

**Pázmány Péter Katolische Universität
Theologische Fakultät**

**Die Schwerpunkte der Pneumatologie Hans Urs von Balthasars
im Spiegel der kritischen Nachfragen**

Dissertatio ad Doctoratum

Vorgelegt von: Horváth Endre

Bei: Dr. Puskás Attila

Budapest, 2011

INHALTSVERZEICHNIS

INHALTSVERZEICHNIS.....	2
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS.....	5
EINLEITUNG.....	6
I. STATUS QUESTIONIS: DIE BESTRITTENEN THEMEN DER BALTHASARSCHEN PNEUMATOLOGIE.....	12
II. DER GEIST DER WAHRHEIT: DER AUSLEGER UND EINFÜHRER.....	22
1. Wahrheit aus Liebe: zum philosophischen Wahrheitsbegriff Balthasars	24
2. Der menschengewordene Sohn als die Wahrheit	33
3. „Der Geist der Wahrheit“: die Rolle des Geistes als Ausleger	40
3.1. Die vorbereitende Funktion des Geistes.....	41
3.2. Der Geist als „Zeuge“.....	44
3.3. Die lehrende Funktion des Geistes.....	47
3.4. „Er wird mich verherrlichen, denn aus dem Meinigen wird er nehmen“.....	49
4. Der Heilige Geist als Einführer in die ausgelegte Wahrheit Christi	52
5. Auswertung	59
III. „DIE BEIDEN HÄNDE DES VATERS“.....	66
1. Die aktive, das Wort inkarnierende Rolle des Geistes	70
1.1. Wort Gottes und Geist Gottes im Alten Bund: Vorbereitung der Menschwerdung.....	70
1.2. Die Rolle des Heiligen Geistes bei der Menschwerdung.....	73
2. Trinitarische Inversion	81
3. Der Geist im öffentlichen Leben Jesu: der Geist als die Regel Christi	95
4. Christologie mit trinitarischer Breite	101
5. Das Wirken des Geistes im Kreuzesopfer Christi	110
5.1. Das Kreuzesopfer als Rückgabe des Geistes dem Vater und Hingabe des Geistes an den Jüngern.....	111

5.2. <i>Die trinitarische Opposition</i>	114
6. Verhältnis des Sohnes und des Geistes nach der Auferstehung	117
6.1. <i>Wiedervereinigung mit dem Vater und Sendung des Geistes</i>	118
6.4. <i>Gegenseitiges Verfügen des Sohnes und des Heiligen Geistes</i>	121
7. Die Universalisierung des Werkes und Wesens Christi	125
8. Auswertung	132
IV. DAS WIRKEN DES GEISTES UNTER SUBJEKTIVEM UND OBJEKTIVEM ASPEKT.....	141
1. Einleitung	141
2. Der Doppelaspekt des Geistes im inneren Leben der Dreieinigkeit	149
2.1. <i>„Subjektiver“ Heiliger Geist: Liebesbund des Vaters und des Sohnes</i>	149
2.2. <i>„Objektiver“ Heiliger Geist: als Frucht und Zeuge</i>	151
3. Die Erscheinung des Doppelaspekts des Geistes im Leben Jesu	156
4. Die Erscheinung des Doppelaspekts des Geistes in der Kirche	158
4.1. <i>Das Wirken des subjektiven Heiligen Geistes in der Kirche</i>	159
4.2. <i>Das Wirken des objektiven Heiligen Geistes in der Kirche</i>	160
4.3. <i>Gegenseitige Bedingung des objektiven und subjektiven Aspekts</i>	165
5. Auswertung	168
V. DARSTELLUNG DES INNERTRINITARISCHEN LEBENS GOTTES NACH BALTHASAR.....	173
1. Dialog mit der traditionellen Dreifaltigkeitslehre	174
1.1. <i>Kritik am augustinisch-scholastischen Dreifaltigkeitsmodell</i>	174
1.2. <i>Das interpersonale Dreifaltigkeitsmodell Richards von Sankt Viktor</i>	179
2. Die Haltung Balthasars gegenüber dem trinitarischen Grundaxiom Karl Rahners	181
2.1. <i>Das Grundaxiom Karl Rahners</i>	182
2.2. <i>Die Kritik Balthasars gegenüber dem trinitarischen Grundaxiom</i>	185
3. Das dreieinige Leben Gottes als fruchtbares Ereignis der Liebe	191
3.1. <i>Das dreieinige Leben als fruchtbare dialogische Begegnung</i>	192
3.2. <i>Die im Heiligen Geist offenbarwerdende göttliche Fruchtbarkeit</i>	197
3.3. <i>Die Frage des Filioque</i>	201
3.4. <i>Die durch die Liebe verwirklichte göttliche Einheit</i>	208
4. Die Verschiedenheit der göttlichen Personen	210

4.1. <i>Bilder der Verschiedenheit im dreieinigen Leben Gottes</i>	214
4.2. <i>Innertrinitarische Kenose?</i>	217
5. Gottes Dreifaltigkeit als ewiges Ereignis	232
6. Auswertung	235
VI. DER HEILIGE GEIST ALS PERSON: DIE GEMEINSCHAFTSSTIFTENDE- UND PERSONKONSTITUIERENDE GÖTTLICHE PERSON.....	238
1. Ein auf die Vater-Sohn-Relation reduziertes trinitätstheologisches Modell?	241
2. Anonymität als Grundzug des Personseins des Geistes	244
2.1. <i>Hinweise in der Heiligen Schrift</i>	244
2.2. <i>Der Geist als „Ergebnis“ der innergöttlichen Liebe und als persongewordenes „Wir“ in Gott</i>	246
3. Der Geist als Überschwang: als Frucht und als Gabe	254
3.1. <i>Der Heilige Geist als Frucht der dreieinigen Liebe</i>	254
3.2. <i>Der Heilige Geist als das Je-Mehr in Gott</i>	258
3.3. <i>Der Heilige Geist als Gabe</i>	262
4. Der Heilige Geist als Freiheit	266
5. Auswertung	268
FAZIT.....	272
LITERATURVERZEICHNIS.....	284

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Bd./Bde.	Band/Bände
bzw.	beziehungsweise
DH	DENZINGER, H., - HÜNERMANN, P., <i>Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen</i> , Herder Verlag, Freiburg 2005.
EV	ENCHIRIDION VATICANUM
KKK	Katechismus der Katholischen Kirche
H	BALTHASAR, H.U. von, <i>Herrlichkeit</i> , Bde I-III.
IkaZ	<i>Internationale Katholische Zeitschrift Communio</i>
TD	BALTHASAR, H.U. von, <i>Theodramatik</i> , Bde I-IV.
TL	BALTHASAR, H.U. von, <i>Theologik</i> , Bde I-III.
MySal	<i>Mysterium Salutis</i>
StZ	<i>Stimmen der Zeit</i>
vol.	volume/ Band

EINLEITUNG

Die gegenwärtige Arbeit versucht, die Grundlinien der Geistlehre Hans Urs von Balthasars in seinem umfangreichen Werk zu verfolgen, sie mit der Hilfe der Kritik der zeitgenössischen Theologie auszuwerten und auf diese Weise ein möglichst vollständiges Bild des Verständnisses des großen Schweizer Theologen von der Rolle und dem Wesen der dritten göttlichen Person zu zeichnen. Der Verfasser dieser Arbeit ist sich der Schwierigkeit des Unterfangens – die nicht nur aus dem Umfang des Lebenswerkes Balthasars resultiert, sondern ebenso sehr aus seinem „systemfeindlichen“ Stil, Theologie zu betreiben, sowie aus seiner ganz eigenen Sichtweise im Bereich der Pneumatologie – bewusst. Diese Untersuchung möchte zur Rezeption von Balthasars origineller, vom traditionellen Verständnis an manchem Punkt abweichender pneumatologischer Sichtweise beitragen.

Manche Theologen bezeichnen die Geistlehre Balthasars als „unterentwickelt“ oder als „bruchstückhaft“. Und tatsächlich wird man beim Lesen der Werke des Schweizer Theologen den Eindruck nicht los, dass er die Pneumatologie irgendwie im Hintergrund der Christologie und der Trinitätslehre stehen lässt. Doch eine tiefere Untersuchung – besonders der Dreifaltigkeitslehre Balthasars – zeigt unwiderlegbar, dass die Pneumatologie trotz dieses Eindrucks als die Krone der balthasarschen Theologie angesehen werden muss. Auch wenn der Schweizer Theologe kein eigentliches pneumatologisches System aufzeigt, hat er eine reife und ganzheitliche Geistlehre: Er stellt nämlich kein System auf sondern schreibt mit Ehrfurcht das Geheimnis der dritten göttlichen Person um, und nähert sich ihr aus verschiedenen Perspektiven. Diese sollen das Mysterium des Heiligen Geistes keinesfalls vollständig ausleuchten, doch sie schließen sich jedoch zu einer lückenlosen Einheit zusammen.

Balthasars versucht also in seiner Pneumatologie nicht ein System auszubauen, in das er den Heiligen Geist hineinzwingt. Vielmehr umschreibt er durch verschiedene Ansätze die unterschiedlichen Seiten und Facetten des Heiligen Geistes und seines Wirkens. Dies ist gleichzeitig die Grundthese dieser Arbeit: Der Schweizer Theologe hat kein festes System der Geistlehre, er betrachtet vielmehr die Wirklichkeit des Heiligen Geistes durch Teilaspekte. Mit dieser Behauptung steht der Verfasser dieser Arbeit keineswegs allein da. J. R. Sachs behauptet, dass diese „Systemfeindlichkeit“ Balthasars besonders im Bereich der Geistlehre

betont ist¹. Dann weist er auf die Einleitung des Buches *Spiritus Creator* hin, in der der Schweizer Theologe erklärt:

„Eine Theologie, die den Heiligen Geist selbst thematisch werden lässt, gehört zum schwersten und auch seltensten, was es gibt. Sie wird in diesem Buch keinesfalls entfaltet, nicht einmal angestrebt. Nur Fragmente einer Geistlehre werden im Abschnitt «Geist» geboten, Entscheidendes fehlt. [...] Alles bleibt Hinweis, jedes Stück ließe sich durch zehn ganz anders geartete ersetzen. Genug, wenn aus diesem locker gebundenen Strauß der durchwehende Wind die Ahnung eines «Geruches des Lebens zum Leben» (2Kor 2,16) erwecken kann“².

Obwohl in dem im Jahre 1967 geschriebenen Buch, auf das Sachs verweist, von der Definition her nur „Skizzen“ zur Pneumatologie geboten werden, wird der Leser doch den Eindruck nicht los, dass auch in dem im Jahre 1987 geschriebenen *Theologik III. Geist der Wahrheit* eine derart „fragmentarische, partielle Perspektive“ geboten wird, mit der der Schweizer Theologe die gesamte Wirklichkeit der dritten göttlichen Person umschreibt. Mit dieser Sichtweise stimmt auch die Aussage T. Kruppas überein, wenn er bezogen auf die Charakteristik der balthasarschen Geistlehre schreibt:

„Balthasar [...] hält es für unannehmbar, dass man die Dreifaltigkeit oder den Heiligen Geist zum Gegenstand einer einmaligen systematischen Untersuchung mache. Mehrfach äußerte er sein Misstrauen gegenüber solchen Versuchen. Wenn [...] jede Theologie die Gefahr in sich birgt, dass man den unbegreiflichen Gott begreifen will –

¹ „Balthasar never tires of emphasising the non-systematic nature of his theology. The inconceivable fullness of God’s self-revelation cannot be captured in any system. This is for Balthasar the main error and the ultimate cause for the failure of neoscholasticism. The «whole» which is the fullness of God can only be approached from fragmentary, partial perspectives, each of which catches sight of something of the central, unapproachable light of God in its utter, incomprehensible fullness. [...] For Balthasar, the danger of systematizing the ever-greater God would be especially acute in a pneumatology. Precisely in the person of the Holy Spirit, God is the utterly free One: «the unknown One beyond the Word»” (SACHS, J. R. *Deus Semper Major - Ad Majorem Dei Gloriam: The Pneumatology and Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, in: *Gregorianum*, Roma Vol. 74 (1993/4), 633, 637.) Ähnliche Erwägungen finden sich in seiner Dissertation: *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, Diss. Tübingen 1984, 40-41. Das gleiche behauptet aber auch I. Ansin: „Balthasars Kampfansage gegen ein Systemdenken begleitet sein ganzes Werk. «System» ist für ihn im theologischen Zusammenhang ein ausdrücklich negativ konnotierter Begriff, zugespitzt in einem unbeteiligten, alles unter Kontrolle bringen wollenden Rationalismus. [...] Ein Systemdanke ist also mit Balthasars theodramatischem Ansatz, in dessen Mitte das vom Denken uneinholbare Kreuz steht, nicht in adäquate Verbindung zu bringen: «Ein System ist nicht anzustreben; das Kreuz sprengt jedes System» (TD III, 297)“ (ANCSIN, I., *Ursprüngliche Dialogizität. Zur Anthropologie der Theodramatik Hans Urs von Balthasars*, Münster 2002, 91).

² BALTHASAR, *Skizzen zur Theologie III: Spiritus Creator*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1967, 9-10.

ähnlich wie die diesbezüglichen Versuche, die sich das Mysterium durch logischen oder begrifflichen Weg aneignen möchten – dann sollten wir noch sorgfältiger und vorsichtiger vorgehen, wenn wir etwas über den Heiligen Geist in der Trinität sagen wollen. Wie wir es noch sehen werden, ist es auch deshalb notwendig, weil der Heilige Geist in seinem persönlichen Wesen nichts Anderes ist als Gott in seiner vollkommenen Freiheit. Der Heilige Geist, der die [Art] Gottes, immer größer zu sein, in sich ausdrückt, ist größer als die Empfangsfähigkeit des menschlichen Systematisierungsversuches. Deshalb schlägt Balthasar lieber Fragmente, Ansätze vor. Es scheint, dass er darin einen Weg erblickt, das anzunähern, was immer Geheimnis bleiben wird“³.

Die dritte göttliche Person stellt in ihrem innersten Wesen das Freie und Unfassbare in Gottes Leben dar. Deshalb wird man auch in einer Theologie des Heiligen Geistes diese Unfassbarkeit erfahren müssen. Bei Balthasar kommt dies eben dadurch zum Ausdruck, dass keiner der verschiedenen Aufsätze, in denen er das Wirken und Wesen der dritten göttlichen Person beschreibt, für sich Vollständigkeit beanspruchen will, sondern nur möglichst treu interpretieren, was in der Offenbarung über den Heiligen Geist erfahrbar ist.

Die These also, die der Verfasser hier vorstellt, um in das Dickicht der balthasarschen Geistlehre vordringen zu können, ist folgende: Ohne ein geschlossenes System zu bilden, bietet der Schweizer Theologe eine die Ganzheit der Pneumatologie umfassende Sicht, welche aus den folgenden Bereichen besteht: der Heilige Geist als Einführer und Ausleger der göttlichen Wahrheit; die beiden Hände des Vaters; der Heilige Geist „subjektiv“ und „objektiv“; und schließlich die Erörterung des Personseins der dritten göttlichen Hypostase. Diese vier Aspekte bilden die Grundlinien der Geistlehre des Schweizer Theologen. Sie bilden also kein wirkliches System, doch, innerlich ineinander verzahnt, umschreiben sie jene Wirklichkeit, die die Schrift und der Glaube uns als diejenige des Heiligen Geistes präsentieren. Obwohl der Verfasser überzeugt ist, dass man der balthasarschen Geistlehre auf diese Weise anzunähern hat, doch muss man erwähnen, dass nicht einmal diese Darstellung vollkommen ist: manche Themen müssten wir nämlich mehrfach berühren, so z.B. die Thematik über den Heiligen Geist als Frucht des innergöttlichen Leben. Dies bestätigt noch einmal die oben erwähnte „Systemfeindlichkeit“ Balthasars.

³ KRUPPA, T., *Pneumatológiai alapfogalmak Hans urs von Balthasar teológiájában*, [Die pneumatologische Grundbegriffe in der Theologie Hans Urs von Balthasars] in: *Athanasiana* 13 (2001), 144. www.athanaz.hu/foisk/athanaz/atan13/ata13_8.htm

Das wichtigste Buch – neben *Spiritus Creator* und *Pneuma und Institution* –, in dem Balthasars Verständnis des Heiligen Geistes zu finden ist, ist sicherlich der dritte Band der Theologie: *Geist der Wahrheit*. Beachtenswert ist die Stellung dieses Buches in der Gesamtheit des balthasarschen Lebenswerk: Mit dem Heiligen Geist befasst sich der Schweizer Theologe nicht im Bereich des „Schönen“ oder des „Guten“ als transzendentalen Eigenschaften des Seins – über das erste schreibt Balthasar in seiner *Herrlichkeit*, über das zweite in der „Handlung“ der göttlichen Offenbarung in *Theodramatik* – sondern im Bereich des „Wahren“, also in der Darstellung der göttlichen „Logik“. Hinter dieser Tatsache verbirgt sich die grundsätzliche pneumatologische Einsicht Balthasars: Die dritte göttliche Person erscheint in seiner Theologie vor allem als der *Ausleger* der göttlichen Offenbarung, als derjenige „wodurch sich Gott dem Nichtgöttlichen gegenüber als Gott zu erkennen gibt“⁴. Dieses durch den Heiligen Geist vermittelte Erkennen Gottes sollte man selbstverständlich nicht im modernen Sinn verstehen, sondern im Sinne des biblischen und dogmatischen „Erkennens“, unter dem man neben dem intellektuellen Erkennen zugleich das Stiften einer Lebensgemeinschaft versteht.

Im Sinn Balthasars ist es aber nicht nur unmöglich, sondern sogar widersinnig, die Pneumatologie als in sich abgeschlossen darzustellen: Christologie, Dreifaltigkeitslehre, Ekklesiologie und sogar Anthropologie sind mit ihr untrennbar verbunden. Zwar hat der Verfasser in dieser Arbeit nicht die Möglichkeit, einen gründlichen christologischen Unterbau auszuarbeiten. Doch die Christologie Balthasars bekommt im ersten und zweiten Kapitel ihren Platz: Die Rolle des Heiligen Geistes als Einführer und Ausleger der offenbarten Wahrheit Gottes zeigt die Bindung der dritten göttlichen Hypostase an die Gestalt Christi. Währenddessen befasst sich die Erörterung über die beiden Hände des Vaters vollständig mit dem unlösbaren gemeinsamen Wirken der zweiten und dritten göttlichen Person. Y. Congar und W. Kasper zufolge spricht Balthasar von der Notwendigkeit einer „Geistchristologie“, um die Christologie und Pneumatologie sachgemäß entfalten zu können. Das zweite Thema kann als Verwirklichung einer solchen Geistchristologie betrachtet werden. Auch die balthasarsche Trinitätslehre musste in dieser Untersuchung ihren Platz erhalten: Ohne diesen trinitarischen Hintergrund wäre die Erörterung über den „subjektiven“ und „objektiven“ Heiligen Geist und über das Personsein des Heiligen Geistes nicht nur mangelhaft, sondern unverständlich.

Einige wichtige Bereiche der Pneumatologie bleiben aber in dieser Untersuchung unbearbeitet. Vor allem ist hier das Ausbleiben der Darstellung des ekklesiologischen Aspekts

⁴ BALTHASAR, H. U. von, *Theologik III., Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, 57.

der balthasarschen Geistlehre zu nennen. Weil der ekklesiologische Rahmen den „Sitz im Leben“ jeglicher Pneumatologie bildet, in dem diese ihre Verwirklichung findet, ist zu erwarten, dass der eigentliche Prüfstein der Richtigkeit einer Theologie des Geistes in der daraus entwickelten Kirchenlehre liegt. Diese Tatsache ist z. B. am Unterschied zwischen der katholischen und der orthodoxen Pneumatologie ersichtlich: Die Frage des Filioque findet ihre Ausprägung in der jeweiligen kirchlichen Institution, deren Unterschiede dann den eigentlichen Streit zwischen den zwei Konfessionen auslösen. In diesem Sinn bleibt die vorliegende Darstellung notwendig unvollständig. – Natürlich ist es unumgänglich, zumindest einige ekklesiologische Aspekte der Geistlehre Balthasars zu berühren. Doch zu einer gründlichen Untersuchung der ekklesiologischen Auswirkungen der balthasarschen Pneumatologie müsste man eine eigene Arbeit schreiben. Deswegen hat der Verfasser dieser Arbeit entschieden, eher an Breite als an Tiefe einzubüßen und die ekklesiologischen Implikationen außer Sicht zu lassen. Genauso schwer wiegt das Ausbleiben des breiten anthropologischen Unterbaus der Pneumatologie Balthasars. Ein Zeichen der Größe des Schweizer Theologen ist gerade sein einheitliches Denken, in dem einzelne Gedanken Balthasars in den verschiedenen Bereichen seiner Theologie und Philosophie wiederzufinden sind. Im Geleitwort zum Buch Kossi K.J.Tossous hebt Balthasar lobend die Ausführungen eben dieser Art hervor. Deshalb sei an dieser Stelle auf diese Arbeit verwiesen, um die nötigen anthropologischen (die Liebe als Wurzel und Ziel des Menschen, dessen Vollendung durch den und in dem Heiligen Geist herbeigeführt wird) und christologischen (der vom Vater gesandte Sohn bietet dem Menschen durch sein Leiden und seine Auferstehung die Teilnahme am göttlichen Leben an) Erklärungen zur balthasarschen Geistlehre zu finden⁵.

Als Mangel dieser Untersuchung könnte angesehen werden, dass es an einem systematischen Vergleich der balthasarschen Pneumatologie mit der traditionellen augustinisch-scholastischen Dogmatik fehlt. Zwar wird an den wichtigen Punkten auf die entscheidenden Unterschiede gegenüber der traditionellen lateinischen Dreifaltigkeits- und Geistlehre hingewiesen. Doch ein umfassender, systematischer Vergleich würde nicht nur den Rahmen dieser Arbeit sprengen, sondern würde gleichzeitig bedeuten, dass man die Geistlehre Balthasars nach dem Maß der augustinisch-scholastischen Dogmatik bewerten wollte: Das wäre eine nach Meinung des Verfassers dieser Arbeit grundsätzlich falsche Perspektive. Zwar soll Balthasar keinesfalls als ein vom christlichen Orient entscheidend beeinflusster Theologen abgestempelt werden. – Vielmehr besitzt seine Theologie als Ganze

⁵ Vgl. TOSSOU, K. J., *Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983, 71-212.

eine bemerkenswerte Eigenständigkeit. – Doch nach seinen eigenen Worten bestimmen seine Trinitätslehre und deshalb auch seine Pneumatologie die Lehre der östlichen Kirchenväter. Die theologische Sichtweise der östlichen Kirche ist aber von der Seite der katholischen Kirche immer als eine legitime andere Sichtweise betrachtet worden, die keineswegs mit dem Maßstab der lateinischen Geistlehre gemessen werden darf. Um die Eigenart der balthasarschen Geistlehre darzustellen und ihr Gewicht richtig bewerten zu können, hat der Verfasser sie in dieser Arbeit deshalb nur an den kritischen Punkten mit der traditionellen lateinischen Dogmatik konfrontiert.

In der nachkonziliaren Zeit wurden die Fragen nach dem Heiligen Geist wieder lebendig und aktuell. Nicht zuletzt die anregenden Fragestellungen Y.Congars haben dazu beigetragen. Doch nur wenige, wie H. Mühlen oder F.Durwell, folgten dem Aufruf, der pneumatologischen Dimension der Theologie den gebührenden Platz einzuräumen. Trotz mancher Berührungspunkte ist die theologische Sichtweise Balthasars ganz anders als die des Konzils. Diese Sicht steht auch für seine Geistlehre: Obwohl der Schweizer Theologe aus der Lehre der östlichen Kirchenväter reichlich schöpft und die westliche pneumatologische Tradition ebenfalls bewertet, ist sein Verständnis eigenständig, an manchen Punkten mit originellen, ganz neuen Gedanken. Die vorliegende Untersuchung möchte zeigen, dass Balthasar ein Theologe ist, der eine vollständige Geistlehre erarbeitet hat, die samt ihrer Unterschiede zur traditionellen Pneumatologie von der katholischen Theologie rezipierbar ist.

Herzlich möchte ich meinem Doktorvater Dr. Puskás Attila für jegliche Hilfe danken. Als ein guter Kenner des Denkens des Schweizer Theologe zeigte er mit scharfsinniger Bemerkungen den richtigen Weg, um auf dem weiten Gelände der balthasarschen Lehre nicht zu verlaufen. Danken möchte ich ebenfalls Frau Eva Matarić, die die Mühsal des Korrekturlesens auf sich genommen hat und dem HhwH Bischof Dr. Felix Genn für die geleistete Hilfe.

I. STATUS QUESTIONIS:

DIE BESTRITTENEN THEMEN DER BALTHASARSCHEN PNEUMATOLOGIE

Die Geistlehre H. U. von Balthasars zeigt bezogen auf die klassischen pneumatologischen Traktate nicht nur eine ungewöhnliche Artikulation der Thematik, sondern an manchen Punkten auch eine abweichende Sichtweise. Deshalb bietet sich als die beste Einführung in die Thematik ein zusammenfassender Überblick der bestrittenen Fragen der Pneumatologie Balthasars an.

1. Die erste Thematik der Geistlehre des Schweizer Theologen, die den Heiligen Geist als Ausleger der göttlichen Wahrheit und Einführer in diese göttliche Wahrheit darstellt, hat verhältnismäßig wenige, aber ausschließlich positive Kritiken erfahren. Die Haltung der Theologen zeigt, dass man es hier zwar mit einer ungewöhnlichen Darstellungsweise der Funktion des Heiligen Geistes zu tun hat. Doch man erkennt darin einen möglichen neuen Weg, sich dem Wirken der dritten göttlichen Person anzunähern. Zu dieser grundsätzlich positiven Wertung trägt einerseits die Tatsache bei, dass diese Art und Weise der Beschreibung der Funktion des Heiligen Geistes tief in der biblischen Sichtweise der Erkenntnis wurzelt, andererseits stellt sie auch die trinitarische Dimension der Erkenntnis Gottes überzeugend dar. So heben J. Disse⁶ und J. Prades Lopez⁷ in ihren Auswertungen die enge Verflechtung und den organischen Zusammenhang des Wahrheitsbegriffes mit den Begriffen der Liebe und der Person hervor: Die Wahrheit – schon auf der reinen philosophischen Ebene, und noch tiefer in der Selbstoffenbarung Gottes – ist in ihrer vollen Gestalt nur durch liebende Selbsthingabe und persönlichen Einsatz erkennbar. J. A. Vogel wertet besonders diese Auslegung als die Funktion des Heiligen Geistes. Sie ermöglicht unsere Anteilnahme an der Wahrheit Christi als unsere „Inklusion“ in ihm, die gleichsam die

⁶ Vgl. DISSE, J., *Person und Wahrheit in der Theologie Hans Urs von Balthasars*, in: *Gott für die Welt*: HOOFF, A. (Hrsg.), *Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen*, Festschrift für W. Seidel/P. Reifenberg, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 2001, 367-384. Ebenfalls in: *Liebe und Erkenntnis. Zur Geistesmetaphysik Hans Urs von Balthasar*, in: *Münchener Theologischer Zeitschrift* 50 (1999), 215-227.

⁷ Vgl. PRADES LOPEZ, J. M., *El Espíritu Santo como intérprete y testigo de la verdad en la Teología de H. U. von Balthasar*, in: *Revista Espanola de Teología* 62 (2002), 691-715.

Annahme unserer Gottessohnschaft bedeutet⁸. Wenn man sich darüber hinaus erinnert, dass die theologische Bewertung der Erkenntnis einer der Bereiche ist, den z. B. die orthodoxe Kirche in der lateinischen theologischen Tradition als mangelhaft bezeichnet⁹, so ist es verständlich, wenn die Theologen in ihren kritischen Würdigungen diese These als einen möglichen Weg ansehen, das Wirken der dritten göttlichen Person darzustellen.

2. Die Thematik „der beiden Hände des Vaters“, die auf die Untrennbarkeit des Wirkens der zweiten und dritten göttlichen Hypostase zielt, bietet dagegen viel mehr Anlass zur Kritik. Zwar machen sich in der letzten Zeit immer mehr Theologen die Behauptung dieser Untrennbarkeit der zweiten und dritten göttlichen Hypostase zu Eigen. Vor allem die Tatsache, dass die Untrennbarkeit der ökonomischen Handlung des menschengewordenen Sohnes und des Heiligen Geistes die Heilsgeschichte in ihren trinitarischen Dimensionen erscheinen lässt, verleiht der balthasarschen Sichtweise große Plausibilität¹⁰. Doch an dieser Thematik der balthasarschen Geistlehre setzt auch der Großteil der kritischen Äußerungen an.

Diese kritischen Äußerungen betreffen vor allem die Idee der „trinitarischen Inversion“, eine Idee, die der Schweizer Theologe bei S. Bulgakov gefunden und zum Grundstein seiner Pneumatologie gemacht hat. Diese so genannte trinitarische Inversion besagt, dass es in der inneren Ordnung der Heiligen Dreifaltigkeit während des gemeinsamen Wirkens Christi und des Heiligen Geistes in der Ökonomie zu einer Inversion kommt: Die dritte göttliche Person spielt gegenüber dem menschengewordenen Sohn eine aktive, seine Sendung ermöglichende Rolle, da sie Christus als Vermittler des väterlichen Willens lenkt. So erscheint der Heilige Geist in der ökonomischen Ordnung „vor“ dem Sohn. Für manche Theologen bedeutet diese Aussage die Infragestellung des ersten Teils der rahnerschen Grundaxioms: „Die ökonomische Trinität *ist* die immanente Trinität“, oder verunmöglicht gar die Erkenntnis der Dreifaltigkeit Gottes in ihrer Wahrheit¹¹. Andere fragen sich, ob die Möglichkeit einer ökonomischen Inversion der trinitarischen Ordnung nicht die unmögliche Vorstellung nahelegt, dass die gemeinsame Hauchung des Heiligen Geistes deswegen

⁸ Vgl. VOGEL, J. A., *The Unselfing Activity of the Holy Spirit in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, in: *Logos: A journal of catholic thought and culture*, 10 (2007/4), 18-21.

⁹ Vgl. ZIZOULAS, J., *Dogmatske teme [Themen der Dogmatik]*, Beseda, Novi Sad 2001, 37-81.

¹⁰ Die Betonung der trinitarischen Dimensionen wird unter Anderem durch J. M. Prades Lopez gelobt (vgl. PRADES LOPEZ, J. M., *Ci sono due economie: una del Figlio e un'altra dello Spirito? Riflessioni a partire dalla Trilogia di Hans Urs von Balthasar*, in: JERUMANIS, A.-M./TOMBOLINI, A. (Hrsg.), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar: Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar, Lugano 2-4 marzo 2005*. Eupress FTL, Lugano 2005, 299-312).

¹¹ Vgl. DOL, J.-N., *L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, in: *Revue Thomiste* 100 (2000), 222-223. Ebenfalls LADARIA, L. F., *La Trinità mistero di comunione*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2004, 262-263.

zeitweilig als suspendiert angenommen werden muss.¹² Die von Balthasar angeführte immanente Grundlage der trinitarischen Inversion würde das innere Leben Gottes zu einem Hauf der Potentialitäten und verschiedenen Modalitäten machen, die aber zur Einfachheit des göttlichen Wesens im Widerspruch stehen¹³. Es gibt Theologen, die wie G. Vandevælde-Dallièrè behaupten, dass die von Balthasar aufgeworfene Problematik gar nicht existieren kann: Weil jedes göttliche Handeln *ad extra* allen drei göttlichen Personen notwendig gemeinsam ist, sollte man die Frage der ökonomischen Veränderung der trinitarischen Ordnung gar nicht stellen¹⁴. Diese Aussage G. Vandevælde-Dallièrès betrachtet aber so einseitig die Heilgeschichte, dass man sie ohne die notwendige Ergänzung gar nicht annehmen kann. Man könnte sogar die Behauptung, dass in dem gemeinsamen Handeln der göttlichen Personen jede Person gemäß ihrer besonderen hypostatischen Seinsweise teilnimmt, als eine Wiederentdeckung und feste Errungenschaft der neueren Theologie ansehen. Schließlich ist die Kritik L. F. Ladarias besonders erwähnenswert: Er will zwar dem Heiligen Geist einen gewissen Vorrang während des öffentlichen Lebens Jesu zubilligen, insofern Jesus von ihm geführt und getrieben wird. Doch dies erfolgt eben nach der Menschwerdung, erst nachdem das ewige Wort die Menschennatur schon angenommen hat. Die Salbung mit dem Heiligen Geist, die Balthasar stark mit der Idee der trinitarischen Inversion verbindet, betrifft nur die angenommene Menschennatur des Sohnes. Die göttliche Natur des Sohnes demgegenüber brauchte gar keine solche Salbung, weil sie den Heiligen Geist schon immer in sich hatte. Deshalb dürfte man im Ereignis der Inkarnation selbst keinen solchen Vorrang des Geistes annehmen und damit nicht von einer eigentlichen trinitarischen Inversion ausgehen¹⁵.

Man findet aber ganz und gar nicht ausschließlich kritische Bewertungen dieser theologischen Idee Balthasars. So macht J. R. Sachs darauf aufmerksam, dass die Perspektive der trinitarischen Inversion Christus in der vollkommenen sohnhaften Haltung – in gehorsamer Bereitschaft¹⁶ – erscheinen lässt, welche dann gleichsam die vollkommene menschliche Freiheit des menschengewordenen Sohnes auszurücken fähig ist¹⁷. Auch L. de Giralomo weist in seiner Analyse der Christologie des Schweizer Theologen darauf hin, dass

¹² Vgl. DOL, J.-N., *L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, 228.

¹³ Vgl. DOL, J.-N., *L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, 225.

¹⁴ Vgl. VANDEVELDE-DAILLIÈRE, G., *L'„inversion trinitaire“ chez H.U.von Balthasar*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 120 (1998), 379.

¹⁵ Vgl. LADARIA, L. F., *La Trinità mistero di comunione*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2004, 253-270.

¹⁶ Vgl. SACHS, J. R., *Deus Semper Major - Ad Majorem Dei Gloriam: The Pneumatology and Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, in: *Gregorianum*, Roma Vol. 74 (1993/4), 648-651.

¹⁷ Vgl. SACHS, J. R. *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, Diss. Tübingen 1984, 148-154.

der plausibel erscheinende Lösungsversuch Balthasars, das Selbstbewusstsein Jesu als Gottes Sohn und seine allmähliche menschliche Entwicklung zu versöhnen, einzig durch jenes Wirken des Heiligen Geistes vorstellbar ist, das die trinitarische Inversion impliziert¹⁸. Doch die schwerwiegende positive Bewertung ist ohne Zweifel, die Aussage H. Mühlens: Der Paderborner Theologe, der eine der weniger Theologen unserer Zeit ist, der fähig war, eine reife und vollständige Geistlehre vorzuschlagen, stimmt im Vorwort zur fünften Auflage seines Werkes *Der Heilige Geist als Person* der balthasarschen Idee einer trinitarischen Inversion ausdrücklich zu¹⁹.

Nach Meinung des Verfassers dieser Arbeit ist es entscheidend, dass die Behauptung Balthasars bezüglich der trinitarischen Inversion nur im Licht der Fragestellung der sog. „Geistchristologie“ verständlich wird. Manche Theologen – unter anderen Y. Congar²⁰, H. Mühlen, W. Kasper²¹, F. Durwell, B. Forte, G. Bordoni – werfen die Frage der Untrennbarkeit des Wirkens Christi vom Wirken des Heiligen Geistes auf. Sie machen darauf aufmerksam, dass nur in der Perspektive, nach der der menschengewordene Sohn vom Heiligen Geist geführt wurde, die wahre Menschheit Christi völlig anerkannt werden kann²². Zwar bedeutet die balthasarsche Antwort auf die gerechtfertigte Frage der „Geistchristologie“ die äußerste Trennung, doch außerhalb dieser Perspektive kann man sie keinesfalls sachgemäß bewerten.

3. Ebenfalls als Fremdkörper erscheint in den Bereichen der Pneumatologie die Idee Balthasars von einer „Verdopplung“ des ökonomischen Wirkens der dritten göttlichen Hypostase: Der Heilige Geist wirkt „in-über“ Christus, gleichsam als der eigene Geist Christi und als der väterliche Geist. Diese Thematik ist organisch mit der balthasarschen Beschreibung der innertrinitarischen Stellung der dritten göttlichen Person als „subjektiver Heiliger Geist“ und „objektiver Heiliger Geist“ verbunden. Eine solche Unterscheidung scheint aber für J.-N. Dol unangemessen, da der Heilige Geist vor allem eine in sich stehende göttliche Person ist. Die dritte göttliche Person entspricht ihm zufolge der Beschreibung des „objektiven Heiligen Geistes“, während der Aspekt, den der Schweizer Theologe als „subjektiver Heiliger Geist“ bezeichnet, grundsätzlich dem Vater und Sohn zur Hauchung vereinenden „*actus notionalis*“ entspricht, der noch nicht die dritte göttliche Person selbst,

¹⁸ Vgl. DI GIROLAMO, L., *Gesù di Nazareth: vita terrena e stato di risorto in H. Urs von Balthasar*, in: *Rassegna di Teologia* 45 (2004), 248-256.

¹⁹ Vgl. MÜHLEN, H., *Der Heilige Geist als Person*, XXIII-XXIV.

²⁰ Vgl. CONGAR, Y., *La Parole et le Souffle*, Desclée, Paris 1984, 137-158.

²¹ Vgl. KASPER, W., *Gesù, il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975, 351-355.

²² Für eine gute Darstellung dieser Frage siehe GAŠPAR, V., *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995). Status questionis e prospettive*, PUG, Roma 2000.

sondern nur ihr „bi-personales“ Prinzip ist. Deshalb behauptet Dol, dass die balthasarsche Unterscheidung Gefahr läuft, die dritte göttliche Person mit der allen drei göttlichen Personen gemeinsamen substantiellen Liebe zu verwechseln²³.

In dieser Thematik sind besonders die ekklesiologischen Folgerungen (die in dieser Arbeit nur hinweisend erwähnt werden) neu und nennenswert, die die Schrift, die Sakramente und das kirchliche Amt als Ausprägungen des Wirkens des „objektiven Heiligen Geistes“ verstehen. Sie alle dienen durch das Wirken des Heiligen Geistes der geschichtlichen Vergegenwärtigung Christi. Wie diese Elemente zur objektiven Heiligkeit der Ausformung der Gestalt Christi unter den glaubenden Christen beitragen, stellt J. R. Sachs besonders gut dar²⁴. Diese ekklesiologischen Folgerungen der pneumatologischen Vorstellung des Schweizer Theologen, die gleichsam für die innere Zusammengehörigkeit und die fruchtbare Spannung zwischen Institution und Charisma sorgen, werden überwiegend positiv bewertet: so G. Marchesi²⁵ oder D. L. Schindler²⁶. Dagegen sind nur wenige ausdrücklich kritische Äußerungen zu finden, unter anderem von E. Ortner, der die Haltung Balthasars als eine ungebührliche Bindung der Lebendigkeit des Geistes²⁷ und sogar als folgenschwere Totalidentifikation zwischen Amt und konkretem Amtsträger wertet²⁸.

4. Wie fast alle seine Kritiker anerkennend bemerken, schimmert durch die ganze Lehre Balthasars die trinitätstheologische Begründung seines Denkens hindurch: Nicht nur für die Pneumatologie, sondern ebenso für Christologie und Ekklesiologie betrachtet der Schweizer Theologe die Erarbeitung der dahinter liegenden trinitarischen Dimensionen als unerlässlich. Wie es B. Körner andeutet, erkennt man die Wirkungsgeschichte der balthasarschen Theologie eben am deutlichsten im Zusammenhang ihrer trinitätstheologischen Grundlegung der Christologie²⁹. In dieser Arbeit findet nur eine zusammengefasste Darstellung der

²³ Vgl. DOL, J.-N., *L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, 229-230.

²⁴ Vgl. SACHS, J. R., *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, 256-305.

²⁵ Vgl. MARCHESI, G., *Carisma e istituzione della Chiesa nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, in: *La Civiltà Cattolica*, Roma. Anno 144 (1993/1), 14-30.

²⁶ Vgl. SCHINDLER, D. L., *Istituzione e carisma*, in: *Tracce* (1998/6).

²⁷ „Die Wirkung des Geistes wird bei Balthasar auf ein Binden des Menschen an eine institutionelle Form reduziert. Die pneumatische Lebendigkeit bleibt in einem solchen Maß an das Amt gebunden, dass es unabhängig von ihm eine solche nicht geben kann“ (ORTNER, E., *Geist der Liebe – Geist der Kirche. Zum theologischen Grundanliegen Hans Urs von Balthasars mit besonderer Rücksicht auf die Pneumatologie*, Dissertation an der Katholischen Theologischen Hochschule Linz, 1981, 330).

²⁸ Vgl. ORTNER, E., *Geist der Liebe – Geist der Kirche*, 332-333.

²⁹ Vgl. KÖRNER, B., *Dogmatik im Gespräch mit Hans Urs von Balthasar: Fakten und offene Möglichkeiten*, 407, in: KASPER, W. (Hrsg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes: Hans Urs von Balthasar im Gespräch: Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag*, Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern 2006.

balthasarschen Dreifaltigkeitslehre Platz. Doch wegen der unmittelbaren Verbindung der trinitätstheologischen Themen zur Geistlehre erwähnt die Arbeit auch die wichtigsten Punkte der diesbezüglichen Kritik.

Vor allem die Theologen, die der neoscholastischen Sichtweise folgen, werfen Balthasar vor, dass er für den Ausgangspunkt seiner Dreifaltigkeitslehre nicht den üblichen, lateinischen Ausgangspunkt der Wesenseinheit, sondern den der göttlichen Personen nimmt³⁰. Eine solche Haltung sei nicht in der Lage, die wahrhafte innergöttliche Einheit der göttlichen Personen sachgerecht darzustellen und berge deshalb die Gefahr eines „Tritheismus“. Anderen zufolge gerate die Wesenseinheit in Balthasars Dreifaltigkeitslehre so sehr in den Hintergrund, dass der Heilige Geist fast als einziger und letzter Bürge der Einheit zwischen Vater und Sohn erscheint³¹. Man muss aber daran denken, dass Balthasar, wenn er den göttlichen Personen in seiner Trinitätstheologie eine zentrale Stellung einräumt, in seiner Wahl des trinitätstheologischen Ausgangspunktes der östlichen Theologie folgt. Deren Sichtweise stellt eine durchaus legitime Andersartigkeit dar. Für manche Theologen bekräftigt die Plausibilität der Annäherungsweise des Schweizer Theologen auch die Tatsache, dass er die Zentralposition der Kategorie „Person“ nicht nur in seiner Dreifaltigkeitslehre, sondern ebenfalls in seinem Offenbarungsverständnis, seiner Christologie und Ekklesiologie durchsetzt. Doch man darf nicht verkennen, dass die balthasarsche Dreifaltigkeitslehre auch solche Punkte enthält, die als extreme Folgerungen der auf die göttlichen Personen zentrierten Sichtweise erscheinen, so z. B. die sog. „trinitarische Opposition“ und die „innertrinitarische Trennung“.

Vor allem aber die vielbestrittene innertrinitarische Kenose, die als der extremste Ausdruck von Balthasars Sichtweise zu werten ist, bietet Anlass zu heftigen Diskussionen. Der Schweizer Theologe sieht den ermöglichenden Grund der Kenose des Sohnes in einer innertrinitarischen Kenose. Er hält die Annahme einer solchen innertrinitarischen Fundierung der Kenose für notwendig: Nur weil in Gottes innerem Leben die ermöglichende Wurzel jedes denkbaren Abstands zu finden ist, wird Gott fähig, alle Distanz, auch die der Sünde zu überwinden. J. Werbick zeigt die allgemeine Verlegenheit hinsichtlich dieser Darstellung, wenn er bemerkt, dass damit Balthasar „viel zu weit ins Unsagbare einzudringen scheint“³². Diejenigen, die dazu neigen, die Idee Balthasars anzunehmen, lenken die Aufmerksamkeit

³⁰ Vgl. SCHEFFZYK, L./ZIEGENHAUS, A., *Katholische Dogmatik*, Aachen 1996, 529. Ebenfalls STICKELBROECK, M., *Trinitarische Prozessualität und Einheit Gottes – zur Gotteslehre H. U. v. Balthasars*, in: *Forum Katholische Theologie* 10 (1994), 126.

³¹ Vgl. DOL, J.-N., *L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, 226-228.

³² WERBICK, J., in: SCHNEIDER, Th. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik II*, 541.

darauf, dass Balthasar damit keinesfalls irgendwelche Negation in das innergöttliche Leben hineinlegen möchte, sondern eben umgekehrt der jeden menschlichen Verstand übersteigende Positivität der göttlichen Liebe Ausdruck verleihen will³³. Aber auch diejenigen, die mit positiver Kritik dieser theologischen Behauptung Balthasars gegenüberstehen, geraten durch die Bezeichnung „innertrinitarische Kenose“ selbst in Verlegenheit: J. Disse spricht von einer „eher missverständlichen Wortwahl“³⁴ genauso wie L. F. Ladaria³⁵, während Th. Krenski behauptet, die Bezeichnung sei ein „Rückgriff auf die Lyrik, um die Grenze des Begriffs bewusst zu überschreiten“³⁶. Positiv wird die Idee auch durch S. Lösel gewertet, insofern dieser Versuch Balthasars erlaubt, Gott ohne „mythologische“ Verwicklung in der Welt als „leidenschaftlich“ und „leidensfähig“ zu betrachten³⁷. Auch H. Stinglhammer hebt diesen Aspekt heraus und wertet es als positiv, dass der Schweizer Theologe für das ökonomische Leidenkönnen Gottes eine Fundierung in der innertrinitarischen Freiheit der Liebeshingabe, in dem „immanenten Selbstverzicht als Ekstase der Liebe“ andeutet³⁸. Ähnlich äußert sich auch J. R. Sachs, der in der innertrinitarischen Kenose einen Ausdruck des innersten Wesen Gottes als Liebe sieht³⁹. Nach A. Puskás drückt die Bezeichnung „Urkenose“ treffend aus, dass das innere Leben der Dreifaltigkeit nicht nur als eine Voraussetzung, sondern gleichsam als Quelle und Urbild der heilsgeschichtlichen Geschehnisse gesehen werden muss. Andererseits kann die Voraussetzung einer „Urkenose“ in Gott jeden Gedanken einer sich panteistisch „entwickelnden“ Dreifaltigkeit fernhalten, weil man auf diese Weise den radikalsten Erweis der Liebe nicht erst in der ökonomischen Trinität erkennt. Doch den Ausdruck selbst bezeichnet Puskás ebenfalls als missverständlich⁴⁰.

Es ist interessant zu bemerken, dass der eigentliche Kern der Dreifaltigkeitslehre des Schweizer Theologen, die Anwendung der Familienanalogie und die besondere Betonung der Fruchtbarkeit, verhältnismäßig wenig Kritik erfährt, obwohl er als ein theologisches Novum

³³ Vgl. KRENSKI, Th., „Kind oder Enkel von Trennung“: *Zur Wahrheits-Form der trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre Hans Urs von Balthasars*, 181-219, in: STRIET, M./TÜCK, J.-H. (Hrsg.), *Die Kunst Gottes verstehen: Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Herder, Freiburg 2005, 202-208.

³⁴ DISSE, J., *Liebe und Erkenntnis. Zur Geistesmetaphysik Hans Urs von Balthasar*, 220.

³⁵ Vgl. LADARIA, L. F., *La Trinità mistero di comunione*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2004, 221-222.

³⁶ KRENSKI, Th., „Kind oder Enkel von Trennung“, 206.

³⁷ Vgl. LÖSEL, S., *Murder in the Cathedral: Hans Urs von Balthasar's new dramatization of the doctrine of the Trinity*, in: *Pro Ecclesia*, Northfield, MN. Vol. V. (1996/4), 427-439.

³⁸ STINGLHAMMER, H., *Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik.*, Echter Verlag, Würzburg 1997. Diss. Kath.Theol. Fakultät Passau, 1996, 334-346.

³⁹ Vgl. SACHS, J. R. *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, 72-80.

⁴⁰ Vgl. PUSKÁS, A., *A megváltás drámája Hans Urs von Balthasar teológiájában [Das Drama der Erlösung in der Theologie Hans Urs von Balthasars]*, in: *Communio: nemzetközi katolikus folyóirat*, Budapest. Évf. XIII (2005/2-3), 98.

zu betrachten ist⁴¹. Ausnahme ist E. Ortner, der unter Berufung auf Feuerbach die Anwendung der Familienanalogie auf die Dreifaltigkeit als „menschliches Bedürfnis, die geschlechtliche Gemeinschaft in der Gottheit [zu] situieren“ bezeichnet⁴². Damit klagt er Balthasar völlig zu Unrecht an, er schreibe die Rolle der Frau dem Heiligen Geist zu und wolle die dritte göttliche Person durch Maria ersetzen. B. Blankenhorn fordert bezüglich der Familienanalogie insofern Aufmerksamkeit, als dass es dabei um eine außerbiblische Analogie geht⁴³. Eine detaillierte Erarbeitung dieses Punktes der balthasarschen Dreifaltigkeitslehre mit hoher Anerkennung finden wir dagegen bei R. Carelli. In seiner Arbeit hebt er hervor, dass das Zentrum der durch Balthasar angewandten Familienanalogie nicht in der freien Begegnung und im Austausch der Personen zu finden ist sondern im Selbstübersteigen und im Austausch⁴⁴.

Als stets wiederkehrendes Lob wird von verschiedenen Theologen auf die Tatsache hingewiesen, dass Balthasar das ganze innergöttliche Leben durch die Optik der Liebe zu sehen fähig ist. Diese Optik der Liebe lobt M. Schulz. Hierin erkennt er das unterscheidende Moment der balthasarschen Lehre in der Gegenüberstellung mit der hegelschen Philosophie⁴⁵. Auch J. O'Donnell wertet die Darstellung der Dreifaltigkeit als Gemeinschaft der Liebe positiv⁴⁶. Doch an diesem Punkt erkennt R. Lafontaine mit besonders scharfer Sicht, dass

⁴¹ Dieses theologische Novum spiegelt sich in den späteren Aussagen sowohl der Enzyklika Johannes Paulus II., *Mulieris dignitatem* als auch in der Aussage des Katechismus der Katholischen Kirche wider. Der Papst Johannes Paulus II. schreibt in seinem Rundschreiben: „Es bedeutet auch, dass Mann und Frau, als «Einheit von zweien» im gemeinsamen Menschsein geschaffen, dazu berufen sind, eine Gemeinschaft der Liebe zu leben und so in der Welt jene Liebesgemeinschaft widerzuspiegeln, die in Gott besteht und durch die sich die drei göttlichen Personen im innigen Geheimnis des einen göttlichen Lebens lieben. Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist, ein einziger Gott durch die Einheit des göttlichen Wesens, existieren als Personen durch die unergündlichen göttlichen Beziehungen. Nur auf diese Weise wird die Wahrheit begreifbar, dass Gott in sich selbst Liebe ist (vgl. 1 Joh 4, 16)“ (JOHANNES PAULUS II., «*Mulieris Dignitatem*», *Über die Würde und Berufung der Frau anlässlich des marianischen Jahres*, Rom 1988, Nr. 7). Auch bezüglich des ehelichen Fruchtbarkeitscharakters, obwohl weniger klar formuliert, könnte man balthasarsche Anklänge vernehmen: „In der Mutterschaft der Frau, die an die Vaterschaft des Mannes gebunden ist, spiegelt sich das in Gott selber, dem dreieinigen Gott, gelegene ewige Geheimnis der Zeugung wider (vgl. *Eph 3, 14-15*)“ (Nr. 18). Der Katechismus spricht ebenfalls von der Familie, die als Gemeinschaft der Personen Bild der Heiligen Dreifaltigkeit ist: „Die christliche Familie ist eine Gemeinschaft von Personen, ein Zeichen und Abbild der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist“ (*Katechismus der Katholischen Kirche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, 2205).

⁴² ORTNER, E., *Geist der Liebe – Geist der Kirche*, 354.

⁴³ Vgl. BLANKENHORN, B. T., *Les noms divins selon la méthode de Hans Urs von Balthasar*, in: *Nova et vetera*, St. Maurice. Année 80 (2005/3), 20.

⁴⁴ Vgl. CARELLI, R., *L'uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar*, Eupress FTL, Lugano 2007.

⁴⁵ Vgl. SCHULZ, M., *Die Logik der Liebe und die List der Vernunft: Hans Urs von Balthasar und Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, 120-130. in: KASPER, W. (Hrsg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes: Hans Urs von Balthasar im Gespräch: Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag*, Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern 2006.

⁴⁶ Vgl. O'DONNELL, J., *Hans Urs von Balthasar*, Geoffrey Chapman, London 1992, 142-144.

wegen dieser lobenswerten Anstrengung in der Dreifaltigkeitslehre solche traditionellen Bezeichnungen wie die der Innaszibilität des Vaters in den Hintergrund gerückt werden⁴⁷.

Einige kritische Aussagen behaupten, dass die Pneumatologie in der Dreifaltigkeitslehre Balthasars nur eine zweitrangige Rolle spielen würde⁴⁸. Nach gründlicher Untersuchung erscheinen aber diese Meinungen als inadäquate Lesungen der balthasarschen Trinitätstheologie.

5. Der letzte Bereich der balthasarschen Geistlehre betrifft die Art und Weise des Personseins der dritten göttlichen Hypostase. Obwohl die diesbezüglichen Ausführungen des Schweizer Theologen in den oben erwähnten Themen wurzeln, stoßen sie doch auf ausdrückliche Zustimmung in den theologischen Würdigungen. Eine solch positive Rezeption findet man bezüglich der von H. Mühlen entliehenen Bezeichnung der dritten göttlichen Person als das „Wir“ Gottes⁴⁹. Ebenfalls positiv gewertet werden die Charakterisierung des Heiligen Geistes als die Frucht des dreieinigen Lebens und als das Je-Mehr Gottes – beide Bezeichnungen sind letztlich als Ausformulierungen der Grundbehauptung der balthasarschen Trinitätslehre zu betrachten, dass Gott Liebe ist. Unter anderem würdigt M. Lochbrunner diese Darstellung des Je-größeren Gottes in der Person des Heiligen Geistes⁵⁰. J. R. Sachs, der in seiner Dissertation die vielleicht beste Erarbeitung der balthasarschen Geistlehre bietet, sieht in der Beschreibung der dritten göttlichen Hypostase als das Je-Mehr Gottes die Betonung des Mysteriumcharakters des göttlichen Wesens⁵¹, während St. M. Wittschier in diesem Je-Mehr die sich ewig übersteigende Liebe erkennt⁵².

Ebenfalls wenig kritisiert, aber mit einer gewissen Zurückhaltung rezipiert ist die theologische Wertung der Anonymität des Heiligen Geistes. J. R. Sachs merkt den inneren Zusammenhang dieser Anonymität einerseits mit dem „Wir“-Charakter der dritten göttlichen

⁴⁷ Vgl. LAFONTAINE, R., *Quand K. Barth et H. Urs von Balthasar relisent le de Trinitate de Thomas d'Aquin*, in: *Nouvelle Revue Theologique* 124 (2002), 544-545.

⁴⁸ Vgl. LÖSEL, S., *Murder in the Cathedral: Hans Urs von Balthasar's new dramatization of the doctrine of the Trinity*, 438, und LOPEZ, A., *Eternal Happening. God is Event of Love*, in: *Communio: International Catholic Review*, Washington DC. Vol. XXXII (2005/2), 214-245.

⁴⁹ Vgl. SACHS, J. R. *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, 56-60.

⁵⁰ Vgl. LOCHBRUNNER, M., *L'amore trinitario al centro di tutte le cose*, in: FISICHELLA, R., (Hrsg.), *Solo l'amore è credibile: una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, 120-121.

⁵¹ Vgl. SACHS, J. R., *Deus Semper Major - Ad Majorem Dei Gloriam: The Pneumatology and Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, 639, ebenfalls in: *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, 50-56.

⁵² Vgl. WITTSCHIER, St.-M., *Analogie des Je-Mehr: Die Weiterführung einer ästhetischen Theologie und der Entwurf einer trinitarischen Ontologie bei Hans Urs von Balthasar*, in: *Kreuz – Trinität – Analogie*, Würzburg 1987, 93-94.

Hypostase an, wodurch diese unbedingterweise an Vater und Sohn gebunden ist, andererseits aber mit der Bezeichnung des Heiligen Geistes als Frucht des innergöttlichen Liebesgeschehens⁵³.

Man stellt fest, dass der Schweizer Theologe bei seinem Versuch, das Personsein des Heiligen Geistes zu beschreiben, eine Grenze der „Unwissenheit“ überschreitet, mit der die Kirchenväter diese Frage umgeben wollten. Deshalb könnte es leicht passieren, dass die orthodoxe Theologie weniger Lob und viel mehr Kritik für diese Anstrengungen des Schweizer Theologen bereit hält als die katholische Theologie. Es scheint aber ein allgemeiner charakteristischer Zug der katholischen Pneumatologie des 20. Jahrhunderts zu sein, auf diesem Gebiet Näheres sagen zu wollen. Mit der Enzyklika „Dominum et Vivificantem“ wagte sogar die höchste Instanz des Lehramtes der katholischen Kirche den Versuch – als eine Art Weiterdenken der augustinischen Bestimmung des Heiligen Geistes – die Weise des Personseins der dritten göttlichen Hypostase zu präzisieren und sie schon im innergöttlichen Leben Gottes als „Gabe“ zu bestimmen. Deshalb muss man die diesbezüglichen Ausführungen Balthasars in diesem größeren Zusammenhang betrachten. Auf jeden Fall zeigen die zahlreichen durch die balthasarsche Geistlehre erregten kritischen oder würdigenden Äußerungen, dass Balthasar an manchen Punkten neue und originelle Lösungen angeboten hat, deren Tragweite und Gewicht die Theologie nun zu überprüfen hat.

⁵³ Vgl. SACHS, J. R. *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, 82-83.

II. „DER GEIST DER WAHRHEIT“: DER AUSLEGER UND EINFÜHRER

Der erste Bereich der Geistlehre Balthasars, den diese Arbeit beleuchten will, stellt den Heiligen Geist in seiner Beziehung zur offenbaren Wahrheit Gottes in den Fokus: Man betrachtet die dritte göttliche Person als Ausleger und Einführer der göttlichen Wahrheit oder, wie das Johannesevangelium sich ausdrückt, als „Geist der Wahrheit“. Keinesfalls beginnt diese Arbeit die Darstellung der balthasarschen Pneumatologie deshalb mit diesem Bereich, weil er irgendeinen Kern der Geistlehre des Schweizer Theologen bilden würde: Wie schon in der Einführung angedeutet, existiert ein solcher Kern der balthasarschen Geistlehre nicht. Doch nicht zufällig wird diese Thematik hier als erste behandelt: Als grundsätzlich biblische Thematik bietet sie die Möglichkeit des richtigen Einstiegs in die Pneumatologie Balthasars.

Diese Arbeit versteht also diesen ersten Bereich der balthasarschen Geistlehre keinesfalls als Grundlage. Doch mit der Darstellung des Heiligen Geistes als Ausleger und Einführer der Wahrheit Gottes wird in gewissem Sinne die Ausrichtung der Pneumatologie des Schweizer Theologen gekennzeichnet: Für Balthasar ist die dritte göttliche Person nach ihrer Rolle in der Ökonomie zentral als „Geist der Wahrheit“ anzusehen. In der Einführung haben wir darauf aufmerksam gemacht, dass schon die Stellung der Geistlehre in der Trilogie Balthasars einen Hinweis auf dessen Sichtweise des Heiligen Geistes gibt: Die dritte göttliche Person behandelt er weder in *Herrlichkeit*, also im Bereich des „Schönen“, noch in *Theodramatik*, bei der Beschreibung der „göttlichen Handlung“, also im Bereich des „Guten“, sondern im Bereich des „Wahren“, also bei der Entfaltung der göttlichen „Logik“. Hinter dieser Einordnung der Geistlehre wird die Grundeinsicht Balthasars bezüglich der Rolle der dritten göttlichen Person ersichtlich. Danach hat der Heilige Geist vor allem mit der Erkenntnis Gottes zu tun. Oder wie Balthasar selbst sagt: Man wird über den Geist „umfassend und noch gänzlich undifferenziert sagen [...]: er ist das, wodurch sich Gott dem Nichtgöttlichen gegenüber als Gott zu erkennen gibt“⁵⁴. Mit dieser Überzeugung des Schweizer Theologen sind weitgehende Folgen verbunden und sogleich wirft sie die Frage auf, ob Balthasar mit diesem Verständnis die auf Augustinus zurückgehende, traditionelle Vorstellung des Heiligen Geistes als Liebe in Frage stellt? Wieso kann der Heilige Geist im theologischen Bereich der Wahrheit behandelt werden? Andere Pneumatologien verbinden

⁵⁴ BALTHASAR, H. U. von, *Theologie III., Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, 57.

den Heiligen Geist – aufgrund der Aussage des Credo: „credo in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem“ – mehr mit dem Leben und preisen ihn als lebensschaffende göttliche Person⁵⁵. Aber die Verbindung des Geistes mit der Erkenntnis scheint ungewöhnlich. Die Erkenntnis, über die in der balthasarschen Geistlehre gesprochen wird, ist jedoch nicht im modernen Sinne des Wortes zu verstehen, sondern im Sinne des biblischen und dogmatischen „Erkennens“. Diese biblische Erkenntnis bedeutet nämlich nicht nur ein theoretisches Erkennen der Wahrheit durch einen Akt des Verstandes, sondern mit dem intellektuellen Erkennen zusammen meint es auch das Stiften einer Lebensgemeinschaft zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Objekt. Der johanneischen Offenbarungstheologie folgend behauptet Balthasar, dass der Heilige Geist als Ausleger dieser Wahrheit den Dienst leistet, durch den das Erkennen dieser Wahrheit Gottes ermöglicht wird.

Wie man feststellen wird, zeichnet sich die nun zu behandelnde pneumatologische Thematik nicht so sehr durch ihre Originalität aus, sondern durch ihre Treue zur in der Bibel bezeugten Offenbarung. Letztendlich besteht sie nämlich in einer treuen Entfaltung der johanneischen Offenbarungstheologie, in der der menschgewordene Sohn, als die Offenbarung des Vaters, als *die* Wahrheit, dargestellt wird. Die Erörterungen Balthasars bestehen in der treuen Auslegung und in der Interpretation der durch das Johannesevangelium – vor allem die Abschiedsreden sind hier zu erwähnen – formulierten Annahmen. Als Grundlage dieser Darstellung wird der enge Zusammenhang, ja sogar die Untrennbarkeit, des biblischen Wahrheits- und Personbegriffs vor Augen geführt. Die konsequenten Ausführungen Balthasars über den engen Zusammenhang des Wahrheits- und des Personbegriffs sind zwar kein völlig neuer Ansatzpunkt. Doch dieser Zusammenhang wurde „sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie bis heute höchstens ansatzweise denkerisch bewältigt. Von einem philosophischen Wahrheitsverständnis geprägt, nach dem einerseits Wahrheitsfindung intellektualistisch als ein reiner Vernunftakt, andererseits wesentlich als Übereinstimmung von Aussagen mit Sachverhalten verstanden wird, ist die abendländische Auseinandersetzung über die Wahrheitsfrage an Jesu Selbstaussage – «Ich bin die Wahrheit» (Joh 14,6) – meistens völlig vorbeigegangen. [Während Balthasar] im Gegensatz hierzu und in ausdrücklicher Anlehnung an das biblische Wahrheitsverständnis den

⁵⁵ So z. B. die Enzyklika *Dominum et Vivificantem*, nach der Gott sich mit der Ausgießung des Heiligen Geistes als Quelle des ewigen Lebens erweist: „Durch das Wort Christi belehrt und durch die Pfingsterfahrung und die eigene apostolische Geschichte bereichert verkündet die Kirche deshalb von Anfang an ihren Glauben an den Heiligen Geist als den, der lebendig macht und in dem sich der unerforschliche dreieinige Gott den Menschen mitteilt und so in ihnen die Quelle zum ewigen Leben begründet“ (JOHANNES PAULUS II., „*Dominum et Vivificantem*“. *Über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt*, Rom 1986. <http://www.stjosef.at/dokumente/dominum-et-vivificantem.htm>).

personalen Aspekt ins Zentrum rückt“⁵⁶. Die Rolle des Heiligen Geistes wird dann eben in der Verbindung zwischen Person und Wahrheit ersichtlich. Worin besteht also die Ausleger- und Einführerfunktion des Heiligen Geistes? Nach der Theologie des Johannesevangeliums offenbart Gott, der Vater, durch seinen Sohn sein inneres Wesen als Liebe. Dieser sein Sohn wird deshalb eben als die Offenbarung des Vaters, als die Wahrheit, bezeichnet. Funktion des Heiligen Geistes ist, die offenbarte Wahrheit Christi den Menschen zuerst verständlich zu machen, dann zu verinnerlichen und sie schließlich in diese Wahrheit hineinzuführen. Die Erkenntnis der Wahrheit besagt nämlich gleichzeitig eine Gemeinschaftsstiftung mit dieser Wahrheit. Diese Gemeinschaft aber, worin der Heilige Geist einführt, ist letztendlich nichts Anderes als das ökonomische Liebesverhältnis zwischen Vater und Sohn und damit das dreieinige Leben Gottes. „So ist die eine Wahrheit – die Auslegung des Vaters durch den Sohn – die ihrerseits durch den Geist ausgelegt wird, schließlich eine trinitarische Wahrheit“⁵⁷. Ein sehr breiter Horizont tut sich also hinter dieser Darstellung auf: die Pneumatologie als Schlussstein einer in die Trinitätstheologie eingebetteten Offenbarungslehre, die bis in die vollendete Einführung und Teilnahme des Menschen am göttlichen Leben gesehen wird.

Es ist also sinnvoll, diesen Ansatz als Einstieg in die Pneumatologie des Schweizer Theologen zu nutzen: von der Bibel her wird man sich einfacher an seine Gedanken annähern, um die weiteren pneumatologischen Ideen Balthasars richtig beurteilen zu können. Vor der eigentlichen Ausführung des Themas des Heiligen Geistes als Ausleger und Einführer der göttlichen Wahrheit ist es aber sinnvoll, einen kurzen Blick auf das philosophische Wahrheitsverständnis Balthasars zu werfen: Dieser Blick wird uns zeigen, wie tief dieser pneumatologische Ansatz in der gesamten balthasarschen Lehre wurzelt.

1. Wahrheit aus Liebe: zum philosophischen Wahrheitsbegriff Balthasars

Eine Darstellung des philosophischen Wahrheitsverständnisses des Schweizer Theologen ist nicht nur deshalb notwendig, weil Balthasar selbst für die Theologie eine richtige philosophische Grundlage unerlässlich hält⁵⁸, sondern auch deshalb, weil man dadurch die

⁵⁶ DISSE, J., *Person und Wahrheit in der Theologie Hans Urs von Balthasars*, HOOFF, A. (Hrsg.), *Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen*, Festschrift für W. Seidel/P. Reifenberg, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 2001, 367.

⁵⁷ BALTHASAR, H. U. von, *Theologik II.: Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 16.

⁵⁸ „Balthasars ganzes Lebenswerk liefert zahlreiche Belege dafür, wie ernsthaft er das Miteinander von Theologie und Philosophie meint: «ohne Philosophie keine Theologie» [TL I, VII] lautet seine programmatische Aussage mit der Begründung: «Theologische Erkenntnisse über Gottes Herrlichkeit, Güte, Wahrheit setzen [...]»

Breite der pneumatologischen Lehre Balthasars besser ins Auge fassen kann. Eine kurze Untersuchung hierzu wird zeigen, dass für den Schweizer Theologen die weltliche Wahrheit der Philosophie nach Analogie der göttlichen Wahrheit geschaffen ist, die in ihrem Wesen den Stempel der göttlichen Wahrheit trägt. Damit wird man auch sein Verständnis der Offenbarung Gottes und der Rolle des Heiligen Geistes für die göttliche Wahrheit klarer erfassen können. Diese Arbeit hat weder die Möglichkeit noch den genügenden Raum für breitere philosophische Erörterungen. Hier werden nur kurz die Grundzüge des balthasarschen Wahrheitsverständnisses erläutert⁵⁹.

Der philosophische Wahrheitsbegriff des Schweizer Theologen, den er im ersten Buch seiner *Theologik* entfaltet, wurzelt ohne Zweifel in der großen kirchlichen Tradition⁶⁰. Danach

eine ontologische Struktur des weltlichen Seins voraus» [...] Im Zueinander von Philosophie und Theologie bereichern sich nach Balthasar beide Disziplinen gegenseitig: die Philosophie einerseits dadurch, dass sie metaphysische Fragen nicht ohne weiteres ausklammern und damit in eine «Gegenstandslosigkeit» der faktisch vorfindlichen Gegenstände des Positivismus herabsinken kann; andererseits kann die Theologie auf ihrer «Haben-Seite» dank der Philosophie dynamische Weltbezogenheit verbuchen, die sie vor einem unreflektierten Fideismus bewahren kann“ (ANCSIN, I., *Ursprüngliche Dialogizität. Zur Anthropologie der Theodramatik Hans Urs von Balthasars*, Münster 2002, 85). Aufgrund dieser oben aufgeführten Zitate kann man mit Ancsin das Verfahren Balthasars als «Methode der Integration» bezeichnen (88), die in einer strengen Zusammenarbeit zwischen Theologie und Philosophie besteht, um brauchbare Elemente der jeweiligen Entwürfe dem Glauben zur Verfügung zu stellen. Balthasar selbst behauptet, dass „Theologe ernsthaft nur sein kann, wer auch und zuvor Philosoph ist, sich – gerade auch im Licht der Offenbarung – in die geheimnisvollen Strukturen geschöpflichen Seins versenkt hat“. Anderswo, über die unfruchtbare Trennung der Philosophie und Theologie klagend, fügt er noch hinzu: „Dann leben sich Philosophie und Theologie immer mehr auseinander. Eine jeder Transzendenz entratene Philosophie, die sich ins Innerweltliche verschanzt, gibt es bald auf, von unentzifferbaren «Chiffren» oder von einem zu «hirtenden Seyn» zu reden und begnügt sich zusehends mit Formen und Variationen eines comteschen Positivismus [...] Folgerichtig schwebt dann Theologie in sich selbst, auch und gerade, wenn sie sich «existential» gibt und wenn sie die Kluft zwischen einem Christus des Glaubens und Jesus des Wissens zu schließen versucht, so ist auch mit dem bloßen Verweis auf diesen Jesus die Brücke noch nicht geschlagen zu dem, was Wahrheit für den Menschen des philosophielosen technisch-positivistischen Zeitalters allenfalls (im Nachklang) noch bedeuten kann“ (*Theologik I.: Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, VIII., XIV). Der Grund dieser engsten Zusammenhörigkeit der Philosophie und der Theologie in der Lehre Balthasars wird dort vollständig klar, wo er erklärt: „die größten christlichen Denker [...] haben den *intellectus fidei* nie anders verstanden als unter Einschluss dieser inneren Vollendung des philosophischen Aktes in der Theologie“, weil „Formalobjekt von Philosophie und das der Theologie ineinander fallen“ (BALTHASAR, *Herrlichkeit I.: Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 138). R. Fisichella schreibt folgendes bezüglich des Gesamtwerkes des Schweizer Theologen: „La sua [di Balthasar] Gestalt trova nella Sacra Scrittura, nei Padri, nei grandi maestri della teologia e dei santi il suo ambiente vitale in cui radicarsi, germogliare e crescere. La filosofia non è assente, al contrario, essa permea l'intera costruzione, permettendo di dare spessore a intuizioni originali e favorendo al massimo l'uso corretto dell'analogia di cui Balthasar è stato un esimo maestro“ (FISICHELLA, R., *La teologia alla luce dell'amore*, in: FISICHELLA, R. (Hrsg.), *Solo l'amore è credibile: una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007). Doch, man wird merken, dass die Philosophie des Schweizer Theologen immer durch das Licht der Offenbarung bestimmt ist: er treibt eine Philosophie, deren Maßstäbe aus der göttlichen Offenbarung stammen.

⁵⁹ In der Darstellung der balthasarschen Erkenntnistheorie folgt diese Arbeit *TL I.* mit Hilfe der Artikel von DISSE, J., *Liebe und Erkenntnis. Zur Geistesmetaphysik Hans Urs von Balthasar*, in: *Münchener Theologischer Zeitschrift* 50 (1999), 215-227, und *Person und Wahrheit in der Theologie Hans Urs von Balthasars*, 367-384.

⁶⁰ In seinem Buch *Unser Auftrag* nennt Balthasar selbst die Autoren, die sein Wahrheitsverständnis entscheidend prägten: Goethe und Thomas von Aquin. Bezüglich der Urfassung des *TL I.* schreibt nämlich Balthasar folgendes: „Das Fragment «Wahrheit. Ein Versuch. I. Buch: Wahrheit der Welt» [...] greift auf früher in Philologie (Goethes, bzw. Christian von Ehrenfels' Verständnis von Gestalt als Ausdruck und seine Forderung

besteht die Wahrheit nicht nur in einem wahren Urteil, das mit der Wirklichkeit übereinstimmen muss, sondern Wahrheit wird als eine Eigenschaft des Seins selbst aufgezeigt. Als solche kann sie nach Balthasar unmöglich auf eine rein theoretische Evidenz reduziert und als ein reines Faktum der wissenschaftlichen Forschung dargestellt werden. Balthasar zufolge wird man vielmehr erkennen müssen, dass die Wahrheit, als transzendente Eigenschaft des Seins dem Sein selbst koextensiv ist. Damit ist gesagt, dass sie für sich die gleiche Universalität beanspruchen kann wie das Sein selbst. Andererseits hält Balthasar es für notwendig, die Wahrheit immer gemeinsam mit den anderen transzendentalen Eigenschaften des Seins, also mit dem Guten und Schönen gemeinsam zu betrachten: Diese drei Transzendentalien kann man nicht als drei voneinander getrennte Wirklichkeitsbereiche behandeln. Vielmehr geht es „um Eigenschaften, die letztlich nicht gegeneinander abgrenzbar sind, sondern im Sinne einer «circuminessio» einander durchwohnen und durchstimmen, so dass die Betrachtung aus der Sicht einer Transzendentalien zwar ein besonderes Licht auf das eine Sein wirft, aber so, dass die beiden anderen Sichtweisen implizit immer mitthematisiert werden“⁶¹. Der Schweizer Theologe möchte mit dieser Einstellung eine erste umfassende Einschätzung der Wahrheit vorstellen, um jegliche Verkürzung des Wahrheitsbegriffes zu vermeiden. Nur die Wahrheit, die ihrem Feld nach mit dem Sein koextensiv und mit den anderen Transzendentalien verbunden ist, verdient mit vollem Recht ihren Namen⁶².

der Ganzheitsschau) und in Philosophie (vorab Thomas) Gelerntes zurück“ (BALTHASAR, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984, 82).

⁶¹ DISSE, J., *Person und Wahrheit in der Theologie Hans Urs von Balthasars*, 369. Balthasar selbst betont: „Es ist eine Frucht der modernen Rationalismus, der das Feld der Wahrheit auf ein vermeintlich isolierbares rein Theoretisches einzuengen trachtete, dass das Gebiet des Guten und des Schönen dadurch außerhalb des erkenntnismäßig Nachprüfbareren geriet und einer [...] privaten Glaubens- und Geschmackswelt überlassen wurde. Damit ist das Bild des Seins, die einheitliche Anschauung der Welt zerrissen und so jedes wirkliche Gespräch über die Wahrheit verunmöglicht“. Und: „Die Reduktion der Wahrheitserkenntnis auf eine rein theoretische Evidenz, aus welcher alle lebendigen, persönlichen und ethischen Entscheidungen sorgfältig ausgeschaltet worden sind, bedeutet eine so empfindliche Einengung des Feldes der Wahrheit, dass diese dadurch allein schon ihrer Universalität und so ihres eigentlichen Wesens beraubt wird (TL I, 18-19).

⁶² In seinem Artikel *Love Alone: Hans Urs von Balthasar as a Master of Theological Renewal*, (in: *Communio: International Catholic Review*, Washington DC., Vol. XXXII (2005) Nr 3, 517-540) vergleicht A. Walker die balthasarsche Sicht der Transzendentalien mit der augustinisch-thomistischen Sicht und stellt manche Unterschiede fest. Walker macht darauf aufmerksam, dass in der augustinisch-thomistischen Sicht das Wahre gegenüber dem Guten (und damit gegenüber der Liebe) eine Priorität in der Erscheinung des Seins hat, was auch in dem augustinischen Trinitätsverständnis entsprechende Folgen hat: Dadurch wird der Wortcharakter der zweiten göttlichen Person erklärt. Eine Sichtweise, der der Schweizer Theologe wegen seines Verständnisses der Liebe als Grundeigenschaft des Seins nicht folgen kann. Wenn Balthasar die augustinisch-thomistische Sicht trotzdem nicht in Frage stellt, es ist deswegen, weil er von einer grundsätzlichen *circuminessio* der Transzendentalien ausgeht, wodurch auch das augustinisch-thomistische Verständnis annehmbar wird. „To claim that «love alone» is the principle of theological intelligence, then is not to confuse the *ratio entis* with the *ratio* of the good – or, indeed, with any of the transcendentals. It is rather to claim that love is intrinsic to the *ratio* of being, and so lies at the root, not only of the good, but also of the beautiful, the true, and the one. By the same token, putting love at the heart of the *ratio entis* does not compromise the originality of the *verum* in favour of the *bonum*. On the contrary, it qualifies the *ratio entis* as a unity of «whyleness» and of sense [...] In this interplay, the good goes to the root of the true, not in order to undermine its specificity and originality as truth,

Diese Wahrheit als transzendente Eigenschaft des Seins ist nach Balthasar grundsätzlich als die Enthüllung oder als das „Bekanntsein des Seins“⁶³ oder als „Enthülltheit, Aufgedecktheit, Erschlossenheit, Unverborgenheit“⁶⁴ des Seins zu verstehen⁶⁵. Ein Gelichtetwerden des Seins, das aber gleichzeitig auch „Treue, Beständigkeit, Zuverlässigkeit“ bedeutet⁶⁶, weil es Enthüllung des Seins und damit Enthüllung der zuverlässigen Wirklichkeit ist. Diese Bezeichnung der Wahrheit als Enthüllung bedeutet aber, dass der Schweizer Theologe einerseits „an einer Eigengesetzlichkeit des Seins festhält und [...] sich der Bedingung der Erkennbarkeit des Objekts zu[wendet], die im Objekt selbst liegen muss“⁶⁷. Andererseits liegt ihm zufolge die Wahrheit der verschiedenen Objekte nicht einfach und immer schon am Licht. Sondern jedes Objekt besitzt nach seiner eigenen Seinsvollkommenheit eine gewisse „Intimität“, eine Innerlichkeit, die es preisgeben kann⁶⁸. Diese Innerlichkeit des Objekts enthüllt sich dann in dem Ereignis der Erkenntnis, worin das Objekt sich selbst ausdrückt und offenbart und diese Innerlichkeit des Objekts von einem Subjekt aufgefasst wird: Es ist der erkennende Akt.

Die Wahrheit existiert also nach Balthasar im vollen Sinn nur inmitten des erkennenden Aktes, d.h. im Ereignis der erkennenden Begegnung zwischen Objekt und Subjekt. Außer diesem Akt findet man zwar die naturhaften Vorbedingungen zur Wahrheit, die den Akt der Erkenntnis vorbereiten und ermöglichen, doch nicht die Wahrheit selbst.⁶⁹ Diesen Akt der Erkenntnis versteht Balthasar als ein geistiges Ereignis, das in der Begegnung

but to underscore the gratuity that is co-constitutive of the *verum* as an expression of the *ratio entis* – just as the true goes to the root of the good in order to underscore the sense that is co-constitutive of the *bonum*“ (533-534).

⁶³ BALTHASAR, *TL I*, 27.

⁶⁴ BALTHASAR, *TL I*, 28.

⁶⁵ „In tutta l’opera balthasariana ricorre il significato della verità come svelamento dell’essere, come un non nascondimento (aletheia). Il significato della verità per il nostro autore è legato allo svelamento del fondamento che precisamente nel suo dischiudersi riceve la propria misura e diventa luce per sé e per gli altri. È nella luce e nella misura che, secondo Balthasar, originariamente si radica la verità“ (SCHMIDBAUR, H. Ch., *Teologica o la Logica divina dell’amore*. in: JERUMANIS, A.-M./TOMBOLINI, A. (Hrsg.), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar: Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar, Lugano 2-4 marzo 2005*. Eupress FTL, Lugano 2005, 118).

⁶⁶ BALTHASAR, *TL I*, 29-30.

⁶⁷ BLÄTTER, P., *Pneumatologia crucis: Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit: Ein phänomenologischer Zugang zur Theologie Hans Urs von Balthasars*, Echter Verlag, Würzburg 2004, 62.

⁶⁸ J. O’Donnell weist an diesem Punkt auf einen gewissen Einfluss der Philosophie Heideggers hin: „In Balthasar’s meditation upon this question we see a certain influence of Heidegger with his idea that truth is an unveiling, an event in which Being manifests itself. If this is the case, then it follows that truth is always an event which involves freedom. The event of truth presupposes that Being discloses itself“ (O’DONELL, J., *Hans Urs von Balthasar*, Geoffrey Chapman, London 1992, 139).

⁶⁹ Vgl. BALTHASAR, *TL I*, 79. In seinem Artikel merkt J. Disse bezüglich des balthasarschen Wahrheitsverständnisses als Enthülltheit und als Unverborgenheit des Seins ebenfalls die Nähe zu Heidegger an. Doch fügt er hinzu, dass für den Schweizer Theologen „entgegen Heidegger die Aussage für den Wahrheitsvollzug unverzichtbar ist“ (DISSE, J., *Liebe und Erkenntnis. Zur Geistesmetaphysik Hans Urs von Balthasars*, 224). Ohne Zweifel wird hier auf die Behauptung Balthasars hingewiesen, dass außer dem erkennenden Akt keine Wahrheit besteht.

des sich ausdrückenden und damit seine intime Wahrheit hingebenden Objekts und des diese ihm geschenkte Wahrheit in sich aufnehmenden und ermessenden Subjekts besteht. Eine „blitzhafte Begegnung und Verschmelzung der beiden Worte von Subjekt und Objekt“⁷⁰. Diese Begegnung bedeutet deshalb für Balthasar ein doppeltes, gegenseitig umfassendes Verhältnis: Das Objekt, das die eigene Intimität und Wahrheit Preis gibt, wird innerhalb des Subjekts eingefangen und umfasst, andererseits aber wird auch das Subjekt durch die erkannte Wahrheit in die umgreifende Welt eingeführt. Vom Objekt aus gesehen wird man also behaupten müssen, dass die Wahrheit nur in einer Bewegung der Mitteilung existiert: Die Gegenstände dieser Welt bedürfen nämlich, um sie selbst zu sein, das Aufnehmen ihrer offenbaren Innerlichkeit im subjektiven Raum eines Subjekts. Nach Balthasar gibt es die Wahrheit des Objekts nicht einfach an sich, sondern sie gibt sich, indem das Objekt sich offenbart und im Raum des Subjekts zu sich selbst kommt, eben weil die Objekte ihre ontologische Wahrheit nicht einfach in sich tragen: „[D]as Wesen und die Wahrheit der Dinge ruht nicht in ihnen selbst, sondern ihr Wesen und Wahrheit ist das «Sich-Entfalten», «Sich-offenbaren» und «Sich-Mitteilen»“⁷¹. Diese Wahrheit kann deshalb nicht unabhängig von der Erscheinung des Objekts im subjektiven Raum des Subjekts bestehen. „Das Objekt braucht das Subjekt wesentlich zur Entfaltung seiner ihm eigenen Wahrheit, indem es den subjektiven Raum mit seiner geistigen Fähigkeiten der Enthüllung und Lichtung nutzt“⁷². Damit wird deutlich, dass die Dinge der Welt erst im Raum des Subjekts die Chance bekommen, tatsächlich zu werden, was sie immer schon sind.

Die Aktivität des erkennenden Subjekts während des Aktes besteht Balthasar zufolge in einem ersten Moment in passiver, vernehmender Haltung, in vollkommener Rezeptivität. Diese bezeichnet der Schweizer Theologe als volle und indifferente Aufnahmebereitschaft. Diese Grundhaltung des erkennenden Subjekts als Rezeptivität besagt „aber nicht nur die Fähigkeit [...], die objektive Beschaffenheit des erkennenden Gegenstandes in sich aufzunehmen, sondern mehr eine Art heideggersches «In-die-Welt-der-Gegenstände-Hineingestelltsein» noch vor aller spontanen, freiwilligen Zuwendung zu den Dingen“⁷³. Eine Haltung, die als Haltung „der Hingabe, nicht der interessierten Bemächtigung“ bezeichnet werden kann und deshalb am besten mit dem Wort „kognitive Hingabe“⁷⁴ benannt werden

⁷⁰ BALTHASAR, *TL I*, 79.

