

Wort und Wort Gottes in der Theologie Hans Urs von Balthasars

VON WERNER LÖSER S.J.

Am 12. August 2005 jährt sich zum 100. Mal der Geburtstag eines der bedeutendsten katholischen Denker des letzten Jahrhunderts, Hans Urs von Balthasars. Dies ist ein Anlaß für eine Besinnung auf ein zentrales Stück seines Werkes: seine Lehre vom Wort (Gottes).

Im dogmatischen Curriculum der katholischen Theologie gab es – im Unterschied zur evangelischen Theologie – in der Regel kein Kapitel über Gottes Wort, vergleichbar dem komplementären Traktat über die Sakramente. Wer das Konzept der überlieferten katholischen Theologie verinnerlicht hat, wird verständlicherweise einige Mühe aufwenden müssen, um einen Entwurf katholischer Theologie, der nicht nur nicht aus der überlieferten Schultheologie hervorgewachsen, sondern in weiten Stücken sogar bewußt als kritische Alternative dazu entwickelt worden ist, verstehen und würdigen zu können. Solch einen Gesamtentwurf katholischer Theologie hat uns – in vergleichbarer Weise wie Karl Rahner oder Hermann Volk oder Heinrich Schlier – Hans Urs von Balthasar hinterlassen. Seine Theologie ist im ganzen eine Theologie des Wortes Gottes; denn in ihr geht es um den Gott, der gesprochen hat. Das hebt die biblische Religion von allen anderen ab, daß sie sich von Gott und seinem Wort gerufen, ja gegründet weiß. Und es macht das Besondere der christlichen Religion – im Unterschied zur jüdischen und zur islamischen – aus, daß sie das Wort Gottes als das „*verbum caro factum*“ bekennt und bezeugt. Diesem Sachverhalt entspricht von Balthasar in seiner Theologie so, daß er Gottes Wort in der Vielfalt seiner Begründungen und Entfaltungen nachgeht. Die besondere Färbung, die die Thematisierung des Wortes Gottes in von Balthasars Theologie zeigt, ergibt sich daraus, daß diese Theologie – wiederum als ganze – eine trinitarisch begründete Theologie der Schöpfung und der Offenbarung, eine eschatologisch und dramatisch ausgerichtete Theologie der Geschichte, eine marianisch und petrinisch bestimmte Theologie der Kirche, eine johanneisch und ignatianisch akzentuierte Theologie der christlichen Existenz ist. Alle diese die Gesamtgestalt dieser Theologie ausmachenden Aspekte und Dimensionen sind komplex ineinander verschlungen und lassen sich deshalb als einzelne nur aus ihrem Zusammenhang mit dem ganzen Gefüge erfassen. Die Radikalität des Neuansatzes, den von Balthasar mit seiner Theologie verwirklicht hat, kommt auch darin zum Ausdruck, daß seine Theologie des Wortes nicht (mehr) nur Teilstück innerhalb eines Systems, sondern eine das Ganze durchgehend und an jeder Stelle prägende Dimension ist. Es gilt nun, ihre Linien zu entdecken, nachzuzeichnen und zu einem Gesamtbild zusammenzufügen. Da der Theologie

des Wortes Gottes eine Philosophie des Wortes entspricht, soll letztgenannte zunächst vorgestellt werden.

I. Teil: Philosophie des Wortes

Der Theologie des Wortes Gottes entspricht in von Balthasars Denken eine Philosophie des Wortes, in der phänomenologisch ein Verständnis von Sein erschlossen wird, das, die je größere Unähnlichkeit implizierend, auch im Raum der Theologie gültig ist. Am eingehendsten hat von Balthasar in einigen Abschnitten seines frühen Buches „Theologik I. Wahrheit der Welt“¹ dargelegt, wie er sich eine Philosophie des Wortes vorstellt. In anderen Texten stößt man bisweilen auf ein Echo dieser Erörterungen, z. B. in den Anfangsabschnitten von „Die Sprache Gottes“². So sehr von Balthasars Beschreibungen dessen, was Wahrheit und dann auch Wort bedeutet, aus eigener, gesammelter und geübter Beobachtung stammen und von da in eine treffende und für den Leser mitvollziehbare sprachliche Gestalt gefunden haben, lassen sich in seinen Darlegungen doch auch Einflüsse ausmachen, die aus der großen philosophischen Tradition kommen. Für die allen Einsichten zugrunde liegende Ontologie ist hier vor allem an Thomas von Aquin mit seinem Traktat „De Veritate“ zu denken. Im Zeichen der Analogia-entis-Lehre, wie Erich Przywara, selbst durch den Aquinaten geprägt, sie entfaltet hatte, hat von Balthasar sie übernommen und brachte sie in seine eigenen Erörterungen zum Thema Wahrheit ein.

A. Wahrheit der Welt

Die Philosophie des Wortes, wie sie von Balthasar in einem Abschnitt seines Werkes „Theologik I. Wahrheit der Welt“ vorgelegt hat, ist nur innerhalb seiner ganzen Wahrheitslehre verständlich. Wahrheit gilt im Sinne der Überlieferung der abendländischen Philosophie als eine transzendente Bestimmung des Seins: „Ens et verum convertuntur“. Was weltlich *ist*, ist auch weltlich *wahr*. Sein und Wahrheit, wie auch Sein und Einheit, Gutheit, Schönheit, erschließen und erhellen sich nur im Miteinander. Der Weg, der dahin führt, ist der einer „erneuten, ursprünglich schauenden Phänomenologie der weltlichen Wahrheit und des weltlichen Seins“³. Doch was bedeutet „wahr sein“?

Wahr sein bedeutet: in sich gelichtet sein und so erscheinen – als Objekt vor einem wahrnehmenden Subjekt. Sein heißt das Miteinander von In-sich-Sein, Innerlichkeit, und von Für-andere-Sein, Äußerlichkeit. Das

¹ Einsiedeln 1985; dieser Band wurde 1947 zum ersten Mal veröffentlicht unter dem Titel „Wahrheit, Band 1: Wahrheit der Welt“, Einsiedeln.

² In: von Balthasar, *Homo creatus est*, Einsiedeln 1986, 248–276.

³ Theologik I, 23.

macht seine ontologische Wahrheit aus.⁴ Was weltlich, also endlich ist, ist auf dieser oder jener Stufe angesiedelt, ob auf der Ebene der leblosen Wesen oder auf der Ebene des vegetativen Lebens oder auf der Ebene des animalischen Lebens oder schließlich auf der Ebene des menschlichen Lebens. In entsprechender Weise steigt oder sinkt der Grad des Wahrseins der weltlichen Wesen. Schon die leblosen Dinge haben ihr inneres Wesen und ihre eigene Würde, und sie treten auch in Erscheinung, so daß sie erkennbar sind.⁵ Die Möglichkeit und gleichzeitig Unabschließbarkeit naturwissenschaftlicher Erforschung der materialen Welt ist ein Hinweis auf die Geschlossenheit und Erschlossenheit der Dinge.

Dann folgt die Ebene des vegetativen Lebens. „Wo sich die Innerlichkeit des Seins zum vegetativen Leben verdichtet, tritt die Spannung zwischen Innen und Außen sogleich stärker in Erscheinung. Das Innen ist in einem fast undurchdringlichen Schleier verhüllt: was das Lebensprinzip in sich selbst ist, wird keine Forschung je wissen.“⁶ Und dennoch haben wir Zugang zum Lebendigen. Es bietet sich dar, indem es die Phasen seines Lebens durchläuft. Es zeigt sich in seiner Mannigfaltigkeit, in seiner Schönheit, in seiner Verletzlichkeit. Und so kann es von einem erkennenden Bewußtsein wahrgenommen werden.

In der animalischen Welt ist eine neue Stufe erreicht. Die Innerlichkeit des tierischen Lebens ist durch eine anfängliche Bewußtheit bestimmt. „Das fühllose Leben ließ wohl eine Innerlichkeit von überschwenglichem Reichtum ahnen, aber dieses Innen blieb ihm selber verhüllt. Im Tier beginnt sich

⁴ Der grundlegende Text in Theologik I hat diesen Wortlaut (28f.): „Wahrheit kann ... in einer ersten Beschreibung als die Enthülltheit, Aufgedecktheit, Erschlossenheit, Unverborgenheit (ἀ-λήθεια) des Seins bezeichnet werden. Diese Unverborgenheit besagt das Doppelte: daß einerseits das *Sein* erscheint, und daß anderseits das *Sein erscheint*. Daß dieses Doppelte dennoch ein Einziges ist, darin besteht die Enthüllung und in ihr die Wahrheit. Weder ist also das *Sein* in sich selber verborgen, als ein unbekanntes Ding an sich, das nichts von sich wissen läßt und von dem die Erscheinung nichts verrät, noch ist anderseits die Erscheinung eine in sich schwebende Fata Morgana, eine Luftspiegelung des Nichts oder eines unenträtselbaren Abgrunds. Vielmehr kann das *Sein* als solches erscheinen; mag die Beziehung selbst zwischen ihm und seiner Erscheinung noch so geheimnisvoll und unenträtselt, der Abstand zwischen beiden größer oder geringer, leichter oder schwerer nachprüfbar sein. Enthülltheit bezeichnet zunächst eine dem *Sein* als solchen anhaftende absolute Eigenschaft. Aber diese schließt sogleich eine weitere, relative Eigenschaft in sich, da sie unmittelbar die Frage aufwerfen läßt, *wem* denn nun das *Sein* enthüllt sei. Es könnte vielleicht scheinen, daß diese zweite Rücksicht erst nachträglich, synthetisch, zur ersten hinzukommt, sofern man sich ein Seiendes vorstellen kann, das an sich die absolute Eigenschaft besitzt, erkennbar zu sein, ohne daß es deswegen auch wirklich erkannt zu werden bräuchte. Aber was vom einzelnen Seienden in bezug auf konkrete Erkenntnisobjekte gelten mag, das kann nicht für das *Sein* als solches und seinen Bezug auf die Erkenntnis gelten. Hier gilt vielmehr, daß, wenn das *Sein* die Eigenschaft des Enthülltseins nur an sich und nicht auch unmittelbar für ein Bewußtsein hätte, es im Grunde gar nicht enthüllt, sondern in sich verschlossen und verborgen wäre. Daß es enthüllt ist, besagt analytisch, daß es auch für jemanden enthüllt sei, der es in seiner Enthüllung erkennt. Dieser Jemand ist das Subjekt, gleichgültig, ob es mit dem enthüllten *Sein* identisch ist oder nicht, ob also das *Sein* sich selbst oder einem andern enthüllt ist. Es gehört nicht zum Begriff der Wahrheit, daß alles *Sein* auch Selbstbewußtsein sei, wohl aber, daß alles *Sein* eine Beziehung auf ein Selbstbewußtsein habe.“

⁵ Vgl. Theologik I, 84–86.

