Geister, die Verstorbenen, die Menschen und bestimmte Bäume umfasst. Diese stellen eine mit Intelligenz begabte ‚Kraft' dar (…). Bei Jahn heißt es: ‚Alles Seiende, jede Wesenheit, unter welcher Form sie sich auch vorstellt, lässt sich in eine dieser Kategorien einordnen. Außerhalb dieser vier Kategorien ist nichts denkbar (Anm. 5). Er hält sich an Kagames Begriff der ‚Kraft' und sagt: ‚Der Mensch ist eine Kraft, alle Dinge sind Kräfte, Ort und Zeit sind Kräfte und die ‚Modalitäten sind Kräfte' (Anm. 6). Diese Kräfte erweisen sich angeblich durch den rein linguistischen Stamm –NTU als verwandt, da dieser in allen vier Wörtern vorkommt, auf welchen die Kategorien beruhen. Jahn vermutet in diesem –NTU ‚die universale Kraft schlechthin… die aber getrennt von ihren Erscheinungsformen Muntu, Kintu, Hantu und Kuntu niemals vorkommt. NTU ist das Sein selbst, die kosmische Universalkraft… NTU ist jene Kraft, in der Sein und Seiendes zusammenfallen… NTU ist das, was Muntu, Kintu, Hantu und Kuntu gemeinsam sind. Kraft und Materie fallen dabei nicht zusammen, sondern sind nie geschieden worden. NTU drückt aber nicht das Wirken dieser Kräfte aus, sondern ihr Sein. Die Kräfte aber handeln ständig, agieren ununterbrochen“.

Baloangu steht die Erschaffung des Menschen am Ende des göttlichen Schöpfungswerkes[848]. Der Mensch tritt gewöhnlich als Mann und Frau, in männlicher und weiblicher Form auf. Im Allgemeinen wird Gott als der Urheber des Menschen anerkannt. Ein Beispiel mag diesen Befund illustrieren. Im Schöpfungsbericht der Bavili heißt es:

> „Vor dem Beginn aller Formen des Seins, noch bevor die Jahre ihre Augen öffneten, um die Tage zu schaffen und bevor sie ihre Lider schlossen, um die Nächte einzuführen, gab es einen König.
> Dieser König war nicht geschaffen. Er nannte sich Mu-Loangu, das bedeutet:
> a-) nicht geschaffener König
> b-) unbegrenzter König.
> Nicht geschaffen und unbegrenzt war dieser groβe Herrscher, er war allein an einem Ort, der weder oben noch unten war, weil es weder ein Oben noch ein Unten gab.
> Mu-Loangu befand sich in der Zeit, tangu. Diese Zeit war einförmig. Mu-Loangu wollte aus seiner Isolierung heraustreten. Er erbebte. Durch dieses Beben verlor die Zeit ihre Eintönigkeit.
> Diese durchgeschüttelte Zeit ‚zerbrach' in drei Teile. Aus diesen Teilen entstanden:
>
> n'yono: das, was geschehen ist: gestern (Vergangenheit);
> mbubuayi: das, was gerade geschieht: heute (Gegenwart);
> mbaschiuumené: das, was kommen wird: morgen (Zukunft).
>
> Das erste Beben des Mu-Loangu wurde nikuka genannt. Dieses Wort bedeutet sowohl Beben als auch selbst, als persönliches Fürwort. Das Beben, das aus Mu-Loangu trat, erzeugte lunzabu, das Wissen.
> Das Wissen erbebte seinerseits und es entstand n'tifumu, die Macht.
> Die Macht erbebte und es entstand lutikunu, der Wille.
> Der Wille erbebte und gebar tilunzi, den Geist.
> Aus dem Beben des Geistes wurde umbu, das Salzwasser, geboren.
> Das Salzwasser erbebte und gebar muyo, die Fluten.
> Die Fluten bebten und schufen têflee, die Überschwemmung.
> Aus der Überschwemmung wurde lifunsa, der Schaum, geboren.
> Der Schaum erbebte und schuf ngaabu, den Schlamm.
> Als Letztes erbebte schlieβlich der Schlamm und verwandelte sich in liatschi, das Ei der Welt.
> Mu-Loangu warf das Ei auf eine weite Wasserfläche.
> Er erschuf einen Steg, über den die wirkenden Kräfte auf die Wasserfläche herabsteigen konnten, um das Ei auszubrüten. Dieser mit leuchtenden Farben geschmückte Steg wurde zum Regenbogen: utiaamu (die himmlische Schlangenschnur).
> Mu-Loangu erschuf zwei Kräfte: Die erste männlich und warm, die zweite weiblich und feucht. Er nannte die männliche Kraft munji: Sonne.
> So waren die Sonne und die ewige Zeit Homonyme. Das zeigt den Einfluss, den die Wärme auf die Schöpfung hat.
> Die feuchte weibliche Kraft nannte er n'gondi: Mond.
> Mu-Loangu gab seine Schöpferkraft weiter an munji (Sonne).

---

848 Vgl. *J.S. Mbiti*, Afrikanische Religion und Weltanschauung, 115.

munji erwärmte das Ei der Welt, und es zerbrach. Es breitete sich auf den Wassern aus.
Es erhärtete, setzte sich fest und wurde zu einer kleinen Insel: liyanga.
Mu-Loangu stieg auf dem Himmelssteg, dem Regenbogen, herab.
Er pflanzte in der Mitte der Insel einen wunderschönen Baum und nannte ihn n'senga (acacia albida). n'senga wuchs. Er streckte vier Äste zum Himmel.
Er bedeckte sich mit goldgelben Blumen.
Luguemu, das Chamäleon, stahl dem Regenbogen das Geheimnis der Farben.
Es färbte die vier Äste des n'senga: Den im Osten gelb, den im Westen rot, den im Norden weiβ und zuletzt den im Süden schwarz.
So entstand ein Dualismus zwischen Norden und Süden und zwischen Osten und Westen.
Mu-Loangu lieβ acht Winde wehen. Durch sie fielen bis auf vier alle Blüten des n'senga ab, es blieb eine für jeden Ast.
n'senga gab vier gewundene goldgelb gefärbte Früchte.
Aus jeder Frucht ging ein Menschenpaar hervor, dessen Haut so gefärbt war wie der Ast, von dem es stammte. Die Paare vermehrten sich.
Sie formten die erste Menschenrasse, die Bantu als Plural von muntu"[849].

Dieser Text gibt fast wortgetreu einen Teil einer Legende, die sehr anschaulich ist. Wir haben sie aus mehreren anderen Geschichten der Baloangu ausgewählt, weil sie die grundlegenden Elemente der Geschichten über die Schöpfung gut veranschaulicht.

5.3.2 Schöpfung als Werk des Höchsten

Den Bavili zufolge ist die Entstehung der Welt bzw. die Schöpfung des Menschen und des ganzen Universums mit allem, was es enthält, das Werk des „Zuerst-Gewesenen"[850], der ohne Anfang und ohne Ende ist, und der vor den Zeiten und vor allen Dingen war[851]. Dieser Zuerst-Gewesene trägt in Loangoreligion den Namen *Nzambi*. Dies ist die Bezeichnung für Gott und

---

849 *A. B. Hampate*, Sur l'animisme à travers des mythes de l'Afrique Noire, Paris 1959, 142–152. Vgl. dazu auch *T. Fourche*/*H. Morlighem*, Une bible noire. Cosmogonie bantu, Paris ²2002, 31–105. Ihre Forschungen über die Kosmogonie der Bantu in Zentralafrika zeigen Übereinstimmigkeiten mit dem Bericht der Schöpfung bei den Baloango.

850 Das Wort „Zuerst-Gewesene" drückt in der Weltanschauung der Baloango das theologische Konzept GOTT aus.

851 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Loango-Expedition, 267. Die Ausführungen Pechuel-Loesches lauten so: „Ob Nsambi (Gott) alles, was da ist, gemacht hat, kann man nicht wissen, da niemand dabei gewesen ist; es war vor den Menschen da. Doch wird es für möglich gehalten, auch fest behauptet, dass er Land, Wasser, Pflanzen, Tiere, Sonne, Mond und Sterne erschaffen habe (…). Die Menschen hat er gemacht, die waren dabei und mussten es merken. Wie und wovon er sie gemacht hat, ist freilich nicht genau überliefert".

beinhaltet die Vorstellungen der Unsichtbar- und Unantastbarkeit sowie der Stärke und Macht[852] – bedarf der Mittler in Form des *ntomi nsi* und Ahnen, die zu den Menschen Kontakt herstellen. Gott (Nzambi) ist der Ursprung der gesamten Schöpfung. Es gibt keinen einzigen Menschen, der nicht auf Gott zurückgreift, um den Ursprung der Lebewesen, die uns umgeben, der Welt, des Menschen und des Lebens überhaupt zu erklären. Den Mythen zufolge ist alles aus den Händen Gottes erstanden. „Gott hat alles geschaffen, er hat die Erde fruchtbar gemacht und die Lebewesen beseelt“[853], erzählte ein Anthropologe, der sich mit der Kultur der Baloangu befasste. „*Nzambi uvanga li yilu ili nsi*“[854] ist ein Sprichwort der Bavili und es bedeutet: Gott allein ist der Schöpfer, Gott allein gibt das Leben.

Alle Erzählungen der Baloangu über die Erschaffung der Welt überhäufen den Schöpfer der Welt und des Universums mit Lob. Wenn wir die eben erwähnten Erzählungen näher betrachten, stoβen wir auf überraschende Überlegungen, deren Ziel es ist, den Ursprung und den Grund allen Seins zu erklären. Jede einzelne dieser Erzählungen bemüht sich aufzuzeigen, dass Gott allein der Schöpfer des Universums ist. Er war und ist immer vor allem anderen gewesen; alles gehört ihm und ist sein Werk. Durch seinen Willen ist die ursprüngliche Lebenskraft entstanden und gewachsen und hat sich allmählich gewandelt, um nacheinander alle Wesen des Mineral-, Pflanzen- und Tierreiches hervorzubringen. Die Mythen und Legenden der Baloangu über die Schöpfung drücken sich sehr klar dazu aus. Gott steht hinter dem Ursprung der Welt. Er ist die Ursache all dessen was ist; er ist der Ursprung der Lebenskraft, die alle Wesen der sichtbaren und unsichtbaren Welt erfüllt.

Die Tatsache, dass alle Wesen in ihrem Sein, in der Zeit und im Raum mit der Lebenskraft ausgerüstet sind, und dass ihre Existenz einen Anfang und ein Ende hat, verlangt nach einer Erklärung. Sie weist darauf hin, dass alle diese endlichen Wesen zu einem gröβeren Ganzen gehören; sie verdanken ihr Dasein einem anderen. Denn alles, was beginnt, muss notwendigerweise einen Ursprung auβerhalb seiner selbst haben. Man kann nicht, ohne absurd zu

---

852 Vgl. *F. Hagenbucher Sacripanti*, Les fondements spirituels du pouvoir, 23f.

853 *M. Griaule*, Dieu d’Eau, Paris 1948, 23 ; ders., Philosophie et religion des Noirs, Paris 1950, 55.

854 *E. Beguin*, Les Ma-Rotsé. Etude géographique et ethnographique du Haut-Zambèze, Lausanne, 1903, 119.

werden, annehmen, dass eine Sache durch sich selbst aus dem Nichts entsteht. Nichts ist die Ursache seiner selbst.

5.3.3 Die Erschaffung als Verweis auf einen Schöpfergott

Es wird in der Loangoreligion in Erwägung gezogen, dass alle endlichen Geschöpfe, also letztlich alle Wesen, die es im gesamten Universum gibt, eine außer ihrer selbst liegende Ursache haben. Die Bavili drücken das konkret in diesen Worten aus: „Nichts was es gibt, hat sich selbst gemacht; alles wurde vom Allmächtigen, von dem, der oben ist, geschaffen (*mbiabioso bi ke nfumongo bu n'totu, bivanga Nzambi*)"[855]. Da alles von Gott geschaffen wurde, gehört ihm auch alles.

Man kann sehen, dass diese aufs Geratewohl aus Mythen, Legenden und Sprichwörtern der Baloangu gesammelten Bruchstücke, die sich auf den Ursprung der Welt und der Schöpfung im Allgemeinen beziehen, aufzeigen wollen, dass das Universum Teil eines größeren Ganzen ist und setzen die Notwendigkeit der Existenz eines Schöpfergottes voraus[856]. Für die Baloangu ist das ganze Universum in all seinen Bestandteilen das Werk Gottes. Das zeigt sich deutlich in ihren Berichten über die Schöpfung, die wir leider hier nicht vollständig wiedergeben können. Der Schöpfer des Universums muss eine erhabene Lebenskraft sein. Die bestehende Ordnung der Dinge zeugt von seiner unermesslichen Erhabenheit. Ein Sprichwort sagt in dem Zusammenhang, dass die Sonne unermüdlich ihre Bahn von Osten nach Westen zieht ohne je davon abzuweichen, weil sie von jemandem, der unendlich intelligent ist (von unfehlbarer Intelligenz ist), geführt wird[857]. Wenn die Sterne im All einen bestimmten Platz einnehmen, wenn Regen- und Trockenzeit regelmäßig aufeinander folgen, damit die Pflanzen erblühen können, und wenn alle anderen Dinge des Universums festgelegten Gesetzen folgen, die man kennt oder nicht kennt, geschieht das für die Baloangu, weil Gott (*Nzambi*) das Universum auf diese Weise geordnet hat.

---

855 *F. Hagenbucher-Sacripanti*, Les fondements spirituels du pouvoir, 23. Vgl. dazu *R. Mavoungou*, Proverbes et dictons du Loango, 74.

856 Vgl. *F. Hagenbucher-Sacripanti*, Les fondements spirituels du pouvoir, 27.

857 Vgl. *E. N. Mujynya*, L'homme dans l'univers des Bantu, 7.

5.3.3.1 Der Mensch als Geschöpf Gottes

Den Baloangu zufolge sind verschiedene Bestandteile des sichtbaren Universums das Werk eines Schöpfergottes. Nach den Aussagen der Bavili kann kein Mensch auf keinen Fall den Anspruch erheben, der Schöpfer der Welt zu sein. Der Mensch, der ohne es zu wissen und ohne es zu wollen auf die Welt kommt, kann nicht der Schöpfer des Universums sein[858]. Zudem weist alles darauf hin, dass der Mensch dieses Universum, zu dem er gehört, ziemlich schlecht kennt und unter seinem Einfluss steht, ohne seine Bestandteile gänzlich zu beherrschen oder ihre Entwicklung bestimmen zu können. Wie hätte der Mensch, der die Natur der Dinge nicht verstehen kann, diese erschaffen können? Wie das folgende Sprichwort der Baloangu sagt, ist er nicht einmal der Ursprung seines eigenen Daseins: „*Muntu podivè kuyi buntilili*“[859], - wie könnte der Mensch nicht von Gott geschaffen sein?[860] kann er sich doch selbst nicht erschaffen?

Der Weltsicht der Baloangu zufolge kann der Mensch nicht der Schöpfer des Universums sein, weil er in einer Welt lebt, deren Gesetze er nicht versteht, weil es eine Unmenge von Dingen in diesem Universum gibt, die er nicht kennt, und vor allem weil er der Schöpfung nicht mit seinem Willen gebieten kann. So gesehen ist der Mensch als Geschöpf Gottes zu verstehen.

5.3.3.2 Die unsichtbare Welt als Schöpfung Gottes

Da die Bavili den Ursprung des Universums nicht in dieser Welt finden konnten, müssen sie ihre Nachforschungen in die unsichtbare Welt verlegen. Aber sie haben auch hier keinen Erfolg. Für die Baloangu ist auch die unsichtbare Welt ein Teil desselben Kosmos und ist von endlichen Wesen bevölkert, die in ihrem Sein und in ihrer Handlung begrenzt sind und den

---

858 Vgl. *E. N. Mujynya*, L’homme dans l’univers des Bantu, 8: „Aucun autre être n’aurait pu créer l’univers. En examinant l’un après l’autre les différents types des éléments du monde visible, force nous est, dit le Muntu, de reconnaître qu’aucun de ceux-ci ne saurait être pris pour l’auteur de l’univers. Celui-ci, nous venons de le voir, doit nécessairement être quelqu’un d’infiniment intelligent. Procédant par élimination, dans sa recherche, le Muntu écarte a priori les êtres inanimés et les animaux pour s’arrêter à l’homme, le seul être intelligent parmi les êtres corporels. Mais ce dernier ne peut, constate le Muntu, prétendre, en aucune facon, au titre de créateur de l’univers“.

859 *F. Hagenbucher-Sacripanti*, Les fondements du pouvoir, 53.

860 Vgl. *E. G. Pwati*, Le primat de religion chez les Bavili, Pointe-Noire (Gongo) 1977, 14 (Das Werk ist nicht erschienen wegen des unerwarteten Todes dieses Bischofs).

gleichen Gesetzen des Wandels, die sie in der sichtbaren Welt vorfinden, unterworfen sind[861]. Die bekanntesten und wichtigsten dieser Wesen sind die entkörperten Seelen der Verstorbenen. Obwohl sie von einer Lebenskraft durchdrungen sind, die der Menschen überlegen ist, kennen diese höheren und vergeistigten Wesen nicht alle Bestandteile des Universums oder die Gesetze, die sie beherrschen. In einigen Erzählungen zeigt sich, dass die Baloangu glauben, dass die Geistwesen genau wie sie den Gesetzen des Wandels unterworfen sind. Die Geister befinden sich wie die Menschen in einem Zustand, in den sie ohne ihr Wissen und Wollen eingetreten sind und in dem es Wandel und Schwächung gibt. Aus den gleichen Gründen, die sie für den Menschen angeführt haben, können sie keinen von ihnen als den Schöpfer des Universums betrachten. Auch sie sind Geschöpfe des Nzambi.

In der Folge setzen die Baloangu nicht die unsichtbare Welt und den Schöpfergott auf gleiche Ebene. Sie unterscheiden deutlich, indem sie der Überzeugung sind, dass der Schöpfer des Universums nicht zur Schöpfung gehört[862]. Der Schöpfer, den Mythen zufolge, der immer allein und vor der Schöpfung war, geht über das Universum hinaus. Dieser Schöpfergott ist das höchste Wesen, in dem das Volk die erste Ursache aller Dinge sieht. Einige Mythen und Legenden der Baloangu weisen auf mythologische Wesen hin, die aktiv, als ‚Mitwirkende', an der Erschaffung der Welt und des Menschen teilgenommen haben. Diese Helfer und Diener des höchsten Wesens spielen allerdings nur eine zweitrangige Rolle. Diese mysteriösen Wesen, von denen die Mythen und Legenden sprechen, erschaffen in Wirklichkeit nichts und sind nicht damit beauftragt, das Werk der Schöpfung fortzusetzen.

Sie sollen nur überwachen, dass die ursprüngliche Lebenskraft, die Gott den Lebewesen des Kosmos eingeflößt hat, sich nach dem sorgfältig aufgestellten Plan des Schöpfers umformt. Einige dieser Wesen, die damit beauftragt sind, die Entwicklung des Universums zu bewachen, sollen für die Menschen von Bedeutung gewesen sein. Den Mythen zufolge hat Gott sie damit beauftragt, den Menschen zu zeigen, wie man gewisse Gesetze des Universums

---

861 Vgl. *E. N. Mujynya*, L'homme dans l'univers des Bantu, 9.

862 Vgl. *E. N. Mujynya*, L'homme dans l'univers des Bantu, 9f. Dazu führt er so aus: „Ce bref inventaire de différentes catégories d'être qui peuplent le monde visible et le monde invisible montre bien que pour les Bantu l'Auteur de l'univers ne fait pas partie de la création. Ce Premier qui, selon les mythes, est et a toujours été seul avant la création, transcende l'univers. Son nom est Nzambi et il est le seul à avoir créé notre monde et le monde invisible".

nützt, Feuer erzeugt und in der Natur die Elemente, die das Leben erhalten von denen, die es erschöpfen unterscheidet. In dieser Hinsicht hat Gott den Menschen nicht einfach geschaffen und dann seinem Schicksal überlassen, obwohl er sich von den Menschen entfernt hat, sondern kümmert sich weiterhin direkt oder indirekt um sein Werk. Das ist die endgültige Aussage der Mythen über die Schöpfung[863].

Der nicht darauf vorbereitete Leser ist wahrscheinlich überrascht, dass wir in dieser Studie immer wieder auf Legenden, Mythen und Sprichwörter verweisen. Man braucht jedoch nicht erstaunt zu sein, dass diese Methode verwendet wird, wenn man weiß, dass diese Ausdrucksformen bei mehreren afrikanischen Völkern immer noch die einzigen Quellen sind, die es dem Forscher ermöglichen, genaue Vorstellungen zu gewissen Fragen, wie sie vor dem Eindringen des europäischen Einflusses herrschten, zu ergründen. Wie bei anderen Völkern, bei denen die Schrift nicht bekannt war oder nur wenig Verbreitung hatte, waren in der Welt der Baloangu Mythen, Legenden und Sprichwörter stets Vermittler des menschlichen Denkens. Sie enthüllen die Denkstruktur der Vergangenheit und erschließen grundlegende Gedanken und Wahrheiten, die ihnen vorangegangene Generationen im Laufe der Jahrhunderte zur Bewahrung und Weitergabe anvertraut haben.

Wir rekurrieren von Zeit zu Zeit auf diese Erzählungen und Sprichwörter zurück, weil wir so nah als möglich an das wahre Weltbild der Baloangu herankommen möchten und nicht, weil wir eine besondere Vorliebe für Ethnologie haben. G. Dieterlen schreibt, dass man die afrikanischen Mythen als „eine Gesamtheit von Kenntnissen, eine Abfolge von festgelegten Berichten (verstehen muss). Man könnte sagen, dass sie zusammen eine Metaphysik bilden, die sowohl das Wissen um die Dinge der Schöpfung als auch das um die Grundlagen ihres Zustandes und ihrer Handlungen beinhaltet“[864]. Wenn man diese Mythen und Legenden von der Hülle der Phantasie, die sie umschließt, befreit, enthalten sie auf jeden Fall eine Lehre und eine Erklärung. Diejenigen über die Schöpfung, auf die wir zuvor bereits verwiesen haben, gehören zum kulturellen Erbe der Baloangu. Sie wollen den Menschen daran erinnern, dass alles was er ist, alles was er hat, und alles was ihn umgibt das Werk des Schöpfers ist. Anstatt einzelne Erscheinungen aneinanderzureihen um zu

863 Vgl. *E. N. Mujyania*, L’homme dans l’univers Bantu, 21.

864 *G. Dieterlen*, Essai sur la Religion Bambara, Paris 1951, 42.

zeigen, dass alle Wesen des Universums Teil eines größeren Ganzen sind, und dann daraus den logischen Schluss zu ziehen, dass es ein Höchstes Wesen, das die erste Ursache von allem ist, geben muss, verwenden die Baloangu lieber Sprichwörter oder Erzählungen, die jedermann zugänglich sind.

VI- Sechstes Kapitel

6. Das Gottes Bild in der Loangoreligion

Die Baloangu haben ohne eine einzige Ausnahme eine Vorstellung von Gott als dem höchsten Wesen. Diese fundamentale Gottesidee ist also im Grund genommen diesem Volk eigen. Abgesehen von einigen wenigen umfassenden Studien sind die vorhandenen schriftlichen Belege über die Gottesvorstellung in der Loangoreligion unvollständig. Der mündlichen Überlieferung zufolge drückt sich das Gottesbild in Sprichwörtern, kurzen Aussagen, Liedern, Gebeten, Namen, Mythen, Legenden und religiösen Handlungen aus[865]. Diese prägen sich leicht ins Gedächtnis ein und können mühelos an nachfolgende Geschlechter weitergegeben werden, was angesichts des Fehlens heiliger Schriften in den traditionellen Gesellschaften eine Notwendigkeit ist. Man sollte daher keine langen Abhandlungen über Gott erwarten. Aber Gott ist in der Loangoreligion keineswegs ein Fremdling, sondern im Gegenteil kennt das traditionelle und religiöse Leben keine Atheisten. Dies kommt im Sprichwort der Baloangu zum Ausdruck, welches lautet: „Niemand braucht einem Kind das höchste Wesen zu zeigen“[866]. Dies bedeutet, dass ein jeder das Dasein Gottes sozusagen instinktmäßig erfasst und sogar Kinder Gott erkennen. Die Gottesvorstellungen in der Loangoreligion sind stark von historischen, politischen, geographischen, sozialen und kulturellen Umweltfaktoren geprägt[867].

Bei genauem Hinschauen in alle Bereiche des religiösen Lebens dieses Volkes ist festzustellen, dass die Gottesidee der Baloangu im strengen Sinn

---

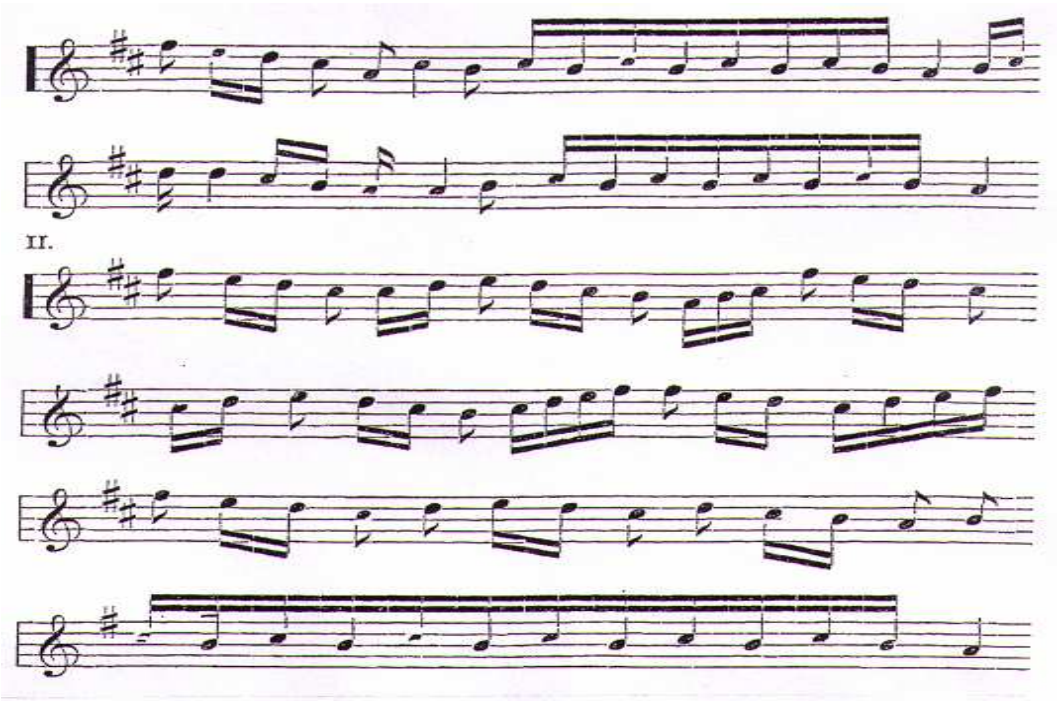
865 Vgl. *J. S. Mbiti*, Afrikanische Religion und Weltanschauung, Berlin-New York 1974, 36.

866 *J. S. Mbiti*, Afrikanische Religion und Weltanschauung, 37.

867 Vgl. *J. S. Mbiti*, Afrikanische Religion und Weltanschauung, 37; vgl dazu auch *D. Odenthal*, Die Eigentumsordnung in Loango, 22f.

monotheistisch ist[868]. Gott ist ewig und dauert immerdar. Das Volk erkennt Gott als den Einen an. Dieser Monotheismus wird gesungen bei religiösen Anlässen und drückt sich in dem folgenden traditionellen Lied so aus:

„Weder Vater noch Mutter,
weder Weib
noch Sohn,
Er ist allein.
Er ist weder ein Kind noch ein alter Mann.
Er ist derselbe heute, der er gestern war“[869].

Das Lied besteht durchweg aus kurzen Sätzen und wird von den Männern und Frauen endlos wiederholend gesungen. Es gibt keinen Text und alles wird normalerweise auswendig gesungen. Hier ist die Weise des Singens[870]:

868 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 273f. Pechuel schreibt über die Auffassung vom Monotheismus bei den Baloango Folgendes, das wir für diskussionswürdig halten: „Um das Verhältnis unserer Leute zu Nsambi richtig zu würdigen, müssen wir uns erinnern, dass ihre Welt nicht unsere Welt, ihre Erde nicht unsere Erde ist, sondern nur das Stückchen, worauf sie leben, mit dem Himmel, der sich darüber spannt. Wenn sie sagen, Nsambi habe alles gemacht, so meinen sie nur, was für sie da ist. Nicht einen Weltengott in unserem Sinne begreifen sie, sondern nur ihren Nsambi, der ihnen wie ihr höchster Häuptling vorschwebt, dem sie als Volk, als Stamm zugehören. Sie sind seine Menschen, wie sie wiederum ihre Menschen haben. Die Bandundu, die auszogen, um anderswärts zu leben, haben mit der neuen Heimat wahrscheinlich auch einen neuen Nsambi eingetauscht. Und sie sind überlegene Menschen, weil sie den stärkeren Gott (oder stärkere Fetische) haben. Danach ist der Monotheismus der Baloango zu beurteilen“.

869 *J. Mbiti*, Afrikanische Religion und Weltanschauung, 42.

870 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 127.

Die Baloangu behaupten auch, wie es J. Mbiti in seiner Untersuchung der afrikanischen Religion feststellte, „Dass Gott nicht esse und über keine Boten verfüge“[871]. Die Baloangu in ihrer tiefen Weltanschauung glauben, dass Gott keinen Vater habe, keinen Sohn erzeugen könne und kein Mann sei. „Diese Aussagen bezeichnen Gott also als sich selbst genügend, sich selbst erhaltend und in sich selbst beschlossen, wie er auch aus sich selbst hervorgeht. Es wird streng betont, dass er im Unterschied zur menschlichen Natur unerschaffen, elternlos, ohne Familienbande und ohne jene Dinge existiere, die das Menschenleben oder Menschennatur ausmachen, erhalten und enthalten. Er ist völlig auf sich selbst gestellt und von absoluter Unwandelbarkeit“[872]. Aus diesen Eigenschaften Gottes folgt seine einsame Größe und Hoheit. Die Unerreichbarkeit, die Transzendenz und Selbstexistenz Gottes weisen auf seine Oberhoheit und Vorrangstellung hin. Im Allgemeinen herrscht der Glaube an Gott als *Geist* vor[873]. Eine der klarsten Darstellungen Gottes als Geist manifestiert sich in einem traditionellen Gesang der Baloangu, welcher lautet:

> „Im Anfang war Gott,
> Heute ist Gott,
> Morgen wird Gott sein.
> Wer kann ein Bild Gottes fertigen?
> Er hat keinen Leib.
> Er ist wie ein Wort, das aus deinem Munde kommt.
> Dieses Wort! Es ist nicht mehr.
> Es ist vergangen und doch lebt es noch!
> So ist Gott“[874].

Ein Instrument wird immer benutzt, um den Gesang musikalisch zu begleiten. Es gehört zu den Würdengeräten und wird „Nssambi“[875] genannt:

---

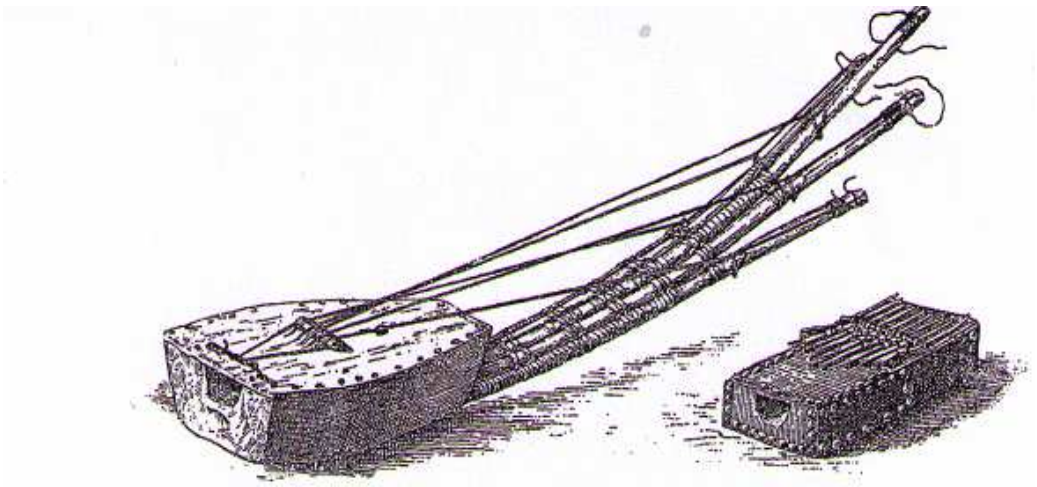
871 *J. S. Mbiti*, Afrikanische Religion und Weltanschauung, 42.

872 *J. S. Mbiti*, Afrikanische Religion und Weltanschauung, 42; vgl. *D. Odenthal*, Die Eigentumsordnung in Loango, 59f.

873 Vgl. *J. S. Mbiti*, Afrikanische Religion und Weltanschauung, 43: „Mag sein, dass auch häufig anthropomorphe Vorstellungen in diesem Denken und Glauben der Baloangu vorhanden sind. Aber alle weisen darauf hin, dass Gott als ‚Geistwesen’ verstanden wird. Auch seine Unsichtbarkeit veranlasst viele Menschen dazu, sich ihn eher geistig als physisch vorzustellen. Um diesen Aspekt Gottes zu begreifen, vergleichen Sie ihn mit dem Wind oder der Luft. Es gibt keinerlei Hinweise, dass ein Mensch je Gott gesehen hat, obwohl einige vage Berichte über Theophanien, d. h. physische Erscheinungen Gottes, vorliegen. Diese gehen jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit auf Sinnestäuschungen, und nicht auf äußere Erfahrungen zurück“.

874 *H. Sacripanti*, Les fondements du pouvoir, 89. Vgl. dazu *J. S. Mbiti*, Afrikanische Religion und Weltanschauung, 43.

875 *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 121f. Pechuel erläutet in seiner Untersuchung, was Nssambi bedeutet: „Nssambi, plur. Sinssambi – gibt es eigentlich nur von einer Art, aber von verschiedener Grösse: von siebzig bis hunderunddreissig Zentimenter Länge. An einem Resonanzkasten, ebenfalls aus einem gehöhlten



Nun ist Gott allerdings gerade als Geistwesen schwer begreifbar. Er ist der unergründbare Geist und der Unerklärbare, da kein Menschenhirn ihn ausloten, kein Verstand ihn fassen kann. Gott ist der Unbekannte. Für die Baloangu drückt der Name eines Menschen im Allgemeinen seine Persönlichkeit, Person und sein Wesen aus. Was Gott anbelangt, so weiß man zwar von einigen seiner Tätigkeiten und von den Bekundungen seiner Gegenwart, ist aber über seine eigentliche Wesensart völlig im Ungewissen. Es ist eine Paradoxie, dass „man ihn kennt und doch nicht kennt“[876]. Er ist den Menschen kein Fremder, und doch stehen sie ihm fremd gegenüber; er kennt sie, aber sie kennen ihn nicht. So erscheint Gott den Menschen als der Geheimnisvolle und Unbegreifbare, sich jeder Beschreibung im menschlichen Bild und Wort Entziehende[877]. Dieses Sichentziehen ist Teil seiner Wesenheit.