⁷¹ BLÄTTER, P., *Pneumatologia crucis*, 65.

⁷² BLÄTTER, P., *Pneumatologia crucis*, 64.

⁷³ DISSE, J., *Person und Wahrheit in der Theologie Hans Urs von Balthasars*, 372.

⁷⁴ „Die kognitive Hingabe ist nicht, wie in Gott, ständiger Besitz der Wahrheit in dieser Hingabe, sondern nur Bereitschaft zu deren jeweils neuem Empfang. [...] So wie der Vater reines Für-den-Sohn-Sein ist, so ist in

könnte⁷⁵. Doch die Aktivität des erkennenden Subjekts erschöpft sich nicht mit dieser passiven Aufnahmebereitschaft. Das Subjekt verhält sich gleichzeitig auch aktiv, d. h. ermessend und maßgebend gegenüber dem Objekt. Einerseits nimmt das Subjekt die Wahrheit in sich auf, andererseits aber ermisst und richtet es in sich, und fällt über die erkannte Wahrheit ein Urteil. Mit diesem Akt kommt das Ereignis des Erkennens der Wahrheit zur Vollendung: „Erst im Akte des Urteils über die Wahrheit ist Wahrheit im vollen Sinn verwirklicht: als besessene Offenheit des Seins in einem Bewusstsein“⁷⁶. Das Subjekt leistet also dem Objekt in dem Akt der Erkenntnis einen Dienst, wodurch das Objekt zu sich selbst kommen kann: Das Subjekt ist selbstverständlich nicht der Schöpfer der Wahrheit des Objekts doch „in seiner Freiheit gewährt dem Objekt etwas, das es sonst nicht finden würde: das innere Maß seines Seins und Wesens“⁷⁷.

Wenn von Anfang an klar ist, dass die Wahrheit nach dem balthasarschen Verständnis nicht einfach am Licht liegt und deshalb nicht ohne innere Beteiligung erkennbar ist, doch jetzt versteht man, dass die Erkenntnis für den Schweizer Theologen unmöglich als ein mechanischer, unpersonaler Akt betrachtet werden kann: Wahrheit existiert einzig im Ereignis der Begegnung zwischen Objekt und Subjekt der Erkenntnis, das in Analogie zu der persönlichen Begegnung zwischen zwei Subjekten zu denken ist. Dies bedeutet natürlich nicht, dass die Wahrheit das Ergebnis eines „Gesprächs“ zwischen Subjekt und Objekt sein könnte, aber es bedeutet schon, dass sie ebenso wenig außer diesem Akt der Begegnung bestehen kann. Einerseits ist die Wahrheit nicht als eine gänzlich subjektive aufzufassen, „die der Willkür des Subjekts und seiner Spontaneität anheim gegeben ist. Denn jede Wahrheitserkenntnis verlangt vom Subjekt zunächst so etwas wie eine Haltung der dienenden Hilfeleistung, in der das Objekt das ihm zustehende objektive Recht im Raum des Subjekts bekommt“⁷⁸. Diese ungewöhnliche Betonung der Rolle des Objekts, nach der das Objekt sich „beinahe in den aktiven Partner [...] verwandelt“⁷⁹, ist sicher einer der charakteristischen

diesem Sinne auch das erkennende Subjekt reines Für-den-Gegenstand-Sein“ (DISSE, J., *Person und Wahrheit in der Theologie Hans Urs von Balthasars*, 373).

⁷⁵ „Nicht Beherrschung, sondern Dienst ist in der Erkenntnis das Erste. Der Schlüssel zur je größeren Eröffnung von Welt in ihrer Wahrheit liegt also auch auf der erkenntnistheoretischen Ebene bei der Hingabe bzw. der indifferenten Offenheit des Subjekts für das ihm Begegnende“ (BLÄTTER, P., *Pneumatologia crucis*, 68). „Der Sinn der Erkenntnis hat nach Balthasar mit einem «Willen zur Macht» nichts zu tun. Dem Subjekt ist kraft seiner rezeptiven Natur eine «dienende Bereitschaft zur Wahrheit» aufgezwungen“ (ANCSIN, I., *Ursprüngliche Dialogizität. Zur Anthropologie der Theodramatik Hans Urs von Balthasars*, 106).

⁷⁶ BALTHASAR, *TL I*, 33.

⁷⁷ BLÄTTER, P., *Pneumatologia crucis*, 71.

⁷⁸ BLÄTTER, P., *Pneumatologia crucis*, 64-65.

⁷⁹ „Das Verhältnis von Subjekt und Objekt scheint sich in Balthasars Konzept gegenüber der gewohnten Auffassung fast in sein Gegenteil verkehrt zu haben. Das Objekt ist nicht mehr das unbeteiligte Material der Erkenntnis, deren tätiger, schöpferischer Träger das alleinige Subjekt ist, es verwandelt sich beinahe in den

Züge der balthasarschen Erkenntnislehre. Andererseits „das Subjekt kann (und darf) nicht wie eine leere Tafel von dem Objekt missbraucht werden, damit dieses sich dort nach Belieben einschreiben kann. [...] Als freies Subjekt erweist es dem Objekt eine Gunst, indem es ihm seinen persönlichen und geistigen Raum zur Verfügung stellt. Die Rezeptivität der Erkenntnis geht also einher mit der Spontaneität der Erkenntnis“⁸⁰.

Noch einen weiteren Aspekt des Erkenntnisaktes hebt Balthasar hervor: Es ist der bleibende Geheimnischarakter des im Ereignis der Wahrheitsfindung erkannten Objekts. Zwar sind die Selbstenthüllung und Selbstaussdruck wirklicher, und dem inneren Wesen entsprechender Ausdruck des enthüllenden Objekts, doch nicht im Sinne, dass es damit jedes sein Geheimnis preisgegeben hätte. Der Sinn des Daseins des Objekts erschöpft sich nicht darin, Gegenstand einer Erkenntnis zu sein⁸¹. Anders gesagt, liegt nach Balthasar in jeder Wahrheitserschließung mehr als das, was die Aussage über den Gegenstand ausdrücken kann: Es liegt im Objekt ein „Mehr“, das jeder begrifflichen Formulierung entgeht, welche das eigentliche Geheimnis und dadurch die Einmaligkeit des Objekts ausmacht⁸². Nach J. Disse sind die Beweggründe Balthasars für diese Betonung des Geheimnischarakters des Objekts darin zu finden, dass er dadurch die Verhaftung der menschlichen Erkenntnis an die begrifflichen Verallgemeinerung vermeiden möchte und das Erkennen der Wahrheit lieber nach dem Maßstab der Begegnung zwischen Personen verstehen will:

„Die Gebundenheit der menschlichen Vernunft an das Begrifflich-Allgemeine ist natürlich unabwendbar [...] Dennoch gibt Balthasar sich mit der Ebene rein begrifflichen Erkennens nicht zufrieden. Dass Wahrheitserschließung immer ein Je-Mehr gegenüber all dem, was wir an Wahrheit aussagen können, bedeutet, heißt für ihn auch, dass das menschliche Erkennen letztlich auf die unverwechselbare Identität der Dinge, auf ihre alle Begrifflichkeit übersteigende, jeweilige Individualität oder Einmaligkeit ausgerichtet sein soll“⁸³.

aktiven Partner“ (ANCSIN, I., *Ursprüngliche Dialogizität. Zur Anthropologie der Theodramatik Hans Urs von Balthasars*, 107).

⁸⁰ BLÄTTER, P., *Pneumatologia crucis*, 71.

⁸¹ Vgl. BALTHASAR, *TL I*, 90.

⁸² „Balthasar calls this enviroing world of images in which we live «a single field of significance». The reality expressed there can never be adequately described, for nature’s *Ausdrucksprache*, her «expressive speech», is addressed not to conceptual antennae but to antennae Balthasars terms, paying homage here to Goethe, *gestaltlesende: «form-reading»*“ (NICHOLS, A. O. P., *Hans Urs von Balthasar and Sergij Bulgakov on holy images*, in: *Aesthetics as a religious factor in Eastern and Western Christianity*, 2005, 17).

⁸³ DISSE, J., *Liebe und Erkenntnis. Zur Geistesmetaphysik Hans Urs von Balthasar*, 225. Und: „Wir können nur aufgrund von Begriffen, die Allgemeines ausdrücken, Aussagen über etwas machen. Was uneinholbar das begriffliche Erkenntnis übersteigt, ist somit das am Gegenstand, was dessen letzte Individualität ausmacht“

Die Betonung dieses unausdrückbaren Mehr im Objekt und dessen Geheimnischarakters ist in der Philosophie der Erkenntnis ziemlich ungewöhnlich oder zumindest überraschend. Doch, dadurch wird klar, dass für den Schweizer Theologen der Maßstab in der Wahrheitsfindung eigentlich nichts Anderes ist als die Wahrheit der menschlichen Person und in deren Hintergrund die Wahrheit Gottes selbst.

Damit erreicht man die Schlussfolgerungen dieser philosophischen Erörterung, die für Balthasar so sehr charakteristische Behauptung über die intime Verbindung zwischen Wahrheit und Liebe. Der Schweizer Theologe behauptet nämlich, dass sowohl die intime Wahrheit hinschenkende Selbsterschließung des Objekts als auch der Wille des Subjekts, sich diese Wahrheit vernehmend zu öffnen, verschiedene Formen der Hingabe und damit der Liebe sind. Der menschlichen Erkenntnis liegt deshalb schon immer ein Moment der Liebe zugrunde, das entweder in der selbstlosen Mitteilung des Eigenen oder in der selbstlosen Aufnahme des Anderen besteht. Dies zeigt, dass Liebe von Wahrheit gar nicht trennbar ist, man muss vielmehr behaupten, dass Liebe zu dem vollen Begriff der Wahrheit gehört⁸⁴. Welcher Art ist aber diese Verbindung zwischen Liebe und Wahrheit? Einerseits wird Balthasar sagen, „dass die Wahrheit aus der Liebe entspringt, dass die Liebe ursprünglicher, umfassender ist als die Wahrheit. Sie ist Grund der Wahrheit, der sie erklärt und ermöglicht“. Andererseits will Balthasar doch nicht behaupten, dass die Liebe vor der Wahrheit ist, „denn die Selbsterschließung des Seins und des Erkennens, die den ursprünglichen Namen der Liebe trägt, trägt sofort unmittelbar auch den Namen der Wahrheit“⁸⁵. Nach Balthasar soll deshalb im Verhältnis zwischen Liebe und Wahrheit die Liebe einen gewissen Vorrang erhalten. Die Wahrheit ist mit dieser Liebe unablösbar verbunden und bekommt eine zwar unerlässliche, doch dienende Rolle in der umfassenderen Liebe⁸⁶. Letztendlich sind aber Liebe und

(*Person und Wahrheit in der Theologie Hans Urs von Balthasar*, 380). Man kann jedoch feststellen, dass es angebrachter wäre und der balthasarschen Sichtweise eher entsprechen würde von einer „Grundlosigkeit“ der geschaffenen Wahrheit zu sprechen und die Bezeichnung „Je-Mehr“ für die Wahrheit Gottes aufzusparen. P. Blätter lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass der Schweizer Theologe das in der geschaffenen Wahrheit erspürbare „Mehr“ als eine Grundlosigkeit, besser gesagt als eine Verwurzelung in Gott versteht: „Grundlos ist alle geschaffene Wahrheit, sofern sie ihren Grund nicht in sich selber hat, ihren eigenen letzten Grund also durchbricht in eine nicht mehr endlich auszulotende Tiefe des göttlichen Geheimnisses hinein; grundlos ist aber auch die göttliche Wahrheit in dem Sinne, dass sie auf nichts Anderem mehr aufruhet, als auf sich selbst, auf ihrer eigenen Unendlichkeit“ (BLÄTTER, P., *Pneumatologia crucis*, 191).

⁸⁴ Vgl. BALTHASAR, *TL I*, 118.

⁸⁵ BALTHASAR, *TL I*, 119.

⁸⁶ J. DISSE zeigt in seinem Artikel (*Liebe und Erkenntnis. Zur Geistesmetaphysik Hans Urs von Balthasar*, 215-227), dass die antike griechische Philosophie – der ein Großteil der christlichen Tradition nachfolgt – immer den Vorrang der Erkenntnis gegenüber der Liebe behauptet hat. Wie Platon es in seinem Gastmahl ausdrücklich schreibt, sollte der Eros der menschlichen Erkenntnis seinem Drang nach höherem Sein dienen. Ähnlicherweise sah die Scholastik die höchste menschliche Tätigkeit nicht im Wollen, das ein Streben nach dem ist, was noch

Wahrheit ihrem Wesen nach so sehr eins, dass keine solche Rangordnung stimmen wird: Wahrheit ist Ausdruck der Liebe und Wahrheit besteht einzig in der Liebe⁸⁷.

Das Anliegen in dieser kurzen Darstellung der Grundlinien des philosophischen Wahrheitsverständnisses und der Gliederung der Erkenntnistheorie des Schweizer Theologen war, sein Verständnis der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit näher zu beleuchten. Wie man leicht nachvollziehen kann, kehrt Balthasar in seinem Wahrheitsverständnis die Perspektiven um und nimmt als Grundschema seiner Erkenntnistheorie die vornehmste Art des Erkennens: die persönliche Begegnung. Nach seiner Darstellung sind in der menschlichen Erkenntnis der Wahrheit folgende Momente grundlegend: die Bezeichnung der Wahrheit als Enthüllung des Seins und als Hinschenken der eigenen Intimität; dann die Behauptung, dass die Wahrheit einzig in einem Ereignis besteht, das eine Begegnung und Verschmelzung des Wortes des Objekts und des Subjekts der Erkenntnis ist; schließlich dass die Wahrheit mit der Liebe in untrennbarer intimer Verbindung steht, die als ihren Wurzelgrund doch niemals ohne die Wahrheit existiert. Es geht also um Elemente des Erkennens als Begegnung zwischen Personen. Damit will Balthasar gegenüber der gewöhnlichen Sichtweise die höchste und vornehmste Form der Erkenntnis auf alle „niedrigere“ Art und Weise des Erkennens anwenden, und als Grundschema nicht das Erkennen lebensloser Gegenstände nehmen. Eine Absicht, in der er grundsätzlich Goethe folgt. Es geht also um einen charakteristischen Zug der theologischen Sichtweise Balthasars, der hier sogar in seiner Philosophie geltend gemacht wird: um den Personenzentrismus seiner Theologie. Auch wenn diesmal dieser Personenzentrismus der Darstellung dem vom Autor treu befolgten biblischen Wahrheitsverständnis entspricht.

Die nun folgende Entfaltung der Rolle des Heiligen Geistes als Ausleger und Einfürer der Wahrheit Gottes ist eng mit dem Wahrheitsverständnis des Schweizer Theologen verbunden. Die gleichen Momente, die man schon in seiner Erkenntnistheorie

nicht erlangt ist, sondern im Erkennen als einem Ruhen im Besitz des Erstrebt. In dieser Hinsicht bringt also die Sichtweise Balthasars etwas ganz Neues in Spiel. Dabei entspricht sie eher dem aus der christlichen Offenbarung gelernten Begriff der Liebe.

⁸⁷ Vgl. BALTHASAR, *TL I*, 128-129. Diese innere Verbindung zwischen Liebe und Erkenntnis ist selbstverständlich keine neue Gedanke: Wie J. Disse zeigt, zieht sie ihre Wurzel noch aus der griechischen Philosophie. (DISSE, J., *Liebe und Erkenntnis*, 215-227) Ungewöhnlich ist bei Balthasar die Vorordnung der Liebe gegenüber der Erkenntnis, doch andere Autoren sind ähnlicher Meinung. So z. B. A. Blanco, der unabhängig von dem Schweizer Theologen in seinem Artikel *Presencia del espíritu Santo en la transmisión de la palabra revelada* (in: *Credo in Spiritum Sanctum. Acti del Congresso Internazionale Teologica di Pneumatologia*, Editrice vaticana, Vatican city 1983, 1281-1292) das Verhältnis zwischen Liebe und Erkenntnis ähnlich beschreibt. Blanco dehnt sein Verständnis auch auf die Offenbarung und auf das innergöttliche Leben aus: „Sin menoscabo de su dimensión intelectual, es preciso señalar el motivo y contenido de amor: la Revelación es una conversación impregnada de caridad. Dios Padre revela su Palabra, que es Sabiduría increada y fuente de todo conocimiento, y también Principio eterno del Amor Increado y Subsistente: es una Palabra que prorrumpe en Amor“ (1285-1286).

wahrgenommen hat, findet man auch in der balthasarschen Darstellung der göttlichen Offenbarung wieder: Der Sohn erscheint als Wahrheit aus Liebe, das Erkennen dieser Wahrheit kann einzig in einem Akt des Gemeinschaftsstiftens erfolgen, worin der Mensch auf einen besonderen Beistand angewiesen ist: auf den Heiligen Geist Gottes, den „Geist der Wahrheit“⁸⁸.

2. Der menschengewordene Sohn als die Wahrheit

Das Wahrheitsverständnis Balthasars gibt uns die Richtlinie für das Verständnis des ersten Aspekts der balthasarschen Geistlehre über die Ausleger- und Einführerrolle des Heiligen Geistes. Der Offenbarungstheologie des Johannesevangeliums, in die diese erste pneumatologische Thematik eingebettet ist, liegt nämlich das gleiche Wahrheitsverständnis wie der Erkenntnistheorie Balthasars zugrunde. Der in die Welt gesandte und dadurch hingebene Sohn des Vaters legt in seiner hingebenen Existenz den Vater als Liebe aus. Deshalb ist er die Auslegung Gottes des Vaters (Joh 1,18) und als diese die Wahrheit. Eine Auslegung aber, die nach Balthasar nur durch eine zweite Auslegung, diejenige des Heiligen Geistes, zu den Menschen gelangen kann.

Zwar bietet diese Arbeit nicht genügend Raum, das vollständige Offenbarungsverständnis des Schweizer Theologen darzulegen, doch es ist nicht zu verkennen, dass hinter der hier angewendeten johanneischen Wahrheitstheologie als eine Art Tiefendimension die ganze, grundsätzlich durch Goethe angeregte, theologische Ästhetik steht, die Balthasar im Buch *Glaubhaft ist nur Liebe* und in seiner *Herrlichkeit I.* beschreibt. Diese theologische Ästhetik bildet die Grundlage der theologischen Sichtweise Balthasars und beeinflusst entscheidend auch das Verständnis Balthasars bezüglich der Offenbarung Gottes. Deshalb ist es nötig, den Kern der in *Herrlichkeit I.* beschriebenen Erscheinung der „hehren Herrlichkeit“ Gottes hier zusammenzufassen.

⁸⁸ „Für die Erkenntnis Gottes gelten die gleichen Maßstäbe, wie für die Erkenntnis überhaupt. So wie das erkennende Subjekt nur im sinnlichen Ausdruck (Bild, Bedeutung, Wort) ein ihm begegnendes Subjekt in seiner Geistigkeit verstehen kann, so bleibt die Offenbarung Gottes innerhalb der Schöpfung [...] eine indirekte, auf das geschöpfliche Zeichen beschränkte, und nur durch dieses Zeichen hindurch kann das endliche Subjekt etwas vom Wesen des sich offenbarenden Gottes erfahren“ (BLÄTTER, P., *Pneumatologia crucis*, 194). Balthasar lässt selbstverständlich nicht unbeachtet, dass zwischen der Erkenntnis der Dinge der Welt und der Erkenntnis Gottes nur eine Analogie bestehen kann, also trotz aller Ähnlichkeit eine größere Unähnlichkeit existiert. In seiner Erkenntnistheorie wird auch diese größere Unähnlichkeit detailliert entfaltet, die P. Blätter folgendermaßen zusammenfasst: „Gotteserkenntnis geschieht nicht «zwischen» Subjekt und Objekt, da Gott nie ein Gegenstand bzw. eine Person neben anderen sein kann; die Wahrheit Gottes beschreibt nicht nur die Wahrheit des Anderen, sondern immer auch die eigene Wahrheit: sie ist die Wahrheit in – und nicht neben – jeder anderen Einzelwahrheit“ (BLÄTTER, P., *Pneumatologia crucis*, 186).

Der Schweizer Theologe sieht zwei privilegierte Zugänge zu der göttlichen Offenbarung: Den ersten findet er in der interpersonalen dialogischen Begegnung, „in der ein Ich sich einem Du öffnet und fasziniert von der Einmaligkeit des Anderen sich mitteilt, ja diesem ohne Rückversicherung sich hingibt“⁸⁹. Dabei handelt es sich um einen Zugang, der den personalen Charakter der Offenbarung hervorhebt: die sich entschließende göttliche Freiheit will einer sich gleichfalls öffnenden menschlichen Freiheit begegnen. Noch wichtiger ist aber für den Autor der zweite Zugang zum Phänomen der Offenbarung, der nicht nur den personalen Charakter, sondern auch das Schwergewicht Gottes in dieser Begegnung klar aufzeigt, weshalb dieser Zugang gleichsam eine adäquate Beschreibung auch der Glaubenshaltung bietet. Dieser zweite Zugang lässt sich nach Balthasar durch die Ästhetik bahnen. Die grundlegende Wichtigkeit der ästhetischen Sichtweise für die Theologie Balthasars kann kaum überschätzt werden. Es ist zwar nicht der einzige, aber doch der entscheidende Aspekt, den der Schweizer Theologe in seiner Lehre verwendet. Das stimmt auch für sein Offenbarungsverständnis. Auch wenn Balthasar die Beschreibung der Offenbarung durch ihren Wortcharakter ohnehin würdigt: „Offenbarung besagt für Balthasar nicht nur und nicht einmal in erster Linie Wortoffenbarung, die im Hören des Wortes aufgenommen wird. Denn die Vernehmbarkeit der Wortoffenbarung setzt eine noch grundlegendere ganzheitliche Erfahrung der sich Offenbarenden Gottes voraus und wird von ihr umfungen. Die Schönheit Gottes, das heißt die «Herrlichkeit» seiner Liebe, muss für die «Augen des Glaubens» unmittelbar ersichtbar sein, so ist sie dann aber auch aus sich selbst «glaubhaft»“⁹⁰.

Was bedeutet aber diese Anwendung ästhetischer Kategorien? Balthasar interpretiert die Offenbarung mit Hilfe der ästhetischen Wahrnehmung, wie z.B. bei einem Kunsterlebnis, das den Schauenden geradezu überwältigen kann. „Gemeint ist eine plötzliche Begegnung, in der das Subjekt etwas staunend erblickt, eine aus sich heraus evidente herrliche Gestalt. Diese Gestalt reißt ihren Betrachter mit, entrückt, verwandelt ihn und gibt ihn neu und anders an sich zurück“⁹¹. Nach Balthasar bietet diese ästhetische Erfahrung einen treffenden Ausdruck des Ereignisses der göttlichen Offenbarung, weil sie nicht nur die überwältigende Rolle des sich entschließenden Gottes gegenüber dem die Offenbarung empfangenden Menschen und

⁸⁹ TÜCK, J.-H., „Glaubhaft ist nur Liebe“: Bleibende Anstöße für die Theologie der Gegenwart, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, Freiburg i. Br. Jg. 34 (2005/2), 149.

⁹⁰ HENRICI, P., *Die Trilogie Hans Urs von Balthasars. Eine Theologie der europäischen Kultur*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, Freiburg i. Br. Jg. 34 (2005/4), 120.

⁹¹ SCHULZ, M., *Die Logik der Liebe und die List der Vernunft: Hans Urs von Balthasar und Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, 126. in: KASPER, W. (Hrsg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes: Hans Urs von Balthasar im Gespräch: Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag* Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern 2006.

die richtige Haltung des glaubenden Menschen klar zeigt⁹², sondern darüber hinaus auch den Unerfindlichkeitscharakter der Offenbarungsgestalt (Gottes Sein als das Ganz-Andere) und ihre innere Plausibilität erklärt. „Einen solchen Zusammenfall von Unerfindlichkeit durch mich mit eindringlicher Plausibilität für mich gibt es nur im Reich des interessellos Schönen“⁹³. Der ästhetische Zugang zur Offenbarung bedeutet also das Erscheinen des göttlich Schönen in der Welt, das aber seinerseits die Fähigkeit des Gestaltlesens verlangt. Der Schweizer Theologe bezeichnet einerseits die Lehre P. Russelot, der bezüglich des Erkennens der göttlichen Offenbarung über „die Augen des Glaubens“ spricht, andererseits die „illativ sense“ von H. Newman als theoretische Grundlagen für seine These. Für Balthasar bedeutet dies, dass es „für den Glauben etwas zu sehen gibt, ja dass der christliche Glaube wesentlich in einem Sehenkönnen dessen besteht, was Gott zeigen will, und was ohne Glauben nicht gesehen werden kann“⁹⁴. Es ist einerseits das Gnadenlicht, das der natürlichen menschlichen Unfähigkeit zu Hilfe kommt und die menschliche Schaukraft so sehr verstärkt, dass der Mensch den sich offenbarenden Gott erblicke. Andererseits birgt aber die erscheinende Gestalt, das „Kunstwerk Gottes“ die Kraft in sich selbst, um die Erkenntnis Gottes zu ermöglichen. Dieses „Kunstwerk Gottes“, das mit einer inneren „Vollkommenheit, Proportioniertheit und deshalb Unerfindlichkeit“⁹⁵ erscheint, ist im Kern die Gestalt Christi⁹⁶, der menschengewordene, gekreuzigte und auferstandene Sohn Gottes: „Gott, der Mensch wird um zu sterben und aufzuerstehen, ist die einzige Herrlichkeit, die von Gott in der Welt erscheint: Christus ist die gesamte Doxa Gottes, die ihm «leibhaftig» innewohnt, und von

⁹² „Denn das Schöne fordert auf jeden Fall eine gesamt-menschliche Reaktion [...] wenn sich der innere Raum einer schönen Musik oder Malerei uns auf tut und uns gefangennimmt, gerät der ganze Mensch in Vibration und wird zum antwortenden Raum und «Resonanzkasten» des sich in ihm ereignenden Schönen. Um wieviel mehr ist dies im menschlichen Eros der Fall, und nochmals um wieviel mehr muss es für die Begegnung mit dem göttlichen Eros gelten! [...] Und es wird sogleich klar, dass der Glaube im christlichen Vollsinn nichts Anderes als dies wird sein können: den ganzen Menschen zu einem antwortenden Raum auf den göttlichen Inhalt zu machen“ (BALTHASAR, *HI*, 212).

⁹³ TÜCK, J-H, „*Glaubhaft ist nur Liebe*“: *Bleibende Anstöße für die Theologie der Gegenwart*, 150. J. L. Marion erklärt diese Unerfindlichkeit und eindringliche Plausibilität der Offenbarung folgenderweise: „Es handelt sich demnach um eine Phänomenalität, um einen Fall von Sichtbarkeit und Erscheinung; aber um eine radikal theologische Phänomenalität (anders gesagt um eine christologische und damit trinitarische), bei der die Form [...] sich im Glauben, der diese Worte empfängt, auch als von Christus und nicht durch die Intentionalität des Glaubenden [...] hervorgebrachte Intuition findet“ (MARION, J.-L., *Das „Phänomen Christi“ nach Hans Urs von Balthasar*, in: STRIET, M./TÜCK, J. (Hrsg.), *Die Kunst Gottes verstehen: Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Herder, Freiburg 2005, 51).

⁹⁴ BALTHASAR, *HI*, 168.

⁹⁵ BALTHASAR, *HI*, 165.

⁹⁶ „Die zwei Fäden (das Schöne als Erscheinung in Gestalt und Glanz bzw. das ursprüngliche Hingerissenwerden im Christentum) führt Balthasar in der Person Jesu Christi zusammen: in ihm als fokussierender Figur des Christentum fallen Glanz und Gestalt vollständig zusammen“ (ANCSIN, I., *Ursprüngliche Dialogizität. Zur Anthropologie der Theodramatik Hans Urs von Balthasars*, 241).

seiner unauflösbaren Gestalt strahlt sie aus in den Kosmos⁹⁷. In ihm leuchtet eine solche „Unerfindlichkeit, überschwängliche Originalität“ auf, die „von sich her jede Zustimmung und Unterwerfung erwirkt“⁹⁸. Das Schauen, in dem der Glaube besteht, beruht also auf den menschlichen Fähigkeiten. Doch es wird durch das Aufleuchten der Schönheit Gottes selbst ermöglicht. Christus muss das ständige Zentrum des Glaubens sein, der das glaubende Schauen nicht nur einmalig auslöst, sondern ständig trägt. Die Analogie des ästhetischen Erlebnisses macht für den Autor dieses hier beschriebene Schauen des Glaubens verständlich: Es erfolgt durch die Begegnung zwischen der menschlichen Fähigkeit und der aus dem Kunstwerk strömenden Kraft des Erkennens. Der gekreuzigte Christus ist zwar eine Gestalt, die man nicht als schöne empfinden würde, doch für Balthasar strahlt durch sie für die Welt die ewige göttliche Schönheit auf⁹⁹. Durch sie wird eine Begegnung mit der göttlichen Liebe ermöglicht. Der gekreuzigte Christus zeigt uns Gottes inneres Wesen, die dreieinige Liebesgemeinschaft. Der Gekreuzigte erscheint deshalb als „die Urgestalt, eine aus dem Dunkel Gottes einsam auftauchende, und ist nur mit diesem Hintergrund zusammen wahrhaft zu verstehen, somit nie restlos von einem rationalen Gebilde wie einem aus Sätzen bestehende Glaubensbekenntnis oder einem dogmatischen Lehrbuch adäquat wiederzugeben. In der Gestalt der biblischen Offenbarung wird das je-größere Sein Gottes miterfassbar“¹⁰⁰. Das Kreuz kann deshalb sachgerecht nicht ohne diesen trinitarischen Hintergrund verstanden werden: In der Kenose Christi erscheint nämlich das innere Liebesgeheimnis Gottes, der in sich selbst Liebe und deshalb dreieinig ist.

Was aber für den Autor besonders wichtig ist bei seiner Darstellung der Offenbarung Gottes als das göttlich Schöne, ist die von sich selbst überzeugende Kraft des Schönen: derjenige, der das Schöne erblickt ist damit sogleich hingerissen hinter dem erblickten Schönen. Besonders wahr ist es für die Offenbarung Gottes, wo man sich unmöglich in einem neutralen Standpunkt halten kann, sondern bei der Erblickung der in Christus offenbarte Schönheit Gottes innerlich hingerissen werden muss: dies bezeichnet Balthasar mit dem ästhetischen Kategorie der Entrückung. Man erkennt, dass eben diese aus sich selbst überzeugende Kraft des Schönen für unsere Fragestellung wichtig ist: der Heilige Geist, der

⁹⁷ BALTHASAR, *HI*, 209.

⁹⁸ BALTHASAR, *HI*, 170.

⁹⁹ „Balthasar underscores the paradoxical character of this divine revelation in form already signalled by speaking of its climaxing on the Cross. As the prophet Isaiah foresaw in the Songs of the Suffering Servant, this Gestalt is to natural eyes Gestaltlosigkeit, the deprivation of form, for the Crucified «had no form or comeliness that we should look at him, and no beauty that we should desire him» (Is 53,2). But what this points to is not less than form, it is super-form” (NICHOLS, A. O. P., *Hans Urs von Balthasar and Sergii Bulgakov on holy images*, 14).

¹⁰⁰ BALTHASAR, *HI*, 204-205.

hier als Ausleger und Einführer der göttlichen Wahrheit dargestellt wird erweist sich als jene überzeugende „Kraft“, wodurch sowohl die Schönheit als auch die Wahrheit Gottes in den Herzen der Menschen einleuchtet.

Der ästhetische Zugang zu der göttlichen Offenbarung erweist sich also nach dem Schweizer Theologen als ein privilegierter Weg um die menschliche Begegnung mit der in Christus erscheinenden göttlichen Wahrheit als ein Ereignis des Erkennens zu beschreiben. „Ich bin die Wahrheit“ (Joh 14, 6), sagt Christus im Johannesevangelium. Wie alles im Christuserlebnis, lässt sich auch diese rätselhafte Aussage durch den trinitarischen Hintergrund Christi klären und zeigt den menschengewordenen Sohn Gottes als die Offenbarung des Vaters und des trinitarischen Lebens an. Eine Offenbarung, die grundsätzlich in der Person des Sohnes erfolgt: „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh 14,9). Der Sohn zeigt mit seiner ganzen Existenz auf den Vater und eben durch dieses Hinzeigen auf den Vater offenbart er den Vater in sich selbst und wird im Johannesevangelium als die Wahrheit bezeichnet. Selbstverständlich ist aber diese Wahrheit, als Offenbarung des Vaters keinesfalls nur theoretische Wahrheit, sondern besagt die Anwesenheit Gottes des Vaters in seinem einzigen Sohn. Oder was dasselbe ist: Christus ist die Wahrheit als die Erscheinung des göttlichen Lebens in der Welt. Gott, der als «die Liebe» bezeichnet wird, sendet seinen Sohn in die Welt, er gibt ihn aus Liebe der Welt hin. Christus erscheint also als der Gesandte und als der aus Liebe Hingebene, als der Zeuge der väterlichen Liebe, als derjenige, in dem diese Liebe in der Welt anwesend ist – und nur so ist er die Wahrheit in Person:

„Er ist also [...] die Wahrheit, als der vom Vater Gesandte; nicht indem er vom Vater als von der Wahrheit zeugte (Gott wird in der Schrift des Neuen Bundes «die Liebe», aber nie «die Wahrheit» genannt), sondern indem er *als* der Gesandte, und zwar zur Rettung der Welt Gesandte, und damit den Willen, die Gesinnung, das Werk des Vaters Offenbarende die Wahrheit ist. *Ist*, nicht bloß bezeugt“¹⁰¹.

Mit seiner ganzen hingeebenen Existenz legt er den Menschen dar, dass der Vater Liebe ist:

¹⁰¹ BALTHASAR, *TL II*, 13. „Wenn die Hypostase des Sohnes Menschgestalt annimmt, um als «Wort» diese absolute Liebe zu offenbaren (zeigend, sagend und gebend), dann spricht dieses «Wort» von nichts Anderem als der dreieinigen absoluten Liebe, in Lehre, Leben und Kreuz, im Gericht über alle Nichtliebe, das sich selbst als Werk der Liebe erweist. Wir sehen: Wenn Jesus sich als Wahrheit bezeichnet, so weil er in seinem ganzen Dasein die dreieinige Liebe offenbart und im Heiligen Geist vermittelt, zuhöchst dort, wo er alle sündige Nichtliebe sich an ihm austoben lässt und, ihr Widergöttliches übernehmend, sie in Tod und Hölle begräbt“ (BALTHASAR, *Epilog*, Johannes Verlag, Einsiedeln/Trier 1987, 73).

„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» (3, 16), wobei er «die Wahrheit» nur sein kann, wenn er nicht bloß das vom Vater Hingegebene ist, sondern diese Hingabe in sich selbst vollzieht: «Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe...»¹⁰².

Auf welche Art und Weise erfolgt aber diese Auslegung des Vaters durch den Sohn? Balthasar zufolge erfolgt sie mittels dem absoluten und aus Liebe stammenden Gehorsam Christi. Dieser Gehorsam, der seinen Wurzeln in der Einheit der Liebe zwischen Vater und Sohn hat, ermöglicht, dass alle Worte und Werke Christi die des Vaters sind. Deshalb behauptet der Sohn, dass er nichts aus sich selber tun kann, und die Worte, die er zu seinen Hörern sagt, bezieht er nicht aus sich selbst, sondern „der Vater, der in mir bleibt, vollbringt seine Werke“ (Joh 14,10). Diese durch den Gehorsam Christi kundgewordene Einheit des Vaters und Sohnes ist also der Grund der Auslegung des Vaters durch den Sohn. Durch seinen Gehorsam und die daraus erfolgte Sendung erweist sich der Sohn als wahrhaftiger Ausleger, der Vater aber als derjenige, der hinter dieser Auslegung der ebenfalls aktiv Handelnde ist: „Dass der Sohn «wahrhaftig» [...] auslegt, liegt darin, dass er nicht [...] sich selber auslegt, sondern vom Vater zur Auslegung gesendet ist, und da der Vater sich somit nicht nur passiv auslegen lässt, sondern in der Sendung diese Auslegung selber erwirkt“¹⁰³. Der vom Vater gesandte und für das Heil der Welt hingeebene Sohn ist die Auslegung des Vaters, indem er in sich selbst nicht nur den Vater, sondern das innere Leben der ganzen Trinität kundtut, in dieser durch die Sendung erfolgende Auslegung wird nämlich das ganze trinitarische Leben Gottes ersichtlich: die zwischen den göttlichen Personen waltende vollkommene Einheit und die darin waltende Relationalität. Beide: Einheit und Relationalität, sind Ausdrücke der unbedingten göttlichen Liebe, die der menschgewordene Sohn in sich selbst offenbart. Aus diesem Grund betont der Schweizer Theologe immer wieder, dass die Gestalt Christi und besonders sein Kreuzestod sachgerecht nur trinitarisch gedeutet werden können: die kenotische Selbsterniedrigung des menschgewordenen Sohnes ist nicht in sich selbst geschlossen, sondern zeigt auf den ihn sendenden Vater hin und tut das innere Geheimnis des dreieinigen Lebens als Liebe kund¹⁰⁴.

¹⁰² BALTHASAR, *TL II*, 14.

¹⁰³ BALTHASAR, *TL III*, 62.

¹⁰⁴ Diese Sichtweise erscheint nicht nur in dieser ersten pneumatologischen Thematik, sondern durchzieht die ganze Geistlehre Balthasars. Manche Autoren machen auf diesen charakteristischen Zug der balthasarschen Pneumatologie aufmerksam, so z. B. J.-H. Tück: „Die Offenbarungsgestalt des Kreuzes kann sachgerecht nicht

Aus dem Gesagten lässt sich entnehmen, dass diese Auslegung des Sohnes nicht nur eine Darlegung verschiedener theoretischer Sätze über den Vater oder über das dreieinige Leben ist. Diese ausgelegte Wahrheit Gottes besagt vielmehr durch die Selbsthingabe Christi zum Vater und zur Welt, dass die Menschen nicht nur etwas über Gottes dreieiniges Leben erfahren, sondern dass dieses Leben unter ihnen gegenwärtig ist. Balthasar interpretiert diese Gegenwart dahin, dass durch den hingegebenen Sohn ein „Raum“ geöffnet wird, wo die Menschen in das trinitarische Liebesgeschehen eintreten können. Nur wenn dieses Hineintreten der Menschen in die offenbarte Wahrheit erfolgt, ist die Wahrheit Gottes in der Welt wahrhaftig angenommen.

Der Sohn erscheint damit als „Wahrheit aus Liebe“, die er in der Welt kundgibt, von der aber er nicht adäquaterweise zu unterscheiden ist: Die Elemente der Erkenntnistheorie Balthasars erscheinen auch hier und zeigen ihre Herkunft an. Für die Wahrheit Christi ist aber noch eminenterweise wahr, dass sie einzig in der persönlichen Begegnung mit ihm erkennbar ist: es geht hier um eine Person, die sich als „die Wahrheit“ bezeichnet. Die Erkenntnis dieser Wahrheit kann unmöglich die Kenntnisnahme theoretischer Sätze bedeuten, sondern sie verlangt das Eingehen des erkennenden Subjekts in eine lebendige Gemeinschaft mit der erkannten Wahrheit. Doch während in der Erkenntnistheorie Balthasars keine weitere Instanz für die Verwirklichung der Begegnung zwischen Subjekt und Objekt nötig erschien, ist beim Erkennen der göttlichen Wahrheit ein Dritter, der die Auslegung des Sohnes über den Vater auslegt, unerlässlich¹⁰⁵.

ohne trinitarischen Hintergrund verstanden werden – *mysterium Christi explicite credi non potest sine fide Trinitatis*“: «in der Kenose Christi (und nur darin) erscheint das *innere* Liebesgeheimnis des Gottes, der in sich selbst Liebe ist (1Joh 4,8), und deshalb dreieinig» (TÜCK, J.-H., „*Glaubhaft ist nur Liebe*“: *Bleibende Anstöße für die Theologie der Gegenwart*, 156). Oder auch A. Walker: „Indeed, for Balthasar, Jesus is the convincing Gestalt, he is only because he is the appearing of Trinitarian love in person, which means: only because he is himself the Logos of divine love in the flesh. Jesus either is the incarnate Logos of Trinitarian love, or he makes no sense at all“ (WALKER, A., *Love Alone: Hans Urs von Balthasar as a Master of Theological Renewal*, 524).

¹⁰⁵ Dass dieses Wahrheitsverständnis Balthasars nichts Weiteres als eine Paraphrasierung der im Johannesevangelium dargelegten Lehre ist, zeigt auch die Ausführung Y. Congars über den biblischen Begriff der Wahrheit. Congar weist darauf hin, dass anders als im griechischen Wahrheitsbegriff „*aletheia*“ d. h. „Offenbarwerden der Tiefe“, die biblische Wahrheit (*emeth* aus dem Verb *aman*) bezeichnet, dass etwas sicher, zuverlässig, treu ist. Deshalb ist diese Qualität vor allem auf Gott anwendbar, der durch sein Wort dieses sein Wahr-sein offenbart und allen mitteilt: „*La vérité fondée en Dieu, celle qu’il communique à sa Parole comme qualité, et dans l’autorévélation de sa Parole comme son contenu, est la vérité et la fidélité de son Dessein de grace. [...] Jésus est la Parole de Dieu fait chair. Dès lors la vérité-solidité-fidélité de Dieu se communique à Jésus. Il peut dire: «Je suis la voie, la vérité et la vie» [...] Jésus est le chemin. Comme le contexte indique il est le chemin vers le Père en tant qu’il est la vérité et la vie*“ (CONGAR, Y., *La Parole et le Souffle*, Desclée, Paris 1984, 76, 79).

3. „Der Geist der Wahrheit“: die Rolle des Geistes als Ausleger

An diesen christologischen Aspekt anknüpfend erwägt Balthasar dem Johannesevangelium folgend auch die Rolle des Heiligen Geistes bezüglich der Offenbarung der göttlichen Wahrheit und bezeichnet ihn ebenfalls als den Ausleger: Er legt für den Jünger die durch die Liebeshingabe des Sohnes erfolgte Auslegung des Vaters aus. Es gibt also nach Balthasar eine zweifache Auslegung: diejenige des Sohnes und diejenige des Heiligen Geistes. Wenn es nämlich darum geht, diese ausgelegte Wahrheit Gottes zu verstehen, zu verinnerlichen und damit am göttlichen Leben teilzuhaben, dann wird der Abstand, der die Menschen von dieser Wahrheit Gottes trennt, unüberbrückbar. „Gott ist einzig durch Gott erkennbar“, sagt Iräneus Mt 11,27 interpretierend. Zwar meint der heilige Bischof von Lyon an diese Stelle den Sohn, doch nach Balthasar gilt diese Behauptung ebenso bezüglich der Sendung des Heiligen Geistes, der uns die durch den Sohn offenbarte Erkenntnis Gottes verstehen lässt. Wegen des Abstandes zwischen Gott und der Welt wäre kein Mensch fähig, die göttliche Liebeseinheit des Vaters und Sohnes zu verstehen, auf der die Auslegung des Sohnes fußt. Wer könnte den Sohn wirklich als denjenigen verstehen, für den er sich ausgibt, und ihn als das erkennen, was er in Wirklichkeit ist? Besonders, wenn man diese Erkenntnis des Sohnes als persönliche Begegnung und als Teilnahme an Gottes Leben versteht, dann ist eine solche Erkenntnis ohne den Geist der Wahrheit, der uns in Wahrheit Christi und damit in Christi Verhältnis zum Vater einführt, unmöglich. Die Auslegung des Sohnes wäre deshalb in sich unverständlich ohne das Wirken des Heiligen Geistes, der als Geist des hingebenen Sohnes die Wirklichkeit des Sohnes bezeugt und in die göttliche Einheit einführt. Umso mehr, weil Christus selbst ganz vom Heiligen Geist durchdrungen sein ganzes Werk im Geiste vollbrachte und damit die Werke des Sohnes und des Geistes ineinander greifen.

„Es wird einer Auslegung des Auslegers bedürfen, einer, die rein auf diese Wahrheit bezogen, selbst als Wahrheit bezeichnet werden kann; dieser ist der Geist der Wahrheit (1Joh 4,6) sofern er auf dem Höhepunkt des Auslegers, wo seine Auslegung «vollbracht» ist (Joh 19, 30), zum Mit-Zeugen wird [...] und als solcher der Eröffner und Exeget in die Wahrheit des Auslegers...“¹⁰⁶.

Diese Rolle – die Auslegung des Sohnes in den menschlichen Herzen auslegen und den unendlichen Abstand zwischen Gott und Geschöpf überbrücken – wird die Rolle des Heiligen

¹⁰⁶ BALTHASAR, *TL II*, 15.

Geistes sein, damit die Wirklichkeit Christi vor uns aufleuchten kann. Deshalb sieht der Schweizer Theologe in dieser Auslegerfunktion der dritten göttlichen Person seine zentrale Rolle gegenüber den Jüngern, in welcher alle andere Funktionen des göttlichen Beistands, wie „erinnern“, „lehren“, „Zeugnis ablegen“ zusammengefasst sind¹⁰⁷.

Auf den ersten Blick scheint es, als ob diese auslegende Rolle des Heiligen Geistes vor allem die Vernunft betrifft: Er „legt Zeugnis“ über die Wahrheit ab und „lehrt“ die Jünger, legt ihnen die volle Wahrheit Christi aus. Es sind Aspekte, die mehr die Seite einer Erkenntnis durch die Vernunft betonen. Gut, biblisch folgt aber sofort die andere Seite des Erkennens der Wahrheit, die schon eine innere Erfahrung der Wahrheit anzeigt und bis zur Stiftung einer Art Gemeinschaft zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten reicht. Eben bei diesem Erkennen als Gemeinschaftsstiftung wird sich der Heilige Geist als Hauptwirkender erweisen. Er wird die Erkenntnis der Wahrheit Christi in die Herzen hinein vermitteln und dort für die Entfaltung dieser Wahrheit sorgen, so dass der erkennende Mensch, der notwendig gläubiger Jünger ist, diese Wahrheit existenziell miterlebe. Dadurch wird diese Wahrheit den Gläubigen so sehr durchdringen, dass sein ganzes Wesen nach ihr geformt wird.

3.1. Die vorbereitende Funktion des Geistes¹⁰⁸

Betrachtet man die Rolle des Heiligen Geistes bezüglich der göttlichen Wahrheit als Ausleger und Einführer näher, so ist vor allem zu betonen, dass sie das Ganze der menschlichen

¹⁰⁷ „Zwischen dem Heiligen Geist und Christus besteht also in der Heilsordnung eine innere Verbindung, durch die der Geist in der Geschichte des Menschen als «ein anderer Beistand» wirkt, indem er Weitergabe und Ausbreitung der von Jesus von Nazareth offenbarten Frohen Botschaft auf Dauer sicherstellt. [...] Die höchste und vollständige Selbstoffenbarung Gottes, wie sie sich in Christus ereignet hat und durch die Predigt der Apostel bezeugt wurde, tut sich weiterhin in der Kirche kund durch die Sendung des unsichtbaren Beistandes, des Geistes der Wahrheit. Wie innig diese Sendung mit der Sendung Christi verbunden ist, wie vollkommen sie aus dieser seiner Sendung schöpft, wenn sie seine Heilsfrüchte im Ablauf der Geschichte kräftigt und fördert, ist durch das Wort «nehmen» ausgedrückt: «Er wird von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkünden» (JOHANNES PAULUS II., „*Dominum et Vivificantem*“, 7). Auch der Exeget A. Jankowski verbindet die Bezeichnung «ein anderer Beistand» mit der Auslegerfunktion des Heiligen Geistes: „Infatti il termine stesso *parakletos* fornisce le connotazioni che si riferiscono soprattutto alla comunità dei discepoli (Protettore, Avvocato, Interprete, Mediatore, Consolatore...) e le sue funzioni mirano al loro bene. [...] Quindi l'«Altro Paraclito» è il continuatore dell'opera salvifica di Gesù Cristo, e tra i compiti dell'uno e dell'altro ci sono tante analogie. «Alter ego» di Cristo (ma nello stesso tempo chiaramente da Lui distinto), «prende» da questo ciò che appartiene al Figlio (Gv 16,14), quando si tratta di condurre i discepoli alla pienezza della verità. Lo Spirito Paraclito durante i secoli futuri condurrà il caratteristico processo giuduziale contro il mondo e in favore di Gesù Cristo. Tutta questa azione si può definire con il termine «glorificazione»“ (JANKOWSKI, A., *Gesù e Spirito*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale Teologica di Pneumatologia*, Editrice vaticana, Vatican City 1983, 744).

¹⁰⁸ Die vorbereitende Funktion des Heiligen Geistes wird im zweiten Kapitel unter dem Titel „Die aktive, das Wort inkarnierende Rolle des Geistes“ nochmals näher betrachtet, wo Balthasar, aufgrund der Aussage der Nizäno-Konstantinopolitanum die dogmatischen Gründe dieser Funktion erwägt. Doch ist es auch hier unerlässlich, dieses Thema vor dem Aspekt der Erkenntnis Gottes kurz zu erwähnen.

Existenz Christi betrifft: die Rolle der dritten göttlichen Hypostase gegenüber der zweiten beginnt nicht erst nach der Auferstehung und Himmelfahrt, sondern umfängt die ganze Breite des Erdenlebens des Sohnes. Sie beginnt sogar mit der Vorbereitung des Empfanges des Wortes, dessen Eintritt in die Welt notwendig durch den Heiligen Geist ermöglicht wird. Welche Vorbereitung ist hier gemeint? Vor allem weist Balthasar auf die große, alttestamentliche Vorbereitung der Menschwerdung des Sohnes hin, die sich nach der allgemeinen Überzeugung der christlichen Tradition unter der Wirkung der dritten göttlichen Person entfaltet, „*qui locutus est per prophetas*“. Doch um diese durch den Heiligen Geist getroffene Vorbereitung näher beleuchten zu können, verwendet Balthasar in seiner Erklärung das Beispiel Marias, die in sich die ganze alttestamentliche Vorbereitung idealerweise zusammenfasst. Ihre Haltung gegenüber dem sie überschattenden Heiligen Geist im Ereignis der Menschwerdung beleuchtet auch die vorbereitende Rolle der dritten göttlichen Person. Wie wir es später noch näher betrachten werden, spielt der Heilige Geist nach der Meinung Balthasars die eigentliche aktive Rolle in der Menschwerdung: Durch sein Wirken wird der Sohn als der Samen des Vaters in den Schoß der jungfräulichen Mutter hineingelegt. Dieses Wirken der dritten göttlichen Hypostase ist zwar durch das freie Jawort Marias bedingt. Doch dieses Jawort Marias wurde seinerseits durch den Heiligen Geist erwirkt, der für die Menschwerdung alles, auch die Seele der Mutter vorbereitet: „Im Geist spricht sie das Ja, das der Ursprung aller christlichen Kontemplation ist, durch das sie des Wortes schwanger wird“¹⁰⁹. In zweifacher Weise findet man also den Geist als Vorbereiter der Inkarnation: sowohl an der Seite Gottes als auch an der Seite Marias.

Das gleiche vorbereitende Wirken des Heiligen Geistes sieht Balthasar auch in der Kirche, die – nach dem Beispiel Marias – auf die Stimme des Geistes hörend das Wort Gottes empfängt. Ein Empfangen der Kirche, das aber auch hier durch die dritte göttliche Hypostase ermöglicht wird. Deshalb bezeichnet Balthasar den Heiligen Geist, als denjenigen, der sowohl in den alttestamentlichen Weissagungen als auch in der Kirche „im Innern der Herzen das Prophetische in Schrift und Tradition und kirchlichem Leben auslegt, assimiliert, einverleibt“¹¹⁰. Die zweifache Vorbereitung, die im Fall der Menschwerdung bei Maria klar ersichtlich war, kehrt hier zurück: Einerseits wird das Wort Gottes durch den Heiligen Geist zu den Menschen gebracht, andererseits wird durch den gleichen Heiligen Geist das

¹⁰⁹ BALTHASAR, *Das betrachtende Gebet*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1955, 62.

¹¹⁰ BALTHASAR, *Das betrachtende Gebet*, 64.

Empfangen des Wortes ermöglicht. So dass nach dem Schweizer Theologen das Wort Gottes „in der Klammer von Geist zu Geist“¹¹¹ steht¹¹².

Diese Darstellung Balthasars zeigt die absolute Unentbehrlichkeit des Dienstes des Heiligen Geistes dem Wort gegenüber. Überall, wo das Wort Gottes in die Welt eintritt, stößt man an das Wirken der dritten göttlichen Person, die als jeglichen Kontakt mit dem Wort ermöglichender Grund erscheint. Damit ist eine der großen Themen der balthasarschen Geistlehre angesprochen: die Untrennbarkeit und innere Verflochtenheit der Sendungen der zweiten und dritten göttlichen Person. Das nächste Kapitel wird dieser Frage bis in die Tiefe nachgehen. Andererseits spricht die vorbereitende Funktion des Heiligen Geistes eine weitere große und vieldiskutierte Thematik der Pneumatologie Balthasars an: die aktive Rolle des Geistes in der Menschwerdung des Sohnes. Damit fügt sich die Vorbereitungsrolle des Geistes organisch in die großen Zusammenhänge der balthasarschen Geistlehre.

Diese vorbereitende Funktion des Heiligen Geistes, die das Empfangen des Wortes ermöglicht, geht dann nahtlos in die Funktion der Auslegung über. Wie oben erwähnt, sieht Balthasar in der Auslegerfunktion die zentrale Rolle des göttlichen Beistandes, in welcher alle übrigen Funktionen zusammengefasst sind. So stellt vor allem die Zeugen- und Lehrerfunktion einen weiteren Aspekt dieser Auslegerrolle dar, die hier noch näher betrachtet wird.

¹¹¹ BALTHASAR, *Das betrachtende Gebet*, 64. J. Prades Lopez in seinem Artikel: *El Espíritu Santo como intérprete y testigo de la verdad en la Teología de H.U. von Balthasar*, (in: *Revista Espanola de Teología* 62 (2002), 705) behauptet, dass für Balthasar diese Rolle des Heiligen Geistes als Zeuge der Wahrheit die zentrale pneumatische Funktion der dritten göttlichen Person sei: „A su vez, la propia actividad del Espíritu como Intérprete se realiza plenamente según las características del Testigo“. Man wird dieser Behauptung kaum zustimmen können, weil Balthasar selbst Folgendes schreibt: „Wenn der Heilige Geist bei Johannes mehrfach als der Paraklet, der Beistand, Helfer, Fürsprecher, Zeuge, Anwalt bezeichnet wird, so kann diese Aussage seine zentrale Rolle als Ausleger der Offenbarung Gottes in Christus keinesfalls in Frage stellen, sondern sie nur voller zur Geltung bringen wollen“ (*TL III*, 69). Die Rolle des Heiligen Geistes als Zeuge ist also wichtig, doch nach dem Schweizer Theologen bleibt sie ein Aspekt seiner Auslegerrolle.

¹¹² Balthasar erarbeitet nicht den dogmatischen Hintergrund dieser vorbereitenden Funktion des Heiligen Geistes, sondern betont die unzerreißbare Verbundenheit der zweiten und dritten göttlichen Hypostase. Um so interessanter ist die Ausführung H. Mühlens, der auf die Aussage der Kirchenversammlung in Orange im Jahre 529 hinweisend betont: „sogar die allererste «Glaubensbereitschaft» und damit die Bereitschaft zur Annahme der Erlösungstat Jesu ist nicht «auf natürliche Weise» in uns, sondern kraft eines Gnadengeschenkes, d. h. durch die Einwirkung des Heiligen Geistes auf uns“ (*DS* 375). Wichtig ist aber, das Verhältnis zwischen dem menschlichen und göttlichen Wirken richtig zu bestimmen: „Es handelt sich hier nämlich keineswegs um ein gleichsinniges Zusammenwirken von Gott und Mensch, um eine «Aufteilung» der einen Heilswirkung auf das Wirken Gottes und auf das Mitwirken des Menschen im Sinne eines unbiblichen «Synergismus», sondern lediglich darum, dass die Selbstmitteilung des Heiligen Geistes im Menschen wirklich ankommt [...] so, dass man nicht adäquat unterscheiden kann, was der Geist in uns tut, und was wir tun: Nach Gal 4,6 ruft der Geist in uns: «Abba, Vater!», und nach Röm 8,15 rufen wir im Geiste: «Abba, Vater!»“ (MÜHLEN, H., *Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes*, in: FEINER, J./LÖHRER, M. (Hrsg.), *Mysterium Salutis III/2*, Benzinger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 544).

3.2. Der Geist als „Zeuge“

„Der Geist wird [...] von dieser Auslegung ebenfalls «Zeugnis» geben, das heißt, dafür einstehen mit dem ganzen eigenen Wesen“¹¹³. Der Heilige Geist, der der eigene Geist des Sohnes ist, kennt das innere Wesen und die Wahrheit des Sohnes am besten. Er wohnt auch dem Verhältnis zwischen dem ausgelegten Vater und dem ihn auslegenden Sohn inne, worin die eigentliche Wahrheit Christi besteht. Diese zweifache Teilnahme an dem inneren Leben des Sohnes macht ihn fähig, wahrer und glaubhafter Zeuge des Sohnes zu sein. Diese Zeugnisablegung des Heiligen Geistes ist dann insofern ein weiterer Aspekt seiner Auslegerfunktion, dass der Geist als Zeuge der Wahrheit Christi die sohnhafte Auslegung des Vaters vor den Jüngern, aber in einem gewissen Sinn auch gegenüber der sündigen Welt bezeugt. In den Schriften Balthasars bekommt der erste Punkt, das Zeugnisablegen in die Herzen der Jüngern hinein, ein größeres Gewicht, während der zweite Punkt nur indirekt erwähnt wird¹¹⁴.

Worin besteht dieses Zeugnisablegen des Heiligen Geistes über die Wahrheit Christi? Man wird es am besten als ein Hinzeigen bezeichnen können: der Heilige Geist zeigt auf die im Leben Christi ausgelegte Wahrheit der Liebe des Vaters hin. Dieses Hinzeigen des Heiligen Geistes auf das Werk des menschengewordenen Sohnes macht aber gleichzeitig das göttliche Leben, die Relation der Liebe zwischen Vater und Sohn sichtbar. Es geht also um ein Zeugnisablegen des Geistes über diese gegenseitige Liebe wodurch für die Welt die ganze Trinität sichtbar wird: „Der Vater zeigt sich im Sohn, der selbst auf den Vater zeigt, und auf dieses gegenseitige Hinzeigen, welches Gott als die Liebe offenbart, zeigt ihrer beider Geist. Freilich, indem er auf die gegenseitige Beziehung Vater-Sohn zeigt, offenbart er zugleich das Wesen der Personen“¹¹⁵.

Nach Balthasar erfolgt aber dieses Zeugnisablegen als Hinzeigen in die Herzen der Jünger hinein. Deshalb bedeutet es zugleich auch ein Interpretieren dieser offenbarten göttlichen Wahrheit. Dieses Zeugnis geht also unmittelbar in ein Auslegen über, wo der

¹¹³ BALTHASAR, *TL III*, 65.

¹¹⁴ Balthasar widmet der Rolle des Heiligen Geistes als „Überführer der Welt“ ziemlich wenig Aufmerksamkeit. Eine viel breitere Entfaltung dieses Themas findet man in der Enzyklika „*Dominum et Vivificantem*“, in der dieses Thema fast ein Drittel des Rundschreibens ausmacht. Eine einleuchtende Beschreibung dieser Funktion der dritten göttlichen Person wird von R. Lavatori gegeben: „In ragione del suo essere Spirito d’unione e dono d’amore, egli rivela il peccato dell’uomo. Infatti il dono esige d’essere accolto con apertura di cuore e povertà d’animo. Egli è frutto unicamente dell’amore libero e gratuito. Invece il peccato è impossibilità d’accoglienza e di disponibilità all’amore, poiché esso consiste essenzialmente in una chiusura dell’uomo in se stessa, in un’egoistica autoaffermazione, con esclusione dell’altro, sia esso Dio o l’altro uomo“ (LAVATORI, R., *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull’identità dello Spirito come dono*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998, 231).

¹¹⁵ BALTHASAR, *TL III*, 169.

Heiliger Geist den Jüngern Jesu dessen Erkenntnis mitteilt: „Durch ihn, der «die Tiefen der Gottheit ergründet» und der uns als ein solcher mitgeteilt ist (1Kor 2,10.12), lernen wir erkennen, wer dieser Gott-Vater ist, der «die Welt so sehr geliebt hat, dass er seinen einzigen Sohn für sie dahingab», und ebenso, wer dieser Sohn ist, der solche Liebe des Vaters zu offenbaren übernimmt bis zu ihrer Verherrlichung am Kreuz und bis zur Öffnung seines Herzens“¹¹⁶. Der Heilige Geist ist also Zeuge der Wahrheit des Sohnes, einerseits weil er der eigene Geist des Sohnes und andererseits aber, weil er auch in die Herzen der Gläubigen hineingegossen ist.

Die Abschiedsreden des Johannesevangeliums verbinden noch eine weitere Funktion mit diesem Zeuge-Sein des Heiligen Geistes. Es ist die Funktion des Geistes als „Paraklet“, als Anwalt oder – wie Balthasar es übersetzt – als „Überführer“, womit sein Zeuge-Sein für die Sache Jesu in dem großen kosmischen Prozess des Gekreuzigten gegen die ungläubige Welt gemeint ist. Diese zwei Funktionen gehören nach Balthasar zusammen: „Ineinander gehen die Rolle des Geistes als «Zeuge» und als «Überführer» (16,8-11): in beiden Gestalten tritt er im großen Prozess Jesu gegen die verfolgende und verurteilende Welt auf: schon als «Zeuge» dafür, dass die die mit ihm zusammen zeugende Jünger im Recht sind, erst recht als «Überführer», dass die verurteilende Welt im Unrecht ist und sie den Prozess mit Gott schon verloren hat: «der Fürst dieser Welt schon gerichtet ist» (16,11)“¹¹⁷. Der Heilige Geist – zusammen mit den Jüngern, in deren Herzen er die Wahrheit des Sohnes beständig auslegt – legt Zeugnis von der Wahrheit Christi ab und beweist der Welt „was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist“ (Joh 16,8). Dieser zweite Aspekt der Zeugenrolle des Heiligen Geistes besteht also in einem Konfrontieren der Welt mit der Wahrheit Christi, doch wegen ihrer sündigen Geschlossenheit wird dieses Konfrontieren vor allem in der Form des Gerichts erfolgen. Deshalb ist es eine „Enthüllung der siegreichen Überlegenheit der totalen Wahrheit über die gegnerische Unwahrheit“¹¹⁸. Wie oben erwähnt, bleibt die Funktion der dritten göttlichen Person als „Überführer“ in der balthasarschen Darstellung im Schatten. Doch nach Meinung des Verfassers dieser Arbeit ist es mit dem Verständnis Balthasars im völligen Einklang, was R. Lavatori über die Zeugnisablegung des Heiligen Geistes schreibt: „Lo Spirito Santo è espressione totale dell’amore. In tal senso si contrapone al non dono, alla negazione di ogni donazione e di ogni gesto di amore, in cui esiste la realtà del peccato. Per tale luce di contrapposizione, lo Spirito fa apparire tutta la cattività e la drammaticità del

¹¹⁶ BALTHASAR, *TL III*, 66.

¹¹⁷ BALTHASAR, *TL III*, 71.

¹¹⁸ BALTHASAR, *TL III*, 72.

peccato“¹¹⁹. Dass die aufstrahlende Liebesherrlichkeit Gottes die Sünde in ihrer Sündigkeit und Boshaftigkeit erweist, kehrt in Balthasars theologischer Ästhetik mehrfach wieder. Deshalb könnte man auch die Überführung des Heiligen Geistes ohne weiteres in dem Sinn verstehen, dass sie durch seinen Dienst am Aufstrahlen der göttlichen Wahrheit erfolgt.

Zwar wird es nirgendwo ausdrücklich gesagt, scheint aber ebenfalls im Einklang mit der Denkweise Balthasars zu sein, wenn R. Lavatori das Zeugnisablegen des Heiligen Geistes ausschließlich in die Herzen der Gläubigen hineinverlegt¹²⁰. Aus dieser Zeugnisablegung erwächst dann das Zeugnis der Gläubigen, das sie vor der Welt abzulegen haben. Der Schweizer Theologe nimmt eine intime Verbundenheit zwischen dem Zeugnis des Heiligen Geistes und der Christen an, die nicht nur eine Gleichzeitigkeit, sondern sogar eine innere Zusammengehörigkeit bedeutet. Der Heilige Geist legt Zeugnis über die Wahrheit in die Herzen der Gläubigen hinein, ein Zeugnis, das in den Gläubigen ebenfalls das Zeugnisablegen hervorruft und das sich nach dem Johannesevangelium im Blutzeugnis und im Zeugnis der Einheit zeigt. Das Zeugnis, das die Christen über Christus ablegen sollen, bedeutet deshalb genausowenig eine Übergabe bloßer „Informationen“ wie die Auslegung des Heiligen Geistes. Es ist etwas, das das ganze Leben der Zeugnis ablegenden Menschen beansprucht. Dieses die ganze Existenz beanspruchende Zeugnis sah die Kirche von Anfang an vor allem im Blutzeugnis der Märtyrer. Nach Balthasar war die Verbindung dieses Zeugnisses mit dem Zeugnis des am Kreuz ausgehauchten Heiligen Geistes für die Urkirche besonders evident: Mit dem Leben Zeugnis ablegend stehen die Christen „am nächsten dem Geheimnis des vom Kreuz her ausgehauchten Geistes, herkommend aus dem Blutzeugnis schlechthin und wie erfüllt und getränkt davon: die sterbende Liebe des Sohnes Gottes, die er bezeugt, lässt er auch von den Jüngern in Todesgefahr bezeugen“¹²¹. Mit anderen Worten wird das Blutzeugnis von dem gleichen Heiligen Geist animiert, der am Kreuz während des einmaligen Blutzeugnisses Christi ausgehaucht wurde.

Das Johannesevangelium kennt aber eine weitere Form des Zeugnisses der Christen über die Wahrheit Gottes: es ist ein Zeugnis der Liebe und der Einheit. „Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt.“ (13,35) und: „Alle sollen eins

¹¹⁹ LAVATORI, R., *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, 231.

¹²⁰ „La testimonianza dello Spirito si svolge nell'animo dei discepoli, mentre la testimonianza di questi assume un aspetto pubblico e sociale. Lo Spirito conforta e illumina dal di dentro coloro che dovranno affrontare le opposizioni del mondo, cioè l'umanità chiusa nell'egoismo e nelle tenebre della menzogna. Egli farà sì che la verità di Cristo [...] appaia nella sua chiarezza e luminosità agli occhi dei discepoli, in modo che non sia offuscata né confusa dalla pretese di chi non vuole accettare“ (LAVATORI, R., *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, 253).

¹²¹ BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 118.

sein [...] damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast.“ (17,21). Mit dem Zeugnis der gegenseitigen Liebe zeigen die Christen der Welt die Liebe Christi, jene Selbstlosigkeit, Offenheit und Disponibilität gegenüber dem Vater, was der Heilige Geist Christi in ihren Herzen hinein ausgelegt hat. Ein Zeugnis, wodurch die Jünger und die ganze Kirche durch die Wirkung des Beistandes an Christi Auslegung des Vaters teilhaftig werden¹²².

Der Heilige Geist, also, der der eigene Geist Christi ist, legt Zeugnis über die Wahrheit Christi ab. Es geht aber um ein Zeugnisablegen, das vor allem in die Herzen der gläubigen Jünger hinein erfolgt und das eigentlich eine besondere Art und Weise der vom Heiligen Geist unternommenen Auslegung der Wahrheit des Sohnes ist.

3.3. Die lehrende Funktion des Geistes

Die zeugnisablegende Rolle des Heiligen Geistes gegenüber den Jüngern Christi wird in den Abschiedsreden mit einer weiteren Funktion als Beistand verbunden: Er lässt die Jünger sich „erinnern“ an das von Christus gesagte und „lehrt sie alles“. Balthasar zufolge geht es dabei um einen weiteren Aspekt der Auslegerrolle der dritten göttlichen Person: das Erinnern und das Lehren drücken die Erfahrung der Jünger mit dem Heiligen Geist aus, wie er ihnen die Wahrheit Christi einschenkt.

In den Abschiedsreden des Johannesevangeliums wird gesagt, dass der Heilige Geist die Jünger an alles „erinnern“ wird, was Christus gesprochen und gelehrt hat. Es geht dabei aber um kein mechanisches „Erinnern“, sondern um eine Vertiefung und ein Verstehen der schon erfahrenen Wahrheit des Sohnes. In diesem Sinn sagt das Johannesevangelium nach der Tempelreinigung bezüglich der Worte Jesu: „Als er von den Toten auferstanden war, erinnerten sich seine Jünger, dass er dies gesagt hatte, und sie glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesprochen hatte“ (Joh 2,22). Es wird also kein neues oder geheimes Wissen vermittelt, sondern der Heilige Geist macht das von Christus schon Mitgeteilte lebendig: „Diese Auslegung wird nochmals keine neue Wahrheit über die Auslegungswahrheit Jesu hinaus bieten, sondern eine je neue «Erinnerung» an die unausschöpfliche Tiefe seiner Auslegung sein: Sein «Alles-Lehren» wird immer nur ein «An-alles-Erinnern» in Bezug auf das Auslegungswort Jesu sein“¹²³. Dieses „Erinnern“ bezeichnet also ein immer tieferes Verständnis der schon gekannten Wahrheit Christi. Seine Wahrheit wird durch dieses

¹²² Vgl. VOGEL, J. A., *The Unselfing Activity of the Holy Spirit in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, in: *Logos: A journal of catholic thought and culture*. 10 (2007/4), 22.

¹²³ BALTHASAR, *TL II*, 15-16.

„Erinnern“ verinnerlicht und lebendig assimiliert. Wie der griechische Paidagogos, der seine Lehrfunktion durch die ständige Wiederholung der gelernten Lehrmaterie ausübte, erinnert der von Christus gesandte Geist der Wahrheit die Jünger an alles, was ihr Meister sie gelehrt hat und lässt sie die Wahrheit Christi tiefer verstehen. Deshalb nennt man dieses „Erinnern“ auch ein „alles Lehren“ des Heiligen Geistes: Er lässt diese Wahrheit des Sohnes in den Herzen der Jünger immer mehr Platz gewinnen. Er schenkt dieser Wahrheit einen tiefen Sinn.

Mit seiner Sichtweise über die lehrende Funktion des Heiligen Geistes steht der Schweizer Theologe nicht allein da. Ähnlich äußert sich auch Y. Congar in seiner Interpretation von Joh 14,16: „Il ne s’agit pas de simple mémoire matérielle; le Paraclet, l’Esprit Saint enseigne en faisant souvenir; il fait pénétrer en profondeur ce dont on se souvient“. Dann verbindet er mit Verweis auf Lk 2,19.51 dieses Erinnern mit dem Erinnern, das Maria vollbrachte („Maria aber bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen und dachte darüber nach“), und behauptet: „La conduite dans la vérité tout entière est une conduite dans le chemin et la vérité qu’est Jésus“¹²⁴. In der Enzyklika *Dominum et Vivificantem* bestätigt auch Papst Johannes Paulus II. diese Interpretation:

„Kurz nach der oben erwähnten Ankündigung fügt Jesus hinzu: «Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe». Der Heilige Geist soll der Beistand der Apostel und der Kirche sein, stets gegenwärtig unter ihnen – wenn auch unsichtbar – als Lehrer derselben Frohen Botschaft, die Christus verkündigt hat. Dieses «Lehren» und «Erinnern» besagt nicht nur, dass er in der ihm eigenen Weise fortfährt, die Ausbreitung der Heilsbotschaft zu fördern, sondern auch hilft, die wahre Bedeutung des Inhaltes der Botschaft Christi zu verstehen, sowie die Kontinuität und Identität ihres Verständnisses inmitten der wechselnden Bedingungen und Umstände zu sichern. Der Heilige Geist soll also bewirken, dass in der Kirche stets dieselbe Wahrheit, wie die Apostel sie von ihrem Meister gehört haben, fortlebt“¹²⁵.

Zu diesem Aspekt der Lehrfunktion des göttlichen Beistandes gehört auch die Deutung der Behauptung im ersten Johannesbrief, dass die Gläubigen, die die „Salbung“, d. h. den Heiligen Geist, bekommen haben, grundsätzlich schon alles wissen und gar keinen Unterricht mehr benötigen (vgl. 1Joh 2,26). Dieses „alles Wissen“ deutet Balthasar in die

¹²⁴ CONGAR, Y., *La Parole et le Souffle*, 60.62.

¹²⁵ JOHANNES PAULUS II. *Dominum et Vivificantem*, 4.

Richtung, dass für die gläubigen Jünger „grundsätzlich die ganze Tiefe Gottes erschlossen“ ist, dass „sie zu allen Mysterien Gottes Zugang haben“. Die Aneignung dieser erschlossenen Tiefe der Wahrheit erfolgt aber Schritt für Schritt durch die Führung des Heiligen Geistes. Er, der die unbedingte göttliche Subjektivität in Person ist, besitzt die Kraft, den Menschen „so lange an und in sich zu nehmen, zu durchformen, zu bewohnen, zu durchglühen, bis [er] im Medium des Gottesgeistes zu einer Seinsweise [...] aufblüht, von [der] in der Kreatur nicht einmal die Ansätze vorhanden waren“¹²⁶.

Die lehrende Funktion des Heiligen Geistes als Erinnern an das von Christus Gesagte zeigt nochmals, dass das mit der Erkenntnis verbundene Wirken der dritten göttlichen Person auf mehr als eine bloß kognitive Erkenntnis zielt. Es geht vielmehr um das Verinnerlichen der schon vom Sohn geoffenbarten Wahrheit, deren Tiefendimension die Auslegung des Heiligen Geistes abermals und klarer vorlegt. Nochmals wird der philosophisch schon illustrierte Tatbestand deutlich: Bei der Erkenntnis der Wahrheit Gottes geht es nicht nur um kognitive Erkenntnis, sondern um das Einverleiben dieser Wahrheit Gottes in die Vernunft und das Wesen der Gläubigen. Es geht um die Schaffung einer persönlichen Begegnung und lebendigen Gemeinschaft zwischen der offenbarten göttlichen Wahrheit und den Jüngern Christi.

Die Funktion des Heiligen Geistes als verinnerlichendes Erinnern der schon erfahrenen Wahrheit Christi verdeutlicht einen weiteren Zug des Wirkens der dritten göttlichen Person: die Tatsache, dass es zu seinem persönlichen Wesen gehört, in seiner Auslegerfunktion nie sich selbst, sondern immer den Sohn in den Vordergrund zu rücken und die Gläubigen immer vor die Wahrheit Christi zu stellen. Mit den Worten des Johannesevangeliums: „Er wird aus dem Meinigen nehmen und es euch verkünden“ (Joh 16,13). Eine Eigenschaft, die Balthasar, wie wir noch sehen werden, in der innertrinitarischen Rolle des Heiligen Geistes und in der Weise seines Personseins begründet sieht. Diesen charakteristischen Zug des Wirkens des Heiligen Geistes gilt es, nun näher anzuschauen.

3.4. „Er wird mich verherrlichen, denn aus dem Meinigen wird er nehmen“

In all diesen Aspekten des Auslegerdienstes erschien der Heilige Geist als die aktiv wirkende Person gegenüber dem menschengewordenen Sohn: er legt die göttliche Wahrheit den Jüngern und der Kirche aus und lässt diese Wahrheit von innen her verstehen, er legt Zeugnis ab und

¹²⁶ BALTHASAR, *Das betrachtende Gebet*, 66.

verleibt den Herzen der Jünger die im Sohn offenbar gewordene Wahrheit Gottes ein. Besonders nach dem Fortgehen und der Erhöhung Jesu scheint der dritten göttlichen Person ein starkes Gewicht zuzukommen, als wäre das ganze Erlösungswerk ihm zur Verwaltung nach Gutdünken überlassen. Mit einer solchen Darstellung der Funktion der dritten göttlichen Hypostase könnte es aber so wirken, als ob die Endgültigkeit der Auslegung des Sohnes in Frage gestellt würde, als ob ohne die Rolle des Heiligen Geistes die in Christus erfolgte Offenbarung nicht vollständig wäre. J. Vogel bemerkt deshalb richtig:

„Balthasar going on to describe the Holy Spirit’s central comprehensive role as that of Interpreter of God’s self-proclamation in Jesus Christ. It is not a case of taking away with left hand what was given with the right? If the Son interprets the Father to the world, is indeed his final interpretation, what need is there of additional interpreter in the person of the Holy Spirit? Does not this multiplication of interpreters render fluid what is otherwise so definitive in von Balthasar’s account of God’s revelation in Christ?“¹²⁷

Vogel selbst weist aber darauf hin, dass diese Schwierigkeit sich auflöst, wenn man eine weitere Aussage des Johannesevangeliums hinzu nimmt, nach der alles, was der Heilige Geist den Jüngern sagt und sie lehrt, ein ständiges Vorzeigen der Wahrheit Christi und nicht der eigenen ist: „Denn er wird nicht von sich selbst reden, sondern er wird sagen, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird. Er wird mich verherrlichen, denn er wird von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkünden“ (Joh 16,13-14). Um die Funktion des Heiligen Geistes als Ausleger der göttlichen Wahrheit zu verstehen, muss man also ständig im Auge behalten, dass er in all seinem Wirken zwar der Hauptwirkende gegenüber dem menschgewordenen Sohn ist, doch mit seinem eigenen Wesen bleibt er immer im Hintergrund und legt einzig die Wahrheit Christi aus. Es geht hier um eine Charakteristik dieser Auslegung, die wir schon bei der «alles lehrenden» Funktion des Geistes erwähnt haben, nämlich, dass er nie sich selbst, sondern immer den (den Vater verherrlichenden) Sohn verherrlicht und in den Vordergrund stellt. Eine Behauptung, der im Gesamtwerk der balthasarschen Geistlehre großes Gewicht zukommt.

Aufgrund dieser „hinter“ dem Sohn im Hintergrund bleibenden Persönlichkeit nennt Balthasar den Heiligen Geist den „Unbekannten jenseits des Wortes“¹²⁸. Dieselbe Erkenntnis formuliert der Heilige Basilius mit dem Gleichnis des Lichtes, worauf Balthasar sich

¹²⁷ VOGEL, J. A., *The Unselfing Activity of the Holy Spirit in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, 19.

¹²⁸ BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 95-105.

ausdrücklich bezieht: Der Heilige Geist ist wie das Licht, das den gesehenen Gegenstand beleuchtet und sichtbar macht, während es selbst nur indirekt, an dem gesehenen Gegenstand „sichtbar“ ist. Oder wie Balthasar selbst formuliert: „Dieser Geist ist Atem, nicht Umriss, daher will er uns nur durchatmen, sich uns nicht vergegenständlichen; er will nicht gesehen, sondern sehendes Auge der Gnade in uns sein, und es kümmert ihn wenig, ob wir zu ihm beten, wenn wir nur mit ihm beten“¹²⁹. Die dritte göttliche Hypostase ist deshalb Balthasar zufolge „Unbekannte“, nicht nur in dem Sinn, dass man über ihn wenig weiß, sondern auch deshalb, weil er in Gott die Unfassbarkeit und die unfassbare Freiheit darstellt. Diese Unfassbarkeit drückt die unbedingte göttliche Freiheit aus, die andererseits eins ist mit der unbedingten göttlichen Liebe¹³⁰. Der gläubige Mensch wird durch diese Unfassbarkeit des Heiligen Geistes die unbedingte, göttliche Freiheit, die ein innerer Bestandteil der Majestät Gottes ist, erspüren können. Die Bezeichnung des Heiligen Geistes als „Unbekannte“ ist Gegenstand mancher Kritik: Balthasars Lehre bliebe dadurch in einer ungenügend entwickelten Geistlehre gefangen. Dem Autor geht es aber um einen besonders charakteristischen Zug des Wirkens und des Wesens der dritten göttlichen Hypostase. Deshalb wird diese Frage später noch mehrfach auftauchen.

Dass die Auslegung der dritten göttlichen Person an die Wahrheit gebunden ist, d. h. an die Auslegung des Vaters durch und in Jesus Christus, bedeutet also keinesfalls eine Einschränkung für den Heiligen Geist: Er verwaltet die ihm anvertraute Wahrheit mit souveräner göttlicher Freiheit. Wie J. Vogel schreibt: „Though the Spirit takes only what he has heard and declares it, never departing from it or going beyond it, his interpretation of Christ to the world is, quit literally, endless. The Spirit never lets «his divine freedom blow elsewhere than in the sphere of the love between Father and Son», but, as this love is bottomless, there are always new directions in which he is able to go“¹³¹. Diese souveräne Freiheit des Heiligen Geistes, trotz seiner Gebundenheit an die Wahrheit Christi, scheint dann auch in seinem Wirken als Universalisierung dieser Wahrheit Christi auf.

Dieser Zug der Auslegung des Heiligen Geistes, dass er nie sich selbst, sondern immer Christus in den Vordergrund stellt, kann als Gegengewicht zur überwiegend aktiven Rolle der dritten göttlichen Hypostase gelten. Im nächsten Kapitel geht die Arbeit ausdrücklich auf die Frage des Verhältnisses zwischen dem menschengewordenen Sohn und dem Heiligen Geist ein,

¹²⁹ BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 100.

¹³⁰ Dieser Eigenschaft der dritten göttlichen Person wird man später bezüglich seines Personseins aus dogmatischer Sicht nochmals begegnen. Nach Balthasar geht es nämlich um eine grundlegende Charakteristik des Heiligen Geistes, die die Weise seines Personseins entscheidend beeinflusst.

¹³¹ VOGEL, J. A., *The Unselfing Activity of the Holy Spirit in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, 20.

wobei das gemeinsame Wirken viel komplexer erscheinen wird. Schließlich wird schon in den Abschiedsreden die Auslegerrolle des Heiligen Geistes in die trinitarische Richtung erweitert und erklärt, dass „alles was der Vater hat, [...] mein ist; darum habe ich gesagt: aus dem Meinen wird er nehmen“. (Joh 16,15). Hier wird das letzte Ziel des Auslegerdienstes der dritten göttlichen Person klar: die Teilnahme am dreieinigen Leben, die in der Pneumatologie Balthasars als „Einführung in die ganze Wahrheit“ beschrieben ist. Diese Einführerrolle des Heiligen Geistes wird im Folgenden untersucht.

4. Der Heilige Geist als Einführer in die ausgelegte Wahrheit Christi

Bei der Beschreibung der Rolle des Heiligen Geistes als Ausleger erschien die eigentliche Funktion des göttlichen Beistandes im Einverleiben und im Verwirklichen der Wahrheit Christi in den Herzen der Gläubigen. Damit wurde klar, dass diese Auslegung mehr bedeutet als ein möglichst tiefes Verstehen des Inhalts dieser Wahrheit. Im vollständigen Sinn geht es um eine Teilnahme an dieser Wahrheit und deshalb um eine Einführung der Glaubenden durch die dritte göttliche Person in das Innere dieser offenbarten Wahrheit. Man kann also sagen, dass der Heilige Geist als Ausleger eine weitere komplementäre Rolle besitzt, und zwar die des Einführers. Diese Rolle sieht Balthasar durch die Aussage Jesu in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums begründet: „Der Geist der Wahrheit wird euch in alle Wahrheit einführen“ (Joh 16,13). Dieser Aspekt der Einführung ist für Balthasar ein so wichtiger und zentraler Aspekt der Rolle des Heiligen Geistes, dass er über die dritte göttliche Person vor allem als den „auslegenden Einführer“ spricht. Dieser Aspekt zeigt das letzte Ziel der Auslegung, das in der Gemeinschaft zwischen den erkennenden Jüngern und der Wahrheit Christi besteht. Nochmals kommt also das spezifische Wahrheitsverständnis Balthasars zum Ausdruck, der dem Johannesevangelium (und der biblischen Sichtweise im Allgemeinen) folgend die „Wahrheit“ nicht als theoretisches Wissen versteht, sondern sie im vollständigen Sinn als den Sohn als Ebenbild des Vaters und als Gegenwart des dreieinigen Lebens im Sohn deutet. Man sollte sich ebenfalls in Erinnerung rufen, dass für das biblische Denken wahre Erkenntnis einzig durch die Begegnung zwischen Personen entsteht. In seiner biblisch fundierten Erkenntnistheorie versucht Balthasar zu zeigen, dass es sich dabei um eine Begegnung handelt, die nicht nur ein äußeres Begegnen meint, sondern bis zur Stiftung einer *Communio*, einer wahren Lebensgemeinschaft, geht, in der Subjekt und Objekt des Aktes der Erkenntnis in einem gewissen Sinn in eins verschmelzen. Diese Sichtweise bestätigt sich nicht nur im Bereich der Philosophie, sondern noch tiefer im Fall der offenbarten göttlichen

Wahrheit. Weil diese Wahrheit Gottes selbst eine Person ist, wird man sie selbstverständlich nur durch Gemeinschaftsleben erkennen können. Wie stellt also der Schweizer Theologe diese Einführung dar, die für ihn der Höhepunkt der Auslegerrolle des Heiligen Geistes ist?

