

Prof. Dr. Hermann Stinglhammer, Universität Passau

# **Vom Geistsubjekt zur Person: Die Theologie Hans Urs von Balthasars als nach-gedachte Glaubenserfahrung**

Vortrag am 4. Oktober 2018

zum Jahresgedenken der Hans Urs von Balthasar-Gesellschaft in Luzern

---

## **0. Begründung der Themenstellung**

Wenn es ein Diktum Hans Urs von Balthasars gibt, das wie ein Leuchtturm aus dem weiten Meer seiner Publikationen herausragt, so ist vielleicht jenes Wort aus seinem Aufsatz „Theologie und Heiligkeit“ aus dem Jahre 1948 (jetzt in *Verbum Caro* <sup>3</sup>1990, 195-225). Und auch für mich, dem Balthasar bis hinein in meine Promotion doch nur schemenhaft bekannt war, ist es zum Leitstern, mindestens aber – mit Paulus zu sprechen – zum Stachel im Fleisch des Theologen geworden. Bekanntlich markiert und beklagt Balthasar dort die mittlerweile sprichwörtlich gewordene Entzweiung zwischen einer „knienden und einer sitzenden Theologie“ (vgl. a.a.O. 224). Es ist die Trennung, dessen, was früher integrale Theologie gewesen ist: die Einheit von Glaubenseinsicht und Glaubensexistenz im Gehorsam gegenüber der lebendigen göttlichen Offenbarung im Raum der Kirche. Eine Trennung des Zusammengehörenden, die darum Glauben und Theologie gleichermaßen zum Schaden gereicht: „Die nun ‚wissenschaftliche‘ Theologie wird gebetsfremder und damit unerfahrener im Ton, mit dem man über das Heilige reden soll, während die ‚erbauliche‘ Theologie durch Inhaltslosigkeit nicht selten falscher Salbung verfällt.“ (ebd.). Balthasar lässt in seinem Aufsatz (und seinem ganzen Werk) den langen Zug all jener heiligen Männer und Frauen vorüberziehen, die aus der Heiligkeit ihrer Existenz heraus zu eigentlichen Theologen und Theologinnen geworden sind. All jene, die vielleicht nicht akademisch im heutigen Sinn waren, aber authentisch treffend im Ton eingefangen, weil verstanden haben, was das Herz ihres lebendigen Glaubens im Schwingungsraum der *Catholica* erspürt und erblickt hat. Es ist gerade diese Zweieinheit von Theologie und Heiligkeit, die Balthasar den Theologen immer neu ins Gedächtnis ruft und die eine seiner Fundamentoptionen bildet. Wenn es nicht überhaupt die letzte Grundlage für sein Wirken in Theologie und geistlichem Exerzitium gebildet hat, die sein Lebenswerk zusammen mit Adrienne von Speyr durchzieht. Denn darum geht es ihm zusammen mit ihr: Leben mit Gott und von Gott her, um so in der Welt ein Gott angemessenes Zeugnis geben zu können, als Auslegung jener Wahrheit, die aus dem Zentrum der Offenbarung kommt. Denn nur von diesem Zentrum her findet nach Balthasars Überzeugung jene Theologie in ihre lebendige Mitte, die sie mehr sein lässt als ein reines

begriffliches Wissen. Eben, weil sie aus einem vertrauten Umgang, einem Er-Kennen Gottes erwächst und so das Gefühl für die rechten Proportionen gläubiger Zeugnisgabe schenkt. Kurz: Theologie wird wahrheitsfähig aus ihrer Gottesbeziehung heraus. (Vgl. dazu Balthasars kleine Schrift: Kennt uns Jesus, kennen wir ihn?). Es ist diese Einheit von Glaube und Theologie als Nachdenken jener Glaubenspraxis, auf die uns Hans Urs von Balthasar immer verweist, „da der erfüllte Begriff der Wahrheit, den das Evangelium darbietet, gerade in dieser lebendigen Darstellung der Theologie in der Praxis, des Wissens im Tun besteht.“ >Wenn ihr mein Wort haltet... dann werdet ihr die Wahrheit erkennen...< (Joh 8,32).“ (a.a.O.195) So geht es Balthasar im theologischen Denken um ein „Verifizieren“ (vgl. a.a.O. 196) und Bewähren der Offenbarungswahrheit durch die eigene Existenz, die - für Balthasar selbstverständlich - eingebettet ist in den Raum der lebendigen Tradition der Kirche, deren Authentizität und Souveränität allererst ermöglicht, dass der Zeuge mit „Vollmacht“ sprechen kann. Allein aus dieser ekklesiologischen Fundamentalbestimmung heraus ergibt sich für Balthasar erst jene Theologie, die aus ihrem theologischen Wahrheitsraum heraus in das Gespräch mit der Philosophie eintreten kann und muss. Nicht, um sich so mit fremden Wissen anzureichern und einen Mangel auszugleichen, sondern im Lichtkegel der göttlichen Offenbarung die Verschattungen des philosophischen Denkens aufzudecken, ihre Wahrnehmungen im Licht des Glaubens in die volle Vernunft zu heben. Denn, so die tiefe Überzeugung Balthasars, auch das menschheitliche philosophische Denken ist und bleibt Denken von Gott her und auf Gott hin. Und darum ist es auch in seinen prekären Gestalten erlösungsfähig, Licht, das erst im Licht der Offenbarung wahrhaft hell wird – „in deinem Licht sehen wir das Licht“ (Ps 36,9). Wie im Denkraum des lebendigen Glaubens sich der Blick auf den Menschen in seiner Welt schärft und darin seine Konturen neu zur Geltung bringt, möchte ich nun im Folgenden entlang Balthasars Erörterung um den theologischen Begriff der Person in Absetzung vom Konzept des menschlichen Geistsubjektes aufzeigen. Wir können dabei sehen, dass genau an diesem Sachverhalt das Nachdenken der Gotteserfahrung ihren Ausschlag findet.