⁶ Theologik I, 86f.

dieser innere Raum zu lichten, für sich selber hell und zugänglich zu werden. Hier zum erstenmal taucht der vollkommen neue Sachverhalt auf, der die ganze Theorie der Erkenntnis vor eine völlig veränderte Lage stellt: daß das Objekt selbst Subjekt ist.“⁷ Freilich ist und bleibt es für uns Menschen ein Wunder und ein Rätsel, wie bewußtes Leben, das noch kein geistiges ist, innerlich gartete ist. Gleichwohl bietet sich auch solches Leben dar. Indem es wächst und reift, kommt und geht, steht und läuft, fliegt, schwimmt, wirkt und ruht, ist es immer auch in die Welt hinein exponiert, der es zugehört, und ist es für andere Tiere und dann noch einmal in eigener Weise für den erkennenden Menschen wahrnehmbar.

Das höchste Wesen auf der weltlichen Skala ist der Mensch. „Im Menschen verinnerlicht sich das Bewußtsein zum Selbstbewußtsein. Der innere Raum ist nicht nur, wie beim Tier, licht, sondern Licht für sich selbst. Der Mensch ist das erste Wesen, das sich selbst besitzt und somit frei ist. Sein Innenraum trägt nicht nur, wie der tierische, bewußtseinshafte Züge, er ist selber substantiell Geist. Er kann, in dem Maße, als er Geist ist, über sich selber verfügen. Er kann also auch über das Daß und das Wie seiner Äußerungen verfügen. Die Freiheit schaltet sich ein zwischen dem geistigen Besitz und dem Ausdruck, zwischen dem innern und dem äußern Wort, sie wird zu einem Wesensbestandteil der Wahrheit. Der freie Mensch verfügt über die Wahrheit, sie ist ihm in die Hände gelegt und zur selbstbewußten Verwaltung übergeben. Er ist das erste Wesen, das frei die Wahrheit sagen, er ist damit auch das erste, das lügen kann.“⁸ Hier deutet sich an, daß das Sich-Äußern des Menschen unter einem ethischen Anspruch steht. Im übrigen bleibt da, wo es um das Bei-sich-Sein und das freie Sich-Darstellen des Menschen geht, zu beachten, daß sein geistiges Sein eingebunden ist und bleibt in seine Leiblichkeit und Sinnlichkeit. Dies gibt allen Vollzügen des endlichen Geistes, der der Mensch ist, eine eigene Prägung.

Von Balthasar schließt den Ausführungen über den Menschen als Wesen der Wahrheit noch einige Gedanken über die reinen Geister an⁹, bevor er noch kurz auf den transzendenten, unendlichen Gott eingeht. Gott *ist* in absoluter „Intimität und Freiheit“. „Gott ist das reine Für-sich-sein, das keines anderen Wesens bedarf. Sein unendliches Licht ist sich selber vollkommen, es verliert sich nicht naturhaft nach außen, sondern wird, wenn es mitgeteilt werden soll, nur durch freie Zuwendung geoffenbart.“¹⁰ Wenn Gott sich äußert – im Wort –, so ist dieses Wort ein schöpferisches Wort, das wirkt, was es sagt. Angesichts des absoluten Seins und der absoluten Wahrheit, die Gott ist, wird die Welt in all ihren Ausgestaltungen als Gottes Schöpfung offenbar. „Als Geschöpf offenbart jedes weltliche Wesen ... *not-*

⁷ Theologik I, 90.

⁸ Theologik I, 95.

⁹ Vgl. Theologik I, 104–106.

¹⁰ Theologik I, 106.

wendig den Schöpfer, aber es offenbart dabei die Nichtnotwendigkeit der geschöpflichen Existenz und somit die *Freiheit* des Schöpfers.“¹¹ Das geschöpfliche Erkennen steht vor Gottes unendlicher Intimität und Freiheit als vor einem unfaßlichen Geheimnis, das sich freilich in einem eigenen Akt der Offenbarung dem Menschen als solches mitteilen kann.

Der Grundgedanke der philosophischen Erschließung der Wahrheit, wie von Balthasar sie auf den verschiedenen Stufen der weltlichen Wirklichkeit aufgespürt hat, kreist also stets um das Sein in seiner Introvertiertheit und seiner Extrovertiertheit.

B. Die Wahrheit und das Wort

Wenn ein Mensch sich vor einem oder vielen anderen Menschen ausdrückt, tut er dies vornehmlich im Wort. Was das Wort – und von daher dann auch die Sprache – bei von Balthasar bedeutet, erschließt sich bruchlos von dem soeben skizzierten Verständnis von Introversion und Extroversion her. Er widmete dem Thema „Wort“ in seinem Buch über die Wahrheit der Welt einen vergleichsweise langen Abschnitt: „Das Wort“¹². Es ist aufschlußreich, daß dieser Abschnitt einem größeren Kapitel, das unter der Überschrift „Die Welt der Bilder“ steht, zugehört. Was immer sich äußert, stellt sich zunächst in Bildern dar. Das, was sich so darbietet, stößt auf ein aufnehmendes Subjekt. Ist dies Subjekt ein geistiges, so möchte es das hinter den Bildern liegende Wesen des sich Zeigenden erfassen. Das begriffliche Denken setzt ein, das sich im Medium von Wort und Sprache bewegt. Wie kommt es zum Wort, wie zur Sprache? So, daß ein geistiges Wesen das, was es selbst ist, oder das, was es wahrgenommen hat, in einer freien, schöpferischen Tat „ausdrückt“ – in einem sinnlichen Zeichen, das aus dem Ausgedrückten nicht naturhaft hervorgeht, sondern gesetzt wird. Weil dieses Zeichen das, was sich bildhaft darbietet, aufnimmt, ist es durch eine positive Inhaltlichkeit bestimmt. Die Beziehung des sinnlichen Zeichens, das das Wort ist, zum Ausgedrückten, geht aus einer schöpferischen Setzung hervor und festigt sich dann durch Rezeption und Konvention. So steht es dann zur Verfügung, wenn sich Menschen in ihren jeweiligen Situationen erneut ausdrücken wollen. Sie bedienen sich der Wörter, die im Laufe der Zeit von zahllosen Menschen geformt wurden, und machen sie sich zur Erfassung und Darstellung des Auszudrückenden zunutze. Von Balthasar hat das im menschlichen Wort zusammentreffende Miteinander der verschiedenen Bewegungen so zusammengefaßt: Es „... wachsen im geistigen Wesen Fürsichsein und Sichselbst-übersteigen gleichzeitig. Kraft der Reflexion hebt es sich von der Welt als ein Fürsichseiendes ab und schließt den Raum seines innern Bewußtseins, um ihn nur in Freiwilligkeit wieder zu öffnen. Doch

¹¹ Ebd.

¹² Theologik I, 175–200.

die innere Welt, die sich so schließt, ist selber gebildet und angefüllt von Dingen der äußern Welt, und das freie Wort, das aus ihr hervorgeht, ist immer schon Antwort auf die dringenden Fragen der äußern Welt. Diese hat ihre Anliegen in den Raum des Subjekts hineingelegt, um von ihm Auskunft über ihren Sinn und ihr Wesen zu erlangen, und indem das Subjekt diese Auskunft gibt, erhält es allererst Auskunft über sich selbst, seinen eigenen Sinn und sein Wesen.“¹³

Das Wort ist Ausdruck von freien Personen; gleichwohl kommuniziert eine Mehrzahl von Personen in demselben Wort. So ist das Wort immer auch eine Funktion des Stehens der Menschen in der Welt und in der Gemeinschaft. Es ist als Medium des Austauschs zwischen freien Personen wesentlich dialogisches Wort. Von der einen Seite her ist es der Ausdruck eines mitzuteilenden Sachverhalts, auf der anderen Seite ist es der Ausdruck der angenommenen Mitteilung im Konsens des gegenseitigen Verständnisses. So ereignet sich der Dialog zwischen Menschen im Wort, wobei Wort sprachlich verfaßt sein, sich aber auch in Gebärden kleiden kann. Ein Wort, in dem existentiell bedeutsame Sachverhalte unter dem Maß der Wahrfähigkeit und Glaubwürdigkeit ausgesprochen werden, ist ein Zeugnis. Die Weise, wie ein Zeugniswort aufgenommen wird, ist der Glaube, – hier in einem noch weltlichen Sinn gemeint.¹⁴

Das menschliche Wort ist stets rückgebunden an und eingewurzelt in das leibseelische Wesen in seiner Mannigfaltigkeit und Vielschichtigkeit, das im ganzen, hier mehr, dort weniger in Anspruch genommen ist, wenn ein Mensch sich sprachlich ausdrückt. Ein reines Wort, das solcherart in ein konkret lebendiges Sprechen nicht integriert ist, ist beispielsweise als schriftlich fixiertes denkbar. Aber auch ein derartiges Wort stammt letztlich aus dem leibseelischen Geschehen des Dialogs und führt wieder zu ihm zurück. „Der Mensch spricht mit seinem ganzen leibseelisch einheitlichen Wesen, er spricht sogar oft in seinen bewußten oder unbewußten Gebärden und Mienen wahrhaftiger als in seinen Worten. ... Die unendliche sich abschattende Sprache der Gebärden und des Mienenspiels ist teils naturhaft vorgegeben, teils durch ... Konventionen festgelegt. Aber das Elementare daran ist in der menschlichen Natur als solcher grundgelegt: Lachen und Weinen ..., den Rücken kehren, keine Antwort erteilen, Zorn und Zärtlichkeit, ein barscher oder ein höflicher, gewinnender Ton: wie vieles ersetzt oder verändert das gesprochene Wort! Dieses kann von seinem Unterbau nie getrennt werden, wenigstens dann nicht, wenn es um lebendige zwischenmenschliche Mitteilung geht.“¹⁵ In letzter Konsequenz ist es das

¹³ Theologik I, 190f.

¹⁴ Die in Theologik I ausführlich dargebotenen Erörterungen zu Wahrheit, Wort, Sprache kommen noch einmal in gedrängter Form zur Sprache in von Balthasars „Die Sprache Gottes“ vor; in: von Balthasar, *Homo creatus est*, 248–276; hier: 249–253.

¹⁵ Die Sprache Gottes, 252f.

Leben und Wirken eines Menschen in Stücken oder schließlich im ganzen, das „etwas ausdrückt“, eine Botschaft enthält.