Dem Aspekt der Einführung durch den Heiligen Geist gebührt also nach Balthasar die zentrale Stellung in der Erkenntnis der Wahrheit Christi. Sie zeigt uns das Ziel dieser Auslegung: die Gemeinschaft mit Gott durch die Teilnahme am innergöttlichen Leben. Der Heilige Geist verweist in seiner Auslegung nicht einfach auf Christus. Er will gleichsam seine Herkunft vom Vater verdeutlichen und dadurch das innere Wesen des Sohnes beleuchten. Deshalb verweist der Heilige Geist auf die ökonomische Relation der Liebe zwischen Vater und Sohn: auf ihre Einheit und auf ihre Unterschiedlichkeit, in der ihre gegenseitige Liebe sich verwirklicht. Die Wahrheit Christi stammt aus dieser Liebe und zeugt von dieser Liebe. Die Erkenntnis der Wahrheit Gottes besagt also die Erkenntnis der ökonomischen Form der innergöttlichen Liebe. Diese Liebesbeziehung zwischen Vater und Sohn ist aber grundsätzlich etwas Ereignishaftes, und man kann sie einzig durch die Teilnahme erkennen. Deshalb behauptet Balthasar, dass die Einführung des Heiligen Geistes in alle Wahrheit zunächst alles andere als ein sachlicher Unterricht ist, vielmehr geht es um eine Einführung „aus innerer Teilnahme in innere Teilnahme“¹³². Aus diesem Grund betont Balthasar, dass es unmöglich ist, die Wahrheit Gottes ohne aktive Teilnahme, ohne deren Verwirklichung in der eigenen Existenz zu erkennen. Man wird die Wahrheit Christi nur in seiner Nachfolge erkennen können:

„Im Kommen und Mitgehen allein ergibt sich die wirkliche Schau; diese kann nicht von Außen [...] verfolgt werden, sondern nur im Mitabschreiten der durchmessenen Strecke. [...] Der Geist führt ja von Anfang an in das *ganze* Phänomen Jesu Christi ein: in sein Leben, Sterben, Auferstehen. Deshalb wird sich die mitgehende Theorie nicht anders ereignen und zu wirklicher Anschauung gelangen als [...] in einem sofortigen Mitleben, Mitsterben, Mitaufstehen, wodurch erst der Eintritt in den Auslegungsraum des Sohnes verbürgt wird“¹³³.

¹³² BALTHASAR, *TL III*, 66.

¹³³ BALTHASAR, *TL III*, 176. J. A. Vogel kommentiert diese Behauptung des Schweizer Theologen in seinem Artikel folgenderweise: „We are able to «see» the truth of Christ only from within, only through an appropriation of his openness and obedience to the Father. This identity between the Spirit's activity of interpreting Christ to us and establishing us in Christ means that, for von Balthasar, there can be no separation between theory and practice. [...] For him, to understand God's revelation in Christ is to participate in it“. (18) Und nochmals: „The Spirit's interpretation is an ontological event more than an epistemological one. It is, as Nicholas Healy says, an «interpretation by means of inclusion» [...] The Son is both the means and content of the relationship with the Father intended for all of humankind, which the Spirit interprets to us not merely by

Eben deswegen, weil die wahrhafte Erkenntnis der offenbarten Wahrheit Gottes eine solche innere Anteilnahme, einen Mitvollzug der Wahrheit, verlangt, behauptet Balthasar, dass diese göttliche Offenbarung am ehesten derjenige verstehen wird, der sich gegenüber dem Heiligen Geist am stärksten öffnet und zur Verfügung stellt: der Heilige.

Was also die in der Nachfolge Christi erkannte göttliche Wahrheit durch den Heiligen Geist in den Glaubenden verwirklicht, ist eine *Communio* mit Gott und gleichzeitig das Eintreten in den Raum des innergöttlichen Lebens: „Keineswegs wird der Geist deshalb bloß eine Lehre [...] auslegen, sondern in die lebendige Tiefe des Geschehens zwischen Vater und Sohn, des hypostatischen Raumes einführen“¹³⁴. Dieser „Raum“, in den der Jünger Christi eingeführt wird und in dem er am innergöttlichen Leben teilhat, ist also die Relation der Liebe zwischen Vater und Sohn. Es ist aber andererseits auch der in die Herzen eingegossene Heilige Geist selbst, der der eigentliche „Raum“ des ereignenden Liebesaustausches zwischen Vater und Sohn ist. Deshalb schreibt Balthasar: „Die Öffnung des Raumes der Liebe zwischen Vater und Sohn erfolgt im Sohn, durch seine Hingabe an die Welt; entsprechend ist die Einführung des Geistes in diesen eröffneten Liebesraum, der die Wahrheit ist, zugleich die Hingabe des Geistes in den sein Zeugnis Empfangenden hinein“¹³⁵. Den Heiligen Geist bezeichnet er diesbezüglich als „Eröffnetsein für die Menschen der Sphäre der Liebe des Vaters, die sich durch den Sohn bezeugt hat, eine Sphäre, zu der fürderhin die Menschen berufen, in der zu existieren sie eingeladen sind“. Dann präzisiert er, die Ausgießung der Liebe Gottes durch den Geist sei „nicht rein wirkursächlich, sondern als Teilgabe zu verstehen: im Sich-Ausgießen als Geist ist Gott die Liebe, die uns ins Herz geschenkt wird“¹³⁶. Weil für die Erkenntnis Gottes eminenterweise wahr ist, dass sie einzig durch persönliche Begegnung und durch darauf erbaute Gemeinschaft erfolgen kann, sollte man die dritte göttliche Person als einen Gemeinschaftsstifter zwischen Gott und den Menschen

setting the example of Christ before our eyes – as if we were spectators of a past event – but by drawing us into the redemption that has been objectively accomplished“ (VOGEL, J. A., *The Unselfing Activity of the Holy Spirit in the Theology of Hans Urs von Balthasar* 20-21).

¹³⁴ BALTHASAR, *TL III*, 14.

¹³⁵ BALTHASAR, *TL III*, 65. „Wenn der Sohn, nachdem er die einmalige Tat für uns getan, wieder zurückgeht zum Vater, kommt der Geist des Vaters und sein Geist in die Herzen der Erlösten. In diesem Geist, der der Geist des Sohnes ist, können sie erst Vater rufen. Die Erlösung, die ohne diesen Geist nur äußerliche Tat am Menschen und an der Welt geblieben wäre, wird dem Menschen im Heiligen Geist zutiefst innerlich und erreicht damit eine neue Dimension“ (ALBUS, M., *Die Wahrheit ist Liebe: Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976, 103).

¹³⁶ BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 119-120. Oder wie es Th. Schumacher formuliert: „Der Geist aber ist der, der in alle Wahrheit einführt. Er ist der erwirkte, eröffnete, zur Verfügung gestellte Raum, worin die an sich getane Tat Gottes auch für die Welt zur Wahrheit wird“ (SCHUMACHER, Th., *Perichorein: Zur Konvergenz von Pneumatologie und Christologie in Hans Urs von Balthasars theodramatischem Entwurf einer Theologie*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2007, 351).

bezeichnen. Allein der Heilige Geist ist fähig, eine solche Einigung zwischen den erkennenden Menschen und der erkannten göttlichen Wahrheit zu verwirklichen¹³⁷.

Diese innere Gemeinschaft zwischen der göttlichen Wahrheit und dem in den Wahrheitsraum eingelassenen Jünger als das Ziel der Einführung des Heiligen Geistes kann man deshalb auch als gegenseitige Ineinanderwohnen bezeichnen. Eine Wirklichkeit, die im Johannesevangelium mit dem Ausdruck „Bleiben“ beschrieben wird. Es ist ein gegenseitiges Ineinanderwohnen zwischen Christus und dem Jünger, gleich dem Ineinanderwohnen des Vaters und des Sohnes durch ihre vollkommene Liebesgemeinschaft. Dabei geht es einerseits um ein menschlich undenkbares Durchdringen, um ein Ineinanderwohnen des Jüngers und Christi, der diese erkannte Wahrheit in Person ist. Andererseits – weil Christus in sich die Öffnung und Realisierung des innergöttlichen Lebens in der Welt und damit die Gegenwart der göttlichen Gemeinschaft und des Liebesgeschehens ist – bedeutet diese Gemeinschaft zwischen dem erkennenden glaubenden Jünger und der erkannten Wahrheit Gottes gleichsam Teilnahme an der dreieinigen Gemeinschaft. Wie es der Liebesjünger selbst andeutet: „Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn, Jesus Christus“ (1Joh 1,3). Letztlich ist die Einführung durch den Heiligen Geist eins mit der Rückführung der Menschen zum Vater, was die Teilnahme am dreieinigen Leben bedeutet¹³⁸. Dieser letzte eschatologische Aspekt, der im trinitarischen Leben das letzte Ziel und Grund des Erkennens ist, deutet die biblische Aussage, dass all unser Wesen in Gott fundiert ist. Er zielt auf eine gegenseitige Durchwohnung der Erkennenden und der göttlichen Wahrheit, die sich auf die *circumincessio* der göttlichen Personen stützt, gleichsam eine Teilnahme bedeutet an dieser gegenseitigen Durchwohnung in der Dreifaltigkeit. Diese Teilnahme ist die „im Geiste“ verwirklichte Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen, doch so, dass der in die Wahrheit eingeführte Mensch gleichsam nach dem Modell des Sohnes geformt wird. Der Heilige Geist

¹³⁷ „Die einführende Auslegung durch den Geist und im Geist bedeutet Verwirklichung der Einführung in die lebendigen Tiefen des Geschehens zwischen Vater und Sohn, in die Tiefen des hypostatischen Raumes in einem ontisch-pneumatischen Sinn. «Einführung» trägt den Charakter der «Hineinführung», oder «Hineinnahme» und bewirkt so Teilnahme an der *koinonia* Gottes. Der Geist subsistiert als die Unmittelbarkeit Gottes selbst: die trinitarisch-perichoretische Unmittelbarkeit Gottes in sich, die ökonomische Unmittelbarkeit Gottes zum Adressaten seines Wortes und die damit einhergehende, in der Gabe geschenkte Unmittelbarkeit des Geschöpfes zu Gott“ (SCHUMACHER, Th., *Perichorein*, 351).

¹³⁸ J. Prades Lopez spricht in diesem Kontext von einer „vollständigen“ Wahrheit, die notwendig trinitarische Dimensionen besitzt: „El conocimiento de la verdad divina es inseparable de esta estructura cristológica y trinitaria en la que el Espíritu Santo hace ver simultáneamente la unidad y diferencia entre el Hijo y el Padre. Se le podrá llamar justamente «Espíritu de la verdad» porque, al dar testimonio de la encarnación, es el que hace comprensible para nosotros la verdad. Su papel respecto a esa verdad «completa» trinitaria es doble: por una parte introduce en las profundidades vivientes de la relación entre el Padre y el Hijo [...] pero también se puede identificar directamente con la verdad: el ámbito entre Padre e Hijo, al que Él introduce, es en cierto modo Él mismo, en cuanto que es el amor entre Padre e Hijo“ (PRADES LOPEZ, J., *El Espíritu Santo como intérprete y testigo de la verdad en la Teología de H.U. von Balthasar*, 694).

ist also keinesfalls nur eine äußere Bindung zwischen Gott und Mensch, sondern umfasst als Gemeinschaftsstifter ihr gegenseitiges Ineinanderwohnen. Dies ist gleichsam die Einführung des Menschen in die sohnhafte Existenz¹³⁹. Die Ausleger- und Einführerrolle des Heiligen Geistes zeigt also, wie der Schweizer Theologe sich die Rolle der dritten göttlichen Person im Sinne der Eschatologie vorstellt. Seine Lehre über die Eschatologie beschreibt Balthasar im vierten Band der *Theodramatik* unter dem Stichwort: Einbergung des Geschöpfs in das innertrinitarische Leben. Dabei betont er aber durchaus die Rolle des Sohnes und nicht die des Heiligen Geistes. Das hier entfaltete Thema könnte eine Antwort darauf geben, welche Funktion der Heilige Geist nach Balthasar in der eschatologischen Erfüllung bekommt: Er ist der Verwirklicher der Einheit zwischen Gott und Mensch, der auf diese Weise die Einbergung des Geschöpfs in Gott verwirklichen lässt¹⁴⁰.

Diese Darstellungsweise Balthasars der Einführerrolle der dritten göttlichen Person klingt an manchen Stellen mit der Sichtweise des Heiligen Basilius zusammen. Besonders die Schilderungen des heiligen Bischofs aus Cesaräa, nach denen der Heilige Geist Christus in sich selbst erkennen lässt, stehen der Auslegung Balthasars nahe¹⁴¹. Doch interessanterweise will der Schweizer Theologe, der die Theologie des Basilius besonders schätzt und an anderen Stellen auf seine Geistlehre mehrfach Bezug nimmt, hier ausschließlich auf die Grundlage der Offenbarungstheologie des Johannesevangeliums bauen.

Noch ein weiterer Aspekt der Einführung des Heiligen Geistes soll hier betrachtet werden, der die Ausleger- und Einführerrolle der dritten göttlichen Person gegenüber der offenbarten göttlichen Wahrheit darlegt. Die Einführung wird nämlich nach der

¹³⁹ „What our inclusion in Christ’s redemption consists in, it is not an indeterminate process of being caught up into the life of God. There is a definitive form to it, the form of the Son. [...] Von Balthasar refers to the expropriating activity of the Holy Spirit as our unselfing (Entselbung). Those who receive the Spirit in faith are unselfed by him, carried out of their enclosure in the direction of others“ (VOGEL, J. A., *The Unselfing Activity of the Holy Spirit in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, 21, 25).

¹⁴⁰ „The fullness of truth into which the Spirit leads believers is something far from Hegel’s «speculative Pentecost». It is the eternal Trinitarian love revealed in the form of Christ; the Spirit «interprets» this truth not so much epistemologically as existentially: «exegesis» as mystagogy. The Spirit is the person of God who makes new persons of us by guiding us into the depths of the divine love of the Father revealed in the Son“ (SACHS, J. R. *The Holy Spirit and Christian form*. in: *Gregorianum*, Roma. Vol. 2 (2005/2), 379).

¹⁴¹ „...az igazság Lelkeként, aki az igazságot biztosan ragyogtatja fel önmagában, a bölcsesség Lelkeként tulajdon nagyságában nyilatkoztatja ki Krisztust, Isten erejét és Isten bölcsességét. [...] Ahogyan tehát önmagáról mondta a Fiú: «Megdicsőítettek a földön, végbevittem a művet, amelynek elvégzését rám bízta.» (Jn 17,4), ugyanúgy mondja a Paraklétoszról is: «Ő engem fog dicsőíteni...» (Jn 16,14)“ (BASZILEIOSZ, SZENT, *A Szentlélekről*, SZIT, Budapest 1983, 46). „Miatán tehát a megvilágosító erő által szemünket a láthatatlan Isten képének szépségére függesztjük és általa eljutunk az öskép minden szépséget felülmúló látványához, mellyel elválaszthatatlanul együtt van a megismerés Lelke, aki a kép szemlélésének képességét önmagában nyújtja azoknak, akik az igazságot szeretik szemlélni, nem kívülről mutat rá, hanem önmagában vezet a megismerésre. [...] Magában mutatja meg tehát az Egyszülött dicsőségét, s önmagában nyújtja Isten ismeretét az igaz imádóknak. Az egy Lélektől indul ki tehát az Istenismerés útja, s az egy Fiú által vezet az egy Atyához“ (47).

Abschiedsrede Jesu in „alle Wahrheit“ erfolgen. Eine Aussage, die die Rolle des Heiligen Geistes nochmals präzisiert. Was bedeutet also dieses „alle Wahrheit“? Weil das Johannesevangelium Christus als „die Wahrheit“ bezeichnet, muss man auch bezüglich der Deutung des Ausdrucks „alle Wahrheit“ in dieser Richtung suchen und sie als die erreichte Vollständigkeit der offenbaren göttlichen Wahrheit verstehen. Der Schweizer Theologe drückt sich folgendermaßen aus: „«Alle Wahrheit» besagt demnach nicht die Synthese einer beliebigen Anzahl von Einzelwahrheiten, sondern die eine Wahrheit der Auslegung Gottes durch den Sohn in der unausschöpflichen Fülle ihrer konkreten Universalität“¹⁴². Diese genannte „unausschöpfliche Fülle“ bezeichnet Balthasar deshalb als die „voll entfaltete Gestalt der in Christus offenbaren Wahrheit“. Nach Balthasar hat also die göttliche Wahrheit in Jesus Christus in gewisser Weise eine Entfaltungsgeschichte: Es ist zwar keine wirkliche Entwicklung, weil das Göttliche in Christus von Anfang an anwesend ist. Doch die Wahrheit wird in den Ereignissen des Lebens Christi offenbart, die Schritt für Schritt einen tieferen Einblick in die Geheimnisse der göttlichen Liebe gewähren. Eine Entfaltung, die durch den Unterschied zwischen der Periode vor dem Kreuz und nach dem Kreuz angedeutet werden kann. Diese Entfaltung der Wahrheit Christi hat auch Auswirkungen auf die Beziehung zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist. Dies wird nochmals im Johannesevangelium deutlich, wenn Johannes in der Verbindung mit der Ankunft des Heiligen Geistes das Leben Jesu schroff in zwei teilt: die Periode vor dem Kreuz und die Periode nach dem Kreuz. Erst wenn Jesus durch seinen Tod zum Vater zurückkehrt und so „verschwindet“, wird der Beistand zu den Jüngern kommen können (Joh 16, 13). Dieser Tausch zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist begründet die Rolle der dritten göttlichen Person als Beistand der Jünger: Er nimmt den Platz Jesu in ihrer Mitte ein. Was ist aber der Grund für einen solchen Austausch zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist? Warum muss Christus notwendig fortgehen und seinen Platz einem anderen übergeben, sei es auch seinem eigenen „Geist der Wahrheit“? Den Grund dafür findet der Schweizer Theologe gerade in der Entfaltung der Wahrheit in Christus: Durch Tod und Auferstehung sollte er zu seiner völlig entfalteten Gestalt gelangen.

„Der Grund ist nicht, dass Jesus als der leiblich Gegenwärtige deshalb verschwinden muss, damit seine «Geistigkeit» vergegenwärtigt werden kann, sondern wie gesagt: dass das fleischgewordene Wort Gottes in seiner Ganzheit («alle Wahrheit») erst dann

¹⁴² BALTHASAR, *TL III*, 65.

ausgelegt werden kann, wenn es zu Ende gesprochen ist: in seinem Tod und Auferstehung. [...] Erst jetzt ist «alle Wahrheit» im johanneischen Sinn verwirklicht und so zur Interpretation bereitgestellt¹⁴³.

Erst wenn diese Vollgestalt des menschengewordenen Wortes und damit die vollkommene Offenbarung der Wahrheit Gottes erreicht ist, wird der Heilige Geist die Wahrheit Christi auslegen können¹⁴⁴.

Damit zeigt sich die Rolle des Geistes der Wahrheit als Ausleger und Einführer der offenbarten Wahrheit Gottes in seiner Vollständigkeit: Es geht nicht um die Erkenntnis rein kognitiver Wahrheit, sondern um ein Gemeinschaftsstiften zwischen dem sich offenbarenden und sich schenkenden Gott und dem gläubig öffnenden Menschen. Welche wichtige Stelle diese Erkenntnis als Einführung in die innere Wahrheit Gottes für Balthasar annimmt, zeigt sich auch dadurch, dass dieser theologische Gedanke an verschiedensten Stellen seiner theologischen Lehre wiederkehrt. Auf die Notwendigkeit dieser inneren Teilnahme für die Erkenntnis Gottes weist Balthasar sowohl in seiner Lehre der Wahrnehmung der göttlichen Herrlichkeit hin, wo er den inneren Zusammenhang zwischen der Wahrnehmung der Offenbarung und die Hingezogenheit des Menschen zu Gott betont¹⁴⁵, als auch in der Beschreibung des Theodramas¹⁴⁶.

¹⁴³ BALTHASAR, *TL III*, 64. „It is the Spirit who is the first to make the speech of God in Christus understandable: a speech of loving obedience in three forms: that of the serving human body of the mortal man, of the silent body of the dying one, and the transfigured body of the Risen One. That is, the Spirit, in obedience to Father and Son, for the first time opens the ears of the nascent Church to the sound of the three syllables spoken together the three syllables that are the Word Incarnate“ (GAWRONSKI, R., *Word and Silence: Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*, 104).

¹⁴⁴ Balthasar ist mit dieser Behauptung nicht allein. Auch die Enzyklika „*Dominum et Vivificantem*“ verfolgt die gleiche Linie, wenn sie lehrt: „In seinen vorübergehenden Worten stellt Jesus den Beistand, den Geist der Wahrheit, als denjenigen dar, der «lehren» und «erinnern» wird, der für ihn «Zeugnis ablegen» wird; jetzt sagt er: «Er wird euch in die ganze Wahrheit führen». Dieses «Einführen in die ganze Wahrheit» im Hinblick auf das, was die Apostel jetzt noch nicht tragen können, hängt notwendigerweise mit der Entäußerung Christi durch Leiden und Tod am Kreuz zusammen, die damals, als diese Worte gesprochen wurden, kurz bevorstand“ (JOHANNES PAULUS II., „*Dominum et Vivificantem*“, 6).

¹⁴⁵ „Es gibt doch keine theologische Wahrnehmung außer in der *lux tuae claritatis*, in der Gnade des Sehenslassens, die selber schon objektiv zur Entrückung gehört und subjektiv die Hingerissenheit des Menschen zu Gott wenigstens einleitet. In der Theologie gibt es keine «bloßen Fakten», die man ohne jede (objektive und subjektive) Ergriffenheit und Teilnahme (*participatio divinae naturae*) wie irgendwelche weltlichen Fakten sonst feststellen könnte, in der angeblichen Objektivität des Teilnahmlosen, Unbeteiligten, Sachlichen. Denn die objektive Sache, um die es geht, ist die Teilnahme des Menschen an Gott, die sich von Gott her als «Offenbarung» (bis zur Gottmenschheit Christi), vom Menschen her als «Glaube» (bis zur Teilnahme an der Gottmenschheit Christi) verwirklicht“ (BALTHASAR, *HI*, 118).

¹⁴⁶ „Und dieses Zueinander von göttlicher und menschlicher Freiheit ist nicht nur historisches Ereignis, von dem berichtet wird, sondern es ereignet sich neu in der Konfrontation des Menschen mit diesem dramatischen Einsatz Gottes für die Welt. Das Drama Gottes kennt, sobald es erkannt ist, keine Zuseher – sie werden unversehens in das Drama hinein genommen“ (KÖRNER, B., *Dogmatik im Gespräch mit Hans Urs von Balthasar: Fakten und offene Möglichkeiten*, 418). Um seine Behauptung zu bestätigen, verweist B. Körner auf *TD I*, 18.

5. Auswertung

Dieser hier entfaltete erste Bereich der balthasarschen Geistlehre stellte den Heiligen Geist als Ausleger und Einführer der Wahrheit Christi dar. Gott kann einzig durch Gott verständlich gemacht werden, sagt Irenäus aus Lyon die göttliche Offenbarung interpretierend. Nur derjenige, dem der Sohn den Vater offenbart, kann sowohl den Sohn als auch den Vater erkennen. Dem gleichen Gedanken weiter folgend nimmt Balthasar an, dass auch die offenbarte Wahrheit Gottes nur durch Gott verstanden werden könnte: die Offenbarung besitzt trinitarische Struktur, die eben durch die Auslegung des Heiligen Geistes vollständig erscheint¹⁴⁷. Bedenkenswert ist die Tatsache, dass, obwohl die Unumgänglichkeit der Rolle der dritten göttlichen Hypostase im Erkennen Gottes in der Theologie als etwas Selbstverständliches angenommen wird, im Dunkel bleibt, worin eigentlich diese Rolle des Heiligen Geistes besteht. Die gegenwärtige Erörterung des Schweizer Theologen macht nicht nur den Inhalt des Wirkens des Geistes in der Offenbarung klar, sondern lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass ohne sein Wirken Gott unmöglich als das erkannt werden kann, was er in Wirklichkeit ist: gleichsam Geheimnis und doch erkennbar. Welchen theologischen Wert hat also diese Idee des Schweizer Theologen, welche eigentlich eine treue Entfaltung der Offenbarungslehre des Johannesevangeliums ist, aber der traditionellen Beschreibungen der dritten göttlichen Person als „Lebensspender“ und als „Liebe“ ziemlich entfernt ist? Einige Gedanken mögen hier stehen, die bei der Auswertung dieser Deutung Balthasars helfen könnten.

1. Als eine besonders bedenkenswerte Feststellung soll hier erwähnt werden, dass obwohl Balthasar in diesem ersten Bereich seiner Geistlehre sowohl die traditionelle augustinische Idee, die den Heiligen Geist in Gott mit der Liebe verbindet, als auch die Bezeichnung der dritten göttlichen Person als Lebensspender vermeidet, diese Thematik keiner ausdrücklichen Kritik begegnet. Als Grund dieser überraschenden Tatsache wird man annehmen, dass der Schweizer Theologe die traditionellen Verständnisse über den Heiligen Geist gar nicht verwirft, sondern dem Johannesevangelium folgend eine Wahrheitstheorie darstellt, die durch ihren breiten Horizont die anderen traditionellen Vorstellungen über den Heiligen Geist nicht verneint, sondern vielmehr in sich einschließt.

¹⁴⁷ „According to Balthasar this Trinitarian structure is required by the very nature of revelation as Gods self-revelation: only God can speak adequately about God; only God can say what God "means" in his self-revelation” (SACHS, J. R. *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, Diss. Tübingen 1984, 280).

Als ziemlich unproblematisch erscheinen die Versöhnung zwischen der balthasarschen Sichtweise und die Bezeichnung des Heiligen Geistes als Lebensspender. Umso mehr, dass beide Theorien eine gute biblische Grundlage besitzen. Diese ist für die balthasarsche Darstellung als Ausleger und Einführer die schon genannte Offenbarungstheologie des Johannesevangeliums, die zweite Vorstellung hat aber ihre biblische Grundlage in Bildern wie „das lebendige Wasser“ (Joh 4,10 ff.) oder den großen Visionen von Ezechiel über die ausgetrockneten Gebeine (Ez 37) oder über die Quelle, die aus dem eschatologischen Tempel hervorquillt (Ez 47). Als Kerngedanke der Darstellung des Schweizer Theologen hat sich erwiesen, dass er sich zwar der ökonomischen Funktion der dritten göttlichen Hypostase vom Aspekt der Wahrheit annähert, doch versteht er diese Wahrheit nicht nur als kognitive Erkenntnis, sondern als das ganze Wesen des menschengewordenen Sohnes betreffende Wirklichkeit, deren Ziel eine verwirklichte Lebensgemeinschaft zwischen dem Sohn und seinen Jüngern ist. Aufgrund dieser Lebensgemeinschaft ist es gut nachvollziehbar, dass der Heilige Geist, in dem und durch den diese Gemeinschaft erfolgt, gleichsam als Lebensspender bezeichnet werden muss: Durch sein Wirken strömt das Leben in die Herzen der Gläubigen.

Mehr Schwierigkeiten begegnet der Versöhnungsversuch mit dem augustinischen Verständnis über den Heiligen Geist als Liebe. Man muss den später zu führenden Vergleich zwischen den Dreifaltigkeitsmodellen der zwei Autoren vorwegnehmen und feststellen, dass Balthasar dem „psychologischen“ Dreifaltigkeitsmodell des Bischofs von Hippo eben nicht folgt. Deshalb wird er die Bezeichnung der dritten göttlichen Hypostase als Liebe auch nicht verwenden. In seinem philosophischen Wahrheitsverständnis konnte man zwar die unauflösbare Verbindung zwischen Wahrheit und Liebe betrachten: die Wahrheit erschien untrennbar von der Liebe, und diese als Fundament jeglicher Wahrheit. Diese gleiche Behauptung kam auch in der Offenbarungstheorie Balthasars vor, wo er die Wahrheit Gottes notwendig mit einer trinitarischen Dimension lesen wollte. Jesus Christus ist die Wahrheit als vom Vater hingebener, der Welt geschenkte Sohn, der auf diese Weise den Vater als Liebe zu erkennen gibt. Der Heilige Geist, der als „Geist der Wahrheit“ in diese offenbarte Wahrheit lebendig einführt, bestätigt die trinitarische Struktur dieser Wahrheit¹⁴⁸. Als Licht beleuchtet er das ökonomische Liebesverhältnis des Vaters und des Sohnes, dann gibt er Anteil an diesem Liebesverhältnis und führt so in das innergöttliche Leben Gottes hinein. In diesem Verständnis erscheint eben nicht der Heilige Geist, sondern der Vater als Liebe. Die augustinische Beschreibung des ökonomischen Wirkens des Heiligen Geistes lässt sich aber

¹⁴⁸ Vgl. PRADES LOPEZ, J. M., *El Espíritu Santo como intérprete y testigo de la verdad en la Teología de H. U. von Balthasar*, 700.

viel leichter mit der balthasarschen Sichtweise versöhnen: Augustinus bezieht sich mehrfach auf Röm 5,5: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“. Auch für den Schweizer Theologen ist die dritte göttliche Person diejenige, die in sich und durch seine Auslegung der Wahrheit an dem Liebesaustausch Gottes Anteil gewährt. Die Beschreibung des Heiligen Geistes als Ausleger und Einführer erscheint als treffende Erweiterung der Bezeichnung des Geistes als Liebesband zwischen Gott und Mensch. Dass für Balthasar diese verbindende Funktion dem Heiligen Geist nicht nur in seinem ökonomischen Wirken, sondern auch im innergöttlichen Leben zukommt, wird in den späteren Ausführungen dieser Arbeit gezeigt. Balthasar zufolge realisiert sich nämlich diese Einheit zwischen dem im Glauben die göttliche Wahrheit erkennenden Menschen und der erkannten Wahrheit Gottes notwendig durch das Wirken und in der Person des Heiligen Geistes. Er ist nämlich derjenige, der schon in dem innergöttlichen Leben „Ausdruck der Einheit und Einigung von Vater und Sohn“ ist. Diese von der dritten göttlichen Person verwirklichte innergöttliche Einheit ist eine solche, die die Unterschiede nicht aufhebt aber diese Unterschiede als Voraussetzungen für die Einheit nimmt. So wird er, der im innergöttlichen Leben das Band der Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist, auch zwischen dem Sohn und den gläubigen Menschen Band der Liebe sein: in sich ihre Einheit erschaffend, die die bestehenden Unterschiede zwischen göttlicher und kreatürlicher Ordnung nicht zunichtemacht, sondern als Band der Liebe eben durch diese Unterschiede Verbindung schafft.

Diese Lehre Balthasars über die Erschaffung der Gemeinschaft zwischen der göttlichen Wahrheit und den Jüngern zeigt deshalb auf dem johanneischen Hintergrund die Tragweite der augustinischen Lehre über den Geist als Band der Liebe. Die Auslegung und Realisierung der offenbarten göttlichen Wahrheit in den Herzen der Jünger besagt eine Kommunikation zwischen den beiden, die durch die Selbsthingabe des Heiligen Geistes in den Herzen der Jünger verwirklicht wird: Christus gibt den Jüngern seinen eigenen Geist, damit sie den gleichen Geist besäßen. Damit erscheint die dritte göttliche Person zwischen Christus und den gläubigen Jüngern mit der gleichen Bandfunktion der Liebe, wie im innertrinitarischen Leben. Auf diese Weise bekommt also der gläubige Mensch Anteil an dem innergöttlichen Leben und an dem bis zum vollkommenen Ineinander wohnen des Vaters und des Sohnes gehenden Austausch der Liebe, weil die gleiche Liebe in die menschlichen Herzen eingegossen wird. Durch die balthasarsche Darstellung erscheint die Bezeichnung der dritten göttlichen Person als Band der Liebe mit einer besonderen Plastizität und zeigt uns, dass diese Rolle des Heiligen Geistes für jegliche Moment der gläubigen Existenz grundlegend ist.

Keineswegs geht es also darum, dass der Schweizer Theologe die traditionellen pneumatologischen Vorstellungen verwerfe, sondern er versucht in seiner zwar ungewöhnlichen aber bibeltreuen Sichtweise auch die Elemente traditioneller Darstellungen zu integrieren. Wenn ihm dies auch nicht vollkommen gelungen ist, zeigt doch dieser erste Bereich seiner Geistlehre eine überzeugende Tiefe, so dass man annehmen könnte, die Darstellung des Heiligen Geistes als Ausleger und Einführer der Wahrheit Christi wird am leichtesten in das Gemeingut der Pneumatologie hineinfließen.

2. Positiv wird auch der „persönliche Charakter“ der Wahrheit in der Darstellung Balthasars gewertet. In seinem Artikel über den Zusammenhang der Christologie und Pneumatologie in der Theologie Balthasars würdigt J. M. Prades Lopez die erkenntnistheologische Sichtweise des Schweizer Theologen und bemerkt: „Si deve sempre tener conto del carattere personale della verità e della testimonianza come un Fatto che chiama la libertà dell'altro; non è una dottrina da comprendere e applicare, ma un amore che si offre personalmente alla libera accoglienza di ogni singolo, nel tempo e nella storia“¹⁴⁹. Die Erkennung dieses „persönlichen Charakters“¹⁵⁰ der Wahrheit stammt aus einem genuin biblischen Verständnis der Erkenntnis, als freie und personale Begegnung, die als logische Folgerung die gegenseitige Zugehörigkeit von Person und Wahrheit hat. Es ist ein wichtiges Ergebnis für diese Untersuchung: Man könnte nämlich sagen, dass es dabei um ein Grundelement der Eigenart der Theologie Balthasars geht. Oder wie es J. Disse formuliert:

„In Anlehnung an ein biblisch fundiertes Personenverständnis, das zunächst den gesamten Menschen als Person versteht, sowie an ein dialogisches, das Person sein in zwischenpersönlicher Beziehung gründen lässt, und schließlich ein ontologisches, das den Personbegriff mit dem Einmaligkeit verbindet, erweist sich, dass – auf eine kurze Formel gebracht – alle Wahrheit in der personalen Beziehung des ganzen Menschen auf ein personales Gegenüber gründet“¹⁵¹.

¹⁴⁹ PRADES LOPEZ, J. M., *Ci sono due economie: una del Figlio e un'altra dello Spirito? Riflessioni a partire dalla Trilogia di Hans Urs von Balthasar*, 317.

¹⁵⁰ J. Disse beschreibt diesen „persönlichen Charakter“ der Wahrheit folgendermaßen: „Die Wahrheitsfindung ist vom Prinzip der Auferstehung her gesehen als eine Bewegung der [...] Gesamtperson mit all ihren Fähigkeiten anzusehen. Einer rein theoretischen Wahrheit wird in diesem Sinne eine Wahrheit, die personal erschlossen wird, entgegengesetzt. Wahrheitsfindung erweist sich [...] als eine personal-dialogische Beziehung zu ihrem Gegenstand, dass der menschliche Erkenntnisakt analog zu einem von der Trinität her gewonnenen relationalen Personenverständnis zu denken ist“ (DISSE, J., *Person und Wahrheit in der Theologie Hans Urs von Balthasars*, 367-368).

¹⁵¹ DISSE, J., *Person und Wahrheit in der Theologie Hans Urs von Balthasars*, 384.

Die Darstellung der gegenseitigen Zugehörigkeit von Wahrheit und Person beginnt schon im philosophischen Wahrheitsverständnis des Schweizer Theologen, das man im Bereich der Dogmatik bezüglich der Offenbarung der Wahrheit Gottes fast wörtlich wieder findet. Zwar mit dem Unterschied, dass im Bereich der Dogmatik auch die Notwendigkeit der Vermittlung zwischen dem Heiligen Geist der göttlichen Wahrheit und dem erkennenden menschlichen Subjekt sichtbar wird. Die Erkenntnistheologie erweist sich also als unerlässliche Grundlage für die Pneumatologie. Das Wahrheitsverständnis Balthasars ist also einzig im Rahmen der Pneumatologie, durch das Hervorheben der spezifischen Rolle des auslegenden und einführenden Heiligen Geistes möglich. Mehr noch, es ist charakteristisch für diese Erörterung über die Rolle des Heiligen Geistes als Ausleger und Einführer, dass sie als Teilaspekt der johanneischen Offenbarungstheologie nur durch die Christologie und Trinitätstheologie ihren vollen Sinn erhält. Die volle Gestalt der Wahrheit braucht also als Hintergrund die Darstellung des trinitarischen Lebens, worin der Schweizer Theologe die intersubjektive und dialogische Wurzel der Wahrheit findet. Weiter haben wir es mit einer stark in der Heilgeschichte wurzelnden Theorie zu tun, die das konkrete historische Ereignis des Lebens Christi als Tür zum Mysterium Gottes bezeichnet. Doch sogleich wird auch die soteriologische Bedeutung dieser Wahrheit betont: Christus ist die Wahrheit als vom Vater aus Liebe dahingegebener Sohn. Damit wird auch die Soteriologie und Ekklesiologie berührt. Die nach der Offenbarungslehre des Johannesevangeliums erarbeitete Erkenntnistheologie des Schweizer Theologen zeigt also, wie das Christusereignis sofort trinitarische, soteriologische, andeutungsweise aber auch ekklesiologische und existenzielle Aspekte bekommt, die durch die Geistlehre zusammengehalten werden. Hier steht deshalb ein weiterer charakteristischer Zug der ganzen Theologie Balthasars im Vordergrund, den man als Ganzheitsvision bezeichnen könnte¹⁵². Der Leser wird durch eine organische Sichtweise in seiner dogmatischen Lehre beeindruckt, die diesem pneumatologischen Ansatz gleichzeitig einen ungewöhnlich breiten theologischen Horizont verleiht. Durch diesen breiten theologischen Horizont und durch die organische Sicht gewinnt die Geistlehre Balthasars wesentlich an Überzeugungskraft. Eine solche Sichtweise lässt nämlich erfahren, dass die vielen Fächer der

¹⁵² Balthasar strebt eine „Gesamtvision der sich selbst in Szene setzenden Wahrheit der Liebe“ an, „die Teilaspekte werden in einen umfassenden Horizont gestellt. So ist die Stringenz und Geschlossenheit, den die Schau vermittelt, das große Plus dieser Theologie. Das Christliche bietet einen Plausibilitätszusammenhang, in dem das Detail auf dem Hintergrund des Ganzen gesehen wird“ (ORTNER, E., *Geist der Liebe – Geist der Kirche. Zum theologischen Grundanliegen Hans Urs von Balthasars mit besonderer Rücksicht auf die Pneumatologie*, Diss. Linz, 1981, 314).

Theologie wirklich zu einer einzigen, in der Gestalt Jesu Christi zentrierten Wirklichkeit gehören und alle schreiben nur diese einzige Wirklichkeit um.

4. Hier bietet sich die Möglichkeit, zusammen mit der vorgelegten Wahrheitstheorie Balthasars auch sein Offenbarungsverständnis kritisch zu betrachten. Wie schon oben gesagt, sieht der Schweizer Theologe in der ästhetischen Erfahrung des Schönen und nur an zweiter Stelle im Wort das privilegierte Modell der Offenbarung Gottes. Diese Sichtweise der göttlichen Offenbarung zieht die bedenkenswerte Kritik E. Ortners hinter sich:

„Letztlich, so scheint es, sind bei von Balthasar zwei verschiedene Deutungsmuster der Wirklichkeit da: Die Ästhetik und die Dialogik. Dem hermeneutischen Ansatz, der die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes im Wort deutet, steht die Ganzheitsvision einer in sich selbst konsistenten und feststehenden Gestalt gegenüber. Die hier dargestellte Spannung zwischen ästhetischem und dialogischem Prinzip wird in einer theologischen Anthropologie zum Problem, weil sich in beiden Prinzipien eine je andere Grundauffassung von Menschen manifestiert. Von einem transzendental-dialogischen Standpunkt aus kann man den Menschen als «Hörer des Wortes» definieren, als jenes Wesen, das selber insofern worthaft ist, als seine Freiheit die Bedingung der Möglichkeit von Offenbarung überhaupt darstellt, [...] Mit der ästhetischen Gestaltschau verhält es sich anders. Hier liegt im Subjekt keine Erschließungsfunktion für Offenbarung, diese zeigt alles aus sich selbst und hat absolute Priorität. In der Schau gibt es für den Betrachter nur passive Hinnahme und Verstummen“¹⁵³.

Wenn man auch die Kritik Ortners hinsichtlich der absoluten Passivität des Subjektes im Verständnis der Offenbarung als ästhetische Schau nicht annehmen kann – die Rückführung der ästhetischen Erfahrung auf das Kunsterlebnis zeigt, dass die Haltung des Subjekts unmöglich mit absoluter Passivität gleichgesetzt werden kann – wirft die Bemerkung Ortners doch die Frage auf, an welchem Punkt die zwei Grundprinzipien der balthasarschen Offenbarungstheorie sich begegnen. Die der Theologie Balthasars würde viel an Plausibilität verlieren, wenn diese zwei Grundprinzipien ohne eine letzte Einheit nur nebeneinander existieren.

¹⁵³ ORTNER, E., *Geist der Liebe – Geist der Kirche*, 360-361.

Um diese Frage zu beantworten, muss man die Auffassung P. Henrici beachten, der darauf aufmerksam macht, dass man als letzte Grundkategorie der Theologie Balthasars nicht so sehr das ästhetische Prinzip des Schönen, sondern das (Theo)drama angesehen werden soll. Der Theodramatik musste zwar „eine theologische Ästhetik vorausgehen. Es galt die Zuschauer-Mitgeher für die Wahrnehmung der göttlichen Herrlichkeit und damit auch des Gottesdramas vorzubereiten und die Bühne aufzurichten, auf der sich dieses Drama abspielt“. Mit anderen Worten ist das ästhetische Prinzip samt dem dialogischen Wortsprinzip, durch das die göttliche Offenbarung beschrieben wird, nur Hinführung zum Drama – zum dramatischen Dialog zwischen der göttlichen und menschlichen Freiheit:

„Der rote Faden, der Balthasars ganzes Denken durchzieht, ist [...]: Das Sein ist dialogisch verfasst und nur dialogisch zu fassen. Um den Versuch und um die Wiedergewinnung des Dialogischen geht es in der ganzen Trilogie Balthasars. [...] Die Dialektik ist einsam, wie jedes andere reine Denken, erst im Dialog öffnet sich der Mensch für das Sein des Anderen und damit auch für Gott. Jedes Drama ist wesentlich dialogisch, und weil sich die theologische Ästhetik auf das Dialogische des Seins und auf den innertrinitarischen Dialog zwischen Vater und Sohn hin öffnet, deshalb bereitet sie auf die Theodramatik vor, in der sie ihre Erfüllung findet“¹⁵⁴.

In Rahmen dieses dialogischen Modells passten auch das hier erörterte Offenbarungsverständnis und die Rolle des Heiligen Geistes als Ausleger und Einführer der Wahrheit ausgezeichnet hinein.

¹⁵⁴ HENRICI, P., *Die Trilogie Hans Urs von Balthasars. Eine Theologie der europäischen Kultur*, 125-126.

III. „DIE BEIDEN HÄNDE DES VATERS“¹⁵⁵

Mit der Hilfe der johanneischen Offenbarungstheologie konnten wir einen ersten Blick auf die balthasarsche Geistlehre werfen und den Heiligen Geist in seiner Ausleger- und Einführerrolle als den „Geist der Wahrheit“ betrachten, der deshalb als das einigende Band zwischen den Jüngern und der göttlichen Wahrheit erschien. Das Wirken des Heiligen Geistes verweist aber auf sein Wesen, deshalb nimmt man mit Balthasar an, dass diese gleiche vereinigende Funktion der dritten göttlichen Hypostase sowohl in der Dreifaltigkeit als auch in der Kirche eine weitere Rolle spielen muss. Mit der Darstellung dieses ersten Bereichs der Geistlehre wurden die Grundzüge der balthasarschen Pneumatologie anschaulich. Nunnun geht es darum, den zweiten Bereich näher anzuschauen.

Der zweite Bereich der Pneumatologie des Schweizer Theologen, den die Arbeit nun umschreitet, fußt auf den gleichen Gedanken über den Heiligen Geist als Ausleger und Einführer der im Sohn offenbarten Wahrheit Gottes. Balthasar geht von dieser Funktion des Heiligen Geistes aus und versucht, das Zusammenwirken der zweiten und dritten göttlichen Personen während der göttlichen Ökonomie zu beschreiben. Das zentrale Bild, das diesen zweiten Bereich der Geistlehre des Basler Theologen zusammenfasst, ist ein Bild des Heiligen Irenäus, das über die „beiden Hände des Vaters“ spricht. Dieses Bild verwendet Irenäus, um den Sohn und den Heiligen Geist zu beschreiben, die als „Hände“ Gottes des Vaters ihm bei der Erschaffung (und Neuschaffung) des Menschen und der Welt dienen. Balthasar verwendet das Bild weniger im protologischen sondern im (von Irenäus selbst schon angegebenen¹⁵⁶)

¹⁵⁵ In der Darstellung dieser Thematik folgt die Arbeit grundsätzlich BALTHASAR, *Theologik III*, 151-200: „Die Beiden Hände des Vaters“. Der gleiche Gedankengang findet sich auch in *Spiritus Creator*, 106-113, im Kapitel „Geist als Liebe“. Zwischen den beiden Darstellungen Balthasars besteht ein gewisser Unterschied. Im Buch *Spiritus Creator* folgt er weitgehend einem heilsgeschichtlichen Schema, während Balthasar dieses Thema in *TL III*. differenziert erarbeitet und die Dyas der zweiten und dritten göttlichen Hypostase im Akt der Offenbarung und in ihrem gemeinsamen Wirken beschreibt. Zwischen den beiden Darstellungen besteht kein inhaltlicher Unterschied, aber die Beschreibung in *Spiritus Creator* ermöglicht, die Problematik besser in Auge zu fassen. Deshalb folgen wir dieser etwas einfacheren Entfaltung des Themas.

¹⁵⁶ Eine nähere Darstellung des eschatologischen Aspekts dieser theologischen Idee des Heiligen Irenäus findet sich bei TESTA, E., *Le «due mani di Dio» il Verbo e lo Spirito Santo cause del progresso della immagine e somiglianza*, (in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale Teologica di Pneumatologia*, Editrice vaticana, Vatican city 1983, 747-757). Testa will zeigen, dass sich der protologische Aspekt des Bildes von den „beiden Händen des Vaters“ mehr auf das Wort Gottes bezieht, während beim eschatologischen Aspekt die Rolle des Heiligen Geistes stärker betont wird: „Il Verbo stabilisce, cioè compie, le opere fisiche consolidando gli esseri (materiali), mentre lo spirito ordina e conforma le varietà delle «potenze», «sicché l'uomo divenisse simile a Dio nello Spirito, oltre che nell'aspetto (esterno)», dato che l'uomo non può essere perfetto se diviso dicotonicamente, mentre lo è quando c'è in lui «una commistio et adunatio» dell'anima pregna dello Spirito Santo, riunita alla carne. Perché l'unico e vero Dio «ci conferma con il suo Verbo e ci congiunge

heilsgeschichtlichen und eschatologischen Sinn: Gott handelt immerfort durch sein Wort und seinen Geist und endlich durch sie wird er die Menschheit und die Welt zu sich selbst zurückholen. Die Thematik des Wirkens des Heiligen Geistes wird also mit einem viel breiteren, die ganze Heilsgeschichte umfängenden Blick dargestellt. Die Thematik dieses zweiten Bereichs der Pneumatologie Balthasars ist also das komplexe Zusammenwirken des Wortes und des Heiligen Geistes während der Ökonomie, das aus den verschiedensten Gesichtspunkten betrachtet wird. Als Grundgedanke dieser Thematik könnte man die Behauptung Balthasars zitieren: „Die zwei Hände des Vaters wirken nicht jede für sich nebeneinander, sie wirken auch nicht nacheinander (als käme der Geist erst, wenn Christi Werk abgeschlossen ist), sondern auf sehr differenzierte Weise mit- und ineinander, da ja der Geist immer auch der eigene Geist Christi ist“¹⁵⁷. Es geht um ein Zusammenwirken, das die Unlösbarkeit der zweiten und dritten göttlichen Hypostasen vorzeigt und das gleichzeitig die Identität und den Unterschied der beiden besagt¹⁵⁸. Balthasar untersucht dieses Zusammenwirken der zweiten und dritten göttlichen Hypostasen in ihrer Sendungen. Das gegenseitige Verhältnis des Sohnes und des Heiligen Geistes wechselt sich Balthasar zufolge

con il suo Spirito», con il primo ci plasma, ci fa e crea, con il secondo ci riveste e ci adorna con argento, con oro e con pietre preziose” (749-750). Eine Zweiteilung, die in der Geistlehre des Schweizer Theologen nicht zu erkennen ist. Balthasar betont bei der Darstellung des Zusammenwirkens der zweiten und dritten göttlichen Hypostase, dass beide nach ihren unterschiedlichen hypostatischen Eigenschaften wirken, sie in ihrer Wirkung jedoch untrennbar sind.

¹⁵⁷ BALTHASAR, *TL III*, 169. An das unlösbare Zusammenwirken von menschengewordenem Sohn und Heiligem Geist knüpft J. M. PRADES LOPEZ in seinem Artikel an: „Balthasar concede un peso decisivo a la estrecha unidad entre Verbo encarnado y Espíritu en la Revelación del Padre. A partir de Juan, aunque también de Pablo y los sinópticos, muestra [...] que ambos son inseparables, tanto en la vida terrena de Jesús como después de la Ascensión y Pentecostés. Esta marcada relación de reciprocidad entre ambos, con la debidas distinciones en los diversos momentos de la única historia de la salvación es un rasgo típico, a mi juicio, de la Pneumatología balthasariana“ (*El Espíritu Santo como intérprete y testigo de la verdad en la Teología de H.U. von Balthasar*, in: *Revista Española de Teología* 62 (2002), 696). Aber ähnlich spricht auch J.-N.DOL: „La Révélation et l’auto-communication de Dieu culminent dans les missions conjointes du Fils et de l’Esprit. Ces deux missions sont tellement complémentaires, voire imbriquées, qu’il serait vain de vouloir les séparer: on ne peut que savoir gré à Balthasar de souligner sans cesse leur unité multiforme“ (DOL, J.-N., *L’inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, in: *Revue Thomiste*, 100 (2000), 219).

¹⁵⁸ Möchte man eine prägnante Definition dieser Unlösbarkeit der zweiten und dritten göttlichen Hypostase geben, so kann man S.Bulgakow zitieren: „La définition positive montrera que les deux hypostases s’unisse au moyen de grace à la révélation du Père dans la Sophie divine, sans séparation et sans confusion. Elles ne peuvent meme pas se découvrir l’une sans l’autre, pas plus qu’elles ne peuvent s’unir jusqu’à se confondre au s’identifier. [...] Il est singulièrement propre à la Deuxième d’être le Verbe de tous les verbes et le contenu idéal objectif de la révélation; ce ne l’est point à la Troisième, qui n’est pas le Verbe, bien qu’elle n’existe sans le Verbe. De meme au Verbe n’appartient pas la vertu vivifiante et perfectionnante qui n’est propre qu’à la Troisième hypostase. Et en ce sens, le Saint-Esprit repos sur le Fils qui le recoit, et ce n’est pas l’inverse. Dans la corrélation de ces deux hypostases il n’y a et il ne peut y avoir aucun mutabilité, laquel aurait signifié l’abolition de leurs caractères personnels, c’est-à-dire qu’elle aurait introduit une indifférence hypostatique. Dans la littérature patristique, comme nous savons, on qualifiait l’hypostase du Saint-Esprit en comparant la Deuxième hypostase à la bouche et la Troisième au souffle, ou encore à la parole et à l’air expire. [...] cette comparaison naturelle établit d’une manière fort légitime ce caractère de liaison dyadique entre le Verbe et l’Esprit, qui se trouvent en union indivisible ete incinfusible mais concrète et déterminée“ (BULGAKOV, S., *Le Paraclét*, Aubier, Editions Montaigne, Paris 1944, 172).

je nach den Bedürfnissen der *oikonomia*: Zunächst wird der Heilige Geist den Sohn inkarnieren und den Menschen Jesus bis zum Tod begleiten, dann wird aber der auferstandene Christus wiederum über den Heiligen Geist verfügen können und ihn deshalb zusammen mit dem Vater senden. Dieses gemeinsame Wirken, das in dem wechselseitigen Vorrang bald der zweiten bald der dritten Hypostase besteht, offenbart nach dem Schweizer Theologen gleichsam das innere Wesen des Heiligen Geistes.¹⁵⁹

Mit Balthasars Ausführungen über die „beiden Hände des Vaters“ wird man unweigerlich dazu geführt, in dieser Thematik die Grundzüge jener „Geistchristologie“ zu erkennen, für die er in der Einführung des Bandes *TL III*. ausdrücklich plädiert¹⁶⁰: Der Heilige Geist, der nie sich selbst, sondern immer Christus als die Wahrheit den Menschen vor Augen stellt¹⁶¹, wird nur indirekt, durch sein Wirken am menschengewordenen Sohn sichtbar¹⁶².

¹⁵⁹ Manche Theologen, wie z. B. L. Scheffczyk, bezweifeln, dass das von Irenäus entworfene Bild theologisch verwendbar ist: „Man kann schwerlich sagen, dass das gebrauchte anschauliche Bild von Sohn und Geist als den zwei Händen, mit denen Gott schuf theologisch besonders ergiebig ist“ (SCHEFFCZYK, L., *Der Heilige Geist in der abendländische Tradition*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale Teologica de Pneumatologia*, Editrice vaticana, Vatican city 1983, 446). Balthasar aber ist nicht allein mit seiner Auslegung. Dass die Darstellung des Verhältnisses der zweiten und dritten göttlichen Hypostase keine nebensächliche theologische Spekulation ist, sondern ein zentrales Thema der Dogmatik betrifft, lässt die eindringliche Bemerkung K. Rahners erkennen. Rahners beklagt, dass die Theologie die innere Aufeinanderbezogenheit der Sendungen der zweiten und dritten göttlichen Person in der Offenbarung nicht ausreichend würdigt. Die entscheidende Aufgabe der Trinitätslehre wäre es dagegen die Frage zu beantworten, „wie [...] die beiden Weisen der Selbstmittelung [Gottes] durch den «Sohn» und den «Geist» verständlich gemacht werden können bzw. wie diese beiden Weisen als innerlich aufeinander bezogene und voneinander unterschiedene innere Momente der *einen* Selbstmittelung Gottes verstanden werden können, so dass wirklich auch die Verschiedenheit auf einen «Begriff» gebracht wird“ (RAHNER, K., *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: FEINER, J./LÖHRER, M. (Hrsg.), *Mysterium Salutis II*, Benzinger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 372). Ebenfalls wird man die Aussage Y. Congars zitieren können, der die Untrennbarkeit der zweiten und dritten göttlichen Person betont: „Si, de mes longues études sur l’Esprit-Saint je ne devais garder qu’une unique conclusion se serait: la santé de la pneumatologie c’est la cristologie. Pas de Verbe sans Souffle: il resterait dans la gorge et ne parlerait à personne. Pas de Souffle sans Verbe: il n’aurait pas de contenu et ne transmettrait rien à personne“ (CONGAR, Y., *Actualité de la pneumatologie*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale Teologica de Pneumatologia*, 25). Ausdrücklich behandelt Congar das Bild der zwei Hände des Vaters in seinem Buch *La Parole et le Souffle*, Desclée, Paris 1984, 53.

¹⁶⁰ Vgl. BALTHASAR, *TL III*, 28-53.

¹⁶¹ Ähnlicher Meinung ist auch H. Mühlen: „Wir [haben] zu Christus ein Verhältnis nur durch seinen Geist [...], so dass Geisterfahrung [...] zwar nicht formal, aber materiell Christuserfahrung ist“ (MÜHLEN, H., *Das Christuserlebnis als Tat des Heiligen Geistes*, in: FEINER, J./LÖHRER, M. (Hrsg.), *Mysterium Salutis III/2*, Benzinger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 515).

¹⁶² Hinter diesen Behauptungen Balthasars steht unverkennbar die Aussage des Hl. Basilius über die Funktion des Heiligen Geistes, der als Licht die Gestalt des Sohnes beleuchtet und sie auf diese Weise zu erkennen gibt: „Ahogyan a Fiúban lehet látni az Atyát, úgy lehet látni a Fiút a Lélekben. A Lélekben való imádás szellemi tevékenységünkét úgy tünteti fel, mint amelyik a fényben megy végbe [...] Rajta kívül lévén egyáltalán nem imádkozhatsz, ha pedig benne vagy, semmiképpen ne válaszd el őt Istentől, mint ahogy a fény sem választható el a látott dologtól. A láthatatlan Isten képmását ugyanis csak a Lélek megvilágosítása által lehet látnunk. Annak, aki szemét a képre függeszti, lehetetlen elválasztani a fényt a képtől. A látott dolgokkal szükségképpen együtt szemléljük azt, ami a látást lehetővé teszi. Ezért megfelelő és következetes, hogy Isten dicsőségének visszfényét a Lélek megvilágítása által szemléljük, s a véset által ahhoz jutunk el, akinek vésete és egynelő lenyomatú pecsétje“ (BASZILEIOSZ, SZENT, *A Szentlélekről*, 65). S. Bulgakow bietet auch diesbezüglich eine treffende Beschreibung: „L’hypostase de l’Esprit elle-meme se dérobe dans cette sienne transparence au Verbe et on dirait qu’elle s’identifie avec Lui. L’hypostase de l’Esprit n’a en quelque sorte pas de Face propre, elle n’est plus que

Deshalb ist es unmöglich, über den Geist anders als im Kontext der Christologie (oder der Ekklesiologie) zu reden¹⁶³. Aber auch für die Christologie selbst wäre die Verbindung der zwei theologischen Bereiche sehr fruchtbar: Die Wichtigkeit einer solchen Geistchristologie („christologie pneumatologique“) sieht z.B. Y. Congar darin, dass dadurch die Geschichtlichkeit und die wahre Menschlichkeit des menschengewordenen Sohnes besser ins Licht gerückt werden¹⁶⁴. Auch W. Kaspers sieht in einer „pneumatologischen Christologie“ eine Sichtweise, die bei der Beschreibung des Geheimnisses Christi vorzuziehen ist¹⁶⁵. Die Ausführungen Balthasars vertiefen eben diese Aspekte und scheinen die von Congar und anderen Theologen gewünschte Geistchristologie zu verwirklichen. Als Basis dafür dient die Christologie des Schweizer Theologen, deren unbedingte Grundlage die im Gehorsam ausgeführte Sendung Christi ist. Deshalb weist sie von Anfang an nicht nur auf die notwendige Verbindung zwischen der ersten und zweiten göttlichen Person hin, sondern lässt auch den trinitarischen Hintergrund der Ausführungen erkennen.¹⁶⁶

celle du Fils dans la Gloire du Fils. Mais cette sienne kénose éternelle est en meme temps glorification, Gloire; ce n'est pas seulement la glorification du Fils, mais c'est la Gloire en soi. Cependant, dans l'éclat de cette Gloire nous pouvons discerner la face glorifié du Logos-Christ, mais non pas celle de la gloire elle-meme, qui demeure invisible et dans son renoncement kénotique et meme dans la gloire de la glorification du Logos. Nous voyons le soleil dans la lumière comme la source de la lumière, mais nous ne voyons point la lumière elle-meme, dans laquelle et par laquelle seulement la soleil peut nous devenir visible; nous ne la voyons point en meme temps que le soleil ni en dehors de lui. La Troisième hypostase est la *révélation hypostatique qui ne concerne pas elle-meme*. [...] L'Amour hypostatique est lui-meme plongé dans l'amour et il se montre Soi, en témoignant non de Soi, mais d'un Autre“ (BULGAKOV, S., *Le Paraclet*, 181).

¹⁶³ Diese Position teilt auch H. Mühlen, der sich wie folgt äußert: „Der Heilige Geist kann niemals in einem regionalen Sinne zum «Gegenstand» theologischen Nachdenkens werden, denn er ist ja selbst jener *umgreifende Horizont*, innerhalb dessen jegliche theologische Reflexion überhaupt erst *als solche* erfolgen kann. [...] Die Lehre vom Heiligen Geist ist nämlich zunächst nicht eine Aussage *über* ihn, sondern jegliche theologische Aussage ist nur «in» ihm möglich. Der Heilige Geist ist den Aussagen der Heiligen Schrift entsprechend nicht unser gegenständliches Gegenüber, denn er hat sich nicht in dem Person-Wort «Ich» geoffenbart, wie Jahwe im AT und Jesus im NT, sondern er ist zunächst und primär «das ungegenständlichste, ewig jenseits aller Objektivierung atmende Geheimnis in dessen Licht jedoch alles klar und durchsichtig wird, was überhaupt aufklärbar ist“ (MÜHLEN, H., *Das Christusergebnis als Tat des Heiligen Geistes*, 513-514).

¹⁶⁴ „La nécessité de préciser la constitution formelle du Christ, Verbe fait homme, a beaucoup fait perdre de vue l'oeuvre messianique et salutaire poursuivie selon les étapes de l'histoire du salut. Cela meme à Chalcédoine. C'est seulement la crise du monothéisme et sa solution aux conciles de Latran de 649 et de Constantinople de 680-681 qui a fait mieux mettre en lumière que, dans la vérité de sa nature humain, le Christ avait été appelé à se réaliser et à réaliser sa mission de Messie-Sauveur, par un agir conscient et libre“ (CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint III., Le Fleuve de Vie coule en Orient et en Occident*, Du cerf, Paris 1980, 220).

¹⁶⁵ Vgl. KASPER, W., *Gesù, il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975, 351-355.

¹⁶⁶ Eine breitere, ausgezeichnete Erörterung über das Wirken des Heiligen Geistes in Leben, Tod und Auferstehung des menschengewordenen Sohnes findet man in: SACHS, J. R. *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, Diss. Tübingen 1984, 122-214.

1. Die aktive, das Wort inkarnierende Rolle des Geistes

Bei der Darstellung der Auslegerrolle des Heiligen Geistes ist kurz über die vorbereitende Funktion der dritten göttlichen Person gesprochen worden: Er ermöglicht das Empfangen des göttlichen Wortes in der Kirche und in den Herzen der Gläubigen. Diese vorbereitende Funktion des Heiligen Geistes bestimmt die erste Phase des gemeinsamen Wirkens der zweiten und dritten göttlichen Person, das man in der Periode des Alten Bundes bis in die Menschwerdung des Sohnes hinein findet. Wie schon gezeigt, spielt nach dem Schweizer Theologen in dieser ersten Phase der Heilige Geist die aktive Rolle gegenüber dem Wort, indem er es „inkarniert“ und es, seine Göttlichkeit bewahrend, Mensch werden lässt. Aus diesem Grund wird Balthasar diese ganze erste Phase des Zusammenwirkens der zweiten und dritten göttlichen Person unter das Vorzeichen der Menschwerdung stellen: Das Ereignis der Inkarnation des göttlichen Wortes als Erfüllung dieser ganzen Vorbereitung lässt nämlich am klarsten die Rolle des Heiligen Geistes erscheinen.

1.1. Wort Gottes und Geist Gottes im Alten Bund: Vorbereitung der Menschwerdung

In seiner Darstellung des Verhältnisses zwischen dem Wort Gottes und dem Geist Gottes im Alten Bund greift Balthasar die patristische Lehre der „*praeparatio evangelica*“ auf: Die Zeit des Bundes mit dem auserwählten Volk ist eine Vorbereitung auf das Empfangen des endgültigen Wortes, das Gott in der Menschwerdung des Sohnes der Menschheit zusagt. Diese Vorbereitung sieht er einerseits schon im Zeichen der Menschwerdung, andererseits erweist sich Balthasar zufolge schon in dieser vorbereitenden Phase der Heilige Geist als der eigentlich aktiv Handelnde.

Das Alte Testament spricht natürlich wenig und nur verhältnismäßig spät über den Zusammenhang von Wort und Geist. Zwar arbeitet der Vater an der Welt und Menschheit von Anfang an mit seinen „beiden Händen“, doch wird sich diese Erkenntnis auf der theologischen Ebene nur mit der fortschreitenden Offenbarung Gottes erhellen. Was aber von Anfang an klar ist: Wort Gottes und Geist Gottes sind im Alten Bund nicht von Gott getrennte Wesen, sondern nur zwei verschiedene Formen des göttlichen Wirkens. Dabei „drückt das Wort vor allem den Inhalt und die Bestimmtheit der Anweisung Gottes aus, der Geist die göttliche Kraft, mit der Gott das von ihm Beschlossene durchsetzt“¹⁶⁷. Wie gesagt, steht für

¹⁶⁷ BALTHASAR, *TL III*, 57.

Balthasar diese erste Phase des gemeinsamen Wirkens des Wortes und des Heiligen Geistes unter dem Zeichen der fortschreitenden Vorbereitung der Menschwerdung des Wortes. Die theologische Auswertung dieser ersten Phase baut er auf zwei Aussagen der nizäno-konstantinopolischen Credo die die aktive Funktion des Heiligen Geistes gegenüber dem Wort Gottes schildern. Als erstes hebt Balthasar die folgende Aussage des Credo hinsichtlich der dritten göttlichen Person hervor: „*qui locutus est per prophetas*“. Das Wirken der Propheten in Israel, das unter der Führung des Heiligen Geistes erfolgte, gehört zu der Vorbereitung, die die Inkarnation des Wortes ermöglichte. Darauf baut sich eine zweite Behauptung des nizäno-konstantinopolische Credo die bezüglich des Sohnes aussagt: „*conceptus est de Spirito Sancto*“. Die erste Aussage ruht auf der alttestamentlichen Überzeugung, dass die Propheten als die Diener der Wortoffenbarung Gottes, in ihrer Prophezeiung vom Geist Gottes bewegt sind. Die zweite Aussage zeigt den Heiligen Geist dem Bericht der lukanischen Verkündigungszene folgend, als denjenigen, der bei der Menschwerdung des Wortes die aktive Rolle spielt. Diese zwei Behauptungen des Credo betrachtend bezeichnet der Schweizer Theologe das Wirken des Heiligen Geistes gegenüber dem Wort Gottes schon im Alten Bund als ein „Inkarnieren“, und versteht den ganzen Alten Bund als eine Art Fleischwerdung des Wortes und deshalb eine Vorbereitung, die auf die wirkliche und endgültige Fleischwerdung zielt. Deswegen bemerkt er hinsichtlich der Menschwerdung: „Man kann in dieser «Tat» des Geistes die Vollendung seines vorchristologischen, aber auf Christus hin gelenkten Wirkens im Alten Bund erblicken: «*qui locutus est per prophetas*»“¹⁶⁸.

Wenn man nach dem theologischen Hintergrund dieses Verständnisses und damit nach den eigentlichen Beweggründen Balthasars für eine solche Auswertung der Heilsgeschichte vor der Menschwerdung fragt, wird Balthasar das allgemein angenommene Theologumenon anführen, dass jedes Wirken Gottes in der Heilsgeschichte unbedingt als trinitarisches Handeln verstanden werden soll. Mit dieser Sichtweise des notwendig trinitarisch handelnden Gottes beantwortet er die Frage, ob es erlaubt ist, (der Kirchenväter und der Tradition der Kirche folgend) in der alttestamentlichen Offenbarung Grundzüge des dreieinigen Wesen Gottes zu erkennen. Wird man aber dadurch nicht eine spätere Glaubensentfaltung in die Schriften des Alten Bundes hineinlesen, die doch im Augenblick der Entstehung der alttestamentlichen Bücher eigentlich gar nicht intendiert war? Der Schweizer Theologe meint, dass es aufgrund der Einheit der göttlichen Offenbarung und der Heilsgeschichte erlaubt ist zu

¹⁶⁸ BALTHASAR, *TL III*, 42.

sagen, dass es hier um kein späteres Hineinlesen, sondern um ein tieferes Verständnis der zurückblickenden theologischen Reflexion handelt: Gott, der für sein Volk und die Menschheit handelt, ist von Anfang an dreifaltig, auch wenn dies sich nur stufenweise erhellt. Mit dieser Behauptung, dass jedes Wirken Gottes notwendig trinitarisch ist, wird jeder Prozess in der Heilsgeschichte, der als „Entwicklung“ der Trinität verstanden werden könnte, von vornherein ausgeschlossen. J.M.Prades Lopez kommentiert die balthasarsche Beschreibung dieser ersten Phase des gemeinsamen Wirkens der zweiten und dritten göttlichen Person folgenderweise:

„In questa tesi è implicata l'affermazione che lo Spirito è stato sempre presente e attivo nella *oeconomia*, malgrado tutte le divisioni della storia salvifica in periodi trinitari dove lo Spirito compaia nell'ultima tappa. Per difendere teologicamente l'alterità divina di fronte al mondo e la libertà della rivelazione nella storia Balthasar si allontana da tutte le teorie storico-teologiche che in modi vari suggeriscono un processo di tappe successive che porterebbero da una imperfezione ontologica iniziale a una perfezione finale, identificabile con la pienezza dello Spirito. All'inizio non c'è una mancanza da riempire ma una pienezza sovrabbondante (quella del Padre) da comunicare tramite le sue due mani: Figlio e Spirito”¹⁶⁹.

Mit dieser vorbereitenden Funktion des Heiligen Geistes in dem Alten Bund weist der Schweizer Theologe schon auf das gemeinsame Wirken der „beiden Hände des Vaters“ hin. Es ist zu beachten, dass das von Iräneus benutzte Bild nur die notwendige Verbundenheit der zweiten und dritten göttlichen Person in der Offenbarung besagt, nicht aber die aktive Rolle des Heiligen Geistes. Diese aktive Rolle des Heiligen Geistes und damit sein von Balthasar intendiertes Vorausgehen vor dem Wort Gottes, wird dieser aus den Behauptungen des Credo herauslesen. Doch die theologischen Folgerungen dieser Sichtweise werfen bei Anwendung dieses Vorrangs der dritten göttlichen Person auf das Ereignis der Menschwerdung manche Frage auf.

¹⁶⁹ PRADES LOPEZ, J. M., *Ci sono due economie: una del Figlio e un'altra dello Spirito? Riflessioni a partire dalla Trilogia di Hans Urs von Balthasar*, 302.

1.2. Die Rolle des Heiligen Geistes bei der Menschwerdung

In der Entfaltung seiner Geistlehre, aber insgesamt in seiner Theologie legt Balthasar auf die Interpretation des Ereignisses der Menschwerdung ein besonders großes Gewicht: Wie gesagt, dient für ihn dieses Ereignis als eine Art Maßstab in der ersten Phase des Zusammenwirkens der zweiten und dritten göttlichen Hypostase. Die zentrale Position der Inkarnation ist für jegliche christliche Theologie selbstverständlich, doch sie spielt in der Geistlehre des Schweizer Theologen eine besonders wichtige Rolle, weil er der lukanischen Szene der Verkündigung folgend aus dem Ereignis der Menschwerdung eine Selbstoffenbarung der Dreifaltigkeit herausliest, die von der traditionellen Theologie abweichend den Heiligen Geist als den eigentlich aktiv Handelnden darstellt. Es handelt sich dabei um eine Entscheidung, die weitgehende Folgerungen hat.

Wem gehört also die aktive Rolle bei der Menschwerdung? Nimmt der Sohn bei Inkarnation selbst seine Menschennatur oder inkarniert ihn der Heilige Geist? Zwar kann der Schweizer Theologe sich auf die Lehre einiger Kirchenväter berufen, die die aktive Rolle im Menschwerdungsereignis dem Heiligen Geist zuschreiben¹⁷⁰, doch betonen die meisten Kirchenväter der Behauptung des Philipperbriefs folgend („er *nahm* Sklavengestalt“ Phil 2,7) das aktive Handeln des göttlichen Logos. Auch für die traditionelle scholastische Beschreibung der Inkarnation nimmt der Logos menschwerdend seine eigene Menschennatur. Dem Heiligen Geist wird demgegenüber nur eine sekundäre Tätigkeit zugeschrieben, nämlich diese durch den Logos schon angenommene Menschennatur zu „salben“ und zu „heiligen“. Weil die Deutung der Menschwerdungsszene innerlich durch die Fragestellung der Salbung mit dem Heiligen Geist bestimmt ist, wird es notwendig sein, zuerst dieses Thema näher anzuschauen¹⁷¹.

Das Thema der Salbung des menschengewordenen Sohnes mit dem Heiligen Geist kommt zum ersten Mal in der Tradition bei den Heiligen Iräneus vor, der die Szene der Taufe Christi erklärend eine trinitarische Deutung gibt. Das Ereignis der Taufe Christi offenbart die drei Personen der Dreifaltigkeit: der Sohn ist der Gesalbte, der Christus, den der Vater mit der Salbe des Geistes salbt, und so ihn für seinen Messiasdienst weihet¹⁷². Diese trinitarische

¹⁷⁰ Balthasar erwähnt hier vor allem Basilius und Gregor von Nazianz, die über den Heiligen Geist als dem Sohn „Vorangehenden“ sprechen. Er zitiert aber auch einige Äußerungen von Augustinus: vgl. *TL III*, 168.

¹⁷¹ Einen kurzen Überblick zum Thema „Salbung Christi mit dem Heiligen Geist“ findet man in ANDIA, Y., *L’Onction*, in: *Communio* (F) XXIII (1998/1-2), 54-71.

¹⁷² Vgl. IRENÄUS, *Gegen die Häresien*, III,18,3. Mit dieser trinitarischen Deutung gibt der heilige Bischof von Lyon eine weitere, ekklesiologische Deutung der Salbung mit dem Heiligen Geist: Der Herr bekommt die

Sichtweise der Salbung des Sohnes wird aber in der nachnikäanischen Theologie rasch verdrängt. Um die Göttlichkeit des menschwerdenden Logos zu betonen, tritt eine Beschreibung in den Vordergrund, die die christologischen Aspekte vorzieht und das Verhältnis der zwei Naturen des Sohnes erforscht. Danach erfolgte die Salbung der Menschennatur des Sohnes im Augenblick der Inkarnation durch die Gottheit des Logos, der seine Menschennatur auf sich nahm. In den scholastischen Formulierungen kommt die Erörterung dieser Frage unter der Bezeichnung der *gratia unionis* vor: Die Menschennatur des Sohnes wird durch die Einigung mit dem ewigen Logos eine höchste Gnade zuteil. Diese Gnade der Einigung erteilte der Logos selbst, während das Wirken des Heiligen Geistes sich auf die Heiligung dieser Menschennatur beschränkte. Der Sohn wurde mit dem Heiligen Geist gesalbt, um der Gesalbte schlechthin sein zu können, doch diese Salbung konnte logischerweise nur dann erfolgen, als die Menschwerdung schon vollzogen und das gottmenschliche Subjekt samt *gratia unionis* für die Salbung mit dem Heiligen Geist schon existierte. Deshalb wurde im Ereignis der Inkarnation dem Wirken des Sohnes eine zumindest logische Priorität eingeräumt, der das Wirken der dritten göttlichen Person nur folgen konnte¹⁷³. Nach der Scholastik erfolgt die Salbung mit dem Heiligen Geist bei der Menschwerdung, deshalb nimmt der Geist notwendig aktiv daran teil. Weil er aber nicht die *gratia unionis*, die Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur bewirkt, sondern nur die *gratia habitualis* verleiht, die die vollkommene Heiligkeit der Menschheit Christi besagt, bleibt auch seine Rolle sekundär. Die Menschennatur des Erlösers erhielt dann durch die Salbung des Heiligen Geistes die *gratia habitualis* und eine „akzidentelle“ Heiligkeit, die ihn fähig machte ein vollkommenes Leben zu führen. V.Gaşpar hat in ihrer Arbeit über die „pneumatologische Christologie“ gezeigt, dass eine ganze Reihe der nachkonziliaren Theologen die scholastische Antwort auf diese Frage als unzulänglich betrachtet. H.Mühlen folgend behaupten W.Kasper, Y.Congar u.a., dass die Salbung Christi und die Menschwerdung nicht genügend unterschieden werden. Zwar fallen Salbung und Menschwerdung zeitlich zusammen, doch der bestehende Unterschied und damit die positive Handlung des Heiligen Geistes sollen betrachtet werden¹⁷⁴.

Salbung „um die Unverweslichkeit in die Kirche hinein zu hauchen“. Doch der trinitarische Aspekt seiner Deutung wird in der kirchlichen Tradition eine viel wichtigere Rolle spielen.

¹⁷³ So auch Thomas von Aquin in: *S. Th.*, III 7, 13c.

¹⁷⁴ „La teologia cattolica degli ultimi decenni si sforza di recuperare la distinzione (nonché la profonda relazione) che il Nuovo Testamento ci mostra tra l’incarnazione del Figlio e la sua unzione, nell’umanità nello Spirito Santo. Secondo molti teologi [...] è stato merito di Mühlen l’aver riproposto la questione nel campo sistematico...“ (GAŠPAR, V., *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995)*. *Status questionis e prospettive*, PUG, Roma 2000, 372).

Die Stellung, die Balthasar in dieser Fragestellung einnimmt, ist äußerst komplex. Einerseits lehnt er es ab, die Taufe Jesu als eigentliche Berufungsszene zu deuten¹⁷⁵, sondern versteht sie als „die offizielle Kundgabe seiner Sendung“, wo der Heilige Geist „auf den Sohn herabsteigt, um in-über ihn schwebend zu «bleiben»“¹⁷⁶. Mit dem Zitat aus Jes 61,1: „Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil mich Jahwe gesalbt hat“, das offensichtlich das Ereignis der Salbung Jesu mit dem Heiligen Geist meint, weist dann Balthasar ohne weitere Erklärungen einfach auf die Vermittlerrolle des Heiligen Geistes zwischen dem Vater und dem menschgewordenen Sohn hin, wo die dritte göttliche Person gleichsam den väterlichen Willen vermittelt und den sohnlichen Gehorsam ermöglicht. Bedenkt man aber die christologische Lehre Balthasars, nach der in Christus Sendung und Person zusammenfallen, beide werden durch das Wirken des Heiligen Geistes, der den Sohn mit dem Vater ununterbrochen verbindet, verwirklicht, so kann man eine präzisere Beschreibung anbieten: Die neutestamentliche Szene der Taufe Jesu mitsamt Szenen wie der des Zwölfjährigen im Tempel oder der Verklärung am Tabor sind als Etappen zu deuten, wo das absolute Selbstverständnis und die Sendung dem menschgewordenen Sohn in einem immer breiteren Horizont bewusst werden. Damit stimmt Balthasar dem scholastischen Verständnis zu und erkennt den Augenblick der Salbung des Sohnes im Ereignis der Menschwerdung, doch spricht er sich für eine trinitarische Deutung dieser Salbung aus¹⁷⁷. Andererseits widmet er der Kritik der auf christologischer Sichtweise ruhenden scholastischen Darstellung der Salbung Christi breiten Raum. Das grundlegende Argument seiner Kritik besteht darin, dass das Verständnis der scholastischen Theologie das Wirken der dritten göttlichen Person „auf ein

¹⁷⁵ Balthasar erkennt zwar, dass die Taufszene „stilistisch früheren Berufungsszenen angestaltet sein mag“, doch nach seiner Meinung darf man sie keineswegs als richtige Berufungsszene Jesu deuten, denn „die Himmelsstimme, die ihn als den «geliebten Sohn» bezeichnet, offenbart ihm so wenig wie auf Tabor oder im Tempel (Joh 12,28), was er bisher nicht wusste“ (BALTHASAR, *TD II/2*, 245).

¹⁷⁶ BALTHASAR, *TD II/2*, 171.

¹⁷⁷ Es ist interessant, die Position Balthasars mit der Congars zu vergleichen. Letzterer behauptet, dass Taufe und Auferstehung Jesu Ereignisse sind, durch die Jesus eine tatsächliche Veränderung erfährt. Die Veränderung betrifft aber nicht sein Wesen, sondern seine Beziehung zu den Menschen: „Jésus est devenu – il n’est pas été seulement déclaré - «Fils de Dieu» d’une manière nouvelle. Non au point de vue de sa qualité hypostatique, de son ontologie de Verbe incarné, mais au point de vue du propos de grace de Dieu et des moment successif de l’histoire du salut. C’est le point de vue selon lequel Jésus est destiné à être pour nous Messie-Sauveur, et Seigneur comme assumé «à la droite» de Dieu“ (CONGAR, Y., *La Parole et le Souffle*, 150). Eine weitere, aber kaum annehmbare Deutung des Taufereignisses bietet S. Bulgakow. Wonach Menschwerdung nur die Annahme der Menschennatur bedeutet, deren Salbung aber später erfolgen wird. Bis zur Taufe Jesu im Jordan bedeckt der Heilige Geist die Menschennatur Jesu einzig mit seiner „Gnade“, d.h. mit seiner Kraft. Nur im Augenblick der Taufe steigt der Geist „hypostat�scherweise“ auf die Menschheit des Sohnes: „Au sujet de l’enfance de Jésus, il est seulement dit que «la grace de Dieu était sur Lui» (Lc 2,40) Cela signifie que le Saint-Esprit ne couvrait que par Sa vertu, ou Sa «grace», l’essence humaine de Jésus. Ce n’est qu’au moment du Baptême qu’il descend hypostat�quement «sous la forme d’une colombe», et c’est l’adoption par Dieu de tout le Dieu-Homme, tant de son être divine que de l’humain“ (BULGAKOV, S., *Le Paraclet*, 240). Es ist aber mehr als fragwürdig, ob man eine solche Zerteilung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Christi vornehmen kann.

bloßes sekundäres Erzeugen akzidenteller Gnade“¹⁷⁸ beschränkt. Eine Lösung, die der Schweizer Theologe als unzureichend bezeichnet. Wird ein solches Verständnis der Verkündigungsszene gerecht, nach der der Heilige Geist über die Jungfrau Maria kommt und „deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt“ (Lk 1,36)?

Die Lösung dieser Schwierigkeit der traditionellen Darstellung findet Balthasar einzig dadurch, dass der Heilige Geist in dem Menschwerdungsereignis als der eigentliche Hauptwirkende verstanden wird. Wie schon bei der vorbereitenden Rolle der Inkarnation, weist er nochmals auf die Behauptung des nizäno-konstantinopolischen Credo hin: „*conceptus est de Spiritu Sancto*“, die diesbezüglich die aktive Rolle des Heiligen Geistes ausdrückt. Dann behauptet er, dass die dritte göttliche Person ist, die den im Zustand des Kadavergehorsams sich befindenden Sohn in den Schoß der Mutter legt. Um eine volle Sicht über das Ereignis der Menschwerdung zu bekommen, erinnert der Schweizer Theologe zuerst an die früher schon erörterte Frage, dass jedes göttliche Handeln als ein gemeinsames, d. h. trinitarisches Handeln angesehen werden soll. Die Menschwerdung versteht er als in einem eminenten Sinn trinitarisches Werk, in dem aber jede Person der Trinität nach ihrer eigenen Art, teilnimmt¹⁷⁹. Es bedeutet, dass in der Menschwerdung selbstverständlich nicht nur die dritte göttliche Hypostase aktiv ist, sondern auch die beiden Anderen, jede auf eine Art und Weise wie sie im innergöttlichen Leben handelt, also nach ihrer *tropos tes hyparxeos*, seine hypostatische Seinsweise¹⁸⁰. So wirkt der Vater als Sender, der Sohn als im Gehorsam

¹⁷⁸ BALTHASAR, *TL III*, 166.