Erlauben Sie mir aber nun noch, mich bei der Hans Urs von Balthasar-Gesellschaft für diese ehrenvolle Einladung zum Festvortrag anlässlich des Jahresgedächtnisses des großen Schweizer Theologen zu bedanken. Zugleich ist es mir ein tiefes Bedürfnis, an dieser Stelle mein eigenes Bekenntnis zur Theologie Hans Urs von Balthasars abzulegen. Ich habe ihn niemals persönlich getroffen. Aber er hat mich nun bereits seit über 30 Jahren als Theologe und als Priester einen Weg gewiesen, der mich – so meine ich, sagen zu dürfen - einigermaßen sehend werden ließ für die Eigenart meiner eigenen Berufung. Auch mich hat

sie – wie ihn – getroffen wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Verstehen lernen konnte ich deren Wirklichkeit erst aus den Schriften Hans Urs von Balthasars und – wenn auch deutlich später – aus den Schriften Adrienne von Speyers. So werden viele dicke und komplizierte Bücher zu Botschaften und Handreichungen eines geistlichen Freundes über die Räume und Zeiten hinweg.

### **1. Eine erste Orientierung: Zum systematischen Ort von Balthasars Diskussion zum theologischen Personbegriff innerhalb der Theodramatik**

Um nun die Sache meines Themas zu beginnen, möchte ich zunächst den Ort der angezielten Argumentation im Gefüge der Triologie insgesamt anzeigen, um das Verständnis zu erleichtern. Er findet sich im 2. Band der Theodramatik (TD) unter der Überschrift „Die Personen des Spiels“, der also die Spielräume für die Handlung des Menschen im Theodrama umkreist, wie sie schließlich in den Bänden 3 (Die Handlung) und 4 (Das Endspiel) aufgeführt werden. Band 2 der Theodramatik bietet damit die grundlegende Personage des Theodramas. Der erste Teilband markiert dabei unter dem Titel „Der Mensch in Gott“ ( TD II,1) in einer gewissen Abstraktion das Zueinander von unendlicher und endlicher Freiheit, um diese dann im zweiten Teilband (TD II,2) im Zusammenhang der Christologie zu konkretisieren. Dementsprechend trägt dieser dann die Überschrift „Die Personen in Christus“. Im Kontext der Christologie ergibt sich der Lösungshorizont dafür, wie das Verhältnis von Mensch und Gott in der Vermittlung des Logos gedacht werden kann. Und bereits die Überschriften in diesem Zusammenhang machen deutlich, welches Profil sich hier ergeben wird, wenn von der „*analogia entis*“ als der grundlegenden Verhältnisbestimmung zwischen Mensch und Gott und vom heilsdramatischen „Einschluss in Christus“ die Rede ist. Welche Kontur dieser persontheologische Abstrahl von der christologischen Zentralfigur findet, deutet sich an, wo die weiteren theologischen Personen umrissen werden. Dort zeigt sich bereits: die Person lebt in der Sendung, die in der universalen Sendung Jesu Christi ihren Ort hat. Sie findet ihren Prototyp in Maria als personales Urbild der Kirche, in ihrer Verfügbarkeit für Gott und seinen logoshaften Willen, in der Maria den entscheidenden Archetyp jeden kirchlichen Personseins abgibt (vgl. TD II, 2, 241ff.). Im theologischen Fokus dieses Zueinanders von göttlicher (christo-logischer) Sendung und menschlicher Person weist der gesamte 2. Band der Theodramatik zurück auf die die breit angelegten dramengeschichtlich gearbeiteten Prolegomena als den ersten Band der Theodramatik. Es ging darin um die Frage nach der Identität eines menschlichen Ich im Raum des Miteinanders, in dem jeder von uns

verschiedensten Rollen einzunehmen hat. Eine Rolle aber ist noch nicht die Person. Diese, so resümiert Balthasar, wird erst dort möglich, wo sie sich in einer einzigartigen Weise von Gott her den Menschen zuspiziert als seine eigene, unveräußerliche Sendung, die unvertretbar nur er selbst vollbringen kann – und kein anderer sonst. Diese Sendung, in der das Ich sich in seine selbst-identische Sendung eintiefen und zur Person aufrichten kann, wird ihm in der Sendung Jesu Christi eröffnet und durch den Heiligen Geist vermittelt, der der Sendungsgeist Jesu Christi ist. Im Geist des Herrn wird der Mensch so zu jener Freiheit ermächtigt, die ihm aus dem Grund und Ziel seiner eigenen Existenz in Gott zuwächst. Denn erst – so bereits die breit angelegte Theoästhetik – wo der göttliche Gott sich zeigt, zeigt sich auch, wer der Mensch ist und wer er auf Gott hin sein kann. Eben jener, der zur Gemeinschaft in Gott berufen ist, sich von Gott her mit seiner eigenen Freiheit beschenken zu lassen, die in seiner Sendung konkret wird. Erst im reinen Annehmen dieser Sendung wächst ihm jene lebendige Kenntnis zu, in der sich die Logik Gottes entbirgt als die Wahrheit, in der der Mensch zu sich selbst begabt wird.

