

Prof. Dr. Hermann Stinglhammer, Universität Passau

Vortrag in Budapest am 12.10.2018 an der Theologischen Fakultät der Katholischen Peter-Patzmany-Universität

Dialogische Freiheit als Weg zum Verstehen der Theodramatik

1. Das Gebirge der Trilogie und die Theodramatik

Die Theodramatik bildet das Zentrum der Trilogie. Mit der eröffnenden Theoästhetik und der abschließenden Theologik baut sie sich respekt einflößend vor dem Leser auf. Es sind dabei nicht nur die vielen Seiten; es ist vor allem die schiere Überfülle von Theologie und Philosophie, die der hochgebildete Schweizer Theologe Hans Urs von Balthasar mit souveräner Geste ausbreitet und in ebenso genialer Weise entlang der sog. Transzendentalien des Seins – des Schönen, Guten und Wahren – in dreieiner Weise miteinander verknüpft: Die göttliche Offenbarung, die sich als die Doxa-Herrlichkeit Gottes vor den Menschen *zeigt* (Theoästhetik), den Menschen im Christusdrama das erfüllende Gut seiner Freiheit *zuspielt* (Theodramatik) und darin insgesamt die göttliche Wahrheit der Freiheit als Liebe vor Welt und Mensch erweist (Theologik). Es ist diese Komplexität einer perichoretischen Synthese von drei thematischen Achsen, die den Leser der Theologie Balthasars lange Zeit orientierungslos zurücklässt und ihn – dies ist zuzugeben – oft überfordert. Und doch zeigen sich demjenigen, der trotzdem Schritt für Schritt den Weg in dieses steile und unwegsame Gelände hineingeht, allmählich gangbare Pfade, die Orientierung bieten und die ein Verstehen, ja einen buchstäblich theologischen Verstand eröffnen.

So möchte ich Ihnen nun in Bezug auf die Theodramatik wegweisende Richtungspfeile aufzeigen, die in Balthasars Theologie der Freiheit¹ zu stehen kommen. Diese bildet die theologische Hauptachse seiner Theodramatik, von der her er seine inhaltlichen Perspektiven und Lösungen entwickelt.

¹ Hermann Stinglhammer. Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik, Würzburg 1997.

2. Das freiheits-theologische Profil der Theodramatik

2.1. Balthasars grundlegende freiheitstheologische These: Eine einzelne Freiheit gibt es nicht

Wie kommt Balthasar zu seinem freiheitstheologischen Ansatz?

Es ist die schlichte Erfahrung des Menschseins, dass jene einzelne Freiheit sich immer schon *vorfindet* im Raum anderer Freiheit. Dies bedeutet ontologisch, dass es eine einzelne Freiheit überhaupt nicht gibt und Freiheit im Sinne eines absoluten Aus-sich-selbst-heraus-Beginnens und Existierens ein Selbstwiderspruch ist. Warum? Jede einzelne Freiheit ist immer schon *eingewiesen* in den Raum anderer Freiheit, aus dem sie stammt, von dem her sie erst zu sich selbst kommt, – scholastisch gesprochen: aus der Potenz in den Akt ihrer Freiheit findet. „Erst am Du wird das Ich zum Ich“, formuliert Balthasar daher mit der Tradition des philosophischen Personalismus, an den er sich in seinem theologischen Freiheitsdenken anschließt. Um dies zu konkretisieren, verweist Balthasar auf die existentielle Grundsituation des Neugeborenen, das erst durch die Mutter – und sie steht hier primär für den Raum der übrigen Freiheiten – zu seinem Ichsein erweckt wird. Mit anderen Worten: Die Stelle, wo Freiheit zu sich selbst hinfindet und zu sich selbst ermächtigt wird, ist der Du-Raum des Anderen. Damit ist nach Balthasar das *Paradox des Menschseins* freigelegt, wonach seine Freiheit, die mit seiner Selbstidentität konvergiert, sich nicht aus dem eigenen Sein aufbaut, sondern in die Transzendenz auf das Du hin eingewiesen ist. Es wird zum Ich erweckt und begabt durch die Mutter, die Eltern, den Freund, den Lehrer, das Volk, den Mann, die Frau usw. Ontologisch heißt dies, dass die Freiheit der anderen der stellvertretende Raum für meine eigene Freiheit ist, in dem diese erst zu sich selbst freigesetzt wird. Diese wird durch die anderen also gerade *nicht fremdbestimmt und heteronomisiert*, sondern zu sich selbst eröffnet. Dies ist aber nur dann möglich, wenn andere Freiheit sich mir selbst in Freiheit schenkt. Denn Freiheit kann nur frei gewährt werden. Damit ergibt sich für das *Spiel der dialogischen Freiheiten* die Praxis wechselseitiger Liebe, in der sie sich gegenseitig miteinander beschenken. Die Freiheit des anderen ist so das Apriori für meine eigene Freiheit. Sie ist der Ort, an dem ich zu mir *selbst* beschenkt werde (dies wird innerhalb der Gotteslehre und der Erlösungslehre Balthasars von eminenter Bedeutung sein.) Dieser Raum der anderen Freiheit öffnet sich mir aber nicht, wenn und insofern ich ihn mir gewaltsam einverleibe und einordne, sondern dort, wo ich mich der anderen Freiheit öffne, sie *sein lasse*, sodass sie sich in ihrer eigenen Freiheit mir gewähren und schenken kann.