¹⁷⁹ Die Sichtweise, dass in jeder göttlichen Tat *ad extra* die Personen gemeinsam wirken, darin jedoch jeder nach seiner eigenen göttlichen Existenzweise tätig ist, kann man schon bei Augustinus feststellen: „Nicht jedoch sei diese Dreieinigkeit aus Maria der Jungfrau geboren, unter Pontius Pilatus gekreuzigt und begraben worden, am dritten Tage wieder auferstanden und in den Himmel aufgeföhren, sondern nur der Sohn. Auch sei nicht diese gleiche Dreieinigkeit in Gestalt einer Taube auf Jesus bei der Taufe herabgestiegen; auch habe sich am Pfingsttage nach der Himmelfahrt des Herrn, als sich vom Himmel her ein Brausen erhob, gleich als wenn ein Sturmwind dahinföhre, und Zungen wie von Feuer sich verteilten, nicht diese gleiche Dreieinigkeit auf jeden von den Aposteln niedergelassen, sondern nur der Heilige Geist. Ferner habe nicht diese gleiche Dreieinigkeit vom Himmel her gesprochen: «Du bist mein Sohn», als Christus von Johannes getauft wurde [...] sondern nur die Stimme des Vaters habe sich an den Sohn gerichtet“ (AURELIUS AUGUSTINUS, *Über die Dreieinigkeit*, I, 7. in: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2667-3.htm>). Doch diese Unterscheidung fußt auf der Gemeinsamkeit des Wirkens: „[...] weil Vater und Sohn einen Willen und eine untrennbare Tätigkeit haben. So möge er also einsehen, dass die Menschwerdung und die Geburt aus der Jungfrau, worunter die Sendung des Sohnes zu verstehen ist, durch ein und dieselbe Tätigkeit des Vaters und Sohnes in untrennbarem Wirken verursacht wurden. Auch der Heilige Geist war davon nicht ausgeschlossen, da es ja von ihm klar heisst: «Es ergab sich, dass sie empfangen hatte vom Heiligen Geiste»“ (AURELIUS AUGUSTINUS, *Über die Dreieinigkeit*, II, 9. in: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2668-5.htm>).

¹⁸⁰ Diese gleiche Überzeugung findet man auch bei W. Kasper, wenn er die scholastische Sichtweise, dass jede Person der Dreifaltigkeit Mensch werden könnte, bekämpft: „In tal caso però, la storia della salvezza e la metafisica teologica verrebbero completamente dissociate tra loro, a deterimento di entrambe: la prima viene svuotata dal suo contenuto teologico, la seconda diventa irrilevante e sterile sul piano storico. Bisognerebbe almeno concedere che le singole persone divine partecipano dell’incarnazione ciascuna secondo la propria specificità ipostatica. Un modo di riflettere concreto, storico-salvifico, determinerà dunque le peculiarità proprie delle singole persone divine in base a loro modo di manifestarsi nell’incarnazione“ (KASPER, W., *Gesù, il*

Gesandte, während der Heilige Geist, als Geist des Vaters und des Sohnes im Wirken der beiden die Verwirklichung vollbringt. Balthasar sieht also das Handeln des Vaters im Senden des Sohnes, während er das Handeln des Sohnes als einen „apriorischen Gehorsam“, also als ein „williges Geschehen lassen“ deutet¹⁸¹. Dem Heiligen Geist – der sowohl Geist des Vaters als auch Geist des Sohnes ist – würde in diesem gemeinsamen trinitarischen Handeln im Menschwerdungsereignis eine doppelte Handlung zukommen: als Geist des Vaters würde er den „Samen“ des sendenden Vaters tragen und als Geist des Sohnes würde er das Vollziehen des sohnhaften Gehorsams ermöglichen:

„Die wahre Antwort könnte durch eine Besinnung auf das Wesen des Geistes gefunden werden, sofern er vom Vater und Sohn ausgeht [...] Der Geist ist Geist des Vaters und des Sohnes: er wird offensichtlich als Geist des Vaters zur Jungfrau gesandt, während er gleichzeitig (und nicht *per prius*) als der Geist des Sohnes diesen seiner Sohnesbereitschaft gemäß bewegt, die hypostatische Union (in apriorischem, aber nicht passivem Gehorsam) sich vollziehen zu lassen. [...] sofern der Geist als Geist des Vaters Wirkender ist, trägt er den «Samen Gottes» in den Schoß der Jungfrau, sofern er Geist des Sohnes ist, nimmt dieser die Verfügung des Vaters gehorchend entgegen [...] Und durch beide Aspekte des Geistes erweist sich als der Letztwirkende der (durch seine «beiden Hände» handelnde) Vater“¹⁸².

Cristo, Queriniana, Brescia 1975, 351). „Possiamo arrivare all’affermazione che Dio è uno e trino soltanto perché le persone ci si manifestano nella loro distinzione nell’economia della salvezza. Nella tradizione si è insistito molto sull’azione unitaria di Dio nell’agire ad extra. Ma ciò non significa che ogni persona non agisca nell’opera comune secondo la sua proprietà personale. C’è un caso in cui questa distinzione è una verità di fede: l’incarnazione del Figlio. Soltanto lui, e non il Padre né lo Spirito Santo ha assunto l’umanità. C’è pertanto una «missione», una presenza salvifica divina nel mondo, che è propria e specifica di una persona divina” (LADARIA, L. F., *La Trinità mistero di comunione*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2004, 14). „Car, si dans la merveilleuse descente, la condescendance divine qu’est l’action salvatrice, il est impossible que les trois Personnes agissent séparément, rien n’empêche, tout au contraire presse de reconnaître que dans la montée vers la Trinité par la connaissance et par l’amour que produit cette action, chacune des Personnes est connue et aimée en sa distinction, qu’à chacune, selon sa propriété personnelle, non séparément mais distinctement, la personne sauvée et sanctifiée est unie“ (NICOLAS, J.H., *Le Saint-Esprit principe de l’unité de l’Eglise*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale Teologica di Pneumatologia*, Editrice vaticana, Vatican city 1983, 1374). Über die gleiche Thematik: CCC 258, mit dem Hinweis auf den Beschluss des II. Konzils in Konstantinopel und DS 421. Ähnlich auch RAHNER, K., *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, 366-367.

¹⁸¹ BALTHASAR, *TL III*, 166. Ein „williges Geschehenlassen“ scheint nicht Aktivität, sondern Passivität zu sein. Doch für Balthasar ist der Gehorsam des Sohnes eine höchst wirksame Tat, die sein ganzes Wesen durchdringt. Die außerordentliche Wichtigkeit des Gehorsams in der Theologie Balthasars ist wohl bekannt. Man könnte sogar sagen, dass er die Grundkategorie seiner Christologie darstellt. Diese Charakteristik wird auch an dieser Stelle sichtbar.

¹⁸² BALTHASAR, *TL III*, 168.

Weil das Ereignis der Inkarnation trinitarisch ist, wirken alle drei göttlichen Personen. Doch, der Heilige Geist wird das Handeln der anderen zwei göttlichen Personen verwirklichen lassen, deshalb erweist er sich als die eigentlich handelnde göttliche Person. Dadurch wird die Inkarnation nicht nur als ein allein den Fleisch annehmenden Sohn betreffendes Ereignis, sondern wird auch eine lebhaftige Beteiligung der ganzen Dreifaltigkeit sichtbar. Eine Idee, die aber Balthasar nicht als Appropriation im modernen Sinn verstanden wissen will, sondern als Ausdruck dreier in Einheit wirkender, aber ihr Proprium bewahrender göttlicher Personen. Wenn nämlich der Heilige Geist in der Inkarnation sich als der eigentlich aktiv Handelnde erweist, dann geht die dritte göttliche Person der zweiten voraus, anders als in der innergöttlichen *taxis* der göttlichen Personen, die weitere Fragen aufwirft. Die Menschwerdung selbst wird also grundsätzlich durch pneumatologische Kategorien interpretiert.¹⁸³ Auch die traditionelle Deutung, die auf Phil 2,7 („er *nahm* Sklavengestalt“) bauend über eine aktive Handlung des Sohnes oder des Logos in der Menschwerdung sprach, wird in dieser Weise verstanden: Balthasar deutet nämlich das Annehmen der Menschennatur durch den Sohn im Sinne eines „apriorischen Gehorsams“ und bezeichnet die Aktivität des Sohnes als ein durch den Heiligen Geist ermöglichtes „williges Geschehen lassen“. Dieses „willige Geschehen lassen“ ist also letztendlich ein Gehorchen, das aber Balthasar immer als höchste Aktivität versteht, und das nach ihm mehr Einsatz fordern kann als eine wirkliche aktive Handlung. So würde die Salbung mit dem Heiligen Geist nicht einfach etwas Sekundäres zu der schon vollzogenen Menschwerdung hin fügen, sondern sie würde damit eben die Kernsache des Ereignisses realisieren¹⁸⁴. Auf diese Weise würden „Menschwerdung und «Salbung» schlechterdings zusammenfallen, sowie auch die «Salbung» der Menschheit Christi mit der göttlichen Natur und mit dem Heiligen Geist zusammenfallen“¹⁸⁵: Darin stimmt Balthasar also mit der scholastischen Tradition überein. Die Salbung mit dem Heiligen Geist würde aber den anderen Aspekt des gleichen Geschehens zeigen, nämlich das aktive

¹⁸³ Vgl. BADCOCK, G. D., *The Anointing of Christ and the Filioque Doctrine*, in: *The Irish theological quarterly*, Maynooth. Vol. 60 (1994/4), 245.

¹⁸⁴ Mit seiner Kritik an der thomistischen Beschreibung des Wirkens der dritten göttlichen Person ist Balthasar nicht allein. Wenn auch ohne weitere Folgerungen daraus zu ziehen, bezeichnet Y. Congar die scholastische Wertung der Rolle des Heiligen Geistes bei der Menschwerdung als ungenügend: „Certes il [S. Thomas] situe le Saint-Esprit dans la vie du Christ, mais reconnait-il pleinement son rôle dans la conception de Jésus? Ce rôle n'a été que de former le corps du Christ dans le sein de Marie. Mais la considération de l'union hypostatique avec le Verbe est si exclusive que la «virtus Altissimi» de Lc 1,35 est le Christ“ (CONGAR, Y., *La Parole et le Souffle*, 140). Ähnlich äußert sich auch W. Kasper, der die scholastische Sichtweise zwar als richtige, doch einseitige Haltung bezeichnet: „La santificazione dell'umanità di Gesù, ad opera dello Spirito e dei suoi dono, non è dunque [...] solo una conseguenza accidentale della santificazione operata dal Logos in virtù dell'unione ipostatica, ma anche il suo presupposto. Lo Spirito [...] rende capace l'uomo Gesù di essere, attraverso la sua libera obbedienza e donazione, la risposta incarnata a Dio“. (KASPER, W., *Gesù, il Cristo*, 352-353).

¹⁸⁵ BALTHASAR, *TL III*, 168.

Wirken des Geistes in der Menschwerdung. Diese zwei Aspekte zeigen dann in die Richtung des Vaters und erweisen das Ereignis der Inkarnation als trinitarisches Geschehen¹⁸⁶.

Manche Autoren haben kritische Fragezeichen hinter dieses Verständnis der Rolle des Heiligen Geistes im Menschwerdungsereignis gestellt. Nicht einfach die von der Tradition abweichende Lösung verursachte die heftigen Widersprüche, sondern die weitgehenden Folgerungen dieser Sichtweise, die der Schweizer Theologe daraus für die Geistlehre konsequenterweise zieht. Eine erwähnenswerte Kritik zu dieser Frage lesen wir bei G. D. Badcock, der zwar einerseits die Bemühungen Balthasars, die vollkommene Geschichtlichkeit der Menschlichkeit Christi auszuweisen, aufrichtiger Weise schätzt, doch die aktive Rolle des Heiligen Geistes in der Menschwerdung aufgrund der traditionellen Logoschristologie als nicht annehmbar erachtet. Badcock betrachtet die Grundlage der scholastischen Darstellung der Menschwerdung und der Salbung des Geistes in der Logoschristologie der alexandrinischen Theologie, nach der die Annahme der Menschennatur unbedingt durch den Logos erfolgt und deshalb eine logische Priorität des Logos über den Heiligen Geist anzunehmen ist. Der Schweizer Theologe könne der antinestorianischen Anklage Cyrills nicht entfliehen, weil er beträchtlichen Raum für die Menschennatur Christi in Abstraktion von dem Logos zulässt. „The unresolved question in Balthasar’s Christology is that of the relation between the human nature which receives the Spirit and the human nature assumed by the Logos“¹⁸⁷. Dass weder die westliche, noch die östliche Pneumatologie je versucht hat, die Salbung des Geistes außerhalb der Lehre der hypostatischen Union zu deuten und deswegen sein eigenes Verständnis von der traditionellen Interpretation grundsätzlich abweicht, ist dem Schweizer Theologen wohl bewusst. Badcock scheint aber die durch Balthasar gegebene Deutung des Phil 2,7 als „williges Geschehen lassen“ nicht in Betracht zu nehmen. Es könnte zwar die Entscheidung Balthasars, die Deutung Phil 2,7 seiner Deutung der lukanischen Verkündigungszene und der Taufe Christi unterzuordnen, als fragwürdig erscheinen. Doch als

¹⁸⁶ Unabhängig von Balthasar wendet M. Bordoni in der Deutung des Menschwerdungsereignisses ein ähnliches Paradigma an, in dem sich der Heilige Geist als der Wirkende erweist. „Ma per scorgere un «ruolo personale» proprio allo Spirito Santo nell’evento dell’incarnazione, bisogna allargare [...] il solo punto di vista della «concezione di Gesù» e dell’unione personale del Verbo con la carne umana [...] Partendo da un’idea troppo restrittiva dell’incarnazione l’unione dello Spirito appare come fatto successivo, accidentale [...] Il processo di discesa, per cui il Verbo si umanizza, non riguarda solo il momento puntuale dell’unione personale (ipostatica) con una natura umana individua [...] ma anche il processo del divenire storico della sua esistenza umana, in cui Egli passa a partire dalla nascita fino alla sua morte. In questo processo temporale dell’incarnazione, sotto il segno della discesa del Verbo *lo Spirito stesso si mostra operante*. [...] lo Spirito manifesta il suo particolare ruolo, in quanto per così dire, plasma e rende docile questa umanità nel suo perfetto aprirsi ad accogliere l’assunzione ipostatica del Verbo“ (BORDONI, M., *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, Biblioteca di teologia contemporanea, vol. 82, Queriniana, Brescia 1995, 226-227). Doch beschränkt Bordoni das aktive Wirken des Heiligen Geistes auf die vollkommene Vorbereitung der menschlichen Natur für die hypostatische Union, während bei Balthasar der Heilige Geist den Sohn „inkarnieren lässt“.

¹⁸⁷ BADCOCK, G. D., *The Anointing of Christ and the Filioque Doctrine*, 254.

Stärke des balthasarschen Verständnisses soll man ansehen, dass er beide Bibelstellen in Betracht zieht, während die traditionelle Deutung nur Phil 2,7 würdigt, und daneben auch die trinitarischen Sichtweise der Salbung Christi verliert. Als bedenkenswerte Kritik erscheint auch die Aussage J.-N. Dols, der in seiner Auswertung der balthasarschen Darstellungsweise der Menschwerdung zwar dem Autor darin zustimmt, dass das Verständnis Thomas von Aquins dem Wirken des Heiligen Geistes als dem Erzeugen einer „akzidentellen“ Heiligkeit Christi nicht genügend Wert zuschreibt. Doch erkennt er in Balthasars Position wegen der Nichtunterscheidung zwischen der Vereinigung der Menschlichkeit des Sohnes mit dem ewigen Logos und der Salbung keinen theologischen Nutzen¹⁸⁸. Man muss ihm zustimmen, dass die erwähnte Nichtunterscheidung zwischen der Annahme der Menschennatur und der Salbung mit dem Heiligen Geist sicher einer der schwächeren Punkte der balthasarschen Sichtweise ist. Die Salbung bezeichnet jedoch ein trinitarisches Ereignis, das in der Taufe Jesu ansichtig geworden ist. Aber den Zeitpunkt der Salbung nicht in der Inkarnation anzusetzen, würde notwendig zu einer adoptionistischen Deutung führen. Deswegen muss man Balthasar Recht geben, dass die grundlegende Salbung Christi mit dem Heiligen Geist im Augenblick der Menschwerdung erfolgen musste¹⁸⁹.

Mit dieser Beschreibung des Wirkens der dritten göttlichen Person in der Inkarnation sind wir in die Mitte der balthasarschen Geistlehre hineingetreten: Alle, später noch näher zu erörternden Fragen seiner Pneumatologie sind hier angerissen worden. Es wurde gezeigt, dass der Schweizer Theologe eine von der traditionellen theologischen Stellungnahme abweichende Deutung des Ereignisses der Menschwerdung anbietet. Als Stärke der Interpretation Balthasars wird man einerseits den breiten biblischen Hintergrund nennen: Balthasar versucht möglichst alle Aspekte der biblischen Darstellungen in seine Theorie einzubetten, andererseits fügt er diese Deutung in das Ganze seiner Geistlehre organisch ein. Der Schweizer Theologe wird aber genötigt, als Unterstützung seines eigenen Verständnisses gegenüber der traditionellen Geistlehre manche Veränderungen zu vollziehen. Eine erste solche Veränderung findet man in der angesprochenen „Doppelseitigkeit“ des

¹⁸⁸ Vgl. DOL, J.-N., *L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, in: *Revue Thomiste* 100. (2000), 233. L. F. Ladaria stellt eine mit dieser Bemerkung zusammenhängende Frage: Soll man das Zusammenfallen der Inkarnation und der Salbung nur zeitlich oder auch inhaltlich verstehen? Nach ihm drückt sich der Schweizer Theologe in diesem Punkt nicht klar genug aus (LADARIA, L. F., *La Trinità mistero di comunione*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2004, 256-257).

¹⁸⁹ Eine mögliche katholische Stellungnahme wäre die Deutung Congars. Der im Ereignis der Taufe, Christus als „Gottes Sohn auf eine neue Weise“ erkennt. Nach dem Französischen Theologen betrifft die Veränderung in Christus, die durch die Taufe entsteht, nicht so sehr ihn, sondern vielmehr uns Menschen: „Ce sont des moments où Jésus est devenue – il n’a pas été seulement déclaré - «Fils de Dieu» d’une manière nouvelle. Non au point de vue de sa qualité hypostatique, de son ontologie du Verbe incarné, mais au point de vue [...] selon laquelle Jésus est destiné à être *pour nous* Messie-Saveur et Seigneur“ (CONGAR, Y., *La Parole et le Souffle*, 150).

Wirkens des Heiligen Geistes: Die dritte göttliche Hypostase wirkt im Ereignis der Menschwerdung gleichsam als Geist des Vaters und als Geist des Sohnes. Andererseits betont er die in der Inkarnation sichtbar gewordene aktive Handlung der dritten göttlichen Person dem Sohn gegenüber. Dann stellt er, die vielbestrittene Idee der trinitarischen Inversion formulierend, die entgegen der Meinung Badcocks sicher nicht einfach als ein Ausdruck der westlichen *Filioque* zu bezeichnen ist¹⁹⁰ den Heiligen Geist als Vermittler zwischen dem Vater und dem menschengewordenen Sohn dar. Die sofort zu erörternde Frage der trinitarischen Inversion wird zeigen, dass Balthasars Lösung zwar grundsätzlich neu ist, doch stellt die echte Menschlichkeit Christi plastischer dar. Diese zwei Gedanken sind so sehr kennzeichnend für die Pneumatologie des Schweizer Theologen, dass man sie als die zwei wichtigsten Kristallisationspunkte bezeichnen könnte. In den weiteren Erörterungen wird dieser besondere theologische Gedanken deshalb näher betrachtet.

2. Trinitarische Inversion

Die balthasarsche Darstellung der Menschwerdung zeigt also eine überraschende Sichtweise auf die Rolle des Heiligen Geistes: Obwohl die ganze Trinität, und gemäß ihrer Seinsweise jede göttliche Person bei der Inkarnation des Sohnes tätig ist, kommt die eigentliche aktive Rolle kommt Balthasar zufolge doch dem Heiligen Geist zu. Auf die Aussagen S. Bulgakows zurückgreifend behauptet der Schweizer Theologe, dass eine Darstellung der Inkarnation, in der die dritte göttliche Person gegenüber der zweiten den Vorrang besitzt, notwendig zur Folge hat, dass er – obwohl sich in der innergöttlichen Ordnung nichts ändert – „den Gedanken einer exakten Entsprechung der innertrinitarischen und ökonomischen *taxis* fallenlassen“¹⁹¹ und eine Veränderung im ökonomischen Verhältnis Sohn-Geist annehmen muss¹⁹². Dieses aktive Handeln des Heiligen Geistes gegenüber dem Sohn erkennt Balthasar

¹⁹⁰ Vgl. BADCOCK, G. D., *The Anointing of Christ and the Filioque Doctrine*, 248.

¹⁹¹ BALTHASAR, *TL III*, 166-168.

¹⁹² Eigentlich spricht Bulgakow darüber, dass die zweite und dritte göttliche Hypostase im Allgemeinen einen wechselseitigen Vorrang besitzen: „En effet, cet ordre de relation entre le Fils et le Saint-Esprit n'est pas stable, il peut être inversé. En un certain sens, le Fils est prius pour le Saint-Esprit, mais aussi le Saint-Esprit est prius pour le Verbe. Cela dépend du point d'où l'on procède: dans la plénitude de l'auto-révélation divine – par opposition à ce qui intervient, pour ainsi dire, dans sa «genèse» éternelle – la première place appartient à l'hypostase accomplissant du Saint-Esprit qui éprouve les profondeurs de Dieu; et la deuxième place appartient au Fils. En ce sens, à savoir en tant que l'hypostase primordiale dans la plénitude de révélation de l'Esprit divin, elle s'appelle l'Esprit Saint. Elle repose sur le Fils et elle l'unit au Père. Dans la Trinité économique, cette corrélation de la Trinité immanente se manifeste aussi d'une façon définie: l'Esprit Saint [...] qui commence l'Incarnation en descendant sur la Vierge Marie, c'est Lui qui accomplit l'œuvre du salut en descendant du ciel, lors de la Pentecôte, en demeurant dans l'Eglise et en accomplissant le règne de Dieu. Bref et bien qu'en des sens différents, les places de la Deuxième et de la Troisième hypostases dans la *taxis* sont réciproquement

aber nicht nur im Ereignis der Menschwerdung, sondern während des ganzen Erdenlebens des Sohnes, so dass er eine Veränderung in ihrem Verhältnis postuliert und sie als „trinitarische Inversion“ bezeichnet. Etwas stärker formuliert könnte man sagen, dass der Gedanke der trinitarischen Inversion im Kern alle umstrittenen Fragen der Geistlehre Balthasars umfasst.¹⁹³

Worum geht es also?

Der Gedanke der trinitarischen Inversion beruht auf der Überzeugung Balthasars, dass während des gesamten Menschenlebens des Sohnes dem Heiligen Geist ein Vorrang gegenüber dem menschengewordenen Sohn zukommt. Dieser Vorrang zeigt sich darin, dass die dritte göttliche Person sich im Ereignis der Menschwerdung als der zweiten göttlichen Person „vorausgehende“ erweist. Dann aber bleibt dieses Verhältnis während der ganzen menschlichen Existenz des Sohnes bestehen, in der der Heilige Geist aufgrund seines Vorrangs die Sendung Christi lenkt:

„Während der Geist innergöttlich aus dem Vater und dem (oder durch den) Sohn hervorgeht, wird der Sohn durch den Geist Mensch und durch denselben Geist in seiner Sendung geleitet. Als der, der sich in der Selbstentäußerung seiner Gottgestalt unter den Willen des Vaters stellt, lässt er auch den vom Vater ausgehenden, vom Vater verfügt Geist über sich die Macht einer Regel des väterlichen Willens gewinnen, um diesen auf ihm in Fülle ruhenden Geist am Ende seiner Sendung in Tod und Auferstehung (und Eucharistie) aus sich strömen zu lassen“¹⁹⁴.

réversibles. Seule la place de la Première, celle du Père, du Principe, a un sens hiérarchique“ (BULGAKOV, S., *Le Paraclet*, 85-86). Aufgrund dieser angenommenen Wechselbarkeit spricht er weiter über einen Vorrang des Heiligen Geistes im Ereignis der Menschwerdung und während des Menschenlebens des Sohnes: „L’ordre des agissement des hypostases dans le monde est l’inverse de leur *taxis*: l’action de la Troisième hypostase précède la descente de la Deuxième, qui, contrairement à la Troisième, n’a pas de dons ni de formes de révélation multiples, mais ne connaît qu’une manifestation hypostatique seule et complète. L’événement le plus immédiat et le plus important de cette *taxis* inversée est l’Anonciation. [...] Or, *comment* se réalise-t-elle? Par le Saint-Esprit qui descend sur la Vierge Marie et qui la fait Mère de Dieu “ (237). „La mission de l’Esprit par le Père avant celle du Fils se trouve dans l’Ancien Testament [...] nous la retrouvons dans l’incarnation, chez la Vierge Marie qui devient la Mère de Dieu par suit de cette descent. Aussi bien, au sujet de l’incarnation meme, nous pouvons dire que le Fils est envoyé dans le monde par le Père à travers l’Esprit-Saint (ou encore par le Père et l’Esprit). Et tout au long du ministère terrestre du Fils *jusqu’à* Sa glorification meme, dans la Résurrection et l’Ascension, Il est le Christ, c’est-à-dire qu’Il est oint par l’Esprit-Saint qui est envoyé sur Lui et qui L’envoie à son tour et Le conduit “ (249).

¹⁹³ So z. B. VANDEVELDE-DAILLIERE, G., der in seinem Artikel sagt: „Sa présentation du mystère de la mission de Jésus et de sa Personne ne trouve vraiment sa cohérence que dans l’affirmation et la thématization de sa fameuse thèse de l’«inversion trinitaire sotériologique»“ (*L’inversion trinitaire chez H.U.von Balthasar*, in: *Nouvelle Revue Theologique* 120, 374).

¹⁹⁴ BALTHASAR, *Pneuma und Institution*, 224.

Balthasar zufolge geschieht also während des menschlichen Lebens des Sohnes eine Umkehr der Rollen zwischen der zweiten und dritten göttlichen Hypostase: der Heilige Geist, der innergöttlich der „Dritte“ ist, wird hier „zwischen“ Vater und Sohn stehen und damit ökonomisch als der „Zweite“ erscheinen. Diese Stellung des Heiligen Geistes bedeutet, dass er während des ökonomischen Zustandes des Sohnes eine Vermittlerrolle zwischen Vater und Sohn ausübt. Die aktive, das Wort inkarnierende Rolle des Heiligen Geistes ist schon eine solche Vermittlung gewesen: Nach dem Willen des sendenden Vaters hat er das ewige Wort in den Schoß der Jungfrau gebracht und dadurch die Menschwerdung verwirklicht. Wie die oben zitierte Stelle gezeigt hat, erkennt Balthasar diese vermittelnde Rolle des Heiligen Geistes während der ganzen menschlichen Existenz des Sohnes: In den nächsten Abschnitten werden wir noch sehen, dass Balthasar den lenkenden Geist als eine Art „Regel“ Christi darstellt, die den immer aktuellen väterlichen Willen an den Sohn vermittelt. Bei Tod und Auferstehung des Sohnes findet man den Heiligen Geist abermals in dieser Vermittlerposition: Als Liebesband zwischen Vater und Sohn ermöglicht er ihre Einheit im höchsten Unterschied zwischen den beiden. Aus der Beschreibung der trinitarischen Inversion wird klar, dass diese als Vermittlerrolle bezeichnete Funktion des Heiligen Geistes weiter präzisiert werden muss: Diese Vermittlung bedeutet nämlich die Verwirklichung der gleichzeitigen Verbindung und Unterscheidung zwischen dem Vater und dem menschgewordenen Sohn. Nach Schweizer Balthasar beschreibt also die trinitarische Inversion die Art und Weise, wie die immanente Trinität in der ökonomischen Form existiert. Diese Vermittlerrolle des Heiligen Geistes und damit die trinitarische Inversion existiert aber nur in der Ökonomie, also nur während des Erdenlebens des Sohnes. Balthasar unterstreicht die Existenz der zwei unterschiedlichen *status* (Zustände) Christi: Als Menschgewordener befindet er sich in der *status exinanitionis*, in einem Zustand der Erniedrigung. Deshalb steht er notwendig „unter“ dem Heiligen Geist als dem Geist des Vaters. Mit der Auferstehung und Himmelfahrt Christi wird aber der Sohn wieder zur Rechten des Vaters erhöht und tritt in den Erhöhungszustand, die *status exaltationis*, ein. Deshalb wird auch die trinitarische Inversion aufgehoben.

Dieser theologische Gedanke Balthasars knüpft sichtbar an seine Darstellung des Ereignisses der Menschwerdung an. Doch diese Umkehr der Rollen zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist wirft einige Fragen auf bezüglich : Warum hält der Schweizer Theologe die trinitarische Inversion in den pneumatologischen Beschreibungen für notwendig? Was sind seine Beweggründe für diesen von der traditionellen Geistlehre grundsätzlich verschiedenen Gedanken? Mit welchen Argumenten untermauert er diese Idee? Schon beim

Auftauchen dieser Frage in der balthasarschen Deutung des Menschwerdungsereignisses hat sich die biblische Darstellung als Beweggrund gezeigt: Balthasar, der seine Theologie als Dienst an der Entfaltung der Offenbarung versteht, hat in seiner dogmatischen Lehre die Tendenz, der Offenbarung möglichst treu zu sein. Deshalb versucht er möglichst alle in der Schrift gezeichneten Aspekte der Relation Sohn-Geist in seine Pneumatologie einzubauen. Hinter dieser Bibeltreue erkennt man auch dogmatische Beweggründe: Wie J.-N. Dol hinreichend bewiesen hat¹⁹⁵, ist die Idee der trinitarischen Inversion in der balthasarschen Geistlehre aus christologischen und soteriologischen Gründen unentbehrlich. Die ökonomische Umkehr der Rollenausteilung der zweiten und dritten göttlichen Hypostase ist Bedingung und Ermöglichungsgrund des Erlösungszustandes des Sohnes. Durch diese Inversion wird nämlich die Möglichkeit des kenotischen Gehorsams des Sohnes und darin der Erhalt des dreieinigen Lebens während der Sendung des Sohnes gesichert. Dies behauptet auch J. R. Sachs:

„For Balthasar is precisely the role of the Spirit *to make possible* the obedience of Christ, and this in two senses. (1) through the mediation of the Spirit the Son *as man* can receive his mission from the Father in obedience. The Spirit is «over» the incarnate Son. (2) in the power of the Holy Spirit the Son is able to carry out this mission: his obedience is *salvific*. The Holy Spirit is «in» the incarnate Son“¹⁹⁶.

Die grundlegende - nach J.-N. Dol überbetonte¹⁹⁷ - Wichtigkeit des Gehorsams des Sohnes für seine Sendung ist in der dogmatischen Lehre Balthasars mehr als offensichtlich¹⁹⁸. Der

¹⁹⁵ Vgl. DOL, J.-N., *L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, 205-238.

¹⁹⁶ SACHS, J. R. *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, 144-145. Etwas später fügt Balthasar hinzu: „The mediating role of the Spirit makes it possible for the incarnate Son to live out his mission as a true man“ (161). Ähnlich in seinem Artikel: *The Holy Spirit and Christian form*: „His understanding of the role of the Spirit in mediating the will of the Father in this mission highlights the real humanity of Christ in a way that traditional logos christologies, which almost inevitably focused on the omniscience of the divine World, do not. [...] The Spirit inspires Jesus, revealing in every new moment the Father's will, much like a director helps an actor to portray a role“ (*Gregorianum*, Roma. Vol. 2 (2005/2), 383).

¹⁹⁷ J.-N. Dol schätzt diese zentrale Stellung des Gehorsams des Sohnes sowohl in der Christologie als auch in der Soteriologie als übertrieben ein. Das betrifft seine wichtigste Kritik an der balthasarschen Idee der trinitarischen Inversion. „Balthasar insiste énormément sur l'obéissance du Christ envers le Père: c'est une sorte de Grundaxiom, à tel point qu'on ne peut se défendre de l'impression que le salut des hommes est décidé par le Père puis exécuté par le Fils obéissant et par l'Esprit, plutôt que décidé de concert par les trois Personnes divines: existe-t-il une inique volonté divine commune aux Trois, comme aspect de leur consubstantialité?“ (*L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, 230). Ohne eine voreilige Wertschätzung geben zu wollen, darf hier bemerkt werden, dass in der Lehre des Schweizer Theologen der Gehorsam tatsächlich eine außerordentlich wichtige Stelle besetzt. Natürlich ist aber dieser Gehorsam des Sohnes als Ausdruck der Liebe zu deuten.

¹⁹⁸ „Balthasar misst dem Gehorsam Christi an den Vater im Heiligen Geist eine ganz zentrale Stelle zu. Der Liebesgehorsam Christi wird von ihm so gründlich und allseitig geschildert, dass dieser Begriff zu den wichtigsten seines Schrifttums gezählt werden darf. Ja, der bedingungslose Gehorsam Christi in der Nacht des

Heiliger Geist fungiert als Regel, die den Willen des Vaters vermittelt, und als vereinigendes Band der Liebe zwischen Vater und Sohn, um diesen Gehorsam des Sohnes während seines Erdenlebens bis zur extremsten Distanz des Todes zu ermöglichen, in der der Sohn, der unsere Sünde auf sich nimmt, vom Vater als Sünde betrachtet wird (vgl. 2Kor 5,21). Damit ist also gesagt, dass die trinitarische Inversion letztlich soteriologisch bedingt ist.

Im Folgenden sollen einige zustimmende sowie kritische theologische Stimmen gehört werden. Hier ist zunächst ein Artikel von G. D. Badcock zu erwähnen, der auf ein im Jahre 1979 redigiertes Dokument der Ökumenischen Rat der Kirchen „*The Filioque Clause in Ecumenical Perspective*“¹⁹⁹, hinweist. Dieses Dokument betont die Notwendigkeit einer ausgeglichenen Pneumatologie, die den Heiligen Geist nicht nur als Gabe des auferstandenen Christus zu seiner Kirche sondern auch als Gabe für den menschengewordenen Sohn werten soll. Badcock erkennt in der Pneumatologie Balthasars, besonders in der Frage der trinitarischen Inversion eine mögliche Darstellung der Geistlehre, die diese beiden erwähnten pneumatologischen Aspekte zusammenbringt.

Ohne jegliche Bezugnahme auf Balthasars Idee der trinitarischen Inversion formuliert Y. Congar eine Behauptung, die in die gleiche Richtung zu weisen scheint und die helfen kann, die Tragweite des Gedankens Balthasars besser nachzuvollziehen. Congar spricht ausdrücklich davon, dass Jesus Christus „in forma servis“ verweilend sich in einem Zustand befindet, in dem er den Heiligen Geist empfängt und durch ihn wirkt. Er meint weiter, dass man als Folgerung dieses Zustandes behaupten muss: „sous cet aspect, le Verbe procède «a patre Spirituque», car l’Esprit intervient en tous ces actes ou moments de l’histoire du Verbe incarné“²⁰⁰. Dieses „a patre Spirituque“ bezeichnet eben jenen Vorrang des Heiligen Geistes während des Erdenlebens des Sohnes, den auch die trinitarische Inversion unterstellt, wenn

Kreuzes fllstellt sich als das Grundelement der Christologie heraus, die Ermöglichung sowohl des Ereignisses der Menschwerdung wie der menschlichen Existenz Christi wie des entscheidenden Werkes als des Worumwillen von beidem: des Kreuzes, das sich in der Auferstehung bestätigt findet. [...]Der Gehorsam Christi leuchtet als die innerste Mitte, als das zentrale Herzstück der Sendung Jesu auf. Das Erste und Grundlegende, was diesen Gehorsam im Himmel wie auf Erden kennzeichnet, ist die Liebe“ (ŠTRUKELJ, A., *Življenje iz polnosti vere. Teologija krščanskih stanov pri Hansu Ursu von Balthasarju*, [Leben aus der Fülle des Glaubens. Die Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar], Ljubljana 1995, 22.23)

¹⁹⁹ Vgl. ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN – KOMMISSION GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, *The Filioque Clause in Ecumenical Perspective*, zitiert in: BADCOCK, G. D., *The Anointing of Christ and the Filioque Doctrine*, 241-242.

²⁰⁰ CONGAR, Y., *La Parole et le Souffle*, 151. In seinem früheren Werk *Je crois en l’Esprit Saint III*. scheint Congar noch gegen eine Möglichkeit der «a Patre Spirituque» zu sprechen: „Si l’on poussait l’idée, il faudrait dire que le Fils, qui vient par génération, procède «a Patre Spirituque»“ (213). An dieser Stelle spricht er aber über die ewige Zeugung des Sohnes, und will keine Veränderung in der immanenten trinitarischen Ordnung annehmen. In seinem *La Parole et le Souffle*, redet er aber an der zitierten Stelle eindeutig von dem fleischgewordenen Wort – also von der ökonomischen Trinität. Die Meinung Congars, der diesen Vorrang des Heiligen Geistes in der Ökonomie, nicht aber in der immanenten Dreifaltigkeit annimmt, steht deshalb der Position Balthasars nahe.

sie zur Vermeidung der einseitigen Unterordnung des Bereiches der Pneumatologie unter die Christologie auf eine gegenseitige Zuordnung abzielt. Congar entfaltet diese Aussage nicht weiter, aber bezüglich der thomanischen Darstellung der Salbung mit dem Heiligen Geist spricht er über eine mangelhafte Bewertung des historischen Charakters des Christusereignisses: „Il nous parait que manque là une pleine reconnaissance du caractère historique de l'Économie. Celle-ci se réalise par une suite d'événements situés dans le temps et qui arrivés une fois, apportent du nouveau“²⁰¹. Er weist ebenfalls darauf hin, dass die absolute Behauptung der wahren Menschlichkeit Christi mit der richtigen Wertschätzung des historischen Charakters des Christusereignisses zusammenhängt: „...que dans la vérité de sa nature humaine, le Christ avait été appelé à se réaliser et à réaliser sa mission de Messie-Sauveur, par un agir conscient et libre où se situerait la motion de l'Esprit“²⁰². Diese beiden Gedanken scheinen mit der balthasarschen Idee in vollkommenem Einklang zu stehen. Der französische Theologe stellt zwar keinen Maßstab einer richtigen Bewertung der Historizität und der wahren Menschlichkeit Christi auf, doch in seiner Christologie spricht er in der Beschreibung des „Werden Christi“ die selben Themen an, die einzig durch das in der trinitarischen Inversion bezeichnete Wirken des Heiligen Geistes erklärbar sind.

Endlich sollen wir die Aussage H.Mühlens erwähnen, der im Vorwort zur fünften Auflage seines Werkes *Der Heilige Geist als Person* der balthasarschen Idee einer trinitarischen Inversion ausdrücklich zustimmt. Der Paderborner Theologe macht zuerst auf die Richtigkeit der Fragestellung Balthasars aufmerksam:

„Hans Urs v.Balthasar betont mit Recht die soteriologische Differenz zwischen der Selbstverfügung des Sohnes und seinem Gehorsam. Die Menschwerdung des Sohnes ist zwar frei und freiwillig, aber nicht nur Ergebnis eines Selbstverfügens, denn sie geschieht in einem apriorischen und vollkommenen Gehorsam dem Vater gegenüber. [...] Balthasar weist in diesem Zusammenhang auf die Aussagen des Neuen Testaments hin, in denen dem Heiligen Geist im Vorgang der Menschwerdung eine *aktive* Funktion zugeschrieben wird, so dass der soteriologische Gehorsam des Sohnes schon mit der Menschwerdung selbst einsetzt“²⁰³.

Dann zieht er die folgende Konklusion:

²⁰¹ CONGAR, Y., *La Parole et le Souffle*, 141.

²⁰² CONGAR, Y., *La Parole et le Souffle*, 141.

²⁰³ MÜHLEN, H., *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich-Du-Wir*, Aschendorff, Münster 1963., XXIII.

„Von diesem soteriologischen Ansatz her müsste die Auffassung korrigiert werden, der Logos habe sich bei seiner Menschwerdung selbst mit seinem Heiligen Geist «gesalbt». Hans Urs v. Balthasar weist mit Recht auf die «Umlegung» (Inversion) der immanenten Trinität in die ökonomischen Trinität hin: Der eine, aus Vater und Sohn hervorgehende Geist *vermittelt* die Menschwerdung des Sohnes, insofern diese zugleich «Gehorsam» dem Vater gegenüber ist²⁰⁴.

Diese Anerkennung Mühlens ist um so wichtiger, weil er eine der weniger Theologen unserer Zeit ist, der fähig war, eine reife und vollständige Geistlehre vorzuschlagen, und dazu in seinem pneumatologischen Werk keinerlei Ansatz zu einer ähnlichen Gedanke zu finden ist.

Kaum eine Idee der balthasarschen Theologie erhielt so viel Kritik wie der Gedanke der trinitarischen Inversion und deren innertrinitarische Begründung. Breiteren Raum soll nun die Darstellung einiger kritischer Fragen erhalten. Sie könnte helfen, die Idee der trinitarischen Inversion klarer zu sehen. Von den kritischen Äußerungen wird man, wegen seiner Eindringlichkeit und Durchdachtheit, den Artikel Jean-Noel Dols²⁰⁵ besonders hervorheben: Er wertet das Thema aus thomistischer Sicht aus und hilft, einige erklärungsbedürftige Aspekte dieses theologischen Gedankens zu erkennen.

Als erste Schwierigkeit bezüglich der trinitarischen Inversion zeigt J.-N. Dol darauf, dass eine solche Inversion der göttlichen Ordnung während des Erdenlebens des Sohnes einen Bruch zwischen immanenter und ökonomischer Trinität bedeuten würde, welcher das adäquate Erkennen Gottes durch seine Offenbarung unmöglich machen müsste. In der Theologie der letzten Jahrzehnte ist es üblich geworden, das Verhältnis zwischen immanenter und ökonomischer Trinität durch das Grundaxiom K. Rahners darzustellen: „Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt.“ Hierbei wird im Allgemeinen der erste Teil des Axioms von den Theologen ohne Vorbehalte angenommen, während der zweite Teil in Frage gestellt wird. So wird die Behauptung dahingehend interpretiert, dass die göttlichen Personen durch die Offenbarung wirklich sich selbst zeigten, doch das bleibende Geheimnis der göttlichen Dreieinigkeit weiter aufrechterhalten wird²⁰⁶. In seinem Artikel weist Dol deshalb darauf hin, dass Balthasar durch die Idee der trinitarischen Inversion eben die erste, von den anderen Theologen ohne weiteres angenommene Behauptung Rahners in Frage stellt. Nimmt

²⁰⁴ MÜHLEN, H., *Der Heilige Geist als Person*, XXIV.

²⁰⁵ Vgl. DOL, J.-N., *L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, 205-238.

²⁰⁶ Vgl. LADARIA, L. F., *Il Dio vivo e vero*, 36-53.

man aber an, dass die ökonomische Trinität wirklich anders ist als die immanente Trinität, so ist Gott für die Menschen nicht wahrhaft erkennbar. Wir werden es im vierten Kapitel noch sehen, dass Balthasar zum rahnerschen trinitätstheologischen Grundaxiom tatsächlich eine gewisse Distanz einnimmt und vor einer voreiligen Gleichsetzung der immanenten und ökonomischen Dreifaltigkeit warnt. Wenn auch die Sendung des Sohnes in ihrem ursprünglichen Ausgehen vom Vater wurzelt, muss man sie für Balthasar doch als eine „Differenz in Identischen“ bestimmen: „zwischen dem ewig aus dem Vater hervorgehenden (*processio*) und dem als dieser hervorgehende in die Zeit hinein gesandten (*missio*) Sohn. Ökonomische Trinität kann mit immanenter nicht einfach identisch gesetzt werden, so sehr die Gesetze der ersten sich aus der zweiten ergeben“²⁰⁷. Die klaren Unterschiede zum Grundaxiom Rahners sind unverkennbar. Mit dieser Behauptung will der Schweizer Theologe aber keinesfalls in Frage stellen, dass Gott sich in der Offenbarung wirklich in seiner Wahrhaftigkeit zeigt. Wohl währt aber der Geheimnischarakter des göttlichen Lebens, wie es auch die korrigierte Version des rahnerschen Grundaxiom annimmt. In dieser „Differenz in Identischen“, wie Balthasar das Verhältnis zwischen immanenter und ökonomischer Trinität bestimmt, gibt es nach Balthasar auch Platz für jenen Unterschied, der die trinitarische Inversion ausmacht. Wenn nämlich in der Ökonomie einerseits die wahrhaftige Selbstoffenbarung Gottes erfolgt, andererseits auch in seiner vollkommenen Offenbarung und dem Sich-Schenken Gottes Dreifaltigkeit undurchschaubare Geheimnis bleibt, dann wird eben darauf hingewiesen, dass die Offenbarung der Trinität durch die soteriologisch bedingte kenotische Menschwerdung des Sohnes geschieht. Dieser Behauptung wird nun auch Balthasar in seiner Idee der „trinitarischen Inversion“ gerecht: Für ihn ist die trinitarische Inversion eben durch die Kenose und soteriologisch bedingt. Deshalb wird der Schweizer Theologe behaupten, dass es sich bei der Inversion der ökonomischen *taxis* der göttlichen Personen trotzdem nicht um einen Bruch zwischen immanenter und ökonomischer Trinität handelt, sondern dadurch nur eine der unzähligen Möglichkeiten der Dreifaltigkeit aktualisiert wird. J.-N. Dol merkt aber, dass das Hineinprojizieren solcher Möglichkeiten in Gottes Dreieinigkeit nochmals das wahrhaftige Erkennen der Dreifaltigkeit in Frage stellt. „Mais le mystère divine apparaît alors comme une somme de virtualités, de modalités actuelles différemment selon les circonstances: Dieu cesse d’être acte pur, infiniment simple“²⁰⁸. Man wird sich aber fragen, ob der Reichtum der innergöttlichen Möglichkeiten wirklich gegen die Einfachheit und die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens ausgespielt werden kann?

²⁰⁷ BALTHASAR, *TD II/2*, 143.

²⁰⁸ DOL, J.-N., *L’inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, 225.

Ein weiterer problematischer Punkt ist nach Dol die Beschreibung der innertrinitarischen Stellung des Heiligen Geistes, welche Balthasar der dritten göttlichen Person aufgrund der trinitarischen Inversion zuschreibt. In der balthasarschen Darstellung des Verhältnisses zwischen dem menschengewordenen Sohn und dem Heiligen Geist spielt letzterer die Vermittlerrolle als derjenige, der den jeweils aktuellen Willen des Vaters an den Sohn vermittelt. Die Möglichkeit dieser Stellung des Heiligen Geistes gründet sich dem Schweizer Theologen zufolge ebenfalls im Leben der immanenten Dreifaltigkeit, wo der Heilige Geist „zwischen“ Vater und Sohn steht. „Le Père engendre le Fils, par amour et dans amour, et le pose comme «Autre» [...] Néanmoins cette altérité prend dès l’abord chez Balthasar la figure de l’écart, la distance. L’Esprit intervient alors comme le troisième qui a pour fonction de maintenir l’unité des deux premières dans cette diastase primordiale“²⁰⁹. Diese vermittelnde Zwischenstellung des Heiligen Geistes wird dann auch in der trinitarischen Inversion sichtbar: Die dritte göttliche Hypostase vermittelt zwischen Vater und Sohn sogar über den größten denkbaren Abstand hinweg – beim Kreuzestod und beim Abstieg in die Hölle. Tatsächlich tritt an diesem Punkt eine weitere Frage bezüglich des balthasarschen Verständnisses der innergöttlichen Stellung des Heiligen Geistes auf. Die dritte göttliche Hypostase erscheint nämlich nicht nur als gegenseitige Hingabe und als persongewordene gemeinsame Liebe des Vaters und des Sohnes, sondern auch als diejenige, die den innergöttlichen Abstand zwischen den Personen überbrückt. Diese Frage werden wir bei der Darstellung des dreieinigen Lebens nach Balthasar noch eingehender analysieren. Hier genügt es, zu sagen, dass der zwischen Vater und Sohn bestehende Abstand für den Autor keinesfalls als Ausdruck irgendeines Mangels zu deuten ist, sondern eben die überschwängliche Fülle des göttlichen Lebens bezeugt.

Die Möglichkeit einer solchen Zwischenstellung des Heiligen Geistes könnte man nach Dol höchstens in einem „derivaten“ Sinn anerkennen, in Wirklichkeit soll man aber die dritte göttliche Person eben als Dritten betrachten. Die Unterordnung des Sohnes dem Vater gegenüber darf nämlich keinesfalls die Unterordnung dem Heiligen Geist gegenüber bedeuten, sondern die Relation des Sohnes mit dem Vater bleibt auch im Menschenleben des Sohnes direkt. Sonst wäre die Einheit der gemeinsamen Hauchung als Quelle des Heiligen Geistes in Frage gestellt. Wie kann man noch die Integrität der lateinischen Trinitätstheologie, die das Prinzip der gemeinsamen Hauchung des Heiligen Geistes klar formuliert, aufrecht erhalten, wenn man die dritte göttliche Person in eine Vermittlerposition zwischen Vater und

²⁰⁹ DOL, J.-N., *L’inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, 226.

Sohn stellt? Erscheint damit der Heilige Geist nicht als vom Vater allein ausgehend? Aber der Heilige Geist, der dem Sohn bei der Inkarnation oder während dessen Erdenlebens vorausgeht, muss nach dem lateinischen Verständnis aus der gemeinsamen Hauchung des Vaters und des Sohnes entspringen.²¹⁰ Sollte man nicht mindestens über eine zeitweilige, provisorische Suspension der Mithauchung sprechen, wenn der Sohn während seines Erniedrigungszustandes nicht über dem Heiligen Geist steht, sondern umgekehrt dieser ihn lenkt und treibt? Diese vielleicht tiefgreifendste kritische Frage Dols bringt die Wurzeln der Idee des Schweizer Theologen ans Licht. Selbstverständlich muss Balthasar jegliche Möglichkeit der Unterbrechung der gemeinsamen Hauchung des Heiligen Geistes durch Vater und Sohn während des Menschenlebens des Sohnes ablehnen. Die innergöttlichen Wurzeln der trinitarischen Inversion findet er mittels einer Unterscheidung in der innergöttlichen Hauchung des Heiligen Geistes. In dieser könnte man zwei Momente unterscheiden: Das erste Moment ist das eigentliche Zeugen des Sohnes vom Vater, wo der Sohn eine passive Rolle spielt. Er ist ganz Empfangender. Nur in einem zweiten Moment würde er mit dem Vater zusammen den Heiligen Geist hauchen. Diese zwei Momente im Leben der immanenten Trinität würden in ökonomischer Trinität den zwei *status* Christi entsprechen: *status exinanitionis* und *status exaltationis*. Im ersten Moment kann man die Haltung Christi als „apriorischer Gehorsam“ und als „williges Geschehenlassen“ gegenüber dem Geist des Vaters bezeichnen, während Christus im zweiten Moment den Heiligen Geist mit dem Vater zusammen spendet. Damit hält Balthasar daran fest, dass kein wirklicher Unterschied zwischen immanenter und ökonomischer Trinität besteht und die trinitarische Inversion trotz allem nur eine mögliche Form der immanenten trinitarischen Ordnung ist. Diese Identität erkennt der Schweizer Theologe auch im Bewusstsein Jesu, in dem sich die Übereinstimmung zwischen Sendung und Person zeigt, weil er seit jeher seiner „unvordenklichen“ Sendung zugestimmt hat. Deshalb „liegt im absoluten und freien Einverständnis zwischen ihm und dem Vater die ökonomische Form ihrer gemeinsamen Geisthauchung, die indes hinter den zweiten Aspekt des Geistes zurücktreten muss“²¹¹. Balthasar zufolge existiert also die Einheit zwischen Vater und Sohn, als Grund für das gemeinsame Hauchen der dritten göttlichen Hypostase im jeweils aktuell erfolgenden willigen Einverständnis des menschengewordenen Sohnes mit dem ewigen Entschluss der Erlösung²¹². Wenn man auch keinen eigentlichen

²¹⁰ Vgl. TOSSOU, K. J., *Streben nach Vollendung*, 278-279.

²¹¹ BALTHASAR, *TD II/2*, 171-173.

²¹² Diese Einsicht wird Balthasar auch in seinem Werk *Pneuma und Institution* bestätigen: „Diese göttliche Gemeinsamkeit des Aushauchens des Geistes wird vom Menschen Jesus erst *eingeholt*, da er als Mensch seinen Sendungsgeist ausgehaucht hat und in der Wiedervereinigung mit dem Vater als Erhöhter von diesem her über

Fehler an dieser Gedankenführung aufweisen kann, hinterlässt er doch zumindest eine innere Unruhe, ob man in der Beschreibung des innergöttlichen Geschehens wirklich solche – wenn auch nur theoretischen – Zerteilungen unternehmen darf, wie es Balthasar hier tut. Andererseits ist völlig klar, dass die Idee der trinitarischen Inversion sowohl die Wirkung des Heiligen Geistes als auch die Historizität und Menschlichkeit Christi viel besser ausdrückt, als die von Dol vertretene Sichtweise Thomas von Aquins und deswegen kann man sich der Überzeugungskraft des balthasarschen Verständnisses nicht einfach entziehen.

Es lohnt sich weiter, die kritische Erörterung L. F. Ladarias anzuschauen, der gegen die Idee der trinitarischen Inversion die vielleicht bedenkenswertesten Einwände erhebt. Ladaria nimmt aufgrund der durch Balthasar zitierten patristischen Texte an, dass man von einem gewissen Vorrang des Heiligen Geistes während der menschlichen Existenz des Sohnes sprechen muss, doch die entscheidende Frage betrifft die Tragweite und den Sinn dieses Vorrangs: Bietet dies genügende Grundlage für die Behauptung einer trinitarischen Inversion? Die aktive Wirkung der dritten göttlichen Person im Ereignis der Menschwerdung will Ladaria nämlich grundsätzlich als eine vorbereitende Funktion verstehen. Den Geist selbst kann man aber nicht als den eigentlich aktiv Handelnden bezeichnen. Er sieht einen Vorrang der dritten göttlichen Hypostase gegenüber dem menschwerdenden Sohn vor allem deshalb als problematisch an, weil man damit einen Gehorsam des Sohnes noch vor der Inkarnation annehmen müsste. Dass der Heilige Geist den menschengewordenen Sohn während seines menschlichen Lebens führt und treibt und dadurch einen gewissen Vorrang gegenüber ihm ausübt, erkennt Ladaria ebenfalls an. Dies erfolgt aber eben gegenüber dem schon menschengewordenen Sohn, also nachdem das ewige Wort die Menschennatur schon angenommen hat:

„Poiché si è fatto uomo, il Figlio riceve l'unzione dello Spirito di cui in quanto Dio non aveva bisogno. Non si tratta affatto di minimizzare l'importanza di questo agire, ma di distinguere in ciò che è inseparabile. Non c'è alcuna difficoltà nell'affermare che lo Spirito guida Gesù nel cammino storico verso il Padre e rende possibile questa obbedienza economica di Gesù. Bisogna però insistere sul fatto che lo Spirito Santo viene sul Figlio incarnato e santifica l'umanità che il Verbo ha assunto ipostaticamente“²¹³.

den Geist verfügend (Apg 2,33) ihn der Kirche senden und einhauchen kann“ (BALTHASAR, *Pneuma und Institution* 138).

²¹³ LADARIA, L. F., *La Trinità mistero di comunione*, 260.

Die Salbung mit dem Heiligen Geist betrifft also nur die menschliche Natur Christi und fällt deshalb mit jenem Wirken der dritten göttlichen Hypostase zusammen, das die scholastische Tradition als „Heiligung“ der schon angenommenen Menschennatur bezeichnet. Die göttliche Natur des Sohnes demgegenüber brauchte gar keine solche Salbung, weil sie den Heiligen Geist schon immer in sich hatte. Die Tatsache, dass Ladaria während des öffentlichen Lebens Jesu den Vorrang der dritten göttlichen Person akzeptiert, wurzelt in seinem Wunsch, die pneumatologische Dimension der Christologie ausdrücklicher zu betonen²¹⁴. Doch von einem Gehorsam des Sohnes gegenüber dem Heiligen Geist in der Menschwerdung will er nicht sprechen. Wenn die Inkarnation der Verkündigungsszene folgend tatsächlich das Werk des Heiligen Geistes ist, soll dieses Wirken als Ermöglichung verstanden werden. Damit negiert er die eigentliche Grundlage für eine Veränderung der trinitarischen Ordnung in der Ökonomie. Die kritischen Bemerkungen L. F. Ladarias sind insofern beachtlich, weil er die klassische scholastische Sichtweise so aufrechterhält, dass er unterdessen die tiefere Wahrnehmung der pneumatologischen Dimensionen der Christologie geradezu fordert, aber nur für die menschliche Natur Christi. Zwar versteht der spanische Theologe unter dieser Wirkung als Heiligung nicht nur die Ausstattung Jesu Christi mit allen nötigen Tugenden für seine Sendung, sondern reiht das Treiben und das Lenken des Heiligen Geistes ebenfalls unter diese Heiligung ein. Doch es scheint nicht, dass dadurch die Wirkung der dritten göttlichen Hypostase das Maß überschreiten würde, das die scholastische Theologie als „akzidentiell“ bezeichnete. Der Vorschlag Ladarias bietet jedoch unter der Beibehaltung der klassischen-scholastischen Grundaussage einen möglichen Ausweg aus der durch Balthasar erkannten Problematik. Deshalb muss man später auf seine Lösung zurückkommen, wenn mit dem nächsten Abschnitt die Folgen der balthasarschen Sichtweise besser vor Augen geführt werden.

Als eine weitere erwähnenswerte Kritik der balthasarschen Idee der trinitarischen Inversion ist die Äußerung J.-M. Garrigues anzusehen²¹⁵. Obwohl er in seinem Artikel keinen Theologen beim Namen nennt, sondern nur im Allgemeinen eine Inversion der trinitarischen Ordnung bekämpft, geht es in seiner Äußerung ohne Zweifel um die Idee der balthasarschen Geistlehre. Aber eben weil er sich nicht ausdrücklich auf Balthasar bezieht, gelingt ihm ein wirklicher Dialog nicht. In seiner Kritik scheint Garrigues unter Inversion der trinitarischen

²¹⁴ Vgl. LADARIA, L. F., *La Trinità mistero di comunione*, 264-265.

²¹⁵ Vgl. GARRIGUES, J. M., *À la suit de la Clarification romaine sur le «Filioque»*, in: *Nouvelle Revue Theologique* 119 (1997), 321-334.

Ordnung die richtige Reihenfolge der zeitlichen Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes zu verstehen:

„L’Incarnation du Fils a été préparée par l’Esprit «qui a parlé par les prophètes» (Credo) et opérée par lui quand il est «venu sur Marie» (Lc 1,35) à l’Annonciation. Les évangiles [...] montré aussi [...] l’action constante de l’Esprit dans l’humanité du Christ, lui que «Dieu a oint d’Esprit et de puissance» (Act 10,38) [...] À première vu donc, l’ordre de léconomie semble être Esprit-Fils-Père et constituer une «inversion» de l’ordre trinitaire Père-Fils-Esprit“²¹⁶.

Es fällt auf, dass die trinitarische Inversion bei dem Schweizer Theologen die ökonomische Ordnung Vater-Geist-Sohn besagt, insofern sprechen die beiden Theologen aneinander vorbei. Dass Garrigues doch die balthasarsche Idee der Inversion der trinitarischen Ordnung bekämpft, wird klar, wenn er das Wirken des Heiligen Geistes im Leben Christi beschreibt. Die Möglichkeit einer Inversion der trinitarischen Ordnung verneint Garrigues unter Berufung auf das Johannesevangelium, in dem es bezüglich der Verheißung des lebendigen Wassers während des Tabernakelfestes heißt: „Damit meinte er den Geist, den alle empfangen sollten, die an ihn glauben. Denn der Geist war noch nicht, weil Jesus noch nicht verherrlicht war“ (Joh 7,39). „Il n’y a donc pas à proprement parler d’inversion trinitaire. La personne de l’Esprit n’est envoyée et donnée qu’après la glorification du Christ“²¹⁷. Damit sprechen aber die beiden nochmals aneinander vorbei, weil Balthasar gar nicht bezweifelt, dass nur der verherrlichte Christus den Menschen die Gabe des Geistes austeilt. Wie sich noch zeigen wird, spricht er über die zwei Phasen der menschlichen Existenz Christi: Nur im verherrlichten Zustand wird der Sohn wieder fähig sein, den Heiligen Geist der Welt tatsächlich zu schenken. Die zitierte Stelle des Johannesevangeliums kann aber unmöglich so interpretiert werden, dass der Geist für den menschengewordenen Sohn „nicht da war“: Alle vier Evangelien zeugen nämlich eindeutig davon, dass der Sohn „im Geiste“ wirkte. Das gemeinte Fehlen des Heiligen Geistes bezieht sich auf den Menschen, „die an ihn glauben werden“ und erst nach der Auferstehung den göttlichen Beistand erhalten werden²¹⁸. Balthasar benutzt die

²¹⁶ GARRIGUES, J. M., *À la suit de la Clarification romaine sur le «Filioque»*, 323.

²¹⁷ GARRIGUES, J. M., *À la suit de la Clarification romaine sur le «Filioque»*, 324.

²¹⁸ In diesem Sinne schreibt H. Mühlen: „So heißt es etwa Jo 7,39: «Der Geist war noch nicht, weil Jesus noch nicht verherrlicht war». Natürlich «war» der Geist auch schon vor der Verherrlichung, das heißt vor dem Kreuzestode Jesu und damit vor seiner Rückkehr in die Herrlichkeit, nämlich in Jesus selbst, aber er war vor dieser Verherrlichung noch nicht in dem gleichen Sinne *wirksam* wie nach ihr. Er konnte nämlich in diesem Stadium noch nicht gesandt werden“ (MÜHLEN, H., *Das Christusergebnis als Tat des Heiligen Geistes*, 531).

Idee der trinitarischen Inversion ausschließlich im christologischen Sinn als Bedingung der Soteriologie, die eben den die Erlösung erst ermöglichenden Gehorsam Christi Wirklichkeit werden lässt. Die Lösung, mit der Garrigues das vorausseilende Wirken der dritten göttlichen Person in der Menschwerdung und im Leben des menschengewordenen Sohnes erklärt, ist fragwürdig: Nicht der Geist selbst, sondern nur seine Macht wirkt, was die Reziprozität der göttlichen Personen erkennen lässt.

„Cependant, avant même d’être donné comme personne en étant envoyé par le Père et par le Fils sur les hommes, l’Esprit opère déjà par sa puissance dans l’humanité du Christ qu’il oint de grâce. Cela n’inverse pas l’ordre trinitaire des personnes, mais manifeste cependant la parfaite réciprocité de l’Esprit par rapport au Père et au Fils dans la périchorèse trinitaire“²¹⁹.

Die Reziprozität der göttlichen Personen (die Garrigues hier mit Perichorese gleichsetzt) während des Erdenlebens des menschengewordenen Sohnes ist natürlich außer Frage, doch damit wird die Weise des Zusammenwirkens gar nicht erklärt. Seine Behauptung führt Garrigues auf die Erklärung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen zurück, die angeblich auch für eine solche Reziprozität spreche. Doch die Stelle, auf die er verweist, spricht weder über Reziprozität noch über Perichorese, sondern über den Heiligen Geist, der das Liebesgeschehen der Dreifaltigkeit vollendet²²⁰. Wenn man die Kritik J.-N. Dols und Ladarias an Balthasar zurecht als einen theologischen Dialog versteht, so kann man die Kritik J.-M. Garrigues nicht als einen solchen ansehen. Zwar möchte er die trinitarische Inversion als unbegründet erweisen. Doch prüft er die Fragestellung nicht genügend und beruft sich auf eine falsche Interpretation der Erklärung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, so dass eine Diskussion gar nicht gelingen kann.

Der theologische Gedanke der trinitarischen Inversion ist ohne Zweifel eine der Schlüsselfragen dieses Kapitels über das Zusammenwirken des Sohnes und des Heiligen

Nach Augustinus wäre sogar weiter zu präzisieren, weil das Wirken des Heiligen Geistes auch vor dem Kreuzestod sichtbar ist: So bei den Propheten, bei Elisabeth und Zachariah, bei Simeon und Anna. Joh 7,39 muss deshalb als Hinweis auf ein andersartiges und damit vollkommenes Kommen des Heiligen Geistes verstanden werden. (vgl. AURELIUS AUGUSTINUS, *Über die Dreieinigkeit*, IV.29. in: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2670-20.htm>).

²¹⁹ GARRIGUES, J. M., *À la suite de la Clarification romaine sur le «Filioque»*, 324.

²²⁰ „C’est dans l’Esprit que cette relation entre le Père et le Fils atteint elle-même sa perfection trinitaire. De même que le Père est caractérisé comme Père par le Fils qu’il engendre, de même l’Esprit, en tirant du Père son origine, le caractérise de manière trinitaire dans sa relation au Fils et caractérise de manière trinitaire le Fils dans sa relation au Père: dans la plénitude du mystère trinitaire ils sont Père et Fils dans l’Esprit Saint“ (EV 59, *La processione dello Spirito Santo*, 1742./Nr. 2987).

Geistes. Sie taucht in diesem Kapitel in verschiedenen Formen immer wieder auf, so werden die weiteren Aspekte dieser Frage noch näher betrachtet. Es wurde schon klar, dass eine ähnliche Umkehr in dem Verhältnis der zweiten und dritten göttlichen Hypostase während des Erniedrigungszustandes des Sohnes nur dann möglich ist, wenn sie irgendwelchen Grund in dem Leben der immanenten Dreifaltigkeit besitzt. Darum werden diese innertrinitarischen Gründe auch noch gründlich erforscht. Zuerst wird aber das Zusammenwirken der zweiten und dritten göttlichen Hypostase aus einer weiteren Perspektive betrachtet: nämlich die Funktion des Heiligen Geistes als Regel Christi während des öffentlichen Lebens. Diese wird uns die weitere Verwirklichung des Vorranges der dritten göttlichen Person gegenüber der zweiten aufzeigen und die bisherigen Ergebnisse vertiefen.

3. Der Geist im öffentlichen Leben Jesu: der Geist als die Regel Christi

Die Menschwerdung bestimmt notwendig die ganze Existenz des Sohnes während des Erdenlebens. Deshalb behauptet Balthasar, dass die Existenz Jesu Christi, wie sie in seinem öffentlichen Leben deutlich wird, durch die gleiche Art und Weise des Verhältnisses zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist gekennzeichnet ist, die wir schon bei der Beschreibung der Inkarnation sahen. Sie wird die Wirklichkeit der ersten Phase des Zusammenwirkens der „beiden Hände des Vaters“ auswerten und einen Vorrang der dritten göttlichen Hypostase gegenüber der zweiten aufweisen. Der Heilige Geist verhält sich im Ereignis der Menschwerdung aktiv gegenüber dem Sohn und diese aktive Rolle besitzt er auch weiter, so dass die ganze Existenz Christi als Sendung im Heiligen Geiste, als eine „Sendungsexistenz“, erscheint. Die aktive Wirkung der dritten göttlichen Person zeigt sich deshalb im Lenken des Weges des menschengewordenen Sohnes, so dass die Sendungsexistenz Christi eine vollkommen durch den Heiligen Geist geführte Existenz ist. Wenn uns auch kein Einblick in das Bewusstsein Christi gewährt ist, so dass wir wüssten, wie der menschengewordene Sohn das Verhältnis zum Heiligen Geist erlebte, ist doch Balthasar zufolge aus dem Zeugnis der Heiligen Schrift bezüglich dieses Lenkens zweierlei ersichtlich: Der Heilige Geist erscheint einerseits gleichsam „in“ und „über“ Christus wirkend, andererseits fungiert er als eine Art „Regel“ für den menschengewordenen Sohn.

Zuerst lenkt Balthasar die Aufmerksamkeit darauf, dass die Wirkung des Heiligen Geistes während dieses Lenkens gleichzeitig einen doppelten Aspekt hat, den der Schweizer Theologe als eine Wirkung „in-über“ Christus bezeichnet. Damit weist er darauf hin, dass nach dem biblischen Zeugnis die dritte göttliche Person als Jesu eigener Geist immer *in ihm*

weilt, doch gleichzeitig als Geist des sendenden Vaters *über ihm* steht, und den je aktuellen Willen des Vaters vermittelt:

„In Jesu Bewusstsein von dieser untrennbaren Verbindung mit dem Geist haben wir keinen Einblick. Dass das Ruhen des Geistes *über* ihm, sein Wissen um des Geistes Insein *in* ihm nicht in Frage gestellt werden kann, wird aus der Souveränität seiner Taten und Worte ersichtlich: er handelt «im Geist», auch wenn dieser sein Geist sich der Gehorsamssendung des Menschgewordenen einpasst, und gleichzeitig der Geist des Vaters «über» ihm bleibt, der ihm die Weisungen vom Vater her zuträgt“²²¹.

Den ersten Aspekt der Wirkung des Heiligen Geistes erkennt also Balthasar darin, dass Jesus den Heiligen Geist, der sein eigener Geist ist, notwendigerweise in sich trägt: Dieses Besitzen des Geistes wird in den Evangelien dadurch ersichtlich, dass Christus all seine Taten und Worte „im Geist“ wirkt. Dieser Geist „treibt ihn“ (Lk 4,1) von innen her während seiner ganzen Sendung. Der andere Aspekt wird vor allem in der Taufszene ersichtlich, wo Christus als der Gesalbte erscheint, der durch den Vater mit dem Heiligen Geist gesalbt wird. In dieser zweiten heilsgeschichtlichen Erscheinungsform zeigt sich die dritte göttliche Person als vom Vater „herabsteigend“, als derjenige, der den Sohn inspiriert und lenkt, um nichts Anderes zu tun, als den immer aktuellen Willen des Vaters herbeizuführen.²²² Diese zweifache Wirkung der dritten göttlichen Person wird deshalb in der seltsamen Haltung des Sohnes sichtbar: Zwar besitzt er als Sohn Gottes den Heiligen Geist „ohne Maß“ (Joh 3,34), trotzdem lässt er sich von dem gleichen Geist lenken, und erkennt ihn damit als denjenigen an, der vom Vater her kommend über ihm steht. Diese Haltung des Sohnes gegenüber dem Heiligen Geist ist nach Balthasar eigentlich nichts Anderes als Ausdruck seiner Erniedrigung, indem er sich entäußert und gehorsam wird bis zum Tod. Die Dopplung besteht aber nur im Wirken des Heiligen Geistes, in Christus selbst stellt sie keine Spannung dar. Um die im menschgewordenen Sohn bestehende Einheit aufzuzeigen, weist Balthasar auf die Erschütterung Christi „im Geiste hin“, so wie es in Joh 13,21 beschrieben wird. Nach Balthasar „kündet der Geist dem Sohn vom Vater her das kommende Leiden an, das der Geist doch auch innen in Jesu Bewusstsein mitverspürt“²²³. Eben weil Christus diese durch die dritte göttliche Person erfolgte Ankündigung in seinem Inneren, im Heiligen Geist, der sein eigener Geist ist, erspürt, spricht

²²¹ BALTHASAR, *TL III*, 158.

²²² Vgl. BALTHASAR, *Pneuma und Institution*, 55.

²²³ BALTHASAR, *TL III*, 158.

das Johannesevangelium von seiner Erschütterung „im Geiste“. Durch diese zweifache, doch im Bewusstsein Christi eins gewordene Wirkung zeigt sich die Einheit des „in-über“ Wirkens des Heiligen Geistes. Die zwei Wirkweisen finden deshalb ihre Einheit in der Person Christi.

Man erkennt in dieser Darstellung Balthasars sofort die Verbindung zur Beschreibung der Funktion des Heiligen Geistes in der Menschwerdung: Der Heilige Geist, der gleichzeitig Geist des Vaters und des Sohnes ist, wird als Geist des Vaters zur Jungfrau gesandt und trägt in ihren Schoß den „Samen Gottes“, während er gleichzeitig als der Geist des Sohnes diesen seiner Sohnesbereitschaft gemäß bewegt, so dass er die hypostatische Union in apriorischem Gehorsam sich vollziehen lässt und alle Verfügungen des Vaters gehorsam entgegennimmt. Diese gleich zweifache Wirkung der dritten göttlichen Hypostase wird auch in der Sendungsexistenz Christi sichtbar, als der Heilige Geist „in-über“ ihm wirkend erscheint. Im zweifachen Handeln der dritten göttlichen Hypostase gegenüber dem menschengewordenen Sohn wird eine weitere Grundidee der balthasarschen Geistlehre greifbar: die Zweiseitigkeit des Handelns der dritten göttlichen Person. Diese Zweiseitigkeit in der Handlung des Heiligen Geistes entspricht Balthasar zufolge dem gottmenschlichen Wesen Christi, deshalb erscheint er im öffentlichen Leben Christi zugleich als die innere Kraft, die Christus bewegt und treibt, und als „Regel“ des väterlichen Willens, der dieser inneren Kraft eine Form verleiht. Diese Zweiseitigkeit des Wirkens des Heiligen Geistes stellt zwei Komponenten der Relation des menschengewordenen Sohnes mit der dritten göttlichen Hypostase dar, „die als paradoxe Gegensätze nebeneinander stehen, bis sie in einer trinitarischen Sicht ihre Auflösung finden“²²⁴. Die endgültige Antwort auf diesen charakteristischen Zug der balthasarschen Pneumatologie wird man deshalb nur in der Untersuchung der Frage der innertrinitarischen Stellung des Heiligen Geistes finden. Balthasar zufolge macht diese Zweiseitigkeit im Wirken des Heiligen Geistes etwas aus seinem Proprium, d. h. aus seiner persönlichen Existenzweise, deutlich und deshalb muss ihre Wurzel im innergöttlichen Leben gesucht werden.

Aufgrund dieser Gegenwart des Heiligen Geistes „in-über“ Christus führt der Schweizer Theologe in der Erörterung über das Zusammenwirken der zweiten und dritten göttlichen Person eine weitere theologische Idee ein: Es ist die Bezeichnung des Heiligen Geistes als die „Regel“ des menschengewordenen Sohnes. Diese Bezeichnung baut er auf den schon betrachteten herabsteigenden Aspekt des Wirkens des Heiligen Geistes: Der Geist, der herabsteigend den menschengewordenen Sohn mit dem Vater verbindet und in diesem Sinn „über“ Christus steht, verkündet den jeweils aktuellen Willen des Vaters und fungiert deshalb

²²⁴ ORTNER, E., *Geist der Liebe – Geist der Kirche*, 190.

als „Regel“ für die menschliche Existenz Christi²²⁵. In der Theologie Balthasars nimmt der Gehorsam die entscheidende Rolle in der Existenz Jesu ein. So wurzelt die Sendungsexistenz Jesu Christi notwendig in einem ständigen Hinhören auf den Vater, der dem Sohn durch die ununterbrochene Gabe des Heiligen Geistes gleichsam seine Weisungen mitteilt. Dieses Hinhören und Mitteilen in dem und durch den Heiligen Geist erfolgt so, dass dieser zu einer Art „Regel“ für den menschengewordenen Sohn wird²²⁶.

Christus wird in den Evangelien in einer Haltung der Rezeptivität und des Gehorsams gegenüber der dritten göttlichen Person dargestellt, weil er dem Geist hinhörend auf die je zu diesem Zeitpunkt erklingende Weisung des Vaters hört. Balthasar versteht die Repräsentation des Vaters durch seinen von ihm ausgehenden und seinen Willen objektiv vorstellenden Heiligen Geist als eine Folge der Menschwerdung: Sie entspricht dem Erniedrigungszustand des Sohnes, der als Gottes menschengewordener Sohn den Willen seines Vaters mit vollkommenem Gehorsam und mit sich entäußernder Liebe ausführt. Die Erscheinung des Heiligen Geistes als vom Vater stammende Regel Christi betrachtet Balthasar als eine Art „Institution“: Die dritte göttliche Person, die Christus von innen her „subjektiv“ bewegt, vermittelt gleichsam als „objektive“ Instanz den Willen des Vaters, dem sich Christus immerfort mit vollkommenem Gehorsam zu fügen hat. Deshalb stellt diese Regel des Heiligen Geistes für den Autor die Urform jeder kirchlichen Institution dar: „In dieser soteriologischen Modalisierung des Verhältnisses zwischen Vater, Sohn und Geist liegt der Ursprung für alles, was im theologischen Sinn als *«Institution»* bezeichnet werden kann: sie ist Metamorphose der Liebe dort, wo absolute in ökonomische Trinität übergeht, ist aber deswegen keine Entfremdung dieser Liebe“²²⁷.

Wie man leicht erkennt, geht es hier um einen weiteren Aspekt der schon erörterten Idee der trinitarischen Inversion. Die Regelfunktion des Heiligen Geistes ist Ausdruck des gleichen Vorrangs der dritten göttlichen Person, die in der Menschwerdung ersichtlich wurde

²²⁵ „Jésus ne réalisait son rapport à son Père que dans et par les actes de sa vie spirituelle filiale dont l’Esprit Sait était en lui la source: sa prière, adhésion aimant au plan du Père sur lui, les «œuvres» que le Père lui donnait d’accomplir“ (CONGAR, Y., *Pour une cristologie pneumatologique*, in: *Rev.Science Phil. Theol.* 63. (1979), 437).

²²⁶ Hier ist die Äußerung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen zu erwähnen, die den trinitarischen Charakter des Heiligen Geistes betrachtend, die dritte göttliche Person als „ewige Gabe der Liebe des Vaters an seinen geliebten Sohn“ bezeichnet. Dieser Gabecharakter des Heiligen Geistes wird in seiner ökonomischen Rolle folgendermaßen sichtbar: „l’amour divine qui a son origine dans le Père repose dans «le Fils de son amour» pour exister consubstantiellement par celui-ci dans la personne de l’Esprit, le Don d’amour. Cela rend compte du fait que l’Esprit Saint oriente par l’amour toute la vie de Jésus vers le Père dans l’accomplissement de sa volonté“ (EV 59, *La processione dello Spirito Santo*, 1744-1746./Nr. 2990-2992). Die Annahme, dass der Heilige Geist als ewige Gabe des Vaters an den Sohn, diesen während seines Erdenlebens lenkt und sein Wirken nach dem Willen des Vaters ausrichtet, drückt das gleiche aus, was Balthasar über die Rolle des Heiligen Geistes als Regel aussagt.

²²⁷ BALTHASAR, *Pneuma und Institution*, 226.

und die während der ganzen menschlichen Existenz Christi besteht. Der Heilige Geist, der dem menschengewordenen Sohn den je aktuellen väterlichen Willen vermittelt, befindet sich zwischen dem Vater und dem (menschgewordenen) Sohn. Als Vermittler steht die dritte göttliche Person über Christus, was dem Verhältnis zwischen dem Sohn und Geist nach der Idee der trinitarischen Inversion entspricht. An diesem Punkt bietet sich die Möglichkeit, diesen theologischen Gedanken Balthasars unter einem weiteren Aspekt zu betrachten und zu beleuchten: wie die Idee der trinitarischen Inversion zu einer richtigen Bewertung der wahren Menschlichkeit Christi beitragen kann. Hierzu sollen die Person Christi aus einer synthetischen Sicht betrachtet und die prophetischen Züge seiner Sendung hervorgehoben werden, die so oft nur von der liberalen Theologie berücksichtigt werden. Durch die Beleuchtung der prophetischen Züge wird aber gleichsam auch die wahre Menschheit Christi betont. Zwar verwendet der Schweizer Theologe bei der Darstellung des Heiligen Geistes als Regel Christi die Beschreibungen der synoptischen Evangelien. Doch diese sind höchstens Ausgangspunkte. Die zugrundeliegende, entscheidende Sichtweise aber ist ohne Zweifel die des Johannesevangeliums. Johannes stellt nämlich Jesus als das menschengewordene Wort Gottes dar, der als Sohn Gottes den Heiligen Geist von Anfang an als seinen eigenen Geist besitzt (das „in-Sein“ des Geistes), doch gleichzeitig zeigt er ihn als denjenigen, der „die Stunde“ erwartend ganz an dem Willen des Vaters hängt. Durch dieses Harren auf die vom Vater bestimmte „Stunde“, die der Sohn keinesfalls antizipieren will, sieht Balthasar einen besonderen „zeitlichen“ Aspekt des Gehorsams Christi, welcher die Vollkommenheit dieses Gehorsams ausdrückt: In jedem Augenblick steht der menschengewordene Sohn in vollkommener Bereitschaft vor dem Vater und wartet je-jetzt auf seinen Befehl. Durch diese immerwährende Bereitschaft wird seine Gottheit – dass er den Heiligen Geist als seinen eigenen Geist besitzt, d. h. „in sich“ hat – selbstverständlich nicht in die Frage gestellt, doch wird seine vollkommene sohnhafte Liebe vor Augen geführt. Der herabsteigende Aspekt des Wirkens der dritten göttlichen Person, womit sie „über“ Christus steht, ist durch den Erniedrigungszustand des Sohnes bedingt, deshalb ist sie besonders geeignet, seine wahre Menschlichkeit plastisch auszudrücken. Dieses Warten auf „die Stunde“ erklärt zugleich die Bezeichnung des Heiligen Geistes als Regel: Obwohl sie die Härte und die Objektivität eines Gesetzes hat, ist sie doch nicht einfach mit einem unpersonellen, immer gültigen Gesetz gleichzusetzen. Die Rolle des Heiligen Geistes als Regel bedeutet vielmehr das intimste persönliche Aug zu Aug zwischen Vater und Sohn, wodurch der je aktuelle Wille des Vaters vermittelt wird, der eben eine immerwährende Bereitschaft verlangt.

Es gehört zwar nicht im strengen Sinn zum Thema dieser Arbeit, doch um der Vollständigkeit willen sollen kurz die ekklesiologischen Auswirkungen dieser „Zweiseitigkeit“ des Wirkens der dritten göttlichen Person erwähnt werden. Die Kirche, die aus der gottmenschlichen Existenz des menschengewordenen Sohnes erwächst, erfährt ebenfalls diese Zweiseitigkeit im Wirken des Heiligen Geistes. So wie im Leben Jesu der Heilige Geist sowohl als Triebkraft der Sendung als auch Regel des Vaters fungierte, so wird er auch in der Kirche wirken: als Kraft der Liebe, aber gleichzeitig auch als eine feste Regel. Mit diesen zwei Aspekten deutet Balthasar die pneumatologische und institutionelle Seite der Kirche an, die nach ihm untrennbar miteinander verflochten sind, eben weil sie beide durch das Wirken der dritten göttlichen Person entstehen und deshalb ihre letzte Einheit im Heiligen Geist finden. Deswegen sieht Balthasar die Erklärung der Unterscheidung zwischen Institution und Charisma, wo die Entstehung der Institution christologisch, die Wirklichkeit des Charisma aber pneumatologisch interpretiert wird, als unvollständig an. Für den Schweizer Theologen haben diese zwei Aspekte der Kirche ihren Ursprung und ihre Wurzel in der „Zweiseitigkeit“ des Wirkens des Heiligen Geistes²²⁸.

Die drei bisher behandelten Gedanken dieses Kapitels erscheinen als miteinander verflochten: Die balthasarsche Darstellung des Menschwerdungsereignisses wies die aktive Rolle dem Heiligen Geist zu, wodurch sogleich beide Aspekte sichtbar wurden: einerseits der ökonomische Vorrang der dritten göttlichen Hypostase gegenüber der zweiten, was die Idee der trinitarischen Inversion begründet und in der Regelfunktion des Heiligen Geistes vollendet wird, andererseits die Zweiseitigkeit der Wirkung des Heiligen Geistes gegenüber dem menschengewordenen Sohn. Dieser zweite Aspekt drückt treffend die Gottmenschlichkeit Christi aus: Als Gott trägt er den Geist „in sich“ und als vollkommener Mensch wird er von dem gleichen Geist, der gleichsam „über“ ihn steht, in seiner Sendung gelenkt. Diese drei gegenseitig verwandten Ideen scheinen fast eine nahtlose Einheit zu bilden, die als massiver Block und als eine Art Fremdkörper aus der traditionellen Geistlehre herausragt. Es überzeugt aber eben die Einheitlichkeit und die Fähigkeit dieser Interpretation, die Göttlichkeit Christi völlig bewahrend, seine Geschichtlichkeit und wahre Menschlichkeit plastisch auszudrücken. Die letzte Wurzel der Zweiseitigkeit des Heiligen Geistes erkennt Balthasar in der innertrinitarischen Stellung der dritten göttlichen Person, die im vierten Kapitel unter dem Titel „subjektiver und objektiver Heiliger Geist“ erörtert wird.

²²⁸ Vgl. BALTHASAR, *TL III*, 234-282, und *Pneuma und Institution*, 201-235.