## **2. Balthasars Differenzierung zwischen Geistsubjekt und Person – der Gang der Argumentation**

Entlang welcher Argumente und Einsichten bestimmt Balthasar nun seine Unterscheidung von Geistsubjekt und Person? Diese erscheint ja einem durchschnittlichen gegenwärtigen Bewusstsein durchaus fremd, in gewisser Weise sogar exaltiert und allzu exklusiv. Denn wir sind es gewohnt, von jedem Menschen die Würde seiner Person zu bekennen und diese in unseren säkularen Gesellschaftsverfassungen mit philosophischen Gründen zu reklamieren. Was also veranlasst Balthasar zu einer derartigen Ge-zweiung? Sein Motiv ist ein durch und durch theologisches. Balthasar erinnert am Beginn seiner Denkbewegung eindringlich daran, dass der Personbegriff theologischen Ursprungs ist und im Zusammenhang der Trinitätslehre und der mit ihr verbundenen Christologie generiert wurde. Darum kann die Frage nach dem Wesen der Person ihm zufolge auch nur hier sachlich angemessen eingeholt werden. Dies gilt für Balthasar gerade angesichts der eben bemerkten Tatsache, dass sich der Personbegriff im allgemeinen Sprachgebrauch längst zur Kennzeichnung des menschlichen Geistsubjekts eingenistet hat, obwohl – so Balthasar – „wir den Begriff >Person< viel länger entbehren können, als wir zu meinen gewohnt sind.“ (TD II, 2, 186). Gerade darum sei im Hinblick auf die Unterscheidung beider Aspekte des Menschseins Balthasar zufolge „höchste Sorgfalt in der Verwendung des Personbegriffs angebracht.“ (ebd. Anm. 1). Wie lässt sich nun angesichts dieser Differenzierung zunächst der Bedeutungsumfang der menschlichen Geistnatur umschreiben? Nach Balthasar ist damit das menschliche Selbstbewusstsein eines Ich erfasst,

in dem dessen individuelle Teilhabe an der allgemeinen Menschennatur reflex gegenwärtig ist. Nach Balthasar ist das menschliche Geistsubjekt also zu charakterisieren als jenes „Ich“ eines einzelnen Menschen in seiner unveräußerlichen Je-meinigkeit, in der sich die dessen Teilnahme an der Art und zugleich die „Einmaligkeit und Unmittelbarkeit der Individualität“ (a.a.O. 187) bewusst ist. Allerdings ist für Balthasar damit zugleich das Fundamentalproblem jedes einzelnen Ich allererst gestellt. Dieses Problem formuliert er folgendermaßen: „Das Geistsubjekt weiß, *dass* es ein solches ist, und damit, dass es auf eine einmalige und unmittelbare Weise Mensch ist. Weiß es aber damit auch schon, *wer* es ist? Nämlich: Wodurch es sich nicht nur quantitativ sondern qualitativ von allen anderen Geistsubjekten unterscheidet?“ (ebd.).

Balthasar markiert zunächst die Wege, die dieses Ich auf der Suche nach sich selbst grundsätzlich gehen kann. Dies ist einmal der Weg der sachlichen Differenzierungen und Zuschreibungen, durch die sich das Individuum näher bestimmen lässt. Es geht also um die Sichtung der äußeren Merkmale, die eine relative Abgrenzung zu den anderen ermöglichen: also etwa die Kategorien des Aussehens, des Berufs, des Eigennamens, des Herkommens und der Zugehörigkeit, der jeweilige Index von Zeit und Raum. Allerdings ist auch diese Attribution an das eigene Selbst nur näherungsweise. Sie kann nur vorläufig sein, indem sie den Unterschied innerhalb der Gattung nur negativ ziehen kann. Damit ist aber die Frage nach dem „wer bin ich – wer bin ich selbst?“ noch längst nicht positiv eingeholt. Sie bleibt im Skizzenhaften und Vorläufig-Ungefähren. Das Resümee Balthasars in Bezug auf diesen Weg des Ich in seiner Abgrenzung lautet daher: „Zählt es seine Kennzeichen zusammen, auch die, die ihm von innen zukommen, wie Vererbung, die ihm organisch zugewachsenen, wie Erziehung, Begegnung mit Persönlichkeiten usf., so kommt es über eine Häufung von Zufällen nicht hinaus. Es könnte unter anderen Lebensumständen ein ganz anderes bestimmtes Subjekt sein“. (a.a.O. 188). Im Raum dieser letztlich akzidentiellen Zuschreibung im Raum der endlichen Welt kommt der Mensch also nicht *hinter* die Frage, die sich ihm aufdrängt als die qualitative Frage nach sich selbst. In diesem Antworthorizont bleibt er letztlich ein zufälliger „Fall von Mensch“. Dies ändert sich, so Balthasar, auch dann nicht, wenn er die Frage nach seinem eigenen Selbst im Raum der Interpersonalität, zumal in den vorzüglichsten Begegnungen und Situationen menschlichen Zusammenseins sucht, wie sie in der Liebe möglich werden. Denn zwar ergibt sich dort durchaus eine Antwort durch den anderen, der ihn auf seine Einmaligkeit anspricht und ihm einen Weg eröffnet. Doch auch sie kann nie endgültig sein. Letztlich kann der ihn Liebende ihm nur sagen, wer er *für ihn*, nicht

