

## Ein trinitarisches Strukturprinzip in der Trilogie Hans Urs von Balthasars?

VON KARL J. WALLNER OCIST

### 1. Auf der Suche nach einem Strukturprinzip

#### *a. Christologie als Angelpunkt der Strukturfrage*

Eine Untersuchung der Struktur der 15bändigen Trilogie Balthasars – Theo-Ästhetik (Herrlichkeit), Theo-Dramatik, Theo-Logik – muß bei jenem Punkt einsetzen, an dem sich für Balthasar die ganze „Fülle“ theologisch manifestiert und verdichtet: das ist die Gestalt Christi. Balthasar vollzieht in der Nachfolge Karl Barths dessen christologische Konzentration mit, so daß im ganzen Werk, und vor allem in der Trilogie, „Christologie“ auftaucht. Dies ist in der Balthasar-Rezeption allgemein erkannt und akzeptiert, und es mangelt nicht der Versuche, die christologische Thematik in sich aufzuarbeiten, sie aus der Trilogie querschnittartig als in sich geschlossenes Ganzes, quasi als Traktat zu destillieren. Es fällt aber auf, daß dabei die Strukturfrage selten oder gar nie gestellt wird.

Wenn in einer der jüngeren Studien die balthasarsche Theologie als „ereignishafte Strukturtheologie“<sup>1</sup> qualifiziert wird, dann soll dem hier Rechnung getragen werden. Im folgenden soll versucht werden, die Struktur der balthasarschen Trilogie anhand der jeweiligen Form der Christologie aufzuarbeiten. Es wird sich zeigen, daß die Christologie in der Trilogie – gemäß ihrem jeweiligen Ort in der Ästhetik, der Dramatik oder der Logik – eine je unterschiedliche Färbung, und somit eine Funktion im Bezug auf die Gesamtstruktur der Theologie hat. Deshalb ist gerade das christologische Thema geeignet, die synthetisierende Denkform Balthasars zu entflechten und das Ordnungsprinzip zu entbergen, das der balthasarschen Trilogie zugrundeliegt.

Es geht also um die Struktur der Trilogie und die spezifische Prägung der Christologie in deren Teilen. Das, was freilich primär an der Theologie Balthasars fasziniert, ist ihre inhaltliche Wucht, ihr anschaulicher Gehalt, ihre geistvolle Kraft. Die Schönheit der Sprache und die Flüssigkeit der Gedanken birgt freilich den Nachteil in sich, daß das Systematische und Strukturelle an Balthasar übersehen bzw. zu wenig bedacht wird. Ein Indiz für die Richtigkeit dieser Behauptung liegt etwa in den Themen, welche die zahlreichen Studien über Balthasar aufgreifen. Während dort – qualitativ meist

<sup>1</sup> H. O. Meuffels, Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar, Würzburg 1991, 224. Schon H. Heinz, Der Gott des Je-Mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars, Frankfurt/M. 1975, 39, nennt Balthasars Theologie „Strukturtheologie“. Ebenso H. de Lubac, Ein Zeuge in der Kirche Christi: Hans Urs von Balthasar, in: IkaZ Communio 4 (1975) 390–409, hier: 408.

brillant – partikuläre Aspekte aus dem Gesamt des Werkes analysiert und destilliert werden (z. B. Stellvertretung, Eucharistie, Passiologie, Kenose, Evangelische Räte usw.), wurde bislang nur von wenigen eine Analyse der Gesamtstruktur gewagt<sup>2</sup>. Übrigens auch ein Zeichen dafür, daß die Rezeption des balthasarschen Werkes immer noch erst am Anfang steht.

Sieht man von Balthasars eigenem „Epilog“ ab, der meines Erachtens eher die Funktion hat, nachträglich zu verdunkeln, was vielleicht allzu (hegelisch) „durchschaut“ wirken könnte, gibt es meines Wissens keinen Versuch, die Struktur der Trilogie aufzuschlüsseln. Dies ist insofern entschuldbar, da von einem solchen Unternehmen ja schier Unglaubliches verlangt wird. Eine Betrachtung der Werkstruktur setzt ja einen gewissen „Überblick“ voraus, und wer wollte von sich behaupten – angesichts eines Werkes, das nach dem Urteil von Eugen Biser „wie ein erratischer Block, inkommensurabel und unkoordinierbar, im Feld der Gegenwartstheologie“<sup>3</sup> steht –, auch nur annähernd einen solchen Überblick erreichen zu können?

Die eigentliche Schwierigkeit einer Strukturanalyse ergibt sich aber immanent daraus, daß Balthasar wie kein anderer neuzeitlicher Theologe nicht nur eine „Theologie des Absoluten“ betreibt, sondern noch mehr eine in sich „absolute Theologie“, die vom Ganzen ausgeht und zum Ganzen zurückkehrt. Balthasar hat zu wiederholten Malen seine Absicht vorgebracht, eine Theologie des „Ganzen“ zu entwerfen<sup>4</sup>. Theologie ist für ihn der „Blick auf das strukturierte Ganze“<sup>5</sup>. Das „Ganze“ oder die „Fülle“<sup>6</sup> ist nicht nur im quantitativen Sinn zu verstehen, sofern es Balthasar gelingt, global die europäische Geistesgeschichte einzubeziehen und gleichsam zur Synthese zu bringen. Primär bedeutet „Fülle“ für Balthasar die lebendige Einheit von Gott und Welt. Balthasar nennt diese Einheit das „Miteinander“ oder „Innerhalb“, – jedenfalls eine derart absolute Kategorie, daß sich aus ihr auch der Theologe nicht eigentlich distanzieren, davonstehlen kann. Hier hat er vom deutschen Idealismus, dem sein studentisches Interesse galt, von Plotin und den von ihm inspirierten Vätern, und zweifellos auch von Karl Barth gelernt.

Eine dem Mysterium entsprechende Theologie darf niemals den Eindruck erwecken, mit der „Fülle“ „fertig geworden zu sein“<sup>7</sup>. Man beachte die ingrimmige Wut, mit der Balthasar diesen Vorwurf gegen Hegel schleu-

<sup>2</sup> Einen Durchblick durch die balthasarsche(n) Denkform(en) gibt *W. Klaghofer-Treitler*, Gotteswort in Menschenwort. Inhalt und Form der Theologie nach Hans Urs von Balthasar, Innsbruck – Wien 1992.

<sup>3</sup> *E. Biser*, Das göttliche Spiel. Zum Aufbau von Hans Urs von Balthasars „Theodramatik“, in *ThRv* 76 (1981) 265–276, hier: 267.

<sup>4</sup> Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Rechenschaft 1965. Einsiedeln o. J., 26.

<sup>5</sup> *Heinz* 62.