Holzstück, selten aus einer hartschaligen Frucht bestehend, sind drei bis sieben federnde Stäbe befestigt, die ebenso viele Saiten spannen, und unter sich meistens durch hübsches Flechtwerk verstreift sind. Die Saiten, zähe Fasern von Palmwedelschäften, laufen von den freien Enden der Stäbe über einen Steg auf dem Resonanzkasten, und können gewöhnlich noch durch besondere verschiebbare Schlingen gespannt werden. Die Saiten sind nicht regelrecht abgestimmt, aber der Klang einer guten Nssambi ist angenehm und traulich, an den einer matten Gitarre erinnernd“.

876 *J. S. Mbiti*, Afrikanische Religion und Weltanschauung, 44.

877 Vgl. *J. S. Mbiti*, Afrikanische Religion und Weltanschauung, 41: Mbiti schreibt in dem Sachzusammenhang Folgendes: „Der Begriff göttlicher Transzendenz kommt klar in einem Sprichwort der Kongo zum Ausdruck, das lautet: Er ist von keinem anderen erschaffen, und niemand ist jenseits von ihm. Ein Jenseits von Gott gibt es nicht, kann es nicht geben. Er ist die Fülle der Seinswirklichkeit, und nichts geht seiner Vollkommenheit ab. Er übersteigt alle Grenzen, seine Allgegenwart währt immer und überall. Er lässt sich nicht in menschliche Begriffe und Bilder fassen; er ist der Unerklärbare, wie die Gombe ihn zu nennen pflegen. Ontologisch ist er insofern transzendent, als alle Dinge von ihm geschaffen wurden, während er aus sich selbst ist.

6.1 Gott als Herrscher

In diesem Abschnitt wird hauptsächlich der Frage nachgegangen, wer Gott nach der Loangoreligion ist. Zur Bestimmung der Eigenschaften Gottes kursieren verschiedene Meinungen. Eine von denen am häufigsten erzählt wird, ist, dass Gott ein ganz und gar selbstsüchtiges Wesen sein könnte. Er ist immer bedacht, seine Macht, sein Ansehen zu wahren und er besteht streng auf seinem Recht. Er ist eng mit dem Herrscher des Loangoreiches verbunden, sowohl was seine Stellung in den Schöpfungsmythen als auch im politischen Gründungsmythos betrifft. Den mündlichen Überlieferungen zufolge ist er eine sehr alte Gottheit. Die mündlichen Traditionen berichten, dass bevor die Erde geschaffen wurde, er schon in Ewigkeit existiert. Diese monarchische Eigenschaft Gottes zeigt deutlich die Grundzüge der Gottesauffassung der Baloangu, in der Gott die Gestalt eines Herrschers einnimmt. Diese Betrachtungsweise wird von Pechuel-Loesche bestätigt, indem er davon ausgeht, dass „ Gott in seiner Eigenschaft als der Herr, König, Herrscher, Meister und Richter betrachtet wird“[878].

Zu unterstreichen ist, dass die Baloangu, die traditionell selber einen König (*muloangu*) und Herrscher mit Zentralgewalt haben oder einst hatten, die ausgeprägte Vorstellung von Gott als dem König und Herrscher noch immer verpflichtet sind. Darin spiegelt sich zweifelsohne die politische Struktur wieder, obwohl die Idee von Gottes Herrschergewalt nicht auf das Volk der Baloangu mit seiner politischen Organisationsform beschränkt ist. Man neigt jedoch dazu, Gestalt und Werk irdischer Herrscher in das Bild, das man sich von Gott macht, einzubringen, wie es sich durch viele Machtsgeschichten eindeutig belegen lässt.

Die Bavili betrachten Gott als ihren obersten Herrscher, der über alle Dinge regiert oder herrscht. Gott sei der Herrscher des Himmels, über der Erde und der Unterwelt. Bei den Baloangu herrscht der Glaube, Gott regiere über alle Stämme der Erde. Wenn Sie auf Jagd gehen, reden sie Gott im Gebet als Häuptling an und bitten ihn, er möge ihnen gestatten, das Wild zu erlegen, das

---

dem Rang nach steht er jenseits anderer beseelter Wesen, der Geister, Menschen, Naturereignisse und Dinge; kraft seiner Macht und seines Wissens ist er der Höchste“.

878 *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 269. Vgl. dazu auch *A. Bastian*, Die deutsche Expedition an der Loango-Küste, Bd. I, Jena 1874/75, 268: „Im magischen Sinn machten die Bafiote Nsambi zum Herrn der Gewässer und ihrer Lebewesen, indem sie ihm Einfluss auf den Reichtum der Fischfangerträge zuschrieben und ihn dafür verantwortlich machten“.

sie jagen werden. „Darin deutet sich an, dass man Gott nicht nur als den Herrscher über menschliche Angelegenheiten, sondern auch über die Natur ansieht“[879]. Sie betrachten ihn auch als den König der Könige, eine Bezeichnung, die höchste Autorität und absolute ‚Macht’ beinhaltet[880]. In diesem Sinne wird von Gott als dem Regierenden oder Herrscher über das Weltall geredet[881]. In diesem Sachzusammenhang konstatiert auch H. Kimmerle: „Dem Monotheismus entspricht sozialpolitisch die Monarchie. Es gibt einen Herrscher, dem sich die verschiedenen sozialen Klassen oder Schichten unterordnen“[882].

Als König ist Gott Herr und Meister. Dieser Titel wird ihm gegeben, und es wird dadurch angedeutet, dass ihm alle Ehre und Ehrerbietung gebührt. Der Mensch tritt ihm in Demut und Ergebenheit gegenüber. Als Herr und König ist Gott ‚allmächtig.’ Er vermag alles: Menschen in Not zu helfen, Werke zu vollenden, die zu tun der Mensch außerstande ist, und Gerechtigkeit zu schaffen. Diese Fähigkeiten drücken sich bei den Baloangu auch in der Namensgebung aus[883].

---

879 *J. S. Mbiti*, Afrikanische und Weltanschauung, 57.

880 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Loango-Expedition, 270. Als Herrscher ist er von der Schöpfung losgelöst und steht ihr fern. In seiner Eigenschaft als Herrscher stellt man sich Gott auch als Richter vor. Mit diesem Begriff verbunden ist der Gedanke der Gerechtigkeit, der Strafe und Vergeltung. Traditionelle ethische Sanktionen beziehen ihren Rückhalt aus der Richterfunktion Gottes und tragen dadurch zur Solidarität der Gemeinschaft bei. So herrscht der feste Glaube, dass Gott Unrecht bestraft und Recht belohnt. Nach Ansicht der Baloangu sind Mord, Diebstahl, Ehebruch und Grobheit älteren Leuten gegenüber Vergehen, auf die Gottes Strafe steht. All diese konkreten Beispiele und weitere, die sich anführen ließen, weisen auf die Vorstellung des *Göttlichen* bei den Baloangu.

881 Einen stark systematisierenden Zugang des Charakters der Eigenschaft Gottes bietet die Arbeit von Bischof *E. G. Pwati*, le primat de Religion chez les Baloangu, die wegen seines unerwarteten Todes nicht veröffentlicht wurde.

882 *H. Kimmerle*, Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff, Frankfurt/Main-New York 1991, 104f. Die weitere Überlegung des Autors könnte auch benutzt werden für ein interreligiöses Gespräch, indem er davon ausgeht: „Gott an der Spitze der Seinspyramide oder als oberste Sprosse einer Leiter repräsentiert im Feld der Religionsphilosophie ein hierarchisches Denkmodell. Jesus verkündigt nichts anderes als die ‚Königsherrschaft Gottes’. Hier bestätigt sich, dass Einheitsdenken Herrschaftsdenken ist. So gesehen erhalten traditionelle religiöse Vorstellungen in Afrika, die in dieser Hinsicht eine gewisse Offenheit erkennen lassen, einen deutlichen Vorzug. Gott als höchstes Wesen ist die stärkste Kraft im Kräftespiel des Seins“.

883 Vgl. *J. S. Mbiti*, Afrikanische Religion und Weltanschauung, 57f.

6.2 Der Name des Göttlichen in der Loangoreligion

6.2.1 Nzambi

Eine durchgängige Erfahrung lehrt, dass alles, was zu existieren beginnt, diese Existenz einer Ursache verdankt. Da sich die Menschen die Wirklichkeit nur bis zu einem gewissen Grad erklären können, ist es natürlich, die Frage zu stellen, wer der Schöpfer des *Ntu* ist? Im Hinblick auf diese Frage wird der *Autor* des *Ntu* bei den Bavili als *Nzambi* genannt. Etymologisch bedeutet Nzambi: *sagen, machen, ausführen, etwas mit Energie tun*[884]. Diese Bedeutungen, ‚sagen' und ‚machen', könnten sehr gut auf den Ausdruck *erschaffen,* und zwar durch das *Wort* oder durch die *Tat*, zurückgeführt werden. Nzambi bezeichnet den Namen Gottes als den Schöpfer der Welt.

Den Ausführungen von Pechuel-Loesche zufolge ist „Nzambi in seinem genauen Sinn der allbeherrschende Gott. Er hat Gewalt über alles. Nzambi oder seine Macht, seine Lebens- und Schaffenskraft ist in der Erde, im Wasser, in der Luft, in Pflanzen, Tieren, Menschen. Wenn er will, kennt er die Gedanken der Menschen wie ihre Taten, sieht er sie, ob sie schlafen oder wachen, im Freien, in den Hütten, am Tage, in der Nacht"[885]. Nzambi spendet den Regen, damit die Pflanzungen gedeihen und es den Menschen gut gehe, wenn sie gut sind.

---

884 Vgl. *A. Kagame*, Sprache und Sein, 118f. Religionswissenschaftlich hat der Autor den Begriff *Nzambi* tiefgehend beschrieben mit den Worten: „Aber was bedeutet etymologisch der Name Nzambi? Pater Van Caeneghem (Nr. 357, S. 23) nimmt an, dass er von dem Stamm amb-a (Verb kuamba?) = *sagen, machen* kommt. Das Anfangs-N ist ein Klassenmerkmal, man hat das euphonische Z eingeschoben, damit das N nicht direkt mit dem Stammvokal zusammenstößt. So hat man dann statt *N-ambi N-z-ambi*. Dieses Phänomen kann bei uns verifiziert werden. Wenn der Wortstamm mit einem Vokal beginnt und das Klassifikativ N lautet, so werden die beiden durch ein euphonisches Z getrennt (…). Die etymologische Bedeutung von *amba*, die der genannte Autor in der Sprache des Kasayi (Kongo) gefunden hat und die durch Van Avermaet und Mbuya (Nr. 354, S. 15) bestätigt worden ist, findet sich ebenfalls im Kikongo mit dem Sinn: *ausführen, etwas mit Energie tun* (Laman, Nr. 193, S. 3). Machen wir vom Kikongo im Mündungsgebiet des Kongo einen großen Sprung zur Küste des Indischen Ozeans, dort finden wir denselben Stamm im Kiswahili wieder in der Form *ambia* (kuambia) = *jemandem etwas sagen*. Kehren wir zum Zentrum zurück, in das Zwischenseengebiet; dort verwenden viele Sprachen und Dialekte diesen Stamm, aber sie schieben ein euphonisches *g* zwischen den Stamm und die Infinitivpartikel. (…). Nzambi ist in seinem genauen Sinn und unter der angepassten Verbform sowohl in dem einen als auch in dem anderen Gebiet der sudanesischen Sprachen, die an das Bantu-Gebiet anstoßen, in Gebrauch. Fassen wir zusammen: Bedeutet der Begriff Nzambi etymologisch: sagen, sprechen, ausführen, etwas mit Energie tun? Pater Van Wing fasst zusammen (Nr. 370, S. 24): ‚Insgesamt, trotz der Anstrengungen der Bantuisten, bleibt der ursprüngliche Sinn von Nzambi im Dunkeln'. Diese Dunkelheit sei aber doch weniger dicht, denn beide Bedeutungen, sagen und machen, könnten sehr gut auf den Ausdruck erschaffen, und zwar durch das Wort oder durch die Tat, zurückgeführt werden".

885 *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 266f.

Nzambi sendet Dürre, Hungersnot, Seuchen und andere Übel, damit die Menschen leiden, hinsiechen und sterben, wenn sie böse sind. Es wird fest behauptet, dass er Land, Wasser, Pflanzen, Tiere, Sonne, Mond und Sterne erschaffen habe[886]. Die Menschen hat er gemacht. Nzambi gelangt am Regenbogen zur Erde. Es gibt kein Bild von Nzambi; man behauptet nur, dass er wie ein weißes Licht ausstrahlt[887]. Man hat keine Ahnung von ihm, weil er unsichtbar sei, aber überall gegenwärtig, wo Menschen an die Lebenskraft denken.

6.2.2 Nzambi Mpungu

Die Gottheit wird auch als *Nzambi Mpungu* bezeichnet. Die Etymologie dieses Namens ist nicht sicher erschlossen. Im metaphorischen Gebrauch bedeutet Mpungu die absolute Macht, dass derjenige, von dem es ausgesagt wird, Herrscher ist. Somit besagt Mpungu denjenigen, der die Herrschaft, die absolute Autorität besitzt oder denjenigen, der eine große Fülle besitzt, ein vollkommenes Wesen. In dieser Sichtweise beinhaltet dies die Vorstellung der Unsichtbar- und Unantastbarkeit sowie der Stärke und Macht. Diese Bezeichnung des Göttlichen als Mpungu ist im Wesentlichen als der Mächtige aufzufassen. Das Wort „Mpungu“ ins Deutsche übersetzt, bedeutet „Den Menschenaffen oder den Gorilla“[888]. Der Weltsicht der Baloangu zufolge ist der Gorilla oder der Menschenaffe der König des Waldes. Der Gorilla ist das stärkste Tier im Ur- und Regenwald und er ist damit Inbegriff der Macht, Stärke und Herrschaft. Er herrscht allein und er stützt die jungen Tiere gegen fremde Angriffe. Mpungu ist für die Bavili, die sich selbst als Angehörige ihres jeweiligen Königreiches fühlen, das Symbol des Herrschaftssystems[889]. Er ist

---

886 Vgl. *E. Peschuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 269.

887 Vgl. *E. Peschuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 269. Vgl. *J. S. Mbiti*, Afrikanische Religion und Weltanschauung, 43f.

888 Wir möchten hier unterstreichen, dass diese Auskünfte aus unseren Forschungen stammen. Da wir in diesem Universum und Kultur der Bavili aufgewachsen sind, erlaubt uns die Angaben zu Verfügung zu stellen. Gewiss brauchen wir nicht eigens zu sagen, nur die Glaubenswelt und Konzeption dieser Bevölkerung schriftlich darzustellen. Es steht daher jedermann frei, uns zu widersprechen und neue Vorschläge zu bringen.

889 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 270. Nach den Ausführungen Loesches hat die Gottheit zwei Modalweisen, was mit der oralen Tradition der Baloangu übereinstimmt, indem er schrieb: „Nzambi mboté, Gott der Gute, will das Wohl der Menschen, er tut nichts Schlimmes gegen sie, dies tut Nsambi (a) mbi, Gott der Böse. Vielen ist die gute und böse Gottheit nur der eine Nzambi, der, je nach dem

wesentlich mit dem Allein- und Allbeherrscher verbunden, sowohl was seine Stellung in den Schöpfungsmythen als auch im politischen Gründungsmythos von den Baloangu angeht. So wird in Erwägung gezogen, dass der Name ‚Mpungu' im strengen Sinn nur in Verbindung mit der Gottheit verwendet wird[890]. Dieses Transponieren auf Gott hin zeigt deutlich die Grundzüge der Weltanschauung der Baloangu auf[891].

Die Allmächtigkeit des Göttlichen wird ganz praktisch verstanden. Gottes Allmacht wird in der Ausübung seiner Herrschergewalt über die Natur gesehen, was einige Beispiele erhellen mögen. Die Baloangu haben Sprichwörter, die aussagen, dass Gott die Sonne untergehen lässt. Sie reden Gott als den an, der die Berge erbeben und die Flüsse über die Ufer treten lässt[892]. Wind, Sonne und Regen sind zwar dem menschlichen Machtbereich, aber nicht der Macht Gottes enthoben, der durch sie und andere Naturkräfte oder Ereignisse wirkt.

Zusammenfassend ist Nzambi Mpungu „der Großmächtigste, der All- und Alleinbeherrscher"[893]. So gehen die Baloangu davon aus, dass die monarchische und monotheistische Göttlichkeit (Nzambi Mpungu) keinen Sohn hat. Nzambi Mpungu ist nicht einmal geboren worden, er hat keinen Vater und keine Mutter; er ist Geist (*ntiluzi*). Letzteres macht durchaus seine höchste Vollkommenheit aus. In diesem Sinn ist diese Gottheit erhaben, überlegen, und von außer-gewöhnlicher Lebenskraft, die stärker ist alle Lebenskräfte, die sich in un- und sichtbarer Welt befinden.

Verhalten seiner Menschen, sie entweder ungestört und ordnungsmäßig dahinleben lässt oder zürnend sie heimsucht, indem er allerlei Übel über sie verhängt. Anderen ist die Gottheit ein wirkliches Doppelwesen, von denen jedes nach Verdienst der Menschen seine Macht ausübt. Häufiger als Nzambi mboté und Nzambi mbi wird Nzambi mpungu erwähnt".

890 Vgl. dazu *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 270: „Diese Bezeichnung wäre als Nzambi der Mächtige aufzufassen. Mpungu, nachdrucksvoll auch ampungu, bedeutet etwas Gewaltiges, Zeugungskräftiges, mit hervorragenden Eigenschaften Ausgestattetes. Mpungu ist nicht Nzambi, sondern auch ein bedeutender Mensch, ein Vater großer Familie, ein packender Redner, überhaupt eine überlegene Persönlichkeit, ferner ein überzeugender Grund, eine durchschlagende beweiskräftige Ansprache. Demnach wäre das Wort bloß als ein bezeichnender Zusatz zum Namen Nzambi zu betrachten".

891 Vgl. im Ganzen *Proyart*, Geschichte von Loango, Kakongo und anderen Königreichen in Afrika. Aus den Nachrichten der Vorsteher der französischen Mission, (Übersetzt von Meiners), Leipzig 1777.

892 Vgl. *J. S. Mbiti*, Afrikanische Religion und Weltanschauung, 43.

893 *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 270.

6.2.3 Nzambi Mpungu und der Kult

Es gibt keinerlei allgemeinen Kult für Nzambi-Mpungu an sich, keine Handlung gilt ihm, kein Opfer wird ihm dargebracht. „Als Gottheit scheint er den Leuten gänzlich außerhalb ihrer Lebensführung zu stehen“[894]. Denn nicht ihn fürchten sie, sondern das Böse, das die Baloangu überall auf Erden bedroht[895]. Weil er dieses geschehen lässt und sie sich dagegen anderweitig zu helfen wissen, so brauchen sie ihn nicht mehr. Die Bavili als praktisch veranlagte Leute vermissen die Gegenseitigkeit der Leistungen. Nzambi Mpungu ist zu groß, zu weit; er kümmert sich kaum noch um das Wohl und Wehe seiner Geschöpfe[896]. Weil er sich gar zu teilnahmslos verhält, ist er ihnen so gut wie gleichgültig. In Zeiten großer, allgemeiner Not vermuten die Bavili freilich seine Macht zu spüren und gedenken seiner mit einer gewissen Furcht. Nzambi Mpungu ist zornig, er bringt uns alle um, rufen sie, aber sie wenden sich nicht bittend unmittelbar an ihn, wie sie es ja auch kaum einem Mächtigen der Erde gegenüber zu tun pflegen[897]. Erst durch das Eingreifen eines Vermittlers

---

894 *D. Odenthal*, Die Eigentumsordnung in Loango, 73.

895 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 271.

896 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 271.

897 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 272f. Lassen wir hier in dem Zusammenhang Loesche sprechen: „Immerhin äußert sich dann und wann der Glaube, dass in persönlichen Angelegenheiten, wenigstens in solchen wichtigerer Art, der Wille von Nzambi sich betätige. Die Leute fühlen sich unter bedrohlichen Umständen, nur nicht im Kriege, unmittelbar abhängig von seinem Walten, und stellen ihm ihre Geschicke anheim. Das geht schon aus ihren Reden hervor. Wer einer Krankheit zu erliegen fürchtet, wer um den Ausgang eines ihn tief berührenden Unternehmens bangt, mag sich mit den Worten trösten: Nzambi hat die Macht, so Nzambi will. Wenn ein Fahrzeug durch gefährliche Brandung, über eine Stromschnelle zu leiten ist, und wenn man deshalb den Steuermann ermahnt und anspornt, entgegnet der mit einem Hinweis nach oben: Das ist Nzambis Angelegenheit. Bei einem Todesfall mögen sich die Hinterbliebenen mit dem Ausspruch beruhigen: Nzambi hat ihn befohlen, abberufen. Auch Frauen in schweren Kindesnöten schreien zu Nzambi, dass er sich erbarme. Das erste Aufkreischen des Neugeborenen gilt gewissermaßen als ein Anruf, als eine Anmeldung bei Nzambi. Freudvoll hören sie es, das ja auch ein wichtiges Zeichen für das auf Erden geborene Kind ist, und nennen den Schrei *nsambu*: Gnade, Gunst und besonders Gebet. Wem öffentlich ein empfindliches Unrecht geschieht, wem es an Leib und Leben geht, der verweist manchmal angesichts mächtiger Fetische oder Zauberkünste mit Worten und Gebärden auf Nzambi und führt dabei einen kurzen, feierlichen Reigen auf. Bisweilen gebrauchen auch die Leute das Wort Nzambi unter sich oder Fremden gegenüber, und zwar unterwürfig, beteuernd, verbindlich, je nachdem sie die Erfüllung eines Befehles, eines Auftrages, eines eindringlich geäußerten Wunsches zusichern wollen. Dabei streichen sie manchmal mit der Hand von der Schulter abwärts über einen Arm, der absterben, gelähmt werden möge, wenn sie das Zugesicherte nicht getreulich besorgen. Freilich pflegt ein unter Mitwirkung berühmter Fetische gegebenes Versprechen gemeinhin besser gehalten zu werden; wird es doch auch unter ausgebildeten Leuten oft mehr gefürchtet als Gott. Um sich unverbrüchlich zu binden, übergibt jemand dem Auftraggeber wohl auch die Hälfte eines zerknickten Holzstückchens oder reißt ein Haar vom Kopfe als Unterpfand.

erwarten sie eine Milderung ihres Elends. Darauf werden wir zurückkommen. Bei dem Vertreter des Etwas, das Nzambi Mpungu auf ihrer Erde zurückließ, suchen die Bavili ihre Befreiung und ihr Heil. Haben sie auch damit keinen Erfolg, erreicht die Not eine unerträgliche Höhe, so sind die Bavili zu allem fähig. Eine derartige Leidenszeit, das sooft passiert, nennen sie Zeit der Traurigkeit, des Elends, der Wehklagen, und verwenden sie auch als Marken in ihren Überlieferungen, in der Zeitrechnung. In solchen Nöten erstehen Begeisterte oder Propheten (mibuli, Mehrzahl babuli: Das Wort ist das Substantiv des Verbs *kubila*: verkünden, weissagen), die das Land abends durchziehen und das dem Leiden erliegende Volk, aufrütteln.

6.3 Der Stellvertreter von Nzambi Mpungu[898]

Der mündlichen Überlieferung der Baloangu zufolge hat sich Nzambi (Gottheit), als er sich von seiner Erde und von seinen Menschen zurückzog, etwas in der Erde zurückgelassen. Dieses Etwas von Nzambi hat einen Vertreter. Und dieser Vertreter ist der *N'kissi nsi*: *Sirene* als mythologische Gestalt, die nach dieser Weltanschauung im Gewässer zu finden sei[899]. Diese mythologische Gestalt, der Nkissi nsi wird verehrt. N'kissi nsi ist unantastbar und ist den Blicken der Menschen ebenso entzogen wie Nzambi Mpungu[900]. Er ist in der Erde, im Meer, Seen und Flüssen und steigt zeitweilig zur Oberfläche empor, namentlich an den Stellen (Bissoso)[901], wo der Kult für ihn gemacht wird. Er ist unsichtbar, wohnt in der Erde; er regelt nach Verdienst der Menschen Niederschläge und Fruchtbarkeit; wer sich an ihn wenden will, muss

---

Nach getaner Dienstleistung erhält er Hölzchen oder Haar, womit freilich auch gezaubert werden kann, wieder zurück. Ferner pflegen um Nzambis willen gelegentlich untergeordnete Leute von ihren Herren die Gewährung eines Anliegens zu erflehen. Wird jemand unerwartet und ohne zu einer Gegenleistung verpflichtet zu sein, durch ihn erwiesenes Gutes sehr beglückt, so dankt er manchmal nicht bloß mit Worten und Gebärden dem Wohltäter, sondern hebt auch die Arme gegen Himmel, dass Nzambi es vergelten möge. Ferner fordern die Berufenen bei gerichtlichen Tagungen auf Wegkreuzungen, bei wichtigen Handlungen einander auf, wahrhaftig zu sein, aus reinem Herzen zu richten um Nzambis willen. Sodann haben die Bavili die Redensart: Für Nzambi, um Nzambis Lohn arbeiten (*kusalila Nzambi yi mbuna*), womit sie freilich meinen: Nutzloses treiben, herumbasteln, Arbeiten verrichten, die nichts einbringen, und scherzhaft auch, beschaulich faulenzen, am Tage schlafen".

898 Zu diesem Thema des Vermittlers oder des religiösen Mittlers verweisen wir auf die Untersuchung von *J. S. Mbiti*, Afrikanische Religion und Weltanschauung, 84–89.

899 Vgl. dazu *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 276. Vgl. *F. Hagenbucher-Sacripanti*, Les fondements spirituels du pouvoir, 78.

900 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 276.

901 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 276.

zu ihm pilgern. Im Übrigen stimmen die Vorstellungen bei der großen Masse darin überein, dass er überall derselbe ist. Niemand kann ihn rufen oder beschwören, selbst der größte Zauberkundige hat ebenso wenig Macht über ihn wie über Nzambi Mpungu.

Die Gottheit hat den Menschen nach ihrer Entfernung den Ntu, die Lebenskraft hinterlassen[902]. Ntu ist nicht das Leben selbst, sondern die Dynamik des Lebens, der Inbegriff oder Ausdruck des Lebens und zugleich die Lebensbedingung. N'kissi nsi ist der Vertreter der Lebenskraft, des Ntu und ist zugleich als Inbegriff der Lebenskraft, der alles durchdringenden Schaffenskraft, des Allwaltenden, des Werdens, der Fruchtbarkeit aufzufassen. Er ist auch als Vermittler zwischen Nzambi Mpungu und den Menschen zu betrachten. Er gehört niemandem, er dient niemandem, und niemand hat Gewalt über ihn. Die ihm geweihte alte und ehrwürdige Stätte steht in der Obhut der ganzen Priesterschaft (ntomi) und ist für alle Zugehörigen ein Gegenstand der Ehrfurcht. Es hat sich, wie in der Auffassung von den Beziehungen von Nzambi zu seinen Geschöpfen, der Glaube erhalten oder ausgebildet, dass auch Nkissi nsi sich gelegentlich um den Einzelnen kümmere, der bitten oder büssen kommt, weil er sich bedrückt fühlt, leidet und dieses irgendwie mit einem Verstoß gegen den großen Tschina (eine Art Gebotesammlung) verbindet. Da wird er gleichsam als ein übernatürlicher Richter betrachtet, der gewährt oder versagt, der verzeiht oder straft[903]. Sein Wille wird jedoch ebenso wenig wie Nzambi' Wille durch Menschenmund verkündet, sondern erst im Laufe der Zeit erkannt, je nachdem gute oder schlimme Folgen eintreten.

N'kissi nsi tut nichts ohne den Willen von Nzambi. Sein Walten besteht darin, das Wohl und Wehe der auf Erden lebenden Gesamtheit zu ordnen, die Fruchtbarkeit der Erde und die Verteilung der Niederschläge zu regeln. Dafür

---

902 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 276. Loesche, der sich mit der Baloangu befasst hat, kommt zur selben Schlussfolgerung, indem er schrieb: „Was von Nzambi auf Erden blieb, ist oder hat *lunyensu* (Ntu). Darunter wird verstanden Naturkraft, Lebenskraft, Vermehrungskraft, kurzum das Allwaltende, das Höchste, das alles Lebende durchdringt. Lunyensu ist nicht das Leben selbst, sondern eine damit verbundene Betätigung, eine Lebensäußerung und zugleich Lebensbedingung. Mit dem Tode hört lunyensu auf, ist fort, aber nicht etwa als Seele an sich, und fehlt auch einem gelähmten Gliede".

903 Vgl. *J. S. Mbiti*, Afrikanische Religion und Weltanschauung, 58: „In seiner Eigenschaft als Herrscher und Meister stellt man sich Gott auch als Richter vor. Mit diesem Begriff verbunden ist der Gedanke der Gerechtigkeit, der Strafe und Vergeltung. Traditionelle ethische Sanktionen beziehen ihren Rückhalt aus der Richterfunktion Gottes und tragen dadurch zur Solidarität der Gemeinschaft bei".

ist ihm maßgebend, ob die Menschen den *Tschina*, die auf Nzambi zurückgeführten Verbote und Gebote, einhalten oder übertreten. Der Tschina richtet sich gegen Unsittlichkeit und Verbrechen, gegen Störung der öffentlichen Ordnung und des Zusammenlebens. Dazu kommt noch Folgendes: „Eheleute dürfen nicht das Lager, das sie des Nachts teilten, während des folgenden Tages bis Sonnenuntergang nicht wieder berühren, und Besucher dürfen darauf nicht rasten. Unrein ist auch die Menstruierende, die Gebärende, der Leichnam. Hungrige soll man nicht ungesättigt von Behausung und Erde weisen“[904]. Die Verletzung, oder der Bruch des göttlichen Tschina bringt Unheil über das ganze Land. Um des allgemeinen Wohles willen müssen Zuwiderhandlungen bestraft, bzw diese Taten gesühnt werden.

6.3.1 Verehrungsstätte

Vorausschickend muss festgestellt werden, dass in dieser Glaubenswelt nur um der Sühne willen Verehrungsstätten oder geweihte Stätten entstanden sind. Religionsgeschichtlich betrachtet geht es bei den so genannten Verehrungs-stätten primär um die Sühne, Versöhnung und Vermehrung der Lebenskräfte. Nach der Loangoreligion haben Unheilssituationen ihre Wurzel in der Verletzung des Tschina, der Gebote und Verbote. Und Sühne wird in engster Verbindung mit Strafe, die auf Übertretung von Verboten gesetzt wird, betrachtet. Krankheit, Unglück, Kinderlosigkeit, Katastrophen und alle unangenehmen Dinge, die im Leben geschehen, sind nach der Auffassung der Baloangu Folgen der Verletzung des Tschina und bedürfen in diesem Sinn der Entsühnung. Die Bemühung, an Kultstätten zu pilgern, gilt nicht der Wiederherstellung der kultischen Reinheit, sondern der Verstärkung der Lebenskraft, die für dieses Volk die Lebensbedingung bedeutet. In diesem Zusammenhang schreibt auch E. Pechuel-Loesche: „In Zeiten der Not wenden sich die Baloangu an den Nkissi nsi oder an seinen mit diesem Namen bezeichneten Ort der Verehrung. Deshalb haben auch Übeltäter Buße zu tun, die

---

904 *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 277. Der Autor schreibt weiter: „Mit all diesem hängen innig zusammen die Vorstellungen von der Heiligkeit der Erde, aus der das Allwaltende wirkt; von der Fruchtbarkeit der Erde, die für Ackerbauer in einer Lage wie die Bavili schlechthin das Dasein bedeutet; von der Fortpflanzung und Erneuerung; von dem Leben vor und nach dem Tode“.

Reinigung von ihrer Schuld anzustreben“[905]. Die Sühne bzw. die Versöhnung ist ein wesentlicher Bestandteil der vielfältigen religiösen Riten. Die Sühne als Wiedergutmachung, Rückgewinnung und Verstärkung der Lebenskraft umfasst bei den Baloangu beinahe alle Bereiche des Lebens und spielt für die Menschen eine zentrale Rolle. Daraus ergibt sich von selbst, dass man bemüht ist, freiwillig oder durch das Schicksal gezwungen, diese geweihten Verehrungsstätten aufzusuchen. Und nur so kann man den festen und verbreiteten Glauben an die besondere Sühnkraft dieser heiligen Stätten in dieser Weltanschauung der Bavili verstehen.

6.3.2 Der Hüter der geweihten Stätte

Der Hüter der geweihten Stätte, der alle Amtshandlungen vornimmt, ist immer ausnahmslos ein Mann, den die Baloangu als Priester bezeichnen. Sein Titel ist *Ntomi nsi*. Die Bezeichnung wird von *kutoma*[906] abgeleitet. Kutoma bedeutet: sorgsam verwahren, behüten, Geziemendes tun und darüber wachen. Da auch andere danach handeln, ist sie möglicherweise auch auf *kutuma*, befehlen, verwalten, ordnen, zurückzuführen. Der Ntomi nsi ist der Wächter der

---

905 *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 281. Des Weiteren: „An diesen ehrwürdigen Plätzen, wird das Volk selten verweilen, ohne einen Fuß zurückzusetzen, das Knie leicht zu beugen, sowie die Hand an die Stirn zu legen, und durch diesen anmutigen Gruß seine Ehrfurcht zu beweisen. Die ehrwürdigen geweihten Stätten befinden sich in Entfernung von den Wohnsitzen frei, höchstens inmitten einer Baumgruppe, die neuen und nicht über allem Zweifel erhabenen in oder neben Dörfern, am Rande von Gehölzen und im Walde. Auf allen stehen Bauwerke mannigfaltiger Art, von der verwitterten einsamen Hütte, bis zur mehrteiligen, fast Gehöft zu nennenden Anlage, die allerlei Priesterkasten Unterschlupf gewährt. Als Baustoffe dienen vornehmlich Papyrusstängel, sowie Wedelschäfte der Weinpalmen, hier und da auch entweder Ölpalmenwedel oder die großen Blätter gewisser Waldpflanzen. Zum Eindecken des manchmal zu einer Vorhalle verlängerten Daches bedient man sich gewöhnlich der aus den langen Blättern der Weinpalme zusammengereihten Blattschindeln. Die äußeren, den Bauten Halt gebenden Pfähle und Träger sind oftmals geschnitzt, sowie meist rot und weiß bemalt, ebenso die, freilich selten vorkommenden, aus einem Holzblock gehauenen Tafeltüren, die ausnahmsweise sogar von Bündeln verschlungener gewachsener Lianen umrahmt werden. Aus schlanken Papyrusschäften ebenmäßig gefügte Wände sind namentlich in den nördlichen Gegenden vielfach mit gefälligen, von durchzogenen dunkelfarbigen Pflanzenstängeln oder dünnen Lianen gebildeten Mustern verziert, die wie grobe Stickerei recht hübsch wirken. All diese ehrwürdigen Stätten sind schlicht und ohne Beiwerk. Man schützt lediglich Dach und Wände gegen Übergriffe der Vegetation. Zur Zeit der Grasbrände wird ringsum ein größerer Platz gesäubert, damit kein Lauf- oder Flugfeuer den Ort schädige. Geweihte Tiere werden nicht gehalten, Blutopfer niemals dargebracht. Niemand darf am Orte ein leibliches Bedürfnis befriedigen, etwas zu sich nehmen oder von sich geben, auch nicht in der Nähe jagen“.