aber wer er *für sich* ist (vgl. a.a.O 188). Und auch diese Zusage des Liebenden bleibt endlich, vorläufig, widerrufbar und endet mit dem Tod. Auch das „Wer“, das ihm durch seine Eltern zukommt, ist ohne wirklichen Bestand. Denn kaum etwas ist zufälliger und beliebiger als der lange Reihe von Zeugung und Geburt. Kurz.: auch im Raum der interpersonalen Begegnung lässt sich die Frage nach der eigenen Wesensidentität nicht endgültig und restlos vergewissern. Damit zieht Balthasar in Bezug auf diesen Weg der Selbstvergewisserung die Summe: Auch hier „kann das Geistsubjekt... keine kategorische Sinngebung für sein Dasein... für seine Aufgaben in der Welt, für das Dasein der übrigen und für deren Aufgabe gewinnen. Alles verharrt in einem Geflecht relativer und gegenseitiger vorläufiger Wertungen und Umwertungen, Anerkennungen und Aberkennungen.“ (ebd.). Mit Balthasar ist innerhalb dieser Prädikationen des menschlichen Subjekts genau das charakterisiert, was der Begriff des Geistsubjekts im Sinne der menschlichen Natur zureichend beschreibt, ohne damit bereits auf den Begriff der Person zurückgreifen zu müssen: also seine Teilhabe an der Gattung „Mensch“, durch die aber die qualitative Differenz des Selbst noch nicht gefunden wird. Denn auch wenn es im Raum der Gattung durchaus herausragende Persönlichkeiten gibt, wird in ihnen dennoch der Raum des essentiellen Personseins noch nicht betreten. Denn auch in einzigartigen Persönlichkeiten ist mit Balthasar erst in den Blick genommen, was der Mensch im Raum seiner gattungshaften Geistnatur ist bzw. sein kann, auch wenn diese sie herausragend verkörpern. Auch die Einzigartigen leben in einer besonderen Weise die Möglichkeiten ihrer Art dar und experimentieren sie vielleicht in genialer Weise durch, ohne darin bereits den Horizont zu betreten, in dem sie zur eigentlichen Person werden. Denn Personsein kommt als theologischer Begriff dem Menschen erst von Gott zu. Darum kann Hans Urs von Balthasar dem französischen Theologen Paul Galtier, beipflichten, wenn dieser sagt, „dass das Selbstbewusstsein als solches zur >Natur< gehört (und nicht zu einer von der Natur kontradistinktierten Person.“ (ebd. = P. Galtier, *L'Unité du Christ*, Paris 1939, 337). Anders: Als Geistsubjekt, in dem das Ich sich in seinem natürlich-gattungshaften Menschsein bewusst ist, steht es noch immer *vor sich selbst als Person*, weil personale Identität wesentlich über-natürlich bestimmt ist. Mit anderen Worten: Im Raum der Endlichkeit und Vorläufigkeit der Dinge und Menschen ist das Geistsubjekt in der Perspektive Balthasars als jenes geschaffene Ich hineingestellt, das sich erst im Anspruch Gottes an es selbst zur eigenen Person seiner selbst aufrichten; sich erst so in seiner ihm eigenen Identität ergreifen kann. Denn der Mensch ist jene geschöpfliche Natur in Vernunft und Freiheit, die in sich einen Ruf zur Gemeinschaft mit Gott in sich trägt, die aber erst in ihrer personalisierenden Sendung eingeholt wird. Die absolut essentielle Frage nach dem „wer bin ich selbst?“ erfordert darum

für den Menschen eine Antwort vom „absoluten Subjekt, von Gott her.“ (a.a.O. 190). Nur von ihm her lichtet sich jene Ausständigkeit, die das Geistsubjekt von sich aus im Raum der Menschseins allein nicht einholen kann. Erst von Gott her spielt sich die Antwort zu, wer das Ich wirklich selbst sein kann und sein soll. Lassen wir Balthasar sprechen: „Dort, wo Gott einem Geistsubjekt zusagt, was es für ihn, den ewig bleibenden und wahrhaftigen Gott ist, wo er ihm in gleichem 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.“ (ebd.). Diese theologische Personalisierung des menschlichen Ich ist im Verlauf der Heilsgeschichte einmalig und zugleich allmalig für jeden Menschen erfolgt in der Inkarnation des universale concretum Jesus Christus. Sofern dieser in seinem geschichtlichen Menschsein ohne Abstriche seine göttliche Sendung als der trinitarische Sohn des Vaters lebt, wird in ihm der Weg in die Personalisierung des Geistsubjektes ermöglicht. In ihm als der Zentralfigur des Theodramas können die Menschen als Gesendete im trinitarischen Seinsraum des Sohnes und seiner Beziehung zum Vater Aspekte seiner Sendung übernehmen und so zu Personen im eigentlichen Sinne werden. Balthasar verweist in diesem Zusammenhang häufig auf den Hymnus aus dem Epheserbrief: „... in ihm (in Christus, H. Sti.) hat er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt... Er hat uns aus Liebe im Voraus dazu bestimmt, seine Söhne zu werden durch Jesus Christus... und nach seinem gnädigen Willen zu ihm zu gelangen zum Lob seiner herrlichen Gnade.“ (Eph 1,4f.). Anders gesagt: In der Teilhabe an der Sendung des Menschgewordenen eröffnet sich der personalisierende Spielraum all derer, die in der Person des trinitarischen Sohnes auf geschöpfliche Weise an seinem Personsein partizipieren. Lassen wir auch hier Balthasar wieder sprechen: „Innerhalb der unvergleichlichen Einmaligkeit Christi, der als Einziger die Befugnis besitzt, Gott und sein Reich in der Welt zu repräsentieren, ist Raum für eine Analogie einmaliger personaler Sendungen, die aber nicht mehr, wie bei Christus, eine *Synthesis a priori* mit seiner Person darstellen, sondern *aposteriori* mit den geschaffenen und erwählten Geistpersonen synthetisiert und von Sündern auch nur teilweise angenommen und erfüllt oder ganz abgelehnt werden können.“ (a.a.O. 190). Diese Belehnung mit der je eigenen Sendung aus dem christologischen Sendungsraum heraus bedeutet nach Balthasar dennoch keine akzidentielle Zuschreibung an den Menschen, insofern sie gerade jene Identität in sich trägt, auf die hin die einzelnen Geistsubjekte „um ihrer personalisierenden Sendung willen geschaffen wurden.“ (ebd.). Dies besagt nichts anderes als jenes Paradoxon, dass der Mensch, wo er in seiner individuellen Freiheit den Willen Gottes ergreift, der ihm als seine Sendung in Christus zgedacht ist, zu jener über-natürlichen Personalität findet, auf die hin er geschaffen ist: in seiner Gottesbeziehung wird der Mensch