<sup>6</sup> TL (= Theologik) 1, VIII: „... anders als in umkreisenden Wiederholungen des Je-Ganzen läßt sich ja Theologie überhaupt nicht betreiben.“ Vgl. *K. Wallmer*, „Auf's Ganze gehen“. Erkenntnis zu Hans Urs von Balthasar, in: *Sancta Crux, Heiligenkreuz* 1993, 28–42.

<sup>7</sup> *Origenes*. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften von *H. U. v. Balthasar*, Einsiedeln 1955, 75.

dert, – mit dem er doch zugleich die Prämisse der Einheit von Gott und Welt teilt. Die Folge dieser antihegelianischen Option ist, daß sich Balthasar mit geflissentlichem Eifer um eine Art systemloser Systematik bemüht, ja mehr noch: Die Systemlosigkeit scheint zum System gemacht zu werden, um der göttlichen Fülle ihr Recht zu lassen. Daraus folgt, daß das lebendige Ganze des Miteinanders selbst dort, wo entlegene Themen behandelt werden, anwesend ist, daß überall vom Ganzen her gedacht und auf das Ganze hin argumentiert wird. Um das Bild vom „Dom“, das Balthasar im Epilog verwendet, abzuwandeln: Selbst dort, wo Balthasar mit akribischer Schärfe nebensächliche Details der Theologie betrachtet, sieht er doch in den Augenwinkeln zugleich die Mächtigkeit des Domes, der sich über jedem Detail wölbt und als dessen integriertes Moment jedes partikuläre Element erwiesen werden muß.

### *b. Trinität als Form des Ganzen*

Wie kommen wir bei einer von der Fülle eingeforderten Systemlosigkeit dann doch noch zu einer Art „Struktur“ in dieser Komplexität? Meines Erachtens bietet sich als Prinzip und möglicher Schlüssel für die ganzheitliche Betrachtung der balthasarschen Theologieform nur eines an: die Trinität<sup>8</sup>. Der Rückgriff auf die Trinität ist die Matrix der Theologie Balthasars. „Trinität“ steht als Synonym, besser: als eigentlicher „Begriff“ für die Totalität Gottes in sich und das darin ermöglichte Miteinander von Gott und Welt. Meines Erachtens folgen auch Herrlichkeit, Theo-Dramatik und Theo-Logik einem Ordnungsprinzip, das sich von der Trinität her erhellt. Es scheint mir sogar mehr Bild denn Erklärung, wenn Balthasar die Transzendentalien des Seins (*pulchrum, bonum, verum*) zum formellen Aufbauprinzip der Trilogie erhebt<sup>9</sup>. Im Kern beschreibt das *pulchrum* die Sphäre des Vaters, das *bonum* die Sphäre des Sohnes und das *verum* die Sphäre des Geistes.

Wenn diese These einer trinitarischen Gesamtstruktur für die Trilogie plausibilisiert werden soll, so ist kurz auf die Trinitätsauffassung Balthasars selbst einzugehen. Trinität ist, wie gesagt, Synonym für Ganzheit. Trinität steht für die strukturelle Veranschaulichung der Ganzheit oder Umfassendheit oder Erfülltheit, in der sich die absolute Theologie Balthasars bewegt.

<sup>8</sup> Vgl. K. J. Wallner, Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar, Heiligenkreuz 1992.

<sup>9</sup> Es wäre interessant, der Frage nachzugehen, ob Balthasar seine Theologie nicht auch problemlos mit einem anderen Transzendentale als dem *pulchrum* hätte beginnen können, ohne daß sich damit inhaltlich Wesentliches geändert hätte. So konnte der 1947 verfaßte Band „Wahrheit“, ohne Änderungen als erster Band der Theo-Logik genommen werden. – Der Einsatz mit dem Begriff des *pulchrum* scheint vorwiegend zeitgeschichtlich bedingt. In der Konfrontation mit dem Subjektivismus ist dieser Einstieg zwar „ungewohnt“, doch „der einzig sachgerechte“ (Rechen-schaft 28). Im Begriff der „Herrlichkeit“ ist die Zwecklosigkeit – und damit die erste Grundbestimmung des göttlichen Seins – am besten zum Ausdruck gebracht. Balthasar stellt sich den Fragen einer immanenten Struktur selbst ausführlich: TL 1, XIXf.

Balthasar denkt die Fülle Gottes als „trinitarische Ereigniswirklichkeit“<sup>10</sup>, was ihm erlaubt, bis in die inneren Möglichkeiten des Gottseins Gottes gegenüber und mit der Welt hineinzudenken. Jenseits des klassischen Substanzdenkens (was Heidegger als Theo-Onto-Logie bezeichnet hat)<sup>11</sup>, aber auch ohne einer reinen Prozessualität verfallen zu wollen<sup>12</sup>, wird Trinität radikal als ein inneres Sich-Verhalten göttlicher Hypostasen, als freies Sich-Ereignen von Vater, Sohn und Geist veranschaulicht. Die Trinität als sich selbst konstituierendes „Liebesspiel“<sup>13</sup> ist „das umgreifende, die Möglichkeit menschlicher Freiheit und Geschichte begründende Ereignis“<sup>14</sup>. Das Wesen Gottes, das nach 1 Joh 4, 8.16 den Namen Liebe trägt, ist das Sich-Ereignen der Hypostasen. Die grundlegende Kategorie für die balthasarsche Trinitätsauffassung scheint mir demnach der Begriff des Ereignisses zu sein: Trinität ist ein Ereignis, ein „Vorgang ... der im unnahbaren, glühenden Kern des Seins die ‚Hervorbringung‘ Gottes selbst ist“<sup>15</sup>.

Gott ist wesenhaft Liebe in Form einer „Selbstauszeugung“<sup>16</sup> aus einem umfassenden Sich-Verhalten und je-aktuellen Sich-Ereignen dessen, was die klassische Theologie „Personen“ genannt hat. Der Personbegriff wäre bei Balthasar am korrektesten mit „Ereignisdimensionen“ wiederzugeben. Das göttliche Wesen, das als eine Art „Resultat“ von Verhaltensweisen dargestellt wird, besitzt jedenfalls für Balthasar eine anschauliche „Konkretheit“<sup>17</sup>.

Welche konkreten Bestimmungen kommen den göttlichen Personen in der Konstituierung der göttlichen Fülle oder Wesenheit somit zu? Der Vater, so die klassische substanzontologische Formulierung, „besitzt“ die Totalität des Wesens Gottes. Nach Balthasar „besitzt“ er aber nur so, indem er verschenkt, und zwar indem er sich selbst restlos verschenkt, sich selbst in Form einer innertrinitarischen Urkenose ausgießt. Das Besitzen des Vaters ist also seine „Selbstlosigkeit“<sup>18</sup> im Sich-Verschenken. Man könnte sagen: Der Vater hat sein allgemeines Gottsein nur durch sein konkretes Sich-Ver-

<sup>10</sup> TD (= Theodramatik) 4, 373; vgl. TD 4, 475.