906 Vgl. *F. Hagenbucher-Sacripanti*, Les fondements spirituels du pouvoir, 32. Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 286.

geweihten Stätte. Er bezieht keinen festen Gehalt, sondern wird für seine Amtshandlungen durch die Gaben der Hilfeheischenden entschädigt[907]. Wenn der Ntomi sein Amt niederlegt oder wenn er stirbt, ernennt die königliche Klasse oder Kaste einen anderen. Die Würde des Priesters kann jeder Freie erlangen[908]. Doch darf er niemals Menschenblut vergossen und niemals gegen den Tschina gefehlt haben. Er muss überhaupt gesund und fehlerlos an seinem Leibe sein.

Der Ntomi (Priester) hat nicht eine Amtstracht und Amtswohnung. Er lebt bei den Seinen im Dorfe und kommt tagelang, vielleicht auch wochenlang nicht an den ihm anvertrauten Ort. Seine Verrichtungen umfassen die Erhaltung und Säuberung des Bauwerkes nebst Umgebung, das Niederlegen der Gaben am Opferplatze, das Übermitteln der Bitten und Wünsche bei veranstalteten Massenversammlungen in Zeiten allgemeiner Not, bei der Beichte von Bußfertigen und zu Entsühnenden. Niemand außer ihm, darf das Bauwerk betreten. Beim Nahen hat er sich zu räuspern, dreimal dreifach die Hände zu klatchen und sich zu verneigen[909]. Amtshandlungen darf er nur vornehmen zwischen Aufgang und Niedergang der Sonne und nachdem er seit dem Abend gefastet und sich der Frau enthalten hat. Schließlich soll er das Innere in alter einheimischer Tracht, also im Baststoff gekleidet, betreten. Die Amtshandlungen, die der Ntomi nsi jetzt noch zu erfüllen hat, sind einfacher Art. Er trägt die ihm anvertrauten Anliegen vor. Dies tut er, indem er in die Hütte tritt, die Tür hinter sich schließt und bei dem Ertönen einer langsam geschwungenen, eisernen Handschelle die Bitte der Außenstehenden dreimal leise wiederholt. Diese Handglocke *tschindi* muss von einheimischer Arbeit sein. Eine Antwort empfängt er nicht. Es stellt sich im Laufe der Zeit heraus, ob die vorgetragenen Wünsche günstig aufgenommen worden sind oder nicht[910].

---

907 Vgl. *Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 286.

908 Vgl. *J. S. Mbiti*, Afrikanische Religion und Weltanschauung, 85.

909 Diese Vorgangsweise wurde von *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 287, ausführlich dokumentiert. Vgl dazu *A. Bastian*, Die deutsche Expedition an der Loangoküste, 2 Bde, Jena 1874/75.

910 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 286f; ders., Loango und die Loangoküste: Mitteilungen des Vereins für Erdkunde zu Leipzig 1876 (1877), 37ff. Vgl. im Ganzen *A. Bastian*, Die deutsche Expedition an der Loango-küste, 234–289.

6.3.2.1 Der Vorgang der Amtshandlung

Den Ausführungen von E. Pechuel-Loesche zufolge erscheinen „die Menschen an der geweihten Stätte entweder freiwillig oder gezwungen als Bittende oder als Büssende. Die Bittenden mögen Nzambi durch Nkissi nsi um alles anflehen: die Hungernden um Nahrung, die Schmachtenden um Regen, die Kranken um Gesundheit, die Frauen um Kinder, die Fischer und Jäger um Beute. Die Bittgänge Einzelner sind indessen ziemlich außer Gebrauch, da der Gemeinschaftssinn im Zentrum des Lebens der Bavili steht. Hervorzuheben sei, dass die Bantomi nicht verantwortlich sind für den Erfolg, weil sie, wenigstens an geweihter Stätte, nicht zaubern, sondern nur ihres Amtes walten“[911]. Unter dem Druck schwerer Heimsuchungen erstarkt im Volke wieder der Glaube, dass es die Gottheit sei, die die Fruchtbarkeit der Erde regelt, indem sie den Regen sende oder vorenthalte. Sie wird darum angerufen[912].

---

911 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 287.

912 Hier schließen wir uns an die Beschreibung von *E. Pechuel-Loesche*, die Loango-Expedition, 287f. an: „Zu einer vereinbarten Zeit verlassen Männer, Frauen, Kinder vor Tagesgrauen die Dörfer, in feierlichem Zug auf den schmalen Pfaden Einzeln hintereinander schreitend. Schwätzen, lachen, rauchen ist verpönt. Niemand darf während der vorhergehenden vierundzwanzig Stunden bei einer Frau gewesen sein, keinen Alkohol und seit Sonnenuntergang auch keine Speise genossen haben. Traditionell gekleidet mit kurzen Holztrommeln und Elfenbeinhörnern, wallfahren die Leute stumm und gemessenen Schrittes von allen Seiten nach der geweihten Stätte (*ntissoso*). Vorher ist schon ein geräumiger Platz vor der Hütte von Gras und Buschwerk gesäubert worden. Die Ankommenden stellen sich an drei Seiten eines Viereckes auf, so dass die letzte Seite nach der Hütte zu unbesetzt bleibt; die Trommler und Hörnerbläser ordnen sich innerhalb des umschlossenen Raumes. Schweigend wird gewartet, bis die Sonne aufgeht, dann beginnen alle Anwesenden beim Schall der Instrumente ihre Bitten um Regen vorzutragen, wobei Rezitativ und Chor in beliebiger Weise abwechseln. Man scheint es für besonders wichtig zu halten, recht laut zu flehen, gewissermaßen dynamisch auf die Gottheit einzuwirken. Auch rauft man das Haar, schlägt die Brust, bewegt leise wiegend den Körper, ohne den Platz zu wechseln, klatscht in die Hände und erhebt die Arme gegen den Himmel. Der Ntomi oder Priester leitet und waltet sein Amt in der Hütte und schwingt die Tschindi. Es geschehen keine Zeichen, die etwa in dem einen oder dem anderen Sinne gedeutet werden könnten, es dringt weder ein ungewöhnliches Geräusch aus der Hütte, noch quillt Rauch hervor, noch beben Dach und Wände. So geht es ununterbrochen fort, bis die Sonne versinkt oder bis die Leute, die weder essen noch trinken dürfen, völlig erschöpft sind. Ist die Not überaus groß, so lässt man es nicht bei einem Bittgang bewenden. In der furchtbaren Leidenszeit der siebziger Jahre wurden derartige Wallfahrten in großartiger Weise veranstaltet. Tritt keine Änderung in den schlimmen Zuständen ein, so hat das Volk eben nichts Besseres verdient, und der Zorn von Nzambi Mpungu lastet deswegen so schwer auf dem Lande, weil zu oft der Tschina verletzt worden ist. Wehe dann denen, die ein Verdacht treffen sollte, die von früher her als Sünder bekannt sind. Nicht nur sie, sondern auch die ihnen Nahestehenden schweben in Gefahr, der Rache der ergrimmten Menge zu verfallen, Hab und Gut und auch das Leben zu verlieren“.

6.3.2.2 Der Sühnevorgang im Allgemeinen

Unter Berufung auf die Arbeit Pechuel-Loesches sind die Gebräuche anders, wenn Bußfertige der geweihten Stätte nahen[913]. Sowohl Besorgnis um das eigene Wohlergehen als auch äußerer Zwang treibt sie. Sei es, dass sie irgendwie unrein für das allgemeine Wohl der Gemeinschaft geworden sind; sei es, dass sie etwas verschuldet zu haben glauben, weil sie an hartnäckiger Krankheit leiden, von allerlei unerklärlichen Unglücksfällen betroffen wurden, und schließlich zur Abwehr noch schlimmerer Folgen, zur Abhilfe der bereits eingetretenen, und dafür die Künste der Zauberer für nicht ausreichend halten. Sei es, dass sie gegen den Tschina gefehlt haben und um des allgemeinen Besten willen genötigt sind, ihr Vergehen zu beichten und zu sühnen.

Die Bittenden suchen die geweihte Stätte lediglich in eigener Angelegenheit auf und verhandeln darüber mit dem Ntomi. Ebenso mannigfaltig wie das, was sie beunruhigen mag, scheint das zu sein, was er mit ihnen anstellt, um sie zu entlasten. Die Öffentlichkeit ist ausgeschlossen[914]. Sie müssen sich durch Fasten und anderes Verhalten vorbereiten. Sie haben Rum oder Palmwein, wovon eine Kleinigkeit der Erde geopfert wird, und neue traditionelle Matten mitzubringen, die vor der Eingangsseite der Hütte ausgebreitet werden. Darauf stehen oder knien sie. Manchmal wird ihnen ein gefülltes Wassergefäß auf den Kopf gesetzt und beobachtet, ob bei gewissen Bewegungen das Wasser vorn, hinten oder seitwärts überfließt, während der Ntomi altertümliche Eisengeräte zusammenschlägt, auch ins Wasser taucht oder abgekratzten Rost hineinfallen lässt. Mit dem Eisen weiter hantierend, läuft und tanzt er um die Leute, führt Kapriolen aus, bläst sie an, streicht sie an , malt ihnen rote, gelbe, weiße Linien, Tupfen, Kreise auf den Körper, erklärt schließlich, dass ihnen nun geholfen sei, und schickt sie mit Ratschlägen für ihr künftiges Verhalten heim[915].

---

913 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 288.

914 Vgl. *F. Hagenbucher*-Sacripanti, Les fondements spirituels du pouvoir, 43. Er unterstreicht und bestätigt auch diese historische und religiöse Dimension des Ausschlusses der Öffentlichkeit. Auch Pechuel-Loesche sagt nicht das Gegenteil.

915 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 289. Pechuel-Loesche dokumentiert ein Beispiel eines interessanten Sühnevorgangs beim Ehebruch: „Für ein sündiges Paar, das Ehebruch begangen hat, sollten beide Leute auch am Heiligtum des Tschina bekennen und büssen. Dazu haben auch sie, wie schon beschrieben, den Platz zu bereiten. Dem Ntomi sind im Voraus für seine Mühewaltung je fünf Stück Zeug oder nach Übereinkunft andere Tauschwaren und etliche Flaschen starker Getränke zu

Hinsichtlich der Gebräuche, die den Gemeinschaftssinn zerbrechen können, sind arge Verstöße gegen das, was als sittlich gut gilt, bringt sogar Schande über die Angehörigen. Was den einen bekümmert, soll den anderen nicht gleichgültig lassen. Immerhin bleiben diejenigen, welche ein Verschulden in Sachen der Liebe auf sich geladen haben, auch wenn sie es redlich büssten, gewissermaßen vogelfrei und müssen befürchten, früher oder später bei einer allgemeinen Erregung der Gemüter auf die eine oder die andere Weise zu leiden.

6.4 Tschina als Schlüsselbegriff zum Verständnis der Loangoreligion

Die Etymologie des Wortes ist nicht erschlossen. Um seinen Inhalt zu verstehen, ist man auf die mündliche Überlieferung angewiesen. Festzustellen ist, dass allerdings kein Wort so viel benützt wird wie dieses.

Tschina ist ein religiöses zweideutiges Wort. Das Wort wurde von Tschinzika abgeleitet und sollte begrifflich das Verbotene, Tabu,

---

entrichten. Vierundzwanzig Stunden lang darf das sündige Paar weder Speise noch Trank berühren. Bei Sonnenaufgang hat es sich am Platz einzufinden, aller Haare beraubt, über und über mit Holzkohlenpulver eingerieben Kopf und Schultern mit Asche bestreut. Sie bringen zwei neue Matten und zwei große, fehlerlose Haushühner mit, der Sünder eine Henne, die Sünderin einen Hahn, die übereinstimmend oder entgegengesetzt fleckenlos weiß sein müssen. Die Leute treten splitternackt auf die vor dem Eingang zur Hütte entrollten Matten, worauf der Ntomi mittelst eines Eisens um sie einen Kreis in die Erde reißt. Dann bindet er der Frau den Hahn, dem Mann die Henne derartig an den Fußknöchel, dass die Vögel, ohne weitere Beschränkung ihrer Freiheit, auf den Matten aneinander kommen können. Sodann hantiert der Ntomi mit seinen kalten Eisen, namentlich den sündigen Körperteilen zusetzend, während die Übeltäter mit leiser Stimme ihre Beichte ablegen, deren Inhalt er in der Hütte beim Klange der Tschindi wiederholt. Dies geschieht dreimal: bei Sonnenaufgang, zur Mittagszeit, bei Sonnenuntergang. In der Zwischenzeit lässt er die Büssenden ruhig stehen, die bis zum Versinken des Tagesgestirnes in ihrer unbehaglichen Verfassung am Pranger aushalten müssen, stumm, bewegungslos und preisgegeben den gewiss nicht maßvollen Vorwürfen, dem Witz und Spott zufällig vorübergehender oder zu dem Zwecke versammelter Dörfler. Wenn alles ordnungsgemäß verläuft, werden die Büßer am Abend entlassen, die nun nichts Eiligeres zu tun haben, als sich in der Nachbarschaft mit Hilfe sie erwartender Angehörigen oder Freunde von der Asche und der Schwärzung zu befreien und sich dafür von oben bis unten mit Rotholzpulver (*túkula*) einzureiben. Der Ntomi behält die Matten, die Hühner und das Getränk, wenn er morgens, mittags und abends ein wenig der Erde gespendet hat. Es scheint, dass man aus dem Verhalten der Hühner, ob sie zutraulich oder ungebärdig sind, ob sie miteinander verkehren, ob der Hahn kräht, die Henne gackert, für das künftige Wohl und Wehe der Sünder nicht bedeutungslose Schlüsse zieht. Auch wurde behauptet, dass manche Büßer an drei Tagen in drei Monaten, je nach dem Vollmonde, sich einzustellen hätten, ferner, dass sie zunächst auf allen vieren über den gesäuberten Platz und dreimal um die Hütte kriechen oder ebenso oft auf einem Bein umhüpfen müssten, was an das Kunststückchen beim Zuge des Mu Loango zum Herrschersitze erinnert. Ebenso sollen Leute vor ihrer Entlassung vollständiger Reinigung mit Erde beworfen, mit Staub angeblasen, mit abgeschabtem Rost von den Kulteisen bepudert, mit Salzwasser besprengt werden, auch abseits über brennende Graswische zu springen haben“.

Unverletzlichkeit, kennzeichnen[916]. Darüber hinaus erfährt Tschina eine inhaltlich erweiterte Bedeutung, die so bestimmt wird, dass Tschina ein Ausdruck des *Wir-Begriffs* ist. Und diese zweite Bedeutung besagt, dass in einem Vorhaben, dem sich die Sippe, Clan oder Gruppe gemeinsam verpflichtet hat, jeder Einzelne für das Ganze haftet, in dem Sinne, dass seine religiöse Handlung der Sippe schadet oder vor einem Unglück bewahrt. Bestimmte Arten des Handelns, die von einem der Mitglieder und Angehörigen der Loangoreligion vorgenommen werden, werden allen Gläubigen zugerechnet. Chancen und Konsequenzen, die das Handeln des Einzelnen mit sich bringen, kommen allen zugute oder gereichen allen zum Schaden. Alle sind in gleicher Weise verantwortlich für das, was ein Einzelner innerhalb eines gegebenen Handlungsbereiches unternimmt; gleichzeitig sind sie aber auch alle berechtigt, die Vorteile seiner Handlungen zu nutzen. So handelt sich in der zweiten Bedeutung des Tschina als Wir-Begriffs weiterhin um die gegenseitige Abhängigkeit, Bezogenheit von Personen aufgrund dessen, was sie miteinander verbindet. Da die Zielsetzung dieser Arbeit der Versuch eines Dialogs ist, versteht sich von selbst, dass das Gewicht auf die zweite Bedeutung des Tschina gesetzt wird.

6.4.1 Tschina als Wir-Begriff

In Loango-Sprache bedeutet das Fürwort ‚*Wir*': Tschina und ist somit Ausdruck des *Wir-Gedankens*. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass sich das Dasein in personalen Beziehungen, in der Interdependenz, dem Miteinandersein abspielt. Und dieses Wort gibt den weiteren Zusammenhang an, in dem das Ich sich immer schon befindet. Es zeigt das Subjekt im Licht der anderen, die jeweils als ein Du dem Ich begegne. Tschina oder der Wir-Begriff ist als das eigentliche strukturierende Moment in der Loangoreligion und deren Glaubens-

916 Vgl. dazu *E. Peschuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 455–463. Die Definition vom Tschina bei ihm lautet: „Tschina, der Plural Bina wird kaum gehört, bedeutet hauptsächlich Verbot, Verbotenes, das Verbieten, manchmal auch Gebot, also im Ganzen etwa Verordnung, Regel, Vorschrift, Unverletzlichkeit; es bedeutet gleichfalls Erlass, Gesetz, wofür aber im Lande gewöhnlich mukaka, plur. Mikaka und noch anders gesagt wird. Am passendsten können wir für das Hauptwort wohl Satzung, Auflage setzen (S. 456). Er beschreibt nur den moralischen und sozialen Aspekt des Tschina. Richtig gedeutet wäre der religiöse Aspekt, der eindeutig von ihm nicht näher eingegangen wurde.

welt zu betrachten. In dieser Religion besteht der Primat des Wir[917]. Das Wort drückt die Verbundenheit und letzten Endes auch Teilnahme aus. Dass die Anderen im ‚Wir' mitgedacht werden, ist in der Loangoreligion von vornherein klar.

Tschina als *Wir*-Gedanke hat überhaupt nichts damit zu tun, wie es H. Kimmerle in seinem „Entwurf einer Philosophie des Wir" sehr pointiert dargestellt hat, „dass die Person oder der Einzelne abgewertet werden zugunsten eines Kollektivs"[918]. Der Eigenwert und die Autonomie der Person sind im Tschina nicht abwesend oder werden nicht übersehen. Individuelle Person und Gemeinschaft haben je ihre eigene Realität, die aber nicht losgelöst voneinander bestehen können. Diese Struktur des „Wir" konkretisiert sich in den Verwandtschaftsverhältnissen.

6.4.2 Verwandtschaftsverhältnisse

Die Bavili haben zwei nach ihrer Bedeutung streng gesonderte Verwandtschaften. „Die eine hat die Mutter, die andere den Vater als nächstes Oberhaupt"[919]. Die Verwandtschaft der Familie pflanzt sich nur durch die Gebärenden fort und endet bei allen Erzeugenden. Sie beruht auf Geburtsakt, Plazenta und Nabelschnur, auf Einheit des Fleisches und des Blutes[920]. In ihr vererbt sich Rang und Besitz. Die Verwandtschaft der Sippe dagegen endet bei allen Gebärenden und pflanzt sich nur durch die Erzeugenden fort[921]. Sie beruht auf Zeugungsakt und Einheit der Übermittlung, des Übertragenen, nämlich der Lebenskraft[922]. In ihr vererbt sich die Art, die Potenz der Vorväter. Zusammengefasst: „Vom Vater das Sein, das Geistige, von der Mutter der Aufbau, das Leibliche"[923].

Neben Familie und Sippe pflegt man in ethnologischen Angelegenheiten mancherlei Ausdrücke zu gebrauchen, als da sind: Clan, Geschlechts-

---

917 Vgl. *T. K. M. Buskasa*, L'impensé du discours. Kondoki et Nkisi en pays Kongo, Kinshasa 1980, 144. Vgl. *Tschiamalenga Ntumba*, La philosophie de la faute dans la tradition luba: Cahiers des Religions Africaines 17 (1974) 167–186, hier: 182.

918 *H. Kimmerle*, Entwurf einer Philosophie des Wir. Schule des alternativen Denkens, Bochum 1983, 21.

919 *E. Peschuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 467.

920 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 467.

921 Vgl. *E. Pechuel-Leosche*, Die Loango-Expedition, 466.

922 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 296.

923 *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 467.

genossenschaft. Umso wünschenswerter wäre es, sich zu verständigen und ein für allemal strengere sondernde eindeutigere Bezeichnungen anzuwenden. Man könnte Vatersippen und Muttersippen oder Vaterreihen und Mutterreihen, Vatergruppen und Muttergruppen, am sinngemäßesten wohl Ahnenschaften und Mutterschaften unterscheiden, wobei dann jegliches Missverständnis ausgeschlossen wäre. Denn die Hauptsache ist einmal die phallische, zum anderen die uterine Einheit, die in der Geschlechterfolge Hunderte und Tausende umfassen und aneinander binden mag[924].

Nicht die Familien, sondern die Sippen sind religiöse Körperschaften. Sie deckten sich einst vielleicht gänzlich mit den Erbschaften[925]. So kommen denn bei allem Mutterrecht auch die Männer zur vollsten Geltung. Und das ist das, was dem Tschina entspricht[926]. Die Mutterschaft (tschimaama)[927] wird offenkundig. Aber die nicht an der Geburt, sondern an der Zeugung hängende Vaterschaft (tschintaata)[928] und somit die Abstammung, die Ahnenreihe, namentlich der Kinder mehrerer Frauen eines Mannes, bedürfen des Symbols. Und dieses, gleich einem Wappen den Kindern zugestandene Merkmal bedeutet, ungefähr wie wohl die merkwürdige Einrichtung des Männerkindbettes auch, rechtliche Anerkennung der Sprösslinge durch den Erzeuger. Es bindet mithin bei vielen Frauen in phallischer Einheit auch die uterin getrennten Geschwister[929].

Mögen die Söhne wie die Töchter die Mutter als Hauptperson lieben und ehren und ihre Kindespflicht mit rührender Treue ausüben: „Der Tschina bindet sie auch an den Vater, an den Übermittler des Daseins und der Ahnenart“[930]. Sie sind den Ahnen wie dem Vater Treue schuldig und haben für den Alternden, für den Vereinsamten einzutreten. Nötigenfalls sorgen sie für den Verstorbenen, für die Beerdigung seines Leibes und für seine Seele, damit die ihre Ruhe finden.

---

924 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 468.
925 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 468.
926 Vgl. *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 468.
927 Vgl. *L. B. Proyart*, Histoire du Loango, 182.
928 Vgl. *L. B. Proyart*, Histoire du Loango, 182.
929 Vgl. *L. B. Proyart*, Histoire du Loango, 182.
930 *E. Pechuel-Loesche*, Die Loango-Expedition, 468.

6.4.3 Tschina als Gemeinschaftlichkeit

Tschina bedeutet auch die Relation zum anderen. Dieses Wir-Denken führt sich demnach auf den schon angesprochenen Gemeinschaftssinn zurück und wodurch ein Durchdringen von der Einheit zur Vielheit zustande kommt. Dabei steht das ‚Wir' für die Vielheit. Diese Denkbewegung kann man also auch als Bewegung von der Vielheit zur Einheit beschreiben. Tschina oder der Wir-Begriff setzt im Lebensentwurf der Baloangu und in anderem Zusammenhang die verschiedenen sozialen Gebilde, wie Familie, Clan, Sippe, Tribu, Natur, Volk, in Verbindung[931].

Tschina als Wir-Form ist ein wichtiges unterscheidendes Merkmal der Loangoreligion. Die Familie, nicht als Kleinfamilie, sondern in weitem Sinn als elastische Familie, ist die bestimmende und religiöse Umgebung der Menschen[932]. Der Clan, das Dorf, der Stamm und das Königreich werden als weitere Kreise gesehen, die sich um die Familienstruktur herum gebildet haben. Wer zu dieser erweiterten Gemeinschaft gehört, gilt als Bruder oder Schwester, wenn es sich um die gleiche Altersgruppe handelt, Vater bzw. Sohn oder Mutter bzw. Tochter, wenn die Beziehung zwischen den Generationen artikuliert wird. Der Einzelne wird als Mitglied der so entstehenden Gesellschaft gesehen. Seine Bedeutung bestimmt sich danach, in welchem Maß er in seinem Handeln und Streben auf die soziale Gruppe bezogen ist, bzw. welchen Beitrag er zum Gemeinwohl leistet. Der Schwerpunkt liegt bei der Gruppe, der Gemeinschaft, dem Stamm. Das bedeutet nicht, dass das Individuum keine Rolle spielt oder keine Rechte hat. Es bedeutet auch nicht, dass es in dieser Gemeinschaft keine Konflikte, Konkurrenzverhältnisse oder egoistische Bestrebungen gibt, sondern es hat nur eine religiöse oder theologische Bedeutung: Für alles, was das Individuum ist oder tut, ist das Sein der Gemeinschaft vorausgesetzt. Tschina als Charakter der Gemeinschaftlichkeit wird als Voraussetzung für das Bestehen des Individuums angenommen. Und dies schließt auch moralische Verantwortlichkeit und religiöse Verpflichtung des Einzelnen für die Gemeinschaft ein[933], indem der Einzelne uneigennützig und freiwillig handeln soll.

---

931 Vgl. *H. Kimmerle*, Entwurf einer Philosophie des Wir, 22.
932 Vgl. *H. Kimmerle*, Afrikanische Philosophie, 126.
933 Vgl. *J. Kenyatta*, Facing Mount Kenya, London 1938, 297.

6.4.4 Ontologische Deutung des Tschina

Die Existenzweise im Tschina kann auch ontologisch gedeutet werden. Ausgehend von dem schon angesprochen Gedanken der Lebenskraft, wird dieser Aspekt ausgearbeitet. Die Lebenskraft stellt im Grund weitergehende Voraussetzung der lebendigen Einheit, die nicht nur die jetzt lebenden Mitglieder einer Gemeinschaft verbindet, sondern auch die bereits verstorbenen[934]. Die Lebenskraft entwirft das Bild einer religiösen Welt, in der jedes Individuum in seinem Denken und Handeln auf alle lebenden und toten Mitglieder seiner Gemeinschaft bezogen ist. „Das Mitglied der Gemeinschaft beansprucht für sich selbst ebenfalls seine Autonomie, um sich in seinem Sein zu bestätigen“[935] sagte Senghors. In diesem Kontext ist die menschliche Person in sich selbst vollständig. Es ist insbesondere die Seele, die das eigentliche Selbst der Person ausmacht und ihren unveräußerlichen Wert repräsentiert. Deshalb kann die Person nicht von der Gemeinschaft abgeleitet oder durch sie konstituiert werden. Die Gemeinschaft entsteht vielmehr, indem Personen durch natürliche und andere Bande mit einander verbunden werden. Man kann indessen nicht Individuum und Gemeinschaft gegeneinander positionieren. Es gehört zu dem In-sich-selbst-vollständig-sein der Person, dass sie ohne ihre gesellschaftlichen Bedingungen nicht gedacht werden kann. Zum Leben der Person gehört die soziale Dimension. Und es gehört zur Gemeinschaft, dass sie aus individuellen Personen besteht. Der Tschina erreicht seine tiefste Bedeutung in dem Begriff der Partizipation, die die Mitglieder einer Gemeinschaft zusammenhält.

6.5 Grundlegende Elemente der Loangoreligion

Man kann die Loangoreligion als eine kulturelle Gesamtheit von Ideen, Gefühlen, Handlungen und Riten sehen, die auf folgenden Grundlagen ruht: Auf dem Glauben an zwei Welten: Eine sichtbare und eine unsichtbare; auf dem Glauben an die Zusammengehörigkeit und die hierarchische Struktur dieser beiden Welten; auf der Wechselbeziehung zwischen diesen beiden Welten, wobei die Transzendenz der unsichtbaren Welt kein Hindernis für ihre

934 Vgl. *V. Mulago*, Un visage Africain du Christianisme, Paris 1965, 117.
935 *L. S. Senghor*, Négritude et Humanisme, Paris 1964, 26.

Immanenz ist; auf dem Glauben an ein höchstes Wesen und Schöpfer alles Bestehenden[936]. Von dieser Beschreibung ausgehend kann man zusammenfassend feststellen, dass die Loangoreligion auf einem grundlegenden Element aufbaut: Auf der Einheit bzw. der Verstärkung der Lebenskraft und auf der Teilnahme an ihr.

6.5.1 Die Einheit der Lebenskraft und die Teilnahme an ihr

Unter der Einheit des Lebens oder der Verbindung von allem, was lebt, versteht man eine lebenslange wesentliche Beziehung jedes Einzelnen zu seinen Nachkommen, seiner Familie, seinen Clanbrüdern und Clanschwestern, seinen Ahnen und zu Gott, der die Quelle aller Lebenskraft ist.

Diese Verbindung ist sozusagen das Glied, das die Menschen vereint, und zwar in einer vertikalen und horizontalen Richtung, also sowohl Lebende als auch Verstorbene. Sie ist das belebende Prinzip, das sie alle von innen her belebt. Sie ist das Resultat einer Kommunion, eines Teilhabens an derselben Wirklichkeit, die mehrere Wesen untereinander verbindet. Für die Bavili bedeutet ‚Leben' in eine Gemeinschaft eingebettet sein[937]. Dazu gehört auch, dass man am geheiligten Leben der Vorfahren (denn alles Leben ist heilig) teilnimmt. Denn man führt das Leben seiner Ahnen weiter und bereitet in seinen Nachkommen auch sein eigenes Fortbestehen vor. Für die Bavili gibt es zwei Ausdrucksformen des Lebens:

a-) die *Bluts*gemeinschaft; das ist das primäre und wesentliche Element;

b-) die *Güter*gemeinschaft; das ist das begleitende Element, das das Leben möglich macht.

Das folgende Schema soll in kurzen Zügen die Hierarchie der Wesen nach ihrem Rang und ihrer organischen Verbindung untereinander aufzeigen.

Unsichtbare Welt:

- Die Quelle der Lebenskraft: Gott.

---

936 Vgl. *Mulago gwa Cikala*, La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde, Kinshasa ²1980, 12. Vgl. *V. Mulago*, Religions Africaines et Christianisme. Colloque International de Kinshasa : Cahiers des Religions Africaines 12 (1977) 44–63, hier : 51 ; ders., Un visage africain du Christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale, Paris 1965, 115–142.

937 Vgl. *O. Dapper*, Umständliche und eigentliche Beschreibung von Afrika und denen dazu gehörigen Königreichen und Landschaften, Amsterdam 1670, 104.

- Die an erster Stelle daran Teilhabenden, das sind die Begründer der Clangemeinschaften.
- Die Seelen der verstorbenen Eltern und Clanmitglieder, die ihren Körper verlassen haben.
- Die Geister, von denen sowohl zur sichtbaren als auch zur unsichtbaren Welt gehören.

Sichtbare Welt:

- Der König oder *mu loango* und die Königin-Mutter; diejenigen welche an der königlichen Macht teilhaben und sie verbreiten.
- Die Oberhäupter der Clangruppen, die Patriarchen des ältesten Zweiges jedes Clans.
- Die Familienoberhäupter: Der Vater steht im Zentrum des Familienlebens.
- Die Mitglieder der verschiedenen Familien und Clangruppen bilden durch ihre Zugehörigkeit zum gleichen König eine einzige Gemeinschaft[938].

Im Zentrum dieser Weltsicht stehen die Weitergabe und Verstärkung der Lebenskraft. Die Verstärkung der einzigartigen Lebenskraft durch Gebete und traditionellen Riten ist das wichtigste Band, das die Mitglieder der Gemeinschaft zusammenhält. An zweiter Stelle steht das, was jeder Einzelne zur Weitergabe dieser Lebenskraft, zur Teilnahme an ihr, sowie zu ihrer Bewahrung und Verlängerung beiträgt[939]. Alles erklärt sich demnach durch Verstärkung und Teilnahme an der Lebenskraft. Man findet umso mehr Beachtung, je näher diese Teilnahme an der Quelle ist. Die erste Sorge der Bavili ist es, diesen Lebenskreis niemals zu durchbrechen, ihm ein immer weiteres und stärkeres ‚magnetisches Feld' zu schaffen und mit den ursprünglichen Quellen und Kanälen verbunden zu bleiben.

---

938 Vgl. *Mgr Mulago gwa Cikala*, Fin ultime de l'homme africain dans sa religion traditionnelle et son accomplissement dans le Christ. Religion africaine et fin ultime de l'homme: *K. J. Rivinius* (hrsg.), Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas, Bonn 1983, 222–253, hier: 223.

939 Vgl. *Mgr Mulago gwa Cikala*, Fin ultime de l'homme africain, 224. Zur Begründung dieses Arguments verweisen wir auf seinen Text, den er so ausgeführt hat : «Ainsi, la clef de voûte de la comprehension des coutumes et institutions des Africains semble être le fait de la communauté, de l'unité de vie. La communication de cette vie, la participation à cette unique vie, voilà le premier lien qui unit les membres de la communauté. La contribution à sa communication, à sa participation, à sa conservation, à son prolongement, voilà le second élément de l'union vitale. Toute autorité trouve dans ces deux éléments sa raison d'être. Qui a donné la vie à un autre lui est, vitalement, supérieur ; qui est plus proche de la source vitale dans une même lignée, celui-là a la préséance sociale aussi ; qui procure à son voisin un moyen vital, un lopin de terre par exemple, ou une vache, lui devient supérieur ceteris paribus ».

Aus dem Vorausgehenden ergibt sich eine allgemeine Schlussfolgerung: Der Eckpfeiler der Loangoreligion kann als ein einziges Prinzip, nämlich als Teilnahme an der höchsten Lebenskraft, gesehen werden. Diese Teilnahme an der Lebenskraft spielt sichtlich die Rolle, die einzelnen Wesen zu integrieren und in den Gesamtplan der sichtbaren und unsichtbaren Welt einzufügen, sodass jede Wirklichkeit ihren Platz und ihre Wahrheit in ihrer Verbindung und Beziehung zur universellen Gesamtheit findet. Sie gehört zu einer Doktrin, die stärker im konkreten Leben verwurzelt ist, den unterschiedlichen Erfahrungen der Menschheit mehr Aufmerksamkeit schenkt, und der religiösen Dimension des menschlichen Denkens besser entspricht.

Die Teilnahme an der Lebenskraft ist das verbindende Element, das verschiedene Wesen als Wesen und *Substanzen* vereint ohne sie zu vermischen. Sie ist der Drehpunkt der Mitglieder einer selben Gemeinschaft, das Band, das die einzelnen Menschen und die Gemeinden zusammenhält, die Ursache und der tiefste Sinn dieser Einheit, sowohl für den Einzelnen als auch für die Gesamtheit; sie ist die Einheit in der Vielfalt, die konzentrische und harmonische Einheit der sichtbaren und unsichtbaren Welt.