C. *Das Absolute und das Verstummen*

Zur Philosophie des Wortes, die von Balthasar vorlegt, gehört wesentlich auch, daß sie in den Hinweis auf das Verstummen der menschlichen Sprache angesichts des jenseitigen, absoluten Grundes aller Wirklichkeit einmündet. „Alle verantwortliche Philosophie, Religion, Mystik muß in diesem Verstummen enden, obschon der Mensch sich doch bewußt ist, daß alles Endlich-Seiende von Logoi, Sinneinheiten und -fragmenten durchwoben ist, er selbst am meisten, und daß diese benennbaren Fragmente von einem einheitlichen Logos herkommen müssen, für den aber menschliche Rede und Vernunft kein Wort mehr findet. Er kann höchstens noch nachweisen, daß jedes versuchte Wort nicht genügt, daß also die positive Notwendigkeit seiner Suche stärker ist als alles, was ihm gelingen kann.“¹⁶

Alles, was weltlich und so wahr ist, verweist durch seine interne Konstitution – Unterschiedenheit von Dasein und Sosein, Sein und Wesen – auf seinen jenseitigen schöpferischen Grund, der das absolute, transzendente Eine, aus dem alles Endliche hervorgeht und zu dem es zurückstrebt, ist. Dessen Wesen ist es zu sein. Das unbegrenzte Sein ist in sich auch Wahrheit. In unendlicher Weise ist es introvertiert und extrovertiert. Alles, was weltlich ist und was weltlich wahr ist, ist dies durch Teilhabe am jenseitigen und absoluten Einen. Von Balthasar hat die vielen Konsequenzen aus der ontologischen Fundierung alles Weltlichen im jenseitig Absoluten für das Verständnis der Wahrheit der Welt ausführlich im Schlußkapitel seiner Theologie I dargestellt.¹⁷ Doch bleibt es zutreffend, daß das absolute Eine, das der Ursprung von allem ist, für Menschen unaussprechlich ist. So ist es kein Zufall, daß die natürliche Philosophie und auch die ihr zugeordnete Mystik apophatisch enden. Dazu gehört wesentlich auch, daß der jenseitige Grund aller weltlichen Wirklichkeit selbst nicht spricht. Ein Wort Gottes im eigentlichen Sinn liegt hier jenseits dessen, was der Mensch sich erhofft oder auch nur für möglich halten kann.

In solchen Erörterungen tritt ein durch und durch kennzeichnender Zug des Denkens von Balthasars hervor: Er entfaltet seine Theologie im Gespräch und in der Auseinandersetzung mit der (neu-)platonischen Philosophie, die die Welt in ihrer Herkunftigkeit aus Gott und in ihrer Zukünftig-keit in Gott bedenkt und dabei Gott als den jenseitigen Grund versteht, dem die Welt wie ein Kraftfeld oder ein Lichthof zugeordnet ist. Der hier vorausgesetzte Gott vermag eine freie Beziehung – in Schöpfung und Offenba-

¹⁶ Die Sprache Gottes, 255.

¹⁷ Kap. IV: Wahrheit als Teilnahme, in: Theologie I, 257–312.

rung – nicht zu setzen. Dies zu vermögen, ist erst die Eigenart des Gottes der Bibel.

II. Teil: Theologie des Wortes Gottes

Das philosophische Nachsinnen über den Sinn und die Reichweite des Wortes vollendet sich in der erschreckten oder erfreuten Einsicht in die Wortlosigkeit des jenseitigen Grundes der Welt mit ihren vielen endlichen Wörtern und Worten. Das Neue und Andere und Erstaunliche, das die biblische Botschaft enthält, lautet: Nein, Gott ist nicht wortlos, sprachlos, sondern er ist ein sprechender Gott. Es gibt ein Wort Gottes. Die damit bezeichnete Wende ist für das Denken von Balthasars voll und ganz wesentlich. Im Anerkennen und Bedenken dieser Wende wird der Philosoph zum Theologen. Von Balthasars theologisches Werk kann als Ganzes auch als eine Theologie des Wortes Gottes gelesen werden.

A. Impulse aus der theologischen Tradition

Von Balthasar hat seine Theologie stets im Dialog mit der großen theologischen Tradition entfaltet. Dies gilt auch für das Bedenken des Wortes, das Gott ist und für die Welt hat. Unter den Theologen früherer Zeiten, die hier am ehesten in Betracht kamen, ragen Origenes und Bonaventura heraus. Auch andere Theologen hatten Einfluß – Irenäus, Maximus, aus neuerer Zeit Karl Barth. Auffallenderweise spielen andere Theologen aus dem evangelischen Raum keine erkennbare Rolle.

1) Orientierung an Origenes

Daß und wie christliche Theologie durch und durch Theologie des Wortes Gottes zu sein hat, hat von Balthasar im Laufe eines vieljährigen Nachdenkens und in besonderer Weise gegen Ende seines Lebens beschäftigt. Die ersten Anstöße dazu gehören aber schon in seine Studienzeit, genauer: in die Zeit, in der er die Texte und die Theologie des Origenes studierte, das heißt in die Mitte der 30er Jahre. Damals, 1938, veröffentlichte der junge von Balthasar unter dem Titel „Geist und Feuer“ eine Anthologie von mehr als tausend von ihm auch ins Deutsche übertragenen kurzen Texten aus den Werken des Origenes.¹⁸ In den Jahren der Erarbeitung dieser Anthologie schrieb von Balthasar unter der Überschrift „Le Mystérion d'Origène“ darüber hinaus noch einen längeren Aufsatz, in dem er den Ertrag seiner Origenes-Studien systematisch zusammenfaßte.¹⁹ Auf die wesentlichen Inhalte dieser Arbeiten kam er vor allem im Rahmen von Aufsätzen zurück, die er

¹⁸ Salzburg 1938 (später zwei weitere Auflagen).

¹⁹ In: *Recherches des Sciences religieuses* 26 (1936), 513–562; 27(1937), 38–64. 1957 kam dieser zweiteilige Aufsatz noch einmal in einem kleinen Buch heraus: *Parole et Mystère chez Origène*, Paris.

in den 50er Jahren verfaßte, so vor allem in „Wort, Schrift, Tradition“²⁰ und in „Die Implikationen des Wortes“²¹.

Zur Worttheologie des Origenes hat von Balthasar in „Geist und Feuer“ insgesamt 315 kurze Texte zusammengetragen. Sie sind zu drei großen Gruppen geordnet, deren Überschriften die Schwerpunkte der origenischen Konzeption erkennen lassen: I. Wort bei Gott, II. Wort als Schrift, III. Wort als Fleisch. Die gläubige Besinnung auf das Wort Gottes bildet das Zentrum der Theologie des Origenes. Dieses Wort Gottes ist ursprünglich und von Ewigkeit zu Ewigkeit der *Logos* im dreieinen Gott. Er ist das Abbild des Vaters und gleichzeitig das Urbild, in dem die Welt in all ihren Entfaltungen geschaffen ist und ihre Wahrheit hat. Weil die Ideen von allem, was ist, im Wort-*Logos* enthalten sind, ist er auch ihre Ur-Idee und Ur-Wahrheit. Daraus folgt, daß die Schöpfung eine Offenbarung und ein Gleichnis des Ur-Wortes ist. Origenes war in der Entfaltung solcher Gedanken zweifellos von der platonischen Hypostasenlehre beeinflusst; gleichwohl hat er sich ihr nicht blind überlassen, sondern sie vielmehr kritisch rezipiert. Von Balthasar erläuterte die Nähe und Ferne der origenischen Konzeption zur plotinischen durch die genauere Bestimmung des *Logos* als des „Ortes der Ideen“: „Daß das Verhältnis von Vater und Sohn bei Origenes dem Verhältnis von Eins und Nous (Ideenwelt) bei Plotin gleicht, ist unleugbar. Vor allem die absolute Einheit des Vaters und die potentielle Mannigfaltigkeit des Sohnes erinnert an die neuplatonische Abstufung. Aber diese Ähnlichkeit ist zunächst nicht ausschließlich origenistisch. Sie wird durch Augustinus ein Grundzug der christlichen Trinitätslehre, sofern stets der Sohn als der ‚Ort‘ der Welt-Ideen oder ‚Possibilien‘ angesehen wird. ... Aber in der Verwandtschaft zu Plotin ist doch die größere Verschiedenheit unübersehbar. Der *Logos* Origenes’ ist ein höchst persönliches, freies und souveränes Wesen, das nicht wie eine objektive Wertsphäre, sondern als Schöpfer und Erlöser geliebt wird.“²²

Gewichtiger als die Offenbarung des *Logos* Gottes in der Schöpfung im ganzen ist bei Origenes seine Erscheinung, ja Inkarnation in der Heiligen Schrift. Diese Offenbarung in der Schrift ist eine zugleich universalere und trotz ihrer Weltlichkeit und Geschaffenheit geistigere als die Inkarnation im fleischlichen Leibe Jesu Christi. Origenes liebt es, auch die Schrift – neben dem irdischen Leib Jesu und dem Leib der Kirche – als Leib zu bezeichnen. In der Schrift des Alten und des Neuen Bundes ereignet sich die Ankunft des *Logos* Gottes in der Welt. Der Buchstabe, die irdischen Geschichten und Gesetze, ist die *littera*, das äußere, wirksame Zeichen, dessen sich der *spiritus*, der ankommende Geist, das persönliche Gottes-Wort, bedient. Den Geistsinn im buchstäblichen Text aufzuspüren, ist der Sinn der gläubigen

²⁰ In: *Verbum Caro* (= Skizzen zur Theologie I), Einsiedeln 1960, 11–27, hier: 15–17.

²¹ In: *Verbum Caro*, 48–72, hier: 51 f.

²² *Geist und Feuer*, 124, Anmerkung 1.

Deutung der Schrift. Dabei kommt das besondere Gefälle zwischen Altem und Neuem Bund zum Tragen.

Die Erscheinung des Wortes in der Schrift ist auf die Verleiblichung, Inkarnation, des *Logos* Gottes im Menschen Jesus hingeordnet. Er ist die Erfüllung des Alten Bundes, das Hervortreten des Endgültigen im Vorläufigen. Origenes stellte heraus, daß sich die Offenbarung des *Logos* Gottes im in der Zeit verlaufenden Leben des Menschen Jesus ereignete. Die Mysterien des Lebens Jesu haben den Sinn von Gleichnissen. Die Inkarnation des *Logos* Gottes im Leib der Schrift, ergänzt durch den sakramentalen Leib der Eucharistie, und im Leib des den Weg seines Lebens gehenden irdischen Jesus zielt auf die Inkarnation des *Logos* in seinem mystischen Leib, der Kirche.