Vor dem Hintergrund dieses Verständnisses erklärt sich sofort, warum Balthasar sich von jener Sicht einer autonomen Egozentrik absetzt, die er in der Tradition des nachkantischen Idealismus in der Spur von Fichte und Hegel bis hin zu Nietzsche erkennt:² Nämlich jene Absolutsetzung des freien Subjekts, das sich aus dem relationalen Zueinander herausnimmt, um sich selbst zum absoluten Mittelpunkt aufzurichten, dem alles andere, auch jede andere Freiheit, untergeordnet wird. Jene *Autonomie*, die das alleinige Maß des Ich aufrichtet und alles andere darauf bezieht. Darin erkennt Balthasar jene Egoität, die – bildlich gesprochen – wie ein gigantisches „schwarzes Loch“ im Kosmos des Ich alles in sich hineinsaugt und auflöst. Damit löst das Ich aber die *positive* Differenz von Ich und Du auf, in der erst wechselseitige Bereicherung im Modus wechselseitiger Liebe und Anerkennung möglich ist. Das egozentrische Ich bleibt in der Konsequenz ein armes, weil unbeschenktes Ich, eine monologische Freiheit, die nicht über sich selbst hinaus kommt und in den Reichtum hineinfindet, der ihr nur durch andere Freiheit geschenkt werden kann. Mit anderen Worten: Die egozentrische Autonomie bildet nach Balthasar einen seinswidrigen Solipsismus, der gerade darum scheitert, weil er am ontologischen Seinssinn einer endlichen Freiheit vorbeilebt, der den freien Austausch im Ineinander der Liebe besagt. Die sich selbst absolut setzende Freiheit bleibt im Letzten eine „leere“ Freiheit. Doch auch wenn die endliche Freiheit sich auf das dialogische Spiel der Freiheiten einlässt, so steht ihr doch im Raum der Endlichkeit eine Grenze entgegen, die sie in ihrem unbedingten Freiheitsstreben tangiert: Jede Freiheitsgestalt, die sich mir anbietet, ist *notorisch endlich*. Dies aber entspricht gerade nicht dem unbedingten Ausgriff meiner Freiheit, der nicht irgendeine Identität zusagt oder die nur „ein bisschen“ Freiheit will, sondern nur jene Freiheit, die mit meiner Identität zusammenfällt, weil beide letztlich aufeinander integrieren. Identität und Freiheit sind so letztlich „Absolutbegriffe“. Erst wo sich in der Frage nach mir selbst eine *unbedingte* Antwort einstellt, werde ich frei zu mir selbst.

Genau an dieser Stelle der menschlichen Freiheitsaporie öffnet sich für Balthasar *theologisch* der Raum der unendlichen Freiheit, aus dem heraus die endliche Freiheit von Gott mit ihrer personidentischen Sendung zu ihrem eigenen Selbst freigesetzt wird. Er verweist daher stets auf Apk 2,17, da der Geist Gottes spricht: „Ich werde ihm einen weißen Stein geben und auf dem Stein steht ein *neuer Name*, den nur der kennt, der ihn empfängt“. Dieser Vers steht in

² Dieser Titanismus der sich absolut setzenden Freiheit ist bereits die Spur, der Baltasar schon in seinem voluminösen dreibändigen Anfangswerk „Apokalypse der deutschen Seele“ nachdenkt.