6.5.2 Das Symbol als das wichtigste Mittel der Partizipation

Das Band, das die Mitglieder einer Gemeinschaft verbindet, ist die Teilnahme an der Lebenskraft[940], „sie ist sozusagen eine Solidarität der Tat, die sich von zwei nicht voneinander trennbaren Seiten, einer persönlichen und einer realen,

940 Vgl. dazu *Mgr Mulago gwa Cikala*, Fin ultime de l'homme africain, 224. Der Bischof Mulago zieht in seiner Analyse der traditionellen Religion auch die Schlussfolgerung, dass die Teilnahme das Merkmal dieser Religionen ist, indem er schreibt: „Tout s'explique donc par la participation à la vie. Plus cette participation est rapprochée de la source, et plus on a de considération. Ne jemais interrompre ce circuit vital, lui donner un champ ‚magnétique' toujours plus étendu et plus intense, rester uni aux premières sources, aux premiers canaux, c'est là toute la préoccupation de l'homme africain. De ce qui précède découle une conclusion générale: la clef de voûte de la société africaine paraît être un principe unique, la participation. Et cette participation semble avoir pour rôle celui d'intégrer les êtres particuliers et de les situer dans le plan total du monde visible et invisible, de facon que chaque réalité prenne sa place et sa vérité dans sa connexion et sa relation unverselle. La participation pourra contribuer à satisfaire le besoin d'une doctrine plus enracinée dans la vie concrète et universelle, plus attentive à toutes les expériences de l'humanité, plus souple aux aspirations de l'âme et de la pensée humaine. La participation est cet élément de connexion, cet élément qui unit, sans confondre, des êtres différents comme êtres, des substances; elle est le pivot des relations des membres d'une même communauté, le trait d'union qui relie les individus et les collectivités, la raison dernière de l'unité, non seulement personnelle à chaque homme, mais de cette unité dans la multiplicité, de cette totalité, de cette unité concentrique et harmonique du monde visible et du monde invisible".

zeigt“[941]. Das Symbol ist das wichtigste und oft einzige Mittel, das den Mitgliedern einer Gemeinschaft zur Verfügung steht, um miteinander in Kontakt zu treten und ihre Verbindung zu festigen. Um die Bedeutung und die Rolle des Symbolismus in der Loangoreligion aufzudecken, muss man verschiedene Ereignisse im Leben, von der Geburt bis zum Tod und nach dem Tod, verfolgen. Es sind dies insbesondere:

- die Initiation durch den Clan;
- die spiritistische Initiation;
- die Kommunion durch die Nahrung;
- die Riten der Reinigung, der Beichte und der Versöhnung;
- die Riten der Eheschlieβung;
- die Riten um den Tod;
- die Riten der Investitur der Könige (*Mu loangu*).

Egal von welcher Seite man ihn betrachtet, scheint der Symbolismus die Bemühung des menschlichen Geistes zu sein, einen Kontakt mit der unsichtbaren Welt und ihrer Kraft herzustellen[942]. Er scheint auch die Kontingenz zu sprengen; er ist eine Bemühung zur Vereinigung und zur Teilnahme an der Lebenskraft.

Das Symbol verfolgt in dieser Hinsicht das Ziel, durch bestimmte Entsprechungen, Ähnlichkeiten, verwandte Bedeutungen oder Analogien die Verbindung mit unsichtbaren Kräften herzustellen. Durch die Vermittlung des Symbols entsteht ein Austausch von Lebenskräften zwischen dem Wesen, für jene, wofür das Symbol steht und demjenigen, der mit ihm in Kontakt tritt. Auf diese Weise kann die einfachste Tätigkeit im Leben ins Erhabene gehoben werden, wenn sie bis zum Punkt, an dem sie das Göttliche berührt sichtbar wird. Wobei man als das Göttliche all das versteht, was Lebenskraft hat, Lebenskraft auf eine höhere als jene der menschlichen Art zu übertragen, zu vermehren oder zu beeinflussen.

---

941 *J. Przyluski*, La participation, Paris 1940, 148.

942 Vgl. *H. Vorgrimler*, Neues Theologisches Wörtbuch, 601. Vgl. *G. Van der Leeuw*, La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion, Paris 1948, 353.

6.5.2.1 Die vereinigende Funktion des Symbols

Das symbolisierte Wesen ist, wenigstens von seiner Wirkung her, in seinem Symbol so gegenwärtig und so mit ihm vereint, dass es ihm möglich ist, seine Wirkung und seinen Einfluss so auszuüben, als ob es Raum und Zeit nicht gäbe. Auf diese Weise kann seine Wirkung jeden erreichen, der mit ihm in Kontakt tritt. „Das Symbol ist eine Sprache, die für alle Mitglieder der Gemeinschaft verständlich und für alle Auβenstehenden unverständlich ist. Diese Sprache schafft eine verpflichtende Solidarität, Teilnahme und Verbundenheit, die das Menschenwesen einerseits mit dem Kosmos und andererseits mit der Gemeinschaft, zu der es gehört, verbindet; sie erlaubt es ihm, direkt vor jedem Mitglied der Gemeinschaft seine tiefe Identität mit ihr auszudrücken“[943].

Dieser vereinigenden Funktion kommt eine groβe Bedeutung zu, da ein Symbol, egal in welchem Zusammenhang, immer die fundamentale Einheit verschiedener Dimensionen der Wirklichkeit zeigt. So setzt das Symbol einerseits die Dialektik der Hierophanie[944] fort, indem sie die Gegenstände in etwas anderes, als sie der profanen Wahrnehmung nach sind, verwandelt. Andererseits lösen sich die konkreten Grenzen dieser Gegenstände auf. Und sie sind so nicht mehr isolierte Teile, sondern Bestandteile eines Systems; sie sind genau genommen trotz ihrer Verschiedenheit die Verkörperung desselben Systems. Im Grenzfall tendiert „ein wahrnehmbarer Gegenstand, der zum Symbol wird, dazu, gleichzeitig das Ganze zu sein, so wie die Hierophanie dazu tendiert, das Geheiligte in seiner Gesamtheit zu verkörpern und in sich selbst alle Manifestationen der *Heiligmachung* auszuschöpfen“[945].

Man sollte aber aus dieser vereinigenden Tendenz des Symbolismus heraus nicht in den Irrtum fallen, die Dinge zu verwechseln, so als ob ‚Integrieren’ dasselbe wie ‚Verschmelzen’ bedeutete. „Der Symbolismus erlaubt den Übergang von einer Ebene zur anderen und von einer Welt zur

---

943 *Mulago gwa Cikala*, Fin ultime de l’homme africain, 230. Mulago zitiert in dem Zusammenhang *M. Eliade*, Traité d’Histoire des Religions, Paris 1953, 385. Der Text lautet: „Le symbolisme se présente comme un langage à la portée de tous les membres d’une communauté et inaccessible aux étrangers, un langage qui exprime les rapports de la personne qui porte le symbole avec la société et le Cosmos, un langage qui solidarise la personne humaine d’une part avec le Cosmos, et de l’autre, avec la communauté dont il fait partie, en proclamant directement aux yeux de chaque membre de la communauté son identité profonde“.

944 Der Ausdruck ist von *M. Eliade*, Traité d’Histoire des Religions, 385, zitiert von *Mulago gwa Cikala*, Fin ultime de l’homme africain, 230.

945 *M. Eliade*, Traité d’Histoire des Religions, Paris 1953, 385.

anderen, indem er alle Ebenen einschlieβt, ohne dass sie miteinander verschmelzen“[946]. Im Klartext ermöglicht der Symbolismus die Teilnahme an einer erhabenen Lebenskraft. Die Tendenz, mit dem Ganzen übereinstimmen zu wollen, sollte als die Tendenz, das ‚Ganze’ in ein System einfügen zu wollen, verstanden werden; die Mannigfaltigkeit kann so auf eine einzige ‚Situation’ reduziert und im selben Zug so transparent wie möglich gemacht werden[947]. Die symbolische Erfahrung bedeutet daher nicht so sehr ‚Ich *und* die Welt’, als vielmehr Ich *in* der Welt. Durch ihr Streben nach Vereinigung bewirkt sie die Abschaffung der Dualität zwischen dem Menschen und der Welt[948].

6.6 Schlussfolgerung aus diesem zweiten Teil

Zum Schluss dieser Darstellung der Loangoreligion kommt man zu dem Ergebnis, dass das Grundelement, das diese Weltanschauung wesentlich prägt, ist die Lebenskraft. Sie ist die Grundlage des Glaubens an Gott sowie der Religiosität. Und Gott (Nzambi Mpungu) besitzt diese Kraft des Lebens in Fülle und ist somit Ursprung und Quelle dieser Vitalkraft. Das Höchste Wesen spendet den Menschen auf Erden diese Lebenskraft. Das hauptsächliche Bemühen der Anhänger dieser Religion, die im Grund genommen streng monotheistisch ist und soteriologischen Aspekt hat, geht es darum, dass sie an der Lebenskraft partizipieren, wenn sie die sichtbare Welt und das Erdendasein verlassen haben. Die Pflege und Verstärkung der Lebenskraft sind in dieser Hinsicht der Hauptinhalt aller Gebete, die an die Vorfahren, die verstorbenen Eltern, und die Geister der schützenden Ahnen gerichtet werden, und auch der Bitten, in denen die Gottheit, das höchste Wesen mit seinem Namen gerufen und um sein Eingreifen in die Geschichte und Not der Menschen gebeten wird.

Die Glaubenswelt der Lebenskraft (Ntu) basiert auf ein Gemeinschafts- und Beziehungsdenken. Das Individuum lebt stets in Verbindung mit der sichtbaren und unsichtbaren Welt. Das Leben spielt sich in personalen Beziehungen und in dem Miteinandersein ab. Diese Betonung der Gemeinschaft im Lebenskraftansatz zeigt, dass jeder Einzelne wesenhaft auf die

---

946 *Mulago gwa Cikala*, Fin ultime de l’homme africain, 230.
947 Vgl. *M. Eliade*, Traité d’Histoire des Religions, 368.
948 Vgl. *C. Zucker*, Psychologie de la superstition, Paris 1952, 44f.

Gemeinschaft bezogen agiert. In dieser Hinsicht entspricht die Lebenskraft einer Dimension des Seins. Das Sein wird als Gemeinschaft, Beziehung erlebt. Sein als Lebenskraft bedeutet daher den tiefen und inneren Aspekt der Beziehung. Es geht vor allem um eine zutreffende Formulierung der Tatsache, dass Sein als Lebenskraft Beziehung und Gemeinschaft bedeutet.

Aus dieser Weltsicht der Lebenskraft ergibt sich der religiöse Wert, der dem Symbol beigemessen wird. Das Symbol ist Manifestation und Erscheinung des Unsichtbaren. Das Symbol transzendiert die Endlichkeit und drückt die Unendlichkeit in der Welt aus. Das kenotisch-trinitarische Denken Hans Urs von Balthasars, das den Sohn als Ausdruck des Vaters definiert und das Lebenskraftdenken der Loangoreligion, das das Symbol als Gegenwart des Unsichtbaren versteht, können sich gegenseitig erhellen.

Man kann hier nicht umhin den Verdacht zu äußern, dass das religiöse Lebenskraftdenken eminente Bedeutung für den interreligiösen Austausch besitzt. Der Begriff der Lebenskraft erbringt, wie noch zu zeigen sein wird, die Basis für den Versuch, die kenotische Lehre Hans Urs von Balthasars mit der Loangoreligion fruchtbar zu machen.

Dritter Teil

VII- Siebtes Kapitel

Hinführung

Angesichts des wachsenden Bewusstseins der Kontextualität der Theologie und der Plurikulturalität der Welt, in der die Kirche sich befindet, ist es notwendig, dass Brücken gebaut und interreligiöse Dialoge geführt werden, damit die Gestalt Jesu von Nazareth artikulierbar wird. Es gehört zu den Voraussetzungen von interreligiösen Dialogen, dass sie zwischen zwei Religionen geführt werden, deren Auffassungen dem Inhalt nach verschieden sind, aber in den religiösen Grunderfahrungen zumindest auf Ähnlichkeiten verweisen. Von gleichen Positionen wird dabei nicht die Rede sein. Auch hier kann die Kommunikationsform des Dialogs nur in Ansätzen geschehen und sich auf das Gebiet der gegenseitigen Kenntnisnahme und gegenseitigen Gedankenaustauschs beschränken.

Im Blick auf das interreligiöse Gespräch versucht der dritte Teil der vorliegenden Arbeit eine Vermittlung zwischen der Auffassung der Kenosis Hans Urs von Balthasars und dem Konzept der Lebenskraft (Ntu) in der nichtchristlichen Loangoreligion zu leisten. Dass es bei diesem dialogischen Anliegen um interreligiöse Kontakte und Austausch zwischen Ansätzen geht, die aber in ihrem jeweiligen religiösen Kontext verbleiben, ist von vornherein klar. Es ist deshalb nahe liegend, dass bei diesem Prozess Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausgearbeitet werden und allzu Fremdes nur beschreibend erfasst wird. Es wird im Folgenden versucht , an der Konzeption der Lebens-kraft (Ntu), die auf ein Gemeinschafts- und Beziehungsdenken basiert und bei der Relationalität als Wahrzeichen der Kenosis, die wesensmäßig im Zusammenfall von Freiheit und Gehorsam des Gottmenschen als Ausdruck des Vaters besteht, anzusetzen. Ausgehend von dem Beziehungs-Motiv, das beide Entwürfe verbindet, erscheint ein solcher Ausgangspunkt am ehesten geeignet, im Verhältnis der Religionen zueinander Offenheit und dialogische Wechselbeziehungen zu ermöglichen.

Hier wird erörtert, wie ein Dialog zwischen den beiden Ansätzen theologisch fruchtbar gemacht werden könnte. So zielt dieser dritte Teil der Arbeit auf das Verbindende, das ‚Dia' des ‚Logos' zwischen Christentum und

Loangoreligion. Es geht uns darum, eine Verbindung des Loango-Ansatzes mit dem Entwurf Hans Urs von Balthasars herzustellen bzw. umgekehrt. Vor dem Hintergrund der Kenosis, die der zentralen Aussage des urkirchlichen Bekenntnisses: „Jesus ist der Herr, weil in Jesus von Nazareth niemand anderem begegnet wird als dem menschgewordenen Wort und Sohn Gottes“, gerecht zu werden versucht, stellt sich die vorliegende Arbeit als eine Theologie aus der Begegnung dar. Es geht nicht darum, eine überflüssige Christologie zu entwickeln; sondern es geht um „entsprechende“ Wahrnehmung des Göttlichen in Jesus von Nazareth herauszuarbeiten.

7.1 Zum Denkansatz der Loangoreligion

7.1.1 Zum Lebenskonzept in der Loangoreligion

Die Konzeption der Lebenskraft fundiert auf Gemeinschafts- und Beziehungsdenken. Mit Hilfe der Lebenskraft wird versucht, Verbindungen und Verhältnisse zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt darzustellen. In dieser Hinsicht entwirft die Lebenskraft das traditionelle Bild eines religiösen Menschen, der in seinem Denken und Handeln auf die sichtbare und unsichtbare Welt, im Sinne einer Gemeinschaft, bezogen ist[949]. Die Lebenskraft zeigt, dass jeder Einzelne wesenhaft auf die Gemeinschaft bezogen agiert. Darüberhinaus greift die Lebenskraft über die Natur in das Übersinnliche hinaus. Die konkrete irdische Lebenskraft ist – individuell wie sozial – nur jenseits ihrer selbst, nur in der Sphäre der übernatürlichen Lebenskraft und somit übernatürlich vollendbar[950]. Demnach entspricht die Lebenskraft dieser Vorstellung nach einer Dimension des Seins. Das irdische Sein (Seiende) wird als Gemeinschaft, Beziehung erlebt. Sein als Lebenskraft bedeutet im Bewusstsein dieser nichtchristlichen Religion, den tiefen und inneren Aspekt der Beziehung. D. h. es geht vor allem um eine zutreffende Formulierung der Tatsache, dass Sein als Lebenskraft Beziehung, Gemeinschaft, Bezogenheit bedeutet.

Sein ist Kraft; damit ist der Spruch „Lebenskraft“ verständlich. Der Begriff weist auf die Bezüglichkeit und den religiösen und geistigen Aspekt des Lebens hin. Die Lebenskraft strukturiert innerlich und äußerlich das

949 Vgl. *Mulago gwa Cikala*, Fin ultime de l’homme africain, 224.
950 Vgl. *E. N. Mujynya*, L’homme dans l’univers des Bantu, 17.

Sein[951]. Sie wohnt dem Menschen inne. Jeder Mensch bewegt sich in diesem Kraftfeld der Lebenskraft von der Geburt an bis nach dem Tod. Sein als Lebenskraft betrachtet, bietet das geistige Umfeld, das die gesamte Denkstruktur beeinflusst und somit die Voraussetzungen überhaupt für die Denkweise dieser Religion darstellt. Dass dieses Bild des Menschen kein Kompendium aller nichtchristlichen afrikanischen Religionen sein kann, versteht sich von selbst. Bezweckt ist hier nur, den Bezugspunkt von Lebenskraft, als Gemeinschaft und Beziehung, auszunützen, um zu einem hoffentlich fruchtbaren Dialog mit dem kenotischen Ansatz Hans Urs von Balthasars über die Relationalität, zu gelangen.

7.1.1.1 Verwobenheit von Ahnenkult und Heraushebung von Beziehungen

Religion steht in organischem Zusammenhang mit dem Alltagsleben, das seinerseits in organischem Zusammenhang mit der Ontologie der betreffenden Gruppen liegt. Es wäre irreführend, auf Grund dieser Weltanschauung ein bestimmtes und einheitliches Menschenbild zu erwarten. Allerdings ist festzustellen, dass traditionelles Alltagsleben in der Loangoreligion auf einer geistig religiösen Basis aufruht. Die weitreichende Bedeutung dieser Aussage ist in der ständigen Wechselwirkung zwischen der Religion und den menschlichen Handlungen, zwischen der Religion und den Formen des Zusammenlebens, abzulesen. Im Rahmen dieser Weltsicht dient das religiöse Leben zur Widerspiegelung der zu vermittelnden kultischen und sakralen Dimension der Gemeinschaft. Dies wird deutlich in der Konzeptualisierung der Ahnen und deren Stellenwert, worin bestimmte Grundzüge der Meta-Anthropologie der Loangoreligion zum Ausdruck kommen.

Der Begriff „Ahnenkult“ wird in dieser Religion im Sinne einer geheimnisvollen ontologischen Ebene gebraucht, so dass das Konzept ‚Ahnenkult’ an die Grenze der Spiritualität stößt. Die Konzeptualisierung von Ahnen enthält ein theologisches Verständnis des Menschen, das zu Recht seinen Stellenwert in einem religiösen Umfeld zu definieren sucht[952]. Die

---

951 Vgl. *E. N. Mujynya*, L’homme dans l’univers des Bantu, 17.

952 Vgl. *C. K. Ndanyu*, The Conception of Covenant in African Traditional Religion and Customs with spezial Reference to the Asikyu of Kenya, Heidelberg 1987; vgl. auch *H. Rücker*, Afrikanische Theologie. Darstellung und Dialog, Innsbruck-Wien 1985.

Terminologie ‚Ahnenkult' wird somit als eine feste Vollzugsform gebundener Religionsausübung einer Gemeinschaft gebraucht. Im Zentrum des Ahnenkults stehen weniger die Ahnen, als vielmehr der lebende und polare Mensch selbst[953]. Weil die Ahnen zur unsichtbaren Sphäre gehören, streben die Menschen danach, Beziehungen mit ihnen herzustellen. Das heißt, der Mensch sieht sich in der Mitte der aus seinem Dasein erklärbaren menschlichen Schöpfung, seinen Ahnen und seinen Nachkommen. Hierauf ruht die Bedeutung der religiösen Handlungen, die eine geistige Verbindung herzustellen versuchen. So entsteht ein spiritueller Draht, der den Menschen mit den Ahnen und Nachkommen verbindet[954].

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, metaphorisch das Gestern, Heute und Morgen werden als eine Einheit betrachtet[955]. Der Mensch wird auch in Bezug auf die Dimension der Zeit begriffen[956]. Der Zeitbegriff löst sich in der Kategorie der Gemeinschaft auf, worin sich der Einzelne, als Ich begreift. Doch für die Gemeinschaft wie den Einzelnen gilt in gleicher Weise, dass das Jetzt der am stärksten empfundene Augenblick ist. Das Jetzt ist die abgerundete Zeitdimension, die eine dynamische Gegenwart und eine erlebte Vergangenheit einschließt. Im Allgemeinen bindet sie den Menschen an sein unmittelbares religiöses Umfeld. Das menschliche Handeln, das der Mensch normalerweise in Gestern, Heute und Morgen teilt, ist eine Einheit. Der Existierende in religiösen Ritualen mit seinen Ahnen verbunden, denkt nicht statisch, wie zu meinen wäre, sondern im Grund genommen dynamisch. Dieser dynamische Vorgang drückt sich in einem steten Bemühen aus, das spirituelle Gleichgewicht der Lebenskraft zu erhalten, wozu besondere Riten eingesetzt werden.

In der Rede von den Ahnen wird das Menschenbild wesentlich thematisiert. Der Mensch ist in dieser Hinsicht eine lebendige Kraft im Kosmos, der unter dem Wahrzeichen von Verbundenheit, Beziehung und Gemeinschaft sowie Bezogenheit steht. Er bewegt sich innerhalb einer Gemeinschaft, die in konzentrischen Kreisen mit Dorf, Stamm, Clan, Sippe und Religion gedacht wird. So ist der Ahnenkult keine Beschwörung der Toten, wie

---

953 Vgl. *Obi Mordi*, Das geistig-kulturelle Umfeld schwarzafrikanischer Kunst. Ein Einblick, Oldenburg 1995, 15.

954 Vgl. *Obi Mordi*, Das geistig-kulturelle Umfeld, 15.

955 Vgl. *Obi Mordi*, Das geistig-kulturelle Umfeld, 15.

956 Vgl. *J. S. Mbiti*, Afrikanische Religion, 35.

manchmal kolportiert worden ist, sondern Kräftespeicherung durch Identifikation und Verehrung der Konstellation von Ahnen, die mystisch für die Gemeinschaft und Herstellung von Beziehungen zwischen Unsichtbarem und Sichtbarem von Bedeutung sind. Der Rekurs auf die Ahnen deutet daraufhin, dass der Mensch in der Loangoreligion als Ergebnis von Beziehung, Gemeinschaft aufzufassen ist, insofern die Ahnen in mystischer Beziehung zu den Lebenden stehen. Da der Ahnenkult auf Beziehungen fokussiert ist, ergibt sich aus dieser Weltsicht die zu besprechende Mystik der Lebenskraft.

7.1.2 Person als Lebenskraft

Bei einfühlsamer Erforschung der Denkstrukturen der Loangoreligion wurde gezeigt, dass dem Begriff der Lebenskraft eine sehr hohe Bedeutung zukommt. Auf diesen für diese Religion wichtigen Begriff, ist die Konzeption der Person zurückzuführen. Denn die Auffassung dieser Weltanschauung vermittelt in ihren Rätseln, Märchen und Sprichwörtern unbewusst ein natürliches, genaues und authentisches Bild dessen, was sie ist und wodurch sie innerlich gelenkt wird. Unter dem Leitgedanken der Lebenskraft wird das Endliche mit dem Unendlichen in Verbindung gebracht. Mit dieser Lebenskraft wird häufig ein Menschenbild assoziiert, das die Bezogenheit und Polarität zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt zum Ausdruck bringt. Die Lebenskraft wird personalisiert und rückt in die Sphäre der Bestimmung dessen, was das Menschsein wesensgemäß beinhalt[957].

Der anthropologische Diskurs in der Loangoreligion fußt auf dem ontologischen Fundament der Lebenskraft, wonach der Mensch vom Schöpfergott geschaffen ist. Alles dreht sich um die Lebenskraft. Diese erfährt der Mensch als Geschenk Gottes, wenn er die Gebote und Verbote respektiert. Die Göttlichkeit oder das Höchste Wesen besitzt die Lebenskraft in Fülle. Diese übersinnlich gedachte Gottheit ist Ursprung und Quelle der Lebenskraft.

---

957 Zur Begründung dieses Arguments verweisen wir auf die Arbeit von *Obi Mordi*, Das Umfeld, 19f. Er schreibt in dem Zusammenhang Folgendes: „Das Sein ist Kraft und Kraft ist Sein! Kraft ist die Dynamik, die gezielt eingesetzt in der Umwelt zur Erfüllung des Seins führt. Dies ist die Lebenskraft. Ungepflegt verliert die Lebenskraft an Wirksamkeit. Zu ihrer Pflege berücksichtigt der Mensch seine Beziehung zu Gott und seiner Gemeinschaft. Zu seiner Gemeinschaft zählen nicht nur die Lebenden der Sippe, sondern mystisch auch die Ahnen. Denn alle Geschöpfe einschließlich der Verstorbenen sind an dieser ewigen Kraft durch Gott gebunden“.

Sie gibt die Lebenskraft und alle lebensnotwendigen Dinge, d. h. die Lebenskraft kommt allein von ihr her[958]. In ihr findet die Lebenskonzeption Anwendung. Außerhalb der Deutungskategorie der Lebenskraft wird nichts Menschliches gedacht. Diese Lebensauffassung kommt in der Konzeptualisierung der Gemeinschaft zum Tragen. So kann auch Th. Kessler bemerken, dass „die Gemeinschaft das Tragende ist“[959]. Das Individuum versteht sich nur in Verbindung mit seiner ethischen Gruppe und mit den Ahnen. Es besteht eine enge Verflochtenheit zwischen der Religion und seinem sozialen Umfeld. Schon als Kind wird der Mensch rituell in die Gesellschaft eingebunden. Die Eingliederung impliziert eine distanzierte Wahrnehmung der Welt außerhalb der Gruppe und bringt Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft mit sich.

Festzustellen sei, dass die Lebenskraft und deren Pflege das Ideal bzw. das Ziel aller Sehnsüchte der Angehörigen dieser nichtchristlichen Religion ausmachen. Die Kraft des Lebens ist der fundamentale Begriff der Loangoreligion. In diesem Sachzusammenhang werden die Kraft des Lebens und das Sein (die Person) für identisch gehalten.

Wie schon im Vorangegangenem erörtert wurde, stellt der Begriff der Lebenskraft den prinzipiellen Zugang dar, um das Denksystem der Loangoreligion zu verstehen. Im Rahmen dieser Weltanschauung wird Gott als Höchste Lebenskraft betrachtet. Ist die Erde ein Geschöpf des einen Gottes (Nzambi), dann ist das Wasser als Lebenskraft das, womit Gott sie geschaffen hat. In dieser Weltsicht gibt die Gottheit dem Menschen einen Teil ihrer Kraft. Da der Mensch auf Erden lebt, so ist er Lebenskraft nur in Verbindung mit der Kraft der Gottheit, die bei der Erschaffung des Geschöpfs von ihr abgegeben wurde. So wird verständlich, warum in den Geschöpfen schon die Voraussetzungen gegeben sind, um in die Beziehung mit der Höchsten Lebenskraft einzutreten. Daraus erklärt sich die Identifikation bzw. die Gleichsetzung des Seins mit der Kraft. Das Sein ist mit der Kraft identisch. Das Fundament, worauf die Loangoereligion gegründet ist, ist die religiöse Vorstellung oder abstrakt ausgedrückt, die Theorie der Lebenskraft. In diesem Kontext wird die

---

958 Vgl. *H. Kessler*, Jesus Christus – Weg des Lebens: *Th. Schneider* (Hrsg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. I, Prolegomena, Gotteslehre, Schöpfungslehre, Christologie, Pneumatologie, Düsseldorf ²2002, 241–442, hier: 379.

959 *H. Kessler*, Jesus Christus – Weg des Lebens, 379.

These der Gleichung von Sein und Kraft, als eine ewige Konstante dieser Religion auszulegen sein. Man kann vermuten, dass in der Theorie der Lebenskraft das Fundament der Baloangu Weltanschauung aufzufinden ist. Diese Lebenskraft wird Ntu genannt.

7.1.3 Die Lebenskraft (Ntu) als Identitätsprinzip

Ntu, der mit der Lebenskraft gleichgesetzt wird, bringt die dynamische oder transitive Konzeption des Seins ans Licht. Denn der Ntu umfasst die Kategorie der geschaffenen Lebenskraft, die die Gottheit bei der Erschaffung (Geburt) nur dem Menschen gibt. Menschsein, Geschaffensein bzw. Geschöpf bedeutet in dieser Glaubenswelt „Ntu“. Ntu als Geschöpf bekommt schlechthin etwas, einen Teil vom Sein Gottes, das ihm ermöglicht, den Kontakt mit dem Unsichtbaren aufrecht zu erhalten. In diesem Zusammenhang ist zu postulieren, dass sich das sichtbare Ding, der geschaffene Ntu von dem Sein, d.h. von der unsichtbaren Lebenskraft, die Gott bedeutet, unterscheidet.

Wie schon angedeutet und erwähnt worden ist, wird der Ntu auf die Lebenskraft reduziert. Die Eigenschaft der Lebenskraft beruht auf der Konzeptualisierung vom Menschen als göttliche Schöpfung im Kosmos. Lebenskraft steht in diesem Zusammenhang für die Gestalt der Kreatürlichkeit und beruht auf der metaphysischen Dimension des Menschen[960], die durch die Religion hervorgehoben wird. Daher wird sie nominal als Ntu (Lebenskraft) bezeichnet. Denn die Lebenskraft hat ihre religiöse Bedeutung nur im Rahmen ihrer Funktion die Synthese zwischen Unsichtbarem und Sichtbarem zu ermöglichen. Diesbezüglich ist sie der sichtbare Ausdruck des Unsichtbaren und Übersinnlichen. Hinzuzufügen sei dazu Folgendes: Die Vorstellung des Ntu als Lebenskraft wird in dieser Glaubenswelt als Lebenskonzeption betrachtet und besonders als Ähnlichkeitsprinzip, Verbundenheitsprinzip, das Irdisches mit Himmlischem vereint. So ist der Begriff ‚Lebenskraft“ ein wesentlicher Bestandteil dieser Weltsicht. Das Leben ist Kraft. Der Begriff weist auf die polare Struktur des irdischen Seins hin. Ntu oder Lebenskraft

960 Ende 1943 stellt Tempels fest, dass das Leben und die Verstärkung des Lebens das Ideal aller Sehnsüchte des Afrikaners ausmachen und betont, dass die Kraft des Lebens der fundamentale Begriff der Bantu-Ontologie ist. Bei ihm werden sozusagen die Kraft des Lebens und das Sein identisch gehalten.

wird als Charakteristikum der Wirklichkeit, der Realität und des Seins betrachtet. Der Ntu ist das Ganze, die integrale Entität; der Ntu ist weder additiv noch diminutiv, er ist spannungsfähige Polarität bzw. Bezogenheit zwischen Unsichtbarem und Sichtbarem. Der Ntu ist das Identitätsprinzip, Gemeinschaftsprinzip wodurch die Geistesgeschichte von Baloangu gekennzeichnet ist, aber auch implizit ein Differenzprinzip. In diesem Identitätsprinzip von Ntu ist die Realität weder eins noch zwei. Das Prinzip der Lebenskraft drückt die Verbindung, die Interdependenz zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, sowie die Spannung zwischen den Polaritäten aus, ohne sie zu trennen und zu vermischen. Ntu ist immer als Ntu dessen, der im und als Ntu erscheint.

Die Lebenskraft eröffnet unserer Meinung nach ein neues Kapitel in der Begegnung der Religionen. Der Ntu bringt die Struktur der Wirklichkeit im Ganzen zum Ausdruck, womit eine Lage geschaffen wird, um den Dualismus zu überwinden. Das Lebenskraftverständnis rettet das Sosein der Dinge, ohne das Sein zu beeinträchtigen. Die Lebenskraft verbindet die Welt konstitutiv mit ihrem Grund, den Grund aber mit der Welt in unverbindlicher Weise.

7.1.3.1 Das Übernatürliche der Lebenskraft

Im Zentrum der Loangoreligion steht ein religiöses und transzendentales Lebenskonzept, das auf den Ntu basiert. Das Höchste Wesen, das in anderen Fällen Gott genannt wird, besitzt die höchste Lebenskraft (Ntu) in Fülle. Bei der Geburt eines Einzelnen gibt er ihm diese „Lebenskraft und alle lebensnotwendigen Dinge“[961]. Die Lebenskraft kommt von ihm her und wirkt im Menschen in einer verborgenen Weise. Man spürt nur ihre Wirkungen, indem man atmet und weiter lebt. Diese Lebenskraft bleibt verborgen, weil sie kein Besitz ist, vielmehr geschenkt wird von dem Höchsten Wesen par excellence.

Aus dieser Weltsicht ist der Ntu per definitionem übernatürlich. Diese Transzendenz der Lebenskraft kommt vor allem dort zum Tragen, wo vom Tod die Rede ist. Wie wir schon in dem zweiten Teil dieser Arbeit thematisiert haben, ist der Ntu die Personifizierung der Lebenskraft. Der Ntu lebt nach dem

961 *H. Kessler*, Jesus Christus – Weg des Lebens, 379.

Tod des Menschen weiter. Man glaubt, dass der Verstorbene zu seinem Ntu geht, d. h. er verbindet sich im Jenseits mit ihm. Dadurch begründet man die Vorstellung einer Abbildlichkeit. Der auf Erden lebende Mensch wird verstanden als Abbild, imago des jenseitigen Ntu, der nach seinem Ableben mit ihm in Ewigkeit verbunden werden soll. Der geschaffene Mensch steht sozusagen in Beziehung mit seiner ewigen Lebenskraft, die nach seiner Geburt im Himmel geblieben ist. Der Mensch stammt aus diesem Ntu und bleibt als Endliches in gewisser Weise in Verbindung mit ihm.

Vorausschickend wird der Gedanke der Bezüglichkeit nicht namentlich ausgesprochen, sondern symbolisiert. Eine strukturiert-aufgebaute Lehre oder Theorie, aufgrund der mündlichen Tradition ist nicht vorhanden. Dass aber die Beziehung zu der Höchsten Lebenskraft nur gedacht wird, ist von vornherein selbstverständlich. Festzuhalten ist, dass der sichtbare Ntu, der das Menschsein strukturiert und formt, ein Abbild des Unsichtbaren darstellt.

7.1.3.2 Zur relationalen Eigenschaft der Lebenskraft

Die Verwiesenheit oder Verbundenheit von unsichtbarer und sichtbarer Welt erweist sich als Baugesetz dieser nichtchristlichen Religion. Man kann sagen, sie ist das Charakteristikum der Loangoreligion überhaupt. Sie dient als Ausgangspunkt der Glaubenswelt dieser Religion. Diese Religion kennt keine Menschwerdung eines Höchsten Wesens, wohl aber ist sie von einer Beziehung mit dem Unsichtbaren bewegt. Die Größe dieser Religion liegt in der Kraft der Synthese, im Sinn für das Ganze, in der Verbindung zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, weil sämtliche Sachverhalte aus einer Perspektive der Union, der Einheit gesehen werden. Das Gemeinsame, Gemeinschaft und Beziehungen sind für diese Religion höhere Werte[962]. In diesem Kontext der Bezogenheit kommt das Konzept der Lebenskraft (Ntu) zum Tragen. Ntu als Lebenskraft hat somit eine metaphysische Dimension.