Von Balthasar hat für seine Theologie im ganzen und für seine Theologie des Wortes von Origenes stärkste Impulse empfangen, was nicht ausschließt, daß er auch die Gefährdungen dieser Theologie nicht verkennt. So merkt er einmal an: Die „Identifizierung des Schriftwortes mit dem Wort, das der Sohn ist, die Deutung der Schrift als eine Leibwerdung des *Logos*, ist zu wenig differenziert, als daß sie nicht zu Fehlschlüssen verführte.“²³ Ohne Zweifel wurde von Balthasar während seiner Lyoner Studienjahre von Henri de Lubac auf Origenes hingewiesen. Das aus der Feder de Lubacs stammende, 1950 veröffentlichte Buch „Histoire et Esprit“²⁴ hat ein Kapitel, das in weitgehend gleicher Weise auf die Origenische Lehre von den „Verkörperungen des *Logos*“ eingeht, wie sie in von Balthasars Schriften entfaltet ist.

2) Orientierung an Bonaventura

Das Denken von Balthasars war immer theologisch ausgerichtet, wenngleich in den früheren Jahren seines Schaffens immer auch religionsphilosophische Themen bearbeitet wurden. Während jedoch bis in die späteren 50er Jahre Themen der Anthropologie, der Ekklesiologie, der Eschatologie, der Hagiographie im Vordergrund standen, trat von den 60er Jahren an eine ausdrückliche Trinitätstheologie, verbunden mit einer Neubearbeitung aller anderen theologischen Themenbereiche in ihrem Lichte, deutlich hervor. Zu diesen gehörten naturgemäß die Christologie und die Pneumatologie. In der Entfaltung dieses theologischen Programms, das seinen Niederschlag vorwiegend einerseits in der Trilogie – Theo-Ästhetik, Theo-Dramatik, Theo-Logik – und andererseits in den fünf Bänden „Skizzen zur Theologie“ fand, kam auch eine entsprechend trinitätstheologisch gerichtete Theologie des Wortes Gottes und der Sakramente zum Zuge.

²³ Implikationen des Wortes, 51.

²⁴ Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène, Paris 1950; 1968 deutsch: Geist aus der Geschichte, übersetzt von H. U. v. Balthasar, Einsiedeln.

Es fällt auf, daß von Balthasar in dieser Zeit stärkste Anregungen von Bonaventura aufgriff. Sofern es dabei um die Trinitätstheologie und eine ihr zugehörige Wort-Gottes-Theologie ging, ergaben sie sich ihm einerseits durch die Lektüre der Quellentexte und andererseits durch das Buch von Alexander Gerken „Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura“²⁵. Wie Gerken eindrucksvoll belegt, hat Bonaventura bewußt auf den Begriff *expressio* zurückgegriffen, wenn er die Eigenart des „Verbum“ im dreifaltigen Gott charakterisieren wollte. Die zweite Person in Gott, der Sohn, ist sowohl Bild (*imago*) als auch Wort (*verbum*). Als Wort ist sie „Ausdruck“ der ersten Person, also des Vaters. Die beiden Bezeichnungen „Bild“ und Wort“ stellen unterschiedliche Aspekte der zweiten göttlichen Person heraus.

Wie läßt sich das Anliegen Bonaventuras kennzeichnen? In einem charakteristischen Satz führt er aus: „Una differentia potest accipi sic, ut verbum dicatur, quod procedit ex interioribus, imago, quod imitatur in exterioribus. Imago importat illam similitudinem ut expresse imitantem (sc. Patrem), verbum ut aliis (sc. creaturis) exprimentem, quantum est de se sive natum exprimere.“²⁶ Hier vergleicht Bonaventura die beiden Bezeichnungen der zweiten göttlichen Person „Wort“ und „Bild“ miteinander. „Bild“ betont die Rückbeziehung auf den Vater, „Wort“ die Hinbeziehung auf die mögliche oder wirkliche Schöpfung. Beide miteinander schließen ein, daß die zweite Person, der Sohn, passend als „Ausdruck“ des Vaters verstanden wird.²⁷ Der Grund dafür, daß Bonaventura den Sohn innertrinitarisch bewußt und immer wieder als den den Vater „ausdrückenden“ bezeichnet, liegt in seiner Absicht, die Stellung und Rolle des Sohnes anders denn als Medium der Selbsterkenntnis des Vaters zu bestimmen. Wenn er das „Wort“ im Sinne von „Ausdruck“ versteht, dann betont er implizit, daß „Wort“ nicht, wie andere Theologen herausgestellt haben, dasjenige ist, das der Vater sich gegenüberstellt, um sich selbst darin zu erkennen. Die Erkenntnis seiner selbst ist nach Bonaventura schon dadurch gegeben, daß der Vater – wie der Sohn und der Geist – in unendlicher Weise geistig ist. Er formulierte einmal: „... Pater seipsum intelligendo intellectu completissimo et unico, in quo intellectus adaequatur intelligenti et e converso, Verbum generat, quod est Patris similitudo per omnia aequalis cum ipso.“²⁸ Das „Wort“,

²⁵ Düsseldorf 1963.

²⁶ I Sent. D. 27, q 2.

²⁷ Gerken hat diesen Text so ausgelegt: „Der Unterschied in den beiden Bezeichnungen ‚Wort‘ und ‚Bild‘ liegt darin, daß ‚Wort‘ den Ausdruck besagt, der etwas Inneres nach außen trägt, hörbar macht, ‚Bild‘ dagegen darauf hinweist, daß ein Nachahmungs- oder Ähnlichkeitsverhältnis vorliegt. Nennt man den Sohn die ‚similitudo Patris‘, also Bild, so wird hervorgehoben, daß er den Vater nachahmt, ihm entspricht, ihm gleicht. Nennt man ihn Wort, so ist betont, daß er das Innere des Vaters nach außen kundtut und hörbar macht, den Vater kündigt. Darum ist gerade die Bezeichnung ‚Wort‘ – wie schon beim Evangelisten Johannes sichtbar wird – zur Benennung des Sohnes geeignet, wenn es sich um sein Vorbild-Verhältnis zur Schöpfung handelt. Denn durch sein Abbild, die Schöpfung, kündigt der Sohn den Vater, dessen Ausdruck er ist“ (62).

²⁸ QD De mysterio Trinitatis IV, a. 2 ad 8.

so kann man sinngemäß sagen, wird vom Vater hervorgebracht, „nachdem“ er sich schon in sich erkannt hat. Gerken deutet solch eine Aussage zutreffend: „Die Funktion, die der Sohn hat, ist nicht die, ‚ratio intelligendi‘ für den Vater zu sein, sondern den Vater *auszudrücken* und *darzustellen*.“²⁹ Und dann noch einmal: „Bonaventura leugnet ... ausdrücklich und weist als ein Mißverständnis zurück, daß der Sohn ‚ratio cognoscendi‘ des Vaters sei. Der Grund liegt auf der Hand: als ursprungloser Besitzer des vollen geistigen Wesens Gottes hat der Vater, unabhängig von einer anderen Person, den Grund für seine Erkenntnis in sich, weil im göttlichen Wesen.“³⁰ Die Entscheidung Bonaventuras, den Sohn des Vaters als sein Wort im Sinn von „Ausdruck“ zu bezeichnen, entspringt, so hat sich gezeigt, seiner Einsicht in die Funktion des Wortes, göttliches Vorbild aller möglichen und wirklichen Schöpfung zu sein.³¹ So trägt er auch der Mannigfaltigkeit in Gott Rechnung, die die Theologie am richtigsten in Begriffen, die am Dialogischen orientiert sind, beschreibt.

Von Balthasar bekannte sich ausdrücklich zur Wort-Theologie Bonaventuras und nahm sie tatsächlich in sein eigenes trinitätstheologisch konturiertes Denken auf. Im Abschnitt aus „Theologik II: Wahrheit Gottes“³², in dem es um „die Stellung des Logos in Gott geht“, gibt von Balthasar zunächst die Gedankengänge des Bonaventura wieder, aus denen deutlich wird, warum er auf den Begriff *expressio* – „Ausdruck“ so großen Wert legt. Dabei stellt er auch einen Vergleich zu den entsprechenden Überlegungen des Thomas von Aquin an, die auf eine starke Betonung der Einheit der göttlichen Natur herauslaufen. Und dann stellt sich von Balthasar ausdrücklich auf die Seite des Bonaventura: „Gewiß unterscheiden sich die beiden Lehrer nur durch Nuancen; doch läßt der von Bonaventura auf die ‚*expressio*‘ gelegte Nachdruck einiges für uns Wichtige deutlicher hervortreten. Einmal ..., daß auch der Hervorgang des den Vater ausdrückenden Sohnes eine Tat der väterlichen Liebe ist ... Sodann ..., daß der Sohn sich für den Vater in jeder Hinsicht ‚zur Verfügung‘ (dispositive) hält, weswegen er als ‚*mundus archetypus*‘ alles von Gott Erschaffbaren zu gelten hat.“³³

²⁹ Gerken, 59.

³⁰ Gerken, 56; vgl. auch ebd.: „Die Funktion, die der Sohn gegenüber dem Vater ausübt, ist nicht Funktion des Erkenntnisgrundes, sondern die Funktion des Ausdrucks oder der Repräsentanz dessen, was der Vater in der Selbsterkenntnis erfaßt. Eine andere Funktion für das ‚Wort‘ ist gar nicht mehr denkbar. Da nun aber diese *göttliche* Funktion des Ausdrucks oder der Repräsentanz eo ipso der Grund für alle *geschöpfliche* Repräsentanz Gottes ist, so nennt Bonaventura den Sohn, den Ausdruck des Vaters, auch ‚*ratio repraesentandi*‘.“

³¹ I Sent d 27 p 2 q 2, fund 4: „Ergo eodem Verbo dicit (Pater) se et creaturas. Sed Verbum dicit respectum ad illud, quod per Verbum dicitur. Ergo non tantum ad Patrem, sed etiam ad ea, quae facta sint, dicit respectum.“ Dazu Gerken: „Die Beziehung des Wortes zur Schöpfung (als möglicher) ist also wegen ihres Enthaltenseins in der Beziehung zum Vater eine Eigentümlichkeit, die dem Wort als solchem notwendig zukommt“ (63).

³² Einsiedeln 1985.

³³ Theologik II, 153f.; vgl. zum Ganzen den vollständigen Abschnitt, ebd. 151–155.

Diese Aussage von Balthasar ist aufs höchste aufschlußreich. Sie zeigt zum einen den Ausgangspunkt der seit den 60er Jahren in seinen trinitätstheologischen Erörterungen geübten Praxis, die Rolle des Sohnes sowohl innertrinitarisch als auch ökonomisch mit dem Begriff „ausdrücken“ oder „auslegen“ zu benennen, zum anderen die ursprünglichste Verwirklichung der *dispositio* bzw. der *indiferencia* in der trinitarischen Haltung des Sohnes bzw. Wortes dem Vater gegenüber zu verorten. Beides gehörte spätestens seit den 60er Jahren zu den Kernaussagen der Theologie, wie von Balthasar sie vorgelegt hat.