<sup>11</sup> *H. U. von Balthasar*, *Verbum Caro* (= VC). Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln, 2. Auflage, 1968, 127. *H. U. v. Balthasar*, *Spiritus Creator* (= SC). Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 40. *H. U. v. Balthasar*, *Epilog*, Einsiedeln/Trier 1987, 72.

<sup>12</sup> TD 4, 66 f.; TD 2/2, 484; „Das Drama ... ist nicht sein eigener Prozeß.“

<sup>13</sup> *Meuffels* 284 ff.

<sup>14</sup> *H. U. v. Balthasar*, *Klarstellungen*. Zur Prüfung der Geister, Einsiedeln 4. Aufl. 1978, 55.

<sup>15</sup> SC 95; SC 40.

<sup>16</sup> *H. U. v. Balthasar*, *Homo Creatus Est* (= HCE). Skizzen zur Theologie V, Einsiedeln 1986, 291.

<sup>17</sup> TD 4, 57, TL 2, 127. Vgl. TD 4, 86 [mit Verweis auf A. v. Speyr]: „Die Unendlichkeit dieses Lebens schließt nicht aus, daß Gott immer ‚bestimmt‘ ist, daß in ihm nichts ‚zerfließend‘ ist, sondern ‚im Höchsten unterschieden, entschieden und geschieden...‘ Vgl. *H. U. v. Balthasar*, *Das betrachtende Gebet*. Einsiedeln 1965, 41977, 133.

<sup>18</sup> Die „Selbstlosigkeit“ des Vaters ist in einem dialektischen Zugleich seine eigentliche Identität. Vgl. *M. Lochbrunner*, *Analogia Caritatis*. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars, Freiburg – Basel – Wien 1981, 220, der in dieser Identität von Haben und Weggeben die „medulla Balthasarscher Theologie“ sieht.

schenken, und dieses Schenken ist im innersten Kern grundlose Liebe. Innertrinitarisch steht an der Spitze der veranschaulichten Selbstauszeugung Gottes eine vorsichtslose, ja risikohafte „Urkenosis“<sup>19</sup>. Die Selbstausgießung des Vaters erfolgt in die (absolute) Andersheit seiner selbst, so daß sich hierin eine absolute Differenz eröffnet. Doch steht als deren Resultat nicht der Selbstverlust Gottes, sondern die Annahme der Hingabe des Vaters durch die Rückverdankung des Sohnes. Dieser ist so sehr das Andere des Vaters, daß Balthasar – freilich, wie ich meine, mehr in abgrenzender Rhetorik gegen Hegel als in fundierter Sachlichkeit – von einer innergöttlichen „Trennung“ sprechen kann. Es gibt keine größere Andersheit gegenüber dem Vater als die des Sohnes. Insofern der Sohn seine Andersheit aber in Form grundlos liebender Rückverdankung vollzieht, ist er somit das unendlich positive Paradigma jeder Differenz<sup>20</sup>. Schließlich sind Vater und Sohn in der Grundlosigkeit ihres Liebens ebenso immer schon ein Geist, wie sie es je-neu kraft der Aktualität ihres Tuns werden und darin nie zu einer Übersättigung, zu einem toten Ende gelangen. Der Geist ist das Je-Mehr, die Identität in ihrer beständigen Aufsteigerung.

Man tut Balthasar wohl nicht unrecht, wenn man die Struktur des Trinitätsgedankens durch die Brille Hegels liest. Kurz zusammengefaßt: Des Vaters ist die Grundlosigkeit des allgemeinen Seins an sich; des Sohnes ist die partikuläre, das Allgemeine „auf den Punkt“ bringende Besonderheit; des Geistes ist der stete Überstieg, die Einheit von Abstraktheit und Konkretheit in einer je-neuen, je-konkreten Allgemeinheit.

## 2. Die trinitarische Struktur der Trilogie

### A. „Herrlichkeit“: Die Sphäre des Vaters

#### a. Intuition des Schönen als Sphäre des Vaters

Der erste Teil der Trilogie ist die „Erblickungslehre“<sup>21</sup>. Uns beschäftigt hier zunächst die Frage, warum die Herrlichkeit innerhalb der Trilogie als „Sphäre des Vaters“ bezeichnet werden kann. Balthasar nennt als Grund für den Einsatz in der Ästhetik den „Protest gegen eine rationalisierende Theologie“<sup>22</sup>. Nach der klassischen Erkenntnislehre gibt es ein uneinholbares Gegenüber zwischen dem erblickenden Subjekt und dem erkannten Objekt. Dieser Differenz gilt das nicht zuletzt apologetische Interesse Bal-

<sup>19</sup> Diese Urkenosis ist nach Balthasar radikale Selbstlosigkeit. Gegen Hegel wird betont, daß der Vater sein Verschenken nicht im Hinblick darauf vollzieht, daß er aus dem Gebeakt ja allererst ein väterliches Sein empfängt, es darin hat, sondern daß es sich um eine grundlose „Unvorsichtigkeit“ handelt: TD 3, 305; *H. U. v. Balthasar*, Du krönst das Jahr mit Deiner Huld. Radiopredigten, Einsiedeln 1982, 156.

<sup>20</sup> Die Liebe der Rückgabe ist nicht geringer als die der Zeugung: Epilog 73.

<sup>21</sup> Z. B. H (= Herrlichkeit) 1, 118; H 3/2/2, 25; Epilog 7.

<sup>22</sup> TD 1, 16.

thasars: Eine Einholung dieses Gegenüberseins von theologischem Subjekt und theologischem Objekt – wie dies die anthropozentrisch gewendete Theologie versucht – ist nicht möglich. Der Einfluß Barths auf Balthasar ist in dieser Frontstellung unverkennbar. Dennoch ist das Gegenüber von erkennendem Subjekt und sich offenbarendem Gott keine platte Differenz, sondern eine dialektische. Die Herrlichkeit der Offenbarung sagt sich zwar – um einen barthschen Ausdruck zu verwenden – „senkrecht von oben“ zu. Doch dieses Einbrechen göttlicher Schönheit hat ein Voraus und Zugrunde.