Das Leben spielt sich in Beziehungen zwischen Mensch und Natur, Mensch und Mitmensch, Lebendigen und Ahnen ab. Das Sichtbare und das Unsichtbare sind in ihrer jeweiligen Situation aufeinander bezogen. Im Konzept vom Ntu scheint die Bezüglichkeit im Mittelpunkt zu stehen. Der Ntu

962 Vgl. *L. C. Magesa*, African Religion. The Moral Traditions of Abundant Life, New York 1997, 23; vgl. auch *H. Kessler*, Jesus Christus – Weg des Lebens, 379.

verkörpert eine Form des Denkens der Einheit, die ein umfassendes Netz von Beziehungen formuliert. Die Lebenskraft formuliert die religiöse Erfahrung einer letzten Verbundenheit von Identität und Differenz. Die Verbundenheit bringt, je nach Blickrichtung, die dynamische Einheit und relationale vernetzte Verschiedenheit zum Ausdruck. Eine Betonung oder Akzentsetzung, die im Denken der Baloangu vor allem im Ntu zum Vorschein kommt. Dieser wäre für das Gott-Welt-Verhältnis wie für den interreligiösen Dialog fruchtbar zu machen. Zentrales Anliegen in der Loangoreligion ist nicht eine Herstellung der Beziehung zwischen dem Göttlichen und der Welt, sondern impliziert sie schon. Das Verhältnis von Gott und Welt wird dank der Lebenskraft als Einheitsprinzip weiterhin konzipiert. Die Lebenskraft vermittelt implizite, personale Beziehungen und lebendige Einheit, die nicht nur die Lebenden einer Gemeinschaft verbindet, sondern auch die unsichtbare Welt.

Aus diesem Lebenskraftdenken ergibt sich der bestehende Wert, der dem Symbol beigemessen wird. Das Symbol wirft die Frage nach dem Einheitsverständnis auf. Es geht sozusagen um die Transzendenzvorstellung, die das Unsichtbare als relationale vernetzte Wirklichkeit stärker zur Geltung bringt. Die beiden Welten, sichtbar und unsichtbar leben in einer solch engen Symbiose bzw. Interdependenz miteinander, dass sie im Symbol präsent und gegenwärtig wird. Es liegt auf der Hand, dass ein solches Lebenskraftdenken eminente Bedeutung für den interreligiösen Austausch besitzt. Von diesem Denkhorizont ausgehend ist weiter zu klären, was das Symbol wesentlich beinhaltet und inwieweit es Brücken für den Dialog freilegen kann.

7.1.4 Der Symbolismus

Das Symbol ist das wichtigste und oft einzige Mittel, das den Mitgliedern einer Gemeinschaft zur Verfügung steht, um miteinander in Kontakt zu treten und ihre Verbindung zu festigen. Um die Bedeutung des Symbolismus im Leben und in der Loangoreligion aufzudecken, muss man verschiedene Ereignisse im Leben, von der Geburt bis zum Tod und nach dem Tod, verfolgen. Es sind insbesondere die Initiation durch den Clan, die spiritistische Initiation, die Kommunion durch die Nahrung, die Riten der Reinigung, der Bekenntnisse und

der Versöhnung, die Riten der Eheschließung, die Riten um den Tod und die Riten der Investitur.

Egal von welcher Seite man ihn betrachtet, scheint der Symbolismus die Bemühung des menschlichen Geistes zu sein, einen Kontakt mit der unsichtbaren Welt und ihrer Kraft herzustellen[963]. Er scheint auch die Grenzen der Kontingenz zu überwinden; er ist eine Bemühung zur Vereinigung[964]. Daraus ergeben sich drei Dimensionen, die im Begriff des Symbols enthalten sind.

Erstens ist das Symbol etwas sinnlich Wahrnehmbares: ein lebendes Wesen, wie zum Beispiel der König, der die nationale Einheit und göttliche Autorität symbolisiert; der Patriarch, der die Autorität der Ahnen über ihre Nachkommen symbolisiert; das Totem, das ein Symbol der Einheit des Clans repräsentiert, etc.; Aussprüche, Worte, wie der Name von Vorfahren, der Name von bedeutenden Persönlichkeiten, von Tieren, Stoffen, etc.: Handlungen und Gesten, wie die Nachahmung von Gesten einer Person[965].

Zweitens stellt das Symbol den Kontakt mit einer unsichtbaren Kraft her. Der Mensch, der Mittel zur Pflege bzw. zur Verstärkung seiner Lebenskraft sucht, prallt gegen Dinge an, die in Wirklichkeit keine Dinge sind. Denn es gibt in Wirklichkeit keine Dinge, sondern nur Kanäle und Behälter, die unter Umständen Kraft enthalten können. Deshalb gibt es nur zwei Möglichkeiten. Die Dinge, die der Mensch vorfindet, sind entweder Behälter, die er mit Kraft füllen muss, in diesem Fall geschieht eine magische Handlung, und der Mensch tritt gewissermaßen als Schöpfer, wenn auch nicht der Dinge, so doch der

963 Vgl. *H. Vorgrimler*, Neues Theologisches Wörterbuch, 601: „Symbol bezeichnet die Herstellung eines Zusammenhangs, und zwar wird etwas sinnenhaft Wahrnehmbares in einem bestimmten Sinn gedeutet, zum Sinnbild erhoben, oder aber es ist von sich aus geeignet, einen bestimmten Sinn zu bedeuten“. Vgl. auch *A. Bailly*, Dictionnaire grec-francais, Paris 1950 (mot Symbolon); *A. Lalande*, Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, Paris 1968 (mot Symbole).

964 Vgl. *Mulago gwa Cikala*, Fin ultime de l’homme africain, 229f; vgl. dazu auch *R. Panikkar*, Gottesdenken in interreligiöser Perspektive: *B. Nitsche* (Hg.), Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion, Tübingen 2005, 62: „Wir müssen hier das symbolische Denken wieder erlernen und nicht nur alles begrifflich erfassen wollen. Durch dieses symbolische Denken könnten wir ohne Zweifel einen viel fruchtbaren Zugang zu den anderen Religionen entwickeln, denn zum Symbolischen selbst gehört das, was das Symbol selbst symbolisiert. Das Symbol überwindet die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt“.

965 Vgl. *Mulage gwa Cikala*, Fin ultime de l’homme africain, 230.

Kräfte, die ihnen Leben verleihen, in Erscheinung[966]. Oder die Dinge sind Geschöpfe und hängen daher direkt von Gott ab, der ihnen in jedem Moment neues Leben einflößen und sie mit neuer Energie versehen kann. Der Mensch macht aus den Dingen Werkzeuge seiner Macht, er verwandelt sie und erschafft sie aufs Neue. Auf diese Weise kann eine Handlung, ein Wort oder eine Person jederzeit mächtig werden - entweder durch das Vermögen des Menschen, der ihnen durch seine lebendige Kraft Macht einflößt - oder durch die Kraft Gottes, des Schöpfers.

Das Symbol verfolgt also das Ziel, durch bestimmte Entsprechungen, Ähnlichkeiten, verwandte Bedeutungen oder Analogien die Verbindung mit unsichtbaren Kräften herzustellen[967]. Durch die Vermittlung des Symbols entsteht eine Strömung bzw. ein Austausch von Leben und Lebenskräfte zwischen dem Wesen, für das das Symbol steht und demjenigen, der mit ihm in Kontakt tritt. Auf diese Weise kann die einfachste Tätigkeit im Leben ins Erhabene gehoben werden, wenn sie bis zu dem Punkt, an dem sie das Göttliche berührt, sichtbar wird.

Drittens hat das Symbol die vereinigende und effektive Funktion. Das symbolisierte Wesen ist, wenigstens von seiner Wirkung her, in seinem Symbol so gegenwärtig und so mit ihm vereint, dass es ihm möglich ist, seine Wirkung und seinen Einfluss so auszuüben, als ob es Raum und Zeit nicht gäbe. Auf diese Weise kann seine Wirkung jeden erreichen, der mit ihm in Kontakt tritt. Das Symbol ist eine Sprache, die für alle Mitglieder der Gemeinschaft verständlich und für alle Außenstehenden unverständlich ist. Diese Sprache schafft relationale Beziehung, die das Menschenwesen einerseits mit der un- und sichtbaren Welt und andererseits mit der Gemeinschaft, zu der es gehört, verbindet[968]. Die Sprache des Symbols erlaubt, direkt vor jedem Mitglied der Gemeinschaft, seine tiefe Identität mit dieser auszudrücken. Dieser vereinigenden Funktion kommt eine große Bedeutung zu, da ein Symbol, egal

---

966 Vgl. *G. Van der Leeuw*, La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion, Paris 1948, 48; vgl. auch *Mulago gwa Cikala*, Fin ultime de l'homme africain, 229.

967 Vgl. *Mulago gwa Cikala*, Fin ultime de l'homme africain, 228–231; *A. R. Radcliffe-Brown*, Structure and Function in Primitive Society, London 1952; *K. E. Müller*, Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verstehens, Frankfurt/Main 1987; vgl. zum Ganzen *F. Gölz*, Der primitive Mensch und seine Religion, Gütersloh 1963; *M. Douglas*, Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozial-anthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt/Main 1981(engl. 1970).

968 Vgl. *Mulago gwa Cikala*, Fin ultime de l'homme africain, 230.

in welchem Zusammenhang, immer die fundamentale Einheit verschiedener Teile der Wirklichkeit zeigt.

Der Symbolismus erlaubt den Übergang von einer Ebene zur anderen und von einer Welt zur anderen, indem er alle Ebenen einschließt, ohne sie miteinander zu verschmelzen. Die Mannigfaltigkeit kann so auf eine einzige Situation reduziert und im selben Zug so transparent wie möglich gemacht werden. Die Lebenskraftserfahrung im und durch das Symbol beruht daher nicht so sehr auf der Erfahrung des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren, sondern vielmehr als eine, wo das Unsichtbare in dem Sichtbaren präsent wird. Durch sein Streben nach Vereinigung bewirkt das Symbol die Abschaffung der Dualität einer Wirklichkeit, aber nivelliert nicht ihre Differenz. So symbolisiert das Symbol, mit Panikkar gesprochen, das Symbolisierte[969]. Ein Symbol ist nicht Symbol von etwas, sondern es ist ein Symbol von sich selbst. Das Symbol symbolisiert sozusagen sein eigenes Selbst. Das Eigenwesen erscheint im Symbol. Symbol und Symbolisiertes sind nicht identisch, sie sind aber auch nicht verschieden, sie sind nicht-eins und nicht-zwei, sondern durch eine Beziehung miteinander verwandt.

7.1.4.1 Das Charakteristikum des Symbols

Das Symbol wird in der Loangoreligion als religiöses Sinnbild, in dem das Unsichtbare und Unverfügbare anschaulich, gegenwärtig wird, definiert. Das Symbol betrifft stets eine Realität oder eine Situation, von der der Mensch existentiell betroffen ist. Trifft ein profaner Gegenstand mit der sakralen Sphäre zusammen, so erhält der Gegenstand einen religiösen Sinn. Er kann dann mit dem Abgebildeten weitgehend oder vollständig identisch sein. Teilweise fehlt die Differenzierung zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten, obwohl zwischen Urbild und Abbild keine äußerliche Ähnlichkeit besteht. Die Gegenwart des Höchsten wird in dem Fall also mit dem Symbol gleichgesetzt.

Die Begegnung mit der Wirklichkeit wird durch Symbole gemacht. Man kann nur durch das Symbol mit der Wirklichkeit in Berührung kommen, weil das Symbol zum Geheimnis und zur Tiefendimension der Wirklichkeit

969 Vgl. *R. Panikkar*, Gottesdenken in interreligiöser Perspektive, 62.

führt. Symbol ist nicht nur ein Zeichen, sondern stellt seine eigene Wirklichkeit dar. Es weist auf etwas, das außerhalb des Definierbaren ist. Ein Symbol trägt seine eigene Wirklichkeit in sich selbst und ist in dem Sinn Offenbarung des Unsichtbaren. Die Wirklichkeit aus der Sicht der Lebenskraft betrachtet, ist also ein Netz von Beziehungen. Das Menschliche und das Göttliche kommen in Berührung durch das Symbol und das Menschliche ist immer bezogen auf das übernatürliche Unsichtbare. Die Betrachtungsweise des Symbolismus in der Loangoreligion ist nicht aus dem platonisch-aristotelischen Schema hervorgegangen. So kommt kein Vergleich in Frage. Das Symbol ist für diese Religion ein Kommunikationsmittel, das eine metaphysische Realität ausdrückt. Das Symbol gehört zur metaphysischen Dimension. Die positive Rolle des Symbols ist nicht einfach das Etwas in seiner Wirklichkeit, sondern die Erscheinung, die Manifestation des Unsichtbaren, das Medium dieser Wirklichkeit. Es ist keine andere, von der Wirklichkeit verschiedene Sache, sondern die Gleiche, eingehüllt in einen symbolischen Schleier[970]. Es ist sozusagen die Erscheinung der Sache, die dieser Sache hilft, in der Endlichkeit gegenwärtig zu werden. „Das Symbol ist nicht nur und auch nicht im Besonderen ein Ausdrucksmittel, sondern selbst Ausdruck der Wirklichkeit“[971].

Der hier unternommene Versuch stellt die Ursprünglichkeit von diesem nichtchristlichen Denkansatz heraus, ohne Kategorien zu benutzen, die diese Religion nach Maßstäben vom Entwurf Hans Urs von Balthasars auslegen würde. Denn in diesem Lebenskraftdenken gehört zum Symbolischen das, was das Symbol selbst symbolisiert. Das Symbol überwindet die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt. „Das Symbol ist ein weltlicher, sinnenhafter Gegenstand, der für den Menschen eine tiefere Bedeutung in sich trägt. In ihm oder in der mit ihm vollzogenen religiösen Handlung wird die unaussprechliche Tiefendimension der Wirklichkeit selbst Gegenwart“[972].

---

970 Vgl. *R. Panikkar*, Die vielen Götter und der eine Herr. Beiträge zum ökumenischen Gespräch der Weltreligionen, Weilheim-Oberbayern 1963, 39.

971 *R. Panikkar*, Die vielen Götter und der eine Herr, 40.

972 *R. Panikkar*, Gottesdenken in interreligiöser Perspektive, 62.

7.2 Zum Denkansatz Hans Urs von Balthasars

7.2.1 Relationalität als Bezugspunkt

Der Grundansatz der Kenosis bei Hans Urs von Balthasar thematisiert substanziell das Freiheits- und Beziehungsdenken. So ist die Kenose in diesem Sachzusammenhang das Instrument, mit dem er sein theologisches Freiheits- und Beziehungsdenken durchzuführen sucht[973]. Diese Freiheits- und Beziehungskonzeption mündet in die Thematisierung der Einheit und Differenz sowie der Relationalität zwischen den drei göttlichen Personen und des freien Gott-Welt-Verhältnisses.

Die Relationalität impliziert Differenz, ohne dass darüber die Identität bzw. die Einheit fraglich würde. Daher kann es auch von Gott unterschiedene kreatürliche Wirklichkeit geben, ohne dass durch das Endliche eine Begrenzung entstehen oder das Endliche sich in das Unendliche hinein aufheben muss. Von hier aus spricht Hans Urs von Balthasar letztendlich von einer Positivität der Differenz[974]. Diese Positivität der Differenz ist der Ermöglichungsgrund eines freien Gott-Welt-Verhältnisses. Weil die positive Gestalt der unendlichen Liebe immer schon Sein-Lassen des anderen bzw. Fahrenlassen, Geschehenlassen ist, bedarf deshalb „Gott auch keines Rückzugs, keiner ‚Selbstverschränkung' oder ‚Kenose', wenn er die Welt in sich entstehen lässt"[975]. Das Sein-Lassen des anderen ist unter dem Aspekt des Verzichts auf das Eigene oder Kenose zu verstehen. In Gottes Einheit liegt schon die Differenz. Diese Diastase in Gott markiert bereits die ursprüngliche Ortung der Differenz der Schöpfung. Die Konzeptualisierung der Relationalität in Gott erweist sich hochinteressant, weil Gott selbst als Liebe oder personale Beziehung in sich erfasst wird. Die Setzung der immanenten Differenz in Gott steht für die grundlose Freiheit und für die göttliche Liebe, weil nur so denkbar wird, dass Gott sich bis zum Äußersten frei auf eine Beziehung mit endlicher Freiheit einlassen kann[976]. Hier liegt der Höhepunkt des trinitarisch-

---

973 Vgl. *M. Greiner*, Drama der Freiheiten. Eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarischer Soteriologie, Münster 2000, 10.

974 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 169.

975 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 238.

976 Vgl. *M. Schulz*, Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar, St. Ottilien 1997, 745.

christologischen Ansatzes Hans Urs von Balthasars, der die Kenosis Jesu Christi als Ausdruck der Selbstentäußerung Gottes im Sinn von Phil 2,6–11 bzw. als Offenbarung der ganzen Trinität zum Ausdruck bringt.

Die Freiheit ist die Bedingung der Möglichkeit von Liebe bzw. Relationalität. Die Relationalität (Liebe) kann nur dort sein, wo ein Subjekt durch unbedingte Anerkennung so radikal an sich selbst freigegeben ist, dass es wiederum ganz über sich selbst verfügen kann. Um dieser Relationalität willen ist bereits die Zeugung in Gott endgültige Freigabe des Erzeugten[977]. Zur Relationalität gehört Geschehenlassen bzw. Fahrenlassen oder Raum. Die Freiheitsräume im dreieinigen Leben Gottes lassen es nicht zu, dass alles in einer Identität ineinsfällt. Denn die Relationalität fordert das Sich-Durchhalten in der Differenz[978]. In dieser Hinsicht wird Gott als Beziehung, Relation und Liebe verstanden. Die Rede von einem Raum in Gott ist demnach Funktion seines Seins in Freiheit. Die Raumvorstellung in Gott bewegt sich in Richtung eines Liebes- und Beziehungsdenkens. Auch die Endlichkeit ist nur innerhalb des Raumes absoluter Liebe denkbar. Die Liebe, die Gott in sich selbst ist, ist in der Lage, der endlichen Freiheit bis zum Äußersten nachzugehen. Sie kann sich wirklich in die Situation des völligen Beziehungsverlustes begeben, weil

---

977 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 73: „Zeugung in Gott ist endgültige, unwiderrufliche Freilassung des Erzeugten, der der ganzen göttlichen Freiheit für immer teilhaftig wird; und da die Zeugung zeitlos ist, ist die dankende Rückwendung des Sohnes zum Vater seinem Ausgang je schon gleichewig. Dies hat Folgen für die *missio* des Sohnes in die Welt: er ist vom ersten Augenblick, da er, vom Vater ausgesandt, in die Welt kommt, je schon zum Vater rückkehrend. Dies hat dieselben Folgen für alles Geschaffene: an ihm sind nicht zwei Phasen unterscheidbar, eine des *egressus a Deo* und eine des *reditus in Deum*. Und da Gott das Geschöpf (ebenso wie der Vater den Sohn und den Geist) von vornherein freigeben will, hat alle (angeblich christliche) Mystik Unrecht, die, auf die Identität der Ideen mit der Wesenheit Gottes gestützt, die Rückwendung zu Gott mit einer Preisgabe des eigenen freien Andersseins gleichsetzt, statt zu erkennen, dass es nur um die Überbrückung des Bei-sich-selbst-Weilens der Kreatur und ihres Bei-Gott-Weilens gehen kann. Das Wunder, das die (relative) Ferne (zumal der sündigen Existenz) in ‚Nähe zu Gott' verwandelt und ‚dem irdischen Leben eine überirdische Fülle schenkt', ist ‚ein von Gott auf (den Menschen) übergehendes Leben': die Gnade. Die Geschaffenheit mit ihrem Anderssein als Gott bedeutet von sich her nie ein Ausgesetztsein durch den Schöpfer; erst die Sünde negiert das Liebesband zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf und fühlt sich entfremdet. Aber darin, dass die Schöpfung von Gott stammt… liegt eine Verheißung ihrer Rückkehr zu Gott".

978 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 233: „Nunmehr muss es aber zur absoluten Freiheit gehören, dass für dieses Geschehen zwischen den göttlichen ‚Hypostasen' *unendliche Freiheitsräume* in ihr *bereitstehen*, die nicht zulassen, dass alles in einer vollgepressten, luftlosen Identität ineinsfällt. Der Akt des väterlichen Sichgebens fordert seinen eigenen Freiheitsraum, der Akt des Sichempfangens 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. Der Austausch kann noch so innig sein, er fordert das Sich-Durchhalten der Differenz".

Gott in jeder möglichen Lage der Endlichkeit dieser noch als der Beziehungswillige entgegentreten kann[979]. Die Kenosis spielt sich innerhalb des Raumes der göttlichen Relationalität (Liebe) ab. Dieses Raum-Motiv steht für die Möglichkeit der heilsökonomischen Kenose des Sohnes. Da die Kenosis (Relationalität) im Zusammenfall von Freiheit und Gehorsam besteht, wird im Folgenden betrachtet, was das Relationalitätsdenken beinhaltet.

7.2.2 Die Freiheit

Die Grundaussage über das Menschenbild fasst Hans Urs von Balthasar so zusammen: „Kerker der Endlichkeit! In Kerkern wird, wie jedes Wesen, auch der Mensch geboren. Seele, Leib, Gedanke, Ahnung, Trachten: alles an ihm hat Grenze, ist selber tastbare Grenze, alles ein Dies und ein Das, von andern geschieden, gemieden. Aus vergitterten Fenstern blickt jeder hinaus ins Fremde, das nie sein wird, und flöge sein Geist durch die Räume der Welt wie ein Vogel…von einem Wesen zu andern, wie weit! …Keiner zerreißt sein Verließ, keiner weiß, wer der andere ist“[980].

Dieses Zitat bezieht sich auf den Menschen, dem Gott noch nicht in seinem Sohn Jesus Christus begegnet ist. Ein solcher Mensch lebt in Unfreiheit und vermag nicht von selbst die Beziehung zu Gottes Dreieinigkeit zu stiften. Er ist nicht frei, die Verstrickung seiner Freiheit selbst aufzulösen. Ihm muss seine eigene Freiheit neu geschenkt werden. Erst dann, wenn der Mensch sich als von Gott Geliebter erfährt und sich ihm frei zuwendet, erfährt er die wahre Freiheit seines Wesens. Näheres erfährt der Mensch über die Freiheit durch die gekreuzigte Liebe in Jesus Christus, die sich in restloser Hingabe des menschgewordenen Sohnes vollzieht. So ist durchaus von einer Kenose die Rede, die das Engagement Gottes verlangt. Die Befreiung der menschlichen Freiheit aus dem Kerker setzt den Descensus des Sohnes an den letzten Platz voraus, um die endliche Freiheit dort zu befreien. Sie fordert den Totaleinsatz Gottes, die Gottverlassenheit am Kreuz, sein ganzes Engagement und lässt diesen Sohn Gottes bis zur äußersten Form der Selbsthingabe gehen, um „das Insein der Welt in Gott“[981] zu ermöglichen. Daher muss der Sohn die sich

---

979 Vgl. dazu auch *M. Greiner*, Drama der Freiheiten, 31.

980 *H. U. von Balthasar*, Das Herz der Welt, Zürich 1944.

981 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 79.

verschließende Freiheit am unmöglichen Ort aufsuchen, am Ort der schlechthin abgebrochenen Beziehung. Der Menschgewordene muss, mit M. Greiner gesprochen, „eine Beziehung realisieren, die zuvor unmöglich war und die von Gott einen Einsatz verlangte, der nicht immer schon Realität in Gott war, eine Kenose gemäß (Phil 2,6–8)“[982].

Die ewige trinitarische Relationalität erscheint als Bedingung dessen, dass auch diese Gottesnacht den Sohn nicht aus der Liebe und aus seiner Beziehung zum Vater herausführt, d.h. dass selbst der Gang in die Nichtliebe noch Tat der Liebe sein kann. Und in diesem Kontext gilt dann, „dass beim Sichverirren endlicher Freiheiten das Insein der Welt in Gott den Sohn bis zur äußersten Form der Selbsthingabe gehen lässt“[983]. Mit anderen Worten: Im Auftrag des Vaters geht der Sohn den Weg in das Chaos des Widergöttlichen. Vom Vater gesandt, um die Welt zu retten, muss der Weg des inkarnierten Logos auch in die Hölle führen als letzte Folge geschöpflicher Freiheit. Wenn bei Hans Urs von Balthasar vom Menschen die Rede ist, so steht im Hintergrund solcher Überlegungen, die Frage nach dessen Freiheit. Das geschöpfliche Selbstsein oder die geschöpfliche Freiheit darf nicht überspielt werden. Die menschliche Person ist gekennzeichnet durch Selbststand, was Selbstverantwortlichkeit oder Freiheit beinhaltet. Sodann besagt es, dass sich das Ich dem Du zuwendet, um schließlich mit ihm und allen anderen ein „Wir“ zu bilden. Trinitarisch ausgedrückt: Der Vater ist das Ich, das dem Sohn, dem Du, in unverwechselbarer Differenz gegenübersteht und im Heiligen Geist zum einen Wir der Gottheit sich gestaltet und ausdrückt[984]. Ähnlich vollzieht sich auch die Beziehung Gottes zu den Menschen. Der Vater ist Ursprung von allem bzw. Urgrund der Schöpfung, der den Menschen sein Abbild, seinen einzigen Sohn sendet, um die Menschen an dessen Sohnschaft teilhaben zu lassen. Aus Vater und Sohn erhalten die Menschen den Heiligen Geist, der alle eint und zum Leib Christi, also zu einem personalen Wir in Christus macht und zum Vater zurückführt. Balthasar spricht in diesem Sachzusammenhang von dem Weltplan Gottes, der ein echtes Eingehenkönnen Gottes auf die Situation

---

982 *M. Greiner*, Drama der Freiheiten, 34.

983 *H. U. von Balthasar*, Der Mensch in Gott, 79.

984 Vgl. dazu *H. Dumont*, Das christliche Menschenbild. Der Mensch als Person und Gemeinschaftswesen: *K. J. Rivinius* (Hrsg.), Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas, Bonn 1983, 25–35, hier: 32.

des Geschöpfs nicht ausschließt, sondern vielmehr erst ermöglicht, wodurch neue Aspekte seines liebenden Willens zur Geltung kommen können. Denn Gott steht zu seinem ewigen Heilsbeschluss, die Schöpfung durch die Kenosis des Sohnes zu erlösen.

7.2.2.1 Der Weltplan Gottes[985]

Gott hat Ehrfurcht vor der menschlichen Freiheit und baut ihre Entscheidungen jetzt in seinen Plan ein. Er muss den Beitrag geschöpflicher Freiheit aufnehmen, ohne ihn zu zerstören. Anders wäre die Befreiung keine göttliche Erlösung. So entfaltet Hans Urs von Balthasar eine Theologie im Gespräch, die die Welt in ihrer Herkunftigkeit aus Gott und in ihrer Zukünftigkeit in Gott bedenkt und dabei Gott als den jenseitigen Grund versteht, dem die Welt zugeordnet ist. Dieser Gott vermag eine freie Beziehung in Schöpfung zu setzen. Protologisch und eschatologisch hat die Welt ihren Raum und Ort in der Diastase der drei göttlichen Hypostasen.

So hat die Menschwerdung Gottes etwas mit der Gott-Welt-Beziehung im Ganzen zu tun, weil in Jesus Christus und durch ihn und mit ihm das Heil der Welt besiegelt wird. Die Schöpfung hat in diesem Zusammenhang einen christologischen Sinn. Sie ist schon auf Christus hin ausgerichtet. Diese Ausrichtung der Schöpfung auf Christus hin, entspricht dem ewigen Heilsbeschluss. Alles in der Welt muss so sein, dass die letzte Liebe Gottes in Christus zum Ereignis werden kann. Unter dieser Voraussetzung sind bereits im innertrinitarischen Heilsplan vom Vater Beziehungen zur Welt vom Sohn und dem Heiligen Geist geknüpft, bevor der Sohn Mensch wird. Der trinitarische Heilsbeschluss erweist sich in diesem Zusammenhang als Öffnung der Trinität im Sohn zur Welt hin. Dieser ursprüngliche Heilsbeschluss Gottes bzw. das Vorhaben Gottes, der Schöpfung ihren Ort innerhalb der Offenheit zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist anzuweisen, verweist auf die relationale Dimension der Liebe. Gott ist als dreifaltiger in sich selber Liebe. Weil Gott innertrinitarisch schon Liebe ist, darum vermag der Vater sich in die Schöpfung hinein zu entäußern.

---

985 Wir verweisen in dem Zusammenhang auf die Arbeit von *H. Heinz*, Der Gott des Jemehr, 150–165, der diese Thematik ausführlich untersucht hat.

Der Vater schafft die Welt im Sohn und übernimmt auch die Verantwortung für die geschaffene Welt. Die Erschaffung der Welt war nur möglich, weil sich der Sohn immer schon zur zweiten Kenose, zum Kreuz, bereit erklärt hatte[986]. Gott konnte die Schöpfung also wagen, weil er sogar die Kreuzesverlassenheit verantworten kann. Allein aufgrund der Verantwortung Gottes bis hin zur Bereitschaft des letzten Einsatzes seines Sohnes, konnte Gott die Schöpfung wagen, weil die Selbstlosigkeit der göttlichen Personen als reiner Relationen im innergöttlichen Leben der Liebe zur Grundlage von allem ist[987]. Denn Liebe siegt nicht im Modus der Allmacht, sondern der Ohnmacht. Von daher ist im Plan Gottes Raum für menschliche Freiheit und Geschichte. Im innertrinitarischen Heilsbeschluss Gottes hat die Endlichkeit ihren Platz im Heiligen Geist, d.h. zwischen Vater und Sohn. Sie ist daher von vornherein so angelegt, dass der Sohn sie in diese Klammer einbeziehen kann, was die Kenosis des Sohnes voraussetzt. Und nur so wird die Kenosis für den Dialog mit nichtchristlichen Religionen wieder bedeutsam. Die radikalste und weitreichendste theologische Konsequenz der Thematisierung des Heilsratschlusses Gottes scheint uns jedoch darin zu liegen, dass die Relationalität und das Gott-Welt-Verhältnis sehr präzis hervorgehoben sind und damit der Kenosis relationale und trinitarische Deutung sichert.

Gott hat die Schöpfung geschaffen und auch die Verantwortung für sie in Christus übernommen. Dieser Weltplan Gottes ist nur möglich, weil die Menschwerdung des Sohnes schon eingeplant war[988]. Wenn die Welt schon immer in Gott ist und der Weltplan Gottes in Christus, der immer schon Ja zu seiner Menschwerdung gesagt und dem Vater sich immer schon dazu angeboten hat, erfolgt , kann die Geschichtlichkeit Gottes gedacht werden, weil durch die Kenosis der endlichen Freiheit aller Raum und Zeit gewährt ist. Dies kommt zum Tragen in dem ökonomischen Selbsteinsatz Gottes, indem der Vater den geliebten Sohn aus Liebe zur Welt preisgibt.

---

986 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 87f: „Jedes Aussprechen eines Wortes Gottes ist eine Vorzeichnung der endgültigen Aussendung des Sohnes. Schon das Aussprechen des Schöpfungswortes durch den Vater ist ein Ausdruck der vollkommenen Bereitschaft des Sohnes, vom Vater auszugehen… Und der Vater kann ihm in der werdenden Schöpfung diesen Vorblick auf das Kreuz nicht ersparen… Beinah, als wollte der Vater ihn jedes Mal warnen: Du siehst, wie alles angelegt ist und worauf hin es deutet“.

987 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Neuer Bund, 198.

988 Vgl. *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 157.

7.2.3 Traditio als Ausdruck der Relationalität

Der Heilsbeschluss ist eine trinitarische Sendung. Was in der Kenosis passieren wird, ist die höchste Offenbarung trinitarischer Liebe und daher Durchführung des dreieinigen Heilsratschlusses. Der Sohn ist nicht der Befehlsempfänger des Vaters; er reflektiert in seiner Sendung den einhelligen trinitarischen Ratschluss. So besteht Jesu Verhältnis zum Geist in der Ausführung des Willens des Vaters. In dieser Durchführung des Ratschlusses durch den Sohn unter der Führung des Geistes kommt die kenotische Haltung des Sohnes zum Ausdruck. Im Heilsbeschluss kommt das soteriologische Ziel seiner Sendung zum Ausdruck. Der Vater hat den Sohn in die Welt gesandt und im Gegenzug steht der Sohn im Dienst der tieferen Positivität des Tuns des väterlichen Willens, dem die Sendung Christi entspricht. Diese Sendung in die Welt ist die weltförmige Erscheinung des Erzeugtwerdens des Sohnes. Mit der Sendung nimmt der Sohn nichts Fremdes entgegen, sondern sein Eigenstes. Die Sendung ist die ökonomische Offenbarung eines gemeinsamen freien trinitarischen Beschlusses. Der Sohn ist folglich auch in der Zeitlichkeit der, welcher sich dem Vater anbietet, das Werk der Erlösung auszuführen. Dabei gehorcht er als Mensch natürlich nicht sich selbst als Gott. Er gehorcht auch nicht der Trinität, sondern als Sohn im Heiligen Geist dem Vater. So wird Jesus durch den Vater im Heiligen Geist in seine Sendung eingeführt. Gott der Vater lädt dem Sohn die ganze Welttragik der Menschheit auf, damit der Sohn die Kreatürlichkeit mitnimmt, übernimmt und so hineinholt in den innertrini- tarischen Liebesaustausch. In dieser Traditio profiliert sich der Vater als der Handelnde, der aus Liebe zu uns Menschen, seinen eigenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für die vielen preisgegeben hat. Diese Dahingabe durch den Vater bzw. das ‚Überliefertwerden' ist die positive Folge des engen Gehorsams des weltgewordenen Gottes Wortes gegenüber dem Vater oder der Relationalität, Beziehung Jesu zum Vater, die ihn bis zur Selbsthingabe als Lösegeld für die vielen führt (Mk 10,45). Und darin liegt das trinitarische Moment der Relationalität. Die Selbsthingabe des Sohnes mündet konsequenterweise in das

Genommenwerden durch den Vater. So spielt sich das kenotische Geschehen zwischen Vater und Sohn ab[989].