also nicht heteronomisiert, sondern zu sich selbst begabt. Balthasar sieht für seine theologische These eine große Zeugenschaft innerhalb der Tradition der Theologie, wenn er formuliert: „Dass in dieser Vertiefung oder Erhöhung keine Selbstentfremdung des Geistsubjektes, sondern ein innerstes Zusichkommen liegt, war die durchgehende Ansicht der Väter... Zu Gott kommend kommt der Mensch wahrhaft zu sich selbst. Von der Urpersönlichkeit Gottes gehalten, wird der Mensch wahrhaft persönlich. Die Wahrheit der menschlichen Natur ist die göttliche.“ (a.a.O. 191). Immer wieder verweist Balthasar im Verlauf seines Werkes auf das Gotteswort der Apokalypse. „Ich werde ihm einen weißen Stein geben und auf dem Stein steht ein neuer Name geschrieben, den nur der kennt, der ihn empfängt.“ Und Balthasar fügt erläuternd hinzu: „Person ist der >neue Name<, den Gott mir zuspricht (Apk 2,17), aus dem >Urgrund der Schöpfung Gottes< her (Apk 3,14), der aber immer einen Auf-trag besagt, nämlich eine tragende >Säule im Tempel... Gottes< zu sein. (Apk 3,12)“ (a.a.O. 191).

### **3. Christo-logische analogia entis als seinshaftes Fundament der Personalisierung**

Die gesamte bisherige Denkbewegung Balthasars ist geleitet von der theologischen Einsicht in die Analogie des Seins wie sie ihm von seinem engen Jesuitenkollegen und Freund Erich Przywara zugewachsen ist, der ihn theologisch – bis in die Wortwahl und Begrifflichkeit hinein – intensiv stimuliert hat (hier wäre wohl noch ergiebig zu forschen). Mit ihm begreift er den entsprechenden Text des 4. Lateranense, wonach zwischen Schöpfer und Geschöpf bei noch so großer Ähnlichkeit (*tanta similitudo*) stets eine noch größere Unähnlichkeit (*maior dissimilitudo*) bleibt (vgl. DH 806). Dies besagt für unseren Zusammenhang, dass das geschaffene Sein einerseits – bis in die größte Einigung zwischen Gott und Geschöpf (konkret in der hypostatischen Union Jesu Christi) – von sich aus das göttliche Sein nicht einholen kann, insofern es durch den bleibenden Abgrund des Nicht-Gott-Seins von ihm getrennt bleibt – den „chorismos“ der neuplatonischen Philosophie. Zugleich erscheint als der Apriori dieser nicht zu schließenden Negation der je größere Gott, der als Grund auch das Ziel des geschöpflichen Seins ist, so dass das Geschöpf dem Sein und Erkennen nach „unter jeglicher Rücksicht über sich hinaus zu Gott als seinem Prius, ohne „Appelationsmöglichkeit“ an ein Drittes (Sein usw.) bleibt“ (Przywara, *Analogia entis*, 96). Damit ist nun zweierlei gesagt. Zum einen ist das endliche Geschöpf in seinem Anderssein in eine relative Eigenständigkeit vor Gott gestellt. Zum anderen aber kann es sich nur als Geschöpf einholen, wo es sich auf sein göttliches Apriori übersteigt, was wiederum zur Voraussetzung hat, dass Gott selbst sich ihm im Raum