4. Christologie mit trinitarischer Breite²²⁹

Soll ein möglichst vollständiges Bild der balthasarschen Schilderung des ökonomischen Verhältnisses zwischen der zweiten und der dritten göttlichen Person während des öffentlichen Lebens Christi entstehen, muss die Frage auch aus einer anderen Perspektive, nämlich aus der Perspektive der Christologie, gestellt werden, um auf diese Weise die Kenntnisse über die Geistlehre Balthasars zu vertiefen. Für den Schweizer Theologen gehören nämlich Christologie und Pneumatologie so sehr zusammen, dass er in seinem Buch *TL III* für eine Christologie plädiert, die Person und Werk Christi nicht ohne den Zusammenhang zum Wirken des Heiligen Geistes schildern würde. Diese von Balthasar als „Geistchristologie“ bezeichnete Sichtweise der Christologie sollte durch die Beschreibung der pneumatologischen Aspekte des Christusgeschehens gleichzeitig den Heiligen Geist erkennen lassen. Schließlich würde die Schilderung des Zusammenwirkens der „zwei Hände des Vaters“ die Sicht in Richtung der ersten göttlichen Person öffnen. Wie T. Kruppa richtig bemerkt²³⁰, hat diese gegenseitige Zugehörigkeit der Pneumatologie und Christologie ihren letzten Grund in der Überzeugung Balthasars, dass die Gestalt Christi nur in trinitarischem Licht sachgerecht zu lesen ist. Einer der zentralen Grundgedanken der balthasarschen Dogmatik ist eben die notwendige trinitarische Breite des Glaubens. Immer wieder betont Balthasar, dass „Jesus Christus, die Mitte unseres Glaubens ist, einzig als der ewige Sohn des Vaters und der in seiner Menschwerdung mit dem Heiligen Geist Begabte. Es gibt keine Christologie ohne Trinitätslehre“²³¹. Christus wird nur dann in seiner vollen Wahrheit erkannt, wenn in ihm der sich offenbarende Vater durch den Heiligen Geist erkannt wird. In diesem Sinn ist der Heilige Geist und die Pneumatologie jenes Band, das die Christologie ausweitend mit der Trinitätslehre verbindet. Dabei geht es um eine Behauptung Balthasars, die nicht nur als eine Art Grundaxiom seiner Christologie und Dreifaltigkeitslehre zu betrachten ist, sondern die – wie es B.Körner für die Theologie des deutschen Sprachraums gezeigt hat²³² –unter den

²²⁹ In den nächsten Reflexionen folgt die Arbeit grundsätzlich den Ausführungen von TOSSOU, K. J., *Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Freiburg-Basel-Wien, Herder 1983, 225-233, 273-315.

²³⁰ Vgl. KRUPPA, T, *Krisztológiai alapelvek Hans Urs von Balthasar teológiájában*, in: *Athanasiana* 14 (2001), www.athanaz.hu/foisk/athanaz/atan14/ata14_08.htm

²³¹ BALTHASAR, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984, 103.

²³² „Am deutlichsten entfaltet sich eine Wirkungsgeschichte der Balthasarschen Theologie im Zusammenhang mit seiner trinitätstheologischen Grundlegung der Christologie, die ganz auf den Kreuzestod zentriert ist. So hat er mit seiner theodramatischen Theologie im Kernbereich der Dogmatik nachhaltig Einfluss ausgeübt“ (KÖRNER, B., *Dogmatik im Gespräch mit Hans Urs von Balthasar: Fakten und offene Möglichkeiten*, 407).

heutigen Theologen einen breiten Konsens errungen hat²³³. Ohne die ganze Christologie Balthasars entfalten zu können²³⁴, sollen an dieser Stelle einige christologische Themen beleuchtet werden, in denen das Verhältnis des Sohnes zum Heiligen Geist zum Ausdruck kommt. Dadurch wird es möglich, weitere Dimensionen der im vorigen Kapitel geschilderten theologischen Gedanken aufzuzeigen. Man wird sehen, dass manche Fragen der Christologie durch die enge Verbindung mit der Pneumatologie in einem ganz anderen Licht erscheinen.

Ohne Zweifel wird man als zentrale Kategorie der balthasarschen Christologie die Sendung bezeichnen müssen. Die Sendung, die Christus aus liebevollem Gehorsam annimmt, fungiert für Balthasar explizit als der Maßstab, mit dem alles im Leben und Sterben des menschengewordenen Sohnes zu messen ist. Der Sohn selbst ist so sehr eins mit dieser vom Vater gegebenen Sendung, dass in ihm, dem Gesandten, der sendende Vater sichtbar und anwesend ist. Eine der originellsten Behauptungen des Schweizer Theologen ist die Aussage, dass in Christus eine vollkommene Übereinstimmung zwischen Person und Sendung besteht, die nur aufgrund seiner Göttlichkeit möglich ist: Nur Gott kann so sehr lieben und aus Liebe so sehr gehorchen, dass er eine solche vollkommene Identität verwirkliche²³⁵. Diese Sendung macht deshalb die trinitarische Dimension des Lebens Christi deutlich: „Gelebte Sendung ist Leben in Verbindung mit dem Vater *durch* und *im* Geist. Es ist – mit anderen Worten – trinitarische Lebensgemeinschaft“²³⁶. Anders gesagt: Die Sendung Christi, die sich in dem

²³³ Diesen trinitätstheologischen Hintergrund verlangt H. Mühlen nicht nur für die Christologie, sondern ebenso für die Gnadenlehre, als er beklagt, dass „die christliche Gnadentheologie immer noch in ihren allerersten, altbundlichen Anfängen steckt, da sie weder das Mysterium der Trinität noch das des Kreuzes sowie die Einheit beider reflex in sich aufgenommen hat. Die Gnadentheologie ist im Grunde immer noch monotheistisch“. Demgegenüber sollte man in Betracht ziehen, dass „der biblische Gott im Gericht seiner Liebe sein Eigenstes, nämlich seinen Sohn, für uns alle weggab. Dieser Sohn hat dann *sich selbst* für uns weggegeben, und der Geist dieses Sohnes gibt sich noch immer heiligend an uns selbst weg. In diesem Sinne ist die ganze Existenz Jesu «auf das Kreuz hin» und als solche «funktionell-kenotisch» bestimmt. In dieser Weggabe des Eigensten zeigt sich der *gnädige* Gott *als* Liebe. Deshalb ist der Gekreuzigte (und niemand sonst) die «Mitte» des trinitarischen Mysteriums, und ebendeshalb ist auch er (und niemand sonst) das Woraufhin aller personalen und sozialen menschlichen Existenz“ (MÜHLEN, H., *Gnadenlehre*, in: VORGRIMMLER, H.V./GUCHT, R.V. (Hrsg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert: Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt*, Bd III, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970, 187).

²³⁴ Balthasar entfaltet seine Christologie in *TD II/2*. Um die Christologie Balthasars kennenzulernen, sei auf MARCHESI, G., *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Roma 1977, verwiesen. Bezüglich der Sendungsexistenz des Sohnes, dem Eckpfeiler der balthasarschen Christologie, auf TOSSOU, K. J., *Streben nach Vollendung*, 234-272.

²³⁵ „Seine Subjektivität fällt zusammen mit seiner Sendung. [...] Es gibt in ihm keinen subjektiven liegengeliebten Rest, der in seiner Aufgabe als Erlöser nicht aufginge: alles bis auf den Grund ist in Dienst gestellt und für sein Werk flüssig gemacht“ (BALTHASAR, *HI*, 244). Diese Sicht scheint sich auch der Heilige Vater, Benedikt XVI., zu eigen zu machen, als er in seinem *Schreiben zum Beginn des Priesterjahres* sagt: „In Jesus fallen Person und Sendung im Grunde zusammen: sein gesamtes Heilshandeln war und ist Ausdruck seines «Sohn-Ich», das von Ewigkeit her vor dem Vater steht in einer Haltung liebevoller Unterwerfung unter dessen Willen“. (in: *Schreiben zum Beginn des Priesterjahres anlässlich des 150. Jahrestages des „Dies natalis“ von Johannes Maria Vianey*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/documents/hf_ben-xvi_let_20090616_anno-sacerdotale_ge.html)

²³⁶ TOSSOU, K. J., *Streben nach Vollendung*, 234.

durch den Heiligen Geist vermittelten Willen des Vaters realisiert, birgt in sich die ganze gegenseitige Beziehung des Vaters und des Sohnes. Die Sendung des Sohnes kann aber nur durch die Vermittlung der dritten göttlichen Person bestehen, weil dieses Ineinanderfallen von Sendung und Person nur durch den Heiligen Geist erfolgen kann²³⁷. Als „Regel“ des menschengewordenen Sohnes vermittelt der Heilige Geist den väterlichen Willen und ermöglicht damit die tagtägliche Erfüllung der Sendung. Diese Vermittlung besteht nämlich Balthasar zufolge einerseits darin, dass der Geist in sich selbst die Einheit zwischen sendendem Vater und gesandtem Sohn als auch – weil Gesandter und Sendender keinesfalls identisch sein können – die Unterscheidung zwischen den vereinigten Personen realisiert. Die Verwirklichung einer solchen Einheit ist einzig im Heiligen Geist möglich, der sowohl Geist des Vaters als auch des Sohnes ist. In ihm wird deshalb sowohl der innergöttliche Unterschied als auch die Wesenseinheit der ersten und zweiten göttlichen Person verwirklicht. Andererseits sichert aber die dritte göttliche Hypostase die Verwirklichung des vollkommenen sohnlichen Gehorsams und der menschlichen Freiheit Christi. Wegen der grundsätzlichen Wichtigkeit der Kategorie der Sendung bekommt der Gehorsam Christi in der (johanneisch geprägten) Theologie Balthasars ein besonderes Gewicht. Diese betonte Wichtigkeit des Gehorsams erfährt aber manche Kritik, unter anderem die L. F. Ladarias²³⁸ oder die J.-N. Dols. Dol z.B. findet, dass diese Überbetonung des Gehorsams den menschengewordenen Sohn nur als willenslosen Ausführer des göttlichen Willens darstellt: „On ne peut se défendre de l'impression que le salut des hommes est décidé par le Père puis exécuté par le Fils obéissant et par l'Esprit, plutôt que décidé de concert par les trois Personnes divines“. Eine Sichtweise, die ihm zufolge das gemeinsame göttliche Wesen der drei Personen nicht adäquat betont. So fragt er: „esiste-t-il une inique volonté divine commune aux Trois, comme aspect de leur consubstantialité?“²³⁹. Obwohl die ewige gemeinsame Entscheidung der drei göttlichen Personen hinsichtlich der Erlösung, ohne Zweifel ein fester Bestandteil der Theologie Balthasars ist, wird doch in der Lehre des Schweizer Theologen die göttliche Wesenseinheit tatsächlich weniger unterstrichen als die innergöttlichen

²³⁷ „Die Koinzidenz von Sendung und Person in Jesus Christus kann daher nicht anders begründet sein, als im Pneuma. Der Geist ist es, der Jesus den Willen des Vaters ergreifen und in diesen einwilligen lässt. Jesus ist vom Geist erfüllt und gerade in dieser pneumatischen Unterfassung als der Messias-Christus eschatologisch ausgewiesen“ (SCHUMACHER, Th., *Perichorein*, 143).

²³⁸ „Bisognerà evitare almeno l'univocità, quando si usano gli stessi termini applicati all'economia e alla teologia. Come già sappiamo, le tre persone della Trinità hanno un'unica volontà. Gesù in quanto uomo ha anche una reale volontà umana, sebbene si sintonizzi in tutto su quella divina, che è la stessa del Padre. Non è pertanto evidente la trasposizione univoca dell'obediencia dell'incarnato nell'obediencia all'interno della Trinità immanente“ (LADARIA, L. F., *La Trinità mistero di comunione*, 256).

²³⁹ DOL, J.-N., *L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, 230.

Unterschiede. Balthasar spricht zwar nicht über einen Gehorsam des Sohnes in der Ewigkeit²⁴⁰, sondern über eine Verschiedenheit hinsichtlich der Teilnahme am göttlichen Willen in der immanenten Trinität, wie es Dol selbst richtig bemerkt: „L'unique volonté divine est participée selon deux «modes» différents: par le Père comme source, par le Fils en situation de réceptivité”²⁴¹. Nach Dol geschieht durch diese viel zu schnelle Transposition des Gehorsams des menschengewordenen Sohnes in die immanente Dreieinigkeit hinein eine ungebührende Einseitigkeit: „L'obéissance en devient presque la propriété hypostatique du Fils, comme signe de sa réceptivité éternelle par rapport au Père” und die Gemeinsamkeit des Wesens, die durch das „homoousios” in unserem Glauben formuliert ist, vernachlässigt wird. Kein Zweifel besteht, dass der Fokus Balthasars tatsächlich die zwischen den göttlichen Personen bestehenden Unterschiede betont. Doch wird diese scheinbare Einseitigkeit der balthasarschen Christologie eben durch die vermittelnde Regelfunktion des Heiligen Geistes ausgeglichen. Diese vermittelnde Funktion der dritten göttlichen Person ermöglicht die menschliche Freiheit Jesu Christi.

Nach der Lehre der hypostatischen Union muss die menschliche Freiheit des Sohnes auch in seiner vollständigen In-Anspruch-Nahme durch seine vom Vater erhaltene Sendung unangetastet und vollkommen bewahrt bleiben. Balthasar fragt jedoch: Kann der menschengewordene Sohn nach der Kategorien der traditionellen Dogmatik wirklich freie menschliche Entscheidungen treffen? Es scheint vielmehr, dass in der Existenz Jesu Christi in der Zeit nichts Anderes geschieht als die Umsetzung einer seiner ganzen menschlichen Existenz vorausliegenden dreieinigen Entscheidung und dass deshalb seine menschliche Freiheit ohne Relevanz ist. Erst wenn auch die pneumatologische Dimension der Christologie betrachtet wird, insbesondere die Vermittlerfunktion des Heiligen Geistes, verschwindet dieser Eindruck. Der menschengewordene Sohn erfährt durch die dritte göttliche Person den je aktuellen Willen seines Vaters und dadurch wird ihm möglich, diesen väterlichen Willen immer wieder auch bejahen zu können. Die Weisungen, die Christus vom Vater zur Ausführung erhält, sind zwar keinesfalls etwas Fremdes: Der ewige Entschluss der Erlösung

²⁴⁰ In *TL III*, 218, spricht Balthasar von einer „bereitschafts- oder gehorsamsförmige[n] Freiheit“ des ewigen Sohnes dem Vater gegenüber. Diese Arbeit stimmt N. Healy zu, dass es hier nicht um ein Hineinprojizieren des menschlichen Gehorsams Christi in die immanente Dreifaltigkeit geht. Denn der Schweizer Theologe erhält die nötige Unterscheidung stets aufrecht: „Balthasar is careful to qualify the sense in which «obedience» can be attributed to the relations that constitutes the inner life of the Trinity, where is one will possessed by three persons. He does not mean to imply either the subordination of the Son or a simple plurality of wills. The relevant point is that Christ's human obedience is an «interpretation» into the language of time and creatureliness of the Son's eternal relation of love to his Father“ (HEALY, N. J., *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion*, 107).

²⁴¹ DOL, J.-N., *L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, 231.

der Menschheit ist von der ganzen Dreifaltigkeit gefasst worden, eine Entscheidung also, die auch vom ewigen Sohn getroffen wurde. Jetzt aber, da ihm der Wille des Vaters durch den Heiligen Geist vermittelt wird, wird Christus an ihre gemeinsame ewige Entscheidung erinnert, die er in der Zeit mit seiner vollen menschlichen Freiheit nochmals (und immer wieder neu) ratifizieren muss. Christus, der menschengewordene Sohn gehorcht dabei keinesfalls der Dreieinigkeit oder sich selbst, d.h. seinem eigenen ewigen Willen, sondern einzig dem Vater, dessen Wille aber die ewige Entscheidung der ganzen Dreifaltigkeit ausdrückt²⁴².

Die Art und Weise, in der die dritte göttliche Person die Vermittlung zwischen Vater und Sohn vollzieht und sowohl den vollkommenen Gehorsam Christi gegenüber dem befehlenden Vater als auch seine vollkommene persönliche Freiheit sichern kann, bezeichnet der Schweizer Theologe als „Inspiration“ Christi durch den Heiligen Geist. Sie beschreibt gleichzeitig auch die Art und Weise, wie der menschengewordene Sohn den Willen seines Vaters in Freiheit annehmen kann. Der Wille des Vaters drückt den in Ewigkeit gefassten innertrinitarischen Entschluss aus, der mit der freien Entscheidung Jesu ständig in Übereinstimmung gebracht werden muss. Diese zwei Entscheidungen, die ewige und die zeitliche, darf man aber Balthasar zufolge nicht als zeitlich frühere und spätere auffassen, sondern in einer Gleichzeitigkeit, die durch die erwähnte „Inspiration“ des Heiligen Geistes entsteht. Die Kategorie Inspiration macht für Balthasar die Vereinbarkeit der Autonomie und Heteronomie verständlich: Dadurch kann man nämlich verstehen, dass das inspirierte Subjekt die Inspiration keinesfalls nur erleidet, in einem vollkommenen Passivität verharrend, wie oft die Inspiriertheit der Propheten dargestellt wird. Das würde die echte menschliche Freiheit Jesu nochmals in Frage stellen. Um das Wesen der Inspiration Christi durch den Heiligen Geist verständlich zu machen, greift Balthasar auf die Inspiriertheit eines Künstlers zurück. Wie der Künstler durch die Annahme der Inspiration, die ihm seine persönliche Wahrheit schenkt, seine Freiheit nicht nur bewahrt, sondern sogar steigert, wird auch Christus der „Inspiration“ des Heiligen Geistes im vollen Gehorsam folgend seine volle Freiheit bewahren²⁴³. Die Inspiration eines Künstlers erscheint als geeignetes Bild, um die

²⁴² Vgl. BALTHASAR, *TD II/2*, 144 ff. In dieser Frage ergänzt Balthasar: „Der väterliche Wille, der im Pneuma dem Sohn übermittelt wird, ist in der Tat der ewige trinitarische Ratschluss der Weltversöhnung. In der Ewigkeit sind an diesem Ratschluss der Sohn und Geist ebenso beteiligt wie der Vater, auch wenn jetzt, während der ökonomischen Menschwerdung des Sohnes, dieser trinitarische Wille dem Sohn durch den Geist als der väterliche Wille zukommt [...] die Inspiration Christi durch den Heiligen Geist [trägt] ihm beides zu [...]: ökonomisch eindeutig den Willen des Vaters, aber in diesem verborgen seinen eigenen trinitarischen Willen“ (*Pneuma und Institution*, 57).

²⁴³ Vgl. BALTHASAR, *TD II/2*, 175-185. „Balthasar vergleicht den Empfang und die Kenntnis der Sendung mit der Inspiration des Künstlers. Der Künstler empfangt nicht einen Auftrag von außen, den es zu erfüllen gelte,

gegenseitige Komplementarität des vollkommenen Gehorsams des menschengewordenen Sohnes und seiner uneingeübten (gott)menschlichen Freiheit darzustellen. Erleuchtend ist diesbezüglich die Erörterung J. R. Sachs:

„Jesus does not shape his life according to his own ideas and plans, but in the obedience to the Spirit who inspire him the Fathers will. But in so doing the Spirit leads Jesus into his own truest creative freedom. Jesus’s mission (precisely as his personal identity) is something living and dynamic. It is not «already there», prefabricated, waiting for him to carry it out mechanically [...] On the contrary, the obedience to the Spirit which informs Jesus’s life-in-mission requires and presupposes his own creative freedom and responsibility in the carrying out of the Father’s will“²⁴⁴.

Die Idee, dass der Heilige Geist den Vater und den menschengewordenen Sohn nicht nur verbindet, sondern er dadurch auch zwischen dem ewigen dreieinigen Ratschluss Gottes und der menschlichen Freiheit Christi vermittelt, stellt uns aber vor neue Fragen. Ein solches Verständnis der ökonomischen Relation in der Dreifaltigkeit lässt nämlich Balthasar zufolge sogar die ständige *visio beatifica* des Sohnes während seines Erdenlebens in einem anderen Licht erscheinen. Nimmt man die beschriebene Vermittlung des Heiligen Geistes an, so wird man als Folge auch annehmen müssen, dass „Jesus den Vater nicht in *visio beatifica* schaut, sondern ihm der Auftrag des Vaters vom Heiligen Geist vorgestellt wird, er also nur seiner Sendung unmittelbar inne ist“²⁴⁵. Nochmals begegnen wir einem von der traditionellen Theologie abweichenden Punkt der balthasarschen Lehre, der aber nur eine weitere Konsequenz aus der durch die ökonomische Vermittlerrolle der dritten göttlichen Hypostase aufrechterhaltenen echten und vollkommenen Menschlichkeit Christi ist²⁴⁶. Diese durch den

sondern er sei innerlich «besessen» von einer Idee, die er in sich trage, und er sei nie freier, als wenn sich diese Idee verdichten ohne lange Abwägung verwirklichen lasse“ (PLAGA-KAYSER, U. J., „*Ich bin die Wahrheit*“: *Die theo-logische Dimension der Christologie Hans Urs von Balthasars*, LIT-Verlag, Münster 1998, 122).

²⁴⁴ SACHS, J. R. *Deus Semper Major – Ad Majorem Dei Gloriam: The Pneumatology and Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, in: *Gregorianum*, Roma Vol. 74 (1993/4), 654.

²⁴⁵ BALTHASAR; *TD II/2*, 183. In seinen christologischen Ausführungen räumt Balthasar der Sendung und dem Sendungsbewusstsein Jesu ebenfalls eine Funktion der Vermittlung ein, nur da spricht er nicht von der *visio beatifica* sondern von einer «*visio immediata*» des Göttlichen: „Jesus [findet] in seinem innersten und unteilbaren Selbstbewusstsein ein Moment des Göttlichen vor[...]: intuitiv, sofern es von der Intuition seines Sendungsbewusstseins untrennbar ist, aber bestimmt durch und beschränkt auf dieses sein Sendungsbewusstsein. Von ihm allein hat er eine «*visio immediata*», und es besteht kein Grund, dieser *visio* des Göttlichen einen andern, gleichsam rein theoretischen, neben oder über der Sendung liegenden Inhalt zuzuschreiben“ (*TD II/2*, 152).

²⁴⁶ Diese Behauptung Balthasars hinsichtlich der *visio beatifica* Christi scheinen nur wenige zu teilen, so Y. Congar, der sich diesbezüglich ähnlich äußert: „La voie que le Père a voulu pour lui est celle de parvenir à

Heiligen Geist vermittelte „Schau“ des Vaters kann Balthasar zufolge die Geschehnisse im Ereignis des Kreuzes erklären, als der Sohn die Finsternis der Gottverlassenheit erfährt. Die traditionelle Theologie behauptet, dass das Leiden am Kreuz und die Gottverlassenheit nur die menschliche Natur des Sohnes betreffen, der eben deshalb nur in seinem „unteren Seelenteil“ leidet, während seine Geisteshöhe im himmlischer Schau verweilt. Eine solche Zerteilung zwischen den Naturen würde nach Balthasar dem Erlösungsdrama die Spitze abbrechen und wäre deswegen unwürdig²⁴⁷.

Die Vermittlerrolle des Heiligen Geistes bedeutet weiter für den Autor, dass die Sendung Christi einen gewissen Entfaltungsprozess durchmachen muss. Wegen der echten menschlichen Freiheit Christi kann man nämlich seine Sendung unmöglich als eine statische Größe verstehen: Sie ist vielmehr etwas Dynamisches, das notwendig sowohl die Entfaltung als auch die Verwirklichung der Sendung umfasst. Wenn nämlich Christus, der durch die Vermittlung des Heiligen Geistes an die gemeinsame ewige Entscheidung der Dreifaltigkeit erinnert wird, diesen trinitarischen Entschluss in der Zeit mit seiner vollen menschlichen Freiheit immer wieder neu ratifizieren soll, also geschichtliche Dimensionen besitzt, dann macht auch seine Sendung eine Entfaltung durch, die auch dem menschlichen Reifen Christi Raum geben muss²⁴⁸. Natürlich geht es dabei um keinerlei Entwicklung der Person Christi, wohl aber darum, dass die wahre Menschheit und damit auch die wahre Geschichtlichkeit Christi durch die ökonomische Vermittlung des Heiligen Geistes bewahrt werden können. Dieser dynamische Aspekt der Sendung Christi tritt in einer der Grundideen der *Theodramatik* Balthasars besonders klar hervor. Es geht um die Behauptung Balthasars, dass die Person Christi sich nicht über sich selbst definieren lässt, sondern einzig durch die Verwirklichung seiner Rolle, d.h. seiner von Gott empfangenen Sendung²⁴⁹. Der

gloire par la croix: ce n'est pas la voie de la vision (béatifique) mais celle de l'obéissance, qui consiste à aller où un Autre veut, sans savoir où..." (CONGAR, Y., *Pour une cristologie pneumatologique*, 436).

²⁴⁷ „Alle Theologie, die (bis auf heutige Nachklänge) Christus am Kreuz nur in seinem «unteren Seelenteil» leiden lässt, während seine Geisteshöhe in himmlischer, seliger Schau verweilt, bricht dem Erlösungsdrama die Spitze ab; sie sieht nicht, dass der Sohn als ganzer die Situation der gottabgewendeten, sündigen Welt auf sich nimmt, ja durch seinen absoluten Gehorsam «unterwandert» und damit entmächtigt. Der dreieinige Gott kann mehr, als fromme Theologen sich ausdenken“ (BALTHASAR, *Ist der gekreuzigte „selig“?* in: IkaZ 16 (1987) 108, zitiert in: GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott*, 345).

²⁴⁸ An diesem Punkt könnte man auch die Problematik des Allwissens Jesu erörtern, die eng mit der wahren Geschichtlichkeit und Menschlichkeit Christi verbunden ist. Doch hier bleibt dafür nicht genügend Raum. Balthasar löst aber diese Frage im Zusammenhang mit der durch die Vermittlung des Heiligen Geistes verwirklichten Sendung Christi. Für eine detailliertere Darstellung dieser Problematik siehe PLAGA-KAYSER, U. J., „*Ich bin die Wahrheit*“: *Die theo-logische Dimension der Christologie Hans Urs von Balthasars*, 101-127.

²⁴⁹ „Balthasar umschreibt das Personsein Jesu in diesem Zusammenhang mit dem Begriff des «Selbstbewusstseins» des Geistsubjekts, das ganz von seiner Sendung her erfüllt und geprägt und insofern mit ihr «identisch» ist. Jesus weiß sich so sehr mit seiner Sendung ineins, dass sich dieses «sein innerstes Anliegen» als das «personalisierende Moment» erweist. In dieser Sendung erkennt Balthasar das «Mysterium seiner eigenen Gottheit» aufleuchten. Insofern zeigt sich hierin eine Identität im Ursprung, keine «nachträgliche»

menschgewordene Sohn, dessen Person und Sendung ineinander fallen, kann unmöglich außerhalb dieser Sendung identifiziert und in seinem wahren Wesen erkannt werden. Die Verwirklichung der Sendung erfolgt notwendig in einer zeitlichen Spanne, wodurch nochmals der dynamische Aspekt seines Wesens sichtbar wird. Deshalb spricht der Schweizer Theologe sogar über ein „Werden“ des menschgewordenen Sohnes, das aber in seinem göttlichen Wesen mit seinem „Sein“ notwendig zusammenfällt²⁵⁰.

Eine interessante Variation des Themas des Heiligen Geistes als Regel des menschgewordenen Sohnes findet sich in der *Theodramatik* wieder. Die Rolle der dritten göttlichen Person im Heilsplan Gottes drückt Balthasar mit einem seltenen Bild aus: Der Heilige Geist ist einerseits der „Souffleur“, andererseits aber der „Regisseur“ im Welttheater der Heilsgeschichte. Ein Gleichnis, das das Wirken der dritten göttlichen Person nicht nur im Leben Christi, sondern auch in der Kirche anschaulich darstellt. In der *Theodramatik*, im zweiten Teil seiner Trilogie, stellt der Schweizer Theologe die göttliche Offenbarung als „Handlung“ dar. Dabei arbeitet er mit dem Gleichnis des Theaters. Der Heilsplan Gottes gleicht ihm zufolge einem Theaterstück, in welchem jeder Mensch eine Rolle – und damit seine eigene Persönlichkeit – erhält. In diesem Spiel ist der dreieinige Gott nicht nur gegenwärtig, sondern das dreieinige Leben bildet explizit die Grundlage des Spiels. Balthasar bezeichnet die göttlichen Personen als die „Trias der Produktion“: Autor, Schauspieler und Regisseur „als vollkommenes Gleichnis der ökonomischen Trinität im Theodrama“²⁵¹. In dieser Trias der Produktion ist Gott der Vater der Autor des Welttheaters. Der Hauptdarsteller – der gleichsam in sich die Möglichkeit des Spiels für die anderen Schauspieler eröffnet – ist der vom Vater gesandte, menschgewordene Sohn Gottes, der das vom Autor entworfene Spiel, also den Heilswillen des Vaters, treu ausführt. Der Heilige Geist aber bekommt einerseits die Rolle des „Souffleurs“: Er wird derjenige sein, der den Willen des Vaters je aktuell dem Sohn vermittelt. Diese Souffleurrolle ist augenscheinlich nur eine weitere Seite der Regelfunktion der dritten göttlichen Person während des ökonomischen Zustandes des Sohnes. Andererseits fällt dem Heiligen Geist die Rolle des Regisseurs des Welttheaters zu,

Sendung. Diese ist zwar als «innerhalb der Zeit endliche» vollbracht, ihrem «Gehalt und ihrer Auswirkung nach» jedoch «unendlich» und somit universell und eschatologisch” (SCHUMACHER, Th., *Perichorein*, 140).

²⁵⁰ BALTHASAR, *TD II/2*, 141 ff. Den christologischen Rahmen für diese „Entfaltung“ Christi, bis zu seiner Hingabe, findet man in der Erörterung Balthasars über die „Sendung als Wesen und Werden“. Dabei erkennt Balthasar eine wahrhaftige Entfaltung der Sendung des Sohnes, die – weil in ihm Sendung und Person zusammenfallen – ein gewisses Werden des menschgewordenen Sohnes bedeutet. Dabei sind „beide Momente: das Sein und das Werden des Menschgewordenen, Ausdruck eines ewigen Seins [...], das, wenn auch nicht Werden, so doch strömendes ewiges Leben und (Über-)Ereignis ist“ (*TD II/2*, 145).

²⁵¹ BALTHASAR, *TD I*, 247-283, *TD II/2*, 486-489.

„der den Text des Autors umsetzt in die Aktualität der Aufführung [...]. Der Regisseur hat den Buchstaben des Textes auf seinen Geist hin zu erhorchen und diesen Geist dem vielfältigen Organismus der Truppe einheitlich einzuflößen, jedoch immer bewusst, dass er eine «puissance intermédiaire» ist, die mit ihrer aktiven Phantasie sowohl zum Autor wie zu den Schauspielern hin einen reinen Dienst ausüben muss“²⁵².

Während die Rolle des Heiligen Geistes als Souffleur vor allem christologische Bezugspunkte hat, so drückt das Regisseurgleichnis mehr den ekklesiologischen Aspekt dieser Funktion der dritten göttlichen Hypostase aus. Durch das Gleichnis wird die Unfassbarkeit des Heiligen Geistes sehr plastisch dargestellt, weil der Regisseur nie sich selbst, sondern nur den Schauspieler und das Stück in den Vordergrund rückt: „Er muss gleichsam als Gestalt verschwinden, um als Medium und Atmosphäre allen gegenwärtig zu sein“²⁵³. Als Regisseur, der sowohl an den Autor des Theaterstücks als auch den Schauspieler gebunden ist, kann der Heilige Geist seine Vermittlerfunktion ausüben: „As director the Spirit cannot interpret the play independently of the author nor the actors. The Spirit is bound to the authors text, insofar as he mediates the Fathers will [...] Furthermore, he is bound to the actors, insofar as he does not appear on stage himself, but only draws together the various elements of the play“²⁵⁴.

Zwar haben wir hier nur einige Punkte der balthasarschen Christologie vorgeführt. Sie genügen aber, um zu überzeugen, dass Christologie und Pneumatologie in der Theologie Balthasars unlösbar miteinander verwoben sind, wobei sie gemeinsam in die Richtung der Dreifaltigkeitslehre führen. Wenn auch in seinen christologischen Erörterungen die Rolle des Heiligen Geistes nur teilweise, indirekt erarbeitet wird, wird doch mit einer kurzen Analyse der zentralen christologischen Begriffe Balthasars klar vor Augen geführt, dass eben diese zentralen Kategorien ohne das Wirken des Heiligen Geistes schlicht undenkbar sind. Dabei kehrt die Hervorhebung der echten Menschlichkeit Christi als soteriologische Bedingung der Christologie immer wieder, und im Hintergrund dieser Bestrebung Balthasars als eine Art Interpretationsmodell die Untrennbarkeit der „beiden Hände des Vaters“.

²⁵² BALTHASAR, *TD II/2*, 488-489.

²⁵³ BALTHASAR, *TD I*, 279.

²⁵⁴ LÖSEL, S., *Murder in the Cathedral: Hans Urs von Balthasar's new dramatization of the doctrine of the Trinity*, in: *Pro Ecclesia*, Northfield, MN. Vol. V (1996/4), 430.

5. Das Wirken des Geistes im Kreuzesopfer Christi

Die ganze Sendung Christi erfolgt also unter dem ständigen Einfluss des Heiligen Geistes: Dieser Einfluss besteht in der Vermittlung des Willens des Vaters und im Streben des menschengewordenen Sohnes, diesen Willen vollkommen auszuführen. Wenn aber das Leben und die Sendung Jesu Christi „im Geist“ erfolgen, dann muss die Verwirklichung des Kreuzesopfers, in dem seine Sendung zur Vollendung gelangt, um so mehr durch das Wirken der dritten göttlichen Person zustande kommen. Wenn man dies auch logischerweise vermuten darf, spricht doch die Heilige Schrift bezüglich des Ereignisses des Kreuzestodes nur sehr spärlich über ein solches Wirken des Heiligen Geistes. Man wird nur die lakonische Aussage des Hebr 9,14 anführen können, wo der Hebräerbrief rückblickend behauptet, dass das Kreuzopfer „im ewigen Geist“²⁵⁵ erfolgte. Trotz der wenigen Bezugspunkte beharrt Balthasar darauf, dass das gemeinsame Wirken der zweiten und dritten göttlichen Person sich auch im Kreuzesopfer nachweisen lässt. Die bisherigen Ausführungen können hier als Grundlage.

²⁵⁵ Diesen „ewigen Geist“ kann man mit dem Heiligen Geist gleichsetzen, denn der Kontext des Hebräerbriefs (Hebr 9,8) verweist auf ihn. Näheres dazu findet man im Artikel von A. VANHOYE, *Esprit éternel et feu du sacrifice en He 9,14* (in: *Biblica* 64 (1983), 263-274), wo Vanhoye die Gleichsetzung des „ewigen Geistes“ mit dem Heiligen Geist überzeugend beweist. Die Qualifikation „ewige“ weist darauf hin, dass das Opfer Jesu den alttestamentlichen Opfern überlegen ist: „Aux immolations anciennes, sans cesse répétées parce qu'elle n'étaient jamais efficaces, l'auteur oppose l'offrande du Christ, qui ne peut être qu'unique parce que son efficacité a été complète (10,1-10). Ce qui rend compte de cette différence capitale, n'est-ce pas précisément la différence du moyen employé ou, pour mieux dire, de la force agissant dans le sacrifice? Pour élever la victime vers Dieu, le culte ancien n'avait à sa disposition qu'un «feu continu», image assurément, de la puissance divine de transformation [...] Dans l'offrande personnelle du Christ, au contraire, c'est l'Esprit éternel lui-même qui a été agissant et qui a donné une valeur éternelle à une oblation unique. [...] «Esprit éternel» désigne manifestement l'Esprit de Dieu. Seul cette exégèse ancienne est dans la ligne du «feu jailli de Dieu» [...] En prenant la place du «feu continu» qui servit au culte sacrificiel de l'Ancien Testament, l'Esprit de Dieu a donné à l'offrande du Christ toute sa portée de sanctification de l'homme“ (270, 274). Ähnliche Erklärungen findet man in einem zweiten Artikel von A. VANHOYE, *L'azione dello Spirito Santo nella passione di Cristo secondo l'epistola agli ebrei*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale Teologica di Pneumatologia*, Editrice vaticana, Vatican city 1983, 759-773. Diese Meinung entspricht der von Papst Johannes Paulus II., der in seiner Enzyklika *«Dominum et Vivificantem»* schreibt: „Im Alten Testament spricht man mehrmals vom «Feuer des Himmels», das die von den Menschen dargebrachten Opfer verzehrte. In analoger Weise kann man sagen, dass der Heilige Geist «Feuer vom Himmel» ist, das in der Tiefe des Kreuzesgeheimnisses wirkt. Vom Vater ausgehend, lenkt er das Opfer des Sohnes zum Vater hin, indem er es in die göttliche Wirklichkeit der trinitarischen Gemeinschaft einbringt. [...] Der Heilige Geist als Liebe und Gnadengeschenk versenkt sich gewissermaßen in die Herzmitte jenes Opfers, das am Kreuz dargeboten wird. Mit Bezug auf die biblische Tradition können wir sagen: Er verzehrt dieses Opfer mit dem Feuer der Liebe, die den Sohn mit dem Vater in der trinitarischen Gemeinschaft vereint. [...] Diese Wahrheit über den Heiligen Geist findet ihren täglichen Ausdruck in der römischen Messliturgie, wenn der Priester vor der heiligen Kommunion jene bedeutungsvollen Worte spricht: «Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes, dem Willen des Vaters gehorsam, hast du im Heiligen Geist durch deinen Tod der Welt das Leben geschenkt»“ (JOHANNES PAULUS II., *«Dominum et Vivificantem»*, 41).

5.1. Das Kreuzesopfer als Rückgabe des Geistes an den Vater und Hingabe des Geistes an die Jüngern

Was bedeutet aber die Behauptung, dass Jesu Todesopfer „im ewigen Geist“ erfolgte? Balthasar erklärt diese Stelle folgender Weise: „Die vollkommene Hingabe des Sohnes an Gott erfolgt gleichzeitig durch sein Blut und durch den ewigen Geist, der kein anderer sein kann als der ihn immer begleitende Heilige Geist“²⁵⁶. Das Mitwirken des Heiligen Geistes im Opfertod des Sohnes besagt also, dass die Hingabe des Lebens Jesu Christi sich mittels des Heiligen Geistes realisiert, weil die dritte göttliche Person diejenige ist, die durch sein Treiben diese Hingabe im Sohn verwirklicht²⁵⁷. Doch Balthasar behauptet darüber hinaus, dass dieser Hingabeakt des Sohnes nicht nur mittels des, sondern explizit durch den Heiligen Geist ergeht: Das Kreuzesopfer bedeutet – nach dem Ausdruck des Johannesevangeliums: „er übergab seinen Geist“ (Joh 19,30) – die Rückgabe des Heiligen Geistes an den Vater.

Während des Erdenlebens des Sohnes hatte der Heilige Geist eine Vermittlerfunktion, wodurch Vater und Sohn gleichzeitig vereint und unterschieden wurden. In dieser Vermittlerfunktion versicherte er also die Einheit von Vater und Sohn auch in extremsten Situationen der menschlichen Existenz des Sohnes. Um das Werk der Erlösung vollbringen zu können, muss aber der Sohn am Kreuz den Heiligen Geist, der der Verwirklicher und Bürge ihrer vollkommenen Einheit ist, dem Vater zurückgeben:

„Der Geist war es, der – als Geist der Liebe und zugleich als der objektive Bürge – die Einheit zwischen Vater und Sohn in der Gestalt der Verlassenheit von beiden bis ins letzte durchstehen ließ. Aber wie, wenn der Sohn nun auch den Geist, den Bürgen seines Gehorsams [...] zum Vater zurückschickt? [...] Der Geist gehört mit der vollbrachten Sendung zum Vater zurück. [...] so stellt er jetzt das unbedingt Unsterbliche an ihm dem ewig Unsterblichen, dem Vater, anheim. Erst dann, wenn dies in Ordnung vollzogen ist, wenn er sich von allem entblößt hat, erst dann ist er frei zu sterben“²⁵⁸.

Mit dem theologischen Gedanke der Rückgabe des Heiligen Geistes drückt also der Schweizer Theologe die vollständige Hingabe des Sohnes am Kreuz aus. Ausdruck dieser vollkommener Selbsthingabe ist der Verlassenheitsschrei: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34 parallel). Manche Theologen versuchen diese Stelle damit zu

²⁵⁶ BALTHASAR, *TL III*, 157.

²⁵⁷ Eine gute Erörterung der Mitwirkung des Heiligen Geistes im Kreuzesereignis als „ermöglichende Gegenwart“ findet man bei H. MÜHLEN, *Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes*, 533-535.

²⁵⁸ BALTHASAR, *TL III*, 159.

verharmlosen, dass es dabei nur um ein frommes Gebet des Gekreuzigten gehe, der sterbend den ersten Vers des Psalms 22 zitiert. Balthasar dagegen versteht den Verlassenheitsschreii in möglichst strengem Sinn: Er drücke tatsächlich die Wahrheit des Zustandes des Gekreuzigten aus, nämlich dass Gott seinen Sohn für uns „als Sünde behandelt hat“ (2Kor 5,21). Deshalb erleidet der sterbende Sohn anstelle der sündigen Menschheit tatsächlich die Gottverlassenheit. Nach diesem letzten Akt der Hingabe erfolgt nun die Rückgabe des Heiligen Geistes, der „als Geist der Liebe und zugleich als der objektive Bürge die Einheit zwischen Vater und Sohn in der Gestalt der Verlassenheit von beiden bis ins letzte durchstehen ließ“²⁵⁹. Nur durch diese Rückgabe hat der Sohn wirklich alles hingegeben und ist zum Hingehen vorbereitet:

„Hingehen aber heißt sterben und zwar im Tragen aller Sünde der Welt, in der Gottverlassenheit, im Versenkthaben der Mutter, im absoluten Durst: also im äußersten Ende (Jo 13,1), jenseits dessen keine, auch keine gottfeindliche, widergöttliche Wirklichkeit mehr ist. Bis dorthin ging die Sendung, und bis dorthin ging der Geist regelnd, begleitend, ermöglichend mit. Dann erfolgt in einem einzigen Akt: die Freigabe des Geistes in die Hände des Vaters zurück [...] als Zeichen des Erfüllthabens der Sendung (Jo 19,30) und das Aussenden des Geistes [...] Ausgeisten“²⁶⁰.

Balthasar verfolgt diesen Gedanken sogar weiter und schildert den Abstieg des Sohnes in die Hölle hinein als die Folge der Gottverlassenheit. Mit dieser Sichtweise will er den vollkommenen Ernst des Kreuzesopfers Jesu plastisch darstellen, doch spürt er selbst die Grenze, an die dieser Gedanke notwendig stoßen muss und fügt hinzu: „Der Gedanke der Kreuzesrückgabe ist nur ein Stück weit verfolgbar, dann bricht er ab, denn natürlich hört der Sohn, [...] der jetzt am Kreuz stirbt, nicht auf, Gott zu sein“²⁶¹. Doch gelingt es Balthasar, die intime Anwesenheit, sogar Teilnahme der dritten göttlichen Person am Ereignis des Kreuzesopfers Jesu sichtbar zu machen. Der Heilige Geist ist nicht nur derjenige, der Jesus zu diesem höchsten Liebesbeweis treibt, sondern die letzte Entblößung des menschengewordenen Sohnes erfolgt gerade durch die Entblößung vom Geist. Dieser komplexe Zusammenhang

²⁵⁹ BALTHASAR, *TL III*, 159.

²⁶⁰ BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 110.

²⁶¹ BALTHASAR, *TL III*, 160.

zwischen Sohn und Geist im Kreuzestod macht gleichzeitig ihre vollkommene Einheit und ebenso ihren vollkommenen Unterschied sichtbar²⁶².

Balthasar zufolge erfolgt aber dieses Übergeben des Heiligen Geistes, das „als unwiderruflicher Akt zum testamentarischen Abschluss der Sendung des Sohnes“²⁶³ gehört, nicht nur in die Richtung des Vaters sondern gleichsam in die Richtung der Welt. Wenn der Kreuzestod des Sohnes die Welt nicht einfach von ihren Sünden loslöst, sondern ihr den Weg zu Gottes dreieinigem Leben öffnet, so muss die Welt eben durch diesen Tod eine Möglichkeit erhalten, den Heiligen Geist zu empfangen und dadurch am innergöttlichen Leben teilzuhaben. Diese Wende am Kreuz deutet P. Blätter folgendermaßen: „Im Blick auf die geschichtlich konkrete Gestalt Jesu Christi und die von ihr ausgehende prägende Kraft ist das Kreuz jener entscheidende «Umschlagpunkt», an dem Jesus Christus vom Träger des Geistes zum Sender des Geistes wird“²⁶⁴. Stellvertretend für die Welt empfangen die Jünger den vom Gekreuzigten ausgehauchten Geist, so dass die Kirche in sich die Teilnahme am göttlichen Leben ermöglichen kann. Der Kreuzestod ereignet sich als die letzte und endgültige Selbsthingabe Jesu an seine Jünger. Sie ist zugleich die Hingabe seines Lebens in der eucharistischen Gabe seines Fleisches und Blutes und die Hingabe seines (zeitlichen und ewigen) Geistes. Nach dem Johannesevangelium wird diese Hingabe am Kreuz im „Wasser und Blut“, die aus dem geöffneten Herzen Christi strömen, sichtbar, wobei aber gleichzeitig auch sein „Geist“ zum Hinschenken frei wird.²⁶⁵ Aus diesem Grund wird der Liebesjünger behaupten, dass Wasser, Blut und die Gegenwart des Heiligen Geistes gemeinsam Zeugnis ablegen (vgl. 1Joh 5,5-9) über diese vollendete Hingabe des Sohnes. Letzendlich sind Balthasar zufolge die eucharistische Hingabe und die Hingabe des Heiligen Geistes zwei miteinander verbundene Formen der einzigen Selbsthingabe des Sohnes.

An diesem Punkt der balthasarschen Lehre kehrt der im vorigen Kapitel behandelte Gedanke der „Entfaltung“ der Sendung des Sohnes zurück. Auf die Aussage der Abschiedsrede stützend lenkt Balthasar die Aufmerksamkeit darauf, dass diese Übergabe des Heiligen Geistes nur am Ende des persönlichen Weges Christi möglich wird: „Der

²⁶² Wir finden den gleichen Gedanken bei S. Bulgakow, wenn auch in einer etwas anderen Form: „Dans la Passion le Christ éprouve le sentiment d’être abandonné de Dieu. [...] le Saint-Esprit est cette union du Père et du Fils, cet *avec*, qui reunit le Père et le Fils. [...] Ce sentiment d’abandon [...] est l’extreme kénose de l’Esprit, qui «L’abandon». Mais en meme temps, le Père, Lui aussi, L’abandon [...] Il convient évidemment d’entendre cet «abandon» en ce sens que l’action sensible du Saint-Esprit est comme réduit à une complète potentialité, encore qu’elle ne soit pas supprimé; car, reposant dès l’éternité sur le Fils en Son essence divine, le Saint-Esprit, une fois descendu, demeure immuablement sur Son essence humaine“ (BULGAKOV, S., *Le Paraclet*, 242-243).

²⁶³ BALTHASAR, *TL III*, 158-159.

²⁶⁴ BLÄTTER, P., *Pneumatologia crucis*, 349.

²⁶⁵ Vgl. BALTHASAR, *Pneuma und Institution*, 230.

auferstandene Sohn – als Haupt der Kirche – verfügt über den Geist, der nunmehr als lebendiges Wasser auch aus «seinem Leib» entströmt [...], was nicht möglich war, solange er auf seinem Gehorsamsweg unter der Weisung des Geistes stand («denn der Geist war noch nicht da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war» Joh 7,39)²⁶⁶. Weil Christus seinen Hingang zum Vater, den Kreuzestod, ausdrücklich als Vorbedingung für die Ankunft des Heiligen Geistes bezeichnet (vgl. Joh 16,7), setzt Balthasar diese neu entstandene Möglichkeit des Sohnes, den Heiligen Geist seinen Jüngern zu schenken, mit der radikalen Hingabe des Sohnes im Kreuzesopfer in Verbindung. Diesen seinen Heiligen Geist wollte er von Anfang an seinen Jüngern schenken. Dazu hat es aber jenes Ganges „ins Ende“ bedurft, welches zugleich der Tod in Gottverlassenheit und die Verherrlichung ist.

Das gemeinsame Wirken der zweiten und dritten göttlichen Person im Kreuzesopfer Christi besteht also in zwei Aspekten: Das Opfer des Sohnes erfolgt unter dem Einfluss des Heiligen Geistes, der ihn „treibt“, diesen höchsten Liebeserweis zu vollbringen, der letztlich mit der Rückgabe des Heiligen Geistes verwirklicht wird. Darüber hinaus besagt aber das Aushauchen des Geistes am Kreuz, dass der sterbende Christus seinen Heiligen Geist den Jüngern – und durch die Jünger der Welt – schenkt. Dieser zweite Gedanke zeigt den Sohn als denjenigen, der den Heiligen Geist nicht nur besitzt, sondern die Vollmacht hat, ihn auch zu schenken, also schon in seinem verherrlichten Zustand, wo er wieder fähig ist, über die dritte göttliche Person zu verfügen. Die Verherrlichung beginnt nämlich für den Autor im Sinn des Johannesevangeliums schon mit dem Kreuzestod. Dieses Thema des Verhältnisses der zweiten und dritten göttlichen Person nach der Erhöhung Christi wird uns im Folgenden beschäftigen.

5.2. *Die trinitarische Opposition*

An dieser Stelle soll man noch einen von manchen Theologen kritisierten Gedanke Balthasars erwähnen, der als der Hintergrund des beschriebenen Wirkens des Heiligen Geistes im Ereignis des Kreuzes erscheint. Es geht um eine der stärksten Formulierungen des Schweizer Theologen, die K.J.Tossou treffend als „trinitarische Opposition“ bezeichnet²⁶⁷. Dass nach Balthasar die zwischen Vater und Sohn aufscheinende „Opposition“ entscheidend für die Deutung des dreieinigen Geheimnisses ist, sehen wir dort bestätigt, wo Balthasar behauptet, dass die Opposition im dreieinigen göttlichen Leben als der eigentliche Schlüssel zum

²⁶⁶ BALTHASAR, *Pneuma und Institution*, 228.

²⁶⁷ Vgl. TOSSOU, K. J., *Streben nach Vollendung*, 225-231.

Geheimnis des lebendigen Gottes zu bezeichnen wäre²⁶⁸. Doch die Idee der „trinitarischen Opposition“ bezieht sich grundsätzlich nur auf die extremsten Situationen der Beziehung des menschgewordenen Sohnes mit seinem Vater: auf die Einsamkeit Christi am Ölberg, auf seinen Kreuzestod und auf seine Fahrt in die Hölle. In diesen Situationen erlebt der menschgewordene Sohn nach Balthasar sein Verhältnis zum Vater nur noch als reine Opposition. Das oben erörterte Verhältnis der zweiten und dritten göttlichen Person im Kreuzesereignis zeigt die Tiefendimension dieser Opposition zwischen dem Vater und dem menschgewordenen Sohn: Der Sohn, der sich von allem entblößt und in die Hölle hinabstiegt als „Sünde“ betrachtet wird, scheint in völligem Gegensatz zu seinem Vater zu stehen. Deshalb bedeutet diese Relation als Opposition den extremsten Abstand, der zwischen der ersten und zweiten göttlichen Person existieren kann.

Seiner trinitarischen Grundeinstellung folgend, beschreibt Balthasar das Kreuzesopfer Christi als ein Ereignis der ökonomischen Relationen der göttlichen Personen. Im Ereignis des Kreuzestodes nimmt der Sohn die Sünde der Menschen auf sich, um die Gottlosigkeit der Sünde zu tilgen und die Menschheit zu erlösen. Mit der Sünden der Welt beladen entfernt er sich aber so weit vom Vater, dass dieser ihn nach dem Worte Pauli „als Sünde betrachtet“ und der Sohn im Sterben erfährt, dass ihn Gott, der Vater verlässt. Nach dem Verständnis des Schweizer Theologen wird dieser Abstand zwischen Vater und Sohn, wenn es überhaupt möglich ist, noch tiefer im Tod selbst, als Christus im Hinabsteigen in die Hölle, an den Ort der absoluten Opposition Gottes, die vollkommene Abwesenheit des Vaters erfährt. Das Verhältnis, das in diesem Zustand des Sohnes zu seinem Vater besteht, bezeichnet Balthasar mit dem Wort Opposition. „In dieser Situation ist der Sohn ganz das, was der Vater nicht ist. Die Beziehung zwischen den göttlichen Personen besteht nur noch in der Form der Opposition, die am stärksten am Kreuz und in der Erfahrung der Verlorenheit in der Hölle hervortritt“²⁶⁹, erklärt K. J. Toussu. Paradoxiertweise wird aber in der Gottverlassenheit des Kreuzes und der Hölle die vollkommene Liebe Christi zum Vater sichtbar, weil er das Leiden und den darauf folgenden Abstieg in die Hölle aus Gehorsam und aus reiner Liebe auf sich nimmt. So ist das bestehende Band zwischen ihm und dem Vater auch in dieser Situation der extremsten Kluft des Höllenabstiegs ansichtig. Man könnte sogar in diesem extremsten Abstand zwischen der ersten und zweiten göttlichen Person den höchsten Erweis ihrer

²⁶⁸ „In Jesus Christus kommt es zur geschilderten Identität der Einheit und der Differenz, die für den christlichen Glauben eindeutig ins trinitarische Geheimnis verweist. Mit dieser gleichzeitigen Setzung wesentlicher, göttlicher Einheit mit eindeutig durch Entgegensetzungen bezeugter Opposition gibt uns Jesus den Schlüssel zum Geheimnis des lebendigen Gottes, das dessen Geheimnischarakter erst recht offenbart, wenn uns Zugang zu ihm verschafft wird“ (BALTHASAR, *TL II*, 119).

²⁶⁹ TOUSSOU, K. J., *Streben nach Vollendung*, 226.

gegenseitigen Liebe entdecken. Den Abstand zwischen dem Vater und dem für die sündige Menschheit in der Hölle weilenden Sohn ist aber der Abstand zwischen Gott und der verlorenen Menschheit. Deshalb denkt ihn der Schweizer Theologe so absolut, dass diese Relation nur noch in Form der Opposition existiert.

Den pneumatologischen Aspekt dieses Ereignisses wird man im oben erarbeiteten Gedanken der Rückgabe des Heiligen Geistes finden, die eine solche Entfernung zwischen Sohn und Vater schafft, dass zwischen den beiden nur noch eine Relation der Opposition zu bestehen scheint. Eine Opposition aber, wie J. R. Sachs es treffend sagt, die eben nur durch die dritte göttliche Person möglich ist, die schon innergöttlich sowohl die Einheit der göttlichen Hypostasen als auch die Unterscheidung in der Einheit verwirklicht: „By virtue of the inner-trinitarian unity-in-difference between Father and Son in the Spirit, the incarnate Son, while remaining one with the Father and perfectly fulfilling his will, can nonetheless be one with sinners, «abandoned» by the Father in the godlessness of sin“²⁷⁰. Diese trinitarische Opposition ist also soteriologisch bedingt: Dadurch wird es möglich, dass der Sohn die Sünde der Menschheit wirklich auf sich nimmt und die Welt erlöst. Der Abstand aber, der in dieser Opposition zwischen Vater und Sohn besteht, ist alles andere als etwas Negatives: Er ist Ausdruck der vollkommenen Liebe. Der in der Hölle weilende Sohn befindet sich zwar im größtmöglichen Abstand vom Vater, doch in diesem Augenblick ist die Liebe, die beide vereint, am stärksten. Eine Liebe, die eben nichts Anderes sein kann, als die dritte göttliche Hypostase. J. R. Sachs bemerkt in seiner Interpretation der balthasarschen Darstellung richtig, dass es eigentlich bei der Gottverlassenheit mehr um eine Verbergung des Vaters hinter der dritten göttlichen Person gehen muss. Der Geist, der als objektive Regel des Willens des Vaters während des Leidens des Sohnes vollkommen unerbittlich erscheint, kann die Möglichkeit einer solchen Gottverlassenheit erschaffen und gleichzeitig für die Einheit der beiden bürgen: „In other words, while the Father can never actually abandon the Son (the Spirit is precisely the guarantee of the constant identity of the relationship of unity between Father and Son), he can «disappear as a person» behind the Holy Spirit, as the objective expression of his will“²⁷¹. Ein solcher Gedanke der Verbergung des Vaters hinter der dritten göttlichen Person ist zweifellos im Geist der balthasarschen Pneumatologie gefasst: Auch wenn der Schweizer Theologe keine ähnliche Behauptung macht, könnte man damit seine Idee tiefer beleuchten und den Heiligen Geist im Ereignis des Kreuzes als Regel des menschgewordenen Sohnes beschreiben.

²⁷⁰ SACHS, J. R. *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, 176.

²⁷¹ SACHS, J. R. *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, 158.

Manche Theologen haben Sorge geäußert, ob eine solche Darstellung der ökonomischen Relationen zwischen Vater und Sohn, in der die Beziehung zwischen den beiden nur noch in Form der Opposition besteht, erlaubt sei. Als Wert dieser Idee wird anerkannt, dass Balthasar auf diese Weise den Erlösungsgedanken so ernst wie möglich nimmt. Andererseits bringt er damit die Sichtweise des Johannesevangeliums über die Geistausgießung in Verbindung. Wenn auch diese Beschreibung des Kreuzesereignisses die innergöttlichen Unterschiede plastisch ausdrückt, so bleiben doch die christologischen Stützpfiler der dreieinigen Wesenseinheit im Hintergrund. Der Gedanke der trinitarischen Opposition zeigt uns deshalb, für welche theologische Tendenz Balthasars Lehre von seinen Kritikern gerne mit dem Schlagwort „Tritheismus“ bezeichnet wird²⁷².

6. Die Relation des Sohnes und des Geistes nach der Auferstehung

Mit der Auferstehung und Himmelfahrt beginnt eine ganz neue Phase in der Relation des Sohnes und des Heiligen Geistes: Mit seiner Erhöhung in Herrlichkeit wird der Sohn wieder über den Heiligen Geist verfügen können. Er wird den Geist vom Vater in die Kirche hinein senden. Diese zurückbekommene Fähigkeit des Verfügens zeigt sich, wenn der Sohn nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt seinen Jüngern den Heiligen Geist sendet. Doch weil der Sohn seine verklärte Menschengestalt gar nicht hinter sich lässt, sondern bis in die Ewigkeit behält, wird das neu entstandene Verhältnis gleichzeitig in synthetischer Weise manche vorherige Züge enthalten.

²⁷² Unter Anderen wurde dieser Vorwurf des „Tritheismus“ von H. VORGRIMMLER formuliert (*Hans Urs von Balthasar – 100 Jahre*, in: *Stimmen der Zeit* 130, 521-532). Manche Theologen erkennen in der Haltung Vorgrimmlers gegenüber Balthasar eine eher persönliche Irritation. So z. B. Th. KRENSKI: „Man kann sich angesichts der von Vorgrimmler einst als freundschaftlich bezeichneten Beziehung zu Hans Urs von Balthasar und des Scheiterns der von ihm versuchten Verständigung zwischen Rahner und Balthasar des Eindrucks nicht erwehren, dass sich hinter der Polemik eine tiefe Irritation verbirgt“ (*„Kind oder Enkel von Trennung“*, 193). Doch für uns ist es insoweit wichtig das Argument Vorgrimmlers anzuhören, weil dieses einen charakteristischen Zug der balthasarschen Theologie anspricht: die Betonung der innergöttlichen Unterschiede. Nach Vorgrimmler bringt dieser Unterschied die göttliche Wesenseinheit in Gefahr. Andere Theologen dagegen nehmen, wenn auch mit einer gewissen Distanz, die neue Darstellungsweise Balthasars an. So L. F. LADARIA: „Nella storia della passione diventa a noi manifesta la relazione paterna e filiale intradivina. A partire da questa separazione economica possiamo comprendere qualcosa della donazione totale del Padre al Figlio, che è in un certo qual modo una prima separazione intradivina, sempre superata dall’unione nello Spirito d’amore“ (*Il Dio vivo e vero*, 95). Diese Darstellung spricht von der ökonomischen „Unterscheidung“ („separazione“), erkennt in ihr jedoch gemeinsam mit Balthasar auch einen Hinweis auf die innergöttlichen Wurzeln dieser „Unterscheidung“. Interessanterweise findet man diesen Gedanken der trinitarischen Opposition – jedoch in weniger starken Formulierung – in der Enzyklika des Heiligen Vaters, BENEDIKT XVI., *Deus caritas est* 12, wieder: „In seinem Tod am Kreuz vollzieht sich jene Wende Gottes gegen sich selbst, in der er sich verschenkt, um den Menschen wieder aufzuheben und zu retten — Liebe in ihrer radikalsten Form.“ (Die gleiche Stelle wird in der Enzyklika *Sacramentum caritatis* 9 nochmals erwähnt).

6.1. Wiedervereinigung mit dem Vater und Sendung des Geistes

Um das Verständnis Balthasars hinsichtlich des Zusammenwirkens des Sohnes und des Heiligen Geistes nach der Auferstehung nachvollziehen zu können, muss man seine bezüglich der trinitarischen Inversion erwähnte Lehre über die zwei *status* Christi vor Augen halten²⁷³. Der Schweizer Theologe unterscheidet zwischen einer *status exinanitionis*, Zustand der Erniedrigung und der Kenose des Sohnes, und einer *status exaltationis*, Zustand der Verherrlichung des Sohnes²⁷⁴. Der erste Zustand entspricht dem Erdenleben des Sohnes, er ist charakterisiert durch die radikale Entäußerung des Sohnes, der seine Gottheit beim Vater „hinterlegt“, um das Erlösungswerk vollbringen zu können; der Heilige Geist übt in dieser Zeit eine Vermittlerrolle zwischen Vater und Sohn aus. Der zweite *status*, der mit der Auferstehung einsetzt, bezeichnet die Verherrlichung und Erhöhung des Sohnes, der nach dem vollbrachten Werk zum Vater zurückkehrt und an der Herrlichkeit, die er hatte, „bevor die Welt war“ (Joh 17,5) wieder Teil hat²⁷⁵. Aus Sicht der Pneumatologie ist der grundsätzliche Unterschied, der diesen Zustand der Erhöhung in der Relation der zweiten und dritten göttlichen Person verursacht, dass die ökonomisch bedingte trinitarische Inversion aufgehoben wird. Während des Erdenlebens des Sohnes verfügte der Heilige Geist, als „Regel“ über den Sohn, jetzt aber findet eine Umkehr der Kompetenzen statt: Der verherrlichte Sohn kann wieder über den Geist verfügen.

²⁷³ Vgl. BALTHASAR, *TD II/2*, 173-174.

²⁷⁴ Die Ausdrücke, die Balthasar benutzt, können variieren: in seiner Christologie bezeichnet Balthasar diese zwei Zustände des Sohnes als „*Christus viator*“ (Erniedrigungszustand) und „*Christus comprehensor*“ (Verherrlichungszustand). Der Schweizer Theologe steht aber mit dieser Sichtweise nicht allein da: auch Congar fordert im Namen einer „historischen Christologie“ die klare Unterscheidung der zwei Zustände Christi: „Une christologie historique reconnaît deux moments et deux conditions dans la qualité de Fils de Dieu. Il l'a été «in forma servi», en la chair. Là, il a reçu l'Esprit, il a été sanctifié et il a agi par lui, en particulière dans sa lutte contre le démon. A la suite de sa résurrection, il a été constitué selon l'Esprit Saint Fils de Dieu avec puissance; il est «à la droite de Dieu», il lui est assimilé en son humanité même et dès lors, du ciel, il donne l'Esprit. [...] Ayant reçu cette condition de gloire (Jn 17,5) Jésus enverra le Paraclete d'auprès du Père (Jn 15,26)“. (CONGAR, Y., *La Parole et le Souffle*, 149). Ähnlich äußert sich aber auch R. Lavatori: „Da ciò risulta che vi sono due momenti distinti riguardanti la funzione dello Spirito Santo in rapporto alla missione del Figlio: uno nel periodo antecedente della pasqua, che comprende tutta la vita terrena di Gesù [...] fino al processo che lo conduce alla morte in croce e alla risurrezione [...] Nel primo momento lo Spirito Santo agisce soprattutto in Gesù e opera attraverso di lui, rimanendo in lui. Nel secondo momento invece lo Spirito viene comunicato da Cristo agli apostoli, e attraverso de essi a coloro che accolgono nella fede la loro testimonianza“ (LAVATORI, R., *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998, 272).

²⁷⁵ Die „Zweistufenchristologie“ sieht H. Mühlen durch Röm 1,3 f. begründet: „Der biblische Ansatz der späteren Geist-Christologie ist vor allem Röm 1,3 f. Der streng parallele Aufbau von V. 3 und V. 4 weist darauf hin, dass die Davidssohnschaft (V. 3) und die Gottessohnschaft (V. 4) als zwei heilsgeschichtlich unterschiedene Seins- und Existenzweisen ein und desselben Subjekts aufzufassen sind, nach dem Schema von: «zuerst-dann» und dann entsprechend dieser «Zweistufenchristologie» *Sarx* und *Pneuma* nicht den anthropologischen Gegensatz von Leib und Seele meinen, sondern eben das heilsgeschichtliche Nacheinander der irdischen und der pneumatisch-himmlichen Seinsweise“ (MÜHLEN, H., *Das Christusergebnis als Tat des Heiligen Geistes*, 528).

Der Ursprung der Fähigkeit des Sohnes, den Heiligen Geist senden zu können, liegt selbstverständlich in seiner innertrinitarischen Stellung: Aufgrund seiner Teilnahme am Hervorgang der dritten göttlichen Person besitzt er die Möglichkeit, über ihn zu verfügen. Diese Teilnahme besagt nach der lateinischen pneumatologischen Tradition, der der Schweizer Theologie ausdrücklich folgt, dass der Sohn den Heiligen Geist mit dem Vater gemeinsam haucht. Der Sohn erhält vom Vater alles, auch die Macht des Mithauchens, und aufgrund dieser Macht kann er über die dritte göttliche Person verfügen. Diese göttliche Allmacht erhält der Sohn mit der Auferstehung und Himmelfahrt – die seine Wiedervereinigung mit dem Vater bedeuten – zurück, und diese Macht wird an Pfingsten bei der Ausgießung des Heiligen Geistes auch sichtbar²⁷⁶.

Das Johannesevangelium, dessen Sichtweise Balthasar folgt, hat als Bedingung für die Ankunft des Heiligen Geistes den Fortgang des Sohnes (Joh 16,7) bezeichnet, d. h. der Heilige Geist wird für die Kirche und Welt mit dem vollbrachten Werk des Sohnes als Frucht des Kreuzes erreichbar. Wenn also Balthasar dem Johannesevangelium folgend, die Gabe des Heiligen Geistes mit dem Tod Christi am Kreuz verbindet und die Aushauchung des Sendungsgeistes gleichsam als Rückgabe an den Vater und als Verleihung an die Jüngern versteht, stellt sich die Frage: Wie ist diese Behauptung Balthasars mit seiner Aussage in Übereinstimmung zu bringen, dass der Sohn nur nach seiner Erhöhung fähig wird, über die dritte göttliche Person zu verfügen? Die Erklärung findet man erneut im Johannesevangelium, das im Tod und in der Auferstehung die zwei zusammengehörenden Aspekte der einzigen Verherrlichung des Sohnes sieht: Schon am Kreuz wird Christus erhöht und verherrlicht, und die Auferstehung fällt mit der Erhöhung zur Rechten des Vaters zusammen. Dies ermöglicht auch das Senden des Heiligen Geistes, so dass die Verleihung des Heiligen Geistes nach Joh 20 sofort nach der Auferstehung erfolgt. Deshalb sind auch für den Schweizer Theologen beide Seiten, Kreuz und Auferstehung, unerlässliche Bedingungen für die Sendung der dritten göttlichen Person. Die Geistausgießung ist also nicht nur durch den Kreuzestod bedingt, sondern durch die Auferstehung, weil diese gemeinsam die Erhöhung und die Verherrlichung des Sohnes bilden: „Diese göttliche Gemeinsamkeit des Aushauchens des Geistes wird vom Menschen Jesus erst *eingeholt*, da er als Mensch seinen Sendungsgeist ausgehaucht hat und in der Wiedervereinigung mit dem Vater als Erhöhter von diesem her über den Geist verfügend

²⁷⁶ „La situation change après l’Ascension. [...] Son [du Fils] union dyadique avec le Saint-Esprit change déjà de caractère. Sa glorification signifie, relativement au Saint-Esprit, que la kénose a cessé, en vertu de quoi Il s’unit dyadiquement avec l’Esprit de la manière dont Ils sont éternellement unis dans la Sainte-Trinité. Mais par suit de l’incarnation, Il s’est si bien unit avec le monde, qu’il a Lui meme le puouvoir d’envoyer l’Esprit-Saint“ (BULGAKOV, S., *Le Paraclet*, 250).

(Apg 2,33) ihn der Kirche senden und einhauchen kann²⁷⁷. Die Erhöhung bedeutet also den Kreuzestod und die vollkommene Selbsthingabe des Sohnes, die aber zugleich beides ist: sein Hingang zum Vater und seine Erhöhung zur Rechten des Vaters. Im ersten Moment des Kreuzestodes gibt der Sohn seinen Geist dem Vater zurück, dann im zweiten Moment der Auferstehung erfolgt aufgrund dieser Rückgabe die Wiedervereinigung des Sohnes mit dem Vater. In dieser Wiedervereinigung des Sohnes mit seinem Vater wird dann jene Einheit ersichtlich, die nach der lateinischen Tradition Quelle des Heiligen Geistes ist und aufgrund dieser Einheit wird der Sohn den Geist in die Kirche hinein hauchen²⁷⁸. Das Senden des Heiligen Geistes ist also ein Hineinhauchen des Geistes in die Kirche aufgrund der neuentstandenen Einheit des Sohnes mit dem Vater. Eine Einheit, in der der Sohn mit seiner vom Heiligen Geist durchtränkten und in diesem Sinn vergeistigten Leiblichkeit beteiligt ist²⁷⁹.

Sowohl der Tod Christi als auch seine Auferstehung werden also immanent trinitarisch interpretiert: Wie der Tiefpunkt des Todes am Kreuz im Verlassen durch den Vater lag, so ist es der Vater, der den im Tod versunkenen Christus auferweckt. Der Kreuzestod erfolgte durch die Rückgabe des Heiligen Geistes. Jetzt geschieht aber durch die Wiedervereinigung des Sohnes mit seinem Vater die neue, gemeinsame Hauchung des Heiligen Geistes.

Doch als nicht völlig geklärte Frage verbleibt das Mithauchen des Heiligen Geistes während des Erniedrigungszustandes des Sohnes, die in diesem Zusammenhang in ein neues Licht gerückt wird. Bezüglich der trinitarischen Inversion haben wir schon geklärt, dass der

²⁷⁷ BALTHASAR, *Pneuma und Institution*, 138. Ähnlich auch Johannes Paulus II.: „Es bildet sich so ein enges Band zwischen dem Senden des Sohnes und dem Senden des Heiligen Geistes. Es gibt keine Sendung des Heiligen Geistes (nach der Ursünde) ohne das Kreuz und die Auferstehung: «Wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen»“ (JOHANNES PAULUS II., „*Dominum et Vivificantem*“, 24). R. Lavatori: „Non si tratta soltanto di un legame di tempo, per il fatto che lo Spirito Santo è comunicato dopo l’ascesa di Cristo alla destra del Padre, ma di un rapporto di causalità, nel senso che in forza della pasqua redentrice, per il sacrificio della croce [...] e per la sua esaltazione lo Spirito Santo viene comunicato e donato agli uomini“ (LAVATORI, R., *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull’identità dello Spirito come dono*, 223).

²⁷⁸ „Il dono dello Spirito da parte di Gesù risorto manifesta l’unità del Padre e del Figlio. Lo Spirito non è dato se non quando Cristo è Signore“ (LADARIA, L. F., *Il Dio vivo e vero*, 372-373).

²⁷⁹ „Partecipe alla donazione eterna [dello Spirito] egli si trova nella situazione perfetta per poter comunicare lo stesso Spirito ai suoi fratelli nella carne. [...] Da una parte la sua intima comunione con il Padre lo rende partecipe della potenza originaria divina e del suo Spirito d’amore, dall’altra, per la solidarietà che lo lega alla creatura umana di cui costituisce il primogenito, è il canale attraverso il quale lo Spirito passa dalla fonte divina all’umanità intera. Egli così si fa origine e strumento dello Spirito che si effonde sugli uomini“ (LAVATORI, R., *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull’identità dello Spirito come dono*, 283). Selbst wenn Balthasar hinsichtlich der Geistausgießung der johanneischen Sichtweise folgt, wertet er auch die lukanische Auffassung der Sendung des Heiligen Geistes. Die gemeinsame Grundlage der johanneischen und lukanischen Auffassung findet er im Fortgang des Sohnes und in seiner Wiedervereinigung mit dem Vater, die die Hauchung und Sendung des Heiligen Geistes in die Kirche hinein ermöglichen. Nur sieht das Lukasevangelium die Erhöhung und Wiedervereinigung im Augenblick der Himmelfahrt, während das Johannesevangelium sie schon in Kreuz und Auferstehung wahrnimmt.

ökonomische Vorrang der dritten göttlichen Person für den Autor keinesfalls die Suspension oder gar Unterbrechung des gemeinsamen Hauchens bedeuten kann. Die ökonomische Form des gemeinsamen Hauchens liegt in dem absoluten und freien Einverständnis Christi mit dem Willen des Vaters. Mit seiner menschlichen Freiheit ratifiziert der menschengewordene Sohn in jeder seiner Entscheidungen je neu den ewigen dreieinigen Entschluss Gottes. Ein Einverständnis, das nach Balthasar immer wieder und je-jetzt erfolgen muss und am Kreuz, wo der menschengewordene Sohn seinen „Sendungsgeist“ aushaucht, die Vollständigkeit erlangt. Durch dieses freie Einverständnis Jesu mit der vom Vater erhaltenen Sendung erfolgt Balthasar zufolge die ökonomische Form des gemeinsamen Hauchens²⁸⁰. Dass der Heilige Geist vor dem Tod und der Auferstehung Christi für die Welt nicht erreichbar war, erklärt das Johannesevangelium dadurch, dass diese Ankunft des Geistes eben durch den Tod bedingt war. Es ist aber nicht völlig klar, weshalb der Sohn während seines Erdenlebens über die dritte göttliche Person nicht verfügen konnte, wenn die Mithauchung des Heiligen Geistes, und damit das Verfügenkönnen des Sohnes, nie unterbrochen war. Es scheint, dass der Schweizer Theologe das Verfügen des Sohnes über die dritte göttliche Person mit der Fähigkeit, den Heiligen Geist der Welt zu schenken, gleichsetzt, die eben erst nach dem Fortgang Christi gegeben ist.

6.2. Gegenseitiges Verfügen des Sohnes und des Heiligen Geistes

Mit der Verherrlichung des Sohnes und seiner Wiedervereinigung mit dem Vater erfolgt also die Umkehr der Kompetenzen: Der Erniedrigungszustand und damit auch die ökonomisch bedingte trinitarische Inversion, in der der Heilige Geist über den menschengewordenen Sohn verfügen konnte, werden aufgehoben und fortan verfügt der Sohn über den Heiligen Geist. Doch die Verfügung der dritten göttlichen Person über Christus, die für die Ökonomie charakteristisch war, bleibt zumindest in gewisser Hinsicht auch nach der Auferstehung bestehen. Die Menschheit Christi, die sich dem Wirken des Heiligen Geistes verdankt, bleibt weiterhin unter dessen Einfluss.

Worin besteht diese auch nach der Auferstehung bleibende Verfügung des Heiligen Geistes über Christus? Sie besteht vor allem in der schon analysierten Einführer- und Auslegerrolle, die sich eben nach der Erhöhung realisiert. Mit seiner Himmelfahrt wird der Sohn sein ganzes Werk der dritten göttlichen Person überlassen, deren Auftrag es ist, dieses

²⁸⁰ Vgl. BALTHASAR, *TD II/2*, 171-173.

vollbrachte Werk Christi in den Herzen der Jünger zu verwirklichen.²⁸¹ Diese Wirkung des Heiligen Geistes wurde durch die zentrale pneumatologische Behauptung der Abschiedsreden beleuchtet: „Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit einführen. [...] Er wird mich verherrlichen, denn er wird aus dem Meinigen nehmen und es euch verkünden“ (Joh 16, 13-14). Dieses besondere einführende Wirken des Heiligen Geistes beginnt mit Tod und Auferstehung Christi, also in dem Augenblick, in dem das göttliche Wort bis zu seiner Vollendung ausgesprochen worden ist. Der Heilige Geist, als die Frucht des Kreuzestodes und der Auferstehung, wird frei, um in den Herzen der Jünger wirken zu können, und wird „alle Wahrheit“ Christi, die durch die Erhöhung in ihrer Vollkommenheit vor uns steht, auslegen können. Die nach der Auferstehung verbleibende Verfügung der dritten göttlichen Person besagt also nicht die Verfügung über den auferstandenen Herrn selbst, sondern über die der Kirche hingebene Menschheit Christi. Solange die Kirchengeschichte dauert und die zum Leib Christi gehörende Kirche auf der Erde wandert, wird der Heilige Geist diese Funktion auch bewahren.

Damit ist gesagt, dass zwar der Zustand der Verherrlichung des Sohnes grundsätzlich durch seine Fähigkeit, über den Heiligen Geist verfügen zu können, charakterisiert ist, doch bleibt eine gewisse Macht der dritten göttlichen Person über die der Kirche zugewandten Menschheit des erhöhten Herrn übrig, so dass das Zusammenwirken der zweiten und dritten göttlichen Person letztendlich in einem gegenseitigen Verfügen bestehen wird. Einerseits übergibt Christus nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt sein ganzes Werk und Wesen in die Hände des auslegenden Geistes und lässt ihn über sich verfügen, so dass der auferstandene Christus mit seiner ganzen Wahrheit nur im Heiligen Geist erreichbar wird²⁸². Dies bedeutet, dass das wahre Wesen Christi, das heißt der Sohn in seiner trinitarischen Breite, nur dann erkennbar wird, wenn man seine im Heiligen Geist realisierte Verbindung mit dem Vater schaut. Noch mehr: Ein solches Schauen wird nur mittels des Heiligen Geistes möglich, weil dieses Schauen zugleich ein Teilnehmen an der Wahrheit Christi ist. Doch gleichzeitig wird auch Christus über den Heiligen Geist verfügen können: Als erhöhter Herr wird er ihn mit dem Vater zusammen senden können.

²⁸¹ „Nach dem «Fortgehen» Christi, des Sohnes, wird der Heilige Geist, dem johanneischen Text zufolge, direkt kommen – das ist seine neue Sendung – um das Werk des Sohnes zu vervollständigen. So wird er es sein, der die neue Ära der Heilgeschichte zur Vollendung bringt“ (JOHANNES PAULUS II., „*Dominum et Vivificantem*“, 22).

²⁸² „In the time after Christ, while history continues, the Spirit, with a never-ending and unpredictable creativity, interprets this event to the world“ (O'DONELL, J., *Hans Urs von Balthasar*, London 1992, 149).

Was in diesem gegenseitigen Verfügen vor Augen geführt wird, bezeichnet Balthasar als eine besondere „leibhafte und geisthafte“ Einheit, die die zweite und dritte göttliche Hypostase durch die Auferstehung eingehen:

„Es wird die Einheit von Sohn und Geist in einer neuen, das Leibhafte und Geisthafte vereinenden Form sichtbar. Zwar scheint «eine Umkehr der Kompetenzen» stattzufinden: einst hatte der Geist den Sohn in die Welt gebracht, jetzt sendet der Sohn den Geist in die Welt, beide sind wie in unendlicher Bewegung begriffen, die einen ständigen Austausch der Rollen bedingt, während der Vater die ganze Bewegung umschließt²⁸³.

Für uns Menschen ist die dritte göttliche Hypostase an den fleischgewordenen und verherrlichten Christus gebunden, denn wir können den Geist einzig durch ihn erlangen: „The humanity of the Son attains definitive and irrevocable significance in the trinitarian outpouring of the Spirit by the Father and Son. Economically the Spirit poured out into the hearts of men and women is always the Spirit of Jesus Christ, and can never be separated from his real humanity²⁸⁴. In seinem Wirken bindet sich aber der Heilige Geist selbst an den fleischgewordenen und verherrlichten Christus, um so die Sendung des Sohnes ins Universelle auszuweiten, die ganze Fülle, den ganzen jenseitigen Reichtum des Sohnes kund zu tun. Die Sendung des Heiligen Geistes ist nämlich Frucht des Kreuzes, deshalb wird er sich untrennbar an den Sohn binden und mit ihm, dessen Leiblichkeit universal geworden ist, zusammen wirken²⁸⁵.

Diese bleibende Bindung des Heiligen Geistes an die menschengewordenen Gestalt des Sohnes und umgekehrt das endgültige Sich-Ausliefern des Sohnes an den Heiligen Geist machen nochmals die unlösbare Einheit der zweiten und dritten göttlichen Personen deutlich. Eine so besondere Einheit, dass Paulus über den verherrlichten Christus behauptet, er sei als

²⁸³ BALTHASAR, *TL III*, 160.

²⁸⁴ SACHS, J. R. *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, 184. Mit dieser Meinung ist Sachs nicht allein, ähnlich äußert sich auch Pradez Lopez: „Sia nell’attuazione del Figlio mediante lo Spirito durante la sua vita terrena che nell’attuazione dello Spirito dopo Pasqua si rispetta una medesima legge fondamentale: la Verità trascendente si comunica dall’interno del concreto tempo storico“ (PRADES LOPEZ, J. M., *Ci sono due economie: una del Figlio e un’altra dello Spirito?*, 303). Dieser hier formulierte Grundsatz der Art des Zusammenwirkens der zweiten und dritten göttlichen Personen sollte auch im Dialog mit den Religionen als fester Punkt betrachtet werden: das Wirken des Heiligen Geistes kann unmöglich von der menschengewordenen Gestalt des Sohnes abgelöst werden. Doch der Heilige Geist besitzt die Macht und die Freiheit auf den Wege, die nur er kennt, jeden Menschen, der das Gute sucht, mit dem Geheimnis Christi zu verbinden.

²⁸⁵ Vgl. BALTHASAR, *TL III*, 160.

„der zweite Adam“ „lebensspendender Geist geworden“ (1Kor 15,45). Was der Apostel hier nennt, besagt eben jene „leibhafte und geisthafte“ Einheit, von der auch Balthasar spricht, in der der verherrlichte Sohn nicht nur über die dritte göttliche Hypostase verfügen kann, sondern mit seiner verherrlichten Menschheit an der unendlichen Freiheit des Heiligen Geistes teilhaftig wird. In dieser Einheit geht es also nicht um eine Abstraktion von der Materie und menschlicher Leiblichkeit, denn diese bringt der in das dreieinige Leben Auferstandene mit. Vielmehr ist es eine Verwandlung der materiellen in eine geisthafte, vom Heiligen Geist durchwaltete Wirklichkeit. Der verherrlichte Christus ist in seiner Leiblichkeit so sehr mit dem Geist durchtränkt, dass er selbst mit den Qualitäten des Geistes erfahrbar ist: „Der Herr ist Geist“ (2Kor 3,17).²⁸⁶ Nicht dass die Unterschiede zwischen den beiden göttlichen Personen verschwunden wären: Sie kommen genügend zum Ausdruck in der Tatsache, dass der Sohn den Heiligen Geist, als „anderen Beistand“ sendet. Doch wenn während des Erdenlebens des Sohnes mehr der Unterschied vor Augen gestellt war, so herrscht nach der Auferstehung die Einheit zwischen den beiden vor. Es ist der Zustand, in dem der verherrlichte Christus auch heute in der Kirche gegenwärtig ist.

Als Bestätigung dieser Sichtweise des Schweizer Theologen kann man einen anderen „Klassiker der modernen Theologie“, Yves Congar, zitieren, der in seinem *La Parole et le Souffle* in der Interpretation des Verses 2Kor 3,18 bezüglich des Verhältnisses der zweiten und dritten göttlichen Person nach der Auferstehung Christi Folgendes ausführt:

„On ne saurait indentifier davantage le sens de l'Écriture, le Christ et l'Esprit. Paul ne confond pas ces deux derniers: il parle de «l'Esprit du Seigneur»; mais il les voit dans la même sphère d'existence et de fonction ou d'action. Le Seigneur glorifié et l'Esprit font la même œuvre. L'unité du Christ glorifié et de l'Esprit est fonctionnelle, c'est-à-dire d'opération. L'œuvre à faire dans les fidèles leur est commune: les deux «mains» qui procèdent du Père accomplissent conjointement ce que le Père, qui est Amour, veut faire“²⁸⁷.