Balthasars Sicht für die Grundbestimmung menschlicher Identität, sofern dem Menschen diese allein von Gott her, sofern er von dort mit ihr beschenkt wird. Dies ist auch der Fokus, auf den der breit ausgeführte dramengeschichtliche Band der Prolegomena am Beginn der Theodramatik hinzielt. Dieser umkreist letztendlich die existentielle Frage des Menschen „wer bin ich?“ wie sie im Orakel von Delphi formuliert wird, um dann schließlich hinüberzureichen in den eigentlichen Spielraum der Theodramatik, in den christologischen Freiheitsraum, in dem jede geschaffene Freiheit von Gott mit ihrer eigenen – und das heißt – christologischen – Sendung zur echten Freiheit „dramatisiert“ wird³. Das bedeutet rückblickend, dass das endliche Freiheitsbewusstsein zum einen bereits den Reflex darauf bildet, dass der eigentliche Seinsraum des Menschen Freiheit ist. Zugleich bleibt aber im Raum seiner Endlichkeit eine geschöpfliche „Schwebe“, was denn der Inhalt einer solchen Freiheit ist, bis nicht Gott selbst als Raum menschlicher Selbstbestimmung in Gott auf sie zutritt. Noch einmal anders gesagt: Endliche Freiheit ist eine auf Gott hin vorläufige Freiheit, die ihr Ziel nicht in sich selber findet.

2.2. Die theo-logische Begründung der These

Balthasar weist im Zusammenhang seiner zunächst formal-abstrakten freiheitstheologischen Argumentation in Theodramatik 2,1 darauf hin, dass bereits in der antiken Philosophie gesehen wird, dass autonome geschöpfliche Freiheit nur im Horizont der unendlichen Freiheit zu denken ist. Als die höchste Form einer solchen Philosophie im Antik-Außerchristlichen nennt Balthasar die Philosophie Plotins. Allerdings bleibt auch hier der unüberbrückbare Graben zwischen endlicher und unendlicher Freiheit – der plotinische „chorismos“ – der die endliche Freiheit zur tragischen Freiheit werden lässt, weil Mensch und Gott nicht zueinander kommen.⁴ Nach Balthasar löst sich diese Tragik erst im Raum der biblischen Offenbarung, in dem sie sich nun als eine Freiheit begreifen *darf*, die *eingeladen* ist, sich selbst in der unendlichen Freiheit Gottes zu vollenden. Diese biblisch-christliche Sichtweise bleibt für Balthasar auch die kritische Norm für das moderne Freiheitsdenken, das sich von Gott lossagt, um dann den Menschen in seinem absoluten Freiheitsstreben selbst nicht mehr verstehen zu können – denken wir nur an Sartre.

³ Diese Sicht deutet sich übrigens bereits in der Theoästhetik an, sofern Balthasar in der Differenz von „Erblickung“ und „Entrückung“ deutlich macht, dass der Mensch erst dort zu seiner eigenen Freiheit aufgerichtet wird, wo der göttliche Gott der Offenbarung - die unendliche Freiheit – ihn aufrufend vor ihm erscheint.

⁴ Der antike Mythos des Sisyphos, der den Stein (der Endlichkeit) vergeblich nach oben wälzt und immer wieder an seinem Ziel scheitert, steht genau dafür.