Der Akt der Wahrnehmung des göttlich Schönen gründet in einer kreatürlichen Disposition, so daß es auf der Seite des Subjektes eine Art ästhetischen Vorbegriff, einen natürlichen Zugang, einen „Inchoativ“ zur letzten Schönheit gibt. Dieses apriorische Fundament meint Balthasar, wenn er die Herrlichkeit der „Fundamentaltheologie“<sup>23</sup> zuordnet. In trinitarischer Begrifflichkeit ausgedrückt: Die Frage nach dem Ob von Schönheit stellt sich gar ebensowenig wie die Frage nach dem Ob des Vaters: Schönheit ist ihrem innersten Grunde nach grundlos. Wie der Vater grundlos ist, so ist Schönheit grundlos. In dem „Faktum“ von intuitiver Schönheitswahrnehmung (Mutter – Kind<sup>24</sup>) liegt aber bereits eine ganz allgemeine Ahnung von einer letzten Herrlichkeit, einer letzten Schönheit.

Diese Allgemeinheit der Hinordnung auf einen letzten Horizont könnte man in Anlehnung an Rahners berühmten Begriff der Transzendentalität bei Balthasar ebensogut „Doxalität“ oder „Glorialität“ nennen. Es gibt im Epilog Passagen, wo Balthasar es mühelos versteht, das Erbe der Transzendentaltheologie als integratives Moment seiner eigenen Theologie aufzuweisen<sup>25</sup>. Daß es ein „übernatürlich-existenciales“ Datum im Menschen gibt, demonstriert Balthasar freilich nicht – wie etwa Rahner – anhand einer abstrakten Metaphysik des menschlichen Geistes. Balthasars Methode ist hier konkreter (oder auch: literarischer), indem sie konkrete „Gestalten“ solch allgemeiner Herrlichkeitswahrnehmung zitiert. Was im „Fächer der Stile“ betrieben wird, ist eine Art essayistische „*theologia naturalis*“, eine anhand der europäischen Geistesgeschichte durchgeführte Entfaltung dessen, was Thomas von Aquin „*desiderium naturale*“ genannt hätte und was der eben genannte Karl Rahner unter dem Begriff der Transzendentalität abgehandelt hat. In diesem Denkschritt konvergieren Balthasar und Rahner<sup>26</sup>, wenngleich die formelle Ausführung unterschiedlicher nicht hätte ausfallen können: hier der scharfe thomistisch-scholastisch formulierende Metaphysiker, dort der Interpret, der mit der „Mentalität eines Literatur-

<sup>23</sup> TL 1, XX; TD 1, 15 usw.

<sup>24</sup> Vgl. H 3/1/2, 943–983.

<sup>25</sup> Epilog 35–66.

<sup>26</sup> Vgl. *Lochbrunner* 243–280; *W. Löser*, Das Sein – ausgelegt als Liebe. Überlegungen zur Theologie Hans Urs von Balthasars, in: Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk, hrsg. v. *K. Lehmann/W. Kasper*, Köln 1989, 410–424.

kritikers“<sup>27</sup> die europäische Geistesgeschichte zur Synthese zu bringen versucht.

Der Aufbau der siebenbändigen Herrlichkeit bestätigt diese These<sup>28</sup>. Die Bände 2 und 3/1, – sie umfassen jeweils zwei Bücher – behandeln eben dieses Sich-Nähern des Menschen an die Herrlichkeit Gottes. Es ist eine abstrakte allgemeine Göttlichkeit, die hier erahnt und erdacht wird, eine horizonthaft-schöne Göttlichkeit, die aber nicht erahnt werden könnte, wenn das Subjekt nicht immer schon bestimmt wäre von dem, was sich in der konkreten Schönheit der Offenbarung als konkrete Gestalt zur Schau gibt. Ich glaube, daß es daher gerechtfertigt ist, die Ästhetik insgesamt der Sphäre des Vaters zuzuordnen. Nicht zuletzt auch deshalb, weil hier der letzte Grund für die Möglichkeit von Theologie angegeben wird: er liegt in der Grundlosigkeit des Gegebenen, in der Intuition des Sich-Zeigenden, in der Wahrnehmung der Offenbarung als Erscheinung eines dahinter liegenden Größeren.

#### b. Die Funktion der Christologie in der Erblickungslehre

Es gibt also eine allgemeine geschöpfliche Ahnung von „Herrlichkeit“ und eine unaufarbeitbare Grundlosigkeit, die sich im Schönen zusagt. Dieser geschöpfliche Vorbegriff, dieses inchoative Moment, diese allgemeine Ahnung eines letzten unverfügbaren Grundes ist aber nicht schon die Herrlichkeit selbst. Gerade dort, wo die Urahnung sich als Gestalt gebärdet, in den Religionen, verfehlt sie die letzte Herrlichkeit. Von sich aus kann der Mensch die Gestalt göttlicher Herrlichkeit nicht erreichen, er muß sie sich geben lassen. Sie trägt „den Namen Jesus Christus“<sup>29</sup>. Was Balthasar in der Ästhetik vor allem betont, ist die Differenz zwischen dem Vorbegriff samt seinen kategorialen Ausprägungen (dem Vorchristlichen, dem bloß Religiösen) und der tatsächlich sich gebenden Herrlichkeit in der Gestalt Christi (der Offenbarung)<sup>30</sup>. In diesem Aspekt ist Balthasar Barthianer. Die Offenbarung „setzt nun gerade nicht dort ein, wo der suchende Mensch sie erwartet hätte“<sup>31</sup>. Die Theo-Ästhetik gipfelt nach ihrem langen Anweg im Band 3/2 (3/2/1: AT; 3/2/2: NT), den Balthasar selbst „dogmatisch“<sup>32</sup> nennt, da hier das biblische Zeugnis gesichtet wird: das ist die Weise, wie Gott von sich her seine Herrlichkeit gibt. Der welthafte „Aufstieg“<sup>33</sup> aus der „Runen-

<sup>27</sup> G. Marchesi, *La Cristologia de Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Christo espressione visibile di Dio*, Roma 1977, 402.

<sup>28</sup> Vgl. Balthasars Selbstinterpretation in TL 1, XX.

<sup>29</sup> H 3/2/2, 25.

<sup>30</sup> Die Schärfe, mit der hier argumentiert wird, mag zeitbedingt sein. Der „anthropologischen Wende“, die zur Zeit der Abfassung von *Herrlichkeit* im Schwange war, konnte Balthasar nur Einseitigkeit vorwerfen, da sie eine von der Geschöpflichkeit unterscheidbare und somit konkret-freie Zuwendung Gottes im letzten nicht gelten lassen wollte (vgl. die Polemik in Cordula).

<sup>31</sup> VC 187.

<sup>32</sup> Rechenschaft 32.

<sup>33</sup> H 3/2/2 11.

kunde der Welt“<sup>34</sup> erreicht seinen Gipfel nicht von selbst, sondern durch die Selbstgabe Gottes.