²⁸⁶ „Jésu est devenue Esprit offrant sa vie. Jésus élevé existe et agit de la manière propre à l'Esprit. Il n'agit que par l'Esprit, en Esprit et comme Esprit. Aussi bien dans la vie des individus, dans les communautés des croyants et surtout dans la liturgie de la Cène qui le commémore. En résumant [...] l'Esprit-Saint c'est la présence de Jésus Christ aujourd'hui et pour nous tous“ (NOSSOL, A., *L'Esprit-Saint et le renouveau du monde*, in: „*Credo in Spiritum Sanctum*“. *Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia*, Editrice vaticana, Vatican city 1983, 1503). „In the resurrection Christ becomes a «life giving spirit». The flesh of sinful humanity which he assumed in the Incarnation is transformed and assumed in the risen humanity of the Son, into the divine life of the Trinity, where it becomes a source of eternal life for all“ (SACHS, J. R. *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, 201).

²⁸⁷ CONGAR, Y., *La Parole et le Souffle*, 53.

7. Die Universalisierung des Werkes und Wesens Christi

Noch einen letzten Punkt des Zusammenwirkens der zweiten und dritten göttlichen Person müssen wir näher anschauen: das Wirken des Heiligen Geistes als Universalisierung des Werkes und des Wesens Christi. Es ist eigentlich ein Teilaspekt des oben analysierten Themas: das bleibende Verfügen des Heiligen Geistes über die hingeebene Menschheit Christi. Diese Universalisierung will jene Wirkung des Heiligen Geistes anzeigen, wodurch die in Christus verwirklichte Versöhnung der Welt mit Gott für alle Zeiten und alle Menschen ein immerfort präsenten Geschehen bleiben wird, wodurch die in sich konkrete und partikuläre Gestalt Christi für die ganze Menschheit und die ganze Geschichte erreichbar und bedeutungsvoll gemacht wird. P.Blätter macht die Wichtigkeit dieses Aspekts des Wirkens des Heiligen Geistes greifbar, wenn er schreibt:

„Das Kreuz und seine Logik ist von Gott her «Antwort», die aber als Wort im «Unwort eines ohnmächtigen Schweigens» versinkt. Das Kreuz liefert für das Freiheitsgeschehen zwischen Gott und den einzelnen Menschen in der Menschheitsgeschichte darum keine theoretisch synthetisierbare Antwort, die ohne das je aktuelle Wirken des Geistes verständlich wäre: Insofern bleibt die Freiheit eines jeden Menschen angesichts des Kreuzes gefragt und herausgefordert“²⁸⁸.

Die Einschränkung und „trichterförmige Verengung“ der Offenbarung Gottes auf die notwendig beschränkte Menschengestalt Jesu Christi, die der christliche Glaube gegenüber allem liberalen Denken bekennt, bedeutet nämlich nur dann keine Verarmung in der Gottesbeziehung der Menschheit, wenn in Christus wirklich der ganze Reichtum des Lebens Gottes offen steht und „wenn der Erguss des göttlichen Geistes über alles Fleisch nur erfolgen konnte als die Krone der Geschichte der Menschwerdung des einziggeborenen Sohnes des Vaters“²⁸⁹. Der im Kreuzestod frei gewordene und nach der Auferstehung gesandte Heilige Geist bezeugt und verwirklicht diese universelle Bedeutung der Sendung Christi²⁹⁰.

²⁸⁸ BLÄTTER, P., *Pneumatologia crucis*, 348.

²⁸⁹ BALTHASAR, *Das betrachtende Gebet*, 158.

²⁹⁰ „Seine Sendung vom Vater ist universal, aber von ihm als einem partikulären Menschen ausgehend. Er selbst wird aufgrund seines Todes, worin er sein Leiblich-Innerstes öffnet und seinen Geist hingibt, zum Universalen, ohne aufzuhören, der Partikulär-Einmalige zu sein“ (BALTHASAR, *Epilog*, 90). Eine der Sichtweise Balthasars nahestehende Haltung vertritt auch W. Kasper (vgl. KASPER, W., *Gesù, il Cristo*, 356-380). Aber auch H. de Lubac: „L’Esprit que le Christ a promis aux siens de leur envoyer, son Esprit, est à la fois Celui qui fait pénétrer

Um das allumfassende Wirken des Heiligen Geistes – das eigentlich ein weiterer Aspekt seiner Ausleger- und Einführerrolle ist²⁹¹ – besser zu verstehen, muss man sich nochmals die ermöglichende christologische Grundlage vor Auge führen, die der Schweizer Theologe an diesem Punkt entwickelt hat. Es geht hier um eine innere Charakteristik des Sohnes, den Balthasar als seine „Katholizität“ bezeichnet. Was möchte Balthasar mit dieser Bezeichnung andeuten? Balthasar weist vor allem darauf hin, dass Jesus schon während seines öffentlichen Wirkens für sich eine universale Bedeutung beansprucht: seine Sendung ist nicht nur eine einzigartige, sondern auch eine alles andere abschließende und alles andere umschließende Sendung. Diese universale Tragweite wird auch darin sichtbar, dass er die universale Sünde der Welt tragen und die ganze Welt mit Gott versöhnen wird. Die Sendung Christi wird dann durch den Kreuzestod und die Auferstehung vollendet und dieses vollendete Werk wird vom Heiligen Geist nach dem universalen Anspruch Christi auf die ganze Welt übertragen und diesem Werk universale Bedeutung in Kirche und Weltgeschichte verliehen. Diese vorgenommene Universalisierung ist aber nur deshalb möglich, weil der Sohn seit jeher eine innere Qualität in sich hat, die man als „Katholizität“ bezeichnen kann und die seinen universalen Anspruch begründet. Diese innere Qualität der „Katholizität“ ist eigentlich die göttliche Fülle, die er in sich trägt und gleichzeitig der Anspruch, dass er in sich immer schon einen Größeren, nämlich den Vater hat. Diese Katholizität der göttliche Fülle beschreibt Balthasar, als eine Fülle „wo immer auch das Gegenteil mit eingerechnet muss“²⁹². Balthasar zufolge wird diese Qualität des Sohnes durch die Sendung des Heiligen Geistes verständlich, der „als die einheitliche, personale Offenbarung und Bezeugung dieser rätselhaften Einheit zwischen Vater und Sohn, als das göttliche Wir, das mehr ist als das bloße Ich und Du, über das endlose Zusammenzählen und Undsagen hinausführt zum Beisammensein und Insein“²⁹³. Der universale Anspruch Christi ist also aufgrund seiner inneren Fülle möglich, weil er in sich den göttlich Anderen Platz einräumen kann. Durch die Ankunft des Heiligen Geistes in der Welt wird eben diese innertrinitarische Grundlage der universalen Bedeutung Christi ansichtig: die in der dritten göttlichen Person offenbar gewordene göttliche Einheit. Die

l'Évangile au fond de l'âme et Celui qui le répand partout. Il creuse en l'homme de nouvelles profondeurs qui l'accordent aux «profondeurs de Dieu», et il le jette hors de lui-même jusqu'aux confins de la terre; il universalise et il intériorise; il personnalise et il unifie” (LUBAC, H. de, *Catholicisme*, Cerf, Paris 1983, 295).

²⁹¹ Ähnlich sieht das auch N. Healy, der etwas verallgemeinernd die Auslegerfunktion des Heiligen Geistes mit der Universalisierung ausgleicht: „In the logic of Balthasar's theology the Holy Spirit is the «interpreter of Christ». The mission of the Spirit consists in «universalising» the concrete figure of Christ. Now, the crux of matter is, that the way the Spirit universalize or interprets Christ is by including others within the temporal and bodily mission of Christ“ (HEALY, N. J., *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion*, 138).

²⁹² BALTHASAR, *Katholisch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975, 18.

²⁹³ BALTHASAR, *Katholisch*, 18.

Universalisierung des Werkes und Wesens Christi durch den Heiligen Geist ist deshalb eigentlich eine Aktualisierung dieser erwähnten Katholizität Christi für die ganze Welt und Geschichte, die dadurch in dieser Einheitsfülle Gottes Platz erhalten kann. Weil diese göttliche Einheit innergöttlich in der Person des Heiligen Geistes „personhaft“ begründet wird, wird dieser notwendigerweise die Einheit durch die Universalisierung des Werkes Christi realisieren. Weil der Heilige Geist die Begründung der Einheit in Gott ist. Deshalb wird er auch die Begründung der Einheit zwischen Gott und dem Geschöpf sein. „Und sowenig diese Gemeinschaft die Gegenständlichkeit der göttlichen Personen entbehren kann, um sich zu vollenden, sowenig kann sie den Gegensatz zwischen Gott und Geschöpf entbehren, um ihre ganze Kostbarkeit zu erweisen“²⁹⁴.

Diese innere Qualität Christi, seine Katholizität, besagt deshalb zwei Dinge: einmal dass es zur Sendung des Sohnes gehört, „alle zu sich zu ziehen“, andererseits dass er als einziger Sohn Gottes auch fähig ist, seine universale Sendung zu verwirklichen. Doch die Verwirklichung dieser universalen Bedeutung erfolgt durch das Wirken des Heiligen Geistes, der nach Kreuz und Auferstehung das Werk und Wesen des Sohnes für jeden Menschen in der Geschichte bedeutungsvoll und erreichbar macht. Damit wird die Sendung des Sohnes ihr wahres Ziel erreichen.

Balthasar behauptet also, dass die Rückkehr des Sohnes zum Vater nicht nur in einem Besitzergreifen eines ihm zustehenden Machtbereiches, als „Sitzen zur Rechten des Vaters“, besteht. Gleichzeitig geht es auch um das Perpetuieren des Zustandes seines Hingebenseins für alle Zeit und Geschichte. Balthasar spricht hinsichtlich der Weise, wie diese Universalisierung erfolgt, von der „Verflüssigung“ des Wesens Christi: Von der Seite des Sohnes geht es um „seine Überlassung an den Willen des Vaters und an den in seine Wahrheit einführenden Geist“, die aber „keine «Selbstsetzung» im «Modus des Besitzergreifens», sondern letzte Wahrheit im Modus der Preisgabe“ ist²⁹⁵. Die Ausgießung des Heiligen Geistes, durch die die Realisierung der Universalisierung beginnt, wird deshalb durch die in der Himmelfahrt entstandene neue innergöttliche Einheit zwischen Vater und Sohn möglich, doch gleichzeitig ist sie durch den bleibenden Zustand der hingeebenen Menschlichkeit des Erlösers verwirklicht. Die von dem Heiligen Geist vorgenommene Universalisierung bedeutet also keineswegs eine Ablösung vom konkreten und geschichtlichen Dasein Christi, sondern

²⁹⁴ BALTHASAR, *Katholisch*, 21.

²⁹⁵ ORTNER, *Geist der Liebe – Geist der Kirche*, 284.

eine „Verallzeitlichung“ seines Werkes²⁹⁶. Die Richtung, die durch die Menschwerdung des göttlichen Wortes angelegt wurde, wird nicht verändert, „nicht verneint, sondern in Gott erfüllt, nicht desinkarniert, sondern in der Auferstehung pneumatisiert“²⁹⁷. Warum braucht aber der Sohn den Heiligen Geist, um diese Universalisierung vollbringen zu können? Könnte der Sohn, der der Welt in sich die göttliche Einheit anbietet, diese Universalisierung nicht selbst verwirklichen? Die Antwort Balthasars lenkt den Blick wieder auf das notwendige Zusammenwirken der zweiten und dritten göttlichen Person. Jesus hatte als Sendung in Leben, Tod und Auferstehung die Versöhnung der Menschheit mit Gott zu vollbringen. Ein Auftrag, der wegen der Sünde der Menschheit den Hass der Welt, das Nichtaufgenommenwerden und das Scheitern einschließen musste. Sein Auftrag besaß zwar die universale Qualität, dass er „alles an sich ziehe“, doch diese in ihm offenbar gewordene Universalität konnte allein in seinem Erhöhungszustand, also in Kreuz und Auferstehung verwirklicht werden. Seine vollendete universale Sendung sollte deshalb ein Anderer in der Welt und Geschichte realisieren: der Heilige Geist. Das Werk der Erlösung zeigt sich auch hier als ein trinitarisches Werk, wo die beiden Hände des Vaters gemeinsam wirken.

„The once-and-for-all event of Jesus Christ must remain present in history for all and for all time, not merely as a past fact, but as living event. The Holy Spirit is not only the medium into which the resurrection of Jesus takes place, but also the Mediator of the reality for all men. In the rising of Jesus from the dead, the Spirit begins his economic mission of glorifying the eternal love of the Father and Son which has appeared in the event of cross“²⁹⁸.

Man könnte diese Universalisierung des Werkes und Wesens des verherrlichten Sohnes als eine Art „horizontaler“ Inkarnation bezeichnen: Die Inkarnation des Wortes hat am Kreuz ihre letzte Tiefe erreicht. Jetzt wird diese erreichte Tiefe in eine horizontale Bewegung verteilt. Auf diese Weise will der Vater der ganzen Schöpfung die Form seines Sohnes verleihen, so dass „Gott alles in allem sei“ (1Kor 15,28). Damit wird aber gleichzeitig klar, dass die besprochene Universalisierung ein Wirken des Heiligen Geistes meint, das eine

²⁹⁶ Die gleiche Sichtweise finden wir auch bei W. Kasper: „Lo Spirito è dunque il mezzo e la forza, in cui Gesù ci viene reso accessibile e sperimentabile come Signore del mondo. Lo Spirito è la presenza efficace nella Chiesa, nei singoli fedeli e nel mondo del Signore glorificato“ (KASPER, W., *Gesù, il Cristo*, 363).

²⁹⁷ BALTHASAR, *TD II/2*, 377.

²⁹⁸ SACHS, J. R. *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, 202.

durch die dritte göttliche Person erwirkte Weitergabe sowohl der Fülle wie auch der Präsenz des offenbarten göttlichen Wortes ist:

„Through the Eucharistie, the Church arises as the Body of Christ. This is precisely the work of the Holy Spirit, and why for Balthasar the miracle of transubstantiation as well as the formation of the scriptures is to be attributed to him. The mission of the Spirit is the formation of the mystical Body of Christ through the «pneumatic universalization» of the historical Christ“²⁹⁹.

In diesem Sinn geht es in diesem Wirken der dritten göttlichen Hypostase um ein Wirken, das sich weithin mit seiner im ersten Kapitel schon erarbeiteten Auslegerfunktion deckt.³⁰⁰

Zwar vollbringt die eigentliche Verwirklichung dieser Universalisierung des Werkes Christi die dritte göttliche Person selbst, die als Gottes Einheit in Person die im gekreuzigten Sohn erreichbar gewordene göttliche Einheit austeilte. Doch die Ausbreitung dieser in Christus erreichbaren göttlichen Einheit in Zeit und Raum braucht Balthasar zufolge weitere vermittelnde Gestalten, die quasi als Werkzeuge des Heiligen Geistes dienen. Diese vermittelnden Instanzen sieht der Schweizer Theologe einerseits in der Kirche als Ganze, andererseits in den Sakramenten und in der Heiligen Schrift. Es ist nicht schwer, in der balthasarschen Beschreibung dieser der Universalisierung dienenden Instanzen die Lehre der alexandrinischen Schule über die *corpus quadruple* zu erkennen: Der Leib Christi existiert einerseits als historischer Leib, dann aber als mystischer Leib, der die Kirche selbst ist, schließlich als die zwischen den beiden vermittelnden Formen des Leibes Christi: die Schrift und die Eucharistie. Diese Lehre fasst Balthasar folgenderweise zusammen:

„Die Grund- und Ausgangsform seines «Leibes» ist der historische Leib, den er aus Maria angenommen, in dem er auf Erden gelebt und mit dem in den Himmel aufgefahren ist. Die End- und Zielform seiner Verleiblichung ist der mystische (aber deswegen nicht weniger reale) Leib, die Kirche, die Angliederung der Menschheit an

²⁹⁹ SACHS, J. R. *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, 269.

³⁰⁰ „The incarnation makes God present in time; the resurrection takes up human time and history into eternity. On such a view, it is necessary for all subsequent generations in history to become simultaneous with the Christ event, in order for them to take part in the theodrame. In other words, if believers want to encounter eternity, they need to establish simultaneity with the time of Christ. Such simultaneity is possible, Balthasar maintains, because the Holy Spirit, who informs the church, believers and history, universalise the life of Christ by interpreting the life of Jesus (which is itself an interpretation of the Father), giving it the form and force of an unfailingly valid form“ (LÖSEL, S., *Unapocalyptic Theology: History and eschatology in Balthasar's Theodrama*, in: *Modern Theology* 17 (2001/2), 209).

den historischen Leib und durch ihn ihre Eingliederung in den Geist Christi und Gottes. Um aber evident werden zu lassen, dass der historische und der mystische Leib nicht zwei disparate Dinge, sondern strenge Einheit sind, gibt es zwei Mittelsformen der Leiblichkeit, die den Übergang von der ersten zur zweiten Leibgestalt herstellen: die Eucharistie und die Schrift³⁰¹.

Die Kirche selbst fungiert als vermittelnde Instanz der Universalisierung Christi einerseits als „Ursakrament“³⁰², andererseits aber als der Raum für die Wirkung der dritten göttlichen Person: Die Gegenwart Christi setzt sich einzig durch seinen mystischen Leib fort. Zwar wirkt der Heilige Geist nicht nur innerhalb der Kirche sondern auch in Richtung der Welt. Doch diese Wirkung wird durch die Existenz der Kirche – die das „Sakrament der Welt ist“³⁰³ – ermöglicht. Im Raum der Kirche sind dann die eigentlichen Vermittlungsgestalten: die Sakramente und die Schrift zu finden, die die Elemente der geheimnisvollen „Verallzeitlichung der einmaligen zeitlichen Geschichte Christi“³⁰⁴ sind. Durch sie ist der gekreuzigte und auferstandene Christus dabei mit seiner ganz konkreten, von dem Heiligen Geist durchtränkten und deshalb „lebenspendend“ gewordenen Leiblichkeit in seiner Kirche gegenwärtig. Schrift und Sakramente als „Vermittlungsformen haben dies gemeinsam, dass sie den Leib Christi universalisieren, ohne ihm seine Konkretheit zu nehmen“³⁰⁵. Die Sakramente der Kirche – hier denkt Balthasar vor allem an die Eucharistie – sind Formen der eucharistischen Selbstüberlassung Christi. Sie zeigen am klarsten, dass diese Selbstüberlassung des Sohnes die schon genannte „Verflüssigung der eigenen Substanz“ ist, ein Selbst-Verantworten Christi, bis zum „Zustand der Überlassenheit, des eucharistischen Verteilens“³⁰⁶. Die historische Leiblichkeit Christi wird hier „aus der Schranken von Zeit und Raum gelöst und ihre Gegenwart geheimnisvoller Weise vervielfacht“, um jeden Menschen an sich ziehen zu können: „Indem sie jedem Christen als die notwendige und unentbehrliche Nahrung gegeben wird, alle an das Fleisch Christi anzugliedern und sie in Christus zu einem

³⁰¹ BALTHASAR, *Skizzen zur Theologie I: Verbum caro*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990, 15.

³⁰² Die Benennung „Ursakrament“ wendet der Schweizer Theologe vor allem auf Christus an, der insofern „Erscheinung, Hingabe und Aussage der Liebe Gottes für die Welt“ ist, als Ursakrament zu bezeichnen ist. Doch, „vermittels der eucharistischen Universalisierung dieses persönlich hingeebenen Leibes erhält die Kirche an dieser Ursakramentalität Anteil. [...] Die Kirche verdankt sich als Frucht der Hingabe des Leibes Christi, kann deshalb nicht in Versuchung sein, ihren ursakramentalen Charakter dem seinigen gleichzusetzen. [...] Somit ist die Kirche aus der Leibhaftigkeit Christi entspringendes Ursakrament, teilhabend an Christi heilsuniversaler Sendung und Kraft“ (BALTHASAR, *Epilog*, 90-91).

³⁰³ II. VATIKANISCHES KONZIL, *Lumen Gentium* 1.

³⁰⁴ BALTHASAR, *TD II/1*, 66.

³⁰⁵ BALTHASAR, *Verbum caro*, 16.

³⁰⁶ BALTHASAR, *H III/2.2*, 139.

von göttlichem Leben durchpulsten Fleische zu machen“³⁰⁷. Neben dieser Form der Gegenwart des erhöhten Christus im Sakrament steht die andere Form, die Anwesenheit des verherrlichten Sohnes im Wort der Heiligen Schrift. Diese andere Form der Gegenwart Christi beschreibt der Schweizer Theologe als „die Rückauswortung des im Fleisch wortlos und immer wortloser gewordenen Wortes Gottes“³⁰⁸. Die Heilige Schrift macht den menschengewordenen Herrn analogerweise gegenwärtig wie der eucharistische Leib den historischen Leib Christi und steht als „Form und Vehikel des je-jetzt anfahrenen Wortes Gottes“³⁰⁹ im Dienst der gleichen Universalisierung Christi wie die Sakramente. Balthasar spricht sogar über die „menschgewordene“ Schrift, die „lebendig an Christi Fleischlichkeit anteilnimmt“³¹⁰. Diese „Rückauswortung“ sei wesenhaft Werk des Heiligen Geistes, einerseits deshalb, weil ihm als dem Ausleger und Einführer der göttlichen Wahrheit zusteht, die „in Christus gesamthaft verborgenen Schätze der Weisheit und Erkenntnis (Kol 2,3) ans Licht zu bringen, sie exegetisch (herausführend) aus[zu]legen und damit in alle Wahrheit ein[zu]führen“³¹¹, andererseits aber deshalb, weil er ist es, dem jegliche Sorge um den mystischen Leib Christi übertragen ist: „dem Geist ist das Wunder der Wandlung zuzuschreiben, wie die Formung des Wortes zur Schrift. Denn Sache des Geistes ist die Bildung des mystischen Leibes Christi durch die geisthafte Universalisierung des historischen Christus“³¹².

Die universalisierende Wirkung der dritten göttlichen Person zeigt, worin sein bleibendes Verfügen über die in die Kirche hinein gegebene Menschheit Christi auch nach Auferstehung und Himmelfahrt besteht. Nach dem Schweizer Theologen geht es um eine eucharistische „Verflüssigung“ der Menschheit Christi und um eine „Verallzeitlichung“ seiner Gegenwart durch die Instanzen der Sakramente und der Heiligen Schrift. Diese Beschreibung der Gegenwart des verherrlichten Sohnes in seiner Kirche stellt die unteilbare Einheit des Heiligen Geistes und des Sohnes dar: Das Wirken „der beiden Hände“ des Vaters wird man nie getrennt erfahren können.

³⁰⁷ BALTHASAR, *Verbum caro*, 16.

³⁰⁸ BALTHASAR, *H III/2.2*, 140.

³⁰⁹ BALTHASAR, *Verbum caro*, 25.

³¹⁰ BALTHASAR, *Verbum caro*, 14.

³¹¹ BALTHASAR, *H III/2.2*, 140.

³¹² BALTHASAR, *Verbum caro*, 17. Die grundsätzliche Wichtigkeit des Heiligen Geistes bei der Erwirkung von Wort, Amt und Sakrament betont auch H. Mühlen, indem er über eine „Zeitwerdung der dritten göttlichen Hypostase“ spricht: „Nur weil dieser [der Heilige Geist] in die Heilsgeschichte eingegangen ist, weil er selbst Zeit «geworden» ist, kann sich in der Kirche Überlieferung von Wort, Amt und Sakramenten vollziehen“. (MÜHLEN, H., *Das Christuserignis als Tat des Heiligen Geistes*, 530).

8. Auswertung

Ist in der Auswertung des ersten Kapitels festgestellt worden, dass die Darstellung des Heiligen Geistes als Ausleger und Einführer der Wahrheit Christi am leichtesten ins allgemeine Gemeingut der Pneumatologie einfließen wird, so ist über dieses Kapitel fast das Gegenteil zu sagen: Im zweiten Kapitel ist diese Arbeit ins Dickicht der balthasarschen Geistlehre vorgedrungen und hat eben jene Frage umschritten, die von der traditionellen Theologie am stärksten abweicht. Deshalb versucht das Kapitel die Rezeption der balthasarschen Geistlehre klarzustellen.

Wie wir am Anfang des Kapitels angedeutet – obwohl der Schweizer Theologe es nirgendwo ausdrücklich sagt – muss die gegenwärtige Schilderung der unauflösbaren Zweieinheit des Wirkens des Sohnes und des Heiligen Geistes ohne Zweifel als ein gelungener Versuch jener „Geistchristologie“ angesehen werden, die Balthasar W. Kasper³¹³ folgend sowohl für das Wohl der Christologie als auch der Pneumatologie als wünschenswert erachtet³¹⁴. Um die Richtigkeit dieser Behauptung zu untermauern, sei auf die Arbeit V. Gašpar hingewiesen³¹⁵, die – allerdings ohne Balthasar zu nennen – eine Übersicht der „pneumatologischen Christologie“ in der nachkonziliaren katholischen Theologie bietet. Die Forschungen der Autorin zeigen, dass die gleichen Fragen, die Balthasar in diesem Kapitel anspricht, auch andere Theologen bewegen – unter anderen W.Kasper, Y.Congar, B.Forte, G.Bordoni. Es gelingt ihr, überzeugend darzustellen, dass die traditionelle, von Calzedon geprägte „Christologie der Inkarnation“ zwar die Wahrheit über die ontologische Identität Christi richtig entfaltet. Dabei wird aber die pneumatologische und damit auch die historische Dimension des Christuserignisses im Hintergrund gelassen. Eine „pneumatologische Christologie“ sollte deshalb die traditionelle „inkarnatorische Christologie“ ergänzen³¹⁶.

³¹³ Vgl. KASPER, W., *Gesù, il Cristo*, 351-355.

³¹⁴ Vgl. BALTHASAR, *TL III*, 28 ff. Die gleiche Beobachtung bestätigt auch J.-N. Dol (in: *L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, 219).

³¹⁵ Vgl. GAŠPAR, V., *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995). Status questionis e prospettive*, PUG 2000.

³¹⁶ „Si è giustamente posta l'attenzione negli anni recenti al bisogno di costruire una «cristologia dello Spirito». Nella nostra ricerca abbiamo scelto autori che mostrano che questa cristologia non è contraria in nulla alla cristologia classica uscita da Calcedonia anzi, [...] sviluppa aspetti importanti attestati dal Nuovo Testamento e da alcuni Padri, aspetti che non sviluppa la cristologia classica del Verbo incarnato. La cristologia dell'incarnazione portò alla luce l'identità ontologica di Gesù come persona divina fatta carne nell'incarnazione. Sebbene questa sia un indiscutibile verità di fede, la concentrazione su questa comprensione di Cristo fino all'esclusione delle altre dimensioni bibliche ha oscurato il pieno significato di Gesù Cristo come rivelazione di Dio. In definitiva l'aver dimenticato la comprensione pneumatologica di Gesù Cristo in favore di una cristologia ontologica ha condotto ad una cristologia astratta, individualistica, particolaristica e astorica. Un ritorno alla cristologia pneumatologica mostra che ci sono teologi che sono inclini a pensare che è possibile combinare

Grundlegend ist dabei die Bewertung der Salbung Christi, wie sie im Ereignis der Taufe Jesu geschieht. Sie muss aber in der Menschwerdung begründet sein und bestimmt ihrerseits das ganze Menschenleben des Sohnes. Ohne die grundsätzlichen Behauptungen der traditionellen Christologie würde aber für eine pneumatologische Christologie die Gefahr des Adoptionalismus drohen, so dass eigentlich beide nach dem anderen verlangen. Diese pneumatologische Christologie sollte nach V. Gašpar die Untrennbarkeit des Werkes der zweiten und dritten göttlichen Personen darstellen, wobei beginnend mit der Menschwerdung ein gewisser Vorrang des Heiligen Geistes gegenüber dem Sohn festzustellen ist:

„La cristologia pneumatologica secondo i nostri teologi, dovrebbe mostrare l’influenza dello Spirito Santo lungo la vita terrena di Gesù, dal suo concepimento per opera dello Spirito alla sua risurrezione per opera di Dio nello stesso Spirito. [...] Tra Gesù Cristo e lo Spirito Santo non ci sono due economie della salvezza, ma un’unica economia «Cristo-pneumatica». Le funzioni sono distinte, ma piuttosto che essere separate o semplicemente parallele, sono indipendenti e complementari”³¹⁷.

Vor diesem Hintergrund erscheint die Entfaltung Balthasars gar nicht so vereinzelt und überraschend. Zwar wagt keiner der genannten Autoren, derart weitgehende Schlussfolgerungen zu ziehen wie der Schweizer Theologe. – Er verlangt mit seiner trinitarischen Inversion für diese Geist-Sohn-Beziehung einen innergöttlichen Grund und will auch in der traditionellen Christologie gewisse Veränderungen erzielen, ohne die errungenen Werte der inkarnatorischen Christologie in Frage zu stellen. – Doch all diese Theologen werfen die gleichen Fragen wie Balthasar auf: die ungenügende Entfaltung der wahren Menschlichkeit und der Geschichtlichkeit Christi, die Vernachlässigung der Rolle des Heiligen Geistes im Leben des menschengewordenen Sohnes. So erscheint Balthasars Erörterung über die „beiden Hände des Vaters“ als eine besonders aktuelle Thematik.

Die Thematik des ersten Kapitels wurde als Einstiegspunkt in die balthasarsche Geistlehre bezeichnet. In diesem zweiten Kapitel wurde durch die Darstellung des Zusammenwirkens der zweiten und dritten göttlichen Hypostase die größte und am weitesten verzweigte pneumatologische Thematik des Schweizer Theologen vorgestellt. Grundgedanke dieser Thematik ist der folgende: Dem Zeugnis der Offenbarung folgend wirken die zweite

questi due modelli biblici, quello dello Spirito e quello dell’incarnazione” (GAŠPAR, V., *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari*, 390).

³¹⁷ GAŠPAR, V., *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari*, 391.

und dritte göttliche Person nie nacheinander oder nebeneinander sondern in jedem Akt untrennbar gemeinsam: „Die zwei Hände des Vaters wirken nicht jede für sich nebeneinander, sie wirken auch nicht nacheinander (als käme der Geist erst, wenn Christi Werk abgeschlossen ist), sondern auf sehr differenzierte Weise mit- und ineinander, da ja der Geist immer auch der eigene Geist Christi ist“³¹⁸. Dieses unlösbare gemeinsame Wirken verfolgt Balthasar mit höchster Konsequenz und aus dieser Sicht interpretiert er jeden Moment im Leben des menschengewordenen Sohnes. Die Bezeichnung „die zwei Hände des Vaters“, die der Schweizer Theologe als Leitidee wählt, hat er vom heiligen Irenäus entliehen. Doch man muss bemerken, dass Balthasar sich bei der weiteren Entfaltung nicht mehr auf dem theologischen Gedanke von Irenäus berufen kann. Dieser benutzte das Bild der „zwei Hände des Vaters“, um die gnostische Lehre zu widerlegen, nach der nicht Gott selbst, sondern nach seinem Befehl die Engel die Schöpfung der Welt vollbrachten. Gott bedürfe aber keiner Engel, weil er eine „unaussprechlich reiche Hilfe an denen besaß, die zugleich aus ihm gezeugte und seine eigenen Hände sind, nämlich der Sohn und der Geist, der Logos und die Weisheit“³¹⁹. Dieses Bild verwendet der Schweizer Theologe als ein Gefäß für seine eigene Lehre, als ein Grundkonzept, das den ganzen Gedanken hinsichtlich des gemeinsamen Wirkens der zweiten und dritten Hypostase versinnbildlicht. So veranschaulicht das Bild die komplexe Relation der Christologie und Pneumatologie im Rahmen der Trinitätstheologie, weil die unauflösbare Verflochtenheit der zweiten und dritten Person auf den Vater verweist, der durch seine zwei Hände in der Welt tätig ist. Wenn Gott sich in seiner Offenbarung als dreieiniges Wesen zu erkennen gibt, besagt dies, dass diese trinitarische Dimension in jeder seiner Handlungen notwendig wiederzufinden ist. Das von Irenäus kreierte Bild der „beiden Hände des Vaters“ drückt dies sehr prägnant aus und entlarvt damit jede Art von Christomonismus als grundsätzlich falsch. Balthasar behauptet also, dass die zweite und dritte göttliche Hypostase nicht nur ausnahmsweise zusammen wirken, sondern all ihre nach außen vollbrachten Werke – wenn auch in sehr verschiedenen Formen – ohne Ausnahme gemeinsame Werke sind. Es steht deshalb für alle Handlungen Gottes in der Welt, was Balthasar anlässlich der Menschwerdung schreibt: Sie sind alle „trinitarisches Werk, und zwar in dem Sinn, dass in ihm jede göttliche Hypostase gemäß ihrem eigenen «*tropos tes hyparxeos*» sich beteiligt“³²⁰.

³¹⁸ BALTHASAR, *TL III*.

³¹⁹ IRENÄUS, *Gegen die Häretikern*, IV, 7,4.

³²⁰ BALTHASAR, *TL III*, 166.

Während in der Perspektive der ersten Thematik die dritte göttliche Person völlig dem Sohn und seinem Werk zugewandt war und das Wirken des Heiligen Geistes immer als dem Sohn dienend erschien, ist die Sichtweise in diesem zweiten Kapitel eben umgekehrt: Durch das Leben, das Sterben und die Auferstehung des menschengewordenen Sohnes versucht Balthasar das Wirken des Heiligen Geistes besser ins Auge zu fassen. Weil der Heilige Geist nie auf sich selbst, sondern immer auf den Sohn und auf die zwischen Vater und Sohn bestehende Liebe verweist, erscheint er als das Licht, das nur mittelbar, an dem beleuchteten Gegenstand „sichtbar“ ist. Gleichermassen wird man die dritte göttliche Person immer nur indirekt, bei der Betrachtung des Sohnes erkennen können. Eigentlich besteht die Schwierigkeit jeglicher Pneumatologie eben in dieser Tatsache: Es gehört zum Wesen des Heiligen Geistes, dass er nicht sich selbst, sondern Christus verkündet und verherrlicht (vgl. Joh 16,14). Die dritte göttliche Person ist nicht direkt erfassbar oder erkennbar: Versucht man ihn ins Auge zu fassen, so wird man immer wieder Christus schauen. Er selbst bleibt „der Unbekannte jenseits des Wortes“³²¹ und man wird einzig aus dem Leben und Handeln Christi herauslesen können, was man über den Heiligen Geist sagt. Doch Christus bleibt ohne den Heiligen Geist ebenfalls unfassbar: In der Menschwerdung, während des öffentlichen Lebens Christi, im Kreuzestod, in der Auferstehung ist die Wirkung der dritten göttlichen Person erforderlich, um ihn als denjenigen zu erkennen, als er sich ausgibt, nämlich als den menschengewordenen Sohn Gottes. Und nach der Himmelfahrt wird die Gegenwart Christi nur im Heiligen Geist erfahrbar. Balthasar möchte diese ökonomische Aufeinanderangewiesenheit der zweiten und dritten göttlichen Person aber ausdrücklich in einem trinitarischen Rahmen interpretieren: Die Anwesenheit des Heiligen Geistes zeigt Christus nicht einfach als den mit dem Geist Begabten, sondern dadurch wird eben seine sohnhafte Beziehung zum Vater sichtbar.

Wie schon gesagt, kommen in diesem zweiten Bereich der Geistlehre Balthasars die am stärksten umstrittenen Fragen seiner Theologie vor, die aber gleichsam die Originalität der Sichtweise des Basler Theologen zeigen. Als die zwei wichtigsten umstrittenen Punkte kann man die Doppelhaftigkeit des Wirkens des Heiligen Geistes und die trinitarische Inversion bezeichnen, die sich als roter Faden durch das ganze Kapitel ziehen.

Der Gedanke der trinitarischen Inversion, die den ökonomischen Vorrang und das aktive Handeln des Heiligen Geistes gegenüber dem menschengewordenen Sohn besagt, taucht schon in der Deutung des Menschwerdungsereignisses auf, wo die dritte göttliche Hypostase

³²¹ BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 95 ff.

als die eigentlich aktiv handelnde dargestellt wird. Im öffentlichen Leben Jesu Christi zeigt sich diese Umkehr der Kompetenzen zwischen der zweiten und dritten göttlichen Person nochmals dadurch, dass der Heilige Geist als „Regel“ Christi in einer Vermittlerfunktion zwischen Vater und menschengewordenen Sohn steht. Das Kreuzesopfer erfolgt ebenfalls „im ewigen Geist“, mit der „Rückgabe“ des Heiligen Geistes. Erst nach der Verherrlichung des Sohnes wird die trinitarische Inversion aufgehoben, wodurch eine die besondere „Leiblichkeit und Geistlichkeit“ umfassende Einheit zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist entsteht. Für den Autor ist die Annahme der ökonomischen Umkehr der Rollenteilung der zweiten und dritten göttlichen Hypostase aus soteriologischen Gründen unentbehrlich: Durch die trinitarische Inversion wird die Möglichkeit des kenotischen Gehorsams des Sohnes erst geschaffen, so dass sie Bedingung und Ermöglichungsgrund des Erlösungszustandes des Sohnes ist. Anhand der Ausführungen Y. Congars wurde außerdem klar, dass Balthasar mit seinen Gedanken die vollkommene Göttlichkeit Christi bekennend gleichzeitig die wahre menschliche Freiheit und geschichtliche Existenz Christi verteidigt. In seiner Beschreibung erscheint Christus als Träger und als Quelle des Heiligen Geistes für Kirche und Menschheit: Dieser erste Aspekt verbindet ihn mit den anderen Propheten und zeigt seine wahre Menschheit an. Der zweite Aspekt aber beweist, dass er mehr als ein Prophet ist, weil er den göttlichen Geist schenken kann.

An diesem Punkt kommt man nochmals auf den Lösungsvorschlag L. F. Ladarias zurück. Er erkennt zwar einen gewissen Vorrang des Heiligen Geistes im öffentlichen Leben Christi an, lehnt jedoch die Möglichkeit einer Veränderung der trinitarischen Ordnung während der Ökonomie ab, weil diese aktive Wirkung der dritten göttlichen Hypostase gegenüber dem menschengewordenen Sohn eben nach der Annahme der menschlichen Natur und nur hinsichtlich der Menschlichkeit Christi erfolgt. Doch in der balthasarschen Darstellung übt der Heilige Geist seine aktive Wirkung nicht einfach hinsichtlich der angenommenen menschlichen Natur des Sohnes, sondern immer gegenüber der Person Christi aus³²². Die dritte göttliche Hypostase übt nämlich ihre lenkende und den Willen des Vaters

³²² Dass der Schweizer Theologe solche Zerteilungen im Wirken des Heiligen Geistes gegenüber dem menschengewordenen Sohn nicht annehmen will, zeigt sich z. B. an der Stelle, wo er „die letzte Voraussetzung des Ineinanders von Gehorsam und Freiheit, von Verfügwerden und souveränem Verfügen im Gehabe Jesu Christi“ suchend sagt: „Es würde nicht helfen, zu sagen, er gehorche als Mensch, aber verfüge frei als der göttliche Sohn, denn er tut beides gerade sofern er jeweils beides ist. Dies aber wird nur einsichtig, wenn wir die Schriftaussage beachten, dass der Heilige Geist auf Maria herabkam, so dass das aus ihr Geborene Sohn des Allerhöchsten genannt werden konnte...“ (BALTHASAR, *TL II/2*, 476). Zwar weicht Balthasar in dieser seiner Überzeugung vom Großteil der Tradition ab, doch wie N. Healy bemerkt, steht er damit nicht allein: „«The Son can do nothing of himself but only that which he sees the Father doing» (John 5,19) [...] One might expect Thomas to answer these objections by pointing to the human nature assumed by the Son. On this reading the Son is equal to the Father in his divine nature, and subordinate in his human nature. This is the traditional response developed by

vermittelnde Rolle bezüglich der Sendung des Sohnes aus. Nach dem Schweizer Theologen fallen aber in Christus Person und Selbstbewusstsein mit seiner Sendung zusammen, so dass es unangemessen wäre, den Wirkungsbereich des Heiligen Geistes nur auf die menschliche Natur des menschengewordenen Sohnes zu beschränken. Sie betrifft vielmehr die Person Christi. Um diese Untrennbarkeit der zwei Naturen Christi ringt der Basler Theologe auch im Kampf gegen die unterstellte Unfähigkeit Gottes zu leiden. Wie G. Greshake sagt, wird durch die balthasarsche Infragestellung der Leidensunfähigkeit Gottes, auch die traditionelle Distinktion zwischen der leidenden Menschlichkeit des Sohnes und der unberührbar bleibenden Göttlichkeit in Frage gestellt:

„Wenn also der Vater selbst mitleidet, ist erst recht die «alexandrinische Distinktion», dass es beim Leiden des Sohnes nur um das Leiden von dessen menschlicher Natur geht, unzutreffend. Sie ist aber auch deshalb unzutreffend, weil hier dem Inkarnationsgeschehen die Spitze abgebrochen ist. Eine solche Position bleibt einer praktischen Einheit von Menschlichem und Göttlichem stehen und kommt nicht zu einer wahren Vereinigung, in der – bei aller «Unvermischtheit» beider – doch der Gottessohn seine göttliche Existenz nunmehr im Modus einer wirklichen menschlichen Existenz lebt, mehr noch: einer menschlichen Existenz, welche ganz und gar in Solidarität mit der gottfernen Menschheit lebt“³²³.

Mehrfach wird diese Tatsache auch in der Arbeit N. Healys betont, der darauf hinweist, dass der menschengewordene Sohn mit seiner ganzen Existenz den Vater, und damit das Leben der Dreifaltigkeit offenbart. So sind die mit der Menschennatur attribuierten kreatürlichen Existenzweisen mit einer gewissen „Übersetzung“ fähig, die Existenzweise der göttlichen Personen auszudrücken³²⁴. Besonders klar tritt nach Healy diese Überzeugung Balthasars da auf, wo er den menschlichen Gehorsam Christi als Mittel betrachtet, um den ihn sendenden

Agustin and Leo the Great to the problem of a seeming subordinationism in the Gospel of John. Thomas however, interprets these texts not merely as referring to the Son's assumed human nature, but as simultaneously revealing the meaning of the Son's eternal origin from the Father“ (HEALY, N. J., *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion*, 106).

³²³ GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott*, 345.

³²⁴ „The novelty of Balthasar's position consists in his argument, that the same principle can and should be applied to all of the seemingly «human» aspects of Jesus's existence such as sorrow, hunger, suffering, obedience – which therefore reveal, via the principle of hypostatic union interpreted in terms of the identity of person and mission, the very nature of God and of man. On the one hand, these creaturely modes of being are properly attributed to the human nature assumed by the Son, and yet, on the basis of the hypostatic union, they also reveal something about the mode of being of the divine person“ (HEALY, N. J., *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion*, 106-107). Aber das gesamte Kapitel zur hypostatischen Union (91-158) versucht, die gleiche Tatsache aufzuzeigen.

Vater zu offenbaren: Zwar behauptet der Schweizer Theologe nicht, dass dieser Gehorsam auch in der immanenten Dreifaltigkeit bestünde, wohl aber findet er den Ursprung dieses menschlichen Gehorsams in der empfangenden Haltung des ewigen Sohnes und spricht über seine „gehorsamsförmige Bereitschaft“. Aufgrund der Transposition dieser empfangenden Haltung des ewigen Sohnes im menschlichen Gehorsam Christi offenbart er am tiefsten den sendenden Vater, dem er gehorcht. Ähnlich drückt Christus in jedem Aspekt seiner angenommenen und notwendig begrenzten Menschennatur seine göttliche Existenzweise als Sohn aus. Deshalb spricht Balthasar Healy zufolge ausdrücklich gegen eine Trennung der menschlichen und göttlichen Natur:

„The second extreme would be to reduce the events of Jesus’s suffering and death to something that affects only Christ’s human nature. According to Balthasar, such a view is unable to explain why Christ’s death is the climax of the revelation of the Father’s love for the Son and for the world. According to the Fourth Evangelist, the «hour» of the cross is the moment when the glory that the Father has given to the Son «befor the foundation of the world» (John 17,24) is communicated to the world. It is not the human nature that is given up for the sake of the world, but the whole incarnate Son «Only Someone can die» observes Mayendorff, «not something, not a nature or flesh». In terms of the logic of analogy set forth in the previous section, such a juxtaposition of natures depreciates both the «truly human» and the «truly divine». Only when the Son’s human nature is understood as capable of revealing and mediating the Father’s love is the full meaning and dignity of «truly human» grasped³²⁵.

Wie schon in der Betrachtung des menschengewordenen Sohnes in eben dieser gottmenschlichen Einheit gesehen, behauptet Balthasar, dass der menschengewordene Sohn nicht die unmittelbare *visio beatifica* hat, sondern den Vater durch die Vermittlung der dritten göttlichen Person, und damit den Vater durch die Vermittlung der Sendung „sieht“. Ähnlich leidet im Kreuzesgeschehen nicht nur der „untere“ Teil der Seele Christi, während der ewige Sohn im „oberen Teile seiner Seele“ den Vater unberührbar anschaut, so wie es die traditionelle Theologie behauptet. Sondern es ist der Sohn, der die schreckliche Gottverlassenheit erfährt. Wie N.Healy bemerkt, braucht man, um die balthasarsche Aussage aufrecht zu erhalten, als Voraussetzung einerseits das Zusammenfallen der Person Christi mit

³²⁵ HEALY, N. J., *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion*, 132.

seiner Sendung, andererseits aber die später noch zu behandelnde Idee der Urkenose des Vaters. Mit seinem Lösungsvorschlag, den Vorrang des Heiligen Geistes nur auf die angenommene Menschheit zu begrenzen, muss Ladaria ebenfalls dieser Zerteilung der traditionellen Darstellungsweise folgen. Diese Darstellung ist zwar theologisch ohne Tadel, aber das wirkliche Leiden, die wahre Menschlichkeit und Geschichtlichkeit des menschengewordenen Sohnes, die die eigentlichen Fragen der „Geistchristologie“ sind, sind jedoch unzureichend ausgedrückt. Deshalb muss man den Wert der balthasarschen Idee der trinitarischen Inversion anerkennen. Nach Meinung des Verfassers dieser Arbeit gibt aber der balthasarsche Lösungsvorschlag tatsächlich keine Antwort auf eine weitere kritische Anmerkung Ladarias: nämlich die, dass man mit einem Vorrang der dritten göttlichen Hypostase gegenüber dem Sohn im Ereignis der Menschwerdung den Gehorsam der zweiten göttlichen Person notwendig vor der Inkarnation sehen, also in die immanente Dreifaltigkeit hinein projizieren müsste.

Bezüglich der Idee der trinitarischen Inversion breitet sich unter den Theologen ein wenn nicht allgemeines, doch mehrheitliches Misstrauen aus. Dieses Misstrauen ist insoweit überraschend, wenn man bedenkt, dass als Ergebnis dieser Idee Balthasars die wahre Menschlichkeit des Sohnes sehr plastisch ausgedrückt wird. Dies erfährt in anderen Bereichen der Theologie, wie der Fundamentaltheologie oder Exegese, manchmal sogar übergebührendes Interesse. Man hat gesehen, dass auch die häufigste Kritik der Theologen, dass die balthasarsche Idee der trinitarischen Inversion das Grundaxiom Rahners in Frage stelle, nicht stimmt: Zwar vertritt der Schweizer Theologe eine andere Sichtweise als Rahner, stimmt aber in seiner Ansicht, die Idee der trinitarischen Inversion eingeschlossen, mit der „ausgebesserten“ Fassung des Grundaxioms überein. Der einzige Punkt, an dem die Erklärung Balthasars etwas schwermütig erscheint, ist die innertrinitarische Grundlegung der Inversion durch eine theoretische „Zerteilung“ des innergöttlichen Geschehens. In seiner Antwort auf die Frage, ob eine Unterordnung des Sohnes gegenüber der dritten göttlichen Person die Einheit der gemeinsamen Hauchung als Quelle des Heiligen Geistes nicht zerstören würde, beschreibt Balthasar die innergöttliche Hauchung in zwei Momente zerteilt. Das erste Moment ist das Zeugen des Sohnes, wenn der Sohn aus dem Vater empfangen eine passive Rolle spielt. Dann in einem zweiten Moment haucht er mit dem Vater zusammen den Heiligen Geist. Das erste, von der Passivität des Sohnes gekennzeichnete Moment lässt sich ökonomisch in den Zustand übersetzen, den Balthasar als trinitarische Inversion bezeichnet. Das zweite Moment aber entspricht dem erhöhten Zustand des Sohnes, in dem er den Heiligen Geist mit dem Vater zusammen mit göttlicher Autorität schenken kann. Balthasar zufolge

liegt dann im absoluten und freien Einverständnis Christi mit dem Vater die ökonomische Form ihrer gemeinsamen Geisthauchung, die während des Erdenlebens des Sohnes für keinen Augenblick suspendiert wird, die aber wohl hinter dem ersten Moment der Hauchung des Geistes zurücktritt. Diese Unterscheidung im innergöttlichen Geschehen erweckt tatsächlich eine nicht zu leugnende Entfremdung. Doch die Möglichkeiten, die der Gedanke der trinitarischen Inversion für die Dogmatik öffnet, sind gleichsam reizende und nicht zu leugnende. Nicht zuletzt ist daran zu erinnern, dass Balthasar in der oben geschilderten Unterscheidung im innergöttlichen Geschehen die Komplementarität der griechischen und lateinischen Geistlehre aufzeigen will.

Der Gedanke der Doppelhaftigkeit des Heiligen Geistes beherrscht zwar weniger das Kapitel, bestimmt jedoch nicht minder tief die balthasarsche Geistlehre. Die wichtigsten Momente, in welchen diese Doppelhaftigkeit des Wirkens der dritten göttlichen Person auftritt: Im Ereignis der Menschwerdung wirkt die dritte göttliche Hypostase in doppelter Weise – als Geist des Sohnes gehorcht er, als Geist des Vaters aber bringt er den Samen des Vaters in den Schoß der Jungfrau. Dann während des öffentlichen Lebens Jesu Christi – der in ihm präsente Heilige Geist lenkt ihn und vermittelt über ihm schwebend zwischen Sohn und Vater. Man wird jetzt diese Doppelhaftigkeit des Wirkens der dritten göttlichen Person als einen weiteren Aspekt der trinitarischen Inversion wahrnehmen, im nächsten Kapitel aber ihren Ursprung bis ins innergöttliche Leben zurückverfolgen können.

IV. DAS WIRKEN DES GEISTES UNTER SUBJEKTIVEM UND OBJEKTIVEM ASPEKT

1. Einleitung

Der nächste Bereich der balthasarschen Geistlehre, der nun erörtert wird, wurde schon im zweiten Kapitel angedeutet: Es geht um den innergöttlichen Ursprung der Doppelhaftigkeit der Wirkung des Heiligen Geistes. In der Darstellungsweise Balthasars erscheint eine Art Doppelhaftigkeit im Wirken der dritten göttlichen Person im Ereignis der Menschwerdung und während des öffentlichen Lebens Christi: Bei der Menschwerdung handelte er gleichzeitig als Geist des Sohnes, indem dieser dem Vater gehorcht, und als Geist des Vaters trägt er den Samen des Vaters in den Schoß Marias. Noch deutlicher zeigte sich diese Doppelhaftigkeit in der Verwirklichung der Sendung des menschengewordenen Sohnes: Der Heilige Geist war zugleich als innere treibende Kraft „in“ Christus und fungierte als vom Vater stammende, formgebende Regel Christi, weshalb der Schweizer Theologe von einer Anwesenheit der dritten göttlichen Person „in-über“ Christus sprach. Zwar sind die beiden angesprochenen Situationen an den ökonomischen Erniedrigungszustand des Sohnes gebunden und es ist nicht erlaubt, die ökonomisch erscheinenden Verhältnisse unkritisch in das innergöttliche Leben hineinzuprojizieren. Doch behauptet Balthasar, dass diese Doppelseitigkeit des Wirkens des Heiligen Geistes zumindest einen Grund in seinem Personsein und damit im innergöttlichen Leben haben muss. Sonst hätte sie auch in der Ökonomie keine Daseinsberechtigung. Diesen innergöttlichen Grund der Doppelseitigkeit des Heiligen Geistes findet der Schweizer Theologe in dem subjektiven und objektiven Aspekt der dritten göttlichen Person selbst, die er sogar als „subjektiver“ und „objektiver“ Heiliger Geist bezeichnet.

Zu Beginn soll die Herkunft dieser Idee des Schweizer Theologen aufgezeigt werden. Die Wahrnehmung einer solchen Doppelperscheinung des Geistes ist nämlich kein Neues in der Geistgeschichte und stammt auch nicht aus dem Bereich der Theologie, vielmehr aus dem der Philosophie. Derjenige, der diese Formulierung aufbrachte, war Hegel, der bedeutendste Philosoph des deutschen Idealismus, für dessen Gedanken Balthasar neben zahlreichen kritischen Äußerungen auch Anerkennung bereit hält. Diese Anerkennung betrifft eben den Bereich der Geistlehresoweit, dass Balthasar Hegel den „einzig wahrhaft Kundigen in der

langen Reihe von Versagern³²⁶ nennt. Um diese Würdigung Hegels von der Seite Balthasars besser zu verstehen, ist es notwendig, eine bündige Zusammenfassung der Haltung Balthasars gegenüber der Lehre des deutschen Philosophen zu geben³²⁷. Manche Autoren haben darauf aufmerksam gemacht, dass es zwischen der Philosophie Hegels und der Theologie Balthasars nicht nur überraschende Berührungspunkte gibt, sondern in ihren Fragestellungen sogar eine enge Verwandtschaft zu erkennen ist. Tatsächlich verdankt der Schweizer Theologe Hegel vieles, oder wie es P. Henrici zutreffend formuliert: „Von seinem ersten bis zu seinem letzten Werk denkt Balthasar Aug in Aug zu Hegel“³²⁸. Es geht also um einen Dialog zwischen den beiden, wobei Balthasar trotz aller Opposition und bewussten Distanz zu Hegel, dem deutschen Philosophen ständige Anerkennung zollt. Das, was Hegel und Balthasar verbindet, bezeichnet M. Schulz mit der trinitarischen Wahrheit des Christentums³²⁹. Dass der christliche Glaube an den dreifaltigen Gott ein Hinweis auf das göttliche Wesen als Liebe ist, weil Personsein erst in der Liebe, im Anderen sich erfüllt und deshalb die Rede von drei Personen in Gott nicht drei isolierte Individuen, nicht drei Götter meint, sondern einen Gott, der so sehr Liebe ist, dass er sogar den Anderen in sich birgt, diese Annahme bildet die gemeinsame Grundlage der Lehren beider Denker. Doch dieses Gemeinsame wird aus zwei entgegengesetzten Perspektiven beschrieben: Während Hegel die Sicht der Vernunft wählt, wendet der Schweizer Theologe die Sicht der Liebe an. Die verschiedenen Deutungsweisen bringen mit sich, dass am Ende die Lehren sich auch inhaltlich unterscheiden.

Der Punkt, an dem Balthasar an die hegelsche Lehre anknüpft, ist also die trinitarische Form der christlichen Wahrheit. Sie besagt für beide eine die Differenzen vereinigende synthetische Kraft in Gott³³⁰. Balthasar zufolge versuchte Hegel seit seiner Jugend, die begrenzte und kontingente Wirklichkeit mit dem Absoluten zu versöhnen und in einer Einheit zu verbinden. So registriert und bewertet der Schweizer Theologe die Haltung des jungen Hegel positiv, den Religionsbegriff neu in den Begriffen des „Lebens“ und der „Liebe“ zu

³²⁶ BALTHASAR, *TL III*, 29.

³²⁷ In der Beschreibung der Gegenüberstellung der hegelschen Philosophie und der balthasarschen Theologie folgen wir SCHULZ, M., *Die Logik der Liebe und die List der Vernunft: Hans Urs von Balthasar und Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, 111-133, in: KASPER, W. (Hrsg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes: Hans Urs von Balthasar im Gespräch: Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag*, Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern 2006.

³²⁸ HENRICI, P., *Zur Philosophie Balthasars*, in: LEHMANN, K./KASPERS, W. (Hrsg.), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Köln 1989, 247, zitiert in: SCHULZ, M., *Die Logik der Liebe und die List der Vernunft: Hans Urs von Balthasar und Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, 111.

³²⁹ Zum hegelschen Verständnis der Dreifaltigkeit siehe GRESHAKE, G., *Der Dreieine Gott*, 136-141.

³³⁰ „Gott ist [...] reine ewige Liebe, Licht, Leben: er ist daher das absolut Einende, das die Zweierheit (die vorausgesetzt ist) Aufhebende...“. „Hegel denkt immer schon von der erreichten Totalität her, die für ihn [...] alle tragischen Weltunterschiede in Natur und Geisteswelt in sich hinein integriert hat“. (BALTHASAR, *H III/1.II*, 907.917.)

gründen. Wie die Liebe vereint, so bringt nach Hegel die Religion Gott und den Menschen zusammen. Leben und Liebe versteht er deshalb als jeden Gegensatz überwindende Einheitsgestalten. Religion, die als Grundlage das Leben und die Liebe beinhaltet, verbindet und verwirklicht die Einheit zwischen Gott und Mensch. Diese Einheit sieht der junge Hegel dann in dem Gottmenschen oder im Geist verwirklicht³³¹. In der späteren Jenaer Zeit geht Hegel aber weiter und die Philosophie des absoluten Wissens und des Begriffs siegt über die vorstellungsverhaftete Religion. Hegel erkennt in dieser Zeit in der Religion etwas, das der Überwindung durch den philosophischen Begriff bedarf. Die Religion verspricht zwar, die Einheit aller Menschen mit Gott zu verwirklichen, sie besitzt aber dafür nicht die adäquate Form. Weil für Hegel der Mensch nur in Einheit mit dem Absoluten er selbst ist, sieht er die Einheit des Absoluten mit dem menschlichen Bewusstsein als anzustrebendes Ziel an. Diese Einheit ist gleichzeitig menschliches Wissen vom Absoluten und Sichwissen des Absoluten im menschlichen Wissen vom Absoluten. Die Einheit verwirklichende Liebe gelangt also erst im Wissen zu ihrem vollen Wesen. Diese Sicht der Philosophie, die mit ihrem Begriff über der Religion der Liebe und des Lebens steht, will aber Religion nicht verachten. Wie Balthasar bemerkt, geht es vielmehr um einen Versuch, mit den Mitteln der philosophischen Vernunft die Geschichte – gegen Kant und Lessing – als Ort endgültiger und universeller Wahrheit auszuweisen und damit die Möglichkeit, einen universellen christlichen Wahrheitsanspruch zu legitimieren.

Die trinitarische Form der christlichen Wahrheit besagt für Hegel, dass es selbstbestimmte Identität einzig durch Differenzsetzung geben kann. Dass Gott als Trinität existiert, bedeutet, dass Gott bereits intern, für sich fähig ist, die Differenz zu meistern. Darum kann sich dieser Gott auch extern, in seinem Anderen und im Differenten offenbaren. In seinem Anderen vermag er bei sich und so bei den Menschen zu sein³³². Im Kontext der Religion betrachtet Hegel den gottinternen Sohn als die innere Ausdifferenzierung und Selbstunterscheidung des Absoluten, die die Identität des Absoluten in seiner Andersheit ist. Die dialektische Rückwendung dieser Andersheit zur ursprünglichen Einheit bezeichnet er

³³¹ „Hegel hat in seiner frühen Zeit lange um Christus, um den Sinn seines Lebens und seiner Stiftung gerungen, um dann, klar entschlossen, das philosophisch Verwertbare daraus seinem System einzuordnen und den unverdaulichen Rest abzustossen. Lange glaubte er, das göttliche Leben und dessen Auslegung in der Welt unter dem Leitbegriff der Liebe deuten zu können; doch schliesslich verschwinder dieser Begriff schamhaft ind Innere des absoluten Wissens hinein...“ (BALTHASAR, H III/1.II, 905.)

³³² „Alles Endliche ist das Aliud eines Andern, und fordert, um es selbst zu sein, dieses Andere, geht also, falls es gedacht werden soll, ins Andere über, und, falls es selbst denkt, holt es sich (und zugleich das Andere) in sich selber zurück. Diese Bewegung durchwaltet das All der Endlichkeit und steht erst still, wo das letzte mögliche Andere integriert ist ins Absolute, das keinen Gegensatz haben kann, weil es jeglichen in sich einschliesst“. (BALTHASAR, H III/1.II, 906.)

dagegen als den Heiligen Geist. Durch die Ausdifferenzierung erfolgen Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung des Absoluten. Nur wenn das Ich gleichsam verobjektiviert sich selbst entgegentritt, sind Selbsterkennung und Verwirklichung des Absoluten möglich. Aber nach Hegel nimmt auch die Schöpfung an dieser Ausdifferenzierung des Absoluten teil. Das Absolute wirkt nämlich niemals willkürlich oder zufällig, sondern tut seiner eigenen Notwendigkeit folgend stets das Notwendige und Richtige. Wenn deshalb das Absolute Nichtabsolutes als sein Anderes setzt – wenn Gott eine Welt erschafft – so muss diese Handlung ebenso mit dem Selbstvollzug des Absoluten und seiner Notwendigkeit zusammenfallen. Schöpfung ist demnach etwas Notwendiges, weil sie als ein weiterer von dem Primärunterschied des Absoluten, der Sohnesdifferenz ermöglichter aber auch geforderter Unterschied im Selbstvollzug des Absoluten gründet. Zum Selbstvollzug des Absoluten gehört für Hegel die Schöpfung als das Nichtabsolute. Weil das Kontingente das notwendig Andere des Notwendigen ist, ist das Notwendige im Kontingenten bei sich. Auf dieselbe Weise gehört aber dem deutschen Philosophen zufolge auch der Tod Gottes am Kreuz zur Selbstunterscheidung des Absoluten, das in sein extremstes Gegenteil, in die Endlichkeit des Todes hineingeht³³³. Selbst die Sünde, als das Nichtseinsollende und in keiner Weise Notwendige fällt unter die Kategorie des Kontingenten und kann daher als das Andere des Notwendigen Ort des Absoluten sein, das alle Formen der Differenz ermöglicht. All diese gottexternen Differenzierungen – Schöpfung, Sündenfall, Inkarnation und Kreuzestod – sieht Hegel in der gottinternen Sohnesdifferenz vorgebildet. Sie überwindet diese Differenzierungen durch die synthetische Kraft des gottimmanenten Geistes in Auferstehung, Versöhnung und Geistsendung. In der Trinität liegt alle Kraft zur Versöhnung und Vereinigung.

Balthasars Kritik an Hegel bezieht sich nicht allein auf ein nur modifiziertes Darstellungsmuster des christlichen Dogmas, sondern trifft den Wesenskern des christlichen Glaubens. Schöpfung, Menschwerdung und Kreuz können nach dem Schweizer Theologen keinesfalls als notwendige Momente im Prozess der Ausdifferenzierung des Absoluten durch die Andersheit gedeutet werden, sondern einzig als Beweis der allein glaubhaften Liebe Gottes, die das Andere selbstlos in ihrer Anderheit liebt und in ihm nicht seine Selbstverwirklichung sucht. Wegen seines Systemanspruchs bewertet Balthasar den Versuch

³³³ „Wenn Gott in Christus die Endlichkeit annimmt, «diese Endlichkeit, die in ihrer äussersten Spitze das Böse ist», so ist es «die unendliche Liebe, dass Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu töten. Dies ist die Bedeutung des Todes Christi». Aber weil es Gott ist, der stirbt, wird der Tod, das Negative zum Vermittelnden [...] und es wird begriffen, «dass das Menschliche, das Endliche, Gebrechliche, das Schwache, das Negative göttliches Moment selbst ist, in Gott selbst ist»“. (BALTHASAR, H III/1.II, 910.)

Hegels als „titanisches Bewältigungsdenken“³³⁴. In der Lehre des deutschen Philosophen ginge das Wesen der Liebe mit ihrer Unvordenklichkeit und Unableitbarkeit verloren: Die Liebe wird „logisiert“, in den Dienst des alles umfassenden Wissens gestellt. Die von Hegel entfaltete Lehre depotenziert eben die Umsonsthaftigkeit der Liebe und bringt eine Berechnung ins Spiel, die den Ernst der Hingabe deklassiert. Wenn noch so sehr von Opfer und Andersheit die Rede ist, zielt das Absolute in Hegels System in all dem immer nur auf sich selbst. So kann nicht von wirklicher Liebe, von echter Anerkennung der Andersheit des Anderen sprechen. Andersheit erscheint als mysteriumfreie Wahrheit, die einer übergreifenden Intentionalität des Subjekts ausgesetzt ist. Eine solche Sichtweise führt theologisch, wie Balthasar diagnostiziert, „zu einem sabellianischen Verlust der Trinität zugunsten einer absoluten, sich triadisch zu sich vermittelnden Subjektivität“³³⁵. Dadurch werden Ernst und Wirklichkeit sowohl der innergöttlichen als auch der kreatürlichen Unterschiede relativiert. Demgegenüber hält Balthasar an der Realität der innergöttlichen Unterschiede fest, die nur unter der Voraussetzung der unauflösbaren Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen verständlich sind. Für Balthasar kann der Hervorgang des Logos und damit die Unterschiedssetzung in Gott einzig der grundlosen Liebe zugeschrieben werden. Die hegelsche Konzeption eines Zeugens um des Selbsterkennens willen dagegen meint einen unvollkommenen Gott, der den Sohn zeugen müsste, um seine Unvollkommenheit zu kompensieren. Das Erkennen ist nur insofern wahr als es eine Anerkennung der Andersheit des Anderen bedeutet und nicht zuerst um das eigene Profil besorgte Selbstunterscheidung ist. Diese Anerkennung wahrt nämlich den Unterschied und depotenziert ihn nicht zu einem bloßen Mittel der Selbstidentität des Absoluten. Nur auf diese Weise kann ein In-den-Griff-Bekommen des Anderen und der Offenbarkeit Gottes vereitelt werden. Trotz eines gemeinsamen Fundaments distanziert sich also Balthasar in der entscheidenden Frage von Hegel: Er wählt die alles umfassende Liebe, um das Wesen Gottes zu deuten. Wenn auch Balthasar, ähnlich wie Hegel, „alle Differenzen, Trennungen und deren Überholungen in Gottes innerem Leben gründet, doch nicht um die Realität der Heilsgeschichte aufzulösen, das Opfer zur List herabzusetzen oder Gott als vorab Versöhnten zu konstruieren. Der

³³⁴ „Balthasar will nicht, dass sich das mit den «Augen des Glaubens» Erblickte in ein «absolutes Wissen» verwandle, deshalb grenzt er sein theodramatisches Unternehmen vor allem von Hegel ab – mit der Bregündung: «Das absolute Wissen ist der Tod der Theodramatik, aber Gottes alles Gnosis übersteigende Liebe ist der Tod des absoluten Wissens» (TD II/1, 80)“ (ANCSIN, I., *Ursprüngliche Dialogizität. Zur Anthropologie der Theodramatik Hans Urs von Balthasars*, Münster 2002, 91).

³³⁵ SCHULZ, M., *Die Logik der Liebe und die List der Vernunft*, 123.

Unterschied liegt zwischen der Optik der Selbstlosigkeit und der Optik der listigen Vernunft. Ähnliches, Gleichklingendes bedeutet deshalb ganz anderes³³⁶.

Einen weiteren, an das Thema dieser Arbeit gebundenen Anknüpfungspunkt zwischen der hegelschen Philosophie und der balthasarschen Theologie findet man im Glaubensverständnis des Schweizer Theologen. Den christlichen Glauben beschreibt Balthasar als eine persönliche Begegnung zwischen dem sich offenbarenden Gott und dem gläubigen Menschen. Eine Begegnung, die Balthasar zufolge zunächst mit personalen Kategorien beschrieben werden soll. Doch diese personalen Kategorien müssen wegen des trinitarischen Hintergrundes der Offenbarung sogleich zu „transpersonalen“ Kategorien ausgeweitet werden³³⁷. Die Anwendung der „transpersonalen“ Kategorien findet Balthasar deswegen notwendig, weil die Liebe des Glaubenden, mit der er Christus liebt, notwendig eine Liebe ist, die „das menschlich ewig Unvereinbare zusammenknüpft: die Liebe zu einem Seienden mit der Liebe zum Sein“³³⁸. Eben weil in der christlichen Offenbarung „die eingeschränkte allumfassende Weite des trinitarischen Vaters diejenige des philosophischen Urgrunds überbietend ersetzt“ und deshalb die personale Liebesbegegnung des Glaubens nicht nur eine Verbindung mit einem Seienden, sondern gleichzeitig mit dem Sein schlechthin bedeutet, ist es für Christen untersagt, diese Begegnung ausschließlich nach dem Schema der weltlich-personalen Liebe zwischen Seienden zu interpretieren. Damit würde das christliche Verständnis unter den Pantheismus zurücksinken. Die Würdigung der hegelschen Lehre tritt an dem Punkt ein, an dem der Schweizer Theologe im christlichen Glauben ein den inneren Widerspruch des Pantheismus beantwortendes und den Pantheismus auf diese Weise übersteigendes System sieht:

„Es ist zu billig, als Christ zu sagen, der Pantheismus sei falsch, denn man übersieht dabei, dass die christliche Auskunft nicht unter den Pantheismus als Systementwurf zurückgeht, sondern jenen Schritt über ihn hinaus tun muss, der nur aus der freien Offenbarung Gottes erwirkt werden kann und den pantheistischen Entwurf aus seinen inneren Widerspruch erlöst“³³⁹.

Hegel, der diese Wahrheit erkannte, versuchte in seiner philosophischen Geistlehre, die Grundfrage des Pantheismus, die Subjekt und Objekt vereinende Identität, zu beantworten.

³³⁶ SCHULZ, M., *Die Logik der Liebe und die List der Vernunft*, 132.

³³⁷ Vgl. BALTHASAR, *HI*, 185.

³³⁸ BALTHASAR, *HI*, 186.

³³⁹ BALTHASAR, *HI*, 187.

Diese scheinbare Identifizierung zwischen offenbarem Gott und glaubendem Menschen kann nach Balthasar nur durch die Einheit durch Gott und Mensch im Sohn aufgelöst werden. In dem Sohn Gottes verwirklichte Einheit zwischen Gott und Mensch realisiert nicht nur, sondern übersteigt auch das Anliegen des Pantheismus. Eine Einheit zwischen Gott und Mensch, die in Christus aber durch den Heiligen Geist entsteht. Deshalb behauptet Balthasar, dass der Glaube eine Begegnung „nicht unmittelbar mit Christus [...] wohl aber des Geistes, der in Christus ruht und von ihm ausstrahlt“ ist. Dieser Geist ist „in Identität Geist der objektiven Offenbarung Gottes in Christo [...] und Geist der christlichen Subjektivität als Glaube, Liebe und Hoffnung“³⁴⁰. Diese Andeutung an die „objektive“ und „subjektive“ Wirkung der dritten göttlichen Hypostase zeigt, dass Balthasar in dieser Frage nicht einfach die hegelsche Formulierung als „subjektiver“ und „objektiver Geist“ verwendet, sondern bewusst an die Frage der durch den Heiligen Geist verwirklichten Identität von Gott und Mensch anknüpft. Doch unmittelbar nach der Würdigung Hegels als „wahrhaft Kundiger“ in der Geistlehre fügt Balthasar hinzu, dass „er auch gescheitert ist“³⁴¹. Zwar wollte Hegel die Idee der Trinität als Grundprinzip seiner Philosophie setzen, doch schließlich löst sich bei ihm alles in dem Geist auf, weshalb ihm der Schweizer Theologe nicht weiter folgen kann:

„In dem alttestamentlichen Denken bleibt die Person Jahwes doch so stark der «Andere» im Bundesverhältnis, dass er durchweg als der Absolut-Seiende, aber nicht als der den Ort des Seins Innehabende erfasst wurde. Hegel hat ja darauf hingewiesen und hierin das Neue und Abschließende der neutestamentlichen Inkarnation gesehen, wo Gott zugleich er Selbst und der Andere seiner Selbst ist und sich erst so wirklich als das absolute Sein offenbart. Das hat Johannes geschaut und in der Anschauung des Gottessohnes begriffen, aber gerade weil er die Seinsoffenbarung personal verstand, sich gehütet, mit Hegel über die Gestalt hinauszuschreiten zu einem absoluten Wissen“³⁴².

³⁴⁰ BALTHASAR, *HI*, 188.

³⁴¹ BALTHASAR, *TL III*, 29.

³⁴² BALTHASAR, *HI*, 226-227. Die Grundlinien der Kritik Balthasars gegenüber Hegels Geistlehre fasst Prades Lopez treffend folgendermaßen zusammen: „1. nel processo dialettico dello Spirito soggettivo e di quello oggettivo anche la morte di Cristo si può ridurre a una delle tante conversioni dialettiche dello «Spirito», in un senso filosofico completamente generico; 2. lo Spirito non può venir compreso come una terza persona divina in quanto per Hegel lo Spirito è l'identità di chi pensa e di ciò che è pensato, ma lo Spirito Santo non è costituito da questa bi-unità, perché manca il dono della fecondità di entrambi (il terzo); 3. [...] finisce in un modalismo dovuto all'applicazione universale del metodo dialettico: include la creazione nella Trinità immanente e deve fare entrare ciò che è altro (*aliud*, il non divino) al posto di colui che è l'altro (*alius*, le persone divine)“ (PRADES LOPEZ, J. M., *Ci sono due economie: una del Figlio e un'altra dello Spirito?*, 301).

Kein Zweifel besteht also, dass der Schweizer Theologe den Gedanken des Doppelaspekts des Wirkens der dritten göttlichen Person aus dem hegelschen Denksystem entlehnt³⁴³. Doch wird er diese entlehnte Idee der Sichtweise der katholischen Dogmatik entsprechend verändert verwenden. Für Balthasar stammt dieser Doppelaspekt des Heiligen Geistes ausschließlich aus seiner innertrinitarischen Stellung und hat mit einer Entwicklung des Geistes nichts zu tun. Der objektive und subjektive Aspekt der dritten göttlichen Hypostase stehen also im Zusammenhang mit seinem ewigen Wesen selbst:

„Die Spannung wurzelt (wie schon gezeigt) nicht, wie im Idealismus, in der Notwendigkeit des Geistes, sich zu objektivieren (als Nicht-Ich oder als objektive Sittennorm), um seine volle, absolute Subjektivität zu gewinnen, sondern im Doppelaspekt des ewigen Heiligen Geistes in Gott, der sowohl der innerste Herd subjektiver Liebesbewegung von Vater und Sohn, wie zugleich, als Produkt und Frucht, deren objektive Bezeugung ist“³⁴⁴.

Dieses Zitat zeigt die weiteren trinitätstheologischen Hintergründe dieses pneumatologischen Bereiches auf: Unter die Beschreibung der dritten göttlichen Person als „subjektiver“ und als „objektiver“ Geist fasst Balthasar das den innertrinitarischen Unterschied aufrechterhaltende und Einheit schaffende Prinzip in der Trinität. Das sind zwar zwei entgegengesetzte Bewegungen, die aber beide Teilaspekte der vollkommenen Liebe sind, die im innertrinitarischen Leben Gottes nicht nur zusammenfallen, sondern schlechterdings identisch sind. Diese zwei Aspekte der innertrinitarischen Rolle des Heiligen Geistes – den Unterschied aufrechterhalten und die Einheit verwirklichen – manifestieren sich also in der subjektiven und objektiven Wirkung der dritten göttlichen Person. Diese in der innertrinitarischen Stellung der dritten göttlichen Hypostase wurzelnde Identität der subjektiven und objektiven Seite des Heiligen Geistes erachtet Balthasar als den wichtigsten Unterschied seiner Lehre zur philosophischen Auslegung Hegels. Für Balthasar darf man in die Verschiedenheit des

³⁴³ Zur Beziehung Balthasars mit der Gedankenwelt Hegels bemerkt A. Puskás „Balthasar egész életművén végigvonul a Hegellel folytatott dialógus [...] A svájci teológus számára a német filozófus kikerülhetetlen vitapartner, egyszerre kihívás, ösztönzés és veszély a keresztény teológiára nézve. Ebből adódik Balthasar kettős viszonyulása Hegel filozófiájához: tudatos elhatárolódás, kritika, ugyanakkor inspirálódó közeledés és átalakító felhasználása a hegeli gondolatoknak. [...] A *Theologik 3.* kötetében Balthasar «fontos hasonlóságokat» állapít meg a Szentlélek és a hegeli abszolút szellem fogalma között, de azt is állítja, hogy a hegeli ösztönző gondolat csak lényegi átalakítással tehető használhatóvá a keresztény teológia számára” (PUSKÁS, A., *Hans Urs von Balthasar teremtéstéológiájának alapvonásai*, in: *A Szent Titok vonzásában. A hetvenéves Fila Béla köszöntése*, *Studia Theologica Budapestinensia* 32. Márton Áron Kiadó, Budapest 2003, 264).

³⁴⁴ BALTHASAR, *TL III*, 282.

objektiven und subjektiven Aspekts des Heiligen Geistes, anders als bei Hegel, gar keine Entfaltungsetappen des ewigen Geistes hineinlegen. Sie bestehen vielmehr schon im dreieinigen Leben des ewigen Gottes als verschiedene Funktionen der innergöttlichen Liebe, und fallen in der dritten göttlichen Hypostase zusammen.

Wie im vorigen Kapitel gesehen, stammen die Ausgangspunkte dieses Gedankens des Schweizer Theologen über die Doppelhaftigkeit des Wirkens des Heiligen Geistes aus der Christologie und ihre wichtigsten Schlussfolgerungen werden im Bereich der Kirchenlehre Balthasars erkennbar. Doch muss die Möglichkeit der Doppelhaftigkeit des Heiligen Geistes notwendigerweise in seiner Stellung im innertrinitarischen Leben gefunden werden. Deshalb wird in der folgenden Darstellung zuerst die Manifestation des Doppelaspekts der dritten göttlichen Hypostase im innertrinitarischen Leben untersucht und erst dann die Manifestation dieses Doppelaspekts im Leben des menschengewordenen Sohnes verfolgt, der dies in die Kirche hinein vermittelt. Damit lassen sich die Kohärenz und Tiefe dieser theologischen Idee leichter erfassen.

2. Der Doppelaspekt des Geistes im inneren Leben der Dreieinigkeit

Auf welcher Weise wird also der Schweizer Theologe diese Doppelseitigkeit des Heiligen Geistes in der Dreieinigkeit Gottes erkennen? Warum behauptet er, dass die dritte göttliche Hypostase innergöttlich sowohl als „subjektiver“ als auch als „objektiver“ Heiliger Geist erscheint? Die subjektive Seite der innertrinitarischen Stellung des Geistes sieht Balthasar in seiner Rolle als Liebesbund zwischen Vater und Sohn, während er die objektive Seite seiner Stellung in seiner Rolle als Frucht und Zeuge der innergöttlichen Liebe erkennt.

2.1. „Subjektiver“ Heiliger Geist: Liebesbund des Vaters und des Sohnes

Begonnen wird mit dem subjektiven Aspekt des Heiligen Geistes, weil eine solche Beleuchtung des Wirkens der dritten göttlichen Person den menschlichen und religiösen Erfahrung näher steht. Der Heilige Geist erscheint nämlich im Horizont unserer Erfahrungen verbunden mit Kraft, Bewegung, Leben und Liebe. Ähnlich zeigt er sich auch in der Offenbarung: Im Leben Christi ist er die bewegende Kraft und die Liebe, die ihn in all seinem Tun bewegen. Mit der Tradition der Kirche bezeichnet Balthasar diesen Aspekt des Heiligen Geistes als Liebesbund zwischen Vater und Sohn, der die erste und zweite göttliche

Hypostase in Einheit verbindet³⁴⁵. Es ist also der bekanntere, fast könnte man sagen von der Offenbarung her selbstverständlichere Aspekt der dritten göttlichen Person.

Balthasar zufolge wird der Kerngedanke der neutestamentlichen Offenbarung in der Behauptung ausgedrückt, dass Gott in sich Liebe ist (1Joh 4,8). Diese Liebe, die das Wesen Gottes ausmacht, ist aber nicht irgendein abstrakter Begriff, sondern etwas, das durch die dreieinige Liebesbewegung verwirklicht wird: Gott ist „in sich selbst, und nicht erst in seiner Beziehung zum geschaffenen Menschen die personale Liebe: als hervorbringende, sich mitteilende Selbsthingabe (Vater), als sich verdankende und zurückgebende Selbsthingabe (Sohn), als Einheit und Austausch des Gebens und Nehmens, Gabe schlechthin (Geist)“³⁴⁶. Die Aussage „Gott ist Liebe“, schließt deshalb für den Autor das charakteristische Wirken aller drei göttlichen Personen ein: Der Vater ist sich mitteilend, der Sohn sich zurückschenkend und der Heilige Geist diesen gegenseitigen Austausch in einer Einheit schließend jeweils diese Liebe. Wenn auch alle drei Personen auf eigene Art und Weise die Liebe verwirklichen, kommt doch wegen ihrer Einheit stiftenden innertrinitarischen Rolle das Wesen Gottes als Liebe am besten in der dritten göttlichen Person zum Ausdruck. Der Heilige Geist erscheint als derjenige, der als die Hingabe selbst in Gott die gegenseitige Hingabe und Einheit des Vaters und des Sohnes besiegelt und in sich vereint. In dieser Hinsicht ist die dritte göttliche Hypostase Zusammenfassung der Liebe des Vaters und des Sohnes, die als „loderndes Liebesfeuer“ das innere Leben der Dreieinigkeit ausmacht. Darin wird der Heilige Geist nicht nur ihr einheitliches Band der Liebe, sondern ihr Liebesbund, das gemeinsame „Wir“ des Vaters und des Sohnes, ihre *Communio*, ihre Gemeinschaft sein³⁴⁷. Als diese

³⁴⁵ „Wenn daher die Heilige Schrift verkündet: «Gott ist die Liebe», sowie dass sie aus Gott ist und in uns bewirkt, dass wir in Gott bleiben und er in uns, und dass wir das daran erkennen, dass er uns von seinem Geiste gab, so ist eben der Geist die Liebe Gottes. Wenn schließlich unter den Geschenken Gottes nichts größer ist als die Liebe und es kein größeres Geschenk gibt als den Heiligen Geist, was ist dann folgerichtiger, als dass er die Liebe ist, er, der sowohl Gott als auch von Gott heißt. Und wenn die Liebe, durch die der Vater den Sohn liebt und der Sohn den Vater liebt, beider Gemeinschaft in unaussprechlicher Weise erweist, was ist da zutreffender, als dass jener, welcher der beiden gemeinsame Geist ist, mit dem Eigennamen Liebe benannt werde? Es ist ein ganz gesunder Glaube und eine ganz gesunde Einsicht, dass zwar nicht nur der Heilige Geist in jener Dreieinigkeit Liebe ist, dass man ihm aber nicht grundlos den Eigennamen Liebe gibt, aus den angeführten Gründen“ (AURELIUS AUGUSTINUS, *Über die Dreieinigkeit*, XV.37. <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2681-18.htm>).

³⁴⁶ BALTHASAR, *Pneuma und Institution*, 420.

³⁴⁷ „Auch der Heilige Geist steht innerhalb dieser Substanzeinheit und Gleichheit. Mag er nämlich die Einheit der beiden Anderen sein oder ihre Heiligkeit oder ihre Liebe oder die Einheit, weil er die Liebe ist, und die Liebe, weil er die Heiligkeit ist: klar ist, dass er nicht einer von den beiden ist, da durch ihn die beiden verbunden sind, da durch ihn der Erzeugte vom Erzeuger geliebt wird und seinen Erzeuger liebt, da sie in ihm die Einheit des Geistes durch das Band des Friedens wahren, nicht auf Grund von Teilnahme, sondern auf Grund ihres Wesens, nicht kraft der Gabe eines Höheren, sondern kraft ihrer eigenen Gabe. [...] Der Heilige Geist ist also eine Vater und Sohn gemeinsame Wirklichkeit, mag man sie bestimmen wie immer. [...] So sind es also nicht mehr als drei: Einer, der den durch ihn Bestehenden liebend umfängt, einer, der den ihm die Existenz Begründenden liebend umfängt, und die Liebe selbst“ (AURELIUS AUGUSTINUS, *Über die Dreieinigkeit*,

subjektive Liebesbewegung ist der Heilige Geist gleichzeitig Ausdruck der einheitsschaffenden Liebe und darin der Subjektivität des Vaters und des Sohnes. Weil all diese Aspekte das gegenseitige Sich-schenken des Vaters und des Sohnes aufzeigen, wird hier ihre *subjektive* Liebe sichtbar. Und der Heilige Geist selbst, der die Bewegung dieser subjektiven Liebe ist, wird durch diesen Aspekt aus subjektiver Perspektive und als der „subjektive“ Heilige Geist erkennbar.