Dies ist die Tragik der modernen Freiheit. Im Horizont des biblischen Freiheitsdenkens erweist sich die Verhältnisbestimmung von geschöpflicher und göttlicher Freiheit für Balthasar als eine Beziehung der Analogie im Sein. Das bedeutet, dass bei aller bleibender Unterschiedenheit der geschöpflichen Freiheit zur stets je größeren göttlichen Freiheit dennoch eine Ähnlichkeit besteht, die es erlaubt, dass das geschöpfliche Abbild sich im göttlichen Urbild einholt und vollendet.⁵ Dieses Verhältnis der Analogie zeichnet nach Balthasar zweierlei aus. Zum Ersten, dass von Gott die endliche Freiheit als sein geschaffenes Abbild als eine echte autonome Freiheit an sich selbst freigegeben ist. Für Balthasar ist gerade dies der größtmögliche Ausdruck der Allmacht Gottes, dem es möglich ist, *in sich selbst*, in seiner absoluten Freiheit, Raum zu geben für eine andere, echte, nun aber geschöpfliche Freiheit. Zum Zweiten bedeutet die Analogie freiheitspragmatisch, dass die Freiheit erst dort sich selbst wählt und sich zur wahren Freiheit bestimmt, wo sie Gott als Grund und Ziel ihrer eigenen Freiheit wählt, die ihrem Wesen nach selbst unbeding und darum unendlich ist. Anders formuliert: In der biblischen Offenbarung zeigt sich, dass Gott selbst die „Freiheit der endlichen Freiheit“ ist, so dass das Theodrama darin besteht, dass die endliche Freiheit von Gott so geschaffen ist, dass sich in ihrer freien Wahl zu ihm hin sich selbst vollendet, insofern sie sich in diesem Entscheid für Gott auf den ihr angemessenen Gehalt von Freiheit öffnet. Und dieser kann nur unendlich sein, sodass Gott selbst ihrer eigenen geschöpflichen Unbedingtheit entspricht. Damit löst sich allererst in der christlichen Gottesbeziehung das Paradox der endlichen Freiheit in ihrer „unendlichen Endlichkeit“.⁶ Denn im Raum der unendlichen Freiheit kann sich die endliche Freiheit dessen bewusst werden, dass sie in einem größeren Horizont der Freiheit zu stehen kommt, nämlich in der Freiheit Gottes, der sie in die Gemeinschaft mit sich selbst geladen und berufen hat. Nicht im Menschen selbst liegt also das Maß seiner Freiheit, sondern allein in dem Gott, von dem sie herkommt. Also nicht: „Cogito ergo sum“, wie es die Neuzeit mit Descartes sprechen wird, sondern: „Cogitor ergo sum“: „Ich werde gedacht, von Gott“, also bin ich und bin ich frei. Oder mit Augustinus formuliert: „Der Mensch lebt , über sich“. Damit offenbart sich für Balthasar im Horizont des Jüdisch-Christlichen eine fundamentale Grammatik, die wie ein Wasserzeichen in die

⁵ Vgl. dazu den Satz aus dem 4. Laterankonzil (1215): „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ (DH 806)

⁶ Theodramatik II. 1, 206.

endliche Freiheit eingeschrieben ist. Wie lässt sich diese näherhin bestimmen? Eben darin, dass das Moment der Absolutheit, das jeder geschaffenen Freiheit als „unendlicher Endlichkeit“ innewohnt, sie seinsmäßig geradezu „nötigt“, Gott als ihr Gravitationszentrum anzuerkennen und sich in Freiheit für ihn zu entscheiden, sodass sie mit Gott sich selber wählt. Mit dieser These stehen wir Balthasar zufolge vor der tragenden Tradition der östlichen und westlichen Patristik sowie des gesamten scholastischen Mittelalters in seinen prägenden Gestalten bis hin an die Schwelle der Neuzeit, wo selbst noch Pico della Mirandola – Balthasar zufolge der „angebliche Titan der menschlichen Autonomie“⁷ – daran festhält, dass das Paradox der endlichen Freiheit in ihrem Streben nach Unendlichkeit sich nur in Gott selbst auflösen lässt. In dieser Sicht wird aus dem Scheitern der Freiheit und ihrem Nicht-zu-sich-selber-finden nun ein Können und Dürfen im Raum der Gnade, die im Horizont der biblischen Offenbarung die Einladung bedeutet, am Leben der göttlichen Freiheit zu partizipieren. Irenäus von Lyon sagt es so: „Die Ehre Gottes ist der lebendige, der freie Mensch, das Leben des Menschen die Gottesschau.“⁸ Was besagt nun dieses „Gesetz der Freiheit“, wie Balthasar es nennt, für den Selbstvollzug der endlichen Freiheit? Vor allem anderen dies: Je mehr die endliche Freiheit Gott selbst als Grund und Ziel ihrer eigenen Freiheit wählt, desto freier wird sie. Abstrakt formuliert bedeutet dies zunächst, dass Autonomie und Theonomie im selben Verhältnis wachsen: Je mehr die endliche Freiheit bei Gott ist, desto mehr ist sie bei sich selbst. Damit lässt sich die Seinsanalogie im Verhältnis zwischen Geschöpf und Gott näherhin begreifen als eine Proportionalität der Freiheit. Dies aber bedeutet zugleich: Gott ist nicht der Konkurrent der menschlichen Autonomie– dies ist ja die Angst der Moderne bis hinein in die Gegenwart. Gott ist vielmehr ihr sie freisetzender Grund und ihr erfüllendes Ziel. Und er ist auch ihr Weg dorthin. Die christologischen und trinitarischen Reflexionen Balthasars, auf die wir uns dabei gedanklich zubewegen, werden dies verdeutlichen. In seiner bis jetzt beschriebenen schöpfungstheologischen Grundlegung will Balthasar vor allem zeigen, dass die christliche Synthese von endlicher und unendlicher Freiheit jenseits der modernen Alternative „menschliche Autonomie *oder* Gott“ liegt, sofern autonome endliche