B. Wort Gottes – hervorgegangen aus dem Vater

Daß von einem Wort Gottes überhaupt ernsthaft die Rede sein kann, ist letztlich darin begründet, daß von Ewigkeit her und folglich wesenhaft Gott und das Wort zusammengehören. Das Mit- und Ineinander von Gott und Wort kann nur trinitätstheologisch erörtert werden. Dies herauszustellen, ist ein durchgehendes Anliegen von Balthasars, dessen Theologie im ganzen eine trinitarische ist. Er bedenkt nicht nur die Heilsgeschichte so, daß ihre Gründung im ewigen trinitarischen Wesen und Leben Gottes in den Blick kommt. Er handelt auch über dieses selbst, soweit es das Geheimnis, das Gott ist und bleibt, zuläßt.

Von Balthasar verarbeitete bei der Entfaltung seiner Einsichten über Gott und das Wort die schon skizzierten Anregungen vor allem von Origenes und Bonaventura. Von nicht zu überschätzender Bedeutung war allerdings auch, was er trinitätstheologisch im ganzen selbst schon erarbeitet hatte. Es konnte den Zusammenhang für die worttheologischen Überlegungen bilden. Woran ist hier zu denken? Ein erstes: Es gibt für uns Menschen nur *einen* Zugang zu Erkenntnissen über Gottes dreifaltiges Wesen und Leben. Er führt über die trinitarischen Konturen des Lebens und Wirkens Jesu von Nazareth und der auf ihn hinführenden und von ihm herkommenden Geschichte. Ein zweites: Eine Ontologie des Gesprächs oder gar der Liebe bietet eher als eine Ontologie des Geistes die Kategorien, die es erlauben, sich dem Geheimnis des dreifaltigen Gottes zu nähern. Ein drittes: Die trinitarisch erschlossenen Ereignisse der Menschwerdung und des Kreuzesterbens machen es möglich, aber auch notwendig, die innertrinitarischen Hervorgänge und Beziehungen als kenotische zu denken, das heißt: Sie sind das ewige „Geschehen“ entäußerter Liebe.³⁴

Der ausdrücklichste und ausführlichste Text, den von Balthasar zum Hervorgang des Wortes aus Gott verfaßte, findet sich im Abschnitt „Die Stellung des Logos in Gott“ in „Theologik II“³⁵. Die zweite göttliche Hy-

³⁴ Diesen Gedanken, der Entsprechungen in der Theologie S. Bulgakows hat, hat *von Balthasar* immer wieder dargelegt, z. B. in: *Mysterium paschale*, in: *MySal III/2*, 133–326; hier: 152–154; *Theodramatik III: Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 297–305.

³⁵ *Theologik II*, 139–155.

postase, oft und auch bei von Balthasar, als „Sohn“ bezeichnet, ist, wie der „Geist“, aus dem „Vater“ hervorgegangen. Der „Vater“ ist, im Sinne der theologischen Tradition, der ursprünglose Ursprung, der „Quellgrund“, der sich im „Sohn“ ausdrücken kann und will. Der „Sohn“ wird als „Logos“, als „Wort“, bezeichnet. Darin kommt zum Tragen, daß er nicht nur auf seinen Ursprung zurückbezogen, sondern auch auf eine mögliche Schöpfung als ihr Vorentwurf hinbezogen ist.³⁶ Als „Ausdruck“ des Vaters und des letzten Motivs seiner Hervorbringung, der Liebe, wird der Sohn zu dem, der mit dem Vater den Heiligen Geist hervorbringt.³⁷ So ist von Ewigkeit zu Ewigkeit der Sohn mehrfach bezogen: auf den Vater als seinen Ursprung, zusammen mit dem Vater auf den Geist, auf die Schöpfung. All dies macht sein „Logos-Sein“, sein „Wort-Sein“ und – besser noch – sein „Ausdruck-Sein“ aus. Für jedwede Schöpfung ist der göttliche *Logos* der Grund ihrer Logik.³⁸

Die bisherigen Bestimmungen des göttlichen *Logos* waren, so kann es scheinen, dadurch gekennzeichnet, daß sie ihn als die zweite Hypostase im dreifaltigen Gott von den beiden anderen Hypostasen, den Vater und den Geist, abgrenzen. Doch gilt dies, so von Balthasar, nur in eingeschränktem Sinn; denn es gehört zur Eigenart jeder göttlichen Hypostase, also auch des göttlichen *Logos*, daß sie wesentlich aufeinander bezogen sind. Zwischen ihnen waltet eine ewige „Circuminsessio“ oder „Perichorese“, das heißt: Sie haben ihr Wesen nur im ewigen Ereignis der Liebe.³⁹

Es war von Balthasar immer sehr wichtig zu betonen, daß der Zugang zu den Aussagen über Gottes dreifaltiges Wesen und Leben allein in der Wahrnehmung des menschengewordenen *Logos* Gottes liegt. Wer andere Wege beschreitet, läuft Gefahr, sich in unsicheren Spekulationen zu verlieren. Das

³⁶ Theologik II, 144: „Daß einer (der Vater) sprechen und sich darstellen kann, setzt sowohl ein entsprechendes Können wie einen entsprechenden Willen der Äußerung und Mitteilung voraus, dessen ‚Motiv‘ hier nur die Liebe sein kann. Aber das Motiv ist zugleich der Inhalt dessen, was mitgeteilt wird: was im Logos vom Vater sichtbar wird, ist nochmals die Liebe in all ihren göttlichen Dimensionen und daher auch in allen für eine mögliche freie Schöpfung sich daraus ergebenden Folgerungen.“

³⁷ Theologik II, 144: Weil die göttliche Logik „nicht bloße Objektivierung eines Subjektiven ist, sondern dieses in seiner Spiegelung oder Abbildung mitdarstellt, kann sie sich mit dem bloßen Ausdruck-Sein nicht begnügen, sondern muß die Bewegung des grundlos liebenden Sich-Ausdrückens ebenfalls abbilden, das heißt mitvollziehen, und zwar mit dem Quellgrund, der den Logos setzt, zusammen; was besagt, daß dieser mit seinem Von-her zugleich ein Zu-hin hat: die grundlos liebende Hervorbringung dessen, was wir, mangels klarerer Benennung, den heiligen Geist Gottes nennen.“

³⁸ Theologik II, 144: „Auch weltliche Logik wird ihr Von-her haben, nämlich die Ontologie im ganzen, die sich selbst (wie die Lehre vom göttlichen Wesen unlösbar ist von den Hypostasen) von ihrer Konkretion in den verschiedenen Seinsbereichen nicht reinlich abheben kann, und ihr Zu-hin, ihr regulative Funktion in diesen. Sie kann einen relationalen Eigenbereich beanspruchen, der aber von den Bezügen, in denen dieser steht, ebenso sehr bestimmt wird, wie er sie mitbestimmt.“

³⁹ Theologik II, 139: „Sosehr die Umschreibungen für die zweite Hypostase etwas ihr einmalig Zugehöriges besagen – Logos als Wort und Sinn, Bild, Ausdruck, Zeuge, Ausleger usf. – sosehr weisen sie gleichzeitig auf das Relationale dieser ‚Person‘ hin, die ihr Charakteristisches immer nur zugleich mit den Kennzeichnungen des Vaters und des Geistes gewinnt.“

heißt nun: Jesus, das menschengewordene Wort, existiert aus der ständigen Bezogenheit auf den Vater und den Geist.⁴⁰ Und was immer sich dabei ereignet und zeigt, hat den Sinn, in irdischen Gesten und Worten das ewige Leben Gottes „auszudrücken“, „darzustellen“. Die Offenbarung, die so geschieht, gewährt keine „Aufklärung“ über ansonsten Verborgenes, sondern stellt neu und endgültig vor Gottes Geheimnis.

Die vor allem von Bonaventura übernommene Bestimmung des Wortes als „Ausdruck“ bedeutet für eine Theologie des Wortes Gottes, wie von Balthasar sie entworfen hat, eine wichtige Weichenstellung: Wort ist hier nicht vorwiegend als Träger einer Information gemeint, sondern als Ereignis und Geschichte mit einer inneren und wahrnehmbaren Logik, kurz: als Tatwort.

C. Wort Gottes – eingegangen in die Welt

Daß von Ewigkeit zu Ewigkeit und also wesenhaft Gott und das Wort zusammengehören, ist etwas ganz und gar Erstaunliches und Unerwartbares. Für uns Menschen gibt es zu diesem *Mysterium fidei* nur darum und dadurch einen Zugang, daß Gottes Wort sich inmitten seiner Schöpfung wahrnehmbar gemacht hat. In einem ersten und noch vorläufigen Sinn legt die Schöpfung Gott aus (a). Sodann hat Gott in der Geschichte gesprochen, zunächst in der Geschichte seines erwählten Volkes Israel (b), dann aber höhepunktartig und alles zusammenfassend in der Geschichte des menschengewordenen *Logos* Gottes Jesus (c). Daß Gott durch seine Schöpfung und durch die Geschichte Israels spricht, ist erst aus dem Rückblick von der Geschichte Jesu her, zu der sie – in freilich unterschiedlicher Weise – „Vorgeschichte“ sind, erfaßbar. Daß und wie Gott in der Geschichte gesprochen hat und spricht, wurde von von Balthasar immer wieder dargestellt.⁴¹ Dabei sind die Berührungspunkte zu den Einsichten des Origenes unübersehbar.

1) Gott spricht in der Schöpfung

Daß Gott in der Schöpfung spreche, ist eine uneigentliche Aussage; denn daß Gott durch das von ihm Geschaffene spreche, beschränkt sich darauf, daß er es in sein Sein gerufen hat, damit es nun sich selbst vollziehe und so auch ausdrücke. Die Sprache Gottes in der Schöpfung „besteht in den Fragmenten des *Logos*, die in den endlichen, geschaffenen Dingen ausgestreut sind. Sie sprechen eine laute und, wie der Psalm sagt, zugleich lautlose Sprache, Ein Tag sagt es dem andern, eine Nacht tut es der andern kund, ohne

⁴⁰ Theologik II, 139: Von Balthasar spricht von der „Selbstdarstellung des menschengewordenen Wortes, das sich keinen Augenblick gegen Vater und Geist abgrenzt, um sich zu definieren, sondern von sich nie anders spricht als im Verweis auf den Vater, von dem her es ist, und auf den Geist, mit dem zusammen es wirkt und dem es seine Auslegung überläßt, auf den hin es also wesenhaft ist“.

⁴¹ Z. B. in: Die Sprache Gottes, besonders 255–270.