Damit sind wir endlich bei der Christologie. In der Ästhetik ist Christus die konkrete und analogielose Gestalt der letzten Herrlichkeit Gottes. Die Herrlichkeits-Christologie hat zwei Dimensionen: Zum einen wird gezeigt, daß das allgemeine Suchen nach Herrlichkeit und das grundlose Sich-Zeigen des Schönen immer schon ermöglicht war dadurch, daß die Schöpfung eine christologische Prägung besitzt. Zum anderen aber prallt die konkrete Gestalt Christi mit „Wucht“ und „Imposanz“ und „Gewalt“ auf die Schönheitsvorstellungen dieser Welt; die Absolutheit der Herrlichkeit offenbart sich im Kreuz in einem „sub contrario“.

Zum ersten: Die intuitive Wahrnehmung ist durch den Logos ermöglicht: Alle vor- und außerchristliche Ästhetik ist auf Christus zugebildet und findet in ihm erst Erfüllung. Erfüllung bedeutet, daß „nichts von der Schöpfungswelt ... in der Erlösungswelt verleugnet“ wird<sup>35</sup>. Die Ahnung Gottes, die in der Schöpfung an sich aufgerichtet ist, zielt auf eine letzte Größe und Erhabenheit. In diesem Gedankengang widerspricht Balthasar mit großer Heftigkeit dem Offenbarungsverständnis Karl Barths, für den die Offenbarung „nur“ senkrecht von oben einfällt und sich erst und allein von diesem Punkt alles entwirft. Für Balthasar ist das allgemein Religiöse und Philosophische durchaus schon „Vorhalle“ zum Heiligtum. Dennoch ist bei Balthasar von der barthschen Imposanz des Christusereignisses nichts geleugnet, jedoch ergibt sich eben diese Imposanz gerade erst aus der bereits geschöpfllich angelegten Herrlichkeitssehnsucht des Menschen.

Zum zweiten: Der Aufprall und die Qualität der Herrlichkeit Gottes, die sich in Christus Gestalt gibt, ist dennoch ein unvermuteter: es ist der Aufprall der Gestalt des Erniedrigten und Gekreuzigten auf die erhabenen Gottheitsvermutungen der Religionen und Philosophien, der Aufprall der „Herrlichkeit“ des Kreuzes auf die jüdischen Vorstellungen von der Kabod Gottes. Der Gekreuzigte ist das „Ecce Deus“<sup>36</sup> so und nicht anders. Die Schönheit, die diese Ungestalt aussagt, ist die absolute Schönheit der Liebe. Nachchristlich ist somit alles Maß für welthafte Schönheit an eben dieser Gestalt des Gekreuzigten zu nehmen<sup>37</sup>, sowie vorchristlich alles Maß auf eben diese Gestalt zugebildet war.

Wir fassen zusammen: Die Christologie hat in der Ästhetik die Funktion, die väterliche Allgemeinheit und Grundlosigkeit der göttlichen Herrlichkeit zu bestätigen (ganz im Gegensatz zu Karl Barth) und diese Herrlichkeitsintuition zugleich anhand der analogielosen Gestalt des Gekreuzigten zu ihrer Erfüllung über sich selbst hinauszuführen.

<sup>34</sup> H. U. v. Balthasar, Vom immerwährenden Gebet, in: IKaZ (1975) 206–217, hier 209.

<sup>35</sup> H. U. v. Balthasar, Christlich meditieren, Freiburg/Brs. 1984, 15.

<sup>36</sup> VC 98.

<sup>37</sup> Vgl. P. Eicher, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977, 328, über „subjektive“ und „objektive Evidenz“.

B. „*Theo-Dramatik*“: Die Sphäre des Sohnes

In der Ästhetik geht es um das „Ob“ von göttlicher Herrlichkeit und den Grund für die Möglichkeit ihrer Wahrnehmung. Der Akt der ästhetischen Wahrnehmung bliebe im Raum der Offenbarung aber einer Statik verhaftet, „die dem Phänomen nicht gerecht werden kann“<sup>38</sup>. Die Ahnung von einem letzten Horizont, die sich in den Schönheitsgestalten der Welt, in den kulturgeschichtlichen Zeugnissen menschlicher Sehnsüchte und philosophisch-religiöser Annäherungsversuche äußert, bliebe in einer abstrakten geschichtslosen Transzendentalität ewig unbefriedigt, schon deshalb, da die christlich wahrgenommene „Doxa“ anders ist als alle anderen Schönheiten: es ist die „Doxa“ des Gekreuzigten, es ist eine Herrlichkeit, die „sub contrario“ erscheint. Und entscheidend: Es ist nicht die Herrlichkeit eines Bildes, sondern eines Ereignisses, einer Tat. Die Frage der Dramatik lautet: Wie kommt es zu dieser Gestalt. Wie ereignet sich die absolute Liebe, die im Bild des Gekreuzigten erblickt wird? Und: Warum kann die Dramatik insgesamt als Sphäre des Sohnes bezeichnet werden?

Die letztgültige Gestalt, welche die Ästhetik schaut, ist bereits eine dramatische Gestalt. Dies erweist sich, wie gesagt, schon vom äußeren Aufbau der „Herrlichkeit“ her, die im letzten Band den Blick auf die (dramatische) Offenbarungsgestalt Christi zum Thema hat. Das analogische Ausschauhalten nach einer letzten Schönheit wird plötzlich mit der lebendigen Bewegtheit dieses letzten Schönen konfrontiert. So formuliert Balthasar (pointiert gegen Rahner): „Der Horizont antwortet als Ereignis.“<sup>39</sup> Die Ästhetik macht an ihrer Spitze von selbst den Übergang zur Dramatik, die Analogie (das Von-unten-nach-oben) begegnet der Kata-logie (dem Von-oben-nach-unten) Gottes<sup>40</sup>. In der Ästhetik ging es um das Erblicken, die Wahrnehmung. Die Dramatik hat nun „vornehmlich den Inhalt dieser Wahrnehmung, das göttliche Handeln mit dem Menschen“<sup>41</sup> zum Gegenstand.

Die Kategorie des Handelns Gottes – als Inhalt der Wahrnehmung – ist für Balthasar insofern entscheidend, als sie ihm die Möglichkeit gibt, überaus spekulativ das Christusereignis als die Konkretisierung eines ewigen trinitarischen Ereignisses zu betrachten (TD 4). Und dies scheint der springende Punkt für die Dramatik zu sein: Daß sich die göttliche Fülle an einem partikulären Punkt gibt, daß im Fragment das Ganze anwesend ist, daß in der Konkretheit das Absolute gegenwärtig ist, daß in einer einzigen Individualität alle umfaßt sind. Im Drama partikularisiert sich die allgemeine Fülle in der Person Jesu Christi, die in ihrer Spitze das konkrete Miteinander von

<sup>38</sup> TD 1, 16.

<sup>39</sup> TD 1, 21.