⁷ Theodramatik II.1, 205. Balthasar zitiert entsprechend aus Pico: „Dauernd treibt deinen Geist der bewegende göttliche Geist... lässtest du ihn gewähren, so wirst du zu Gott hingebacht... das ist wahre Glückseligkeit, mit Gott zusammen ein Geist zu sein, um so Gott bei Gott und nicht bei uns zu besitzen; zu erkennen wie wir erkannt sind.“

⁸ Irenäus: *Adversus haeresis* IV, 20,7. Vgl. dazu Irenäus: *Gott in Fleisch und Blut. Ein Durchblick in Texten*, ausgewählt und übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1981.

Freiheit *nicht anders, als zusammen mit unendlicher Freiheit gedacht werden kann*. Alles andere würde sie in einen Seinswiderspruch hineinführen, was gerade auch die Tragik der modernen Freiheitsgestalt zeigt, die sich letztlich wiederum der antiken angenähert hat. Die entsprechende Haltung gegenüber der Freiheit Gottes liegt in der Sicht des Alten Testaments in ihrem Entscheid zum „Bund mit Gott“, d.h. konkret in der Haltung des Gehorsams, des Hörens auf Gott („Schema Israel“), indem sich der Mensch in Raum und Zeit auf den geschichtlich je neu ergehenden Willen des je-größeren Gottes öffnet und sich darin bestimmt, dessen Willen zum eigenen Willen zu machen. Diese Struktur wird auch die christologische Gestalt der Freiheit bilden, wie sie im Sendungsraum Jesu Christi greifbar wird. In ihr öffnet sich die formale Freiheitsbestimmung hinein in die Konkretheit des Verhältnisses von geschöpflicher Freiheit und trinitarischer Freiheit, und dies im geschichtlichen Raum der menschlichen Sünde selbst.

2.3. Konkretisierende These im Raum der Christologie: Trinitarische Freiheit der Hingabe als göttliches Urbild der geschaffenen Freiheit

Balthasars Verhältnisbestimmung von endlicher und unendlicher Freiheit, wie er sie in Theodramatik II,1 im Sinne einer *analogia libertatis* vorgestellt hat, findet ihre theologische Profilierung in Theodramatik II,2 im Raum einer trinitarisch angesetzten Christologie, sofern nach Balthasar in Jesus Christus und seiner Sendungsgestalt zugleich der Raum der trinitarischen Freiheit in den Raum eines geschichtlichen Menschseins endlicher Freiheit „eingespielt“ wird. Damit wird für Balthasar die Christologie (und stets zugleich mit ihr) *die Trinität zur freiheitstheologischen Mitte der Theodramatik*. Denn in der christologischen Sendungsgestalt des menschengewordenen Sohnes Gottes wird die endliche, d.h. konkret: sündige, in sich verschlossene Freiheit, wieder auf ihre Gottesbeziehung eröffnet. Insofern ist nach Hans Urs von Balthasar die Christologie mit dem Wort Gregors von Nyssa so exakt wie nur möglich charakterisiert, wenn dieser in Bezug auf die erlöste Freiheit in Christus sagt: „Unser Spiel spielt in seinem Spiel“⁹. In diese christologische Freiheit zu Gott wird sie im Raum der Sendung des Sohnes in der Vermittlung des Geistes ermächtigt, der als der Geist des erhöhten Herrn der Geist seiner Sendung an und für den Menschen ist. Damit spielt sich im Christusdrama der Raum der trinitarischen Freiheit selbst in die geschichtliche Freiheit des Menschen ein.

⁹ Vgl. dazu Stinglhammer, a.a.O. 125ff.