Die Haltung Jesu in der Überlassenheit, den väterlichen Willen entgegenzunehmen, um so den trinitarischen Heilsbeschluss durchführen zu können, offenbart seine ständige Beziehung oder Relationalität zum Vater hin[990]. Um besser gehorchen zu können, verzichtet er auf vieles, was er hätte wissen können, indem er alles beim Vater hinterlegt. So hat der Sohn auf Erden das ewige Leben in sich, weil er durch den Vater hingegeben ist und in dieser Preisgabe in Relationalität bzw. Beziehung zu seinem Vater im Heiligen Geist bleibt. Der Sohn wird Mensch und trägt in sich, für die Menschen meist unsichtbar, aber höchstens ahnbar, alle Geheimnisse, die ihn mit Vater und Geist verbinden. Er bringt die vollkommene Einheit zwischen dem innertrinitarischen Leben und dem menschlichen Leben zustande und offenbart dadurch den Vater selbst, und zwar in dessen Auftrag. Der Vater wird zum Ort des Sohnes und verliert doch nichts. Der Sohn wird zur expressio bzw. zum Ausdruck des Vaters und gewinnt nichts im Sinne eines zeitlichen Werdens, sondern ist in diesem Sich-Gegebensein durch den Vater ganz Gott. Der Heilige Geist wird zur Personifikation der Beziehung zwischen Vater und Sohn

---

989 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 104: „In den Passiva des ‚Überliefertwerdens in die Hände der Sünder' usf. bleibt Gott der Handelnde, und zwar mit der Unerbittlichkeit und Unabwendbarkeit (δει) eines Gerichtsaktes, auch wenn nicht mehr vom Zorn des Auslieferndenden die Rede ist, sondern von seinem ‚festgesetzten Ratschluß und Vorwissen' (Apg 2,23), und schließlich von seiner Liebe, da er ‚seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns alle preisgegeben hat (Röm 8,32)". *Heiko Merkelbach*, Propter Nostram Salutem, 174, kommentiert diesen Gedanken Hans Urs von Balthasars mit folgenden Worten: „Das eigentliche Geschehen, daran sei nochmals erinnert, spielt sich zwischen Vater und Sohn ab, ist ein trinitarisches. Der Vater gibt den Sohn dahin. Er überlässt ihn mit voller Absicht dem Schicksal des Todes. Der Sohn ergreift den Auftrag des Vaters im Liebesgehorsam und gibt sich selbst preis. Er gibt sich in die Passivität des Leidens hinein, die aber immer schon die aktive Hingabe (deutlich geworden in der Eucharistie) umgriffen ist. Oder anders ausgedrückt: Das Nichtkönnen am Kreuz setzt ein Nichtwollen voraus. Die Vollmacht zu dieser Selbstpreisgabe hat Christus vom Vater erhalten (Joh 10,17f.), so dass er auch hier nicht seine eigene Ehre sucht, sondern die absolute Liebe des Vaters kundwerden lässt. Die Liebe Gottes, des Vaters, zu uns, die Liebe Christi zu uns und die Liebe beider untereinander werden in dieser Traditio offenbar. Der Weg, den Jesus gehen muss, ist ein Weg in die Ohnmacht, in die Finsternis. Der eigentlich Handelnde wird immer mehr der Vater, der seinen Sohn schließlich am Kreuz ganz verlässt und in den Bereich des Widergöttlichen hinein verfügt".

990 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 80. Der Autor selbst hat dies so ausgeführt: „Die innergöttliche Beziehung zwischen dem in Hoheit Regierenden und Gebietenden und dem in Demut Gehorsamen wird im Werk der Versöhnung der Welt mit Gott identisch mit der so ganz andersartigen Beziehung zwischen Gott und einem seiner Geschöpfe, einem Menschen. Ist einmal gesehen, dass auch die äußerste Kenose, als eine Möglichkeit in der ewigen Liebe Gottes, von ihr umfangen und verantwortet wird, dann ist auch die Entgegensetzung einer theologia crucis und gloriae – ohne dass beide ineinander verschwimmen dürfen – grundsätzlich überholt".

und beseitigt doch nicht die Differenz zwischen Vater und Sohn. Der Heilige Geist hebt nicht die Differenzen auf, sondern umgreift sie. In seiner Gottverlassenheit, und erst in ihr, wird der Sohn zum vollkommenen Ausdruck des Vaters.

7.2.3.1 Zum Grundelement der Relationalität

Im absoluten Gehorsam des Sohnes in der Kenosis zeigt sich im Grund genommen die bleibende Beziehung des Verbum Caro zum Vater. Dies bewahrheitet sich in Gottesverlassenheit. In dieser Stunde der Verlassenheit wird die Sendung auf den reinen Gehorsam reduziert und der Inhalt dieses Gehorsams ist einzig der Wille des Vaters[991]. Der kenotische Gehorsam Christi dem Vater gegenüber ist Grund gelegt in der ewigen Entscheidung des Sohnes zur kenotischen Selbstüberlassung. Es ist daher ein trinitarischer Gehorsam, der sich im Menschlich-Kategorialen durchhält[992]. Indem Christus in menschlicher Freiheit den Ratschluss der ganzen Trinität im Gehorsam ausführt, gehorcht er dem Willen des Vaters, dem er aber immer schon zugestimmt hat. Der Vater hingegen gestattet aus Liebe dem Sohn, in den absoluten Gehorsam zu gehen. Der Gehorsam tritt am Karsamstag am deutlichsten hervor, da dort der blinde Kadavergehorsam des Sohnes die alleinige Verbindung zum Vater bleibt[993].

Indem der Sohn nur die Ehre des Vaters sucht, entleert er sich, um die Sünde der Welt hinwegzunehmen. Dieser Gehorsam bis in die letzte Passivität des Totseins ist absolut, das heißt göttlich. Der Vater wird zum eigentlich Handelnden, der seinen Willen, der ja immer gleichzeitig der Dreieinige ist, dem Sohn vermittels des Heiligen Geistes vor Augen stellt. Im reinen Gehorsam wird dem Sohn die Weltsünde vom Vater aufgeladen, damit er den trinitarischen Beschluss ausführt. Der Sohn selbst hat sich im Heiligen Geist angeboten, das Kreuz der Sünde zu tragen, und der Vater hat es im gleichen Geist der Liebe gestattet. Der Sohn war so leer ausgeräumt im Geist, dass er in

---

991 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 100ff.

992 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Pneuma und Institution, 135.

993 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 168: „Das Sein des Erlösers mit den Toten, oder besser: mit jenem Tod, der die Toten allererst zu wirklichen Toten macht, ist die letzte Folge seines vom Vater übernommenen Erlösungsauftrags. Es ist somit ein Sein im äußersten Gehorsam, und, da es der Gehorsam des toten Christus ist, der theologisch einzig bestehende ‚Kadavergehorsam' (das Wort stammt von Franz von Assisi)".

seinen sohnlichen Raum die Welttragik einlassen konnte. Das Tragen der Weltsünde ist aber, tiefer bedacht, ein Vorgang zwischen dem Vater und dem Sohn. Der Sohn ist nunmehr restlos gehorsam, überlassen an den Willen des Vaters und damit bestimmbar durch ihn. Der Sohn muss mit dem Nein der ganzen Welt vor dem Vater erscheinen. Dies kann nicht mehr sein Wille sein, sondern der des Vaters. Es erscheint in diesem Zusammenhang die Einheit von Weltschuld und Gotteswille. Dass Jesus die Weltsünde getragen hat, ist also nur verständlich als Funktion der Liebe. Gerade in der Dunkelheit des Kreuzes scheint die reine Herrlichkeit auf. In dem tiefen Abstieg strahlt die δόξα Gottes am hellsten. Die Kenosis ist Offenbarung der trinitarischen Liebe. Diese Kenosis zeigt, „dass ein Akt des Gehorsams Gott selbst nicht fremd sein muss“[994]. Dass er menschwerdend in die Fremde gehen kann und sich trotzdem treu bleibt. Gerade in dieser völligen Kenose am Kreuz zeigt sich Gott, wie er ist, in einer völligen Selbstenteignung. Das Nicht-Suchen der eigenen Ehre reduziert sich auf den Kadavergehorsam, auf die Selbsthingabe an das Preisgegebenwerden durch den Vater. Doch er weiß, dass er durch seinen Gehorsam die Welt erlösen wird. Der Gehorsam ist ein Ausdruck für die Liebe des Sohnes; diese ist identisch mit seinem Sein. So bringt dieser Gehorsam zum Ausdruck, dass der am Kreuz Leidende kein anderer als Gottes eigener Sohn ist. Der Vater verlässt den Sohn aus Liebe zu uns Menschen. Mit dem Konzept „Gehorsam“ wird die innere Haltung des Sohnes sowie seine bleibende und ununterbrochene Relationalität, bzw. Beziehung zum Vater geschildert. Um den trinitarischen Heilsplan durchzuführen, verzichtet er auf die Suche des eigenen Willens und hinterlegt alles beim Vater.

So ist in der Ökonomie das gesamte Leben Jesu von Nazareth eine Existenz der Entäußerung. Die Inkarnation Christi ist schon eine Entäußerung Christi von seiner Gottheit, wie schon der Philipperhymnus sagt: „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“ (Phil 2,6f.). Indem der Sohn bei seiner Menschwerdung das konkrete Menschenschicksal freiwillig übernimmt und sich vom Vater aufladen lässt, zeigt sich, dass er „sich keinen Augenblick gegen Vater und Geist abgrenzt, um sich zu definieren, sondern von sich nie anders spricht als im Verweis auf den Vater, von dem her er ist,

994 *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 80.

und auf den Geist, mit dem zusammen er wirkt und dem er seine Auslegung überlässt, auf den hin er also wesenhaft ist“[995]. Es erscheint nicht unwahrscheinlich, dass Balthasar den Sohn Gottes als denjenigen versteht, der sich im Gehorsam, also in personaler Hinwendung zum Vater, in den Tod senden lässt. Der irdische Gehorsam des Sohnes ist Fundament bzw. Voraussetzung der Sohnschaft. Sohn Gottes bedeutet Gehorsam bis ans Ende.

Anderseits ist zu betrachten, dass der kenotische Gehorsam des Sohnes endgültig offenbart, dass Sein Beziehung, Liebe ist. Sein als Beziehung gründet sich letztlich darin, dass der dreifaltige Gott selber Hingabe ist. Das heißt, dass Sein, sowohl absolutes als auch geschaffenes Sein, in sich grundlose Selbsthingabe ist. Und der kenotisch absolute Gehorsam des toten Gottessohnes ist die Versichtbarung dieser innergöttlichen Hingabe bzw. Relationalität der göttlichen Hypostasen. So profiliert sich in der Kenosis die Bestimmung des Seins, wie es Karl-Heinz Menke ausgedrückte: „Das Sein ist kein Begriff, sondern eher so etwas wie eine Beziehung“[996]. Der Gott, der Liebe ist, ist Beziehung. Und von diesem Blickwinkel der Kenosis aus gesehen ist das Sein als Liebe oder Beziehung zu betrachten. Sein und Liebe sind koextensiv. Sein als Liebe bzw. Relationalität besagt logischerweise, dass das Durchmessen und die Erfahrung der Sünde an sich, kein Untergehen Gottes in seiner Schöpfung bedeutet. Weil die Beziehung oder die Relationalität zwischen Gott Vater und Gott Sohn die Voraussetzung dafür ist, dass Welt und endliche Freiheit überhaupt, existieren.

In der Kenosis spricht sich die Entschiedenheit Gottes aus, am allerersten, ursprünglichsten Heilsbeschluss festzuhalten, nämlich der Fortführung der innertrinitarischen Sohnschaft nach außen hin. Was Christus für uns tut, tut er zur Ehre Gottes, im Gehorsam dem göttlichen Vater gegenüber und in Erfüllung des väterlichen Willens. In diesem Zusammenhang scheint die Relationalität oder Kenosis die zu Ende gedachte Logik göttlichen Werdens zu sein, weil der absolute Gehorsam des Sohnes nicht seinem Ausgeliefertwerden in den Tod entspringt, sondern seiner einmaligen Beziehung zum Vater. So bleibt diese Dahingabe des Sohnes durch den Vater als Mysterium Paschale

---

995 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 139.

996 *K-H. Menke*, Jesus Christus: Das Absolute in der Geschichte?: *G. L. Müller*/ *M. Serretti* (Hrsg.), Einzigkeit und Universalität im Dialog mit den Religionen (Sammlung Horizonte; 35), Einsiedeln-Freiburg 2001, 229–265, hier: 247.

bestehen, das einer Offenbarung bedarf und wofür eine fundamentaltheologische Beweisführung für deren Existenz und Offenbarungsmöglichkeit nicht erbracht werden kann.

7.2.4 Gehorsam des Sohnes als Ausdruck der Liebe des Vaters zur Welt

Der Kenosis im Ganzen entspricht eine trinitarische Christologie. Denn in ihr geht es um die Menschwerdung Gottes[997], um den Sohn, der sich als Ausleger des göttlichen Vaters in der Welt darstellt. Hans Urs von Balthasar legt mit Entschiedenheit die Inkarnation schon auf das Grundmotiv der Kenosis hin an[998]. Anders gesagt: In der absoluten Kenose ist der Sohn die Transparenz bzw. der Ausdruck des Vaters[999]. Dies zeigt sich in dem Kadavergehorsam des Sohnes durch den er mit dem göttlichen Vater eins bleibt. Der präexistente Logos ist ökonomisch in der Vielfalt seiner Begründungen und Entfaltungen wahrnehmbar. Die theologische Besonderheit, die als Thematisierung der Menschwerdung des Gottessohnes begrifflich weiter helfen kann, kommt in der Begrifflichkeit des „Ausdrucks“ zum Tragen. Der Begriff ‚Ausdruck’ setzt eine Korrelation von Innerlichkeit und Äußerlichkeit voraus[1000]. In dem Konzept „Ausdruck“ tritt die Polarität zwischen Innen und Außen stärker in Erscheinung. Was sich äußert, stellt sich immer als Ausdruck oder Verweis dar[1001]. Und ein geistiges Wesen drückt sich in der freien Tat aus. So ist Gott in absoluter Freiheit. Er bedarf keines anderen Wesens; er ist reine Freiheit. Die Kenosis ist Ausdruck von freien Personen (Hypostasen). Der Sohn ist ursprünglich und von Ewigkeit zu Ewigkeit der Logos im dreieinigen Gott. Er ist der Ausdruck des Vaters und gleichzeitig der Ort, an dem die Schöpfung teilnimmt.

---

997 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 155: „Ferner ist durch den Gedanken der Disponibilität des Logos für jeden Schöpfungsbeschluss Gottes sowie durch seine archetypische Ausdrucksgestalt, durch die er nicht nur, wie gezeigt, die ganze Trinität in sich ausdrückt, sondern Urbild jedes möglichen schöpferischen Selbstausdrucks Gottes ist, die Idee einer möglichen Weltwerdung gerade des Logos vorbereitet“.

998 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Theologie der drei Tage, 100f: „Die Auslegung seines Lebens durch die Knecht-Gottes-Theologie der frühen Apostelpredigten bestätigt diese Sicht, der Hymnus Phil 2,5 und der Hebräerbrief weiten diesen Gehorsam (als Lebensinbegriff Jesu) zur Präexistenz hin aus: schon sein Menschwerden überhaupt war Gehorsam (Hebr 10,5–10): aber für beide läuft die gesamte Gehorsamsexistenz auf eine Spitze zu: für Phil 2,8: Tod am Kreuz“.

999 Vgl. *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 268ff.

1000 Vgl. *W. Löser*, Wort und Wort Gottes in der Theologie Hans Urs von Balthasars: Theologie und Philosophie 80 (2005) 225–248, hier: 238.

1001 Vgl. *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 289.

Hans Urs von Balthasar charakterisiert den Logos im dreifaltigen Gott als Ausdruck[1002]. Die zweite Hypostase in Gott, der Sohn, ist „Ausdruck der ersten Hypostase, also des Vaters“[1003]. Der Begriff des Ausdrucks stellt den entscheidenden Aspekt der Sohnschaft heraus. Ausdruck betont die Beziehung des Sohnes zum Vater und der Sohn ist schon innertrinitarisch der, der den Vater ausdrücken kann. Er ist das Medium der Selbstoffenbarung Gottes. Der Sohn als Ausdruck trägt das Innere des Vaters nach außen und tut es kund. Denn in der Welt verkündet der Sohn den Vater, dessen Ausdruck er ist. Die Funktion des Sohnes ist den Vater auszudrücken und darzustellen. Eine andere Funktion für den Sohn ist gar nicht mehr denkbar und seine Stellung in Gott ist reduziert darauf, Ausdruck dessen zu sein, was der Vater in sich selbst ist. In diesem Zusammenhang ist der Hervorgang des Sohnes eine Tat der väterlichen Liebe und dies zeigt sich in der Liebe bzw. in dem Gehorsam des Sohnes dem Willen des Vaters gegenüber. So wird der Sohn sowohl trinitätsimmanent als auch heilsökonomisch mit dem Begriff des Ausdrucks und des Auslegers des Vaters benannt.

Die Bezeichnung des Sohnes als Ausdruck des göttlichen Vaters ist so zu begründen, dass von Ewigkeit zu Ewigkeit Gott und der Logos wesenhaft zusammengehören[1004], was sich innertrinitarisch kenotisch vollzieht. Der Begriff des Ausdrucks bezieht sich auf die Explikation des immanent-trinitarischen Geschehens als Kenose selbst. Sollte Gott in sich Liebe sein, dass er ökonomisch geradezu der Welt nicht bedürfte, um sich überhaupt als die vollkommene Liebe zu offenbaren, die er in sich immer schon ist und der Leiden und Tod als Wesensmomente innewohnen, so wäre der Begriff des

---

1002 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 141f: „Für den innergöttlichen Logos ergibt sich daraus, dass er, wie Bonaventura sagt, nicht einheitlich-statisch nur das Bild des Vaters ist, sondern, sofern er in seiner Weise das Dynamische des Vaters mitvollzieht, zugleich Ausdruck der ganzen Trinität wird, oder anders gesagt: Die ganze trinitarische Liebe in der Form des Ausdrucks darstellt“.

1003 *W. Löser*, Wort und Wort Gottes, 235. *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 153. führt dies so aus: „Für Bonaventura dagegen ist die Grundeigenschaft des Logos das Ausdrucksein (weshalb er ähnlich sein muss), und zwar sofern der Vater sich darin ausdrücken will (similitudo expressa) und sich als im geeigneten Medium auch ausdrücken kann (similitudo expressiva). Auf die Eigenschaft des Sohnes hin interpretiert er alle übrigen ihn bezeichnenden Namen. Er weiß natürlich, dass die Begriffe Vaterschaft und Sohnschaft aus dem menschlichen Bereich auf Gott übertragen wurden, und nicht minder auch die Bezeichnung ‚Wort’. Aber in beiden Formen geschieht im weltlichen Bereich Ausdruck. Hieraus erklärt sich, weshalb Bonaventura für die göttliche Zeugung des Sohnes die Natur des Vaters verantwortlich macht“.

1004 Vgl. *W. Löser*, Wort und Wort Gottes, 238.

Ausdrucks geeignet, um dies zur Sprache zu bringen. Dieser Begriff zielt zunächst auf eine Wirklichkeit ab, die schon zum Wesen der absoluten Liebe gehört. Also nicht erst durch das Kreuz wird die zweite göttliche Hypostase zum Ausdruck der ersten göttlichen Hypostase, sondern das Kreuz wird zu einem möglichen Selbsterweis dieses Ausdrucks, der dem Sohn schon unvordenklich und innergöttlich zukommt[1005]. Dies erweist sich vor allem in der Überlassung des Sohnes, der heilsökonomisch auf die Suche der eigenen Formgebung verzichtet. In der Tat ermöglicht der Begriff „Ausdruck“ die innertrinitarischen Hervorgänge und Beziehungen als kenotische zu denken und auch zu thematisieren, dass der Logos von Ewigkeit zu Ewigkeit wesenhaft Gott und Gottessohn ist[1006]. In der Zeugung des Sohnes durch den Vater übergibt der ewige Vater dem Sohn restlos seine ganze göttliche Natur. Die göttliche Zeugung des Sohnes ist „eine Tat der väterlichen Liebe“[1007]. Gott ist in sich Liebe und kann sich in der Welt entäußern. Und das Menschwerden wird auch von dem Motiv der grundlosen Liebe des Vaters zur Welt, die der Sohn darzustellen hat, bedingt. Mit dieser Begründung und Verlegung des Begriffs des Ausdrucks in das ewige trinitarische Wesen und dessen Liebeswirklichkeit, kommt naturgemäß die Gottessohnschaft bzw. die Menschwerdung des präexistenten Logos in den Blick. Die positive Funktion der Rede vom Ausdruck besagt, dass der Sohn wie der Heilige Geist aus dem Vater hervorgeht. Der Vater ist unvordenklich in der Zeugung des Sohnes in dieser Hinsicht der Ursprung der Liebe, die sich im Sohn ausdrücken kann und will. Darin wird deutlich, dass der Sohn nicht nur auf den Vater zurückbezogen, sondern auch auf die Welt hinbezogen ist. Als „Ausdruck des Vaters“ wird der Sohn zu dem, der mit dem Vater den Heiligen Geist hervorbringt[1008]. Diesbezüglich ist der Sohn unvordenklich auf den Vater, zusammen mit dem Vater auf den Geist und auf die Welt bezogen. Die göttlichen Personen sind

---

1005 Vgl. auch in dem Zusammenhang *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 269.

1006 Vgl. *W. Löser*, Wort und Wort Gottes, 237f.

1007 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 154.

1008 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 140. Der Einsicht Hans Urs von Balthasars nach, haben die drei göttlichen Hypostasen ihr Wesen nur im ewigen Ereignis der Liebe. So kommentiert er: „Nicht bloße Objektivierung eines Subjektiven ist, sondern dieses in seiner Spiegelung oder Abbildung mitdarstellt, kann sie sich mit dem bloßen Ausdruck-Sein nicht begnügen, sondern muss die Bewegung des grundlos liebenden Sich-Ausdrückens ebenfalls abbilden, das heißt mitvollziehen, und zwar mit dem Quellgrund, der den Logos setzt, zusammen; was besagt, dass dieser mit seinem Von-her zugleich ein Zu-hin hat: die grundlos liebende Hervorbringung dessen, was wir, mangels klarerer Benennung, den heiligen Geist Gottes nennen“.

wesentlich aufeinander bezogen. Der Menschgewordene existiert aus der ständigen Bezogenheit bzw. Polarität auf den Vater und Geist. Und was immer sich dabei ereignet und zeigt, hat den Sinn, in irdischen Gesten und Worten das ewige Leben Gottes auszudrücken und darzustellen, weil der Sohn in Gott der Ort ist, an welchem sich die göttliche Liebe entfaltet. Der Sohn drückt die Liebe des Vaters nicht nur als eine äußere Form, sondern als dessen innere Wesenheit aus[1009]. Diese Bezogenheit bzw. diese Beziehung zu Vater, Geist und Schöpfung macht ihn zum Ausdruck der ganzen Trinität und stellt somit die ganze trinitarische Liebe in der Form des Ausdrucks dar. Die Bestimmung des Sohnes als Ausdruck der ganzen Trinität ist als Geschehen und dynamischer Mitvollzug mit einer inneren und wahrnehmbaren Stringenz zu verstehen.

Zusammengefasst ist der Begriff des Ausdrucks als Umschreibung einer dynamischen Wesenheit Gottes zu verstehen. Denn der Ausdruck kann „nur einmalig sein, und da der Ausdrückende selber Person ist, kann er nicht nur ein äußerliches Konterfrei des Vaters sein, sondern muss sowohl sein Wesen wie sein Personsein vollkommen ausdrücken“[1010]. Und dies geschieht in der Passion. Der Verlassenheitsschrei „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“, ist der letzte Ausdruck des Vaters. Es ist höchste und letzte Aussage des Vaters, der sich endgültig enthüllt. Die Offenbarung der Liebe des Vaters in der Gottverlassenheit des Gekreuzigten wahrzunehmen, ist nur dem möglich, den der Heilige Geist dazu begabt. Im Sohn offenbart sich ein Gott, der als trinitarische, sowohl göttliche Liebe in sich als auch für uns ist. Die Kenosis des Sohnes drückt sozusagen das Sein Gottes aus. Daher sind Sein und Liebe koextensiv; Sein ist Hingabe, Beziehung, Relationalität und Liebe.

Der Gedanke der Kenosis, der offenkundig ermöglicht, die Sohnschaft bzw. die Inkarnation Gottes in Jesus Christus zu denken, scheint für uns eine Brücke zu schlagen mit dem Lebenskraftdenken der Loangoreligion. Es ergeben sich unserer Meinung nach dabei erstaunliche Parallelen zwischen der trinitarischen Sicht Hans Urs von Balthasars und dem Lebenskraftdenkansatz der Loangoreligion.

1009 Vgl. *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 140.

1010 *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 154.

7.3 Zur Charakteristik der beiden Denkansätze

In unseren Bemühungen, die Kenosis als Instrument für den interreligiösen Dialog aufzuzeigen und insbesondere in den Dialog mit der Loangoreligion einzutreten, schlagen wir das Proprium des innertrinitarischen Verhältnisses und des Beziehungsgedankens vor, das durch die Kenosis und den Lebenskraftansatz thematisiert ist. Durch die Kenosis werden nämlich die Einheit zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen in Jesus Christus, und die Eigentümlichkeiten des Gottseins und des Menschseins nicht zerstört, sondern bewahrt. Da die Balthasarsche Kenosis-Christologie nicht sehr weit entfernt vom Beziehungsdenken des Lebenskraftansatzes in der Loangoreligion erscheint, könnte damit ein Dialog eröffnet werden, welcher zur gegenseitigen Bereicherung führen könnte.

Die Loangoreligion in ihrer Grundauffassung ist ganz von der Ontologie der Lebenskraft bestimmt. Demnach ist die ontologische Grundverfasstheit des Menschen aus seiner wesenhaft alles Einzelne transzendierenden Verwiesenheit auf den anderen zu verstehen. Der Zugang zu dieser Denkweise beruht auf dem Gemeinschaftsgedanken. Die Gemeinschaft ist die bestimmende Umgebung der Menschen. Wer zu einer Gemeinschaft gehört, gilt als Bruder oder Schwester, Vater bzw. Sohn oder Mutter bzw. Tochter. Alles wird in den Beziehungen zwischen den Personen artikuliert. Der Einzelne wird als Mitglied der Gemeinschaft gesehen. Seine Bedeutung bestimmt sich danach, in welchem Maß er in seinem Handeln und Streben auf die Gruppe bezogen ist. So liegt der Schwerpunkt bei der Gemeinschaft. Diese Denkweise hat eine religiöse und metaphysische Bedeutung: Für alles, was das Individuum ist oder tut, ist das Sein der Gemeinschaft vorausgesetzt. Die Gemeinschaft wird als Voraussetzung für das Bestehen des Individuums bestimmt. Und dies schließt auch moralische Verantwortlichkeit und religiöse Verpflichtung des Einzelnen für die Gemeinschaft ein, indem der Einzelne uneigennützig und freiwillig handeln soll. Der Einzelne opfert sich dem Kollektiv zur verstärkten Förderung der Gemeinschaft.

So basiert die Loangoreligion grundsätzlich auf der Lebenskraft und ihrer Einigung bzw. Vollendung mit der ungeschaffenen Lebenskraft. Alle Bemühungen der Menschen streben nach der Einigung mit dieser unsichtbaren

Vitalkraft. Die Verbundenheit mit dem unsichtbaren Ntu ist Ziel menschlichen Lebens und gibt ihm einen beständigen und bleibenden Sinn. Die Beziehung mit der ungeschaffenen Lebenskraft, die tief betrachtet göttlich ist, ist der primäre Beweggrund allen menschlichen Handelns. Sie ist nicht nur Gefühl, sondern Gegenstand der Sehnsucht und darum auch eine normative Aspiration des irdischen Daseins. Sie wird angestrebt und als Endziel des Menschen ist sie etwas Göttliches und kann in diesem Leben nicht vollständig erreicht werden. Der Prozess der Einigung wird gesucht durch das Symbol. Und der Akt des Menschseins ist Streben nach Einigung mit dieser Vitalkraft durch das Symbol.

Dem Menschen wird ein übernatürliches Endziel zugeschrieben. Mit diesem übernatürlichen Letztsinn und Letztziel entscheidet sich die Endlichkeit des Geschöpfes. Zur Integrität der geschaffenen Lebenskraft gehört ihre Vollendung, wenigstens ihre Vereinigung mit der ungeschaffenen Lebenskraft. Die Gemeinschaft mit der ungeschaffenen Lebenskraft ist in diesem Sinn wesentliche Dimension des Seins. Das irdische Sein wird in diesem Zusammenhang als Gemeinschaft, Beziehung betrachtet. Sein als Lebenskraft betont im Bewusstsein der Menschen den tiefen und inneren Aspekt der Beziehung. Die Lebenskraft wird immer im Licht der Bezüglichkeit gesehen. Sein ist Beziehung und Beziehung ist die Stringenz der Struktur der Lebenskraft.

Hans Urs von Balthasar geht hingegen von der Lehre der ‚Impotenz' aus. Eine existentielle Unfähigkeit versperrt den Menschen den Weg ins Freie. Die Unfähigkeit kann durch nichts anderes überwunden werden als durch die freiwillige Übernahme der Schuld der Welt und den Gehorsam des Gottes Sohnes. In dieser Hinsicht stiftet der Descensus des Sohnes in die Gottferne eine Beziehung. Unter dieser Voraussetzung vermag die Kreuzeshingabe die Menschen in die trinitarische göttliche Beziehung zurückzuführen und damit vollzieht sich auch die Statusveränderung der Menschheit[1011]. Die Stiftung dieser Communio der Endlichkeit mit der Dreifaltigkeit erhellt sich aus dem Trinitarischen, insofern die Hingabe des Sohnes durch den Vater im Heiligen Geist geschieht[1012].

[1011] Vgl. *H. U. von Balthasar*, Die Handlung, 376.

[1012] Vgl. *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 443.

Hans Urs von Balthasars Kenosislehre ist in ihrer Durchführung von der Konzeption der Relationalität durch und durch bestimmt. So führt er die Relationalität in das absolute Sein ein. Und Gott ist demnach wesensgemäß in seinen personalen Beziehungen ewige absolute Liebe. Die Relationalität in Gott liefert die eigentliche Voraussetzung dafür, Gott als ewige, absolute Liebe zu denken. Das Wesen Gottes verwirklicht sich in seiner Relationalität, die als ewige, trinitarische Liebe anzusehen ist, weil sie besagt, dass Gottes einfaches Wesen sich in echten personalen Beziehungen vollzieht. Damit legt er mit der Relationalität in Gott das Wesen Gottes als transitiv, dynamisch dar. Darin zeigt sich eine gedankliche Linie, die sich aus dem Kenosisgedanken entfaltet: Kenosis in Gott ist Ausdruck seiner Differenz und Einheit. Die Kenosis ist in sich Merkmal der innertrinitarischen Liebe, weil die drei göttlichen Hypostasen in sich relational sind. Die Verwendung des Begriffs der Relationalität zur Auslegung des göttlichen Wesens besagt, dass Gott innertrinitarisch offen und sich kenotisch vollzieht. Daher ist der Ansatz Hans Urs von Balthasars trinitarisch bzw. relational geprägt.

Damit zeigt sich in gewissem Maß eine Parallelität zwischen der Kenosis und dem Lebenskraftansatz, weil beide das Sein als Beziehung, Relationalität und Gemeinschaft auslegen. Wie ersichtlich, sind in beiden Denkansätzen das Gott-Welt-Verhältnis und die Beziehung zwischen sichtbarer und unsichtbarer, ungeschaffenen Lebenskraft ins Zentrum der Reflexion gestellt. Auf dem ersten Blick wird sichtbar, dass die Relationalität in beiden eine nicht unbedeutende Rolle spielt. Das Sein (Lebenskraft) stellt sich als Beziehung, Gemeinschaft und Liebe dar. Dort, wo für die Glaubenswelt der Loangoreligion das tiefste Bild für die Einigung von Geschaffenen und Ungeschaffenen die Lebenskraft durch das Symbol als Medium ist, ist bei Hans Urs von Balthasar das Einigungsmoment die Kenosis des Fleischgewordenen, indem der göttliche Vater seinen einzigen Sohn nicht schont, sondern in voller Absicht preisgibt.

Hier zeichnet sich der Ausgangspunkt eines interreligiösen Dialogs mit dem kenotischen Ansatz Hans Urs von Balthasars ab. Hans Urs von Balthasar beruft sich als Theologe nicht auf diese Loangoreligion. Er hat auch in keinem Teil seines Werkes auch nur darüber nachgedacht. Dennoch scheint sein Gedanke der trinitarischen Kenosis sehr interessant, wenn auch nicht zwingend,

immer wieder für sich Verbindungen zwischen Christentum und Loangoreligion herzustellen. Beide Ansätze sind nicht auf gleicher Ebene einzuordnen, dennoch könnten sie sich gegenseitig erhellen.

7.3.1 Parallelität zwischen beiden Ansätzen vor dem Hintergrund der Denkform

Eigentlich besteht keine direkte Parallelität zwischen dem kenotischen Gedanken Hans Urs von Balthasars und dem Lebenskraftansatz der Loangoreligion. Denn die beiden sind in unterschiedlichen Kontexten entstanden. Es gibt doch eine indirekte Parallelität, insofern beide Ansätze die Resultate von Bemühungen sind, die auf die konkreten Fragen zu antworten beabsichtigen. Wenn wir dieses Vorhaben mit einem Vergleich der beiden Denkformen verbinden, so im Bewusstsein einer merkwürdig spannungsvollen Übereinstimmung. Diese merkwürdige Übereinstimmung ergibt sich aus der Analyse der zwei verschiedenen Denkweisen.

Kenosis ist nur begreifbar als Erfahrung des Gottmenschen. Aus dieser Sicht versteht Hans Urs von Balthasar Jesu Leiden und Sterben als Lebensvollzüge des einen fleischgewordenen Logos Gottes. Diese Sicht kommt in der Kenosis des Sohnes zur vollen Auswirkung. In Gottverlassenheit leidet und stirbt für Hans Urs von Balthasar der menschgewordene Logos Gottes[1013]. Die Hölle wird damit vom dreifaltigen Gott selbst geortet. Dort wird sie getragen und verwandelt. So kann Hans Urs von Balthasar sagen: In der Sendung des Gottmenschen, zuletzt bis in die Gottverlassenheit hinein, zeigt sich nicht nur eine sich eröffnende Diastase zwischen Vater und Sohn, sondern ereignet sich in ihr, misst ihren ganzen Abstand aus, ja erprobt und lotet ihn erstmals aus. Nicht nur der Sohn, der bis ins Ende geht, sondern auch der ihn begleitende Vater und der Geist ermessen den ewigen Liebesabstand zwischen Vater und Sohn im Abstand zwischen Himmel und Hölle, indem der Geist die Einheit in diesem Abstand garantiert und damit selbst, den Sohn begleitend, an dessen Passion mitengagiert ist. So können der verlassende Vater, der verlassene Sohn, als Gott und Mensch, und der in der Diastase bis ins Äußerste

---

1013 Vgl. *W. Löser*, Kleine Hinführung, 112.

zerspannte Heilige Geist, also die ganze Trinität, vom Leiden affiziert werden[1014].

Einer aus der Trinität hat gelitten und dieses Leiden wurde wirklich von einer innergöttlichen Person als ihr Eigenes übernommen. Es ist von vornherein klar, dass nur der Sohn, nicht der Vater und der Geist, am Kreuz starb. Demnach gilt aufgrund der trinitarischen Perichorese, dass „jede Aussage über eine göttliche Person zugleich ihre Beziehung zu den andern betrifft“[1015]. Daher betrifft in der reinen Relationalität der Dreieinigkeit jede Änderung des einen Pols die Relation als Ganze und darum auch die anderen Pole. Diese Betreffbarkeit verdient interessanterweise unsere höchste Aufmerksamkeit, insofern sie sich als Nahtstelle zwischen dem kenotischen Ansatz Hans Urs von Balthasars und dem Lebenskraftdenken der Loangoreligion auftut. Für Hans Urs von Balthasar leidet am Kreuz der menschgewordene Gottessohn und mit ihm und in ihm der trinitarische Gott selbst. Vater und Geist sind vom Kreuz in einer vom Sohn unterschiedlichen Weise betroffen. Die Passio trifft den Sohn in seiner Relationalität zum Vater, so dass der Vater in seiner Relationalität zum Sohn im Schmerz des Kreuzes engagiert ist.