Sprache, ohne Worte, mit unhörbarer Stimme. Ihr Klingen geht aus durch alle Lande, ihr Reden bis ans Ende der Welt', (19,3–5), weil eben *sie* reden und nicht Er. Sie reden positiv von ihm, daß er ist, weil er sie gesetzt hat; sie reden negativ, weil nicht Er redet.“⁴² Zur Betrachtung des Sprechens Gottes in der Schöpfung gehört auch die Aufmerksamkeit auf das Schweigen Gottes, wovon insbesondere Ignatius von Antiochien in seinen Schriften Zeugnis gegeben hat.

2) Gott hat gesprochen in der Geschichte Israels

Von Gottes Sprechen in der Schöpfung, das ein uneigentliches war, führt keine gerade Linie zu seinem Sprechen in der Geschichte Israels. Dies ist eine Selbstkundgabe Gottes, die aus seiner freien, wunderbaren, unausdenklichen Entscheidung stammt. Das Freie, Wunderbare, Unausdenkliche, Entschiedene dieser Entscheidung ist die Wahl eines partikulären Volkes, Israels, das in einer begrenzten Zeit und an einem angebbaren Ort lebt, zu einem Bund mit sich. Dieser Ruf ist in einem eine Tat und ein Wort. Das Volk entspricht ihm, aber es läßt sich auch immer wieder versuchen, davon Abstand zu nehmen, – mit der Folge, daß Gott es zurückruft. Er tut es vor allem durch die von ihm gerufenen und gesandten Propheten, in deren Leben er oft genug seine eigenen Gesinnungen einsenkt, damit sie sie leidend tragen und so dem Volk zur segensreichen Hinkehr zu ihrem Gott Jahwe gereichen. Gott selbst, der sich im Wort und in der Tat der Erwählung Israels in den Bund mit sich hinein ausspricht, bleibt als er selbst unsichtbar; darum entspricht das Volk ihm in der Beachtung des Bilderverbots, das es freilich immer wieder sündhaft übertritt. Der sich in der Erwählung und Begleitung Israels kundtuende Gott ist ihm ordnend und fordernd, Leben gewährend nahe in der Form seiner Weisungen, also in der Tora.

Nun wußte und weiß menschheitliches Denken, das sich auch in Israel meldete, daß Gott, wenn er Gott ist, ein Gott aller Welt und aller Zeit, also auch aller Völker sein muß. Doch entstand aus dem Wissen Israels, als partikuläres Volk erwählt worden und gleichzeitig von einem Gott, der der Gott aller Völker sein muß, durch die Tora in die Pflicht genommen zu sein, einstweilen nur die Hoffnung, der schließlich prophetische Verheißungen entsprechen sollten, daß nämlich am Ende der Tage die Völker zum Berg Zion treten. Von Balthasar selbst faßt seine auf Gottes Sprechen in Israel gerichteten Überlegungen so zusammen: „Gottes Wesen wird an der Wirklichkeit des Bundes, in den er sich gebunden hat, abgelesen, und damit seine Freiheit und sein bleibendes Geheimnis. Der Bund ist der Spiegel, in welchem sich sein unsichtbares ‚Antlitz‘ widerspiegelt. Aber – und das ist die andere Seite, die Grenze des Alten Bundes – der Bund bleibt partikulär, er besteht nur zwischen diesem einzelnen ethnischen Volk und dem sich ihm

⁴² Die Sprache Gottes, 255f.

zuwendenden Gott, auch wenn dieses Partikuläre dazu bestimmt ist, ‚Licht der Völker‘ zu sein, damit Gottes ‚Heil bis an die Grenzen der Erde reiche‘ (Jes 49, 6). Die Zuordnung des Alls bleibt immer eine solche des Proselytentums.“⁴³

In diesem Sinne war Gottes Wort, das in dieser Welt, in der und durch die die Geschichte Israels vernehmlich wurde, ein eigentliches Wort Gottes, eine Selbstkundgabe Gottes, und doch war dieses Wort nur ein „Vor-Wort“ zu dem Wort, das schließlich in der Geschichte Jesu von Nazareth Fleisch werden sollte. Doch läßt sich schon hier sagen: Das Wort Gottes, das Jesus von Nazareth selbst in Wort und Tat ist, bildet die Selbstaussage Gottes für die Welt (nur) zusammen mit dem Vor-Wort, das Israel in seinem Bund mit Jahwe war.

3) Gott hat gesprochen in Jesus von Nazareth

Jesus von Nazareth war in der Geschichte seines Lebens und Wirkens der fleischgewordene *Logos* Gottes. Wie Jo 1, 18 formuliert, hat er den Vater „ausgelegt“ – „ἐξηγήσατο“. „Der Sohn ist, als Menschgewordener, die Exegese, die Auslegung des Vaters (Joh 1, 18), und dies nicht naturhaft, sondern in der Freiheit seines Geistes, denn ‚niemand kennt den Vater als der Sohn und der, dem der Sohn es offenbaren‘ will (Mt 11, 27). Aber der leibhaftige Mensch muß als solcher, und nicht etwa als reiner Geist, der er nicht ist, dieser Offenbarung teilhaft werden können, deshalb ist Gottes Wort, um uns verständlich zu sein, Fleisch geworden, um uns gerade durch sein Fleisch –, das heißt Sterblicher-Mensch-Sein, den Vater zu offenbaren ... Es gibt im Leben Jesu nichts, was nicht in der gesamt menschlichen leibseelischen Sprache Ausdruck und Darstellung des Vaters wäre.“⁴⁴ Die innertrinitarische *indiferencia* des Sohnes dem Vater gegenüber, die der Vater, den Sohn in die Fleischesgestalt sendend, in Anspruch genommen hat, setzte sich ökonomisch im Gehorsam Jesu fort. Der Wille des Vaters teilte sich ihm in der Führung des Geistes mit. Ihn aufnehmend und ihm entsprechend formte sich Jesu Leben im ganzen und in seinem Verlauf zum menschgewordenen Wort Gottes. Seine Wahrnehmung und Deutung machen einen erheblichen Teil des theologischen Werkes von Balthasars aus. Zum Leben Jesu gehörte auch, was er in menschlichen Worten sprach. Beides in Einheit – sein Leben und die dieses Leben begleitenden und auslegenden Worte – bildete das Tat-Wort seiner geschichtlichen Existenz.

Ökonomisch ist die Anwesenheit und Wahrnehmbarkeit des ewigen *Logos* Gottes inmitten der Geschichte in seiner Mensch- und Fleischwerdung in Jesus von Nazareth begründet. Was das bedeutet – als Geheimnis des Glaubens –, hat von Balthasar immer wieder dargelegt, zum Beispiel in der großen Betrachtung über die johanneischen Texte, in denen von dem

⁴³ Die Sprache Gottes, 262.

⁴⁴ Die Sprache Gottes, 265

Jesus die Rede ist, der sich als die Wahrheit in Person bezeichnet hat – das Einstiegskapitel in „Theologik II“⁴⁵. Jesus ist – so von Balthasar – die Wahrheit selbst, weil er den Vater ausgelegt hat – in Wort und Tat. Ausgangspunkt solcher Erörterungen ist immer Jo 1, 18. Der im Leben Jesu sich auslegende Vater ist der den Sohn sendende und hingebende Vater, und da Jesus den hingebenden Vater auslegt, wird er selbst zu dem sich den Menschen hingebenden Sohn. So entsteht auch seinerseits eine absteigende Bewegung, die auf die Menschen geht.⁴⁶ „Alles im Neuen Bund ruht auf diesem Bildcharakter des Sohnes, der als der Ausdruck in Gott (*expressio*: Bonaventura) nun auch fähig wird, der Ausdruck Gottes in der Welt zu werden, wiederum nicht ein ferner und ungefährer, sondern ein genauer und adäquater Ausdruck. Aber da schon in Gott der Ausdruck des Vaters im Sohn sowohl Wahrheit wie Liebe ist, wird der den Vater in der Welt ausdrückende Sohn, indem er ‚ins Letzte‘ geht, die ganze Liebe des Vaters zur Welt, die der Sohn in sich zusammenfaßt, ausdrücken, und eben diese ausgedrückte Liebe und nichts anderes wird die Wahrheit sein.“⁴⁷

Von Balthasar geht sodann dem Leben Jesu nach, um es in all seinen Phasen und in all seinen Motiven in seinem Charakter, Ausdruck des Vaters zu sein, darzulegen. Dabei geht er konsequent vor, wie beispielsweise dieser Text zeigt: „Wenn Jesus über Jerusalem weint, dann sind diese menschlichen Tränen Ausdruck der Trauer Gottes, dessen bisherige Liebe nicht hingereicht hat, das störrische Volk umzustimmen. Wenn Jesus Überdruß zeigt (‚Wie lange soll ich es bei euch noch aushalten?‘ Mt 17, 17), dann wird der so oft ausgedrückte Überdruß Gottes über den Bund mit Israel sichtbar. Wenn Jesus im Heiligen Geist jubelt, daß der Vater es nicht den Weisen, sondern den Einfältigen geoffenbart hat (Lk 10, 21), dann weist dieser Jubel über sich hinaus in den Jubel im Himmelreich, wo nur Einfältige Gott erfreuen und sich an ihm erfreuen. Wenn Jesus in Kana seine Mutter, die für die Armen bittet, abweist, sich aber von ihrem Wort ‚Tut, was er euch sagt‘, umstimmen läßt, dann zeigt er, was das Bittgebet, das zugleich reine Übergabe ist, bei Gott dem Vater vermag. Wenn Jesus schweigt, wie er es in der Szene mit der Ehebrecherin tut oder abermals vor seinen Richtern, dann ist dieses Schweigen beredter und worthafter als ein beliebiges Wort; es offenbart, welche Tiefen das Sprechen Gottes in die Welt hinein hat.“⁴⁸

Da das menschengewordene Wort Gottes das nicht mehr überbietbare und somit letzte Wort Gottes ist, ist es in der geschichtlichen Entfaltung seiner

⁴⁵ Theologik II, 13–23.

⁴⁶ Theologik II, 14: „Was aber legt er aus, sofern er die ‚Wahrheit‘ ist? Die Gesinnung und Tat des Vaters, der ‚die Welt so sehr geliebt hat, daß dieser seinen eingeborenen Sohn dahingab‘ (Jo 3, 16), wobei er ‚die Wahrheit‘ nur sein kann, wenn er nicht bloß das vom Vater Hingebene ist, sondern diese Hingabe in sich selbst vollzieht: ‚Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe ... Niemand raubt es mir, ich gebe es von mir aus hin. Ich habe die Macht, es hinzugeben‘ (Jo 10, 18). Er hat diese Macht ‚in sich selbst‘, auch wenn sie ihm vom Vater gegeben ist (5, 26) ...“.

⁴⁷ Die Sprache Gottes, 264.