Wie ist nun diese Freiheit zu charakterisieren? Kurz zusammengefasst als die wechselseitige Hingabe von Vater und Sohn in der *Communio* des Geistes. Damit ist das Wesen des drei-personalen Gottes gerade nicht als eine in sich ruhende Substanz zu begreifen. Vielmehr zeigt sich eine lebendige Dynamik wechselseitiger Öffnung auf das Du von Vater und Sohn im gemeinsamen Geist. Anders: Im trinitarischen Gott selbst vollziehen sich Besitz und Selbsthingabe, Einheit und Differenz, positiv *in-ein-ander als die konkrete Wirklichkeit des Wesens Gottes als Liebe*. Und Liebe ist wesentlich relational bzw. kommunial, weil Liebe immer auf die Einheit mit einem Du zielt, sodass sie erst als Wir-Einheit konkret ist. So zeigt sich nach Balthasar in der Trinität die konkrete Wirklichkeit Gottes als die *Communio* der Liebe, die sie vor allem in der Trinitätstheologie der griechischen Patristik im Modell der Perichoresis, des wechselseitigen „Sich Umtanzens“ der göttlichen Personen, angenähert wird. Anders und wieder mit Balthasar formuliert: Der trinitarische Gott ist absolute Freiheit in der Einheit der wechselseitigen Ex-stase von Vater und Sohn im Geist. *Und eben darin ist er das Urbild aller geschaffenen Freiheit*, die ihre relational-transzendierende Seins-struktur als Ausdruck ihrer *Imago Dei* im Sinne des trinitarischen Abbildes Gottes in sich hat. Dies aber bedeutet zugleich, dass die geschaffene Freiheit erst dort zu ihrer personalen Freiheit und Identität freigesetzt wird, wo sie durch ihn und mit Christus am Wesen der drei-personalen Freiheit Gottes selbst Teil bekommt, die das Wesen der Liebe als Hingabe ist. Und der konkrete Weg der endlichen Freiheit ist – zumal im Raum der Sünde – der Weg in der personalen Nachfolge Jesu Christi, wie sie sich ihr in der Sendung des Geistes zuspießt.¹⁰ In dieser freiheitstheologischen Spur liegen daher auch nach Balthasar die großen christologischen Aussagen des Johannesevangeliums, wonach sein Wort und seine Wahrheit es sind, die den Menschen befreien (vgl. Joh 8,32), dass er darum in seiner Sendungshingabe an den Vater und die Menschen „Weg, Wahrheit und Leben“ (vgl. Joh 14,6) ist. Das Gleiche gilt nach Balthasar für Paulus, der diese Christuserfahrung mit seinem Wort vom „In-Christus-Sein“ übersetzt, in dem der Mensch „zur Freiheit befreit“ wird (vgl. 2 Kor 5,17 mit Gal 5,1). Aus dieser relationalen und kommunialen Sicht der göttlichen Trinität als eine Einheit im Wir ergeben sich entscheidende theologische Konsequenzen, die für Balthasars Theodramatik maßgeblich und bestimmend sind. Darauf gehe ich nun kurz ein.

¹⁰ Vgl. dazu Hans Urs von Balthasar: *In Gottes Einsatz leben, Einsiedeln* ²1972. Ders.: *Christlicher Stand, Einsiedeln* ²1977.

Erstens: Wo Differenz (Vielheit) *positiv* zur göttlichen Wirklichkeit gehören, ergibt sich für die Vielheit der geschöpflichen Welt, dass sie nicht als Abfall vom Einen zu denken und als negatives oder nichtiges Sein zu werten ist.¹¹ Die geschöpfliche Vielheit als solche ist vielmehr *positives Abbild* des trinitarischen Gottes, der gerade so auch die Vollendungsgestalt der vielgestaltigen Schöpfung sein kann, weil die Trinität nicht differenzlose Einheit, sondern Einheit *als Vielheit* ist. Zweitens bedeutet dies auch, dass das Soziale der endlichen Freiheit positiv zu ihrer *imago* Gottes gehört. Nicht die Autarkie des in sich geschlossenen Individuums ist der Sinngehalt endlicher Freiheit, sondern ihr kommunialer Wir-Charakter, in dem sie sich als Liebe vollzieht.¹² Deshalb hat nach Balthasar die Kirche die trinitarische Analogie in der sakramentalen Pragmatik ihrer Communiogestalt abzubilden. Eschatologisch findet diese Communiogestalt der Liebe ihre Vollendung in der Einwohnung der geschöpflichen Welt im Raum der Trinität selbst, in der sie sich als *communio sanctorum* vollenden darf. In dieser Hinsicht spricht Balthasar von der Trinität als einer „Metaanthropologie“:¹³ Der trinitarische Gott erweist sich als das erfüllende Urbild der geschöpflichen Freiheit, die in Gott gründet und die sich im Raum der christo-logischen Freiheit des menschengewordenen Sohnes Gottes auf ihr göttliches Ziel hin öffnen kann. Und dies heißt konkret: in der Kirche, die im Geist bestimmt ist, der Leib Christi zu sein.