Setzt diese Betreffbarkeit die Unveränderlichkeit Gottes voraus? Auf diese Frage kann Hans Urs von Balthasar nur positiv antworten. Weil Gott in sich Relationalität und Liebe ist, kann von der Mitaffiziertbarkeit der Wirklichkeit Gottes bis hin zur leidenden Menschwerdung gesprochen werden. Dieser Gedanke der Betreffbarkeit scheint dem Lebenskraftdenkansatz der Loangoreligion nicht fremd, wenn darin die Rede ist, dass für alles, was das Individuum ist oder tut, das Sein der Gemeinschaft vorausgesetzt wird. Der Einzelne handelt in einem Netz von Beziehungen. Was jedes Individuum macht, betrifft gleichzeitig die sichtbare und unsichtbare Gemeinschaft der Lebenden und Toten. So ist das Sein des Menschen von vornherein nicht anders als in der Bezüglichkeit zu deuten, Beziehung mit der sichtbaren und unsichtbaren Welt. Die relationale Lebensanschauung lässt nur den Schluss zu, dass die Betreffbarkeit implizit und explizit in der Loangoreligion vorhanden ist, wenn es nämlich in zunehmendem Maß darum geht, dass die Lebenskraft Beziehungen, Kontakte und Verbindungen mit der unsichtbaren ungeschaffenen Vitalkraft ermöglicht. Der Einbezug des Einzelnen in die Gemeinschaft sowie in das

---

1014 Vgl. dazu auch *Th. R. Krenski*, Passio Caritatis, 230–234.

1015 *H. U. von Balthasar*, Das Endspiel, 83.

Beziehungsnetz wäre in der Folge dieses Verständnisses, die Grundlage des Gedankens der Mitaffiziertbarkeit, der Perichorese bzw. der Bezogenheit des Gottmenschen auf den Vater und den Heiligen Geist. Die kenotisch entwickelte Konzeption der Betreffbarkeit stellt von Ansatz her ein Beziehungsgeschehen, eine Relation und zwar von einzigartigem Rang dar. Die Lebenskraftauffassung wird in engster Korrelation nur zur einen Gemeinschaft thematisiert. Weil die Beziehung als Wesenssignatur der Bestimmung der Lebenskraft selbst ist. Die Interpretation der Lebenskraft ist nachvollziehbar nur im Bereich der Beziehungen ad extra und ad intra. Als Positivform der Transzendenz betrifft sie auf geheimnisvolle Weise die Beziehungen von Lebenden und Ahnen, sowie von sichtbarer und unsichtbarer Welt.

So ergeben sich erstaunliche Parallelen zwischen beiden Denkweisen im Hinblick auf die Betreffbarkeit. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, dass sich das Dasein in personalen Beziehungen, in der Interdependenz und in dem Miteinandersein abspielt. So zeigt sich ein Zusammenhang, eine Verflochtenheit, worin das Ich sich immer im Du schon befindet. Es zeigt das Subjekt im Licht des anderen, der jeweils als ein Du dem Ich begegnet. Nur auf der Basis dieses Beziehungsdenkens, das in dem Lebenskraftansatz stark betont und in den Vordergrund gestellt wird, kann ein Gespräch mit dem kenotischen Ansatz Hans Urs von Balthasars gewagt werden. Dies ist klar in der Konzeptualisierung der Preisgabe des Sohnes durch den Vater. Diese Kenosis des Menschgewordenen ist ebenfalls Beziehungsgeschehen.

7.3.2 Möglichkeit eines interreligiösen Dialogs

Die Kenosis als Selbsterschließung der ganzen Trinität ermöglicht in ihrer Grundauffassung eine Brücke zu dem Lebenskraftansatz der Loangoreligion zu schlagen. Da die Kenosis die Inkarnation als Menschwerdung Gottes in Jesus Christus zum Ausdruck bringt, wird auch selbstverständlich, dass der Gehorsam Jesu Christi die Offenbarung der trinitarischen Relationalität und Selbstlosigkeit der göttlichen Hypostasen ist. Da auch der Ansatzpunkt der Loangoreligion auf die Konzeption der Lebenskraft als Gemeinschafts- und Beziehungsdenken sich profiliert, könnte, wenn nicht direkt, so wenigstens indirekt eine gedankliche Brücke erarbeitet werden.

Der Lebenskraftansatz thematisiert die Beziehungen. Die Angehörigen der Loangoreligion fühlen sich nicht nur ihren Mitmenschen, sondern auch ihrer Umgebung und dem Kosmos gegenüber verantwortlich. Ihr Universum bildet eine unteilbare Einheit. Bei den Bavili leben die einen für die anderen, und das betrifft sogar die Beziehungen zwischen den Lebenden und den verstorbenen Ahnen. Aber nicht nur das Wesen des Menschen steht im Zusammenhang mit den anderen und tauscht sich auf Seinsebene (Lebenskraftebene) mit den anderen aus; auch sein Handeln kann nur aus dieser Sichtweise heraus verstanden werden. Der religiösen Auffassung der Loangoreligion zufolge stehen die Wesen zueinander in einer engen Seinsbeziehung. Die Vorstellung von verschiedenen Wesen, die sich nebeneinander befinden und völlig unabhängig voneinander sind, ist diesem Lebenskraftdenken fremd. Es besteht grundsätzlich und ontologisch eine Wechselbeziehung von Wesen zu Wesen, das heißt von Lebenskraft zu Lebenskraft. Durch das Lebensprinzip ist die sichtbare Welt mit der unsichtbaren verbunden. Es gibt keine Trennung sowie keine Vermischung zwischen den beiden.

Die Kenosis legt mit anderer Begrifflichkeit die Relationalität und Selbstlosigkeit der drei göttlichen Personen aus und stellt ein Verhältnis von Gott und Welt dar, indem der Descensus des Sohnes in das Widergöttliche ein Beziehungsgeschehen bleibt. Das eigentliche Geschehen spielt sich zwischen Vater und Sohn ab. Der Vater gibt den Sohn dahin. Er überlässt ihn mit voller Absicht dem Schicksal des Todes. Der Sohn ergreift den Auftrag des Vaters im Liebesgehorsam und gibt sich selbst preis. Er gibt sich in die Passivität des Leidens hinein, die aber immer schon durch die aktive Hingabe umgriffen ist. Und der Geist überbrückt die Trennung von beiden.

Die Lebenskraft in ihrer Grundauffassung ermöglicht die Beziehung, den Kontakt und die Verbindung zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Sie definiert sich als Gemeinschaftsprinzip. Die kenotische Struktur des Weges Jesu bis in die Radikalität des Karsamstags hinein wird nicht anders verstanden, als ein Geschehen der Trinität und somit ein Beziehungsgeschehen. Jesus ist reiner Gehorsam, reine Relationalität, Beziehung zum Vater unter der Führung des Heiligen Geistes. Sein kenotischer Gehorsam stiftet die Beziehung zwischen Welt und Dreifaltigkeit. In der Welt

ist er als Ausdruck, Offenbarung des Vaters, und zwar göttlicher, absoluter Ausdruck und als solcher selber göttlich, absolut.

Mit dem Begriff des Ausdrucks wird die dogmatische Formel „wahrer Gott – wahrer Mensch“ ausgelegt. In der Relationalität kann Gott im anderen seiner selbst er selbst sein, ohne sich in dieses andere hinein zu verlieren oder aufzulösen. Gott der Vater kann in seinem trinitarischen Sein, in seiner Relationalität aus sich herausgehen und im Sohn, im andern seiner selbst bei sich durch den Heiligen Geist sein. In der Urkenose geht der Vater so weit aus sich heraus, dass er in den eröffneten Freiheitsräumen die Endlichkeit einbergen kann. Da Gott in sich Liebe, Beziehung, Relationalität ist, kann er auch in Schöpfung und Menschwerdung, d.h. im andern seiner selbst, er selber sein. Diese Relationalität oder Beziehung erweist sich im kenotischen Gehorsam des Sohnes, durch den er mit dem Vater eins bleibt. So kann der Sohn die Welt bis hin zur Gottverlassenheit übernehmen, weil er mit dem Vater im Heiligen Geist verbunden und bezogen bleibt. Oder anders formuliert: Die Inkarnation hat Jesus von Nazareth nicht zerstört, weil er auch in der Welt und auch im physischen Sterben und in der Hölle in Beziehung blieb zu seinem Vater. Sein selbstloser Gehorsam verweist darauf hin. So setzt die Kenosis die Weltwerdung Gottes voraus und umgekehrt: Menschwerdung Gottes ist die Voraussetzung der Kenosis, die sich selbst voraussetzt als Bedingung ihrer Möglichkeit. In diesem Sachzusammenhang ist die Inkarnation nur verständlich, wenn sie als Menschwerdung des ewigen Gottessohnes geschieht. Der Sohn kommt vom Vater her und geht auf ihn allein zu. Er übernimmt stellvertretend die Welttragik und sein kenotischer Gehorsam in der Aufladung der ganzen Wucht des göttlichen Zorngerichtes, weist auf seine Zugehörigkeit zur Sphäre Gottes, Bezogenheit und Relationalität hin. Der kenotische Gehorsam des Sohnes bis in die äußerste Entfremdung hinein, insbesondere am Karsamstag, verweist auf seine Präexistenz und bringt seine bleibende Relationalität zum innertrinitarischen Vater sogar in der Hölle zum Ausdruck. Der Gehorsam Jesu ist sozusagen der ewige trinitarische Gehorsamswille des Gottessohnes zur Menschwerdung. Mit diesem selbstlosen Sohnesgehorsam ist gemeint, dass der Sohn die Transparenz, Gestalt, expressio und Ausdruck des Vaters in der Heilsökonomie ist.

Wenn man nach einer Brücke zwischen dem Lebenskraftansatz der Loangoreligion und der kenotisch trinitarischen Christologie Hans Urs von Balthasars sucht, dann soll man zwei Dinge in Erinnerung behalten.

Erstens: Die kenotische Sicht Hans Urs von Balthasars betrifft die Unangemessenheit von irgendeinem Absolutheitsanspruch und dies kommt in der Ablehnung einer Systematisierung seines Ansatzes zum Tragen. Die chalkedonenische Formel als Dogma und Höhepunkt der Geschichte der Christologie besitzt die normative Funktion für die weitere Entwicklung der Christologie. Der Kenosisgedanke Hans Urs von Balthasars widerspricht nicht, was die chalkedonenische Formel ausdrücken will, nämlich dass Jesus Christus wahrer Mensch und wahrer Gott ist und in ihm eine Einheit von beiden Naturen ohne Vermischung und Trennung besteht, sondern legt sie weiter aus. Der Kenosisgedanke entstammt der Absicht, die Johanneische Botschaft – Jesus ist die Auslegung des Vaters (Joh 1,18), zutreffend zu erfassen und sich dabei an den wichtigsten kirchlichen Lehrentscheidungen, also am Dogma auszurichten[1016]. Darum ist die dogmatische Formel für Hans Urs von Balthasar nicht Ausgangspunkt seines Denkens, sondern nur Hinweis auf das eigentliche Fundament des Grunddogmas: Der Gott, der die Liebe ist, ist für uns da[1017]. Diese Sicht begreift die Kenosis als Lebensvollzug des einen fleischgewordenen Wortes Gottes. Jesu Beziehung zum Vater ist keinesfalls nur der Ausdruck und die Selbstaussage seiner bloßen Menschheit, sondern, durch die Menschheit, seiner darstellenden Person. Der Ansatz bei der Relationalität kann unserer Meinung nach den Dialog unter den Religionen ermöglichen und somit das Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes in Jesus Christus fruchtbar machen.

Zweitens: Die zweite Einsicht besteht darin, dass wir keinen zweiten Punkt in der Sphäre des Absoluten haben, als die Endlichkeit. Endlichkeit ist in diesem Sinn Verweis auf die Unendlichkeit bzw. das Unsichtbare. Alles, was weltlich ist, verweist durch seine interne Struktur auf das Unsichtbare, das sich im höchsten und transzendenten Wesen erfüllt. Die Endlichkeit ist in diesem

---

1016 Vgl. auch dazu *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 275. H. Heinz in seinem Fazit schrieb Folgendes: „Zur Bedeutung von Chalzedon für B.s christologischen Ansatz und zu seiner Auslegung und Verwendung des christologischen Dogmas lässt sich somit feststellen: Er steht voll und ganz zur reifen Christologie von Ephesus und Chalkedon, zur trefflichen Formel von Chalzedon; doch diese Formel ist nur heuristisches Prinzip, nur Knochengerüst, nicht die Sache selbst . Die Sache selbst ist das Offenbarungsgeschehen, das sich in Kreuz und Auferstehung vollendet“.

1017 Vgl. *H. Heinz*, Der Gott des Je-mehr, 261–264.

Zusammenhang Ausdruck, Transparenz, Offenbarungsgestalt und expressio. Daher drückt die kenotische Existenz Jesu Christi gleichwesentlich den ewigen Vater aus.

Nur eine Vermutung: Ich frage mich, ob in gewissem Sinn die kenotische Lehre des Gottes Sohnes als Ausdruck der ganzen Liebe des Vaters zur Welt nicht die Möglichkeit einschließt, um mit dem Lebenskraftansatz der Loangoreligion ins Gespräch zu kommen?

Es wurde schon erwähnt, dass das Symbol in der Loangoreligion nicht nur und auch nicht im Besonderen ein Ausdrucksmittel, sondern selbst Ausdruck der Wirklichkeit ist. Kenosis nach Hans Urs von Balthasar und Lebenskraftansatz in der Loangoreligion enthalten sozusagen zwei verschiedene Denkansätze. Jeder umfasst ein ganzes Universum zum Diskurs. Die Lebenskraft erscheint als das Prinzip der Gemeinschaft sowie der Beziehung zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem. Die Kenosis, die die innertrinitarische Einheit und Differenz als Verzicht auslegt und Gott in sich als Liebe bzw. Beziehung interpretiert, setzt keine Veränderlichkeit Gottes durch die Geschichte voraus. Da Gott in sich Liebe ist, besteht darin die Voraussetzung Mensch zu werden und die verlorene Kreatürlichkeit an ihrem Ort der Gottferne aufzusuchen, aufzunehmen und in sich einzubergen.

Bezüglich der Frage nach der Wahrnehmung des Absoluten bzw. der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus kommt der Gedanke der Relationalität oder das Beziehungsdenken für den interreligiösen Austausch besser an. Alle Getauften im Kongo, die meistens von der Glaubenswelt dieser nichtchristlichen Religion geprägt sind, leben in ganz anderer Weise. Man spürt, dass sie sich im partikulären Milieu des griechischen Denkens und der semitischen Spiritualität unwohl fühlen. Das Christsein der Getauften kommt nicht von innen heraus.

Zu Recht kann darauf hingewiesen werden, dass Hans Urs von Balthasar die Kenosis im Kontext des Dialogs grundsätzlich konzipiert hat. Er hat seine Theologie stets im Dialog entfaltet. Das relationale Verständnis der Kenosis ringt um eine Formulierung, die die Beziehung zwischen den göttlichen Personen in den Mittelpunkt stellen will. Dies drückt sich darin aus, dass der Sohn vom Vater preisgegeben wurde und der Heilige Geist die Beziehung zwischen Vater und Sohn in der äußersten Trennung gewährleistet. Mit dem

Kenosisgedanken sucht Hans Urs von Balthasar auf die Frage nach der Geschichtlichkeit Gottes zu antworten. Als dahinterliegendes Anliegen wäre das Gottesbild ins Gespräch, sowohl mit den Nichtchristen wie mit sich selbst zu bringen[1018].

Im afrikanischen Kontext, wo aufgrund des religiösen Verständnisses von Lebenskraft, ist das Beziehungsdenken tatsächlich kein fremder Gedanke, der den Menschen einiges nachzufragen zwingt. Was hier in diesem Kontext als Problematik bzw. schwer verständlich erscheint, ist sowohl die Menschwerdung Gottes als auch das Zusammengehen von Gottsein und Menschsein. Aber die Lebenskraft als Sein ist an sich Beziehung und Bezogenheit. Das wichtigste Unterscheidungsmerkmal des Menschen zu den anderen Geschöpfen besteht darin, dass er der Einzige ist, der mit der unsichtbaren Welt Kontakt anzuknüpfen versucht. Daraus folgt, dass er immer in Beziehung mit der sichtbaren und unsichtbaren Welt lebt. Aus diesem Grund gibt es eine Art von Beziehung zu Wirklichkeiten, die auf einer metaphysischen und spirituellen Stufe stehen. Sich dem überirdischen Leben zu nähern, bedeutet zugleich, sich auf die Beziehung mit ihm einzulassen. Im Hintergrund des Lebenskraftansatzes stehen im Vordergrund Beziehungen zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt. Diese Beziehungen werden ermöglicht durch das Symbol. Die unsichtbare Welt ist vornehmlich durch das Symbol gegenwärtig, zugegen und präsent. Auch das Jenseits fasst sich in einem Symbol zusammen[1019]. Religion artikuliert sich umfassend und prägnant durch den Symbolismus. Wenn man das Verhältnis der Menschen untereinander, zu den Mächten des Jenseits und zu Gott beschreiben will, wird das Symbol als zutreffendes Medium, weil in ihm das Sichtbare und Unsichtbare voneinander durchdrungen ist.

Wir können hier einen Augenblick innehalten, um eine Voraussetzung eines interreligiösen Dialogs näher zu beleuchten. Wenn das Grundverständnis des Symbols an und für sich die Erscheinung, die Manifestation und das Medium der Wirklichkeit ausdrückt, scheint hier der Anknüpfungspunkt zu liegen mit der kenotischen Lehre vom Gottessohn, als Ausdruck des Vaters, der aus Liebe zur Welt, seinen einzigen Sohn Jesus von Nazareth dahingibt. In dieser Wirklichkeitssicht scheint die Voraussetzung geschaffen für den Bau von Brücken zu dem kenotischen Ansatz Hans Urs von Balthasars. Da die

---

[1018] Vgl. auch in dem Zusammenhang *W. Löser*, Kleine Hinführung, 101.

[1019] Vgl. *R. Panikkar*, Gottesdenken in interreligiöser Perspektive, 62.

Loangoreligion eine Lebenskraft-Glaubenswelt ist, setzt die Suche nach Ganzheit, das Symbol voraus. Das Symbol ist der Weg zur Ganzheit und hat daher interkulturelle Bedeutung. Das Symbol, wie schon erwähnt, ist nicht nur ein Ausdrucksmittel, sondern Manifestation der Wirklichkeit in sich. Und das Unsichtbare oder Göttliche bedeutet die tiefere Dimension dieser Wirklichkeit. Das Symbol bringt das Unsichtbare (Göttliche) und das Sichtbare (Menschliche, Weltliche) miteinander in Beziehung.

So scheint die kenotisch-trinitarische Christologie im Kontext des interreligiösen Dialogs einen geeigneten Hintergrund zu repräsentieren. Jesus Christus wird auch von Hans Urs von Balthasar als Ausdruck der ganzen Trinität, des Vaters bezeichnet, wobei aller Nachdruck auf der Wahrnehmung der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth liegt. Denn der Sohn ist der Ausdruck des Vaters sowohl innertrinitarisch als auch ökonomisch[1020]. Von dieser einzigartigen Art des Ausdrucks des Vaters in der Welt begreift sich, dass die Selbsthingabe Jesu für uns der vollkommene ökonomische Ausdruck seiner ewigen Hingabe an den Vater sein kann und die menschliche Natur den göttlichen Eigencharakter des Logos auszudrücken vermag.

Das Symbol transzendiert die Endlichkeit und drückt die Unendlichkeit in der Welt aus. Der kenotische Begriff „Ausdruck der ganzen Trinität" thematisiert im Grund genommen die Sohnschaft bzw. die Menschwerdung des Göttlichen in der Welt. Mit Hilfe vom Symbol in seinem Grundverständnis als Erscheinung, Gegenwart und Manifestation des Unsichtbaren, liegt unserer Meinung nach die Chance, Jesus von Nazareth als Gottes Sohn, der Mensch geworden ist, zu artikulieren. Das kenotisch-trinitarische Denken, das den Sohn als Ausdruck des Vaters definiert und das Lebenskraftdenken, das das Symbol als Gegenwart des Unsichtbaren versteht, sind zwei Denkansätze, die sich gegenseitig erhellen können. Jede der erläuterten Denkweise ist eine Art der Annäherung an das Geheimnis der Wirklichkeit. Das führt uns dazu, von Entsprechungen zu reden, die der Lebenskraftansatz und nicht nur das kenotisch-trinitarische Denken voraussetzt. Auf diesem Punkt ergänzen sich die beiden Denkweisen. Auch könnte auf dieser Ebene ein interreligiöser Dialog vorangetrieben werden. Daher wagen wir zu sagen: Jesus von Nazareth ist das Symbol der ungeschaffenen und unsichtbaren Lebenskraft Gottes in der Welt

---

[1020] Vgl. *H. U. von Balthasar*, Wahrheit Gottes, 139–155.

und er kann dieses Symbol sein, weil er in seinem kenotischen Gehorsam der Ausdruck der Liebe des Vaters ist, der aus Liebe zur Welt seinen geliebten Sohn preisgibt. Diese von uns aufgestellte Logik könnte einen wichtigen positiven Schritt für die Verständigung unter den Religionen besonders zwischen Christentum und Loangoreligion bedeuten und somit den Austausch über das kirchliche Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes in Jesus Christus weiterführen.

Auf welcher Art und Weise die Rede von einer Kenose positiv für den interreligiösen Dialog beitragen könnte, findet hier die approximative Antwort. Und in dieser Kenose liegt dann auch begründet, dass Gott in sich Liebe, Beziehung und Relationalität ist. Er kann sich menschwerdend entäußern, ohne seine Identität, seine Gottheit zu verlieren. Und Jesus ist der Ausdruck, das Symbol der unsichtbaren Lebenskraft, weil er in der Kenosis des Heils in Beziehung mit dieser ungeschaffenen Lebenskraft bleibt und somit selber die Synthese der sichtbaren und unsichtbaren Lebenskraft darstellt, als Ebenbild des unsichtbaren Gottes. Und nur so vermuten wir, könnte die Frage, wie Jesus, als der Christus, erkennbar wird, beantwortet werden. Damit wird die Kenosis der Erkenntnisgrund und die Basis zur Wahrnehmung des Absoluten in der Geschichte.

VIII- Allgemeines Schlusswort

Im vorliegenden theologischen Nachdenken haben wir versucht, zwei unterschiedliche Denkansätze in Beziehung zu setzen, um das Ureigene und das Unterscheidende des Christlichen, insbesondere das Bekenntnis zur Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth, zu artikulieren und zur Geltung zu bringen. So lag die Betonung auf die Beziehung zwischen den drei göttlichen Personen und auf die Beziehung zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem. Dies ist aber nicht alles. Es bleibt immer noch die Aufgabe, einen umfassenden interreligiösen Dialog zu vertiefen. Vielleicht haben wir in der vorliegenden Arbeit einige wichtige Ansätze auf dem Weg zu diesem interkulturellen Austausch zur Sprache gebracht.

Wesentlich ist in beiden Ansätzen die religiöse und theologische Beschaffenheit der Beziehung sowie Relationalität zu konstatieren. Die Kenosis und die Lebenskraft sind nicht statische, sondern dynamische Konzeptionen von einem Ziel, die das Wesen dessen, was Sein in sich ist, zum Ausdruck bringen wollen. Das Wesen des Absoluten oder die letzte Natur bzw. Wirklichkeit des Seins ist nur polar vorstell- und erfassbar. Sein ist in diesem Sinne Liebe oder Beziehung und zwar das immanente und göttliche Sein. Alles bewegt sich um das Ziel in Relation zum göttlichen Sein zu bleiben, nicht um es zu beschreiben, sondern sein Geheimnis im Glauben zu umfassen.

So haben kenotischer Ansatz und Lebenskraftansatz eines gemeinsam: die ununterbrochene Beziehung, sowie die Relationalität zu einer höheren, transzendenten Subjektivität. Beide orientieren sich wesentlich auf eine metaphysische, meta-anthropologische und transzendente Wirklichkeit hin. Trotz seines Verbleibens im Widergöttlichen kraft seines Kadavergehorsams, blieb der gekreuzigte Jesus von Nazareth in Beziehung vermittels des Heiligen Geistes zu seinem Vater. Und die Lebenskraft ist, was die Menschen befähigt, durch das Symbol als Manifestation des Göttlichen, mit überweltlichen Wirklichkeiten in Verbindung zu treten. Das beeindruckende und verbreitete Fresko der Beziehung in beiden Ansätzen, scheint eindeutig und fraglos auf das Vorhandensein einer Erfahrung, bzw. auf eine Offenbarung des Göttlichen hinzuweisen. Da die theologische Bedeutung, die dem Sohn als Ausdruck des Vaters und dem Symbol als Erscheinung des Unsichtbaren beigemessen wird,

nicht auf die gleiche Stufe zu stellen ist, erweisen beide Denkweisen auf eine Logik der Offenbarung des Absoluten in der Geschichte hin, obwohl die Vorstellung der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus in der Loangoreligion inakzeptabel scheint. Hier liegt m. E. eine Möglichkeit der gegenseitigen Befruchtung zwischen den beiden Denkansätzen. Hier schafft man einen Plausibilitätsvorsprung, worin das Menschliche der Darstellungsraum des unerschöpflich bleibenden Absoluten erlebt wird und somit der Raum der Wahrnehmung und Erfahrung für die Präsenz des Unendlichen im Endlichen. Das menschliche Individuum wird dadurch eine Erscheinung Gottes in seiner Verleiblichung.

Eine Menschwerdung Gottes in Jesus Christus sei a priori möglich, weil Gott sich als Gott darin bestätigt, dass er sich in die Bindung und in das Elend des menschlichen Geschöpfs begibt, d.h. dass er sich selbst erniedrigt. Das trinitarische Gottesbild hält fest, dass Gott Mensch werden kann, ohne aufzuhören Gott zu sein und ohne die Freiheit der Geschöpfe zu beschränken. Das heißt, Gott bleibt Gott, auch wenn er sich auf die Welt einlässt; und der Mensch bleibt Mensch, auch wenn er wie dieser Mensch Jesus von Nazareth so von Gott erfüllt ist, dass er zum Ausdruck durch den absoluten Gehorsam Gottes, zur Offenbarungsgestalt der Liebe des Vaters schlechthin wird. So kann der Schritt zum biblischen Bekenntnis „Jesus ist der Christus“, worin das die 2000-jährige Geschichte des christlichen Credos beruht, im gewissen Maß gewagt und im Kongo artikuliert werden.

Als ideales Ziel des interreligiösen Dialogs wäre die Verbesserung der Kommunikation zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen und den verschiedenen Kulturen anzustreben, um die tiefen Klüfte des gegenseitigen Missverständnisses und Ignoranz zu überbrücken, indem jedem die Chance gegeben wird, die eigene mystische Sprache zu sprechen und den Reichtum der eigenen Glaubenserfahrung mit dem anderen zu teilen. So wurde der Ansatz für den interreligiösen Austausch zwischen Christentum und Loangoreligion nicht auf der Ebene von Glaubenssätzen erarbeitet – diese würden in dieser nichtchristlichen Religion auch schwerlich aufzufinden sein – sondern thematisch auf der Tatsache und Wahrnehmung der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth unter dem Blickwinkel der Relationalität und Beziehung.

LITERATURVERZEICHNIS

Im Folgenden werden die ausführlichen bibliographischen Angaben der von uns in den Anmerkungen mit Kurztiteln zitierten Werke wiedergegeben. Abkürzungen im Literaturverzeichnis richten sich nach Schwertner, Siegfried M., Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin-New York ²1992, mit folgenden Ausnahmen:

ACERAC Assemblée de Conférences Episcopales de l'Afrique Centrale. 3è Assemblée Plénière, Libreville 27 Juillet au 02 Août 1992.

DH Denzinger, Heinrich, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, 39. Aufl., Freiburg i. Br.-Basel-Rom-Wien 2001.

DuV Päpstlicher Rat für den interreligiösen Dialog; Kongregation für die Evangelisierung der Völker, Dialog und Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, Rom 1991 (VAS; 102).

KKK Ecclesia Catholica (Hg.), Katechismus der Katholischen Kirche (Neuübersetzung), München u.a. 2003.

RV Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, 29. Aufl. Freiburg-Basel-Wien 2002.

A-) Hans Urs von Balthasar

Balthasar, Hans Urs von, Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Bd. 1: Der deutsche Idealismus, Salzburg 1937.

Ders., Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinem Werken. Mit einer Einführung. Otto Müller, Salzburg 1938, (verbesserte und ergänzte Ausgabe ²1952).

Ders., Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Bd. 2: Im Zeichen Nietzsches, Salzburg 1939.

Ders., Karl Barth und der Katholizismus, in: Theologie der Zeit 3 (1939) 126–132.

Ders., Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des griechischen Weltbilds bei Maximus Confessor, Freiburg ²1941.

Ders., Das Weizenkorn. Aphorismen (= Christ heute 3/4), Luzern 1944, ²1953, Einsiedeln-Freiburg ³1989.

Ders., Das Herz der Welt, Zürich 1945, (veränderte Auflage ²1953), mit neuem Vorwort, Ostfildern 4 Aufl.1988.

Ders., Wahrheit. Bd. 1: Wahrheit der Welt, Einsiedeln 1947.

Ders., Theologie der Geschichte, in: Münchener Theologische Zeitschrift 1 (1950) 16–34.

Ders., Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951.

Ders., Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien 1956.

Ders., Religion et culture chrétiennes dans le Monde actuel, in: Comprendre 17/18 (1957) 1–12.

Ders., Theologie der Geschichte. Neue Fassung (= Christ heute 1/8), Einsiedeln 1959.

Ders., Verbum Caro (= Skizzen zur Theologie I), Einsiedeln 1960.

Ders., Sponsa Verbi (= Skizzen zur Theologie II), Einsiedeln 1960.

Ders., Freiheit, in: Barth, Hans u.a. (Hrsg.), Freiheit (= Polis 7 Evangelische Zeitbuchreihe), Evangelischer Verlag, Zollikon 1960, 39–48.

Ders., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, ³1988.

Ders., Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners. Zweite, völlig veränderte Auflage, Einsiedeln 1961.

Ders., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. II: Fächer der Stile, Einsiedeln 1962.

Ders., Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963.

Ders., Glaubhaft ist nur Liebe (= Christ heute 5/1), Einsiedeln 1963, 5. Aufl.1985.

Ders., Rez. Zu: Gerken, Alexander, Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura, Düsseldorf 1963, in: Religion und Theologie 4 (1963).

Ders., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Im Raum der Metaphysik, 2 Bde., Einsiedeln 1965, ²1975.

Ders., Rechenschaft 1965. Mit einer Bibliographie der Veröffentlichungen Hans Urs von Balthasars, zusammengestellt von Berthe Widmer (= Christ heute 5/7), Einsiedeln 1965.

Ders., Der Unbekannte jenseits des Wortes, in: H., Kuhn u.a. (Hrsg.), Interpretation der Welt. Romano Guardini zum 80. Geburtstag, Würzburg 1965, 638–645.

Ders., Cordula oder der Ernstfall (= Kriterien 2), Einsiedeln 1966.

Ders., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/2, Teil 1: Alter Bund, Einsiedeln ²1988 (1966).

Ders., Zuerst Gottes Reich. Zwei Skizzen von der biblischen Naherwartung, hg. von Hans Küng (=Theologische Meditationen 13), Einsiedeln 1966.

Ders., Erich Przywara, in: Schultz, Hans Jürgen (Hrsg.), Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts, Stuttgart-Berlin-Olten-Freiburg 1966, 354–359.

Ders., Adrienne von Speyr. Das Buch vom Gehorsam (Vorwort), Einsiedeln 1966.

Ders., Adrienne von Speyr. Kreuz und Hölle. Teil 1: Die Passionen (Einleitung, 7–14), Einsiedeln 1966.

Ders., Spiritus Creator (= Skizzen zur Theologie III), Einsiedeln 1967, ²1988.

Ders., Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes, in: Feiner, Johannes/Löhrer, Magnus (Hrsg.), Mysterium Salutis, 2. Bde., Einsiedeln 1967, 15–45.

Ders., Theologie der drei Tage, Einsiedeln 1969, Separatdruck aus: Mysterium Salutis III (1970), Neuausgabe, Leipzig 1983, Einsiedeln-Freiburg 1990.

Ders., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/2, Teil 2: Neuer Bund, Einsiedeln 1969, ²1988.

Ders., Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung, München 1969, Neuauflage (= Kriterien 73), Einsiedeln ³1985, 4.Aufl. 1988.

Ders., Mysterium Christi, Leipzig 1970.

Ders., Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister (= Kriterien 45), Freiburg 1971, Einsiedeln 4.Aufl. 1978.

Ders., In Gottes Einsatz leben (= Kriterien 24), Einsiedeln 1971, ²1972.

Ders., Warum ich noch ein Christ bin?, in: Balthasar, Hans Urs von/Ratzinger, Joseph, Zwei Plädoyers (= Münchner Akademie-Schriften 57), München 1971, 11–52.

Ders., Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus (= Kriterien 29), Einsiedeln 1972.

Ders., Theodramatik I. Prolegomena, Einsiedeln 1973.

Ders., Pneuma und Institution (= Skizzen zur Theologie IV), Einsiedeln 1974.

Ders., Hans Urs von Balthasar Bibliographie 1925–1975. Zusammengestellt bis 1965 von Berthe Widmer. Überarbeitet und ergänzt von Cornelia Capol, Einsiedeln 1975.

Ders., Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk (= Kriterien 38), Einsiedeln 1976.

Ders., Theodramatik II. Die Personen des Spiels, Teil 1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976.

Ders., Geist und Feuer. Michael Albus: Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar, in: Herder-Korrespondenz 30 (1976) 72–82.

Ders., Gekreuzigt für uns. „Um unserer Sünden willen hingeopfert“ (Röm 4,25), in: Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“. Zusammen mit Alfons Deissler u.a. Grünewald, Mainz 1976, 83–92.

Ders., „Gott von Gott, Licht vom Licht…“, in: IKaZ 6 (1977) 1–4.

Ders., „Das Wort ist Fleisch geworden“. Weihnacht und Anbetung. Eine Betrachtung, in: Christliche Innerlichkeit 13 (1978) 240–247.

Ders., Theodramatik II. Die Personen des Spiels, Teil 2: Die Personen in Christus, Einsiedeln 1978.

Ders., Neue Klarstellungen (= Kriterien 49), Einsiedeln 1979.

Ders., Das Christentum und die Weltreligionen. Ein Durchblick, in: Informationszentrum Berufe der Kirche (= Antwort des Glaubens 13), Freiburg 1979.

Ders., Das Selbstbewusstsein Jesu, in: IKaZ 8 (1979) 30–39.

Ders., Theodramatik III. Die Handlung, Einsiedeln 1980.

Ders., Crucifixus etiam pro nobis, in: IKaZ 9 (1980) 26–35; ders., Gericht, 227–235.

Ders., Livré pour nos fautes, ressuscité pour notre justification, in: Nous croyons en Jésus-Christ. 116 chrétiens répondent à Msgr. P. Poupard, Paris 1980, 97–98.

Ders., „Der sich für mich dahingegeben hat“ (Gal 2,20), in: Geist und Leben 53 (1980) 416–419.