<sup>40</sup> TL 2, 155, Anm. 45; vgl. HCE 20, 26; H 2/2, 615; TD 1, 15. Insgesamt zum Begriff der „Katalogie“ bei Balthasar vgl. Wallner, Gott 56f.; 73–76; 262–279. Treffend hat Klaghofer-Treitler 399–428 und passim die Denkform Balthasars als „analogische Katalogik“ interpretiert.

<sup>41</sup> H 1, 11.

göttlicher und endlicher Freiheit ist. Die Kategorie des geschichtlichen Handelns ist die eigentliche Kategorie, welche dem Sohn zukommt. Die Dramatik ist eindeutig die Sphäre des Sohnes.

Die Geschichte Christi ist die geschichtliche Konkretion dessen, was Gott ist. In der theodramatischen Christologie (d. h. die Theodramatik ist ja die eigentliche Christologie) ist jedem substanzontologischen Denken abgeschworen, die Universalität oder Göttlichkeit Christi ist nicht ein ontisches Etwas, sondern die Umfassendheit seiner Person ergibt sich konkret aus seinem Tun, aus seiner Geschichte. Balthasar nennt Christus das „Concretissimum“<sup>42</sup>; das „universale in re“ bzw. das „universale concretum“<sup>43</sup>. Die Betonung liegt auf „res“ und „concretum“. Die „res“ ist Träger des „universale“, das Fragment ist Träger des Ganzen. Und diese „res“ ist die konkrete Geschichte Christi.

Die Theodramatik ist die Veranschaulichung des universalen Charakters des „Fragmentes“, welches den Namen Christus trägt. In einer Methode, die Balthasar frei nach Hegel die „Dialektik des Definierens des Mysteriums“<sup>44</sup> nennt, wird in dramatischen Kategorien die Person Christi als Mittelpunkt, ja als eigentlicher Ort eines rhythmischen Ringens zwischen der göttlich-trinitarischen Freiheit und der menschlich-endlichen Freiheit geschildert. Hier sei auf das spezifische Vokabular hingewiesen, das Balthasar beizieht, um die sich aktualisierende Einheit von absoluter Freiheit und partikulärer Freiheit in der Person Christi zu beschreiben: unterwandern, unterfassen, untergreifen, umgreifen, durchdringen, verflüssigen, eröffnen usw. Es wäre lohnend, einmal eine Untersuchung zu dieser Begrifflichkeit anzustellen.

Die Theodramatik entwirft ein gigantisches Schauspiel, und vor allem ein anschauliches Schauspiel. Wer den Vorwurf gnostischer Zuvielwisserei gegen Balthasar erhebt, möge bedenken, daß an diesem Punkt von der Struktur der Theologie her die Anschaulichkeit geradezu verlangt wird. Die Veranschaulichung ist programmatisch, denn nur konkrete geschichtliche Tat kann im eigentlichen Sinne angeschaut werden. Und das Christusdrama ist geschichtliche Konkretheit. Schon lange vor dem zweiten Teil der Trilogie hat Balthasar in seinem Artikel „Mysterium paschale“<sup>45</sup> einen Einblick in seine Vorgangsweise gewährt: Die geschichtliche Gestalt Christi, sein spezifisches dramatisches Handeln, wie Balthasar es der konkreten biblischen Geschichte abliest<sup>46</sup>, wird so dargestellt, daß das Christusdrama sowohl als

<sup>42</sup> TD 2/2, 12. Vgl. *H. Vorgrimler*, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen, Freiburg – Basel – Wien 1970, 131 ff.

<sup>43</sup> *H. U. v. Balthasar*, Theologie der Geschichte. Ein Grundriß, Einsiedeln 1954, 69.

<sup>44</sup> TD 3, 401, Anm. 3.

<sup>45</sup> *H. U. v. Balthasar*, Mysterium paschale, in: *MySal III/2*, Einsiedeln 1961, 133–326; *ders.*, Theologie der Geschichte, Neue Fassung, Einsiedeln 1979 (= Geschichte NF).

<sup>46</sup> Freilich muß hier auch Kritisches angemerkt werden: Von Bertolt Brecht stammt das Zitat, daß die Wahrheit „konkret“ ist, und ein Buchtitel von Dorothee Sölle hat dies als Programm für eine Theologie „nach Auschwitz“ aufgenommen. Auch bei Balthasar begegnen wir – zumindest

die Manifestation der immer schon gemeinten väterlichen Liebeszuwendung, als auch als die Aufsprennung der sich verabsolutieren wollenden Partikularität zu gelten vermag. Balthasar nennt es die Einbergung der widergöttlich aufgespreizten Mächte in Welt und Mensch in die umfassende Beziehung des Vaters zum Sohn im Geist. Die Theodramatik schildert die Geschichte Christi als die eschatologischen Mysterien der ganzen Welt.

Der Christologie kommt in der Theodramatik also die Funktion zu, das einmalige Christusereignis als Konkretisierung des ewigen, allmaligen Verhältnisses von Vater und Sohn zu denken; zum anderen zu zeigen, welche Geltung das Agieren des einen Christus für alle hat. So entsteht eine dialektische Rhythmik, in der die konkrete Tat Christi immer zugleich als Offenbarung des Allgemeinen (der Liebe des Vaters) als auch als Überwindung des Nur-Besonderen (der Sünde) dargestellt wird. In balthasarscher Terminologie: Christus ist der letzte und eigentliche Erweis der Liebe des Vaters, indem er das Anderssein der väterlichen Schöpfung göttlich unterwandert.

### C. „*Theo-Logik*“: *Die Sphäre des Geistes*

Schließlich bleibt noch die Theo-Logik, welche nur unschwer der Sphäre des Geistes zuzuordnen ist; ebenso eindeutig scheint mir die Funktion der Christologie in dieser dritten Sphäre zu sein. Die Sache des Geistes ist es, das „verum“ als „Innerlichwerden der Tat des Sohnes“<sup>47</sup> zu wirken. Der Geist ist nach Balthasar rückverwiesen an das Konkrete, Dramatische, Geschichtliche und Reale. Der christliche Heilige Geist ist keine beliebige Abstraktheit, sondern die Universalisierung des einmalig Konkreten. Wurde in der Dramatik der Akzent auf die Partikularisierung und Konkretisierung gelegt, so bleibt der Geist dieser christologischen Konkretion ganz und gar verpflichtet: „Geist gibt es in allen anderen Religionen und Weltanschauungen genug.“ Das „unterscheidend Christliche“ ist gerade das „Leiblich Sinnenhafte“, in dem Gott erscheint und gehört, gesehen, betastet werden will<sup>48</sup>. Von diesem „Leiblich-Sinnhaften“ ist der Geist der Wahrheit nicht zu lösen.