Drittens: Weil innerhalb der trinitarischen Differenz der Sohn positiv als der Andere des Vaters in Gott erkennbar ist, ist auch eine freie Schöpfung innerhalb dieser innertrinitarischen Beziehungswirklichkeit möglich, ohne dass Gott – hegelianisch – dadurch verendlicht wird. Denn nach Balthasar ist im Sohn als dem innergöttlich Anderen des Vaters das ganz Andere jeder möglichen Schöpfung „verortet“, so dass Gott gerade innerhalb seiner trinitarischen Beziehung die Wirklichkeit einer Schöpfung mit echten Freiheiten selbst mit der Möglichkeit ihres Neins zu Gott unterfassen, einholen und so verantworten kann. Denn innerhalb seiner je größeren Beziehung zum Vater im Geist kann der Sohn in seiner Menschwerdung und Passion selbst die

¹¹ Vgl. dazu Balthasar: *Mein Werk. Durchblicke*, Einsiedeln/Freiburg 1990, 95f.

¹² Vgl. Stinglhammer a.a.O., 83. Wesentliche Impulse für seine soziale Sicht von Freiheit wachsen Balthasar auch durch die Philosophie Maurice Blondels zu, der Person nur im Kontext des Miteinanders kennt.

¹³ Hans Urs von Balthasar: *Mein Werk. Durchblicke*, 92.

größtmögliche Distanz der sündigen Freiheit bis hinein in den Tod stellvertretend unterfassen¹⁴ und gerade so auf seine Sohnesbeziehung zum Vater hin eröffnen.¹⁵ Aus den innertrinitarischen Möglichkeiten Gottes heraus ergibt sich so eine christologische Heilsgeschichte, die es erlaubt, auch den (letzten) Sünder in der Vermittlung des Sendungsgeistes des erhöhten Herrn in die Gemeinschaft der trinitarischen *Communio* einzuführen.¹⁶ Dies eben ist möglich, weil die Schöpfung *jenseits allen Pantheismus* innerhalb der unendlichen Möglichkeiten der immanenten Trinität selbst liegt, die von Gott darum auch in ihrer letztmöglichen Abkehr eingeholt werden kann. Darum ergibt sich für Balthasar genau hier auch die Option für seine Hoffnung auf Allerlösung.¹⁷ Viertens und für die Theodramatik im Sinne einer Erlösungslehre entscheidend: Jesus Christus erscheint als der Raum der befreiten Freiheit, sofern er *in seinem Inkarnation und seiner Sendung die innertrinitarische Sohnesbeziehung zum Vater in ein geschichtliches Menschsein übersetzt* und so das geschöpfliche Abbild auf sein trinitarisches Urbild eröffnet, sodass in ihm endliche Freiheit schon im Raum der Geschichte an der göttlich-trinitarischen Qualität der Freiheit Teil bekommt. Aus den aufgezeigten Perspektiven einer dialogischen Freiheit als Vorzeichen seines theologischen Denkens erschließt sich damit auch die innere Systematik der Gliederung der Theodramatik.

3. Die Gliederung der Theodramatik als Reflex der theologischen Freiheitslehre Hans Urs von Balthasars.

TD I: Prolegomena: „Von der Rolle zur Sendung“: *Die mögliche Identität der Person in Gott.*

¹⁴ Vgl. dazu Karl-Heinz Menke: *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln, Freiburg 1991

¹⁵ Vgl. Thomas Rudolf Krenski: *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Einsiedeln 1990.

¹⁶ Vgl. dazu Hans Otmar Meuffels: *Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar*, Würzburg 1991.

¹⁷ Vgl. dazu Hans Urs von Balthasar: *Was dürfen wir hoffen*, Trier 21989. Ders.: *Kleiner Diskurs über die Hölle, Ostfildern* 21987.

TD II/1: „Die Personen des Spiels: Der Mensch in Gott: Endliche und unendliche Freiheit“: *Schöpfungstheologische Grundlegung der endlichen Freiheit als Beziehung zu Gott.*

TD II/2: „Die Personen in Christus“: Christologisch-trinitarische Vertiefung und Konkretisierung des Freiheitsverhältnisses.

TD III: „Die Handlung“: Die Befreiung der sündigen Freiheit in der heilsökonomischen Trinität, wie sie in Jesus Christus dramatisch offenbar wird.

TD IV: „Das Endspiel“: Die Trinität als vollendendes Ziel der endlichen Freiheit (und des sie ermöglichenden Kosmos).