⁴⁸ Die Sprache Gottes, 265 f.

selbst darauf ausgerichtet, auch Gottes letztes und tiefstes Geheimnis zu offenbaren. Dies geschieht in der in sich bis in den Tod für die vielen hingebenden Liebe, die sich am Kreuz und in der Hölle – Karfreitag und Kar Samstag – darstellt. Der Verlassenheitsschrei Jesu am Kreuz ist der letzte Ausdruck des Vaters: „Ist das noch Sprache Gottes? Ist das noch Gottes Urbild in Menschengestalt? Es ist höchste und letzte Aussage des Vaters, der sich endgültig enthüllt: als der, der ‚die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn für sie dahingab‘ (Jo 3, 16; vgl. Röm 8,32). Aber dieses Wort geht aus dem Mund des Vaters anders hervor als früher. Nicht mehr so, daß im sichtbaren Wort der unsichtbar Sprechende zugegen ist und das Wort sich vom Vater mit seinem Willen gespeist fühlt, um so ‚sein Werk zu vollenden‘ (Jo 4, 34), sondern so, daß das Wort den Mund des Vaters gleichsam verlassen hat und den vollkommenen Abstand fühlt, weil es jetzt die ganze Abständigkeit der Weltschuld erfährt und verkörpert, von der Gott sich auf ewig distanzieren muß. Das ist eine endgültige und zeitlose, unaufhebbare Distanz, die vom Wort durcherfahren und ausgelitten wird. Das Unbegreifliche für uns ist, daß diese ganze aufgezwungene Passivität des Tragens der äußerste Beweis der Aktivität des sich hingebenden Wortes ist, daß dieses unbeantwortbare ‚Warum?‘ das höchste Wort des Logos, des ewigen Sinnes und der ewigen Weisheit Gottes ist, daß dieser erlebte Unterbruch der dreieinigen Liebe ihre höchste in der Welt mögliche Verwirklichung ist.“⁴⁹

Die letzte und höchste Liebe des Vaters im Verlassenheitsschrei des gekreuzigten Jesus zu vernehmen, ist nur dem möglich, den der göttliche Ausleger des Auslegers des Vaters, der Heilige Geist, dazu begabt – nach Ostern, also im Licht der Botschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten.

Im Schlußkapitel von „Das Ganze im Fragment“, überschrieben: „Sammlung im Wort“⁵⁰, zeichnete von Balthasar die großen Stadien des Lebensweges Jesu unter der Rücksicht ihres Wort-Gottes-Seins nach. Nacheinander finden sich dort Abschnitte mit den entsprechenden Überschriften: „Das Wort als Kind“, „Das Wort als Jüngling“, „Das Wort als Mann“, „Die Passion des Wortes“, „Die Auferstehung des Wortes“, „Die Himmelfahrt des Wortes“. In subtilen Betrachtungen und im ständigen Dialog mit der überaus reichen theologischen und spirituellen Tradition läßt er erkennen, welche Aspekte Gottes und seiner Liebe zur Welt sich jeweils zeigen. Auch in diesen wahrlich kostbaren Erwägungen ist als durchgehende Linie die Grundentscheidung zu erkennen, den Lebensgang als Tatwort zu verstehen. In der Summe sind sie nichts weniger als eine umfassende Christologie.

4) Das Wort Gottes durchformt die Welt und ihre Geschichte

Im Gespräch mit der Philosophie, z. B. Hegels, und der evangelischen Theologie, z. B. Karl Barths, hat von Balthasar in Aufsätzen und Büchern

⁴⁹ Die Sprache Gottes, 267.

⁵⁰ Das Ganze im Fragment, Einsiedeln 1963, 243–354.

die Bedeutung der Gegenwart des Wortes Gottes in Welt und Geschichte erkundet. Besonders wichtig sind die Aufsätze, die im ersten Teil von „*Verbum Caro*“⁵¹ gesammelt sind: so z. B. „Wort und Geschichte“, „Implikationen des Wortes“, „Gott redet als Mensch“, dann aber auch das Buch „Das Ganze im Fragment“.

Daß Gott durch die in der Schöpfung verstreuten Logosfragmente, in der Geschichte Israels und durch den menschengewordenen *Logos*, Jesus von Nazareth, sein Wort in die Welt eingesenkt hat, hat für diese eine doppelte Bedeutung: eine richtende und eine erfüllende. Dies in Jesus von Nazareth menschengewordene Wort Gottes richtet die Welt. Das führt von Balthasar beispielsweise in seinem Aufsatz „Wort und Geschichte“ aus.⁵² „Das menschengewordene Wort steht vor der Geschichte als ihr Gericht, einfach weil es das Maß des Menschen ist.“⁵³ Gericht bedeutet einerseits die Aufdeckung der Sünde, andererseits die Lossprechung und Aufrichtung der Sünder; denn der Richter ist auch der Erlöser und Versöhner der Welt. Aber das in der Welt gegenwärtig gewordene Wort Gottes hat auch die Macht, die Geschichte zu prägen und so für ihre Erfüllung und Vollendung zu bereiten. „Es gibt eine der Erfahrung zugängliche Seite der Begegnung zwischen Wort und Geschichte, und zwar in doppelter Hinsicht: 1. Es gibt die Beschreibung dessen, was die Gegenwart des Wortes Gottes in der Weltgeschichte bewirkt hat und immer weiter bewirkt, und die spekulative Durchdringung dieser Tatsachen. 2. Es gibt darüber hinaus den tastenden Versuch ..., aus dem universalistischen Anspruch des menschengewordenen Wortes Schlüsse zu ziehen auf die durch seine Einreihung in die Menschengeschichte sichtbar werdende Gesamtökonomie.“⁵⁴ In diesem Zusammenhang taucht bei von Balthasar beispielsweise auch das Motiv der „Fülle der Zeit“ auf. In dem großen durch die Inkarnation des *Logos* Gottes aufgerufen geschichtlichen Zusammenhang erweist sich dessen Macht auch so, daß er die gnadenhaft gegebene Zusammenführung der Wege, die die Menschen bei ihrer Suche nach Erfüllung und Vollendung beschreiten und die doch immer nur teilweise zu diesem Ziel führen, nicht nur zeigt, sondern ist. Der eine Weg ist der Weg der Philosophie, die den Menschen zur Bewegung auf das Absolute hinführen zu können vorgibt. Der andere Weg ist der des Mythos, der in die Begegnung mit den Göttern weist, von denen die alten Geschichten erzählen und die doch immer nur die Spiegelungen der menschlichen Bedürfnisse ins Unendliche sind. In der Menschwerdung des *Logos* Gottes offenbart sich ein Gott, der als trinitarischer sowohl göttliche Liebe in sich (Anliegen der Philosophie) als auch für uns (Anliegen des Mythos) ist. So eint er die menschheitlichen Wege in sich.⁵⁵

⁵¹ *Verbum Caro* (siehe Anmerkung 20).

⁵² Ebd. 28–47; hier: 36–39.

⁵³ Ebd. 36.

⁵⁴ Ebd. 40.

⁵⁵ Vgl. dazu insbesondere „Bewegung zu Gott“, in: *Spiritus Creator*, 13–50; besonders 20–26.

Alle diese hier nur skizzenhaft nachgezeichneten Überlegungen zeigen, daß und wie von Balthasar seine Theologie des Wortes Gottes in eine Theologie der Geschichte hinein entfaltet.

5) Wort Gottes – bezeugt in der Schrift

Auch die Heilige Schrift ist Wort Gottes, aber sie ist es in anderer Weise als das Wort Gottes, das in der Schöpfung, in der Geschichte Israels, das in den Bund mit Jahwe gerufen wurde, im Leben und Wirken Jesu von Nazareth da war und ist und Gottes Sein und Sinn ausdrückt. Die Schrift ist Wort Gottes, sofern sie das Wort Gottes, in dem sich Gott offenbart, bezeugt. So gibt es das Wort Gottes als bezeugtes und als bezeugendes. In dieser Charakterisierung der Schrift zeigt sich die Nähe, aber auch die Ferne zu den entsprechenden Auffassungen des Origenes, der die Schrift als (einen) Leib des *Logos* verstand. In solch einer Auffassung überwiegt die Kontinuität zwischen dem in die Welt gekommenen *Logos* und der Schrift die Diskontinuität. Spricht man – wie von Balthasar – von dem bezeugten und dem bezeugenden Wort, so ist die Diskontinuität deutlicher herausgestellt, während die Kontinuität nicht geschwächt erscheint.⁵⁶ Während Origenes die Eucharistie und die Schrift als gleichrangige und gleichförmige Formen der Gegenwart des Leibes des *Logos* verstand, stellte von Balthasar ihre Unterschiede heraus: Die Eucharistie gehört auf die Seite des Bezeugten, weil sie die Vergegenwärtigung des sich hingebenden Jesus von Nazareth auf den Menschen und die Gemeinde hin ist, während die Schrift auf die Seite der Bezeugungen gehört.⁵⁷

Da das in den Schriften des Alten und Neuen Bundes bezeugte, in die Welt gekommene Wort Gottes die Auslegung des Vaters ist und damit das trinitarische Geheimnis gegenwärtig werden läßt, führt das Lesen und Hören der in ihnen gesammelten, durchaus mannigfaltigen Texte nicht zur Aufklärung und Aufhebung des mysteriellen Gehalts ihrer Botschaft, sondern weist gerade in ihn hinein. Dies betont von Balthasar unentwegt. Dabei ist es ihm wichtig, sowohl die Führung des Lesers und Hörers der bibli-

⁵⁶ Vgl. von Balthasar, Wort, Schrift, Tradition, in: *Verbum Caro*, 11–27, hier: 11: „Die Schrift ist das Wort Gottes, welches das Wort Gottes bezeugt. Das Eine Wort erscheint also zunächst wie auseinandertretend in ein bezeugtes und ein bezeugendes Wort. Das *bezeugte Wort* ist im Mittelpunkt Jesus Christus, das ewige Wort des Vaters, der als Wort Fleischgestalt angenommen hat, um im Fleisch die Wahrheit und das Leben Gottes zu bezeugen, darzustellen und zu sein. Auf diese zentrale Erscheinung des Wortes hingeordnet ist die ganze Heilsoffenbarung, nach vorwärts über die Apostel und die Kirchengeschichte bis zu den letzten Zeiten, nach rückwärts durch die Wort- und Geschichtsoffenbarungen Gottes im Alten Bund, durch Gesetz und Propheten zurück bis zur Schöpfung einschließlich, da Gott das All durch sein gewaltiges Wort trägt (Hebr 1,3), alles durch das Wort, für das Wort und im Wort erschaffen wurde, das Wort an der Spitze von allem steht und alles in ihm seinen Bestand hat (Kol 1, 16–17), und nicht nur als *Logos* Gottes, sondern als Menschensohn der Erste und der Letzte ist (Offb 1,18). Das *bezeugende Wort* ist die Reihe der Schriften, die von der Genesis bis zur Apokalypse die ergehende Offenbarung des Wortes im Fleische begleitet und wie in einem Spiegel auffängt, sich somit in dieser Funktion zunächst von ihr unterscheidet.“

⁵⁷ Genauer dazu: Die Sprache Gottes, 272f.

schen Texte durch den Heiligen Geist, als auch seine Beheimatung in der Kirche als der Glaubensgemeinschaft als Bedingung für ein „sachgemäßes“ Verstehen der biblischen Botschaft zu betonen. In dem damit gegebenen Rahmen kann dann die historisch-kritische Exegese ihren spezifischen Dienst zur Erschließung des Textsinns beitragen.⁵⁸ Es sei noch angemerkt, daß von Balthasar immer wieder auf die innere Gliederung der christlichen Bibel in das Alte und Neue Testament zu sprechen kommt. In ihr spiegelt sich die Zusammengehörigkeit des Alten und des Neuen Bundes, Israels und der Kirche.