Die Sache des Geistes ist es demnach, die partikuläre Einzelgestalt Christi in eine Universalgestalt überzuführen: Aus dem verzeitlichten Ewigen wird

---

in der Dramatik – geradezu einer Beschwörung der „Konkretheit“. Während bei Sölle und anderen das „Konkret-Menschliche“ immerdar als Widerspruch gegen jede Form göttlicher Erhabenheit gesehen wird, droht bei Balthasar die andere Gefahr: daß das Konkrete – auch die menschliche Passionsgeschichte – nur mehr als Agieren Gottes gesehen wird, daß alles Menschliche zu einer bloßen Manifestationsgestalt der göttlichen Liebe verschlungen wird. – Vgl. *D. Wiederkehr*, *Mysterium paschale* und die Leidensgeschichte der Menschheit, in: *MySal* Ergänzungsband, 243–246, hier: 245f., der Balthasar eine „*theologia crucis gloriosa*“ vorhält. Auch: *J. B. Metz*, *Theologie als Theodizee?*, in: *Theodizee – Gott vor Gericht?*, hrsg. v. *W. Oelmüller*, München 1990, 103–118, hier: 116f.

<sup>47</sup> *H. U. v. Balthasar*, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963, 91.

<sup>48</sup> H 1,30.

ein verewigter Zeitlicher, aus der partikularisierten Fülle wird die erfüllte Partikularität<sup>49</sup>. Diese Dynamik des Universalisierens nennt Balthasar „verflüssigen“. Hatte die Dramatik alle Mühe darauf gewandt, die Konkretheit Christi als Trägerin der göttlichen Fülle darzustellen, so ist es jetzt die Aufgabe „des Heiligen Geistes Christi, seine geschichtliche und auferstandene Wirklichkeit als das Universale Concretum so zu universalisieren, daß ihre Strahlen ‚bis an die Grenzen der Erde‘ zu dringen vermögen.“<sup>50</sup> In der Theologik geschieht also die Universalisierung des Universale Concretum, die Verflüssigung Christi zur „absoluten Universalität“<sup>51</sup>. In der Herrlichkeit ging es um die Grundlosigkeit des Sich-Zeigens Gottes; in der Dramatik ging es um die anschauliche Konkretheit des Sich-Gebens Gottes; in der Logik geht es um die universale Gültigkeit des Sich-Sagens Gottes.

Es fällt auf, daß Balthasar an keinem anderen Punkt seiner Trilogie so scharf gegen Hegel formuliert und argumentiert wie in der Logik, in der Sphäre des Geistes. Schon die Tatsache, daß Balthasar die Logik an den Schluß stellt, zeugt für diese Frontstellung gegen Hegel: Darin soll festgehalten sein, daß die Logik nicht menschliche Vorgabe ist, sondern das Resultat aus der christologischen Gestalt und ihrer dramatischen Qualität. Die Thematisierung der Logik am Ende der Trilogie macht somit methodisch deutlich, daß es sich um Theo-Logik handelt, die Selbstausswertung Gottes im Heiligen Geist, die aus der Intuition des Theodramas sich dem endlichen Verstand übergibt. Im System Hegels kann der absolute Geist, der sich mittels seiner Gegenübersetzung selbst gewinnt, das partikular Konkrete, die historische Geschichte, nicht dulden und muß es abstreifen. Der historische Jesus von Nazareth ist für Hegel nichts anderes denn der „Anlaß“<sup>52</sup>, über den hinaus der hegelsche Geist ins Allgemeine und Subjektive des absoluten Systems weiterdrängen muß. Bei Hegel liegt die Auffassung von Christus in dem Gedanken, daß hier „ein Absolutes die Erfahrung des Sterbens machen muß“. Die Auferstehung ist folglich „nie das historische, von den Evangelien erzählte Geschehnis, sondern das lebendige Bewußtsein der Gemeinde, der (heilige) Geist, das konkrete Wissen des Geistes um sich selbst.“<sup>53</sup>

Aus der balthasarschen Ablehnung Hegels läßt sich eine entscheidende Funktion der Christologie innerhalb der Logik, also der Sphäre des Geistes, erkennen: Während der hegelsche Weltgeist vom geschichtlichen Christusereignis abstrahiert<sup>54</sup> und somit die sich im Überschwang gebende Wirk-

<sup>49</sup> Vgl. Geschichte NF 69.

<sup>50</sup> TL 1, XIII.

<sup>51</sup> Vgl. *J. Nadwilekut*, Christus der Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars, St. Ottilien 1987, 249.

<sup>52</sup> Klarstellungen 34.

<sup>53</sup> TD 4, 204. Im Original ohne Kursivsetzung. Vgl. H 1, 226; TD 2/1, 388.

<sup>54</sup> Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Pneuma und Institution (PuI). Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 56.

lichkeit Gottes entkategorialisiert<sup>55</sup>, bleibt der Heilige Geist immerdar an die Realität Christi gebunden. Der in der Wahrheit des Geistes Glaubende kann sich nie von jenem objektiven und unauflöselichen Punkt, der Realität Christi, zurückziehen. Die historische Einmaligkeit und geschichtliche Faktizität Jesu sperrt sich immerdar gegen eine Auflösung ins rein Subjektive, gegen eine Vereinnahmung durch die gläubige Gemeinde, gegen ein wissendes Habhaftwerden der Wahrheit, wie Balthasar dies Hegel vorwirft<sup>56</sup>. Christus wird nur dadurch „zum Universalen“, daß er nie aufhört, der „Partikulär-Einmalige zu sein“<sup>57</sup>.

Der Geist entfaltet die absolute Wahrheit, indem er in die Person Christi „einfaltet“<sup>58</sup>. Die Einfältigkeit ist die Wahrheit des Pneumas. Es ist die Konsequenz dieser christologischen Emphase, daß Balthasar – wie kein anderer Theologe der Neuzeit – das Pneumatische im Kirchlich-Pragmatischen und Sakramental-Institutionellen betont<sup>59</sup>. Der Geist ist nicht Feind, sondern Träger des Institutionellen, Sinnenhaften und Hierarchischen (vgl. „objektiver Geist“). Dennoch ist der intimste Ort des Geistes die Subjektivität des Einzelnen. Das Ankommen des Geistes vollzieht sich im Glaubensakt und in der Glaubenshaltung. Die Wahrheit des Geistes gestaltet zu „Söhnen im Sohn“<sup>60</sup>, worin sich für Gott erweist, daß er „wie er in sich selbst mit den Andern eins sein kann, er es ebenso vermag, außer sich selbst mit den Andern eins zu werden“<sup>61</sup>. Dieses Einswerden Gottes mit den Andern außerhalb seiner selbst ist die letzte Wahrheit Gottes, ist der letzte Punkt der Theo-Logik.