seiner Endlichkeit eröffnet. Damit aber kehrt sich die negative Analogie von Gott aus um in eine positive: indem das Geschöpf sich auf Gott zubewegt, nähert es sich seinem Seinsraum an, der ihm von seinem Schöpfer als Möglichkeit seiner geschöpfliche Teilhabe am göttlichen Sein zugemessen wird (*analogia attributionis*). Diesen seinsmäßige Raum bildet der menschgewordene Logos in der Sendung, der als das trinitarische Urbild des Geschöpfes in den Horizont menschlicher Endlichkeit und Sünde hereintritt, um im Vollzug seines gottmenschlichen Gehorsams für dieses zum Weg in sein Personsein vor Gott zu werden. Darum ist Jesus Christus – und nur er! – die Brücke über den Abgrund des „Nicht“ zwischen Geschöpf und Gott, sofern sich in ihm Gott in das Sein des Geschöpfes neigt - bis in den Tod des Sünders hinein. So ist der menschgewordene Sohn des Vaters – die zweite Person der Trinität – die „Stelle“, wo sich der Mensch auf Gott hin übersteigen kann, wenn er dies in der Freiheit seines Glaubens will. Dann aber kann er in dem, der – johanneisch – „Weg, Wahrheit und Leben“ (Joh 14,6) ist, im Gehorsam des Sohnes an den Vater (der seine Sendung bestimmt) in jenen Personraum eintreten – und zur theo-logischen Person werden in der geschöpflich analogen Teilhabe am göttlichen Personsein des Sohnes; und genau dies ist der soteriologische Sinn der hypostatischen Union! Damit wird die abstrakte Denkfigur der theologischen *Analogia entis* lesbar als jene grundlose Nichts der Liebe des trinitarischen Schöpfers, in der er das endliche Geschöpf an sich selbst freigibt, um es im Sohn und dessen Sendungsgehorsam im Geist zur Teilhabe an seinem göttlichen Sein als Liebe einzuladen, die als das freie Aufeinanderhören von Vater und Sohn in der Einheit des Geistes konkret ist. Zugleich wird darin sichtbar: Für Balthasar ist Glauben gelebte Gottesbeziehung und damit eine Praxis: Menschsein innerhalb der Öffnung des Geschöpf auf den je größeren Gott, wie es dem augustinischen „Über-sich-hinaus“ entspricht.

#### **4. Stand in der Schweben vor Gott: Menschsein als restloses „von Gott her und auf Gott hin“**

Die theologische bzw. trinitarische *analogia entis* offenbart im Gehorsam des menschgewordenen Sohnes gegenüber dem Willen des Vaters die dem Geschöpf gewährte und zugemessene Haltung gegen Gott. Im christologischen Gehorsam bekommt es Anteil am trinitarischen Personsein, das als wechselseitige Verdankung und Hingabe das innertrinitarische Wesen Gottes ausmacht und im freien Gehorsam des Sohnes an den Vater unter dem Anhauch des Sendungsgeistes heilsgeschichtliche Gestalt annimmt. Werden so die trinitarischen Personen wesentlich als Offenheit und Relationalität offenbar, so kann die ihren Urbild an-gemessene Personalität des Geschöpfes nicht das Sich-Verschließen in eine

atomisierte Individualität sein, sondern der christo-logische Öffnung auf den Vater als kreatürlichen Mitvollzug dessen ursprünglichen Liebeseins. In Christus kann es nach Balthasar daher nur darum gehen, seines eigenen Ich ledig zu werden und sich jenseits davon in die christo-logische Gotteskindschaft zu übersteigen, was letztlich heißt, sich im Geist auf den je persönlichen Willen des Vaters für die Sendung des eigenen Lebens zu öffnen. Letztlich besagt trinitarisches Personsein in Christus daher nichts anderes, als in der geschöpflichen (und darin marianischen) Fügsamkeit und aufmerksamen Offenheit gegenüber Gott und seinen Willen sich *von Gott mit sich selbst* beschenken zu lassen und ihm im eigenen Sein dafür Raum zu geben, indem er sich – so Balthasar im Blick auf die theologische Existenz Pauli – sich seines „abgeschlossenen Fürsichseins in das personalisierende In-Christus-Sein enteignen lässt“ (vgl. a.a.O. 227). Dass dieses Raumgeben in einer Enteignung des Menschen für Gott nicht zur Entwertung und Entfremdung des Menschen führt, hat seinen Grund in der analogia entis, sofern in Christus das Urbild des Geschöpfes so sehr – bis hinein ins Fleisch der Sünde – an seine Stelle tritt, dass es sich in ihm auf Gott hin ergreifen und als dessen Abbild vollenden kann, dies aber nur im Raum der Kirche, die der geschichtlichen Sendungsraum Christi ist. Hören wir auch hier auf Balthasar: „Durch die Gliedschaft am kirchlichen Leib Christi werden wir nach der Aussage Pauli nicht >eins<, sondern >einer< (Gal 3,28); >ein einziges Wesen, man wäre versucht zu sagen: eine einzige Person, diejenige Christi.< ( Louis Boyer, L’Eglise de Dieu, 1970). Aber diese Person absorbiert nicht die Einzelsubjekte in sich, sondern begabt sie >von oben> (Eph 4,10ff) mit Personalität und Daseinserfüllender Sendung. Diese jedem einzelnen zugedachte und zugeeignete Personalität und Sendung aber ist immer eine gnadenhafte Form der Teilhabe an der einzigen universalen Sendung Jesu und damit auch seiner Personalität als Sohn: man wird theologisch nicht anders Person als indem man – mit allen dazu Erwählten – Bruder des >Erstgeborenen< (Röm 8,29) wird. So ist es nicht unpassend, wenn der alte Begriff der >Universalpersönlichkeit< auftaucht, vorausgesetzt, dass sie als die freigebende verstanden wird.“ (a.a.O. 228).

Ich meine damit, mit diesem Aspekt innerhalb der Theodramatik den Brennpunkt der Theologie Balthasars in etwa aufgezeigt zu haben. Jene existenztheologische Herzkammer von Berufung und Sendung, in der der Mensch von Gott – „von oben“ - zu seinem eigenen Selbst aufgerufen und ermächtigt wird im christologischen Raum der Kirche. Alle anderen Horizonte seines Schreibens und Denkens – und es sind ihrer ja zahllose! – speisen sich aus diesem grundlegenden Motiv: Dass der Mensch sich von Gott zu sich aufrufen lassen muss

und darf. Und dass Theologie und Glaube nicht ihr Maß einfach am Menschen und seiner Natur allein nehmen, denn dies alles führt unter dem Namen der Theologie nur zu einer hochgefahrenen Anthropologie, die die Grenze der Endlichkeit nicht überschreiten kann. Echten Selbststand und wahre Freiheit schon jetzt, dies ist die Freude und zugleich auch die Sorge Hans Urs von Balthasars, findet der Mensch nur im Maßlosen, das Gott selber ist.