Ders., Adrienne von Speyr: Über das Geheimnis des Karsamstags, in: IKaZ 10 (1981) 32–39.

Ders., Du krönst das Jahr mit deiner Huld. Radiopredigten, Einsiedeln 1982.

Ders., Theologische Besinnung auf das Mysterium des Höllenabstiegs, in: Balthasar, Hans Urs von/ Maas, Wilhelm u.a. (Hrsg.), „Hinabgestiegen in das Reich des Todes“. Der Sinn dieses Satzes in Bekenntnis und Lehre, Dichtung und Kunst (= Schriftenreihe der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg), München-Zürich 1982, 84–98.

Ders., Theodramatik IV. Das Endspiel, Einsiedeln 1983.

Ders., Christen sind einfältig (= Kriterien 66), Einsiedeln 1983.

Ders., Unser Auftrag. Bericht und Entwurf. Einführung in die von Adrienne von Speyr gegründete Johannesgemeinschaft, Einsiedeln 1984.

Ders., Christlich meditieren, Freiburg-Basel-Wien 1984.

Ders., Adrienne von Speyr (1902–1965). Die Miterfahrung der Passion und Gottverlassenheit, in: Imhof, Paul (Hg.), Frauen des Glaubens, Würzburg 1984, 267–277.

Ders., Theologik I. Wahrheit der Welt, Einsiedeln 1985.

Ders., Theologik II. Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985.

Ders., Was dürfen wir hoffen? (= Kriterien 75), Einsiedeln 1986, ²1989.

Ders., Homo Creatus est (= Skizzen zur Theologie V), Einsiedeln 1986.

Ders., Gott ist sein eigener Exeget, in: IKaZ 15 (1986) 8–13; ders., Die Armut Christi, 385–387.

Ders., Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des Römischen Symposiums 27.–29. September 1985, in: Balthasar, Hans Urs von u.a. (Hrsg.), Einleitung und Theologie des Abstiegs zur Hölle, Einsiedeln 1986, 12–16, 138–146.

Ders., Theologik III. Der Geist der Wahrheit, Einsiedeln 1987.

Ders., Epilog, Einsiedeln-Trier 1987.

Ders., Kleiner Diskurs über die Hölle, Ostfildern 1987.

Ders., Mein Werk–Durchblicke, Einsiedeln-Freiburg 1990.
Ders., Hans Urs von Balthasar Bibliographie 1925–1990. Bearbeitet von Cornelia Capol. Enthält nur die Werke H. U. von Balthasars, ohne Sekundärliteratur, Einsiedeln-Freiburg 1990.

B-) Sekundär- und andere Literatur

Albrecht, Bernhard, Eine Theologie des Katholischen, 2 Bde., Einsiedeln 1972/73.

Albus, Michael, Die Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar, Freiburg 1974.
Ders., Die Wahrheit ist Liebe. Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar, Freiburg i.Br. u.a. 1976.

Barth, Karl, Dogmatik im Grundriss, Zürich 6 Aufl. 1983.

Bätzing, Georg, Die Eucharistie als Opfer der Kirche nach Hans Urs von Balthasar (= Kriterien 74), Einsiedeln 1986.

Baumer, Iso, Die Relevanz der orthodoxen Theologie für die Theologie von Hans Urs von Balthasar, in: Kasper, Walter, Kardinal (Hg.), Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch, Ostfildern 2006, 229–257.

Beaudin, Michel, L'obéissance de Jésus-Christ comme lieu d'apparition de la vérité de Dieu et de la vérité de l'homme chez Hans Urs von Balthasar, Montréal 1978.
Ders., Obéissance et solidarité. Essai sur la christologie de Hans Urs von Balthasar (= Collection Héritage et projet 42), Montréal 1989.

Breidert, Martin, Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts, Gütersloh 1977.

Brito, Emilio, Hegel und die heutigen Christologien, in: IKaZ 6 (1977) 46–58.

BUCKLEY, James, Balthasar's Use of the Theology of Aquinas, in: The Thomist 59/4 (1995) 517–545.

Bulgakov, Sergej Nikolae, Le Verbe Incarné. Agnus Dei, Paris 1943.

Chantraine, Georges, Hans Urs von Balthasar, Les grands textes sur le Christ, Paris 1991.

Courth, Franz, Der Gott der dreifaltigen Liebe. Lehrbücher zur katholischen Theologie (= AMATACA 6), Paderborn 1993.

CRANFIELD, Charles. E. B., Some Comments on Professor J. D. G. Dunn's Christology in the Making with Special Reference to the Evidence of the Epistle to the Romans, in: L. D. HURST, L. D./WRIGT, N. T. (Hg.), The Glory of Christ in the New Testament. Studies in Christology, Oxford 1987, 267–280.

Dabney, Delmar Lyle, Die Kenosis des Geistes. Kontinuität zwischen Schöpfung und Erlösung im Werk des Heiligen Geistes (= Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 18), Neukirchen-Vluyn 1997.

Danet, Henriette, Dieu dans le récit pascal. A partir du „Triduum Mortis" de Hans Urs von Balthasar, Paris 1985.
Ders., Gloire et croix de Jésus-Christ. L'analogie chez Hans Urs von Balthasar comme introduction à sa Christologie (= Collection Jésus et Jésus-Christ 30), Paris 1987.

Dieser, Helmut, Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar (= Trierer theologische Studien 62), Trier 1998.

Disse, Jörg, Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars, Wien 1998.

Donneaud, Henri, Hans Urs von Balthasar contre saint Thomas d'Aquin sur la foi du Christ, in: Revue Thomiste 97 (1997) 335–354.

Escobar, Pedro, Zeit und Sein Jesu Christi bei Hans Urs von Balthasar. Umrisse einer Christologie, Paris 1973.

Espezel, Alphonse, Quelques aspects de la sotériologie de Hans Urs von Balthasar, in: Nouvelle Revue Théologique 112 (1990) 80–92.

Etzold, Otto, Gehorsam des Glaubens. Die Botschaft des Römerbriefes an die heutige Christenheit, Gütersloh 1951.

Fessio, Joseph, The Origin of the Church in Christ's Kenosis. The ontological structure of the Church in the ecclesiology of Hans Urs von Balthasar, Regensburg 1974.

Gerken, Alexander, Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura, Düsseldorf 1963.

Gewieß, Josef, Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle (Phil 2,5–11), in: ThQ 128 (1948) 463–487.

Gibellini, Rosino, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg 1995.

Greshake, Gisbert, Gottes Willen tun. Gehorsam und geistliche Unterscheidung, Freiburg i. Br.-Wien 1984.
Ders., An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen, Freiburg-Basel-Wien 1996.
Ders., Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg-Basel-Wien 4. durchgesehene und erweiterte Aufl. 2001.

Guerriero, Elio, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Einsiedeln-Freiburg 1993.

Guillet, Jacques, Jesus vor seinem Leben und Tod (= Theologia ramanica 2), Einsiedeln 1973.
Ders., Jésus avant Pâques, in: Les quatre fleuves 4 (1975) 29–39.

Imperatori, Mario, La teologia drammatica della storia come chiave di lettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar. Un discernimento dialogico nella modernità, Louvain-la-Neuve 1999.
Ders., H. U. von Balthasar. Una teologia drammatica della storia per un discernimento dialogico nella modernità, Roma-Milano 2001.

Hauke, Manfred, Auf den Spuren des Origenes. Größe und Grenzen Hans Urs von Balthasars, in: Theologisches 35 (2005) 554–562.

Heinz, Hanspeter, Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars (= Disputationes Theologicae 3), Frankfurt/M. 1975.

Hoffmann, Fritz, Soteria als Theodrama. In memoriam Hans Urs von Balthasar, in: Theologische Literaturzeitung 114 (1989) 241–250.

Hoffmann, Norbert, „Stellvertretung", Grundgestalt und Mitte des Mysteriums. Ein Versuch trinitätstheologischer Begründung christlicher Sühne, in: MThZ 30 (1979) 161–191.
Ders., Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung, Einsiedeln 1981.
Ders., Herz-Jesu-Frömmigkeit und Sühne. Versuch einer Wesenserhellung im Licht des Prinzips „Stellvertretung", in: Scheffczyk, Leo (Hg.), Christusglaube und Christusverehrung. Neue Zugänge zur Christusfrömmigkeit, Aschaffenburg 1982, 176–259.

Holzer, Vincent, Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le conflit des raisons ‚esthétique' et ‚transcendantale' comme accès aux logiques christologiques de Hans Urs von Balthasar et de Karl Rahner, Roma 1994.

Ders., Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar/Rahner. Préface de Bernard Sesboüe (= Cogitatio Fidei 190), Paris 1995.

Hünermann, Peter, Jesus Christus Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster ²1997.

Jöhri, Mauro, Descensus Dei. Teologia della cruce nell' opera di Hans Urs von Balthasar (= Corona Lateranensis 30), Roma 1981.
Ders., Hans Urs von Balthasar, (1905–1988). Eine katholische dialektische Theologie, in: Leimgruber, St./Schoch (Hrsg.), Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, Freiburg-Basel-Wien 1990, 420–439.

Jüngel, Eberhard, Gottes Sein im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen 1965.
Ders., Unterwegs zur Sache, München 1972.
Ders., Das Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre im Anschluss an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendentem Urgrund der Heilsgeschichte, München ²1986.

Kappes, Clemens, Freiheit und Erlösung. Überlegungen zu den Grundlagen der Soteriologie in den Entwürfen von Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner und Jürgen Moltmann, Bielefeld 1987.

Kasper, Walter, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965.
Ders., Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings, in: EvTh 33 (1973) 366–384.
Ders., Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982.
Ders., Theologie und Kirche, Mainz 1987.
Ders., Jesus der Christus, Mainz 12 Aufl. 1998.

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.

Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, R. Oldenbourg Verlag, München – Libreria Editrice Vaticana 2003.

Kehl, Medard/Löser, Werner (Hrsg.), In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar-Lesebuch, Basel-Freiburg-Wien ²1980.

Kessler, Hans, Jesus Christus – Weg des Lebens, in: Schneider, Theodor (hg.), Handbuch der Dogmatik, 1 Bde., Düsseldorf 1992, 241–442.

Kitamori, Kazoh, Theologie des Schmerzes Gottes (= Theologie der Ökumene 11), Göttingen 1972.

Klaghofer-Treitler, Wolfgang, Gotteswort im Menschenwort. Inhalt und Form von Theologie nach Hans Urs von Balthasar, Innsbruck 1992.

Krenski, Thomas Rudolf, Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars (= Sammlung Horizonte 28), Einsiedeln-Freiburg 1990.
Ders., Das Gottesdrama (=Theologische Profile), Mainz 1995.

Küng, Hans, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer zukünftigen Christologie, Freiburg-Basel-Wien 1970.

Legnowski, P., Die letzte „säkulare Verwirklichung der Herrlichkeit“. Zur Goetherezeption Hans Urs von Balthasars, in: Kardinal 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, 134–145.

Lehmann, Karl/Kasper, Walter (Hrsg.), Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, Köln 1989.

Lochbrunner, Manfred, Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars (= Freiburger theologische Studien 120), Freiburg 1981.
Ders., Descensus ad inferos. Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels, in: FoKTh 9 (1993) 161–177.
Ders., Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe. Vom Dogmatikentwurf zur theologischen Summe. Zum posthumen Gedenken an seinen 90. Geburtstag, in: FKTh 11 (1995) 161–181.

Löser, Werner, Das Sein – ausgelegt als Liebe. Überlegungen zur Theologie Hans Urs von Balthasars, in: IKaZ 4 (1975) 410–424.
Ders., Jesus Christus – Gottes Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit. Zur Deutung der Präexistenzaussagen in der gegenwärtigen Theologie, in: IKaZ Communio 6 (1977) 31–45.
Ders., Trinitätstheologie heute – offene Fragen, in: Rahner, Karl (Hg.), Der eine Gott und der dreieine Gott, München-Zürich 1983, 9–27.
Ders., Trinitätstheologie heute. Ansätze und Entwürfe, in: Breuning, Wilhelm (Hg.), Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie (= QD 101), Freiburg 1984, 19–49.
Ders., Die Ignatianischen Exerzitien im Werk Hans Urs von Balthasars, in: Lehmann, Karl/Kasper, Walter (Hrsg.), Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, Köln 1989, 152–174.
Ders., Kleine Hinführung zu Hans Urs von Balthasar, Freiburg-Basel-Wien 2005.
Ders., Wort und Wort Gottes in der Theologie Hans Urs von Balthasars, in: Theologie und Philosophie 80 (2005) 225–248.
Ders., Hans Urs von Balthasar und seine ignatianischen und patristischen Quellen, in: Geist und Leben 79 (2006) 194–203.

Lubac, Henri de, Surnaturel. Études historiques, Paris 1946.

Maas, Wilhelm, Die Unveränderlichkeit Gottes als dogmatisches Problem. Zum Verhältnis von biblischer zu griechisch-philosophischer Gotteserfahrung, Paderborn 1974.
Ders., Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi, Einsiedeln 1979.
Ders., „Abgestiegen zur Hölle“. Aspekte eines vergessenen Glaubensartikels, in: IKaZ 10 (1981) 1–18.
Ders., Das Geheimnis des Karsamstags, in: Balthasar, Hans Urs von/Chantraine, Georges/Scola, Angelo (Hrsg.), Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des römischen Symposiums 27.-29. September 1985, Einsiedeln 1986, 128–137.

Marchesi, Giovanni, La Cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio, Roma 1977.
Ders., La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza (= Biblioteca di teologia contemporanea 94), Brescia 1997.

Menke, Karl-Heinz, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (= Sammlung Horizonte 29), Einsiedeln-Freiburg 1991.
Ders., Art. Analogia Fidei, in: LThK³ I, 574–577.
Ders., Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage, Einsiedeln 1995.
Ders., Jesus Christus: Das Absolute in der Geschichte? In: Müller, Gerhard Ludwig/ Serretti, Massimo (Hrsg.), Einzigkeit und Universalität im Dialog mit den Religionen (=Sammlung Horizonte 35), Einsiedeln-Freiburg 2001.

Merkelbach, Heiko, Propter Nostram Salutem. Die Sehnsucht nach Heil im Werk Hans Urs von Balthasars (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik 33), Münster-Hamburg-Berlin-London 2004.

Meuffels, Hans Otmar, Einbergung des Menschen in das Mysterium. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar, Würzburg 1991.
Ders., Rez. zu: Wallner, Karl Josef, Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar,

Heiligenkreuz 1992, in: Münchner Theologische Zeitschrift 45 (1994), 227–228.

Moltmann, Jürgen, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972.
Ders., Der gekreuzigte Gott. Neuzeitliche Gottesfrage und trinitarische Gottesgeschichte, in: Concilium 8 (1972) 407–413.
Ders., Die Verwandlung des Leidens. Der dreieinige Gott und das Kreuz, in: Evangelische Kommentare 5 (1972) 713–717.
Ders., Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute, in: EvTh 33 (1973) 346–365.

Mühlen, Heribert, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altchristlichen Christologie, Münster 1969.

Müller, Gerhard Ludwig, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg-Basel-Wien ²1995.
Müller, Gerhard Ludwig/Serretti, Massimo (Hrsg.), Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen (= Sammlung Horizonte. Neue Folge 35), Einsiedeln-Freiburg 2001.

Müller, Ulrich B., Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus (= SBS 140), Stuttgart 1990.

Münch, Armin, Dimensionen der Leere. Gott als Nichts und Nichts als Gott im christlich-buddhistischen Dialog (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik 16), Münster 1998.

Naduvilekut, James, Christus, der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars (= Dissertationen, Theologische Reihe 22), St. Ottilien 1987.

O’ DONNELL, John, Alles Sein ist Liebe. Eine Skizze der Theologie Hans Urs von Balthasars, in: Lehmann, Karl/Kasper, Walter (Hrsg.), Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, Köln 1989, 260–276.
Ders., The Trinitarian Panentheism of Sergej Bulgakov, in: Gr 76 (1995), 31–45.

Pannenberg, Wolfhart, Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth. Eine Auseinandersetzung mit Urs von Balthasar, in: ThLZ 78 (1953) 17–24.
Ders., Grundzüge der Christologie, Gütersloh ²1966.

Papanikolaou, Antonios D., Person, kenosis an abuse. Hans Urs von Balthasar and feminist theologies in conversation, in: Modern theology 19 (2003) 41–65.

Popkes, Wiard, Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament (= AThANT 49), Zürich 1967.

Przywara, Erich, Religionsphilosophie katholischer Theologie, in: Przywara, Erich (hg.) Religionsphilosophische Schriften (= Schriften II), 1962, 373–511.

Raguz, Ivica, Sinn für das Gott-menschliche. Transzendental-theologisches Gespräch zwischen den Ästhetiken von Immanuel Kant und Hans Urs von Balthasar, Würzburg 2003.

Rahner, Karl, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“ (= Schriften zur Theologie 4), Einsiedeln-Zürich-Köln 1960.
Ders., Zur Theologie des Todes, Freiburg-Basel-Wien ³1961.

Ratzinger, Josef, Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie, Einsiedeln 1984; ²1990.
Ratzinger, Josef, Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Teil I, Freiburg-Basel-Wien, ²2007.

Reifenberg, Peter u.a., Gott für die Welt. H. de Lubac, G. Siewerth und H. U. v. Balthasar in ihren Grundlagen (= FS Walter Seidel), Mainz 2001.

Reinhardt, Klaus. Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe, in: IKaZ Communio 2 (1973) 206–224.

Rienecker, Fritz, Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament. Nach der Ausgabe von D. Eberhard Nestle, Stuttgart ²1997.

Röhrig, Hermann-Josef, Art. Kenosis, in: LThK V, 1394–1398.
Ders., Kenosis. Die Versuchungen Jesu Christi im Denken von Michail M. Tareev (= Erfurter theologische Studien 77), Leipzig 2000.

Scheffczyk, Leo/Ziegenaus, Anton, Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie (= Katholische Dogmatik 8), Aachen 1996.

Schmid, Johannes, Im Ausstrahl der Schönheit Gottes, Münsterschwarzbach 1982.

Schmidbaur, Hans Christian, Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin, St. Ottilien 1995.

Schönborn, Christoph, Gott sandte seinen Sohn. Christologie (= AMATECA 7), Paderborn 2002.

Schrijver, Georges de, Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l être chez Hans Urs von Balthasar, Leuven 1983.

Schulz, Michael, Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar (=MthS II 53), St. Ottilien 1997.
Ders., Hans Urs von Balthasar begegnen, Augsburg 2002.
Ders., 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.

Schwager, Raymond, Der Sohn Gottes und die Weltsünde. Zur Erlösungslehre von Hans Urs von Balthasar, in: ZKTh 108 (1986) 5–44.
Ders., Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand (= QD 170), Freiburg i. Br. 1998.

Scola, Angelo, Hans Urs von Balthasar – ein theologischer Stil. Eine Einführung in sein Werk, Paderborn 1996.

Spangenberg, Volker, Herrlichkeit des Neuen Bundes. Die Bestimmung des biblischen Begriffs der „Herrlichkeit“ bei Hans Urs von Balthasar (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 55), Tübingen 1993.

Speyr, Adrienne von, Johannes III. Die Abschiedsreden. Betrachtungen über das Johannes-Evangelium Kapitel 13–17, Einsiedeln 1948.
Ders., Johannes I. Das Wort wird Fleisch. Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 1–5, Einsiedeln 1949.
Ders., Kreuz und Hölle I. Die Passionen, Einsiedeln 1966.
Ders., Das Buch vom Gehorsam. Vorwort von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1966.
Ders., Das Wort und die Mystik, Bd. II, Objektive Mystik, Einsiedeln 1980.
Ders., Welt des Gebetes, Einsiedeln ²1987.

Stickelbroeck, Michael, Trinitarische Prozessualität und Einheit Gottes. Zur Gotteslehre H. U. v. Balthasars, in: FoKTh 10 (1994) 124–129.

Stinglhammer, Hermann, Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik, Würzburg 1997.

Stubenrauch, Bertram, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (= QD 158), Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1995.

Terán Durati, J., Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras, München 1973.

Theunissen, Michael, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970.

Tiator, Martin, Crucifixus etiam pro nobis. Theologie des Kreuzes bei Hans Urs von Balthasar, Mainz 1982.

Tilliette, Xavier, L'éxanition du Christ. Théologie de la Kénose, in: Le Christ. Visage de Dieu, hg. von Frank, Refoule u.a., Paris 1975, 48–60.
Ders., Der Kreuzesschrei, in: Evangelische Theologie 43 (1983) 3–15.
Ders., Philosophische Christologie. Eine Hinführung, Einsiedeln 1998.

Tossou, K. K. J., Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars (= FThSt 125), Freiburg-Basel-Wien 1983.

Treitler, Wolfgang, Wahre Grundlagen authentischer Theologie, in: Lehmann, Karl/Kasper, Walter (Hrsg.), Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, Köln 1989, 175–190.

Tück, Jan Heiner, Drama zwischen Gott und Mensch. Zur bleibenden Aktualität Hans Urs von Balthasars, in: Herder-Korrespondenz 59 (2005) 389–393.

Valentin, Pierre, Kénose, amour et gloire. La mort du Christ dans l'esthétique théologique de Hans Urs von Balthasar, in: Sesboué, Bernhard, (Hg.), Annoncer la mort du Seigneur, Lyon 1971, 40–50.
Vorgrimler, Herbert, Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg-Basel-Wien ^{3}2000.

Wallner, Karl Josef, Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar (= Heiligenkreuzer Studienreihe 7), Heilgenkreuz-Wien 1992.

Werbick, Jürgen, Trinitätslehre, in: Schneider, Theodor (Hg.), Handbuch der Dogmatik, 2 Bde., Düsseldorf ²1995 (1992).
Ders., 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.

Wierciński, Andrzej, Hermeneutik der Gabe. Die Wechselwirkung von Philosophie und Theologie bei Hans Urs von Balthasar, 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.

Zeitz, J. V., S. J. Przywara and von Balthasar on Analogy, in: The Thomist 52/3 (1988) 473–498.

Ziegenaus, Anton, Grundstrukturen neuzeitlicher Christologie, in: Ziegenaus, Anton (Hg.), Wegmarken der Christologie, Donauwörth 1980, 127–185.
Ders., Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre (= Katholische Dogmatik 4), Aachen 2000.

Zimmermann, Heinrich, Das absolute ‚Ich bin' in der Redeweise Jesu, in: Tr. ThZ 6 (1960) 1–20.
Ders., Das absolute Ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel, in: BZ NF 4 (1960) 54–69.
Ders., Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung, Stuttgart 1973.

C-) Literatur über die Loangoreligion und andere Literatur

Balandier, Georges, Daily life in the Kingdom of the Kongo. From the sixteenth to the eighteenth century, London 1968.

Bastian, Adolf, Die deutsche Expedition an die Loango-Küste, Jena 1875.

Baumann. Hermann u.a., Völkerkunde von Afrika. Mit besonderer Berücksichtigung der kolonialen Aufgabe, Essen 1940.

Beguin, Eduard, Les Ma-Rotsé. Etude géographique et ethnographique du Haut-Zambèze, Lausanne, 1903, 119.
Boelaert, Emile, La philisophie Bantoue selon le R. P. Tempels, in: Revue d'études ethnographiques, IX Année (1946) 81–90.

Braun, Samuel, Der erste deutsche wissenschaftliche Afrikareisende, Basel 1900.

Bujot, Benezet, Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext (= Theologie interkulturell 1), Düsseldorf 1986.
Ders., Christmas. God Becomes Man in Black Africa, Nairobi 1995.

Buskasa, T. K. M., L'impensé du discours. Kondoki et Nkisi en pays Kongo, Kinshasa 1980.

Degrandpré, Louis, Reise nach der westlichen Küste von Afrika in den Jahren 1786 und 1787. Aus dem Französischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Sprengel, Weimar 1801.

Dennett, Richard E., At the Back of the Black Man's Mind. Or notes on the kingly office in West Africa, London 1906.
Ders., Laws and Customs of the Fjort or Bavili Family, in: JAS (1902) 259–287.

Dieterlen, Germaine, Essai sur la Religion Bambara (= Bibliothèque de sociologie contemporaine), Paris 1951.

Dika-Akwa, Bible de la Sagesse Bantoue, Paris 1955.

Doke, Clement, Bantu, London 1945.

Douglas, M., Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt/Main 1981(engl. 1970).

Fourche, Tiarko/Morlighem, Henri, Une bible noire. Cosmogonie bantu, Paris ²2002.

Gölz, F., Der primitive Mensch und seine Religion, Gütersloh 1963.

Griaule, Marcel, Philosophie et religion des Noirs, Paris 1950.
Ders., Dieu d'Eau. Entretiens avec Ogotemmêli, Paris 1966.
Ders., Schwarze Genesis. Ein afrikanischer Schöpfungsbericht, Frankfurt am Main 1980.

Hagenbucher-Sacripanti, Frank, Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Laongo, Paris 1973.

Hampate, Amadou Ba, Sur l'animisme à travers des mythes de l'Afrique Noire, Paris 1959.

Ihle, Alexander, Das alte Königreich Kongo (= Studien zur Völkerkunde 1), Leipzig 1930.

Kagame, Alexis, La philosophie bantu-rwandaise de l'Être, Bruxelles 1956.
Ders., Sprache und Sein. Die Ontologie der Bantu Zentralafrikas, (Aus dem Französischen von Almut Seiler-Dietrich), Brazzaville-Heidelberg 1985.

Kenyatta, Jomo, Facing Mount Kenya, London 1938, 297.

Kimmerle, Heinz, Entwurf einer Philosophie des Wir. Schule des alternativen Denkens, Bochum 1983.
Ders., Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff, Frankfurt/Main-New York 1991.
Ders., Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie (= Interkulturelle Bibliothek 60), Nordhausen 2005.

LaRose, Elise, Kongo. Königreich, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 4 (2001) 1577–1579.

Leeuw, G van der, La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion, Paris 1948.

Lopez, Odoardo, Relazione delle Reame Congo e delle circonvizinie contrade tratte delle dalli Scritti eragionamenti die Odoardo Lopez per Filippo Pigafetta, Roma 1591.
Ders., A report of the Kingdome of Congo, a Region of Africa. And of the Cuntries that border rounde about the same. Drawen out of the Writings and Discourses of Odoardo Lopez a Portingall, by Philippo Pigafetta. Transleted out of Italian by Abraham Hartwell, London 1597.

Ludermann, Bernd (Hg.), Kongo – Geschichte eines geschundenen Landes (= Weltmission Heute 55), Hamburg 2004.

Mavoungou Pambou, René, Proverbes et dictions du Loango en Afrique centrale. Langue, culture et société, Jouy-le-Moutier 1997.

Mbiti, John S., Afrikanische Religion und Weltanschauung, Berlin-New York, 1974.

Mordi, Obi, Das geistig-kulturelle Umfeld schwarzafrikanischer Kunst: Ein Einblick, Oldenburg 1995.

Mujynya Nimisi Chiri, Edmond, L'homme dans l'univers des Bantu, Fribourg 1964.

Mulago, Vincent, Un visage Africain du Christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale, Paris 1965.

Müller, K. E., Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verstehens, Frankfurt/Main 1987.

Neimark, Philip, Die Kraft der Orischa, Bern-Wien 1966.

Nkurunziza, Deusdedit R., Bantu philosophy of the ligt of the Christian message. A basis for an African vitalistic theology (= Europäische Hochschulschriften 289), Frankfurt am Main 1989.

Odenthal, Dagmar, Die Eigentumsordnung in Loango, Bonn 1958.

Oosterling, Henk, Interkulturalität im Denken Heinz Kimmerles, Nordhausen 2005.

Panikkar, Raimundo, Die vielen Götter und der eine Herr. Beiträge zum ökumenischen Gespräch der Weltreligionen, Weilheim-Oberbayern 1963.
Ders., Der Dreiklang der Wirklichkeit. Die kosmotheandrische Offenbarung, Salzburg 1995.
Ders., Gottesdenken in interreligiöser Perspektive: Nitsche, Bernhard (Hg.), Raimon Panikkars Trinitätstheologie in der Diskussion, Tübingen 2005.

Pechuel-Loesche, Eduard, Die Loango-Expedition ausgesandt von der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung Aequatorial-Africas 1873–1876, Leipzig 1907.
Ders., Loango und die Loangoküste: Mitteilungen des Vereins für Erdkunde, Leipzig 1876 (1877).

Proyart, Liévain Bonaventure, Histoire de Loango, Kakongo et autres royaumes d'Afrique, Paris-Lyon 1776.
Przyluski, Jean, La participation, Paris 1940.

Pwati, Emile Godfroy, Le primat de la religion chez les Bavili, Brazzaville (Congo) 1940.

Radcliffe-Brown, R., Structure and Function in Primitive Society, London 1952.

Rivinius, Karl Josef (Hg.), Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas (= Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 33), Nettetal 1983.

Schebesta, Paul, My Pygmy and Negro Hosts, London 1936.

Senghor, Leopold Sedar, Négritude et Humanisme, Paris 1964.

Tempels, Placide, Bantu Philosophy, Paris 1959.
Ders., Notre rencontre, 2 Bde., Léopoldville 1962.

Tschiamalenga, Ntumba, La philosophie de la faute dans la tradition luba, in: Cahiers des Religions Africaines 17 (1974) 167–186.

TUCKEY, Narrative of an Expedition to explore the River Zaire. Usually called the Congo in South-Africa in 1816, London 1818.

Ussel, Jean Paul, Petite grammaire de la langue fiote (dialecte du Loango), Pointe-Noire-Loango 1888.

Vansina, Jan, Les anciens royaumes de la savane, Léopoldville 1965.

Zucker, Christian, Psychologie de la superstition, Paris 1952.

Anhang

I- Abstract/Zusammenfassung

II- Lebenslauf

Abstract – Zusammenfassung

Das monotheistische Bekenntnis – Christus ist der Ausdruck der ganzen Trinität – ist maßgebend für den kenotischen Ansatz Hans Urs von Balthasars. Und die Kenosis ist das Instrument, mit dem er sein theologisches Freiheits- und Beziehungsdenken zu begründen sucht. Dieses Freiheitsdenken mündet in die Thematisierung von Einheit und Differenz sowie der Relationalität (Liebe) zwischen den drei göttlichen Hypostasen und des freien Gott-Welt-Verhältnisses. Diese Relationalität steht für die Möglichkeit der heilsökonomischen Kenose des Sohnes. Daher kann er mit Hilfe der Kenose von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und von der definitiven Heilsmittlerschaft Jesu reden.

Die Loangoreligion hingegen, vertritt einen strengen Monotheismus. In dieser Weltanschauung scheint es ungewöhnlich oder fast unmöglich, von der wirklichen Menschwerdung eines Gottwesens zu sprechen. Die Problematik ergibt sich aus der Entwicklungsthese, dass Gott als Alleinherrscher keinen Sohn haben kann und somit kein Gegenüber duldet. Daher darf logischerweise kein Lebewesen den Anspruch erheben, der Sohn Gottes zu sein. Gott als erhabene Lebenskraft kann weder Mensch werden noch sterben. So läuft alles auf eine Relativierung der Gestalt Jesu Christi hin. Jesus wird nur als Mensch begriffen, aber nicht als Fleischwerdung des realen Wortes Gottes.

Angesichts dieser beiden unterschiedlichen Ansätze, wurde in der vorliegenden Arbeit versucht, Aspekte zur gegenseitigen Befruchtung der beiden Denkansätze aufzuspüren, um die Gestalt Jesu Christi und insbesondere das Bekenntnis zur Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth, zu artikulieren. Der Gedanke der Relationalität bzw. Beziehung, der sowohl in dem kenotischen Ansatz Hans Urs von Balthasars als auch in dem Lebenskraftansatz der Loangoreligion in den Vordergrund gestellt ist, könnte dem Dialog zwischen den beiden unterschiedlichen Denkweisen Grund gelegt werden. Da jede Denkweise eine Art der Annäherung an das Mysterium Gottes ist, wurde die Loangoreligion nicht im Sinne der Kriterien der Balthasarschen Kenose beurteilt und ihren Maßstäben unterworfen. In beiden Ansätzen ist die religiöse und theologische Beschaffenheit der Beziehung sowie Relationalität zu konstatieren. Die Kenosis und die Lebenskraft sind nicht statische, sondern dynamische Konzeptionen von einem Ziel, die das Wesen dessen, was Sein in

sich ist, zum Ausdruck bringen wollen. Das Wesen des Absoluten oder die letzte Natur bzw. Wirklichkeit des Seins ist nur polar vorstell- und erfassbar. Sein ist in diesem Sinne Liebe, Beziehung und Gemeinschaft zwar das immanente und göttliche Sein. Alles bewegt sich um das Ziel, mit dem göttlichen Sein in Beziehung zu bleiben, nicht um es zu beschreiben, sondern um sein Geheimnis im Glauben zu umfassen. Die Betonung der Relation in beiden Ansätzen, scheint eindeutig und fraglos auf das Vorhandensein einer Erfahrung, bzw. auf eine Offenbarung des Göttlichen hinzuweisen. Obwohl die theologische Bedeutung, die dem Sohn als Ausdruck des Vaters und dem Symbol, als Erscheinung des Unsichtbaren, beigemessen wird, nicht auf die gleiche Stufe zu stellen sind, weisen beide Denkweisen auf eine Logik der Offenbarung des Absoluten in der Geschichte hin. Allerdings erscheint die Vorstellung der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, im Verständnis der Loangoreligion inakzeptabel.

Der Ansatz für den interreligiösen Dialog zwischen Christentum und Loangoreligion wurde nicht auf der Ebene von Glaubenssätzen angedacht – diese würden in dieser nichtchristlichen Religion auch schwerlich aufzufinden sein – sondern thematisch auf der Tatsache und Wahrnehmung der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth unter dem Blickwinkel der Relationalität und Beziehung erarbeitet. Diese Relationalität ermöglicht ein Verständnis der Trinitätslehre in der Loangoreligion, die streng monotheistisch ist.

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name:	**N'Dala**
Vorname:	**Constant**
Geburtsdatum:	**12. 12. 1966**
Geburtsort:	**Pointe-Noire**
Staatsbürgerschaft:	**Kongo (Republik)**
Familienstand:	**Ledig**

Schulische Ausbildung/Studium

1981–1983	**Eintritt ins Priesterseminar in Pointe-Noire**
1985	**Abschlusszeugnis der Mittelschule**
1988	**Matura**
1988	**Eintritt ins Priesterseminar in Brazzaville**
1988–1991	**Studium der Philosophie in Brazzaville**
1991– 1992	**Praktikum als Lehrer in Pointe Noire**
1992– 1996	**Studium der Theologie in Brazzaville**
1996	**Baccalaureat der Theologie (Bacc. theol.)**
2001	**Theologiestudium an der Universität Wien**
2003	**Magister der Theologie (Mag. theol.)**

Berufliche Tätigkeit

29. 9. 1996	**Diakonenweihe in Pointe-Noire**
1996–1997	**Praktikum als Tischler**
8. 6. 1997	**Priesterweihe in Pointe-Noire**
1997– 1998	**Kaplan in der Diözese Pointe-Noire**
1998– 2000	**Pfarrer in der Diözese Pointe-Noire**
Ende 2000	**Seelsorger in der Erzdiözese Wien**