Eine gläubige und theologische Auslegung der Bibel kann sich nur ergeben, wenn sie in ihrer Einheit erfaßt und anerkannt ist. Diese innere Einheit kommt dadurch zustande, daß alle Texte letztlich auf die christologischen Glaubensformeln, in denen es um das *Mysterium paschale* geht, zulaufen und von ihnen herkommen. In vielen Texten hat von Balthasar diese alles zusammenhaltende Mitte der biblischen Botschaft zur Sprache gebracht.⁵⁹ Einmal hat er es so getan: „Das Kerygma beleuchtet immer das gleiche. Die Apostel haben nicht die einzelnen Episoden des irdischen Lebens Jesu gepredigt. Diese wurden pietätvoll gesammelt und als Schriften der Tradition einverleibt; die Predigt aber hebt die eine zentrale Artikulation hervor, auf die hin und um deretwillen allein die geschichtlichen Episoden erwähnenswert sind: 1. ‚Jesum, den ihr ans Kreuz geschlagen habt, hat Gott zum Kyrios und zum Christos (Messias) gemacht‘, indem ‚er ihn von den Toten erweckte, des sind wir Zeugen‘ (Apg 2,36.31). 2. Dieser von Gott getane Schritt aus dem Tod in das ewige Leben ist das Zeichen, daß ‚das Heil erlangbar ist‘ (Apg 4,12), daß Gott die ‚Vergebung der Sünden‘ (Apg 13,38; 10,43) schenkt, ‚in Christus die Welt mit sich versöhnt hat‘ (Röm 5,10; 2 Kor 5,19; Kol 1,20) und daß in ihm ‚alle Völker der Erde gesegnet sind‘ (Apg 3,25). 3. Dieses endgültige und ewige Heil ist die ‚Erfüllung der Verheißung, die Gott den Vätern gab‘ (Apg 2, 24–36; 3,21–25; 7,37, 10,43; 13,27.32): der Sinn von Gott her, der senkrecht herabfährt, ist auch der Sinn der Geschichte.“⁶⁰ Dieses Zentralkerygma gewährt der Bibel zunächst des Neuen Testaments, dann aber auch der Gesamtbibel – aus Altem und Neuem Testament – bei aller unübersehbaren und begrüßenswerten Mannigfaltigkeit ihre tiefere Einheit und läßt sie auf diese Weise das Wort Gottes sein, das Gottes Wort bezeugt.

Der Raum der sachgerechten Auslegung der biblischen Botschaft ist die Kirche, in der sie gelesen, gedeutet, betrachtet, beantwortet wird. Über die Predigt, in der die vergegenwärtigende Auslegung geschieht, hat von Bal-

⁵⁸ Vgl. von Balthasar, Exegese und Dogmatik, in: IKAz 5 (1976), 385–392.

⁵⁹ Besonders wichtig: „Die Vielheit der biblischen Theologien und der Geist der Einheit in der Kirche“, in: Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung, München: Kösel 1969, 69–104; vgl. aber auch „Rundgang durch den theologischen Pluralismus“, in: Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus, Einsiedeln 1972, 17–75.

⁶⁰ Kerygma und Gegenwart, in: WuW 16 (1961), 9–15, hier: 9.

thasar auffallend selten behandelt. Das wichtigste führte er in „Theologik III: Der Geist der Wahrheit“⁶¹ aus. Den „Charakter der ereignishaften Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens hat die Verkündigung sowohl im Gottesdienst der Gemeinde wie in der Mission noch Ungläubigen gegenüber. Beide Formen verweisen aufeinander. Dabei ist der gesendete Verkünder kein neutrales Werkzeug des Geistes, der nur einen vernommenen Bericht weiterzureichen hat; er ist aufgerufen, dienend an dieser Vergegenwärtigung dadurch mitzuwirken, daß er verantwortlich die geistige Verfassung und kulturelle Situation seiner Hörer mitbedenkt und sich anstrengt, ihnen das objektiv Anwesende auch subjektiv zu vergegenwärtigen. Gottes Wort und Evangelium ist für alle Geschichtszeiten reich und lebendig genug, daß der Verkünder es nicht künstlich zu aktualisieren braucht; Gebet und Meditation sind ausreichend, um die Brücke zu schlagen zwischen dessen innerer Fülle und den Bedürfnissen seiner Hörer.“⁶²

Für von Balthasars Darlegungen zur Theologie des Wortes Gottes ist es vom Anfang bis zum Ende charakteristisch, daß das Wort Gottes, das in der Welt gegenwärtig geworden ist – in der Bundesgeschichte Israels und im Leben Jesu von Nazareth –, ein Tatwort ist, also Geschichte, zu der die „Äußerung“ gehört. Daraus folgt, daß seine Vergegenwärtigung durch die Räume und Zeiten hin nicht nur im geschriebenen und gesprochenen Wort geschieht, sondern wesentlich auch im Sakrament, konkret: vor allem in der Eucharistie.⁶³

D. Wort Gottes – beantwortet im Glauben

Von Balthasars Theologie ist im ganzen dadurch bestimmt, das Echo, das Gottes Wort hervorruft, zu beschreiben. Die Haltung, in der ein Mensch sich für das Hören und Annehmen des Wortes Gottes bereithält, ist die Disponibilität, also die marianische Bereitschaft oder auch die ignatianische *indiferencia*. Wird Gottes Wort aufgenommen, so ist dies nicht ein vorwiegend intellektueller Einsichtsakt, sondern ein existentieller Gehorsamsakt, in dem eine Lebensform oder eine konkrete Sendung übernommen wird. Durch dieses Ja-Sagen zu dem Wort Gottes geschieht die Einbeziehung des Einzelnen in das große, ernste, hoffnungsreiche Spiel Gottes mit seiner Schöpfung. Es wird ihm sein persönlichster Platz in diesem Theo-Drama angewiesen. Indem er ihn einnimmt und in Freiheit gestaltet, findet er zu der Erfüllung, die ihm der vorsehende Gott von je her zugeordnet hatte.

Aber nicht nur der Einzelne hört und befolgt im Glauben das Wort Gottes, sondern auch, ja zuvor, sind es Gottes Volk, Israel, und die Kirche, die in Abraham und in Maria und vielen anderen personalisiert sind. Von Baltha-

⁶¹ Theologik III, Einsiedeln 1987, hier: 300–306.

⁶² Theologik III, 304.

⁶³ So beispielsweise in „Das Wort verdichtet sich“, in: IKaZ 6 (1977), 397–400.

sar hat in seinen Erwägungen zum Alten Bund einige Gestalten vorgestellt, fügt aber einmal hinzu: „Aber diese Dialoge erreichen nicht den als vollkommen geschilderten Ursprung des Sprechens Gottes mit Abraham, dessen Gehorsam zugleich wie ein stiller Hohlraum ist, in dem einzig der Wille Gottes widerhallt, oder wie fruchtbarer Ackerboden, in dem es in seiner Verheißungsfülle aufgehen kann.“⁶⁴ Noch wichtiger ist dann Maria: „Am Anfang des Neuen Bundes wird es wiederum diese vollkommene Einfachheit der Antwort geben, dort wo das Wort Gottes an die Jungfrau von Nazaret seine eigene Ankunft in ihrem Fleische ankündigt und die ganze Antwort in nichts anderem besteht als im reinen Einverständnis mit dem Wort und dem Geschehenlassen seines Beschlusses, im reinen ‚Ja‘ (2 Kor 1,19), dem kein Wenn und Aber beigemischt ist.“⁶⁵ Auch Petrus gab in seinem Messiasbekenntnis und bei seiner Berufung am See von Tiberias seine Antwort auf Gottes an ihn ergangenes Wort. Die Erörterungen über von Balthasars Theologie des Wortes und des Wortes Gottes, die schließlich in die Überlegungen zum menschlichen Antworten einmünden, mögen durch die Zitation des letzten Abschnitts des Aufsatzes über „Die Sprache Gottes“ abgerundet werden. Da wird etwas von der Freude spürbar, die damit gegeben ist, daß Gott spricht:

In diese Antwort [Abrahams, Marias und Petri] hinein kann dann alles mithineingenommen werden, was als erstes Sprechen Gottes beschrieben wurde: Sprachbegabung der vernünftigen Kreatur vom Logos Gottes her. Jenes Sprechenkönnen, das sich einem Begabenden verdanken muß, obwohl dieser seine eigene, zweite Sprache noch zurückhält. Solange diese nicht ertönt, werden die welthaften Worte sich zuletzt in das mystische Schweigen hinein aufgeben, verzagend. Aber wenn Gott selbst zu sprechen beginnt, dann kann sich die ganze Fülle und Vielfalt der geschöpflichen Sprache zu einem tausendfachen Echo auf das ergangene Wort gestalten, vorausgesetzt, daß seine Spitze immer jenes reine Ja ist – offen oder verborgen, freudig oder abgerungen –, das am Anfang des Alten wie der Neuen Bundes steht.⁶⁶

Von Balthasars Theologie (und Philosophie) ist in einem starken Maße eine Theologie (und Philosophie) des Wortes (Gottes). Daß dies der Fall ist, ist dem ersten und auch dem zweiten Blick auf dieses Werk vielleicht noch nicht erkennbar, weil die Wort (Gottes-)Lehre eine in das Ganze eingewobene und so freilich stark bestimmende Dimension ist, die sich in ihrer Bedeutung erst enthüllt, wenn sie in einer eigenen Bemühung freigelegt wird. Dann allerdings zeigt sich, daß sie sowohl eine wichtige Form der Rezeption konziliarer Impulse⁶⁷ als auch ein gewichtiger katholischer Beitrag zum ökumenischen Gespräch ist.

⁶⁴ Die Sprache Gottes, 275.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Die Sprache Gottes, 276.

⁶⁷ Vgl. Vaticanum II, Dogmatische Konstitution „Dei Verbum“.