## **5. Das biblische Fundament...**

Balthasars Theologie bleibt bis in seine oft mühsam zu erringenden Aussagen hinein stets doch schlichter Gehorsam gegenüber der Schrift und ihrem ungeteiltem Zeugnis. So wurzelt seine theologische Urintention vom Personwerden des Menschen in seiner Christuskirche zentral in der paulinischen Christuskirche und ihren vielfachen Variationen des „Christus in uns“ und „wir in Christus“ (vgl. Röm 14,7-8, das auf der Tauftheologie in Röm 6 aufruht; ebenso 2Kor 5,15) als der *conditio sine qua non* des neuen Geschöpfseins des Menschen: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden.“ (2 Kor 5,17). In dieser Kurzformel christo-logischer Existenz von Christus her bündelt Paulus nichts anderes als die auch in den Evangelien geforderte Übergabe des eigenen Ich an den Sohn Gottes und dessen Übergabe an den Vater, wenn es – *pars pro toto* – im Mund Jesu bei den Synoptikern heißt: „wer sein Leben retten will, wird es verlieren, wer aber sein Leben um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert, wird es gewinnen“ (Mk 8,35 par). Dasselbe formuliert das von Balthasar theologisch hoch geschätzte Johannesevangelium im Prolog: „Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben... (und so) aus Gott geboren sind.“ (Joh 1,12.13), dementsprechend der Täufer im selben Evangelium: „Er muss wachsen, ich aber muss kleiner werden.“ (Joh 3,29) Oder auch: „Wer Durst hat, komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt und aus seinem Inneren werden Ströme von lebendigem Wasser fließen.“ (vgl. Joh 7,38). Und, gerade weil in österlicher Perspektive umso entschiedener: „Halte mich nicht fest, ... geh aber zu meinen Brüdern...“ (Joh, 20,17): nie, gerade hier nicht, gilt es, den Herrn an sich zu ziehen, ihn in sich hereinzuziehen, sondern sich von ihm in die zgedachte Sendung mit hineinnehmen zu lassen – ... auf zum Vater.

## **6. .... und der Befund der Tradition geistlichen Lebens**

Diese biblische Dramaturgie des „in und durch Christus“ in der Nachfolge des je persönlichen Sendungswillens des Vaters bleibt auch der Urimpuls der Tradition geistlichen Lebens in der Kirche, aus der heraus Balthasar für seine theologische Existenz und seine Arbeit in so

reichem Maße geschöpft und sie für die, die sie zur Kenntnis nehmen wollten, in seinen verschiedensten Sammlungen aufbereitet hat. Ein beinahe zufälliger Griff dorthin zeigt, wie Balthasar bei den Erfahrenen des geistlichen Lebens immer neu den Zirkelriss aus dem Mittelpunkt des Evangeliums wiederfand: zu sich selbst aufgerichtet, personalisiert und so dramatisiert zu werden in Christus durch einen Ruf, der von „oben“ – von Gott her kommt. Natürlich ist hier an allererster Stelle zu nennen Ignatius und seine Lehre von der Indifferenz, die den Menschen (in den geistlichen Übungen) dafür bereitet, die eigene Sendung vor Gott erkennen und recht wählen zu können: Das ignatianische „Suscipe“ bündelt die geistliche Lehre der Indifferenz auf das Exakteste - ich deute nur an: . „Nimm hin oh Herr, meine ganze Freiheit, nimm hin mein Gedächtnis, meinen Verstand und meinen ganzen Willen... Deine Liebe allein und Deine Gnade gib mir, dann bin ich reich genug und verlange weiter nichts.“ Nicht anders – vor und nach Ignatius, um nur einige zu nennen – Gregor von Nyssa, Augustin, Maximus, Anselm, Thomas, Dante, Johannes *vom Kreuz*, Pascal. Ebenso – in ihrer zwei-einen Sendung mit Balthasar Adrienne von Speyer, wenn sie in ihrem Psalmenkommentar einmal sagt: Die Menschen, die Gott wahrhaft ehren, „lieben ihn so, dass sie alles von ihm entgegennehmen. Es liegt in dieser Liebe ein Verzicht darauf, sich selber als Maß der Dinge anzusehen und seine eigenen Ansichten als die gültigen hinzustellen. Es ist eine Einübung auf den Sohn, aber auch auf das ewige Leben hin.“ (Achtzehn Psalmen, 150) Dasselbe geistliche Wissen in der theozentrischen Spiritualität des französischen Oratoriums, etwa bei Pierre Bérulle - letzterer für Balthasar in dieser Hinsicht die reichste Frucht im damaligen katholischen Frankreich überhaupt. Auch hier nur zwei Sätze aus der Anthologie Balthasars, die er aus gutem Grund mit dem Titel „Leben im Mysterium Jesu“ überschrieben hat: „Unsere Berufung fällt mit unserer Geburt zusammen; in ihr sind wir in ein geistliches Sein eingesetzt, das die wahre Existenz ist. Was für die göttlichen Personen der Hervorgang ist, das ist für die menschliche Person die Berufung“. ( a.a.O. 79) Und darum: Es ist für die Seele in ihrer Treue zu Gott erfordert, dass sie „Gott allein wählt und keine anderen Wege aussucht, sondern die Wahl des Weges einzig dem göttlichen Willen überlässt...“, damit Gott sodann beginne „sie in eine reine Fassungskraft für Gott zu verwandeln, der inskünftig durch Gnade ihr Alles sein will.“ (a.a.O., 116). Zuletzt – und ohne die vielen anderen auch nur zu nennen – Paul Claudel im Gloria seiner „Messe des Verbannten“ – wie so vieles von ihm durch von Balthasar einer deutschsprachigen Leserschaft erst eröffnet: „Du bist’s! Ich bin’s ... Gelobt sei Gott, der uns... mit dem Oden, den er unserer wesenhaften Leere eingehaucht hat, zwang, ein Wort auf ihn hin zu formen, das uns stets wieder neu aufreißt. Damit das Nichts, das wir sind, jenes Sein preist, das sich als unsere Zuflucht erweist.“ (a.a.O.