### 3. Trinitarische Logik als Vertiefung des Mysteriums

Die vorgetragene These lautete, daß die Trilogie einem trinitarischen Strukturkonzept folgt, so daß die Herrlichkeit dem Vater, die Dramatik dem Sohn und die Logik dem Geist zuzuordnen wäre. Balthasars Einwand, daß sein Entwurf nicht trinitarisch verfaßt sei, da von der Trinität in allen drei Teilen die Rede ist<sup>62</sup>, gilt nur bedingt. Es wäre auch nicht schwer nach-

<sup>55</sup> J. Römelt, Personales Gottesverständnis in heutiger Moralthologie auf dem Hintergrund der Theologien von K. Rahner und H. U. v. Balthasar, Innsbruck – Wien 1988, 107.

<sup>56</sup> Vgl. TD 4, 204; ebenso: P. Henrici, Hegel und die Theologie. Ein kritischer Bericht, in: Gr 48 (1967) 706–746, hier: 729: „Weil Hegel die vollkommene ‚Versöhnung‘ von Gott und Mensch sucht, versucht er diese historische Einmaligkeit Jesu durch seinen Tod (der folglich auch als das Zugrundegehen des konkret Einzelnen gesehen werden muß) beiseite zu schieben; die christliche Dogmatik dagegen, die von der Versöhnung jedes ‚Verschwinden‘ abhalten möchte, muß eben deshalb an der historischen Konkretheit Jesu festhalten.“

<sup>57</sup> Epilog 89.

<sup>58</sup> TL 3, 17.

<sup>59</sup> TL 3, 282 ff. M. Kehl, Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie, Frankfurt/M. 1976, 239–311.

<sup>60</sup> TL 3, 14.

<sup>61</sup> Epilog 66.

<sup>62</sup> TL 1, XX.

zuweisen, daß die Teile der Trilogie in sich wiederum trinitarisch strukturiert sind. So behandeln z. B. jeweils die ersten Bände das allgemeine Phänomen: H 1 die Herrlichkeitswahrnehmung, TD 1 das Drama an sich und TL 1 die philosophische, allgemeine Möglichkeit von Wahrheitserkenntnis. Der Einstieg wird also jeweils in der Sphäre der Allgemeinheit, des Vorverständnisses, des Abstrakten, eben des Vaters genommen. Der Duktus führt dann jeweils über die sohnliche Konkretisierung hinein in den Raum des Geistes, der Kirche. Manfred Lochbrunner hat schon zu einem Zeitpunkt, da die Theodramatik noch nicht fertiggeschrieben war, festgestellt, daß die Trilogie einem „mehrdimensionalen Strukturprinzip“<sup>63</sup> folgt. Es wäre reizvoll, diese Mehrdimensionalität auf ihre jeweilige trinitarische Grundstruktur zu durchsuchen.

Der allgegenwärtigen Thematisierung des Christuserignisses kommt in den Teilen der Trilogie je eine besondere Funktion zu: zuerst Bestätigung und Übererfüllung der väterlichen Herrlichkeit; sodann Offenbarung der göttlichen Fülle in der endlichen Konkretheit und zugleich dramatische Einbergung aller Versuche, sich Gott gegenüber zu verweigern; und schließlich die Ausgießung eben dieses Ereignisses.

Ist Balthasar hier zum System gekommen? Hat die Trilogie gar eine systematische Ganzheit geschaffen? Fast hat es den Anschein, als wäre hier ein zweiter Hegel auferstanden, der alles über das Verhältnis von Gott und Welt, von Absolutem und Endlichem zu wissen scheint<sup>64</sup>: „Das, was seine Feder zum Vorschein bringt, gibt manchmal den Eindruck, ... direkt von Gott angeraten zu sein, fast als ob er mit ihm auf gleicher Ebene Konversation führte – ohne sich in irgendeiner Weise von den Skrupeln der Analogie beeindrucken zu lassen.“<sup>65</sup> Doch hier muß ein Wort der Verteidigung gesprochen werden: Balthasar in die Nähe des idealistischen Denkens zu stellen, ist sicher nicht ganz falsch. Formell kann man den Duktus Balthasars – aus der Sphäre der Abstraktion vermittelt der Konkretion in die Sphäre der verinnerlichten Allgemeinheit – als eine Frucht betrachten, die Balthasar mit Hegel gemeinsam vom Baum der Erkenntnis gepflückt hat. Nach Balthasar gereicht diese Frucht Hegel deshalb zum Tode, weil er im Alleswissen das Entscheidende vergessen hat: daß der letzte Grund des Ganzen die grundlose Liebe Gottes ist.

Nach Balthasar läßt sich diese grundlose Liebe – trotz ihres sehr anschaulichen Sich-Zeigens, Sich-Gebens und Sich-Sagens – niemals aufarbeiten. Ja im Gegenteil: Je tiefer die Theologie schaut und in ihren Veranschaulichungen enthüllt, desto tiefer wird das Mysterium Gottes erscheinen. Balthasar möchte eine Theologie machen, die verhüllt, indem sie anschaulich enthüllt,

<sup>63</sup> Lochbrunner 138.

<sup>64</sup> Vgl. Wallner, Gott 233–241.

<sup>65</sup> R. Mengus, L'«épilogue» de Hans Urs von Balthasar (1905–1988), in: RevSR 62 (1988) 252–264, hier: 260. Aus dem Französischen übersetzt.

was unanschaulich verhüllt war<sup>66</sup>. Das entspricht der Dialektik des Heiligen Geistes. Am Ende des Theologisierens steht immer „die im Erfassen faßbar gewordene Unfaßlichkeit Gottes“<sup>67</sup>.

Die Logik, die sich hier als pneumatisches Resultat durchsetzt, entspricht nur dann ihrem Ursprung, wenn sie sich in die Unlogik zurücknimmt. Trinitarisch gesprochen: Der Geist ist das Je-Mehr der Grundlosigkeit und Intuition, von der alles seinen Anfang nahm. Das letzte Kapitel der Theologie trägt deshalb konsequent den Titel „Auf zum Vater!“ Balthasar biegt die Trilogie in die Unsichtbarkeit und Undenkbarkeit Gottes zurück. Der Durchgang durch die Trilogie, der sich vom Christusereignis weg aufmacht, hat das staunende Ahnen in ein ahnendes Schauen übergeführt. Und darin hat Gott seinen Sieg, seine Fülle durchgesetzt, da als Resultat der balthasarischen Logik aus dem theologischen Subjekt selbst ein Zeuge und Verherrlicher der göttlichen Liebe geworden ist<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> TD 4, 452.

<sup>67</sup> H 1, 444. Vgl. SC 38f.

<sup>68</sup> So der Schlußsatz der Theo-Logik: TL 3, 410.