Manche Theologen, wie auch J.-N. Dol, betrachten aufgrund des Verständnisses der scholastischen Theologie jegliche Unterscheidung zwischen objektivem und subjektivem Heiligen Geist als fragwürdig. Nach Dol ist eine solche Unterscheidung deshalb nicht erlaubt, weil der Heilige Geist vor allem eine subsistente göttliche Person ist. Die dritte göttliche Hypostase ist nach ihm durch die Beschreibung als „objektiver Heiliger Geist“ adäquat dargestellt worden. Der „subjektive Heilige Geist“ aber, als gegenseitige Liebe zwischen Vater und Sohn, kann unmöglich als die Person der dritten göttlichen Hypostase verstanden werden, sondern nur als die substantielle Liebe zwischen den beiden. Eine Liebe, die nicht der Heilige Geist selbst ist, sondern die Quelle des Geistes. „L’aspect subjectif correspond quant à lui peu ou prou à l’acte notionnel qui unit le Père et le Fils pour spirer: on n’a pas encore ici l’Esprit lui même, mais bien plutôt son principe bi-personnel, son terme originant, son préalable“³⁴⁸. Nach Dol besagt der subjektive Aspekt ja die Vereinigung des Vaters mit dem Sohn in einem einzigen Hauchprinzip. Doch nach dem Verständnis der Scholastik sollte man dies noch nicht als die dritte göttliche Person bezeichnen. Sonst könnte man die Person des Heiligen Geistes und die den Dreien gemeinsame substantielle Liebe verwechseln. Interessanterweise nimmt Balthasar – der die scholastische Theologie hervorragend kennt und ihr zwar nicht immer folgt, sie jedoch fast immer in seine Lehre einbezieht – keine Rücksicht auf diese scholastische Unterscheidung zwischen der gemeinsamen, substantiellen Liebe in der Dreifaltigkeit und der Person des Heiligen Geistes, nicht einmal aus kritischer Distanz. Es ist aber fragwürdig, ob man sagen kann, bis zu welchem „Punkt“ im innergöttlichen Geschehen es sich noch um die innergöttlichen Liebe als das „zwei-personale Prinzip“ der dritten göttlichen Person handelt und wo man schon von der Person des Heiligen Geistes sprechen muss. Diese unbeantwortete Frage wird als Mangel der balthasarschen Darstellung

VI.7. <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2672-4.htm>). „Jene unaussprechliche Umarmung also von Vater und Bild ist nicht ohne Genuss, ohne Liebe, ohne Freude. Diese Liebe also, diese Freude, diese Seligkeit, dieses Glück, oder wie man diese Wirklichkeit in einer Gottes würdigen Weise ausdrücken mag, wurde von jenem kurz Gebrauch genannt. Er ist in der Dreieinigkeit der Heilige Geist, der nicht gezeugt ist, sondern die süße Seligkeit des Erzeugers und Erzeugten“ (AURELIUS AUGUSTINUS, *Über die Dreieinigkeit*, VI.11. <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2672-9.htm>).

³⁴⁸ DOL, J.-N., *L’inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, 230.

erachtet. Doch mit diesem Argument die ganze Lehre Balthasars über den subjektiven und objektiven Aspekt des Heiligen Geistes entkräften zu wollen, scheint nicht nur die augustinische Bezeichnung der dritten göttlichen Person als „Band der Liebe“ außer Acht zu lassen, sondern gleichsam die ganze damit verbundene Problematik zu leugnen.

2.2. „Objektiver“ Heiliger Geist: als Frucht und Zeuge³⁴⁹

Weil uns der subjektive Aspekt des Heiligen Geistes aufgrund der Offenbarung und der menschlichen Erfahrungen näher steht, wirkt die durch Balthasar gegebene Beschreibung der dritten göttlichen Person als „objektiver Geist“ sehr ungewöhnlich. Um diese Objektivität zu verstehen, sei auf das vorige Kapitel verwiesen, in dem der Heilige Geist, der als objektive Regel dem menschengewordenen Sohn den je aktuellen Willen des Vaters zeigt, in seiner Vermittlerrolle dargestellt ist. Dieses Wirken versteht Balthasar als objektive, der Sendung und der Liebe Jesu Christi formgebende Rolle der dritten göttlichen Person. In dieser Funktion des Heiligen Geistes, als objektive Regel des väterlichen Willens, erkennt Balthasar die objektive Seite des Wirkens der dritten göttlichen Hypostase. Dieser objektive Aspekt in dem ökonomischen Wirken muss aber genauso wie der subjektive Aspekt innertrinitarische Wurzeln haben und im Personsein der dritten göttlichen Person selbst aufgezeigt werden. Wodurch erscheint also der Heilige Geist im innergöttlichen Liebesgeschehen als „objektiv“?

Die Beschreibung der dritten göttlichen Hypostase als „objektiver Geist“ bringt einen charakteristischen Zug der balthasarschen Dreifaltigkeitslehre zum Ausdruck. Nach dem Verständnis Balthasars ist der objektive Aspekt des Wirkens des Heiligen Geistes unmittelbar mit dem subjektiven Aspekt verbunden. In der Darstellung des subjektiven Aspekts wurde gezeigt, wie die gegenseitige Hingabe des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist zusammengefasst wird. Doch diese gleiche Liebeshingabe der göttlichen Personen ist nach dem Schweizer Theologen nicht nur ein gegenseitiger Erweis der Liebe, sondern sie ist gleichzeitig auch fruchtbar: Überfließend bringt sie die dritte göttliche Person, den Heiligen Geist als Frucht und „Produkt“ dieser Liebe hervor. Um diese Fruchtbarkeit der Liebe zu versinnbildlichen, benutzt Balthasar das Bild der ehelichen Vereinigung: Analog dazu, wie die Liebesvereinigung des Mannes und der Frau aus sich eine Frucht, das Kind, hervorbringt, erweist sich auch das innergöttliche Leben im Hervorbringen des Heiligen Geistes als höchst

³⁴⁹ Dieses Thema wird bei der Behandlung der Weise des Personseins des Heiligen Geistes unter den Titel: *Der Geist als Frucht: Überschwang und Gabe*, noch einmal und grundsätzlicher erörtert, deshalb wird es hier nur kurz dargestellt.

fruchtbar. Als zweites Bild, um dieses objektiven „Fruchtsein“ der dritten göttlichen Person zu verdeutlichen, verwendet Balthasar das Bild zweier Freunde, die in ihrem gemeinsamen Werk ihre leibhaftige und objektivierete Einheit erblicken. Die Verwendung dieser beider Bilder scheint aber aus verschiedenen Gründen problematisch zu sein. Was das erste Bild betrifft, wird man sich an den Vorbehalt des Heiligen Augustins gegen eine Verwendung der Analogie der Familie in der Beschreibung der gegenseitigen Beziehungen in der Dreifaltigkeit erinnern. Nach dem großen Bischof von Hippo drückt nämlich diese Analogie die innergöttliche Einheit nicht adäquat aus³⁵⁰. Beim zweiten Bild lenkt Balthasar selbst die Aufmerksamkeit darauf, dass dadurch zwar die objektiv gewordene Gemeinsamkeit der ersten und zweiten göttlichen Hypostasen richtig ausgedrückt wird, es kann aber das selbstständige Personsein des Heiligen Geistes als „Produkt der Liebe der Zwei“ nicht verdeutlichen. Der Schweizer Theologe verwendet aber trotz der negativen Vorgeschichte der Familienanalogie und trotz des Mangels der zweiten Analogie beide Bilder ohne Bedenken. Darin erkennt man auch seinen Abstand zum augustinischen psychologischen Dreifaltigkeitsmodell und die Nähe zum intersubjektiven Dreifaltigkeitsmodell Richards von Sankt Viktor. Während Augustinus mehr von der göttlichen Einheit beeindruckt ist, betont dieses zweite Dreifaltigkeitsmodell die innergöttlichen Unterschiede in der Dreifaltigkeit und erlaubt die Verwendung jener Analogien, die die balthasarsche Trinitätstheologie einführt. Doch es ist zu beachten, dass Balthasar dieses Bild der Familie einzig dazu verwendet, um die Stellung des Heiligen Geistes im innergöttlichen Leben zu beleuchten. Wie es M. Oullet andeutet:

„L’analogie familiale s’avère très précieuse – malgré ses limites – pour approcher l’Esprit Saint sous les deux angles complémentaires et opposé: comme quintessence

³⁵⁰ „Demgemäß scheinen mir jene keine haltbare Meinung zu vertreten, welche glauben, dass die Dreiheit, die ein Bild Gottes darstellt, in drei Personen in der Weise gefunden werden könne — es gehöre dies zur menschlichen Natur —, dass sie sich in der Verbindung von Mann und Frau und deren Sprössling verwirkliche. Der Mann selbst stelle gleichsam die Person des Vaters dar, die Person des Sohnes aber der Sprössling, der in der Weise der Geburt von jenem hervorgeht, und die dritte Person, jene des Geistes, bedeute, so sagen sie, gleichsam die Frau, die so vom Mann hervorging, dass sie nicht ihrerseits wieder Sohn oder Tochter ist, [...] Nicht also deshalb lehnen wir diese Anschauung ab, weil wir die Vorstellung scheuen, dass die heilige, unverletzliche und unwandelbare Liebe gleichsam die Gattin Gottes des Vaters ist, die von ihm ihr Dasein hat, nicht freilich wie sein Spross, damit er mit ihr das Wort zeuge, durch das alles geworden ist; wir lehnen sie vielmehr ab, weil sie die Schrift offenkundig als falsch erweist. Gott sagte nämlich: «Lasst uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis[...] «Unser» würde es, da es eine Mehrzahl besagt, sicherlich nicht mit Recht heißen, wenn der Mensch nach dem Bilde einer einzigen Person geschaffen würde, sei es nach der Person des Vaters oder nach jener des Sohnes oder nach jener des Heiligen Geistes. Vielmehr heißt es «nach unserem Bilde», weil er nach dem Bilde der Dreieinigkeit geschaffen wurde” (AURELIUS AUGUSTINUS, *Über die Dreieinigkeit*, XII.5-6. <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2678-4.htm> und <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2678-5.htm>).

(subjective) de l'amour réciproque du Père et du Fils, et en tant qu'il se manifeste lui-même alors comme leur lien (*nexus*) et leur fruit³⁵¹.

Im nächsten Kapitel wird die Charakteristik der balthasarschen Dreifaligkeitslehre noch näher beleuchtet, hier genügt es zu sagen, worauf dem Schweizer Theologen ankommt: zu zeigen, wie die dritte göttliche Hypostase objektive Frucht der überfließenden Liebesvereinigung des Vaters und des Sohnes sein kann. So wie das Kind objektive Frucht und Zeuge der subjektiven Liebe der Eltern ist, oder das gemeinsame Werk die objektive Einheit der Subjektivitäten der beiden Freunde darstellt, so stammt die Objektivität in der Hypostase des Heiligen Geistes aus der gegenseitigen subjektiven Liebe des Vaters und des Sohnes.

Eine weitere Form der Objektivität des Heiligen Geistes sieht Balthasar in eben diesem objektiven Zeugnis der innergöttlichen Liebe. Wie das Kind ein Zeugnis der ehelichen Liebesvereinigung der Eltern ist, legt die dritte göttliche Person als Frucht der Liebeshingabe des Vaters und des Sohnes mit seiner eigenen Existenz Zeugnis von der Echtheit dieser Liebe ab und führt uns vor Augen, worin diese innergöttliche Liebe eigentlich besteht: in der durch den innergöttlichen Unterschied fortbestehenden und durch die gegenseitige Liebeshingabe des Vaters und des Sohnes sich ereignenden göttlichen Einheit. Es ist also ein Zeugnis, das mit der Existenz der dritten göttlichen Hypostase zusammenfällt: Im Heiligen Geist, der diese gegenseitige innergöttliche Liebe in Person ist, wird die Verwirklichung des Liebesgeschehens bestätigt. Deshalb kann man vom Heiligen Geist mit Recht als „Zeuge“ sprechen. Dieses Zeugnis ergeht aber nach Balthasar nicht nur in Richtung der „Außenstehenden“, sondern ebenso sehr in Richtung des Vaters und des Sohnes selbst: Es ist Beweis der inneren Fülle ihrer göttlichen Liebe, die die göttlichen Personen selbst wie ein Wunder anschauen. Mehr noch, der Schweizer Theologe spricht von diesem Fruchtsein des Heiligen Geistes als ein die gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes bekräftigendes Zeugnis. Das Kind schafft mit seiner Existenz eine neue Bindung zwischen den Eltern und bestärkt nochmals ihren Bund der Liebe. Ebenso wird der Heilige Geist, als Frucht der innergöttlichen Liebe die gegenseitige Liebe der ersten und zweiten göttlichen Hypostase immer mehr anspornen und inspirieren. Diese die Liebenden selbst anspornende Rolle des Heiligen Geistes bezeichnet Balthasar als „Bürge“ und als „schützendes Haus“³⁵² der Liebe.

³⁵¹ OUELLET, M., *L'Esprit Saint dans la vie trinitaire*, in: *Communio: Revue catholique internationale*, Paris. XXIII (1998) no 1/2, 48.

³⁵² BALTHASAR, *Das betrachtende Gebet*, 122.

Vater und Sohn blicken auf die überschwängliche Frucht ihrer gegenseitigen Liebe und auf das Wunder dieses Dritten, ihr Liebesbund wird dadurch bestärkt, verfestigt und zur immer glühenden Liebe angespornt. Diese schützende und anspornende Funktion des Heiligen Geistes, in der seine Rolle als Zeuge sich entfaltet, bezeichnet T. Kruppa treffend als „Struktur, Form und Garantie der Liebe zwischen Vater und Sohn“³⁵³.

In seiner Beschreibung des objektiven und subjektiven Heiligen Geistes stellt der Schweizer Theologe die dritte göttliche Hypostase mit einer Reihe entgegengesetzter Begriffe dar: gleichzeitig als Freiheit und Gesetz, als intimstes Einverständnis und objektiv harte Regel usw. Wir finden also eine Denkform vor, die in gewisser Weise als „dialektisch“ zu bezeichnen ist³⁵⁴. Dabei geht es aber nicht um eine echte Dialektik, wie sie die Philosophie versteht. Die Reihe der gegensätzlichen Aussagen, mit denen Balthasar die dritte göttliche Person beschreibt, zeigt vielmehr seine Überzeugung, dass das Geheimnis des Heiligen Geistes, genau wie die Dreifaltigkeit Gottes selbst, nur durch solche gegensätzlichen Aussagen angenähert werden kann.

Den Ursprung der objektiven und subjektiven Seite des Wirkens des Heiligen Geistes findet Balthasar also in der innergöttlichen Stellung der dritten göttlichen Hypostase. Durch die Art und Weise, wie er am inneren Leben der Dreifaltigkeit beteiligt ist, erscheint er sowohl als das glühende Feuer der Liebe und damit als Quintessenz der göttlichen Subjektivität als auch als Frucht der überfließenden Liebeshingabe der ersten und zweiten göttlichen Hypostase und damit als Zeuge und Bürge dieser Liebe. Der objektive Aspekt fällt im dreieinigen Leben Gottes mit dem subjektiven Aspekt vollkommen zusammen und es besteht keinerlei Kluft zwischen den beiden Aspekten des Wirkens des Heiligen Geistes. Doch schon im Leben des menschengewordenen Sohnes treten sie auseinander und es wird eine gewisse Spannung sichtbar: Die dritte göttliche Person erscheint einerseits als treibende Liebeskraft, andererseits aber als eine der Sendung Jesu formgebende Regel. Noch stärker wird dieser Unterschied im kirchlichen Bereich greifbar, wo dieser subjektiv-objektive Doppelaspekt des Heiligen Geistes als Leben und Gestalt der Kirche, oder als Pnema und Institution erscheint, welche im Leben der sündigen Mitglieder der Kirche nur mit einem harten Kampf in Deckung gebracht werden können³⁵⁵.

³⁵³ KRUPPA, T., *Pneumatológiai alapfogalmak Hans urs von Balthasar teológiájában*, in: *Athanasiana* 13 (2001), www.athanaz.hu/foisk/athanaz/atan13/ata13_8.htm.

³⁵⁴ Vgl. ORTNER, E., *Geist der Liebe – Geist der Kirche*, 201.

³⁵⁵ In einem sehr interessanten Artikel (*L'être comme amour: Une triple figure de l'amour dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar? Propositions et prolongements*, 259-304. in: GONNEAUD, D./CHARPENTIER DE BEAUVILLE, Ph. (Hrsg.), *Chrétiens dans la société actuelle: L'apport de Hans Urs von Balthasar: Actes du colloque du Centenaire de H.U. von Balthasar* 17-18 novembre 2005 à Lyon, Magny-les-Hameaux, Socéval

3. Die Erscheinung des Doppelaspekts des Geistes im Leben Jesu

Die Erscheinung des Doppelaspekts des Heiligen Geistes im Leben des menschengewordenen Sohnes wurde in dem zweiten Kapitel hinreichend analysiert. Die dritte göttliche Person zeigte sich als der eigene Geist Jesu, der ihn von innen treibt, gleichzeitig aber als äußere Norm und als Regel des väterlichen Willens. Eben die Wahrnehmung dieser doppelten Form des Wirkens der dritten göttlichen Person gab dem Autor den Anlass, nach den innertrinitarischen Wurzeln dieser Wirkung zu fragen. Doch in Verbindung mit dem Doppelaspekt des Heiligen Geistes im Leben Jesu ist zu erwähnen, dass die Doppelhaftigkeit, die im innertrinitarischen Leben eine nahtlose Einheit bildet, durch die Menschwerdung sichtbar auseinandertritt und auch für uns als „Zweieinheit“ erkennbar wird. Eine Zweieinheit, die durch Christus in die Kirche hinein vermittelt wird.

Wir haben gesehen, dass die zwei Aspekte der Wirkung des Heiligen Geistes innertrinitarisch zusammenfallen und nur als verschiedene Funktionen im Dienst der innergöttlichen Liebe erkennbar sind. Im dreieinigen Leben ist die dritte göttliche Person diejenige, die die Liebe in allen ihren Aspekten realisiert: durch ihren objektiven Aspekt verwirklicht sie die Unterscheidung zwischen Vater und Sohn und durch ihren subjektiven Aspekt vereint sie sie gleichzeitig. Auf Erden übt sie die gleiche Funktion aus: Vater und

Éditions, 2006) bearbeitet P. IDE die Frage der drei „Gesichter“, d. h. der drei Aspekte der Liebe im philosophischen und theologischen Verständnis Balthasars. Neben dem Aspekt der kenotischen Selbstversenkung („réceptivité, obéissance, désappropriation, indifférence, déspossession“) und der Fruchtbarkeit („activité, jaillissement créateur, surprise, surplus, excès“) sollte die Umfassung („enveloppement“) den dritten Aspekt der Liebe darstellen. Zwar scheint bei dieser Formulierung P. Ide mehr einigen, wirklich tiefen Intuitionen E. Levinas und M. Heideggers zu folgen und nicht so sehr Balthasar. Doch findet er auch in der Lehre des Schweizer Theologen einige Ansatzpunkte für seine These, vor allem in seiner Eschatologie, die als eine Art Heimholung und Umfassung der Welt in das dreifaltigen Leben hinein entfaltet ist. Nach dem innergöttlichen Ursprung der drei Aspekte der Liebe suchend, führt P. Ide den umfassenden Aspekt der Liebe auf die Wirkung des Heiligen Geistes zurück: „Balthasar semble penser l'espace intradivine de prime abord unilatéralement en termes de distance. [...] Mais dans un seconde temps Balthasar montre l'intégration de la séparation dans l'union. [...] Dans la dérélition de la Croix et l'excès de la souffrance, Jésus expériment une séparation complet d'avec le Père. Mais surtout c'est l'oeuvre propre de l'Esprit d'assurer que cette distance du Père et du Fils soit maintenu ouverte sans jamais rompre leur intime union. Au plan de l'économie, la distance atteste donc la proximité. [...] Or, au sein des communications immanents qui expriment leur amour, le Père et le Fils vivent, par l'Esprit, dans une distance et une proximité infinies. [...] Or, Balthasar ne nomme pas cette unité paradoxale d'union et de séparation, d'identité et de différence. Ne s'agit-il pas de l'enveloppement?“ (296-297). Zwar findet man bei Balthasar diese Formulierung nicht, doch scheint sie die Lehre des Schweizer Theologen durch nichts zu verfälschen. Nach der balthasarschen Theologie wird man aber kaum die drei genannten Aspekte der Liebe je einer göttlichen Person zuschreiben können und behaupten, dass „chacun des Personnes divines vit plus particulièrement un de ces trois aspects: la fécondité par le Père, la kénose par le Fils, l'enveloppement par l'Esprit“ (304). Die göttliche Fruchtbarkeit sieht Balthasar nämlich besonders in der Person des Heiligen Geistes erscheinen, wenn auch ihre Quelle im Vater zu finden ist, und durch den Sohn verwirklicht wird. Balthasars Verständnis über Gottes Dreifaltigkeit als Liebe folgt vielmehr der komplexen Wirklichkeit der Offenbarung und fügt sich dabei wenig dem philosophischen Begriff der Liebe.

menschgewordenen Sohn gleichzeitig vereinernd und unterscheidend hält sie die vollkommene Liebesbeziehung zwischen den beiden aufrecht. Wegen des Erniedrigungszustandes Christi werden aber die Unterscheidung und der Abstand zwischen Vater und Sohn klarer sichtbar und damit tritt die objektive Seite des Wirkens des Heiligen Geistes hervor. Mit der Menschwerdung nimmt der Sohn Sklavengestalt an. Deren Ermöglichungsgrund sieht Balthasar in der trinitarischen Inversion, in der veränderten Stellung der dritten göttlichen Hypostase gegenüber der zweiten göttlichen Hypostase. Durch die trinitarische Inversion treten die beiden Aspekte des Heiligen Geistes auseinander und werden im Leben des menschgewordenen Sohnes in einer Art Diastase zwischen den beiden sichtbar: Die dritte göttliche Person ist anwesend *in* Jesus, der als Sohn Gottes den Heiligen Geist als seinen eigenen Geist besitzt; und gleichzeitig ruht er *über* Jesus, dem er den Willen des Vaters vermittelt. Zwar sind beide Aspekte der dritten göttlichen Hypostase in beiden Zuständen Christi präsent, doch tritt der objektive Aspekt des Heiligen Geistes in dem Erniedrigungszustand der sterblichen Gestalt Christi klarer hervor, während in dem Erhöhungszustand der subjektive Aspekt sichtbar ist.

Wichtig ist in dieser erscheinenden Diastase die durchhaltende Identität zwischen ökonomischer und immanenter Gestalt der dreieinigen Taxis zu erkennen: Die innertrinitarisch zusammenfallenden zwei Aspekte des Wirkens des Heiligen Geistes treten zwar im Leben Jesu auseinander, doch bilden sie auch hier eine vollkommene Einheit: Jesus beweist durch seinen Gehorsam seine vollkommene Einheit mit dem Vater inmitten des vollkommenen Unterschieds.

„Beides ist (ökonomische) Gestalt einer einzigen Liebe, die eine Doppelgestalt nur annimmt, weil Gott und Mensch keine Identität eingehen können. Sofern Jesus Gott ist, gehorcht er dem Vater in der gleichem Geistliebe, die der Vater ihm entgegenbringt; sofern er Mensch ist, nimmt diese Liebe die Form von *mandatum-oboedientia* an“³⁵⁶.

Nun wird aber dieser Zustand Christi auch in die aus seinem Wesen existierende Kirche hinein vermittelt, so dass die gleiche Diastase zwischen der subjektiven und objektiven Wirkung des Heiligen Geistes auch in der Kirche anwesend wird. Die Vermittlung dieses Zustandes erfolgt nochmals durch die dritte göttliche Person. Der Auftrag des in die Kirche

³⁵⁶ BALTHASAR, *TL III*, 283.

hinein gesandten Heiligen Geistes besteht nämlich darin, dass er die ewige Liebe des Vaters und des Sohnes in den Herzen auslegt. Auf diese Weise werden Christus und seine eigene Liebesbeziehung mit dem Vater durch seinen Heiligen Geist in der Kirche präsent und gleichsam wird auch die Art und Weise, wie sich diese Liebesbeziehung durch die dritte göttliche Hypostase realisiert – in der subjektiven und objektiven Gestalt des Heiligen Geistes – in die Kirche hinein vermittelt.

4. Die Erscheinung des Doppelaspekts des Geistes in der Kirche³⁵⁷

Die Kirche, die der Sohn „aus seinem Herzblut und Herzgedanken“ gestaltet hat, ist für Balthasar „bis in ihre Sichtbarkeit hinein sein Gebilde, so vermischt und verstaubt sie auch im Kontakt mit den Sündern geworden sein mag. Das Wort der Schrift und die Form der Sakramente, die von der Kirche verwaltet werden, sind nicht nur Licht vom Licht Christi, sondern Form von der Form Christi“³⁵⁸. Deshalb wird man den gleichen Doppelaspekt des Heiligen Geistes, der im Leben des menschengewordenen Sohnes ansichtig geworden ist, notwendig auch in der inneren Struktur der Kirche wiederfinden. Die kirchliche Daseinsform ist nämlich so sehr von Jesus geprägt, dass die Wirkung des Heiligen Geistes in ihr selbstverständlich die gleiche Diastase von objektiver und subjektiver Struktur aufweist, die man im Leben Christi beobachten konnte. Wie in seiner sterblichen und vergänglichen Existenz beide Aspekte des Heiligen Geistes anwesend waren, ist die dritte göttliche Person auch im pilgernden Gottesvolk, in der Kirche sowohl objektiv als auch subjektiv erfahrbar.

Auf welche Weise zeigt sich die Spannung zwischen objektivem und subjektivem Aspekt des Heiligen Geistes in der Kirche? Nach dem Schweizer Theologen wirkt die dritte göttliche Person auf zweifache Weise in der Kirche, so dass hinter diesem zweifachen Wirken in ihrem Aufbau die Präsenz einer objektiven und einer subjektiven Heiligkeit nachzuweisen sind. Durch diese zweifache Präsenz des Heiligen Geistes im Aufbau der Kirche wird auch der Gläubige die gleiche Diastase, die gleiche Spannung erleben, die das Leben Christi kennzeichnete. Eine Spannung, die genauso wie im Leben Christi, auch im Leben des

³⁵⁷ In der Einleitung der Arbeit wurde darauf hingewiesen, dass die Verbindungen der balthasarschen Geistlehre mit dem Bereich der Ekklesiologie nur berührt, aber nicht gründlich erforscht werden. Hier war es jedoch notwendig, die Auswirkungen der subjektiven und objektiven Aspektr des Heiligen Geistes auf die Kirche anzusprechen, sonst wäre die Darstellung dieser Thematik nicht vollständig gewesen. Nicht zuletzt auch deshalb, weil die ekklesiologischen Folgen dieser Thematik, die in *TL III.* im fünften Kapitel unter den Titel „*Der Geist und die Kirche*“ behandelt werden, für Balthasar die wichtigsten sind.

³⁵⁸ BALTHASAR, *HI*, 242-243.

Gläubigen zusammenfallen sollte: die Härte des objektiven Aspekts soll in den Dienst der subjektiven Liebe gestellt und dadurch als eine Einheit gelebt werden.

„Diese Doppelstruktur wird sich selbst insoweit dauernd übersteigen, als der kirchliche Mensch in der Nachfolge Christi das *mandatum Patris* als ökonomische Form der väterlichen Liebe versteht und deshalb den geschöpflichen Gehorsam als Einladung des [...] Menschen in die Liebe hinein erkennt“³⁵⁹.

4.1. Das Wirken des subjektiven Heiligen Geistes in der Kirche

Spricht man über das Wirken des subjektiven Heiligen Geistes in der Kirche, dann denkt man an die innere Bewegung und das Leben der Kirche, die in lauter Liebe bestehen. Die dritte göttliche Person, die im dreieinigen Leben Gottes das Liebesfeuer ist, entflammt mit ihrer Anwesenheit das gleiche Feuer in der Kirche. Als die innergöttliche Liebe verwirklicht sie in sich selbst den ewigen Liebesbund zwischen Vater und Sohn, ähnlich wird sie auch zwischen Gott und den Menschen, aber auch unter den Menschen den Bund der Liebe realisieren. Der Heilige Geist trieb Jesus an, seine Sendung zu vollbringen, und hat auf diese Weise die Einheit zwischen Vater und menschengewordenem Sohn aufrechterhalten. In gleicher Weise lenkt der Geist in der Kirche die Christen und zum Leben der Kirche nach dem von Christus selbst vorgelebten zweifachen Gebot der Liebe inspirieren.

Die dritte göttliche Hypostase bewegt zwar die Kirche und die einzelnen Gläubigen von innen her. Doch werden in der Verwirklichung dieser subjektiven Liebe die menschliche Freiheit und die göttliche Freiheit des Heiligen Geistes nicht gegeneinander ausgespielt. In der Kirche wird alles mit der Hilfe der dritten göttlichen Person realisiert, doch „geht nichts automatisch-magisch vor sich, sondern [hängt] von der glaubenden und liebenden Bereitschaft des empfangenden oder weitergebenden Subjekts [ab]“³⁶⁰. Die objektive Gestalt der Heiligen Schrift darf nicht wie ein beliebiger Text behandelt werden, sondern muss den Geist und das Leben, die im toten Buchstaben verborgen liegen, aufzeigen. Die objektiven Sakramente der Kirche müssen mit Glauben empfangen werden, damit der Glaubende die innere Gnade in sich aufnehmen kann. Die Aussprüche der Väter dürfen nicht wie Ziegelsteine oder tote Formeln weitergereicht werden, sondern müssen in diesem Tun die ursprüngliche Selbsttradition Gottes sich vollziehen lassen usw. Diese menschlich mit

³⁵⁹ BALTHASAR, *TL III*, 283.

³⁶⁰ BALTHASAR, *TL III*, 297.

richtiger subjektiver Haltung vollbrachte kirchliche Handlung braucht aber den (subjektiven) Heiligen Geist, damit sie wirklich zum kirchlichen Tun werde. „Der [der] Kirche verbürgte Heilige Geist Christi muss den Akt oder den ganzen Vorgang durchwohnen, damit sein Funke auf den Empfänger überspringt“³⁶¹. Balthasar spricht in dieser Hinsicht von der „Durchseelung“ der Kirche und des kirchlichen Menschen.

Doch der subjektive Aspekt der Wirkung des Heiligen Geistes darf nicht einseitig betont und von den objektiven Voraussetzungen dieser Handlung getrennt werden, sonst wird man in einen subjektivistischen Pietismus verfallen, der mit echter Heiligkeit nicht zu verwechseln ist: „Ein begeisterter Frommer ist noch kein Heiliger“³⁶². Deshalb braucht der Gläubige auch den objektiven Aspekt des Heiligen Geistes, der ihn durch die Vermittlung der verschiedenen kirchlichen Institutionselemente erreicht.

4.2. Das Wirken des objektiven Heiligen Geistes in der Kirche

Mit der Bezeichnung „objektive Heiligkeit“ spricht Balthasar eine Wirkung des Heiligen Geistes an, die durch Elemente im Wesen der Kirche die „subjektive“ Heiligkeit des Gläubigen anspornen und so Hilfe zu ihrer Verwirklichung leisten soll. Nach dem Schweizer Theologen wird dem durch Erbsünde gebrochenen Menschen zuallererst durch dieses „Beistandsinstrument“ das Erstreben der „subjektiven“ Heiligkeit und eine wirkliche Gemeinschaft mit Gott ermöglicht. Der einzelne Christ gewinnt einen Zugang zur Heiligkeit und zum Leben Gottes nur in der umfassenden Gemeinschaft der Kirche. Die Kirche ist als Braut und Leib Christi der Ort, wo der Heilige Geist wirkt und die Einheit der Menschen mit Gott realisiert. Die Verwirklichung dieser Einheit besteht aber Balthasar zufolge nicht nur in der subjektiven Liebe, sondern der Heilige Geist öffnet gleichsam einen objektiven Zugang zum Leben Gottes. Diesen objektiven Zugang erhält der Gläubige grundsätzlich in der Triade von Tradition, Heilige Schrift und kirchlichem Amt:

„Durch das innige Verflochtensein von Tradition-Schrift-Amt, aber auch durch die anschließend zu besprechenden Sakramente, die Liturgie, die Rechtsordnung und die auslegende Theologie [...]. Objektiv ist ein solches Geflecht für den Einzelnen

³⁶¹ BALTHASAR, *TL III*, 297.

³⁶² BALTHASAR, *TL III*, 341.

insofern, als er nur durch dieses in die Fülle der Subjektivität Christi und seines Geistes eingeführt wird“³⁶³.

Diese objektiven Elemente in der Kirche stellen deshalb für den gläubigen Mensch eine Art „Regel“ dar, die ihn in seinem Streben nach der Gemeinschaft mit Gott lenkt und zugleich aufrecht hält.

Schon aus dem Kontext kann man spüren, dass es hier um eine ganz andere Heiligkeit geht als anlässlich der subjektiven Heiligkeit angesprochen. Es ist für Balthasar eine von Gott gegebene Heiligkeit, die als Maßstab der subjektiven Heiligkeit dient: Die Elemente dieser Heiligkeit existieren unabhängig von den gläubigen Menschen und sind deshalb objektiv; sie bestehen aber einzig als Hilfe, um die subjektive Heiligkeit zu verwirklichen. All diese Elemente verbürgen als von dem Heiligen Geist durchtränkte Wirklichkeiten die objektive Heiligkeit. Die Objektivität ihrer Heiligkeit hat aber auch christologische Wurzeln: Letztendlich macht die dritte göttliche Person in diesen Elementen der objektiven Heiligkeit das heilige und heiligende Wesen Christi gegenwärtig. Christus, der die einzige Quelle der Heiligkeit und des Lebens Gottes ist, wird durch das objektive Wirken des Heiligen Geistes in seiner gottmenschlichen Lebendigkeit vergegenwärtigt und dadurch wird die objektive Grundlage für eine mögliche Begegnung zwischen Gott und Mensch geschaffen. Es ist also nicht schwer zu erkennen, dass es hier um eine Weiterführung des im zweiten Kapitel unter dem Titel „Universalisierung des Werkes und des Wesens Christi“ besprochenen Themas geht. Da wurde gezeigt, dass Balthasar diese Universalisierung und Vergegenwärtigung Christi weitgehend der alexandrinischen Lehre der *corpus quattuiple* folgend darstellt und die Instrumente dieser vergegenwärtigenden Universalisierung in der Kirche als Ganze, in der Heiligen Schrift, und in Sakramenten (mit besonderer Akzentsetzung auf die Eucharistie) sieht. Die gleichen Elemente sind auch hier aufgezählt, mit der Ergänzung, dass Balthasar zu diesen Vermittlungselementen der objektiven Heiligkeit auch das kirchliche Amt³⁶⁴, das Kirchenrecht und die Theologie zählt, die die durch den Heiligen Geist einleuchtende objektive Herrlichkeit Christi auslegen.

Der Grundgedanke, der Balthasar zufolge die objektive Wirkung des Heiligen Geistes in der Kirche bestimmt, ist die „Vergegenwärtigung Christi“. Aus dieser Perspektive stellt er

³⁶³ BALTHASAR, *TL III*, 294.

³⁶⁴ Über das Amt als Ausdruck der vom Geist gewirkten objektiven Heiligkeit sind in der Lehre des Schweizer Theologen eigentlich nur wenige Hinweise zu finden. Dagegen ist es Balthasar ein besonders wichtiges Anliegen die Geistgewirktheit der kirchlichen Institution zu zeigen, die für den Autor ihren Kern in den Sakramenten und im Amt besitzt. Deshalb wird an späterer Stelle die Wirkung des objektiven Heiligen Geistes nicht hinsichtlich des Amtes, sondern hinsichtlich der kirchlichen Institution dargestellt.

sowohl die Sakramente als auch die Schrift und die kirchliche Tradition dar. Für den Schweizer Theologen besitzt das Wirken der dritten göttlichen Person, die die Erschaffung der Normen und der Instrumente der objektiven Heiligkeit vollbringt, sein Urbild in der Überschattung der Jungfrau Maria. Aus dieser inkarnatorischen Sichtweise betrachtet Balthasar deshalb die oben genannten Elemente der objektiven Heiligkeit. Diese Sichtweise lässt sich leicht auf die Eucharistie anwenden³⁶⁵, doch weil die wichtigste Rolle der Sakramente eben die Vergegenwärtigung Christi ist, betrachtet sie Balthasar unter diesem Gesichtspunkt. Dies bedeutet, dass er die Sakramente grundsätzlich von ihrem christologischen und nicht so sehr von ihrem anthropologischen Charakter her darstellt: Sie sind vor allem nicht die göttliche Anwesenheit in den entscheidenden Momenten des menschlichen Lebens, sondern Wege, auf welchen Gott sich durch die Menschheit Christi offenbart und den gläubigen Menschen christologisch durchformt³⁶⁶.

Diese inkarnatorische Sichtweise lässt sich auch im Verständnis Balthasars bezüglich der Heiligen Schrift entdecken: Die Schrift ist objektive Gegenwart Christi in seiner Kirche.

„As authentic witness to the divine revelation in Christ the scriptures are an essential, integral part of the fullness of the concrete form of Christ’s presence in history. They are the objective witness of the Holy Spirit who is at once the Spirit of the risen Lord poured out from heaven, and the Spirit within the hearts of believers which enables them to perceive Gods revelation in Christ“³⁶⁷.

Wie wichtig diese Vergegenwärtigung Christi im Verständnis des Schweizer Theologen ist, zeigt sich auch in der Art und Weise, wie er die Inspiriertheit der Schrift versteht. Diese Inspiriertheit sieht Balthasar nicht so sehr darin, dass die Schrift frei von Fehlern ist: Auch die dogmatischen Aussagen der kirchlichen Konzilien sind frei von Fehlern. Das besagt aber noch nicht, dass sie inspiriert sind. Die Inspiriertheit erblickt Balthasar vielmehr darin, dass durch

³⁶⁵ „The Spirit, who overshadowed the Virgin Mary in the first and absolutely unique Incarnation of the Word, is the same Spirit who comes down upon the Eucharistic elements of bread and wine to transform them into the body and blood of Christ. He is the Spirit who making the Lord bodily present in the mediating forms of the sacraments, transforms the believing community by informing it ever more deeply with the Eucharistic form of Christ, leading it ever more deeply into the event of the cross and resurrection“ (SACHS, J. R., *Spirit and Life*, 271).

³⁶⁶ „Balthasar stresses the Christological character of each sacrament rather than its general anthropological or symbolic context in the life of the believers. Before the sacraments can be understood from the point of view [...] of its concrete anthropological-sociological situation, the sacraments must be understood as a part of God’s revelation. They are the on-going appearance in history of the Trinitarian love revealed in the Incarnation of the Son, worked by the Holy Spirit. [...] They are differentiated primarily according to the various ways in which God reveals himself in the saving humanity of Christ“ (SACHS, J. R., *Spirit and Life*, 264-265).

³⁶⁷ SACHS, J. R., *Spirit and Life*, 275.

die Schrift Christus erreichbar ist. Sie vergegenwärtigt Christus.³⁶⁸ Deswegen bezeichnet der Schweizer Theologe als Maßstab des richtigen Verständnisses der Bibel den christologischen Maßstab zwischen der menschlichen und göttlichen Natur Christi.³⁶⁹

Besonders bedenkenswert ist das inkarnatorische Verständnis Balthasars in der Beschreibung der Tradition, die für ihn „Ausdruck der alle Schrift sprengenden Fülle des erschienenen Wortes ist“³⁷⁰. Die ursprüngliche „Tradition“ erblickt er nicht in der schriftlichen Tradition der Kirche, sondern in der Hingabe und Schenkung des Sohnes durch den Vater und in der Selbsthingabe Christi. Eine Hingabe, die sich dann in der Kirche durch die sakramentale und schriftliche Vergegenwärtigung Christi vollzieht:

„Thus Balthasar understands tradition in the Church as (1) the self-surrender of the Lord on the cross in which he «hands down» his living personal reality in the Spirit, (2) his self-surrender in the mediating forms of word and sacrament, and (3) the ongoing process of this self-surrender in the history of the living Church [...] Scripture and sacrament are normative as the objective mediating presence of the unique Christ event, but they are relative to what they mediate: God's gift of himself in the Spirit of Christ“³⁷¹.

Dabei wird klar, wie sehr Tradition, Schrift und Sakramente innerlich verbunden sind: Tradition ist nämlich die immer neue Aktualisierung des Christusgeschehens in der Kirche durch Schrift und Sakrament, wodurch die unüberbietbare Fülle der Offenbarung gegenwärtig ist, und in der Zeit fort dauert.

In ähnlicher Weise erkennt Balthasar auch in der Institution eine Art Vergegenwärtigung Christi³⁷². Zwar weist der Schweizer Theologe darauf hin, dass die Institution schon auf einer soziologischen Ebene unerlässlich ist, weil eine Gemeinschaft ohne zumindest relativ stabile Ämter unmöglich bestehen kann, und dass die Institution „zum Dasein des Menschen in der Welt gehört, nach der sozialen Seite hin; sie ist nicht mehr und

³⁶⁸ „The primarily effect and significance of inspiration is to be found in the transformative power of the scripture, through which the Holy Spirit as *auctor primarius* leads the Church ever deeply into the divine form of Trinitarian love“ (SACHS, J. R., *Spirit and Life*, 278).

³⁶⁹ BALTHASAR, *Verbum caro*, 21.

³⁷⁰ BALTHASAR, *Verbum caro*, 18.

³⁷¹ SACHS, J.R., *Spirit and Life*, 283-284.

³⁷² Zu dieser Vergegenwärtigung Christi in der kirchlichen Institution siehe MARCHESI, G., *Carisma e istituzione della Chiesa nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, in: *La Civiltà Cattolica*, Roma Anno 144 (1993/1), 14-30.

nicht weniger erbsündlich tangiert als die ganze übrige Menschennatur³⁷³. Doch hat für ihn dieses soziologische Argument nur zweitrangige Wichtigkeit. Den wahrhaften Wert der Institution – den manche seiner Kritiker als übertrieben bezeichnen³⁷⁴ – sieht Balthasar darin, dass die von Christus grundlegende Institution für die Ermöglichung der wahrhaften Gegenwart Christi in seiner Kirche bürgt. Die kirchliche Institution ist „die Bedingung der Möglichkeit seines steten Aktuellseins durch die Geschichte. Institution ist die Verbürgung der immerwährenden Gegenwart des Bräutigams Christus für die Braut Kirche“³⁷⁵. Durch das institutionelle Element erweckt diese Gegenwart Christi in seiner Kirche Fruchtbarkeit: „Die «Braut» [die Kirche] ist selber eine Elongatur und ein Produkt der Lebendigkeit Christi, und ihre Befruchtung durch die «Insitution» ist nur eine Bürgschaft für die bleibende Lebensvermittlung von ihm her“. Eine Befruchtung, die durch die „sowohl ereignishaft wie sakramental-institutionelle Hingabe des eucharistischen Leibes Christi an die Braut Kirche“³⁷⁶ erfolgt. Wenn auch die Institution immerwährender Grund für das Ärgernis ist, darf doch dieser „Stein an dem man anstößt“ keinesfalls eliminiert werden, sonst würde man damit das Ärgernis der Menschwerdung und der Kreuzigung beseitigen.

All diese Elemente der objektiven Heiligkeit existieren als verschiedene Normen in der Kirche. Doch letztlich ist die höchste objektive Norm der Kirche die dritte göttliche Person³⁷⁷, die in all diesen Elementen der objektiven Heiligkeit wirkt und die Möglichkeit der Begegnung zwischen Gott und Mensch realisiert. Durch diese Elemente verwirklicht sie gleichzeitig aber auch eine Trennung zwischen den beiden. Wie der Heilige Geist im Leben Jesu vermittelnde Regel des väterlichen Willens war, die ihre Begegnung ermöglichte und Einheit schaffte, gleichzeitig aber den bestehenden Unterschied erhielt, so steht die im Geist erfahrbare und in Schrift, Sakrament, Tradition und Amt konkretisierte objektive Heiligkeit als Maß immerfort über den Menschen und verbürgt damit die Unverfügbarkeit des dreieinigen Gottes auch in der persönlichsten Begegnung mit ihm³⁷⁸.

³⁷³ BALTHASAR, *HI*, 545.

³⁷⁴ Vgl. ORTNER, E., *Geist der Liebe – Geist der Kirche*, 330-334.

³⁷⁵ BALTHASAR, *TD II/2*, 325.

³⁷⁶ BALTHASAR, *TD II/2*, 325-326.

³⁷⁷ „No one particular system or conceptual formulation can be the norm of the Church. THE norm of the Church is the Spirit, who administers and impresses the infinite fullness of the mystery of Christ in the manifold dimensions of history and so leads history to its true end and fulfillment in Christ, its centre and norm [...] the Spirit is the final norm in the Church as Lord of scripture, sacraments and on-going tradition“ (SACHS, J. R., *Spirit and Life*, 303-304).

³⁷⁸ Vgl. BALTHASAR, *TL III*, 286.

4.3. Gegenseitige Bedingung des objektiven und subjektiven Aspekts

Nun besteht aber eine der immer wiederkehrenden Schwierigkeiten im Leben der Kirche eben darin, dass in der Erfahrung der sündigen Menschen der subjektive und objektive Aspekte des Wirkens des Heiligen Geistes als getrennte und untereinander klar abgrenzbare Sphären erscheinen. Im inneren Leben der Dreifaltigkeit waren sie nicht getrennt, sondern sie wurden nur als der im Heiligen Geist zusammenfallende Doppelaspekt sichtbar. Auch im Leben des menschgewordenen Sohnes war es ähnlich: Man konnte zwar die durch den Erniedrigungszustand bedingte Diastase und Spannung feststellen, aber im vollkommenen Gehorsam Christi leuchtete doch die Einheit beider Aspekte auf. Warum empfindet man aber im Bereich der Kirche eine Trennung zwischen den Elementen der subjektiven und objektiven Wirkung des Heiligen Geistes?

Balthasar insistiert darauf, dass gerade der sündige, der göttlichen Liebe widerstrebende Mensch die Spannung zwischen den beiden Aspekten so stark erlebt. In Wirklichkeit sind sie aber auch im kirchlichen Bereich notwendig untrennbar. Deshalb stellt Balthasar fest, „dass eine reinliche Trennung zwischen «objektivem» und «subjektivem» Heiligem Geist in seinem Strukturieren und Durchheiligen der Kirche gar nicht möglich ist“³⁷⁹. Ähnlich wie in der Dreifaltigkeit und im Leben Jesu sind die zwei Aspekte so sehr ineinander verflochten und gegenseitig einander zugeordnet, dass sie sich einander bedingen. Man kann die Diastase und Spannung zwischen den beiden Aspekten wahrnehmen, doch darf man höchstens von der Prävalenz eines der zwei Aspekte sprechen, nicht aber von einer Trennung: Die Aspekte des Heiligen Geistes sind in ihm untrennbar vereint.

„Theologisch kann also nur von einer Prävalenz des einen oder andern Aspekts des Heiligen Geistes in der Kirche gesprochen werden: Im Objektivistischen an ihr äußert sich die göttliche Subjektivität, und zwar nicht nebenbei, sondern für den irdisch strebenden Menschen als eine stets über ihm schwebende, subjektiv nicht einzuholende Liebesnorm (vgl. Phil 3,12-14). Im Subjektivistischen aber kann sich der gleiche strebende Mensch wohl Gott nahe fühlen, aber da die Objektivität der absoluten Liebe (inkarniert in Schrift-Sakrament-Tradition-Amt) ihn stets übersteigt, in seinen Liebeserfahrungen sich nie zur Ruhe setzen“³⁸⁰.

³⁷⁹ BALTHASAR, *TL III*, 283.

³⁸⁰ BALTHASAR, *TL III*, 284.

Diese Untrennbarkeit der zwei Aspekte des Heiligen Geistes im Bereich der Kirche ist eine der wichtigsten Thesen Balthasars in diesem pneumatologischen Ansatz. Er möchte dadurch jene Trennung in der Ekklesiologie vermeiden, die die meisten Theologen gewöhnlich durch die Gegenüberstellung der institutionellen und charismatischen Elemente der Kirche vornehmen. Die objektive und subjektive Heiligkeit in der Kirche gründen beide auf dem Wirken der dritten göttlichen Person. Sie sind innertrinitarisch identisch und deshalb müssen sie auch in der ökonomischen Form des Wirkens des Heiligen Geistes unbedingt zusammengehörig und einander zugeordnet sein. Zwar kann man diese Einheit in der konkreten kirchlichen Erfahrung oft nur wenig fühlen, besonders wenn man die Sündigkeit der Glieder der Kirche einberechnet. Doch dem Schweizer Theologen ist es besonders wichtig, die gleiche pneumatologische Herkunft sowohl der Vermittlungselemente der subjektiven Heiligkeit als auch der Vermittlungselemente der objektiven Heiligkeit zu zeigen: Nur so ist es möglich, eine Unterbewertung der Institution zu vermeiden und sie in richtigem Sinn als Hilfe zur Erlangung der subjektiven Heiligkeit zu bewerten. Die Kirche als Ganze ist mit diesen pneumatologischen Spannungen erfüllt. Deshalb sollte man in ihr die Zusammengehörigkeit der verschiedenen Aspekte des Wirkens der Heiligen Geistes erkennen. Die Spannung zwischen subjektiver und objektiver Heiligkeit in der Kirche, weshalb die Christen oft leiden, ist Aufruf für den zur Liebe gerufenen Christen, der in seinem Leben die Einheit dieser beiden Elemente anstrebt.

Das Verhältnis der zwei pneumatologischen Aspekte im Bereich der Kirche besteht nach Balthasar in einer gegenseitigen Zu- und Vorordnung. Einerseits steht die objektive Heiligkeit als eine Art Maßstab oder Regel über der subjektiven Heiligkeit: Schrift-Sakrament-Tradition-Amt werden dem gläubigen Christen den Willen und das Leben Gottes vermitteln. Eben ihre Objektivität verbürgt, dass der Christ tatsächlich dem immer größeren Gott begegnet. Für Balthasarist diese Vorordnung der Elemente der objektiven Heiligkeit wegen ihres Vermittlungscharakters notwendig: Ihre Autorität besitzen sie nicht in sich selbst, sondern in dem, den sie vermitteln. Andererseits kommt aber die subjektive Heiligkeit in gewisser Weise vor der objektiver Heiligkeit, weil sie eigentlich das zu erreichende Ziel der Wirkung des Heiligen Geistes ist. Dieses Verhältnis zwischen objektiver und subjektiver Heiligkeit verdeutlicht der Schweizer Theologe durch das Verhältnis des petrinischen und des marianischen Prinzips der Kirche. Obwohl Maria der objektiven Heiligkeit des petrinischen Dienstpriestertums untergeordnet ist, ist doch ihre vollkommene subjektive Heiligkeit nicht nur Ziel, sondern – unter dem Kreuz stehend und an Christi Selbstdarbringung teilhabend – in gewisser Weise sogar Voraussetzung aller objektiven Heiligkeit in der Kirche. Diese

subjektive Heiligkeit Marias wird deshalb für jeden Christen als zu erreichendes Ziel dargestellt, das auch die die objektive Heiligkeit besitzende petrinische Kirche anstreben soll.

Mit der gegenseitigen Zuordnung der objektiven und subjektiven Heiligkeit als Ergebnis des objektiven und subjektiven Aspekts des Wirkens des Heiligen Geistes in der Kirche, will Balthasar anscheinend eine ihm zufolge unerlaubte Zweiteilung der Kirche in pneumatologisches (Charisma) und christologisches (Institution) Element vermeiden. Damit verfehlt Balthasar mit seiner Lehre eine Kritik an der Zweiteilung im Bereich der Ekklesiologie. Diese ekklesiologische Zweiteilung bezeichnet die Spannung zwischen Charisma und Institution als die Grundspannung in der Struktur der Kirche: Durch die Charismen erwirkt der Heilige Geist Christi immer wieder neues Leben in der kirchlichen Gemeinschaft, die Institution aber bildet die bleibende Struktur der Kirche. Es geht deshalb um eine christologische Grundlegung: Sowohl die Institution als auch die Charismen (1Kor 12) werden auf Christus zurückgeführt. Die Gründung durch Christus und deshalb die göttliche Herkunft beider Elemente werden also aufrechterhalten, doch eine Einheit von Charisma und Institut wird nirgends angegeben. Eben dieser Mangel der Einheit der beiden Grundelemente der Kirche veranlasst Balthasar, nach einer tieferen Einheit zu suchen. Deshalb wird er sich stärker der Pneumatologie zuwenden, um die kirchliche Zweieinheit von Charisma und Institution zu erklären. Die Institution ist nach dem Schweizer Theologen ähnlich geistgewirkt und geistvermittelnd wie das charismatische Element. Es ist nicht erlaubt, die Institution der Kirche einzig auf Christus zurückzuführen und währenddessen die Charismen ausschließlich mit dem Heiligen Geist in Verbindung zu setzen. Vielmehr soll man behaupten, dass sowohl die institutionelle als auch die charismatische Dimension der Kirche die Prägung beider göttlichen Personen tragen. Die pneumatologische Begründung des Charismas bereitet selbstverständlich keine Schwierigkeit: Nach 1Kor 12 ist es der Heilige Geist, der die Charismen verteilt, um die Kirche, den Leib Christi, aufzubauen. Die pneumatologische Begründung der Institution findet aber Balthasar durch den erörterten objektiven Aspekt des Wirkens der dritten göttlichen Person. Der Heilige Geist erscheint nicht nur als Band der subjektiven Liebe und deshalb als vereinigendes Prinzip, sondern als objektive Norm und Regel, als ebenso sehr die Unterschiede aufrechterhaltendes Prinzip. In der Kirche findet der Schweizer Theologe in der Institution diese unterscheidende Funktion der dritten göttlichen Person wieder³⁸¹.

³⁸¹ „Struktur, Form, Disziplin und Regel sind für Balthasar also nicht bloße Hilfsmittel und äußerliche Notwendigkeiten der kirchlichen Gemeinschaft, sondern mehr pneumatologische Elemente, die das Volk Gottes innerlich strukturieren“ (ORTNER, E., *Geist der Liebe – Geist der Kirche*, 353).

Nicht dass in den theologischen Ausführungen Balthasars die christologische Begründung der Institution keinen Platz hätte: In seiner Lehre werden sowohl die in den Zwölf eingestellte Hierarchie als auch die ihnen anvertrauten Sakramente der Kirche, vor allem die Eucharistie, christologisch begründet. Doch für den Schweizer Theologen ist es auch wichtig, die aus dem Wirken der dritten göttlichen Hypostase stammende Grundlage der Institution zu finden: Damit will er nicht nur alle Zweifel fernhalten, dass sie eine Art notwendiges Übel sei, sondern – am Beispiel der gegenseitigen Zugehörigkeit der objektiven petrinischen Heiligkeit und subjektiven marianischen Heiligkeit – zeigt er, dass die subjektive Heiligkeit den objektiven Aspekt der Wirkung der dritten göttlichen Hypostase gar nicht entbehren kann. Institution und Charisma als Ausdruck der objektiven und subjektiven Heiligkeit sind in der Kirche notwendig einander zugeordnet und durchdringen sich gegenseitig, weil sie verschiedene Aspekte des Wirkens des einen Heiligen Geistes sind. Oder wie es D.Schindler sagt: Weder der Gioachinismus (die einseitige Betonung der charismatischen Natur der Kirche) noch der Klerikalismus (die einseitige Betonung der institutionellen Natur der Kirche) können in ihrem Anliegen Recht haben, weil: „entrambe le posizioni, pur da direzioni opposte, non colgono la paradossale coincidenza di unità e distinzione tra santità «soggettiva» e «oggettiva», fra la dimensione Mariana e quella Petrina della Chiesa, e ultimamente fra la missione dello Spirito e del Figlio“³⁸².

5. Auswertung

Mit Blick auf das Thema der subjektiven und objektiven Seite der Wirkung der dritten göttlichen Hypostase kann man sagen, dass dabei einige zentrale Frage ans Licht gekommen sind, obwohl es sich um den kleinsten Bereich der balthasarschen Geistlehre handelt. Vor allem ist festzustellen, dass zum ersten Mal die innertrinitarische Grundlage dieser Pneumatologie in Auge gefasst werden konnte. Andererseits öffnete die Einführung der Begriffe des objektiven und subjektiven Aspekts des Heiligen Geistes in die Geistlehre bis jetzt ungeahnte Perspektiven, um einige schwere Fragen beantworten zu können. Bei der Erörterung kam dem objektiven Aspekt der Wirkung der dritten göttlichen Hypostase besondere Aufmerksamkeit zu: Nicht deswegen, weil er nach dem Schweizer Theologen wichtiger wäre als der subjektive Aspekt, sondern weil der objektive Aspekt in Allgemeinem weniger stark erarbeitet ist.

³⁸² SCHINDLER, D. L., *Istituzione e carisma*, in: *Tracce* (1998/6)
http://www.tracce.it/det_Articoli.asp?Sezione=giugno+1998&ID=19980607.

1. Das wichtigste Ergebnis, das man zu diesem pneumatologischen Thema des Schweizer Theologen anführen kann, ist, dass hier zum ersten Mal die innertrinitarischen Wurzeln seiner Pneumatologie sichtbar werden: Die ökonomische Doppelhaftigkeit der Wirkung des Heiligen Geistes ist in seiner innertrinitarischen Stellung und damit in seinem göttlichen Proprium, in seiner göttlichen Weise, Person zu sein, grundgelegt. Man erkennt als letzten Grund dieses Doppelaspekts der dritten göttlichen Hypostase seine zugleich die göttlichen Personen einigende und die bestehenden Unterschiede aufrechterhaltende Funktion, die als „subjektiver“ und „objektiver“ Aspekt seiner innergöttlichen Funktion erscheinen. Aus diesem Punkt der innertrinitarischen Stellung werden die anderen Erscheinungsformen der Doppelhaftigkeit des Wirkens der dritten göttlichen Person plausibel erklärbar. Die theologische Gedankenführung in der Darstellung Balthasars erscheint als richtig: Neben dem subjektiven Aspekt des Heiligen Geistes, unter dem die dritte göttliche Hypostase als den Vater und Sohn vereinendes Prinzip der Trinität fungiert, erkennt er auch den objektiven Heiligen Geist als denjenigen, der im dreieinigen Leben die Unterschiede aufrechterhält. Das entscheidende Moment wurde in der traditionellen Dreifaltigkeitslehre im Proprium der drei göttlichen Personen gesucht. Der Schweizer Theologe gibt ein weiteres Element dazu: Mit seinem Frucht- und Zeugesein spielt der Heilige Geist die Hauptrolle in der Aufrechterhaltung der innergöttlichen Unterschiede.

Weil die beiden Aspekte der Wirkung des Heiligen Geistes in seinem göttlichen Proprium grundgelegt sind, stimmen wir der Meinung E. Ortner's zu, wenn er behauptet, dass der Schweizer Theologe „mit dieser «Doppelgesichtigkeit» des Geistes die schwierige Frage lösen will, in welchem Sinn der Heilige Geist als Person aufzufassen ist“³⁸³. Bei der Erörterung des Heiligen Geistes als Person sieht man, dass Balthasar die erörterte Doppelseitigkeit in der Beschreibung des Personseins der dritten göttlichen Hypostase tatsächlich einbezieht und in seinem Personsein sowohl die personalen als auch die apersonalen (anonymen) Züge festhalten will, um auf diese Weise die unbegreifliche, „dialektische“ Persönlichkeit des Heiligen Geistes darzustellen.

Auch für die richtige Deutung der trinitarischen Inversion ist es wichtig, dass die ökonomisch erscheinende Doppelhaftigkeit der dritten göttlichen Hypostase ihre Wurzel in der Stellung des Heiligen Geistes in der immanenten Dreifaltigkeit hat. Nur auf diese Weise kann Balthasar behaupten, dass die trinitarische Inversion keine tatsächliche Veränderung in

³⁸³ ORTNER, E., *Geist der Liebe – Geist der Kirche*, 343.

der innergöttlichen *taxis*, sondern nur das Vorherrschen des objektiven Aspekts des Heiligen Geistes gegenüber dem subjektiven Aspekt bedeutet.

2. Man bemerkt auch die Verknüpfung der Themen in den einzelnen Kapiteln: Für den Schweizer Theologen erfolgt durch Schrift, Sakrament, Tradition und Amt, die die objektive Gegenwart Christi vermitteln, jene Auslegung der Wahrheit Christi, die in dem ersten Kapitel dieser Arbeit erörtert wurde und die in dem zweiten Kapitel als Universalisierung beschrieben wurde. Diese Grundelemente der Kirche bezeichnet Balthasar als die „objektiven Zeugnisse und Werkzeuge der Gegenwart Christi und seines Geistes in der Kirche“³⁸⁴, die alle aus der einzigen Quelle, Christus, ausströmen. Sie sind also Zeugnisse der Wahrheit des menschengewordenen Sohnes, die der Heilige Geist für die Christen einführend auslegt. Man kann dadurch die innerliche Verflochtenheit der verschiedenen Themen der balthasarschen Pneumatologie beobachten.

3. Für den Autor selbst bezieht sich die wichtigste Folge der Unterscheidung zwischen subjektiver und objektiver Wirkung des Heiligen Geistes augenscheinlich auf den Bereich der Ekklesiologie. Die Begründung der kirchlichen Grundstruktur nicht nur von der Christologie, sondern auch von der Pneumatologie her bietet ihm Anlass, eine andere Bewertung der Institution zu geben, als es üblich ist. Einzig wenn nicht nur die Charismen, sondern auch die institutionelle Elemente der Kirche aus der Wirkung der dritten göttlichen Hypostase ableitbar sind, ist wirklich die Kirche als Ganze als geistgewirkte und als geistvermittelnde zu bezeichnen. Nicht dass diese Behauptung an sich besonders überraschend wäre: Die kirchliche Tradition betrachtete die Institution schon immer als heilsvermittelndes Element. Aber diese Eigenschaft der kirchlichen Institution aus der innertrinitarischen Stellung des Heiligen Geistes (und damit aus seinem persönlichsten *Proprium*) abzuleiten, ist ein theologisches *Novum*.

Es fehlt nicht an kritischen Meinungen, die eine solche Rückbindung der kirchlichen Institution an das Wirken des Heiligen Geistes als problematisch erachten. So schreibt E.Ortner: „Für die Ekklesiologie [erlaubt] die Dialektik des Heiligen Geistes [...] den institutionellen und den charismatischen Pol der Kirche zu versöhnen. Beide Momente seien nach Balthasar [...] komplementäre Aspekte derselben Wirklichkeit. [...] Was verwundert, ist die Rückführung und die enge Bindung des institutionellen Elementes der Kirche an das Geheimnis der Dreifaltigkeit“. In seiner Kritik an der Lehre Balthasars behauptet Ortner sogar, dass eine solche positive Wertung der institutionellen Elemente „auf eine heimliche

³⁸⁴ BALTHASAR, *TL III*, 294.

Faszination durch die monolithische und unbezügliche Machtvollkommenheit Gottes hindeutet. Der Mensch wird weniger als Partner, geliebtes Kind, ansprechbares Du von Gott geachtet, interessanter ist er als willenlose, passiv sich bildenlassende Materie...³⁸⁵. Man sollte diese übertriebene Konklusion E.Ortners mehr als seinen Anstoß an der Lehre Balthasars zur Begründung der Institution und nicht so sehr als ein begründetes kritisches Urteil ansehen. Man muss es nämlich zumindest als unangemessen bezeichnen, eine theologische Lehre mit solchen psychologischen Schlagworten wie „heimliche Faszination durch die monolithische und unbezügliche Machtvollkommenheit Gottes hin“ entkräften zu wollen. Andererseits werden in der Lehre des Schweizer Theologen nicht nur die institutionellen Elemente der Kirche, sondern ebenso sehr die charismatischen Elemente positiv gewertet. Ihre notwendige Verbindung im kirchlichen Raum wird durch die gegenseitige Verbindung der Gestalten Petri und Johannes plastisch dargestellt.

Man kann sich zwar berechtigterweise fragen, ob diese Sichtweise nicht eine ungebührliche Überbewertung der Institution bedeutet. Eine gewisse Schätzung der Institution der Kirche von der Seite Balthasars ist aber nicht zu leugnen: Es scheint nicht einfach mit theologischer Argumentation, sondern vielmehr mit seiner eigenen Spiritualität eng zusammenzuhängen. Balthasars hohe Wertschätzung der Institution und Regel stammt sicher aus seinem ignatianischen Geist, wo dem Gehorsam eine wichtige Rolle zukommt. Nicht zuletzt wird man sich an seine johanneische Sichtweise erinnern, besonders die Haltung, die Balthasar in Joh 20 ausgedrückt sieht: Johannes, der Liebesjünger übergibt seine „größere“ Liebe an Petrus, die amtliche Kirche. Andererseits kann man diese Haltung wahrscheinlich auch als Entgegnung der in der nachkonziliaren Zeit so verbreiteten Feindlichkeit gegen jedes Institutionelle in der Kirche verstehen. Doch die Haltung Balthasars wird falsch interpretiert, wenn man ihm unterstellt, dass er die notwendig zeitgebundenen Formen der kirchlichen Institution oder jede mögliche Entfaltungsform der Institution heilig sprechen wollte. Der Schweizer Theologe will vielmehr im Allgemeinen die Institution als grundlegendes Element der kirchlichen Struktur und deren durch Schrift, Sakrament, Tradition und Amt zusammengefassten Kern bewahren. Bezeichnend für sein Verständnis der Institution ist, dass sie irgendwie in der Eucharistie zusammengefasst scheint, wie es auch G. Marchesi bemerkt:

„Ciò che Gesù ha inteso realizzare originariamente con l’istituzione della Chiesa lo si rileva soprattutto in occasione dell’istituzione dell’Eucharistia [...] «Infatti

³⁸⁵ ORTNER, E., *Geist der Liebe – Geist der Kirche*, 333, 347.

nell'Eucharistia viene impressa la forma interna della Chiesa e per questo [...] l'Eucharistia è solamente il nucleo più interno dell'intera istituzione che noi chiamiamo Chiesa», essa è possibilità e mediazione della presenza immediata di Cristo tra noi»³⁸⁶.

Andererseits darf man nicht vergessen, dass all diese Elemente der objektiven Heiligkeit für Balthasar nur Vermittlungsformen sind, die ihre Autorität nicht in sich selbst haben, sondern sie aus der durch sie aufstrahlenden göttlichen Herrlichkeit erhalten.

³⁸⁶ MARCHESI, G., *Carisma e istituzione della Chiesa nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 24-25.

V. KAPITEL
DARSTELLUNG DES INNERTRINITARISCHEN LEBENS GOTTES NACH
BALTHASAR

Um die Untersuchungen im dritten und fünften Kapitel, über den subjektiven und objektiven Heiligen Geist und über den Heiligen Geist als Person, im richtigen Licht sehen zu können, muss man sich als theologischen Hintergrund die balthasarsche Auffassung des innertrinitarischen Lebens vor Augen halten. Obwohl der Rahmen der gegenwärtigen Arbeit zu eng ist, um eine gründliche Darstellung der balthasarschen Trinitätslehre zu entfalten, wird man doch in der Erörterung der innertrinitarischen Stellung des Heiligen Geistes eine richtige trinitarische Grundlage nicht entbehren können. Deshalb wird im Folgenden die grundsätzliche theologische Sichtweise Balthasars über das trinitarische Leben als fruchtbares Ereignis der Liebe dargestellt.

Um die Art und Weise der balthasarschen Dreifaltigkeitslehre richtig zu sehen, muss man sich daran erinnern, dass ein grundlegender charakteristischer Zug der gesamten theologischen Lehre Balthasars seine Ausrichtung an der in Jesus Christus ergangenen und in der Heiligen Schrift bezeugten Offenbarung Gottes ist. Diese Offenbarungs- und Bibeltreue beeinflusst entscheidend seine Trinitätstheologie, weil es bedeutet, dass er sich von einer philosophischen Annäherung der Trinität distanziert³⁸⁷. Damit nimmt Balthasar Abstand von der traditionellen westlichen Trinitätstheologie: nicht nur von dem sog. psychologischen Dreifaltigkeitsmodell des Heiligen Augustinus, sondern auch von der darauf gebauten Dreifaltigkeitslehre des Thomas von Aquin, die beide den philosophischen Begriffsapparat reichlich verwenden. Nicht, dass für den Schweizer Theologen die Philosophie als solche fremd wäre, ganz im Gegenteil. Aber in der Beschreibung des Geheimnisses der Dreifaltigkeit möchte er lieber biblische und nicht philosophische Kategorien anwenden. In dieser gewollten Nähe zur Heiligen Schrift wurzelt also die balthasarsche Sichtweise der Trinität, die deshalb

³⁸⁷ „Einen anderen Zugang zum trinitarischen Mysterium als dessen Offenbarung in Jesus Christus und im Heiligen Geist gibt es aber nicht, und keine Aussage über die immanente Trinität darf sich von der Basis der neutestamentlichen auch nur einen Fußbreit entfernen, will sie nicht in die Leere abstrakter und heilsgeschichtlich belangloser Sätze abfallen. Nur aus dem Verhalten Jesu seinem Vater und dem Heiligen Geist gegenüber erfahren wir etwas über die innertrinitarischen Lebens- und Liebesverhältnisse im einen und einzigen Gott“ (BALTHASAR, *TL II*, 117). Man kann jedoch von einem gewissen Einfluss der dialogischen Philosophie auf Balthasars Dreifaltigkeitslehre sprechen, auch wenn er auf einer anderen Ebene die Grundprinzipien der Dialogiker überschreitet (die nach dem Schweizer Theologen oft nur einen zweifachen Monolog führen und das „Wir“ nicht erreichen).

nicht vom göttlichen Wesen ausgeht, sondern das ganze innergöttliche Leben als gegenseitige Verherrlichung der Personen in der Liebe versteht³⁸⁸. Diese Vision erlaubt dem Autor, das Wesen Gottes als restlose Selbsthingabe und deshalb als Liebe selbst zu identifizieren.

Um die balthasarsche Trinitätstheologie richtig einordnen zu können, wird es notwendig, die Haltung Balthasars zuerst gegenüber der traditionellen Dreifaltigkeitslehre, dann aber gegenüber dem in den heutigen trinitätstheologischen Darstellungen so wichtigen trinitarischen Grundaxiom Karl Rahners zu untersuchen.

1. Dialog mit der traditionellen Dreifaltigkeitslehre

Man wird die Distanz des Schweizer Theologen von der augustinischen-scholastischen Sichtweise des innertrinitarischen Lebens nur dann richtig beurteilen können, wenn einerseits die oben erwähnte gewollte Nähe zur Heiligen Schrift, andererseits die konsequente Auslegung der Trinität als Ereignis der Liebe beachten werden. Nach dem Verständnis Balthasars, soll man das innere Leben der Dreifaltigkeit durch eine Vorordnung, eine gewisse Bevorzugung der göttlichen Personen – die mit ihrer Verschiedenheit für das Ereignishafte bürgen und der ausdrücklichen Botschaft des Neuen Testaments folgen: „Gott ist Liebe“ (1Joh 4,8) – als reine Liebe beschreiben. Damit wird gleichzeitig der grundsätzliche Unterschied der balthasarschen Dreifaltigkeitslehre gegenüber dem augustinisch-scholastischen Modell beschrieben. Die konsequent durchgeführte Darstellung der Trinität als durch die göttlichen Hervorgänge ereignendes Geschehen der Liebe bringt mit sich, dass Balthasar das augustinisch-scholastische Dreifaltigkeitsmodell an manchen Punkten kritisch anspricht.

1.1. Kritik am augustinisch-scholastischen Dreifaltigkeitsmodell

Der wichtigste Grund der Distanz Balthasars zum augustinischen psychologischen Modell liegt darin, dass in dieser auf die göttliche Wesenseinheit aufgebauten Darstellung des dreieinigen Geheimnisses der in den Personen erscheinende innergöttliche Unterschied viel zu

³⁸⁸ „... l’auteur de la *Théologique* entend s’affranchir, tout comme Barth, d’une compréhension philosophique de Dieu comme *esprit*, afin de penser, pour sa part, immédiatement la Trinité des personnes à partir de la plénitude de la Révélation contenue dans l’Ecriture et en particulière en l’Evangile johannique“ (LAFONTAINE, R., *Quand K.Barth et H. Urs von Balthasar relisent le de Trinitate de Thomas d’Aquin*, in: *Nouvelle Revue Theologique* 124 (2002), 539).

wenig ans Licht kommt³⁸⁹. Augustinus wagt nicht, bei der Darstellung des innergöttlichen Lebens von der zwischenmenschlichen Liebe auszugehen. Sie drückt für ihn die substanzielle Einheit der göttlichen Personen nicht richtig aus³⁹⁰. Vielmehr stellt er als eine Art Grundaxiom seiner Trinitätslehre auf, dass in Gott alles eins ist außer den göttlichen Personen. Er beschreibt das innergöttliche Leben durch die Analogie des menschlichen Geistes. Zuerst verwendet er die Triade *mens, notitia, amor*³⁹¹, dann aber die andere Triade: *memoria, intellectus, voluntas*³⁹², um die Selbsterkenntnis Gottes im Sohn und die darauf folgende Selbstliebe oder liebende Selbstbejahung Gottes im Heiligen Geist zu bezeichnen. Der große Bischof von Hippo erkennt aber selbst die Schwierigkeit dieser Darstellungsweise, nämlich dass sie die in der Dreifaltigkeit existierenden Unterschiede zwischen den göttlichen Hypostasen nicht zum Ausdruck zu bringen vermag³⁹³. Balthasar formuliert es folgender

³⁸⁹ „Balthasar rimprovera al modello agostiniano di non porre sufficientemente in risalto la differenza delle tre persone [...] nella pur necessaria affermazione del concetto di unità” (LOCHBRUNNER, M., *L'amore trinitario al centro di tutte le cose*, in: FISICHELLA, R. (Hrsg.), *Solo l'amore è credibile: una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, 119).

³⁹⁰ Vgl. AURELIUS AUGUSTINUS, *A Szentháromságrol [Über die Dreieinigkeit]*, SZIT, Budapest 1985, in: *Ókeresztény írók* 10, XII.5-6.

³⁹¹ „Wie aber zwei sind der Geist und seine Liebe, wenn er sich liebt, so sind zwei der Geist und seine Kenntnis, wenn er sich kennt Also sind der Geist und seine Liebe und seine Kenntnis eine Art Dreiheit, und diese drei sind eins, und wenn sie vollkommen sind, sind sie gleich” (AURELIUS AUGUSTINUS, *Über die Dreieinigkeit*, IX.4. in: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2675-3.htm>). „In diesen Dreien aber, da der Geist sich kennt und sich liebt, bleibt die Dreiheit Geist, Liebe, Kenntnis und wird durch keine Vermischung vermengt, wengleich jedes einzelne in seinem eigenen Selbst ist und in bezug auf die anderen ganz in jedem anderen als Ganzem, sei es, dass jedes einzelne in je zweien ist oder je zwei in jedem einzelnen sind, und so alles in allen” (IX. 8. in: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2675-4.htm>). „Und so besteht nun in einer gewissen Weise ein Bild der Dreieinigkeit: der Geist selbst, seine Kenntnis, die sein Sprössling und sein Wort von ihm selbst ist, und die Liebe als Drittes, und diese drei sind eins und eine Substanz. Der Sprössling ist nicht geringer, wenn nur der Geist sich so kennt, wie es seinem Seinsmaß entspricht; und die Liebe ist nicht geringer, wenn er nur so sich liebt, wie es seinem Kennen und seinem Sein entspricht” (IX. 18. in: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2675-11.htm>).

³⁹² „Diese drei also, Gedächtnis, Einsicht und Wille, sind, da sie nicht drei Leben sind, sondern ein Leben und nicht drei Geister, sondern *ein* Geist, folgerichtig auch nicht drei Substanzen, sondern *eine* Substanz. Das Gedächtnis besagt ja, soferne es Leben, Geist und Substanz heisst, eine in sich selbst ruhende Wirklichkeit. Soferne es indes als Gedächtnis betrachtet wird, besagt es eine beziehentliche Wirklichkeit. Das gleiche möchte ich auch von der Einsicht und vom Willen behaupten. Auch Einsicht und Wille besagen ja eine Beziehung, Leben aber ist jedes in seiner beziehungslosen, in sich selbst ruhenden Wirklichkeit, ebenso Geist und Wesen. Diese drei sind daher dadurch eins, dass sie ein Leben, ein Geist, ein Wesen sind; und was man immer sonst noch von ihnen hinsichtlich ihrer in sich ruhenden Wirklichkeit aussagt, gilt auch von ihnen zusammen nicht in der Mehrzahl, sondern in der Einzahl. Drei indes sind sie dadurch, daß sie aufeinander bezogen werden. Wenn sie nicht gleich wären, nicht nur jedes einzelne jedem einzelnen, sondern auch jedes einzelne ihrer Gesamtheit, so würden sie einander sicherlich nicht gegenseitig fassen”. (AURELIUS AUGUSTINUS, *Über die Dreieinigkeit*, X. 18. in: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2676-10.htm>.)

³⁹³ „Da indes diese drei Vorgänge in einer Person, also in einem Menschen sind, kann uns jemand einwerfen: Diese drei, Gedächtnis, Einsicht und Liebe, gehören mir, nicht sich selbst. Sie tun für mich, nicht für sich, was sie tun; ja ich tue es durch sie [...] Ich bin es, der sich durch diese drei erinnert, einsieht und liebt, ich, der ich weder Gedächtnis, noch Einsicht, noch Liebe bin, sondern diese drei besitze. Diese drei können also von einer Person ausgesagt werden, welche diese drei hat, nicht diese drei ist. In der Einfachheit jener höchsten Natur hingegen, die Gott ist, sind, wengleich nur ein Gott ist, doch drei Personen, der Vater, Sohn und Heilige Geist. [...] Das ist freilich wunderbar unaussprechlich oder unaussprechlich wunderbar, da eine Person Bild der Dreieinigkeit ist, die höchste Dreieinigkeit selbst hingegen drei Personen ist. Untrennbarer ist jene Dreieinigkeit

Weise: „die drei Seelenkräfte sind nicht die Seele selbst, während in Gott die Personen mit der Substanz identisch sind. Oder was auf dasselbe hinausläuft: die drei Funktionen bilden zusammen nur eine Person [...] Das eine Ich mit seinen drei Funktionen ist also letztlich nur ein schwaches, im Wesentlichen versagendes Abbild des dreieinigen göttlichen Lebens“³⁹⁴.

Aus denselben Gründen meint Balthasar, dass die augustinisch-scholastische Sichtweise nicht in der Lage ist, den Liebescharakter des dreieinigen Lebens auszudrücken. Nach Augustin sind für die Hervorgänge der göttlichen Personen die jeweils angeeigneten Eigenschaften entscheidend: Gott, der wesenhaft Geist ist, erkennt sich selbst in der zweiten göttlichen Person, die deshalb Ausfluss des göttlichen Verstandes ist; Gott liebt sich in der dritten göttlichen Person, in der deshalb das göttliche Wollen zum Ausdruck kommt. Für Balthasar können aber die göttlichen Hervorgänge ihren letzten Grund nicht in irgendwelcher göttlichen Eigentümlichkeit sondern einzig in der Liebe besitzen. Eine Beschreibung des innergöttlichen Lebens, die die Sphäre des Logos strikt mit dem Intellektuellen und die des Heiligen Geistes mit dem Willen verbindet, vergisst, dass in der Heilsgeschichte der Vater derjenige ist, der den Sohn aus Liebe hingibt (Joh 3,16). Deshalb soll schon der Hervorgang des Sohnes als Akt der Liebe und nicht einfach als Akt der göttlichen Erkenntnis gedeutet werden. In der augustinisch-thomanischen Auffassung erscheint die Liebe erst mit dem Heiligen Geist im innergöttlichen Leben. Ist aber Gott in sich Liebe, dann sollte diese Liebe Wurzelgrund des innergöttlichen Geschehens sein. Zwar ist auch für Augustinus und Thomas der ganze dreieinige Gott in seinem Wesen Güte und Liebe, doch der Schweizer Theologe erachtet ihre Darstellung als problematisch, weil sie das tätige Sich-Lieben Gottes im dreieinigen Leben nur in der dritten göttlichen Person erscheinen lassen. Nicht zuletzt meint Balthasar, dass die Bestimmung der Hervorgänge durch die jeweiligen Eigentümlichkeiten zu einer gewissen Trennung zwischen Gottes Wesen und den göttlichen Personen führen könnte, so dass es Anlass geben könnte, zu der von den Orthodoxen so viel kritisierten göttlichen „Quaternität“. Deshalb betont Balthasar in seiner Trinitätslehre, dass für alle Hervorgänge das in den göttlichen Personen identische Wesen Gottes entscheidend ist, das nach ihm einzig die Liebe als das „ewige Umsonst“ und nicht die Erkenntnis oder der Wille sein kann. Balthasar versucht vielmehr „das Allumfassende der Liebe in Gott (die alle seine übrigen göttlichen

der drei Personen als diese Dreiheit einer einzigen Person“ (AURELIUS AUGUSTINUS, *Über die Dreieinigkeit*, XV.42-43. in: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2681-21.htm> , <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2681-22.htm>).

³⁹⁴ BALTHASAR, *TL III*, 37. Den Unterschied zwischen der augustinischen und der balthasarschen Sichtweise der Dreifaltigkeit beschreibt R. Gawronsky folgendermaßen: „In his creation of a Trinitarian theology of person, Balthasar moved beyond Augustine, who saw the Trinity reflexed in the individual: Balthasar sees the Trinity reflected in the community“ (GAWRONSKI, R., *Word and Silence: Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*, T. & T. Clark, Edinburgh 1995, 80).

Eigenschaften, die Erkenntnis, Allwissenheit, Weisheit eingeschlossen in sich enthielte) so zu differenzieren, dass doch etwas wie ein Fundamentum für die Unterscheidung der beiden Hervorgänge innerhalb der einen göttlichen Liebe ansichtig würde³⁹⁵.

Besonders energisch distanziert sich Balthasar von jeglicher Sichtweise, die die Quelle des dreieinigen Lebens im göttlichen Wesen und nicht im Vater suchen würde und will keinesfalls von einer Fruchtbarkeit der göttlichen Wesenheit reden, die aus sich den trinitarischen Prozess erzeugen würde. Eine solche Einstellung könnte ihm zufolge leicht dazu führen, in der Liebeshingabe Gottes nicht über unterschiedliche Personen sondern über Erscheinungen des gleichen Wesens zu sprechen³⁹⁶. Gottes Wesen existiert aber nicht außerhalb des Ereignisses der göttlichen Hervorgänge, sondern es ist einzig im hervorbringenden Vater, im hervorgebrachten Sohn und im gehauchten Heiligen Geist fassbar. Man müsse strikt daran festhalten, den Vater und nicht das göttliche Wesen als Quelle der Gottheit zu betrachten. „Der Vater erzeugt als Gott, das heißt aus seiner Substanz den Sohn aber eben als Vater und nicht als Substanz, die, wenn man von den Personen absähe, überhaupt nicht als ein «Wer» (als der «eine Gott» zum Beispiel) bezeichnet werden könnte“³⁹⁷. Der Begriff der göttlichen Wesenheit soll demnach durch die Prozessualitäten der absoluten Liebe ersetzt werden, wodurch es zu einem logischen Vorrang der Hervorgänge kommt.

Wegen dieser von der traditionellen lateinischen Dreifaltigkeitslehre abweichenden Sichtweise erfährt Balthasar manches kritische Urteil. Diesen Kritikern zufolge erweckt die trinitätstheologische Darstellung des Schweizer Theologen den Eindruck, als ob jede göttliche Hypostase ihr „eigenes Leben“ lebe. Deshalb käme die Wesenseinheit der göttlichen Personen nur ungenügend zum Ausdruck. Am klarsten wird diese Kritik vielleicht von L.Scheffczyk formuliert, der in seiner mit A. Ziegenaus gemeinsam herausgegebenen *Katholischen Dogmatik* hinter der balthasarschen Beschreibung des innergöttlichen Liebesgeheimnisses Fragezeichen setzt. Nach Scheffczyk würde eine mögliche Vorordnung der Personen (oder der Hervorgänge) vor der Wesenseinheit, wie sie der Schweizer Theologe vertritt, bedeuten, dass das göttliche Sein im Zusammenspiel der göttlichen Personen grundgelegt wird. Deshalb könnte man nicht mehr von einer Wesenseinheit sondern höchstens von einem nachträglichen

³⁹⁵ BALTHASAR, *TL II*, 150. Als eine solche Differenzierung innerhalb der göttlichen Liebe, die dann als Fundament der Hervorgang der zweiten und dritten göttlichen Hypostasen fungiert, nennt der Schweizer Theologe die Theorie des Hl. Bonaventuras. Dieser beschreibt den Hervorgang des Sohnes als *per modum exemplaritatis*, den Hervorgang des Heiligen Geistes als *per modum liberalitatis*. Siehe auch die Ausführungen M. Lochbrunners: in: *L'amore trinitario al centro di tutte le cose*, 120.