20). Wir sehen - stets ein- und dasselbe: Menschsein aus sich heraus, auf Gott hin, weil immer schon on Gott her. Und alles in Christus. Das ist nach Balthasar *der archimedische Punkt menschlicher Subsistenz*, wo das Subjekt frei wird zu sich selbst im Raum, weil es in Christus an der personalen Wahrheit des trinitarischen Gottes teil bekommt.

## **7. Finale: Theologie als Sorge um den Menschen**

Wir alle wissen, dass Hans Urs von Balthasars Theologie als schwierig in ihrer stupenden Gelehrsamkeit und in ihrer eigenartigen theologischen Sprache als nicht leicht zugänglich gilt. Das ist wahr. Und doch sucht sie dabei im Gespräch mit den großen Denkwürfen über die Zeiten hinweg im Blick auf Gott aufzuzeigen, wer der Mensch in Wahrheit ist: ein endliche Geschöpf, von Gott eingeladen, sich in ihm als seinem Grund und Ziel zu vollenden, sich in Jesus Christus und im Geist auf seine Identität und Freiheit befreien und ins personale Sein aufrichten zu lassen, schon jetzt und durch den Tod hindurch! Diese Haltung setzt Balthasar dezidiert und entschieden dem modernen Menschen in seinen Titanismen und Maßlosigkeiten (vgl. TD II, 1, 306ff, v.a. 382ff) entgegen. Dem Menschen, der im Pathos seiner Selbstverwirklichung den göttlichen Absolutpol seinem eigenen Subjektsein einverleibt und in seiner vermessenen Egoität notwendig inmitten der Endlichkeit strandet, die die Aporie dieses Denkens offenlegt. Darum auch die langen Analysen mit den Heroen des deutschen Idealismus nach Descartes und Kant: Schiller, Fichte, Schelling, Hegel und Marx vor allem - ein Gespräch, das schon Balthasars frühe Apokalypse der Deutschen Seele in aller Breite aufgenommen hat. Dabei geht es ihm in all diesen akribischen Offenlegungen ihrer geistigen Zentren letztlich darum, den Menschen zu retten im Maß Gottes, das *sein unverrückbares und vollendendes* Maß ist, darin Gnade und Gericht zugleich. Zudem legt Balthasar in seiner Theologie, die eine zutiefst geistlich gelebte ist, auch den Weg des Menschen zu Gott frei. Es ist der Weg in der Nachfolge des menschengewordenen Gottes, hinein in die Hingabe für Gott und darum für die Menschen, um als Geschöpf zu tun, was der trinitarische Gott ist: Liebe, die sich an den anderen seiner selbst verschenkt. So kann für ihn der Weg „nach oben“ christlich nur als Weg nach unten zum Bruder begangen werden als der Weg der Kirche Jesu Christi. Deshalb Balthasars Blick auf die, die etwa im „renouveau catholic“ die Bastionen der Kirche schleifen, um sie auf ihre Aufgaben in der Welt zu öffnen: Paul Claudel in seinem solidarischen Christentum in gelebter Zeitgenossenschaft ebenso wie Bernanos in seinem Insistieren auf die Kirche als Raum der gelebten Liebe und Proexistenz (vgl. Balthasar: Bernanos. Gelebte Kirche, <sup>3</sup>1988, hier v.a. Dritter Teil). Und nicht zu vergessen die zarten Christusgestalten in den Romanen Dostojewskis, allesamt begleiten sie die – wie auch immer

Vereinsamen in ihre Verlorenheit hinein. Vor diesem Hintergrund konsequenterweise auch das gewagte Experiment des Christseins in der Welt in den Säkularinstituten der Johannesgemeinschaft. Darum auch Balthasars scharfe Invektiven gegen ein Christsein in reiner Innerlichkeit, die – so Balthasar im Blick auf die Mode östlicher Meditation - den Weg des Glaubens verrät, der der Wahrheit Gottes nur auf dem Weg zum konkreten Nächsten inne wird. Um zum Schluss zu kommen: Christsein ist für Balthasar kein abstraktes Wissen, keine Lehrbuchdogmatik, die er darum auch nie geschrieben hat. Christentum ist ihm eine Praxis, ein inneres Er-Kennen der dreipersonalen Wahrheit Gottes als Liebe im Zeichen des Kreuzes Christi. Es ist so *der* Weg seiner geschöpflichen Teilhabe an der göttlichen Hingabe, hinein in seine Bestimmung zur theologischen Person in Gott, in der das geschöpfliche Abbild mit dem göttlichen Urbild übereinkommen darf.