4. Warum es sich lohnt, mit Balthasar Theologie zu lernen

Balthasar ist kompliziert, komplex, weitläufig und in seinen theologiegeschichtlichen Argumentationen oft schwer nachvollziehbar – er weiß so viel! Seine Sprache macht es nicht leichter. Ist es also die Mühe wert, die man in seine Theologie – zu der auch diejenige Adrienne von Speyrs¹⁸ unablässig gehört – stecken muss? Einige kurze Striche mögen als Antwort genügen.

Balthasar denkt Theologie ganz modern, wenn er sie im Horizont der Freiheit denkt. Eben diese sucht die Gegenwart wie im Fieber, ohne sie finden zu können. Dies liegt daran, dass sie die Freiheit als autonome nicht richtig denkt und lebt. Angesichts ihres Selbstmissverständnisses kann eine Theologie der Freiheit unserer gegenwärtigen westlichen (Un)kultur von Freiheit nur guttun und befreiend auf sie wirken. Dabei bleibt Balthasar mit dem Thema der Freiheit ganz bei der Sache der Theologie selbst und entfaltet sie aus dem Raum eines breiten und tiefen kirchlich-katholischen Denkens, zumal aus dem Raum gelebter Gotteserfahrung, wie sie in den großen, aber kaum mehr bekannten spirituellen Traditionen greifbar wird. Kurz: Im Denken der Freiheit begegnet man bei Hans Urs von Balthasar einem *klassischen* theologischen Stil, der innerhalb der theologischen Koordinaten, und das heißt auch, der kirchlichen Koordinaten bleibt.¹⁹ Einem Stil, der davor bewahrt, sich in der Theologie in eine idealistisch hochgefahrene Subjektphilosophie zu verirren, die zuletzt die endliche Freiheit in ihrem Gottesverhältnis

¹⁸ Vgl. Hans Urs von Balthasar: *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedeln 1994.

¹⁹ Vgl. dazu Elio Guerriero: *Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie*, Einsiedeln 1993. Kardinal Karl Lehmann und Kardinal Walter Kasper (Hrsg.): *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Köln 1989.

absolut setzt – mit erheblichen Konsequenzen für den (theologischen) Wahrheitsbegriff.²⁰ Aber die endliche Freiheit bleibt, was sie ist: eine endliche Freiheit, die in den Raum anderer Freiheiten und zuletzt in den Raum der göttlichen Freiheit *eingewiesen und eingeladen ist*. Sie bleibt eine Freiheit, die sich aus dem Raum anderer Freiheit mit ihrer eigenen Wahrheit beschenken lassen darf.²¹

Gerade darin zeigt sich Hans Urs von Balthasar inspirierend für gegenwärtige Philosophen, die sich von der transzendentalen Subjektphilosophie abwenden, wie etwa Jean-Luc Marion.²² Auch er versteht mit Balthasar das Ich und seine Wahrheit innerhalb seiner phänomenologischen Analysen von der Wirklichkeit des Anderen her, das sich dem Subjekt als Gabe verschenkt, sodass auch hier die Haltung des Subjekts nicht die der Bewältigung, sondern des Empfangens ist, die dem trinitarischen Seins-Sinn der Liebe als göttlichen Gehalt von Freiheit entspricht. Dies kann man in einer neuen und vertieften Sicht mit der Theologie Hans Urs von Balthasars lernen.

²⁰ In Deutschland ist dies gegenwärtig der Fall bei dem Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet, in dem die sog. Münsteraner Pröpper-Schule in solche überzogene Formulierungen hineinfindet, mit den entsprechenden Auswirkungen auf die Theologie. Vgl. dazu beispielhaft Magnus Striet: *Gottes Schweigen. Auferweckungssehnsucht – und Skepsis*, Mainz 2015. Ders.: *In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne*, Freiburg 2014. Wichtig dazu die Erwiderung von Karl-Heinz Menke in dessen Streitschrift: „Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr?“, Regensburg 2017.

²¹ Vgl. Balthasar: *Theologik I, Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985.

²² Jean-Luc Marion: *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, Freiburg/München 2015. Vgl. dazu: Thomas Alferi: „...Die Unfasslichkeit der uns übersteigend-zuvorkommenden Liebe Gottes...“. Von Balthasar als Orientierung für Marion, in: Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz (Hg.): *Jean-Luc Marion. Studien zum Werk*, Dresden 2013, 103-125.