³⁹⁶ Vgl. LOPEZ, A., *Eternal Happening, God is Event of Love*, in: *Communio: International Catholic Review*, Washington DC. Vol. XXXII (2005/2), 14 in: <http://www.communio-icr.com/articles/PDF/lopez32-2.pdf>.

³⁹⁷ BALTHASAR, *TL II*, 122.

moralischen Einssein sprechen. Eine Stellung, die die Gefahr des „Tritheismus“ nahelegen würde³⁹⁸. Man muss aber bedenken, dass eine Vorordnung der Hervorgänge vor der Wesenseinheit, oder wie es Balthasar formuliert, die Beschreibung des innergöttlichen Liebesgeschehens von den göttlichen Personen ausgehend, eine ziemlich allgemeine Kennzeichen der Dreifaltigkeitslehre der östlichen Kirche ist. Die balthasarsche Sichtweise an diesem Punkt abzulehnen, hieße, die ganze östliche Tradition in Frage zu stellen, obwohl sie nach der traditionellen Stellungnahme der katholischen Kirche einen durchaus legitimen, anderen Weg darstellt³⁹⁹. Über eine Gefahr des Tritheismus nachzudenken, wäre deshalb höchstens bezüglich der extremeren Formulierungen Balthasars, wie der (später noch zu behandelnden) innergöttlichen Trennung oder des Gedankens der innergöttlichen Kenose angemessen.

Trotz seines Abstands nimmt aber der Schweizer Theologe keinesfalls eine ausschließlich negative Haltung gegenüber der augustinisch-scholastischen Dreifaltigkeitslehre ein. Eine klare Ausprägung dieses von Balthasar kritisch gesehenen Modells könnte man einzig in der Dreifaltigkeitslehre Anselms finden: Die Theologie des Bischofs von Canterbury, nach der das göttliche Wesen als Quelle des innergöttlichen Prozesses zu bezeichnen ist, stellt das dreieinige Leben Gottes in einer Weise dar, die Balthasar unbedingt vermeiden möchte, wenn er seine Trinitätstheologie durch die Hervorgänge und Relationen der göttlichen Personen erarbeitet. Wenn Balthasar sich von der traditionellen augustinisch-scholastischen Dreifaltigkeitslehre tatsächlich distanziert, ist damit nicht einfach ein negatives Urteil gegenüber diesem Modell gemeint, sondern vielmehr die Behauptung, dass es notwendig einseitig ist. So besteht die Kritik eigentlich darin, dass dieses „innerpersonale“ Modell mit dem interpersonalen Modell Richards von Sankt Viktor ergänzt werden muss.

³⁹⁸ Vgl. SCHEFFZYK, L./ZIEGENAUS, A., *Katholische Dogmatik*, Aachen 1996, 529 (zitiert in: KÖRNER, B., *Dogmatik im Gespräch mit Hans Urs von Balthasar: Fakten und offene Möglichkeiten*, 411).

³⁹⁹ Neben der östlichen Dreifaltigkeitslehre findet man zahlreiche katholischen Theologen, die ähnlicher Ansicht sind, so z. B. L. F. Ladaria, der behauptet: „Ammetendo certamente la legittimità di altre scelte, ritengo che, in un apriccio teologico, sia più adeguato e coerente partire dall'economia della salvezza, e in concreto, dal Nuovo Testamento. [...] appaiono in primo luogo questi «tre», cetramente uniti nella realizzazione dell'opera della salvezza. [...] L'esistenza del Padre e del Figlio, e possimao aggiungere quella dello Spirito Santo, è il dato dal quale si parte. Non si può parlare di un *unum* che non sia quello di questi tre. Questo sembra essere l'aprocchio al mistero suggerito dal Nuovo Testamento. Da questo punto di vista il punto di partenza sarà la trinità che è data nell'unità («trinitas in unitate»); l'unità che è data nella trinità («unitas in trinitate») sarà piuttosto il punto d'arrivo” (LADARIA, L. F., *La Trinità, mistero di comunione*, 164-165).

1.2. Das interpersonale Dreifaltigkeitsmodell Richards von Sankt Viktor

Das interpersonale Modell Richards von Sankt Viktor ist also für den Autor die notwendige Ergänzung des augustinschen Dreifaltigkeitsbildes, insofern dieses Modell nicht mehr mit dem in sich geschlossenen Subjekt arbeitet, sondern durch die interpersonale Liebe das innergöttliche Leben darstellt⁴⁰⁰. Im dritten Band seiner „*De Trinitate*“ versucht Richard das Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit nach dem Modell der interpersonalen Liebe und Gemeinschaft zu beleuchten. Die Gemeinschaft der Liebe verlangt nach Richard notwendig einen Liebenden und einen Geliebten, weil wahre Liebe, die Caritas, immer auf einen Anderen als sich selbst zielen muss. Gott, der in sich selbst die vollkommene Liebe, die Caritas ist, wird deshalb unbedingt seine Liebe einem Anderen schenken: einem Anderen, der in ihm selbst existiert. Der Mensch kann unmöglich als in allem entsprechender Partner Gottes gedacht werden, weil keine menschliche Person fähig ist, Gottes Liebe in ihrer Vollständigkeit anzunehmen. Gott braucht einen Partner, der ihm würdig ist, und findet ihn in seinem eingeborenen Sohn. Doch Richard behauptet, dass damit die höchste Form der Liebe noch nicht erreicht ist. Diese Form der Liebe könnte noch eine egoistisch in sich schließende Liebe sein. Die wahre Liebe überschreitet deshalb die Ich-Du Beziehung und erreicht ihre höchste Form im Miteinanderlieben (*condilectio*). Nur wenn die beiden Liebenden gemeinsam einen Dritten lieben, öffnet sich ihre Liebe und sie erreicht die wahre Vollkommenheit. Deshalb ist es notwendig, in Gott, der die vollkommene Liebe selbst ist, die Existenz eines Dritten, des „*condilectus*“, anzunehmen, der vom Vater und Sohn gemeinsam geliebt ist. In dieser Form erweist die Liebe ihren echten, ekstatischen Charakter. Was Richard durch diese Beschreibung der Dreifaltigkeit gelingt, ist nicht nur die Grundlegung des innergöttlichen Lebens in der Kategorie „*caritas*“, sondern er schafft es auch, dem Geschehnischarakter des dreifaltigen Lebens Ausdruck zu verleihen: „In alldem zeigt sich, mit welcher Energie Richard die Liebe als Denkmodell für die Trinitätstheologie setzen will. Dabei bemüht er sich, gerade dem Vorwurf des Tritheismus zu begegnen und gewinnt auf der anderen Seite ein Modell, das vom Geschehen lebt und trotzdem nicht spekulativ von den innergöttlichen Hervorgängen ausgehen muss“⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ Vgl. PLAGA-KAYSER, U. J., „*Ich bin die Wahrheit*“: Die theo-logische Dimension der Christologie Hans Urs von Balthasars, 354. Zur Trinitätslehre Richard von St. Viktor siehe GRESHAKE, G., *Der Dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 104-111, oder LADARIA, L. F., *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 2002, 300-303.

⁴⁰¹ „Gli sviluppi dell'intuizione [die Gregorio Magno] da parte di Riccardo sono a parere di Balthasar rilevanti: la *dilectio* non è piena, e non può dunque individuare perfettamente né l'essenza dell'amore umano, né tantomeno dell'amore di Dio senza includere il mistero della *condilectio*. Per questo motivo *l'analogia*

Die Sichtweise Balthasars von der Heiligen Dreifaltigkeit steht augenscheinlich dem richardschen interpersonalen Modell nahe⁴⁰². Dass die Sichtweise, die bei der Beschreibung des innergöttlichen Lebens eine Vorordnung der Hervorgänge annimmt, notwendig eine Einseitigkeit birgt, erkennt aber Balthasar selbst, als er behauptet, dass man dabei die gleichzeitige Perichorese der göttlichen Personen mit einberechnen muss. Bei der Vorordnung der Personen gegenüber der Wesenseinheit sind wir „vorgewarnt durch den Gedanken der «circumincessio» derselben Hypostasen, die sicherlich nichts Nachträgliches, zur tastenden Beschreibung der Eigenart jeder Hypostase Hinzukommendes sein kann. Dies anzunehmen verbietet schon ihre Relationalität, ihr Von-her- und Zu-hin-Sein“⁴⁰³. Die göttlichen Personen sind so sehr pure Communio, sagt der Schweizer Theologe, dass sie sich nur unterscheiden, um füreinander existieren zu können. Deshalb sollte man bei der Betonung der Wichtigkeit der göttlichen Personen die Wesenseinheit ähnlich stark betonen. Deshalb wird auf die notwendige Begrenztheit dieser Trinitätsdarstellung ebenfalls hingewiesen:

„Dieser Versuch [...] [kann] über eine Konvergenz zweier weltlich nicht integrierbarer Trinitätsbilder, die gemeinsam über sich emporweisen, nicht hinauskommen [...]. Das interpersonale Modell kann die substantielle Einheit Gottes nicht erreichen, das innerpersonale Modell das reale und bleibende Gegenüber der Hypostasen in Gott nicht darstellen [...] Das Augustin ergänzende Gegenbild bleibt ebenso unfähig wie das augustinisches Bild, die der Einheit innewohnende dreieinige Liebesfülle mehr als ahnungshaft zu verdeutlichen. Durch die unvereinbare Polarität beider innerweltlicher Bilder hindurch haben wir zum unbegreiflichen Urbild emporzublicken“⁴⁰⁴.

In dieser Formulierung – die allerdings unter den Theologen beträchtliche Zustimmung gefunden hat⁴⁰⁵ – bekommt man eine Art Zusammenfassung der Haltung des Schweizer

dell'amore fra i sessi non ha portata trinitaria senza l'integrazione della fecondità“ (CARELLI, R., *L'uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar*, Eupress FTL, Lugano 2007, 644).

⁴⁰² „Den Entwurf Richard von St. Viktors dürfe man jedoch nicht verabsolutieren, weil er die Einheit in Gott nicht mit jener Deutlichkeit anschaulich machen kann, wie Augustin. Der Ausgangspunkt beim Gegenüber von Personen sei in gewisser Weise «naiv» und könne zuletzt sogar zu einem groben Anthropomorphismus führen. [...] Trotz dieses Vorbehaltes gibt von Balthasar entschieden dem personalistischen Denken den Vorzug“ (ORTNER, E., *Geist der Liebe – Geist der Kirche*, 338-339).

⁴⁰³ BALTHASAR, *TL II*, 139.

⁴⁰⁴ BALTHASAR, *TL II*, 35, 39.

⁴⁰⁵ Das behauptet J. Werbick (in: SCHNEIDER, Th. (Hrsg.), *A dogmatika kézikönyve I.-II.*, [*Handbuch der Dogmatik I.-II.*] Vigilia Kiadó, Budapest 2002, 539). Ähnlich äußert sich B. Blankenhorn, der bezüglich der Kritik Balthasars am augustinisches Modell bemerkt: „L'objection de Balthasar nous rapelle la faiblesse inhérent

Theologen gegenüber der traditionellen Trinitätstheologie: Dem interpersonalen Modell näher stehend macht er trotzdem darauf aufmerksam, dass nur die zwei Modelle zusammen das Geheimnis der Dreifaltigkeit verdeutlichen können. Man kann sogar sagen, dass Balthasar mit diesem Hinweis auch eine gewisse Selbstkritik übt: Seine eigene Trinitätslehre braucht ebenso wie das Modell Richards das ergänzende Gegenbild einer Dreifaltigkeitslehre, die die Einheit des Wesens betont.

2. Die Haltung Balthasars gegenüber dem trinitarischen Grundaxiom Karl Rahners

Nach dieser kurzen Skizzierung der Haltung Balthasars gegenüber den traditionellen trinitätstheologischen Darstellungen ist es noch notwendig, seine Haltung gegenüber dem Grundaxiom Karl Rahners zu betrachten. In den letzten Jahrzehnten wurde im Bereich der Dreifaltigkeitslehre die Relation zwischen der immanenten und ökonomischen Trinität Objekt erneuten Interesses. Ausgangspunkt dieser trinitätstheologischen Diskussionen war das bekannt gewordene Grundaxiom Karl Rahners: „Die ökonomische Trinität *ist* die immanente Trinität und umgekehrt“⁴⁰⁶. Wie wir noch sehen werden, hat die Behauptung der Identität zwischen der in der Ökonomie offenbarenden und im innertrinitarischen Leben existierenden göttlichen Dreifaltigkeit ihren Prüfstein eigentlich in der Erlösung: Nur wenn sich Gott in der Ökonomie in seiner Wirklichkeit offenbart und die Ökonomie uns Zugang zum innertrinitarischen Leben Gottes gibt, hat er uns wirklich erlöst. Dieses Grundaxiom kann

à toute analogie trinitaire. Ou bien l'on insiste sur l'unité de la divine essence aux dépense de l'expansion de la pluralité des personnes, ou c'est le contraire“ (BLANKENHORN, B., *Les noms divins selon la méthode de Hans Urs von Balthasar*, in: *Nova et vetera*, St. Maurice, Année 80 (2005/3), 20). Den gleichen Gedanken greift aber auch G. Greshake auf, wenn er an Balthasar angelehnt behauptet, dass man „über die immanente Trinität nie anders als in zwei gegenläufigen Sätzen, die sich zu keiner Einheit zusammenschließen“ sprechen kann (*Der Dreieine Gott*, 73). Oder auch H. Mühlen: „Bei der systematischen Darstellung der Trinitätslehre ist der erste Ansatz von grosser Bedeutung. Man kann von der Einheit der göttlichen Natur ausgehen und dann zum Verständnis der Dreieinheit der Personenfortschreiten. Man kann aber auch im Sinne der Heiligen Schrift und der griechischen Väter vom Vater als dem schlechthin ursprunglosen Prinzip der beiden anderen göttlichen Personen ausgehen und von da her nach der Einheit der göttlichen Natur fragen. Man kann und braucht diese beiden Ansätze nicht gegeneinander auszuspielen: Das strenge Mysterium der Trinität kann in keinem Falle zureichend erklärt oder gar von notwendigen Zusammenhängen her begriffen werden. Der erstere Ansatz, der vor allem in der psychologischen Trinitätslehre des hl. Augustins sichtbar wird, lässt die personale Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen – besonders die des Heiligen Geistes – nicht deutlich in Erscheinung treten. Der zweite Ansatz von der Ursprunglosigkeit des Vaters her enthält die Gefahr, dass man eine *unitas collectiva* vorstellt, welche erst nachträglich zu der Konstitution der Personen zustande kommt. Eine solche Vorstellung ist aber unbedingt zu vermeiden (D 431.)“ (MÜHLEN, H., *Der Heilige Geist als Person*, 116.)

⁴⁰⁶ RAHNER, K., *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: FEINER, J./LÖHRER, M. (Hrsg.), *Mysterium Salutis II*, Benzinger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 327 ff., *Schriften IV.*, 115.

gleichsam als der Grundstein der rahnerschen Dreifaltigkeitslehre bezeichnet werden, weil Rahner meint, eine Trinitätslehre systematisch darauf entwickeln zu können⁴⁰⁷.

2.1. Das Grundaxiom Karl Rahners⁴⁰⁸

Das rahnersche Axiom konnte deshalb wirklich großes Interesse erregen, weil es an eine grundlegende theologische Tatsache erinnert: Mit der göttlichen Offenbarung haben wir nicht nur etwas über Gott erfahren, sondern wir sind berufen, an seinem dreieinigen Leben teilzuhaben. Auf diese Wahrheit macht vor allem der erste Teil des rahnerschen Grundaxioms aufmerksam, in dem er behauptet, dass die ökonomische Trinität wirklich die immanente Trinität ist. Damit weist Rahner einerseits darauf hin, dass Gott sich offenbart und sich der Welt so schenkt, wie er in seinem immanenten Leben tatsächlich ist, andererseits aber darauf, dass die Menschen den dreieinigen Gott nur aufgrund der in Jesus Christus erfolgten Offenbarung erkennen können: Sie erhalten einzig durch den menschengewordenen Sohn und durch seinen Heiligen Geist Zugang zum dreieinigen Leben.

In seiner Arbeit *„Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte“* würdigt Rahner mehrmals kritisch die Behauptung der scholastischen Theologie, nach der jedes durch die Ökonomie erkennbare göttliche Kennzeichen vom dreifaltigen Gott als Ganzem und für jede göttliche Person im Einzelnen in gleicher Weise gesagt werden könnte. Für Rahner hat Gott in seinem Sohn sein ganzes Wesen gezeigt, deshalb wird mit der heilsgeschichtlichen Offenbarung die wahrhafte Artikulation des innergöttlichen Lebens offenbar. Als Beispiel zitiert er den Fall der Menschwerdung des Sohnes: Man kann zwar sagen, dass „einer aus der Trinität“ heraus Mensch geworden ist. Dies darf man aber nicht so verstehen, dass jede Person der Dreifaltigkeit gleichwohl sich inkarnieren könnte. Gott besitzt selbstverständlich die Macht zu Allem, aber die tatsächlich ergangene Offenbarung bietet uns keine Grundlage für Spekulationen über die Möglichkeit eines anderen Modus der Selbstoffenbarung des dreifaltigen Gottes. So müssen wir vielmehr der Tatsache besonderes Gewicht zuschreiben, dass gerade der Logos im Unterschied zu den anderen göttlichen Personen Mensch geworden ist, weil man damit die innergöttliche Eigentümlichkeit der zweiten göttlichen Hypostase kennenlernt. Auf diese Weise macht die Offenbarung Gottes auch die Verschiedenheit der göttlichen Personen sichtbar, so dass man

⁴⁰⁷ Vgl. RAHNER, K., *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, 328.

⁴⁰⁸ Bei der Erörterung des Grundaxioms K. Rahners folgen wir grundsätzlich LADARIA, L. F., *Il Dio vivo e vero*, 36-58. Siehe auch CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint III*, 34-44.

dadurch die charakteristischen innertrinitarischen Züge des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes erkennen kann. Nur wenn man davon ausgeht, dass die ökonomische Trinität wirklich mit der immanenten identisch ist, kann man annehmen, dass diese offenbarten Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen, die innere Wahrheit des innergöttlichen Lebens kundtun. L. F. Ladaria erklärt diese Annahme Rahners folgenderweise:

„A partire dal modo concreto in cui Dio, dandosi a noi in tutta la vita, morte e risurrezione del suo Figlio e nell’effusione del dono del suo Spirito, si è fatto conoscere a noi, possiamo pensare che in questo modo di agire si mostra a noi qualcosa del suo essere intimo. Dio si è rivelato così nell’economia salvifica; è pertanto legittimo pensare che questo modo di agire corrisponda al suo modo de essere nella pienezza della sua vita intratrinitaria“⁴⁰⁹.

Weil aber die göttliche Offenbarung eben nicht nur Informationen über Gott bringt, sondern die Selbstversenkung der Dreifaltigkeit bedeutet, wird man die Wichtigkeit dieses trinitarischen Grundaxioms Rahners dadurch erkennen, dass es für den Autor „die Trinität *als* Heilsmysterium für uns [...] herausstellt“⁴¹⁰. Die Art und Weise, wie sich der dreifaltige Gott tatsächlich offenbart, ist nämlich die Erlösungstat Jesu Christi. Gottes Offenbarung ist deshalb immer auch heilsbringend: Er, der das Heil der Menschen ist, schenkt sich selbst den Menschen. Auf diese Weise zeigt Rahner, dass sein Grundanliegen mit der Behauptung der Identität zwischen ökonomischer und immanenter Trinität eigentlich auf die Untrennbarkeit der Erlösung und der göttlichen Offenbarung zielt:

„Die Trinität ist für uns nicht nur eine rein doktrinär aussagbare Wirklichkeit. Sie selbst kommt bei uns selber vor, sie [...] ist nicht erst bei uns dadurch gegeben, dass die Offenbarung Sätze über sie mitteilt. [...] sie werden nicht gesagt als Prüfstein des Glaubens an etwas, wozu wir keine wirkliche Beziehung haben, sondern darum, weil unsere eigene Begnadigung und Herrlichkeit gar nicht anders völlig erschlossen werden kann, als indem dieses Geheimnis gesagt wird, so dass beide Geheimnisse, das unserer Gnade und das Gottes in sich selbst, ein und dasselbe abgründige Mysterium sind“⁴¹¹.

⁴⁰⁹ LADARIA, L. F., *Il Dio vivo e vero*, 43.

⁴¹⁰ RAHNER, K., in: *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, 328.

⁴¹¹ RAHNER, K., in: *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, 340.

Letztendlich könnte man sagen, dass es in dem Grundaxiom um die Tragweite der biblischen Erkenntnis geht: Die Offenbarung bedeutet nicht nur ein intellektuelles Erkennen der Wahrheit Gottes, sondern eine wirkliche Teilnahme an seinem innergöttlichen Leben. Nur wenn man behauptet, dass die ökonomische Trinität identisch ist mit der immanenten, kann man über eine wirkliche Selbstmitteilung Gottes sprechen: „Einzig wenn die ökonomische Trinität die immanente *ist*, geschieht in der Offenbarung auch Selbstmitteilung“⁴¹². Der erste Teil des rahnerschen Grundaxioms geht also davon aus, dass Gott in seiner Offenbarung nicht nur Geschenke verteilt, sondern in Wahrheit sich selbst den Menschen schenkt und macht darauf aufmerksam, dass – wie es auch die Internationale Theologische Kommission bemerkt – jede Trennung zwischen Christologie und Trinitätstheologie zu vermeiden ist⁴¹³.

Während der erste Teil des rahnerschen Grundaxioms von der katholischen Theologie ohne Schwierigkeit angenommen wurde, wurden gegen den zweiten Teil seiner Annahme („und umgekehrt“) direkt verschiedene Vorbehalte erhoben. Wenn die immanente Trinität sich in der ökonomischen Trinität tatsächlich offenbart, kann man die zwei doch nicht einfach völlig gleichsetzen. Als erster Vorbehalt wird die Gefahr erwähnt, dass man die Behauptung des „umgekehrt“ auch so interpretieren könnte, dass die immanente Dreifaltigkeit in gewisser Weise von der ökonomischen Dreifaltigkeit abhängig wäre. In seiner Erörterung dieser Frage weist L. F. Ladaria darauf hin, dass die Internationale Theologische Kommission bei der Annahme des Grundaxioms Rahners diesen zweiten Teil dahin modifizierte, dass sie statt des Ausdrucks „umgekehrt“ von der frei und umsonst erfolgenden Selbsthingabe Gottes spricht. Gott erwirbt keine Vervollkommnung durch seine ökonomische Offenbarung, es ist auch keine Selbstverwirklichung Gottes, wie es z.B. die Philosophie Hegels nahe legen könnte⁴¹⁴. Ein zweites mögliches Missverständnis liegt darin, dass man den zweiten Teil des Grundaxioms so verstehen könnte, dass die immanente Trinität sich in der ökonomischen Trinität erschöpft. Ladaria zitiert die Bedenken Y.Congars bezüglich dieser Frage: Könnte man tatsächlich behaupten, dass Gott sein ganzes Geheimnis in seiner Selbstmitteilung engagiert?⁴¹⁵ Man darf nicht vergessen, dass das Geheimnis des dreifaltigen Gottes immer größer ist, als es in der ökonomischen Form sichtbar werden kann. Obwohl Gott sich in seiner Offenbarung uns wirklich hinschenkt, behält er seinen immerwährenden Geheimnischarakter.

⁴¹² RAHNER, K., in: *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, 382.

⁴¹³ Vgl. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Desiderium et cognitio Dei. Theologia – Christologia – Anthropologia. Questiones selectae. Altera series*, in: *EV* 8, 366-367.

⁴¹⁴ Vgl. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, 55-56.

⁴¹⁵ Vgl. CONGAR, Y., *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1998, 457, zitiert in: LADARIA, L. F. *Il Dio vivo e vero*, 49.

Dass man die immanente und ökonomische Trinität nicht voreilig völlig gleichsetzen darf, zeigt sich aber besonders klar an dem kenotischen Charakter der göttlichen Offenbarung. Es ist zwar wirklich die immanente Trinität, die sich durch Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi den Menschen hingibt, doch der eingeborene Sohn offenbart seinen Vater und die Dreifaltigkeit in Knechtgestalt. Kreuz und Kenose drücken eben die ökonomische Charakteristik aus, die wegen der Menschwerdung und Erlösung erforderlich sind⁴¹⁶.

Deswegen wird man mit der überwiegenden Mehrheit der Theologen sagen müssen, dass zwischen der immanenten und ökonomischen Trinität – und damit zwischen Christologie und Trinitätstheologie – zwar keine Trennung besteht, doch eine gewisse Unterscheidung unerlässlich ist. Mit dieser Unterscheidung wird es ersichtlich, dass Gott sich zwar so offenbart und sich so schenkt, wie er ist, doch er macht es mit höchster Freiheit und aus reiner Gnade. Mit dieser unerlässlichen Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität wird man also dem trinitarischen Grundaxiom Karl Rahners zustimmen und die Identität beider behaupten können.

2.2. Die Kritik Balthasars gegenüber dem trinitarischen Grundaxiom⁴¹⁷

Welche ist nun die Haltung Balthasars gegenüber dem trinitarischen Grundaxiom K. Rahners? Es ist nicht nur deshalb wichtig, das Verhältnis des Schweizer Theologen zu dem Grundaxiom zu bestimmen, weil dadurch die Einordnung der balthasarschen Trinitätslehre leichter fällt, sondern auch wegen der spezifischen Frage der trinitarischen Inversion, mit der Balthasar, im Unterschied zu anderen Theologen, nicht den zweiten, sondern den ersten Teil des Grundaxioms – „die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität“ – zu bestreiten scheint. Wie stellt sich also Balthasar dem Grundaxiom gegenüber?

Ohne Zweifel sieht der Schweizer Theologe die rahnersche Darstellung der Trinität in mancher Hinsicht kritisch. Er stimmt der rahnerschen These darin zu, dass man von der

⁴¹⁶ Y. Congar fasst seine Meinung und Kritik gegenüber dem Grundaxiom Rahners folgendermaßen zusammen: „Or, que la Trinité économique soit la Trinité éternelle ou immanente, cela est très certain. Nous l’admettons tous. Nous n’avons pas d’autre moyen de connaître le mystère de Dieu que sa révélation dans l’économie. [...] Par contre, nous rappellerons ici la critique que nous avons déjà fait de l’Umgekehrt, réciproquement. 1. Si le mystère de la Tri-unité de Dieu se révèle dans l’économie, se révèle-t-il tout entière? Jésus dit: «Qui m’a vu a vu le Père», mais aussi: «Le Père est plus grand que moi» [...] 2. L’autorévélation et autocommunication de Dieu s’opère, dans l’économie, dans les conditions de kénose et de croix. Le mode de réalité du mystère trinitaire dans l’éternité de Dieu demeure au-delà de ce qui nous en est communiqué et accessible“ (CONGAR, Y., *La Parole et le Souffle*, 166-167).

⁴¹⁷ Die Diskussion Balthasars zum trinitarischen Grundaxiom K. Rahners findet man in *TD III*, 297-305. Doch die Haltung des Schweizer Theologen lässt sich aufgrund dieser Kapitel nicht vollständig rekonstruieren. Man muss weitere Aspekte seiner Trinitätslehre hinzunehmen.

immanenten Trinität einzig aus der Offenbarung wissen kann, also die ökonomische Trinität mit der immanenten identisch sein muss. Im Grundaxiom selbst scheint ihm ein ungebührendes Übergewicht der ökonomischen Dreifaltigkeit ausgedrückt zu sein, weshalb er in *TD III*. Folgendes schreibt: „Manche Theologen scheinen in der Verhältnisbestimmung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität der letzteren ein solches Übergewicht zu geben, dass die immanente, falls sie noch von der ersten unterschieden wird, zu einer Art Vorbedingung der wahren und ernsthaften Selbstoffenbarung und Selbsthingabe Gottes herabsinkt“⁴¹⁸. Sofort nach diesem Satz nennt er ausdrücklich K. Rahner (neben J. Moltman) als Repräsentanten einer solchen trinitätstheologischen Haltung. Die erste Schwierigkeit, die der Schweizer Theologe im rahnerschen Axiom wahrnimmt, ist also die übermäßige Betonung der ökonomischen Trinität. Ihm zufolge ist sie ein heimliches hegelsches Erbe ist, nach dem die immanente Trinität die ökonomische Trinität benutzte, um zu ihrer Vollendung zu kommen. Wie P. Blätter überzeugend gezeigt hat, geht es in der Trinitätstheologie K. Rahners weniger um einen heimlichen Einfluss Hegels, sondern um einen Versuch, durch eine pietätvolle Zurückhaltung gegenüber der immanenten Dreifaltigkeit die Unzugänglichkeit des göttlichen Geheimnisses zu unterstreichen⁴¹⁹. Diese berechtigte Sorge erwirkt aber trotzdem, dass die immanente Trinität tatsächlich als eine Art „Vorbedingung“ der göttlichen Selbstmitteilung nach außen erscheint⁴²⁰ und „der Immanenz Gottes daher im Entwurf Rahners etwas Statisches, Unbewegtes anhaftet“⁴²¹. Oder wie Balthasar es formuliert, behält in der rahnerschen Trinitätslehre der „Selbstvermittlungsprozess“ im inneren Leben Gottes etwas seltsam Formales und der Begriff „Selbstmitteilung“ erhält nur im Ökonomischen ein Gewicht⁴²². Das zeigt für den Schweizer Theologen die Überbetonung der ökonomischen Trinität. Es gilt aber Hegel und nicht Rahner die Kritik, wenn Balthasar über „eine hybride Selbstüberschätzung der geschöpflichen Freiheit, die trügerische Meinung“ spricht, welche in der Fähigkeit Gottes, Nein zu sagen, dem überzeitlichen Liebesdrama der Dreieinigkeit Ernst und Tiefe zu verleihen meint. Doch will er vermuten lassen, dass jede

⁴¹⁸BALTHASAR, *TD III*, 297-298.

⁴¹⁹ „Jedoch bleibt Gott als das absolute Sein und als die absolute Liebe für den Menschen immer auch absolutes Geheimnis: Dieses Geheimnis ist nicht mehr spekulativ erklärbar oder aufklärbar. Rahner warnt die Theologie ausdrücklich davor, dieses «Geheimnis der Geheimnisse» [...] nochmals verstehend unterfassen zu wollen [...] Durch diese pietätvolle Zurückhaltung will er die «absolute Freiheit Gottes» wahren, die in einer dem menschlichen Denken unzugänglichen, absoluten Vollkommenheit und Unveränderlichkeit Gottes gegenüber der Welt liegt. [...] So setzt Rahner die immanente Trinität einfach voraus und denkt von dieser Voraussetzung aus weiter die darin liegende Gnadenökonomie als die «sich-mitteilende», dreifaltige Liebe Gottes in Jesus Christus“ (BLÄTTER, P., *Pneumatologia crucis*, 357-358).

⁴²⁰ Vgl. BALTHASAR, *TD III*, 298.

⁴²¹ BLÄTTER, P., *Pneumatologia crucis*, 358.

⁴²² Vgl. BALTHASAR, *TD III*, 299.

Überschätzung der ökonomischen Trinität diese gleiche Gefahr bergen könnte. Man wird deshalb nicht vergessen, dass die ausdrückliche Kritik des Schweizer Theologen an Rahner in mancher Hinsicht nicht das Grundaxiom selbst, sondern ihren Hintergrund und das vermeintliche Übergewicht der ökonomischen Trinität betrifft. In der Kritik Balthasars an der Lehre Rahners kommen auch solche Argumente vor, die eher der Verschiedenheit zwischen den Trinitätstheologien der zwei Theologen zuzuschreiben sind. Nach Rahner erfolgt das innergöttliche Leben der Dreifaltigkeit folgenderweise: Der Vater spricht sich im Sohn wesenhaft aus und teilt sich im Heiligen Geist ebenfalls wesenhaft mit: „der Sohn ist Selbstaussprache des Vaters, der Geist seine Selbsthingabe mit dem Sohn zusammen“⁴²³. Für Balthasar drückt aber diese Beschreibung nicht adäquat aus, dass das innergöttliche Leben ein Ereignis der ständigen Selbsthingabe ist.

Dass die Haltung Balthasars dem rahnerschen Grundaxiom gegenüber ziemlich komplex ist, zeigt die Tatsache, dass verschiedene Theologen diesbezüglich ganz unterschiedlicher Meinung sind. Nach einigen Theologen kann die Sichtweise Balthasars mit dem trinitarischen Grundaxiom ohne weiteres in Deckung gebracht werden: So St.-M. Wittschier, der sogar behauptet, dass „die trinitarische Inversion, d. h. die «Umlegung» der immanenten Trinität ins ökonomische eine Sicht [ist], die der Identitätsthese K. Rahners nahekommt“⁴²⁴. Die Stelle, die von Wittschier für diese Behauptung zitiert wird⁴²⁵, bringt aber ganz im Gegenteil eine Kritik der rahnerschen Darstellung. Man findet aber auch die entgegengesetzte Annahme, wonach der Schweizer Theologe zwischen ökonomischer und immanenter Dreifaltigkeit einen „ontologischen Unterschied“ voraussetzt: „In order to avoid a mythological concept of God, Balthasar vigorously refutes any simple identification of the economic with the immanent Trinity, defending instead an ontological distinction between the two“⁴²⁶. Diese Annahme, nach der Balthasar dem Grundaxiom Rahners schlicht widersprechen würde, kann aber unmöglich stimmen, wenn man bedenkt, dass Balthasar die Aussage Thomas von Aquins bestätigt, nach der die zeitliche *missio* die ökonomische Form der ewigen *processio* des Sohnes ist, und damit den ersten Teil des Axioms unbedingt annimmt. Andere wie H. Stinghammer, reihen Balthasar unter den Theologen ein, die den ersten Teil der rahnerschen Behauptung aufrechterhalten und den zweiten ablehnen:

⁴²³ BALTHASAR, *TD III*, 298.

⁴²⁴ WITTSCHIER, St.-M., *Analogie des Je-Mehr: Die Weiterführung einer ästhetischen Theologie und der Entwurf einer trinitarischen Ontologie bei Hans Urs von Balthasar*, in: *Kreuz – Trinität – Analogie*, Würzburg 1987, 86.

⁴²⁵ Vgl. BALTHASAR, *TD III*, 298.

⁴²⁶ LÖSEL, S., *Murder in the Cathedral: Hans Urs von Balthasar's new dramatization of the doctrine of the Trinity*, 429.

„Balthasar entwickelt seine Spekulation zur Gestalt der absoluten Freiheit Gottes auf der Grundlage der ersten Hälfte des rahnerschen Trinitätsaxiom, wonach die ökonomische Trinität mit der immanenten identisch ist, insofern sie darin grundgelegt und ermöglicht ist. Darum lehnt Balthasar das «umgekehrt» im zweiten Teil der Trinitätsaussage Rahners ab⁴²⁷.

Balthasars Sichtweise kommt ohne Zweifel der durch die Theologen verbesserten Form des Grundaxioms nahe: Wie diese sieht er in der Offenbarung eine wahrhaftige und vollkommene Selbstversenkung Gottes, wegen der Kenose des Sohnes und des Geheimnischarakters der Dreifaltigkeit warnt er aber vor einer voreiligen Gleichsetzung. Der Wahrheit dürfte die Behauptung J. R. Sachs entsprechen, der diesbezüglich folgendes schreibt:

„Karl Rahner’s famous thesis that the economic Trinity is the immanent Trinity and vice-versa, is accepted by Balthasar in a modified form. He finds another of Rahner’s formulation more precise: «no adequate distinction can be made between the doctrine of the Trinity and the doctrine of the economy of salvation» [...] For Balthasar, the economic Trinity and the immanent Trinity are to be understood «without separation» but also «without confusion» to use the christologically terms of Chalcedon⁴²⁸.

Oder die Meinung Th. Schumachers, der behauptet, dass Balthasar in der ökonomischen Dreifaltigkeit eine Art „Auslegung“⁴²⁹ der immanenten betrachtet.

Zweifellos ist auch für Balthasar die einzige Quelle unseres Wissens über die Dreifaltigkeit ausschließlich die in Christus ergangene Offenbarung: Damit bestätigt er den

⁴²⁷ STINGLHAMMER, H., *Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik*, Echter Verlag, Würzburg 1997, 80.

⁴²⁸ SACHS, J. R., *Deus Semper Major - Ad Majorem Dei Gloriam*, 644. Ähnlich auch T. Kruppa: „Balthasar azok között a teológusok között van, akik elfogadták, de át is értelmezték Rahner tételét. Balthasar szerint az immanens Szentháromságról való ismeretszerzés és beszéd egyetlen kiindulópontja csak Jézus Krisztus alakja és «küldetésben-levő» élete lehet, különös tekintettel az ő keresztyére és feltámadására [...] Az ökonomiai és az immanens Háromság a kaledóni krisztológiai formula terminusát alkalmazva tehát úgy értelmezhető Balthasar szerint, ha egyszerre «elkülönítés nélkül» és «összekeverés nélkül» közelítjük meg. Balthasar ezért pontosabbnak találja Rahnernek egy másik formuláját, miszerint: «Nem tehető adekvát megkülönböztetés a szentháromságtan és az üdv-ökonomiai doktrína között»“ (KRUPPA, T., *Pneumatológiai alapfogalmak Hans Urs von Balthasar teológiájában*, 147).

⁴²⁹ „Ausgehend von der Bestimmung des Verhältnisses zwischen immanenter und ökonomischer Trinität als Offenbarungsverhältnis setzt Balthasar die Bestimmung der ökonomischen Dimension der Trinität Gottes als «Auslegung» der immanenten fort, die aber als deren tragender Grund mit dieser nicht einfach identifiziert werden darf“ (SCHUMACHER, Th., *Perichorein*, 155). Der Beweggrund für diese Unterscheidung liegt nach Schumacher vor allem in einer gewissen Distanzierung gegenüber Hegel (156).

ersten Teil des rahnerschen Grundaxioms. Doch auf der anderen Seite äußert er sich kritisch gegen eine voreilige Identifikation der ökonomischen und der immanenten Trinität. Besonders umstritten ist mit Blick auf die vorliegende Fragestellung, wie Balthasar das Verhältnis zwischen der ewigen *processio* und der ökonomischen *missio* des Sohnes bestimmt: Er bezeichnet zwar die „*missio* als die ökonomische Form der *processio*“⁴³⁰. Doch anderswo spricht er darüber, dass wenn auch die Aussendung des Sohnes in einem ursprünglichen Ausgehen von Gott wurzelt, man sie doch als eine „Differenz in Identischen“ bestimmen muss: „zwischen dem ewig aus dem Vater hervorgehenden (*processio*) und dem als dieser hervorgehenden in die Zeit hinein gesandten (*missio*) Sohn. Ökonomische Trinität kann mit immanenter nicht einfach identisch gesetzt werden, so sehr die Gesetze der ersten sich aus der zweiten ergeben“⁴³¹. Diese Nicht-identisch-Setzen der ökonomischen mit der immanenten Trinität, obwohl die Gesetze der ersten sich aus der zweiten ergeben, bedeutet für Balthasar, dass die ökonomische Trinität eine „Variation“ der immanenten Trinität ist. Diese „Differenz in Identischen“ wird ihm zufolge vor allem im Faktum der trinitarischen Inversion sichtbar. Die Frage der trinitarischen Inversion ist an dieser Stelle deshalb besonders interessant, weil Balthasar damit, wie gesagt, dem ersten Teil des Grundaxioms zu widersprechen scheint.⁴³² Der Schweizer Theologe behauptet nämlich, gegen eine soteriologisch bedingte trinitarische Inversion ließe „sich nicht einwenden, es widerspreche dem Gesetz, dass die Ordnung der ökonomischen Trinität derjenigen der immanenten entsprechen müsse“⁴³³, wie es z.B. Thomas von Aquin und die Scholastik machen. Vielmehr soll man die in der Offenbarung gegebene Tatsache auslegen, die zwar keinen Unterscheid, aber eine Modifikation der ökonomischen Trinität gegenüber der immanenten zeigt. Was diese trinitarische Inversion bezeichnet, „ist letztlich nur eine «Umlegung» der immanenten Trinität ins «Ökonomische», worin die «Entsprechung» des Sohnes gegenüber dem Vater sich als «Gehorsam» artikuliert“⁴³⁴. Aufgrund dieser Behauptungen wird man sagen können, dass Balthasar keineswegs bezweifelt, dass in der ökonomischen Trinität wahrhaft die Offenbarung der immanenten Trinität erfolgt, doch für ihn, genauso wie für die Mehrheit der Theologen, hat

⁴³⁰ BALTHASAR, *TD II/2*, 158.

⁴³¹ BALTHASAR, *TD II/2*, 143.

⁴³² So z. B. J.-N. DOL: „Le Grundaxiom de K. Rahner: «la Trinité économique est la Trinité immanent, et réciproquement», est généralement admis dans sa première assertion, [...] mais la deuxième assertion est davantage discutable[...] L'inversion trinitaire balthasarienne montre son originalité en contredisant la première assertion rahnerienne, non la seconde! Mais dans ce cas, la Trinité économique est-elle bien la Trinité immanent?“ (*L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, 223). Aber ähnlich äußert sich auch L. F. LADARIA in: *La Trinità mistero di comunione*, 262-263.

⁴³³ BALTHASAR, *TD II/2*, 169.

⁴³⁴ BALTHASAR, *TD II/2*, 175.

die Betonung des kenotischen Gehorsams und des bleibenden Geheimnischarakters – Gott ist und bleibt *semper maior* – im dreifaltigen Leben Gottes eine besonderes Gewicht.

Zusammenfassend wird man sagen können, dass der Schweizer Theologe dem trinitarischen Grundaxiom zwar die gleichen Punkte der Kritik und Annahme entgegenbringt wie die Mehrheit der katholischen Theologen, doch weigert er sich, das Verhältnis der immanenten und ökonomischen Trinität durch die Abstraktheit der rahnerschen Optik zu sehen. Mit seinem Grundaxiom wollte Rahner die Wahrheit der Offenbarung sichern. Die gegenüber dem Grundaxiom vorgebrachte Kritik bestätigt einerseits, dass es Grundlage unseres Glaubens ist, dass sich Gott in der ökonomischen Trinität tatsächlich der Welt geschenkt hat, betont aber den bleibenden Unterschied zwischen immanenter Trinität und deren ökonomischer Form. Dieser Kritik stimmt auch Balthasar zu, wenn er nicht das Grundaxiom, sondern eine andere Behauptung Rahners als grundlegend bezeichnet: „Trinitätslehre und Ökonomielehre (Trinitätslehre und Heilslehre) lassen sich nicht adäquat unterscheiden“⁴³⁵. Man nimmt an, dass es für den Schweizer Theologen künstlich und deshalb auch irreführend war, die Frage des Verhältnisses zwischen immanenter und ökonomischer Trinität dem Grundaxiom folgend in einen „ersten Teil“ und „zweiten Teil“ zu teilen. Nach der Theologie Balthasars sollte man sowohl für den ersten als auch für den zweiten Teil die durch das Grundaxiom ausgedrückte Wahrheit folgenderweise formulieren: In der Offenbarung schenkt Gott sich selbst wahrhaftig, jedoch in der kenotischen Form der Menschwerdung des Sohnes und so, dass Gott dabei sein immerwährendes Geheimnis behält. Die ökonomische Dreifaltigkeit ist eine „Übersetzung“ der immanenten Dreifaltigkeit. So könnte man den Inhalt der Aussage des „vorgebesserten“ Grundaxioms, dass in der ökonomischen Trinität wahrhaftig die Offenbarung und damit die wahrhaftige Selbstversenkung Gottes erfolgt, bewahren, doch dies unter der soteriologischen Bedingung der Kenose, die auch die trinitarische Inversion miteinschließen kann. Es ist also irreführend zu fragen, ob die trinitätstheologischen Aussagen Balthasars mit dem ersten oder mit dem zweiten Teil des rahnerschen Grundaxioms übereinstimmen. Man sieht sich Balthasar folgend vielmehr genötigt, die rahnersche Formulierung vermeidend deren Inhalt anders auszudrücken.

⁴³⁵ RAHNER, K., in: *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, 329.

3. Das dreieinige Leben Gottes als fruchtbares Ereignis der Liebe

Durch einen ersten Blick auf die Dreifaltigkeitslehre Balthasars, mit dem seine Position gegenüber der traditionellen Dreifaltigkeitslehre und gegenüber dem rahnerschen Grundaxiom bestimmt wurde, konnte schon manches von der Eigenart der Sichtweise des Schweizer Theologen beobachtet werden. Nun werden die Schwerpunkte seiner Trinitätstheologie dargestellt. Zurecht wurde gesagt, dass es das zentrale Anliegen Balthasars ist, in seiner Dreifaltigkeitslehre die johanneische Aussage zu entfalten, dass Gott Liebe ist.⁴³⁶ Will man deshalb eine knappe Zusammenfassung der balthasarschen Dreifaltigkeitslehre geben, so könnte man folgenderweise formulieren: Für den Autor besteht das innergöttliche Leben der Dreifaltigkeit in einem *fruchtbaren Ereignis der Liebe*. Dabei haben alle drei Worte das gleichen Gewicht: Das göttliche Wesen existiert für den Schweizer Theologen als Liebe, die aber keinesfalls etwas Statisches ist, sondern sich durch den Liebesaustausch der göttlichen Personen ereignet. Schließlich zeigt dieses ewige Ereignis der Liebe in seiner je größeren Fruchtbarkeit seine tiefste und wahrhafte Wirklichkeit.

Wir haben gesehen, dass der Schweizer Theologe das augustinische und das richardsche Dreifaltigkeitsmodell als zwei sich ergänzende Modelle bezeichnet, die gemeinsam auf die geheimnisvolle Wirklichkeit des innergöttlichen Lebens verweisen. Doch seine Trinitätstheologie besteht keinesfalls in einem Versuch der Integration beider traditionellen Lehren, sondern er beschreibt die Dreifaltigkeit, das richardsche Modell weiterdenkend, als dialogische und fruchtbare Begegnung zwischen Vater und Sohn. Auf dem interpersonalen Modell als Grundlage bauend, fragt der Schweizer Theologe, warum könnte man nicht, das dialogische Prinzip der Interpersonalität erweiternd, auf das innergöttliche Leben die Analogie der Ehe anwenden? Der Vorbehalt Augustins, nach dem eine solche Analogie die göttliche Wesenseinheit nicht adäquat ausdrückt, wird schon dadurch entkräftet, dass diese Wesenseinheit in dem trinitarischen Modell Richards ebenfalls nicht adäquat ausgedrückt wird, trotzdem räumt man dem interpersonalen Modell Platz ein. In der Beschreibung der Dreifaltigkeit schreibt also Balthasar der Interpersonalität großen Wert zu. Doch mit der Verwendung der Analogie der Ehe versucht er, im dreieinigen Leben nicht nur das Dialogische plausibel auszudrücken, sondern auch die geheimnisvolle Fruchtbarkeit

⁴³⁶ „Balthasar vuole soprattutto rendere la frase di Giovanni: «Dio è amore» plausibile non soltanto nel quadro dell'economia della salvezza, ma anche ed in particolare sul piano immanente“ (LOCHBRUNNERS, M., *L'amore trinitario al centro di tutte le cose*, 119).

Gottes. Beide Aspekte lassen aber letztendlich den Liebescharakter des innergöttlichen Lebens hervortreten.

3.1. Das dreieinige Leben als fruchtbare dialogische Begegnung⁴³⁷

In der Einleitung haben wir die balthasarsche Dreifaltigkeitslehre als fruchtbare dialogische Begegnung zusammengefasst. Die Richtigkeit dieser Bezeichnung wird nun belegt, zuerst mit der Darstellung des dialogischen Aspekts im dreifaltigen Leben. Das dialogische Prinzip nimmt eine besondere, wenn auch nicht ausschließliche Rolle in der Theologie Balthasars ein⁴³⁸. Wenn Balthasar das innergöttliche Leben als dialogische Begegnung beschreibt, dann möchte er vor allem die grundlegende Wichtigkeit der göttlichen Hervorgänge hervorheben. Das Dialogische und das Interpersonale in der Dreifaltigkeit gründen sich notwendig auf die innergöttlichen Relationen und Hervorgänge, weshalb der Schweizer Theologe Thomas von Aquin folgend⁴³⁹ über die personkonstituierende Rolle der Relationen spricht:

„Der in Gott, den wir Vater nennen, ist die «Frucht» seiner Hingabe an den, den wir Sohn nennen; er existiert als diese Hingabe, und der Sohn existiert als der Empfang, die Verdankung, die Rückgabe. Und nochmals: die Rückgabe verschließt die beiden nicht in sich, sondern öffnet sie zur Vollendung des Mit, das absolut gesetzt wird im gemeinsamen Geist⁴⁴⁰“.

Man muss aber beachten, dass Balthasar in der Bestimmung der göttlichen Personen zwar grundsätzlich Thomas von Aquin folgt und über die göttlichen Personen als *relatio subsistens* spricht, doch bestehen auch klare Unterschiede zwischen seiner Dreifaltigkeitslehre und der Lehre des *Doctor Angelicus*. Nach Balthasar sollte man darüber hinaus die göttlichen

⁴³⁷ In der Darstellung des innergöttlichen Lebens als Liebesgeschehen folgt diese Arbeit BALTHASAR, *Spiritus Creator*, insbesondere dem Kapitel „DerUnbekannte jenseits des Wortes“, 95-105.

⁴³⁸ So behauptet R. Gawronsky: „The meeting of the I and Thou is at the heart of Balthasars theology, for it is at the heart of being human – and divine“ (GAWRONSKI, R., *Word and Silence: Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*, 81).

⁴³⁹ L. F. Ladaria fasst die entscheidenden Zusammenhänge und Unterschiede zwischen dem balthasarschen und thomistischen Verständnis zusammen und schreibt: „Questo è il bilancio tratto da von Balthasar nella sua analisi della posizione di Tommaso che abbiamo ripreso brevemente. Pur accettando fundamentalmente la definizione «relazione sussistente», non sembra esserne soddisfatto. Come ha già insinuato prima e come abbiamo notato anche noi, egli tende piuttosto a definire l'ipostasi come ciò che è posto terminativamente da una relazione“ (LADARIA, L. F., *La Trinità mistero di comunione*, 158).

⁴⁴⁰ BALTHASAR, „Gott ist Mit-Sein“ in: „Du krönst das Jahr mit deiner Huld“ Radiopredigten, Johannesverlag, Einsiedeln 1982, 127.

Personen auch als Termini des jeweiligen göttlichen Hervorgangs betrachten⁴⁴¹. Diese grundlegende Wichtigkeit der Relationen und der innergöttlichen Hervorgänge für die balthasarsche Trinitätslehre erscheint am klarsten, wo er es ablehnt, in dem innertrinitarischen Ereignis dem göttlichen Wesen eine Tätigkeit zuzuschreiben, als ob dieses göttliche Wesen den trinitarischen Prozess aus sich hervorbringe. Balthasar zufolge stehen die Dinge eben umgekehrt: Es sind die göttlichen Personen, die das göttliche Wesen besitzen und es wegschenkend sich darin in jeweils eigener Existenzform ausdrücken⁴⁴². Diese jeweils eigene Existenzform der göttlichen Personen fällt mit den Relationen und Hervorgängen zusammen, in denen es immer wieder um das identische Gottsein jeder Hypostase geht: Der Vater schenkt dem Sohn zeugend die vollkommene und unteilbare Gottheit, die er als Quelle besitzt, und sie beide schenken das gleiche göttliche Wesen an den Heiligen Geist weiter. Oder, wie es Balthasar selbst sehr einleuchtend formuliert: „Das göttliche Wesen [ist], nicht nur koextensiv dem Ereignis der ewigen Hervorgänge, sondern durch die je-einmalige Teilnahme von Vater, Sohn und Geist an ihm mitbestimmt, es existierte mit anderen Worten nie anders als je vaterhaft, sohnhaft und geisthaft“⁴⁴³. Die Verschiedenheit in Gott sieht Balthasar deshalb nicht einfach in den personellen Proprietäten – im Vatersein, im Sohnsein oder im Geistsein – sondern sie wird durch das gelebte und vaterhaft, sohnhaft oder geisthaft ausgedrückte göttliche Wesen verwirklicht: die vaterhaft, sohnhaft und geisthaft erfolgte Selbsthingabe und Verschenkung der Gottheit. Die balthasarsche Trinitätstheologie behauptet also, dass die göttlichen Personen durch ihre Identität mit dem göttlichen Wesen existieren, aber sie verwirklichen ihre Verschiedenheit in ihrer Relationalität, in ihrem Sein zum Anderen. Dies macht er jedoch, indem er die göttlichen Personen in der Beschreibung des dreifaltigen Lebens als Ausgangspunkt nimmt.

⁴⁴¹ „Somit lassen sich die Hypostasen keineswegs als bloßes Beziehung-Sein im strukturontologischen Sinn definieren. Als Hypostasen bestehen sie als «durch eine Beziehung terminativ Gesetzte» [TL II, 123.]. Dabei sind die Hypostasen nicht von der Relation, worin sie – sich akthaft vollziehend – bestehen zu trennen“ (SCHUMACHER, Th., *Perichorein*, 200).

⁴⁴² In dieser Überzeugung steht Balthasar nicht allein: „Tout en étant équi-divins, ils ont en meme temps leur divinité d’une facon differente, et le sujet tri-hypostatique, le moi trine, n’est pas un moi simplement limpide qui serait dans les trois centres identifié, mais il est la Sainte-Trinité, le Père et le Fils et le Saint Esprit, dans leur trinité divine. Par consequent, les trois sujets divins, étant équi-divins, ne sont pas interchangeables“ (BULGAKOV, S., *Le Paraclet*, 64). Auf diese Tatsache macht auch M. Turek aufmerksam: „Like the Cappadocians, Balthasar is reticent to conceive the divine essence as ever existing in a «naked» state without circumscriptions by a hypostatic mode of being and archetipically by the Father“ (TUREK, M., *Balthasar’s theology of God the Father and the modern problem of a Father-God*, 240, in: JERUMANIS, A.M./TOMBOLINI, A. (Hrsg.), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar: Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar*, Eupress FTL, Lugano 2005).

⁴⁴³ BALTHASAR, TL II, 126.

Der Schweizer Theologe bezeichnet also den Vater als die einzige Quelle des innergöttlichen Lebens. Seiner Leitidee folgend will er aber das Ganze des dreieinigen Lebens und jeden Hervorgang im Einzelnen als Liebe deuten. Deshalb behauptet er, dass die Selbstidentität als Vater darin besteht, dass er in den personalen Hervorgängen seit Ewigkeit sich selbst und das eine göttliche Wesen an den geliebten Sohn, dann aber mit und durch den Sohn an den Heiligen Geist schenkt. Die erste göttliche Person ist der Vater den Sohn zeugend. Deshalb nimmt Balthasar gleichzeitig an, dass der Vater seine Gottheit nur im vollkommenen Wegschenken besitzt, während er sich gänzlich hingebend doch immer er selbst bleibt.

„Mit der Tradition versteht Balthasar den Vater im Sinne eines unvordenklichen Ausgangspunkts des göttlichen Selbstvollzugs als «ursprungloses Urspringen», der darin jedoch in keinem auch nur logischen Moment je nur «für sich» als eine «in sich selbst abgeschlossene, allwissende und allmächtige Person» subsistieren würde“⁴⁴⁴.

Bereits im göttlichen Selbstvollzug des ursprunglosen Urspringens kann der Vater nicht anders als in seiner Vaterschaft auch nur gedacht werden. Der Vater, der den Sohn zeugt „*ist* diese Zeugung, er ist nicht diesseits des Wortes oder über ihm, ein in sich ruhender Gott, der sich irgendwann entschloss, sich zu reproduzieren. Gott ist im innersten Grund grundlose Quelle, die ist, indem sie schenkt“⁴⁴⁵. Zum Wesen Gottes selbst gehört nicht, in sich zu ruhen, sondern als Quelle, ewiges sich Schenken und deshalb Liebe zu sein. Der Vater, als „ursprungloses Urspringen“ ist deshalb von Ewigkeit her einem anderen zugewandt, der doch mit ihm eins ist. Er kann sich selbst einzig sich schenkend und zeugend ausdrücken. Als Quelle der Gottheit ist er unaufhörlicher Neubeginn, der sich in alle Ewigkeit immer wieder ausgießt. Ohne sich zu verlieren, schenkt sich der Vater deshalb an die anderen zwei Hypostasen, deren Einmaligkeit darin besteht, dass sie die gleiche absolute Liebe wie der Vater sein können – sowohl im Empfangen und Erwidern dieser absoluten Liebe, die der Sohn ist, als auch im Empfangen von beiden und sich einbringen in ein Je-Mehr-Sein der Liebe, die die Tiefe Gottes ausforscht und aus Gott absolute Gabe macht, die der Heilige Geist ist“⁴⁴⁶.

⁴⁴⁴ SCHUMACHER, Th., *Perichorein*, 212.

⁴⁴⁵ BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 95.

⁴⁴⁶ Diese Sichtweise macht sich auch G. Greshake zu Eigen, als er in seinem *Der dreieine Gott* schreibt: „Jede der göttlichen Personen ist ekstatisch auf die Anderen hin und zwar *korrelativ*, indem sie zugleich gibt und empfängt. *Der Vater* vollzieht sein eigenes Sein, indem er sich ganz dem andern des Sohnes schenkt und so

Diesen Vater zeigt der menschgewordene Sohn in sich auf. Er kann es tun, weil er in einer absoluten Bereitschaft zu allem, was der Vater schenkt, sich ganz vom Vater empfängt und dadurch der vollkommene Ausdruck der ersten göttlichen Hypostase ist, „nicht eine Art feststellendes Inventar der Tiefen Gottes des Vaters“, sondern derjenige, der von ihm gezeugt worden ist. Durch sein Gezeugtwerden ist der Sohn „paradox gesprochen, im Verhältnis zum Vater «der ganz Andere» im Sinne des hypostatisch-personalen Gegenübers und zugleich «der Gleiche» im Sinne der Einheit im Gottsein“⁴⁴⁷. Das Zeugen des Vaters, als wirkliches Sich-Wegschenken, fällt deshalb nicht in die Leere, sondern geht auf ein Du zu, das als Ausdruck das Wort und als Gezeugter der ewige Sohn ist. Das Motiv dieser Zeugung des Sohnes will Balthasar nicht in der Selbsterkenntnis des absoluten Geistes finden, wie Augustinus und Thomas von Aquin es tun, sondern einzig in der Liebe⁴⁴⁸, die gleichzeitig auch der Inhalt des Mitgeteilten ist. Der Sohn, das aus Liebe gezeugte und verherrlichte Du des Vaters, kann aber nicht anders, als sich zu seinem Ursprung mit unbedingter Liebe und Gehorsam als die reine Verherrlichung des Vaters zurückzukehren und mit ihm in einer vollkommenen Einheit der Liebe aufzugehen. Diese Einheit der Liebe wird dann vor den Augen der Menschheit durch das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi sichtbar.

In dieser Beschreibung erscheint das dreieinige Leben Gottes in der „Relationalität grenzenloser wechselseitiger Hingabe und Liebe zwischen Vater und Sohn“ in einer gegenseitigen Ekstase der Liebe begründet. In der balthasarschen Dreifaltigkeitslehre bildet also der gegenseitige Selbstüberstieg vom Ich an das Du die Grundlage des innergöttlichen Liebesgeschehens. Eben darin zeigt es sich als echte, in der Liebe begründete dialogische Begegnung zwischen Vater und Sohn⁴⁴⁹. Treffend wird der Kern des Gedankens Balthasars durch H. Stinglhammer formuliert:

„In einem lebendigen Austausch wird der eine Freiheitspol in Gott je durch die Bejahung des anderen zum eigenen Sein ermächtigt. Für Balthasar heißt dies: In Gott

seine Gottheit nur «als verschenkte besitzt», gerade so aber von ihm das Vatersein empfängt; *der Sohn*, indem er sich ganz vom Vater her entgegennimmt und ihm die «Ehre» gibt; *der Geist*, indem er sich selbst aus der Beziehung von Vater und Sohn als «der Dritte» empfängt und zugleich beide verherrlicht“ (GRESHAKE, G., *Der Dreieine Gott*, 185-186).

⁴⁴⁷ SCHUMACHER, Th., *Perichorein*, 213.

⁴⁴⁸ Wegen seiner biblisch orientierten Theologie vermeidet Balthasar die auf philosophischer Grundlage erbaute psychologische Dreifaltigkeitstheorie Augustins. Deshalb verwendet er auch die Beschreibung des Hervorgangs der zweiten Hypostase als Selbsterkenntnis Gottes nicht. Zwar hält er die Möglichkeit der Erkenntnistheorie offen. Doch wird er den tiefsten Grund der Zeugung des Sohnes in der Liebe finden. Auch darin erweist sie sich als Beweggrund und biblischer Grundsatz der Trinitätstheologie Balthasars: „Gott ist Liebe“ (1Joh 4,6).

⁴⁴⁹ „Im «oszillierenden Geschehen » der gegenseitigen kenotischen Selbsthingabe von Vater und Sohn erblickt Balthasar die «absolute Flüssigkeit der Liebe» des einen Gottseins im Sinne des wechselseitigen «Ineinanders» (Perichorese)“ (SCHUMACHER, Th., *Perichorein*, 214).

will sich die Freiheit der jeweiligen Person nicht ohne die Freiheit der anderen verwirklichen. Trinitarische Freiheit besagt demnach eine wechselseitige Selbstübergabe an den anderen, wobei dieser Überstieg vom Ich in das Du gleichzeitig die Person konstituiert⁴⁵⁰.

Schon in der Darstellung der Haltung Balthasars gegenüber der traditionellen Trinitätstheologie wurde darauf hingewiesen, welche Kritik Balthasar wegen seiner personenzentrierten Sichtweise in der Dreifaltigkeitslehre erfährt. Ausdrücklich wurde die Kritik von L. Scheffczyk formuliert, dem zufolge eine Vorordnung der Personen (oder der Hervorgänge) vor der Wesenseinheit, die der Schweizer Theologe vertritt, das göttliche Sein als Zusammenspiel der göttlichen Personen zu Grunde liegen würde. Deswegen könnte die innergöttliche Wesenseinheit höchstens als ein nachträgliches moralisches Einssein verstanden werden. Tatsächlich findet man in den Ausführungen Balthasars verschiedene Stellen, wo statt innergöttlicher Einheit die Bezeichnungen „Einigung“ oder „Vereinigung“ vorkommen. Es wurde aber auch erwähnt, dass diese die Wesenseinheit verteidigende Kritik zusammen mit dem Schweizer Theologen auch die Sichtweise Richards und die Hauptrichtung der östlichen Dreifaltigkeitslehre verwerfen müsste. Andererseits gibt Balthasar selbst zu verstehen, dass er in seiner Darstellungsweise nur einen der möglichen Wege sieht, der deshalb der anderen Aspekte als notwendige Ergänzung bedarf. Was dem Autor mit seiner Beschreibung des innergöttlichen Lebens als dialogische Begegnung gelingt, ist, uns die Liebe Gottes nicht als abstrakten, philosophischen Begriff sondern als höchst personelle Wirklichkeit nahezubringen. M. Serretti macht auch darauf aufmerksam, dass die balthasarsche Darstellung des innergöttlichen Lebens mit einer Grundunterscheidung der thomistischen Sichtweise der Trinität bricht. Er erinnert an das, was Thomas von Aquin gesagt hat: „Illud quod principium est unitatis, non potest esse principium distinctionis“⁴⁵¹. In der balthasarschen Darstellung fallen aber das Prinzip der göttlichen Einheit und das des Unterschieds eben zusammen: Beide wurzeln in der Liebe.

„La meditazione reiterata e continuata di Balthasar sulla processio di generazione del Figlio dal Padre mette in luce come nella generazione il principio di unità e quella di

⁴⁵⁰ STINGLHAMMER, H., *Freiheit in der Hingabe*, 82. Dann fügt er zu: „In Gott wird so in absoluter Gegenseitigkeit eine personale Freiheit durch die Andere hervorgebracht. Selbstverwirklichung und Proexistenz, Ichsein und Ganz-im Dienst-des-Anderen-Sein steigern sich in Gott gegenseitig. Sie sind die Lebensweisen seiner gegenseitigen, gemeinschaftlichen Liebe, die sich innerhalb der Unterschiede der innergöttlichen Personen selbst ereignet“ (83).

⁴⁵¹ THOMAS VON AQUIN, *De veritate*, 8, 8, sed contra 3.

distinzione si trovino invece proprio sulla stessa linea relazionale. Nell'atto eterno del Padre si definiscono simultaneamente l'essere e le Ipostasi⁴⁵².

Doch der dialogische Charakter des dreieinigen Ereignisses bildet nur die Grundlage für den eigentlichen Kernpunkt der balthasarschen Dreifaltigkeitslehre: Die aus der dialogischen Begegnung entstammende Fruchtbarkeit⁴⁵³. Dieser Aspekt soll nun näher betrachtet werden.

3.2. Die im Heiligen Geist offenbarwerdende göttliche Fruchtbarkeit⁴⁵⁴

An diesem Punkt der balthasarschen Beschreibung des innergöttlichen Liebesgeschehens erscheint die Analogie der ehelichen Liebesvereinigung zwischen Mann und Frau, die den Fruchtbarkeitscharakter des dreifaltigen Lebens sichtbar macht und welche zurecht als die Schlüsselmetapher der balthasarschen Dreifaltigkeitslehre angesehen wird⁴⁵⁵. Die göttliche Liebe, die als die vollkommene göttliche Einheit und als die Vereinigung der Hingabe des Vaters und des Sohnes in ihrer dialogischen Begegnung existiert, ist für den Schweizer Theologen einerseits sicher die Liebe, die das Wesen Gottes ausmacht. Doch andererseits ist diese göttliche Liebe der gemeinsame Geist der ersten und zweiten göttlichen Hypostase:

„das grenzenlose Ja von Vater und Sohn [...], das sie sich gegenseitig zusprechen. [...] Der Geist ist der Wir-Raum ihrer gegenseitigen Liebe zueinander. Er ist die Liebe in Person. Er ist darin die personalisierte Ekstase einer göttlichen Person in die andere als die größtmögliche Offenheit für andere Freiheit⁴⁵⁶.

⁴⁵² SERRETTI, M., *Il mistero dell'eterna generazione del Figlio e il „mysterium hominis“*, in: JERUMANIS, A.M./TOMBOLINI, A. (Hrsg.), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar: Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar*, Eupress FTL, Lugano 2005, 266.

⁴⁵³ Diese Annahme wird unter Anderen durch die Tatsache bestätigt, dass Balthasar trotz seiner hohen Wertschätzung für die dialogische Philosophie der Meinung ist, die dialogische Philosophie bleibe auf halbem Weg stehen. „Il pensiero dialogico, pur altamente qualificato, si limita ad assumere la relazione fra i sessi come paradigma del rapporto io-tu, sviluppando maggiormente il paradosso di vicinanza e distanza, piuttosto che il miracolo della loro comune «organica e personale» fecondità, cosa che renderebbe distintivo il rapporto uomo-donna“ (CARELLI, R., *L'uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar*, 645).

⁴⁵⁴ Die Beschreibung der dritten göttlichen Person als Frucht des innergöttlichen Liebesgeschehens wird uns im nächsten Kapitel noch beschäftigen: Weil für den Schweizer Theologen die Analogie der ehelichen Vereinigung die wichtigste und sprechendste *imago Trinitatis* ist, wird auch die Analogie vom Heiligen Geist als Frucht den wichtigsten Platz in der Beschreibung des Personseins des Geistes einnehmen.

⁴⁵⁵ Vgl. SACHS, J. R. *Deus Semper Major – Ad Majorem Dei Gloriam*, 641.

⁴⁵⁶ STINGLHAMMER, H., *Freiheit in der Hingabe*, 84.

Die innere Verbindung dieser zwei Aspekte der innergöttlichen Liebe – Liebe als das innere Wesen Gottes und der Heilige Geist als diese Liebe in Person – drückt der Schweizer Theologe dadurch aus, dass er die dritte göttliche Hypostase als Frucht der gegenseitigen Liebeshingabe des Vaters und des Sohnes darstellt. Balthasar zufolge gehört die Fruchtbarkeit innerlich zur wahren Liebe und deshalb behauptet er, dass die fruchtbare Liebesvereinigung der Eltern, die das Kind aus sich hervorbringt „trotz aller klaren Verschiedenheiten die sprechendste dem Geschöpf eingestiftete *imago Trinitatis* bleibt“⁴⁵⁷.

Balthasar will nämlich die gegenseitige Hingabe des Vaters und des Sohnes keinesfalls nur als gegenseitigen Erweis der Liebe verstehen, denn diese gegenseitige Hingabe ist gleichzeitig auch fruchtbar: ihre Liebe bringt überfließend die dritte göttliche Person, den Heiligen Geist, als Frucht und „Produkt“ der innergöttlichen Liebe hervor⁴⁵⁸. J. R. Sachs fasst treffend den balthasarschen Gedanken zusammen:

⁴⁵⁷ BALTHASAR, *TL II*, 56. Anderswo spricht Balthasar darüber, dass „das Wunder kosmischer Fruchtbarkeit das Abbild des Urgeheimnisses des Seins schlechthin, seiner trinitarischen Verfasstheit“ ist (BALTHASAR, *Epilog*, 87). Es ist bekannt, dass die Tradition der Kirche der Anwendung des Bildes der ehelichen-sexuellen Liebe zwischen Mann und Frau um das Geheimnis des dreieinigen Lebens zu beleuchten, nicht nur zurückhaltend, sondern ausgesprochen ablehnend begegnet. Die Beweggründe Augustinus für diese Ablehnung sind bekannt: Die Analogie der Familie würde die in Gottes Dreifaltigkeit bestehende innere Einheit nicht ausdrücken können. Andere Beweggründe erkennt M. Serretti in einer unzureichenden Reflexion über das Wesen der *communio personarum* zwischen Mann und Frau: „Qualora ci si interroghi sui motivi che hanno spinto un così gran numero di insigni autori a lasciar da parte l'*analogon* dell'unità originaria posta dal Creatore tra l'uomo e la donna e la *vis generandi* che ad essa è stata consegnata quale tratto esimo dell'*imago Dei*, le risposte individuabili sono molteplici e varie. In sintesi possiamo dire che certamente influirono la scarsità di riflessione sul dato creaturale della *communio personarum* uomo/donna, come anche sul dato della generazione quale specifica modalità di relazione interpersonale. [...] È altrettanto chiaro che questo mancato sviluppo, in un'area estesa della teologia, si è appoggiato ad una riduzione invalsa della relazione di generazione come biologicamente e fisiologicamente determinata in modo unilaterale. A sua volta questa riduzione ha potuto poggiare sia su di un certo dualismo anima/corpo, sia sull'assunto che la relazione di generazione fosse tout court da iscrivere nel capitolo sul peccato d'origine. Quindi la sua materialità e ancor più la sua peccaminosità la rendevano previamente inidonea a fornire l'analogia per un mistero intradivino così sublime ed elevato come quello della processione del Figlio dal Padre“ (SERRETTI, M., *Il mistero dell'eterna generazione del Figlio e il „mysterium hominis“*, 256-257). Etwas später fügt er zu: „La principale difficoltà in proposito sembra sia stata costituita dal fatto che creaturalmente la generazione sia legata alla sessualità e quindi, più in generale, all'essere maschio e femmina dell'uomo. C'è infatti una linea che coltiva una dottrina dell'immagine e somiglianza che pone unicamente nella regione «spirituale» (*mens*) dell'uomo la sua affinità con il Creatore“ (258). Wenn Balthasar diese Analogie trotz der Vorbehalte der Tradition verwendet, dann tut er es keinesfalls, um die sexuellen Unterschiede in die Dreifaltigkeit hineinzutragen, sondern einzig um die *communio personarum* und den Fruchtbarkeitsaspekt in Gottes inneren Leben hervorzuheben.

⁴⁵⁸ „Una volta ristabilita l'implicazione della originaria differenziazione maschile/femminile quale originaria modalità della comunione delle persone, Balthasar non esita a passare all'aspetto propriamente generativo, tanto più che per una reciprocità dell'uomo con l'altro uomo non ci sarebbe stato bisogno di nessuna differenziazione sessuale“ (SERRETTI, M., *Il mistero dell'eterna generazione del Figlio e il „mysterium hominis“*, 260). Ähnlich äußert sich auch E. Ortner: „Auch für Balthasar die Beziehung zwischen Personen in den ersten Rang der Bilder und Gleichnisse für das Wesen Gottes. Als Hochform einer solchen Beziehung gilt ihm, wie gesagt, die geschlechtliche Begegnung von Mann und Frau, die Begegnung zweier Freiheiten. Das Geheimnis dieser Begegnung liegt darin, dass sie ein «Wir» bilden möchte, das mehr ist, als die bloße Addition zweier Iche. In der Ehe zumal suchen die Partner mehr als bloße Vereinigung, mehr als das «Nur-Wir», sie streben ein Jenseits im Wir an“ (ORTNER, E., *Geist der Liebe – Geist der Kirche*, 341).

„The sexual union of man and women is physically so intimate that there isn't any place or distance between the lovers. And yet, a third person «materialize» - not merely a stranger – and yet far more than just the «we» of the lovers. The child comes as a pure gift unmanipulated, manifest itself as the personal quintessence of love itself. [...] and is not only the proof of the union in love of its parents, but also the revelation of the transcendence of their love“⁴⁵⁹.

Wie aus der Liebesvereinigung des Mannes und der Frau das Wunder des gemeinsamen Kindes entsteigt, das als Beweis der erfolgten Liebesvereinigung Züge beider trägt und doch ein Drittes ist, so ist die Einheit von Vater und Sohn nicht nur eine Einheit der Liebe, sondern „entsteigt dieser Gemeinsamkeit als das Wunder ewiger Fruchtbarkeit der Gottgeist als «dritte Person», nicht erzeugt aus beiden (wie das Kind aus Mann und Frau), sondern unsagbar dem gemeinsamen «Atem» ihres Ineinanderseins enttauchend“⁴⁶⁰. Doch dieser gemeinsame Atem, der aus der Liebeseinheit des Vaters und des Sohnes entstammt, ist ein Dritter: ein „geheimnisvoller Jemand: ein Zwischen, das die Einheit besagt und besiegelt, gerade indem es diese Einheit personal ist“⁴⁶¹.

Die Hervorhebung der Fruchtbarkeit im innergöttlichen Liebesgeschehen durch die Analogie der Ehe ist ohne Zweifel einer der wichtigsten charakteristischen Züge der balthasarschen Trinitätstheologie. Schon bezüglich des objektiven Aspekts des Heiligen Geistes wurde sie erwähnt und als für den Schweizer Theologen charakteristische Sichtweise bezeichnet. Eine Bestätigung dieser Sichtweise findet Balthasar bei Bonaventura, der über die göttlichen Hervorgänge sprechend den Sohn *per modum exemplaritatis*, den Heiligen Geist

⁴⁵⁹ SACHS, J. R. *Spirit and Life*, 53. Ähnlich T. Kruppa: „Miért vesz új kezdetet az örök élet az Atya és Fiú szerető kapcsolatában? Ez csaknem ugyanaz a kérdés, amit már Szentviktori Richárd is felvetett. Azonban míg Richárd a barátság analógiájához fordul, Balthasar az önátadás modelljét inkább a házastársi szeretetben látja, amiben megjelenik az új élet „csodája”. Szerinte ez kínálja a legjobb analógiát az önátadó szentháromságos szeretet megfejthetetlen misztériumának megközelítéséhez. [...] A szeretők önátadó aktusban szerzett tapasztalata olyan valami, ami túl van az ellenőrzésükön és várakozásukon. Szeretetük „nagyobb” és „újabb”, mint ők ketten, és már nem pusztán egy személytelen erő vagy végzet. Balthasarnál tehát a szeretetben való teljes önátadás csodája örökké tartó meglepetés, mely abban áll, hogy a kölcsönös szeretet tartalma messze több, mint amit a szeretők valaha elképzelhetnének” (KRUPPA, T., *Pneumatológiai alapfogalmak Hans Urs von Balthasar teológiájában*, 151).

⁴⁶⁰ BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 96.

⁴⁶¹ BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 97. Dass der Kern der Familienanalogie die Fruchtbarkeit ist, bestätigt auch R. Carelli: „La *pointe* dell'analogia fra lo scambio trinitario e lo scambio sessuale sta in Balthasar nell'idea di «fecondità» [...] poiché Dio è amore, le opposizioni personali non sono in realtà oppositive, ma sono dimensioni cooriganitive dell'unico amore. [...] Precisamente, *le dimensioni polari del dinamismo dell'amore si trascendono, si appartengono e si superano l'una nell'altra, al punto che la loro stessa reciprocità si trascende nel miracolo della fecondità*. Così i teoremi della *positività dell'altro* e della *positività del lasciar essere* si adempiono nel bene supremo della *fecondità*“ (CARELLI, R., *L'uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar*, 643).

aber *per modum liberalitatis* hervorgehen lässt. Diese *liberalitas* deutet nach Balthasar „jenen Überschwang der Liebe an, der ihrem [des Vaters und des Sohnes] Wesen entsprechend über jedes «angemessene» Maß hinaus immer mehr geben will, ja geben muss, jeder Einschränkung spottet und sich gerade dadurch das Wunder ihrer Fruchtbarkeit verwirklicht, wie es sich im Bild des geschöpflichen Hervorgangs des Kindes aus den Eltern widerspiegelt“⁴⁶². B.Blankenhorn macht darauf aufmerksam, dass die Bezeichnung des Heiligen Geistes als Frucht des innergöttlichen Liebesgeschehens, genauso wie das augustinische psychologische Dreifaltigkeitsmodell keine biblische Bezeichnung ist, weshalb man sie nur mit Vorsicht anwenden darf⁴⁶³. Doch für ihn hat das Bild der innergöttlichen Fruchtbarkeit gegenüber den traditionellen Modellen wichtige Vorteile: Es sprengt die „Ichgeschlossenheit“ des augustinischen Modells und lässt gleichzeitig den *condilectus* des richardschen Modells nicht von außen sondern aus dem innersten Herz des innergöttlichen Lebens als Frucht hervorgehen⁴⁶⁴. M.Ouellett erklärt die Vorliebe Balthasars für dieses außerbiblische Bild folgenderweise:

„Il mistero trinitario trascende con evidenza tutte le immagini create che da lui procedono, ma Dio ha riposto nella propria immagine umana abbastanza densità ontologica, perchè un rapporto d’Alleanza dalle molteplici dimensioni della nuzialità sia possibile ed effettivamente realizzato in pienezza nel Cristo e nella Chiesa. La *communio personarum* nella famiglia, nell’amicizia e nella fraternità tra persone consacrate, per esempio, rende certamente testimonianza di un dono creato distinto dal Donatore, ma anche di una presenza per così dire sacramentale del Donatore trinitario nella propria immagine creata. Dio riversa la sua comunione proprio nel mutuo dono delle sue creature“⁴⁶⁵.

⁴⁶² BALTHASAR, *TL II*, 150.

⁴⁶³ Vgl. BLANKENHORN, B. T., *Les noms divins selon la méthode de Hans Urs von Balthasar*, 20.

⁴⁶⁴ Dieser Meinung ist auch R. Carelli, wenn er schreibt: „Il cuore della somiglianza sta nell’idea di «*Condilectus*» in quanto *frutto e testimone* della dilectio dell’Amante e dell’Amato: il che vale sia per lo Spirito che per il bambino. Entrambi, come frutto congiunto, superamento dell’opposizione, testimonianza vivente rispettivamente di Padre e di Figlio, e di uomo e donna, sono e rappresentano l’unità dell’amore in forma personale“ (CARELLI, R., *L’uomo e la donna nella teologia di H.U. von Balthasar*, 648).

⁴⁶⁵ OUELETT, M., *Il mistero dell’uomo, immagine della Trinità*, in: FISICHELLA, R. (Hrsg.), *Solo l’amore è credibile: una rilettura dell’opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, 174-175. Positiv greift auch G. Greshake die Familienanalogie auf, indem er das Bild der Familie als Ausdruck der Verschiedenheit bejahender Einheit ansieht: „Am trinitarischen Gottesbegriff wird unübersehbar deutlich, dass Differenzen Kommunikation nicht zerstören, sondern ermöglichen, dass Selbstsein dem In-Beziehung-Sein nicht widerspricht. So gesehen weisen die unterschiedliche Bestimmtheit *und zugleich* die unbedingte Relationalität der göttlichen Personen den sexuellen differenzierten Menschen in eine «dynamische Reziprozität ein, die der Schlüssel ist für eine fruchtbare Beziehung zwischen Mann und Frau, gerade in ihrer Einheit und Unterschiedenheit». Insofern der trinitarische Gott eine Gemeinschaft voneinander Unterschiedener ist, die sich

Als Wurzel und Grundlage dieses theologischen Gedankens ist nicht zuletzt die ignatianische Spiritualität Balthasars zu sehen und in der Betonung des Fruchtbarkeitscharakters des innergöttlichen Geschehens der Ausdruck des ignatianischen *Deus semper maior* oder, wie es der Schweizer Theologe immer wieder sagt, des Je-Mehr Gottes zu erkennen.

3.3. Die Frage des Filioque

Die Frage des Filioque steht zwar keinesfalls im Zentrum der balthasarschen Dreifaltigkeitslehre. Es ist jedoch wichtig, kurz auch diese vielbestrittene Frage zu erörtern und zu sehen, welche Haltung Balthasar in dieser Frage einnimmt. Man vermutet nämlich, dass der Schweizer Theologe mit der Frage des Filioque vor eine schwere Wahl gestellt wird: Mit seiner Dreifaltigkeitslehre steht er der östlichen Sichtweise näher, deshalb wäre zu erwarten, dass er diese charakteristisch lateinische Fragestellung irgendwie umgeht. Dies ist aber nicht der Fall: Balthasar wird die Beschreibung des Hervorgangs des Heiligen Geistes *ex Patre Filioque* nicht nur annehmen und verteidigen⁴⁶⁶, sondern an einem gewissen Punkt wird er sogar versuchen, die östliche und westliche Pneumatologie in einer einzigen Synthese zu verschmelzen und sie als untrennbar darzustellen.

Die östliche, grundsätzlich personenorientierte Trinitätstheologie behauptet, dass der Vater, der Grund der ganzen Dreifaltigkeit, als einziger Grund (*aitia*) sowohl der zweiten als auch der dritten göttlichen Hypostase anzusehen ist. Als Beweis führt sie die Behauptung an, dass eine göttliche Hypostase einzig aus einer anderen Hypostase entstammen kann. Eine Aussage, die die westliche Trinitätslehre gar nicht bezweifelt. Aber weil im Westen in der Beschreibung des innergöttlichen Lebens Augustinus folgend die Einheit des göttlichen Wesens als Ausgangspunkt genommen wurde, wird der Hervorgang des Heiligen Geistes auf

als *Unterschiedene* gegenseitig das eine göttliche Wesen vermitteln, ist er für den Menschen die urbildliche Darstellung wechselseitiger Anerkennung des Anderen in seinem jeweiligen Anderssein mit dem Ziel gegenseitiger Lebensvermittlung. In dieser Perspektive ist das trinitarische Gottesbild, das sowohl absolut gleiche Würde, wie auch radikale Verschiedenheit, wie unaufgebbare Korrelation der Personen beinhaltet, die urbildliche Darstellung eines glückenden Verhältnisses von Mann und Frau“ (GRESHAKE, G., *Der Dreieine Gott*, 265). Es ist dabei zu anmerken, dass es Balthasar bei der Anwendung der Familienanalogie in erster Linie um die Hervorhebung der Fruchtbarkeit geht, während die Darstellung einer vollkommenen, die Unterschiede bejahenden Gemeinschaft höchstens zweitrangig ist.

⁴⁶⁶ „È nota la grande stima che H.U. von Balthasar nutre per la tradizione latina della processione dello Spirito ex Patre Filioque; una delle ragioni fornite a favore della posizione occidentale è che in questo modo le relazioni tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono realmente «trinitarie» cioè coinvolgono nel contempo le tre persone; altrimenti se si parla soltanto della processione dello Spirito dal Padre si corre il rischio di sovrapporre relazioni «binarie» (Padre-Figlio/ Padre-Spirito), senza che le relazioni che uniscono i tre appaiano in primo piano” (LADARIA, L.F., *La Trinità mistero di comunione*, 272).

eine andere Weise beschrieben. In der Beschreibung des dreieinigen Lebens macht der heilige Bischof aus Hippo eine Unterscheidung zwischen dem, was in Gott bezüglich der einheitlichen göttlichen Substanz gesagt wird, und dem, was in Gott eine Relation bezeichnet. Die Einheit der göttlichen Personen gründet in der Einheit des Wesens. Dabei unterscheiden sie sich durch die Relationen. Diese Sichtweise erscheint in der späteren scholastischen Theologie eine Art Grundgesetz der Trinitätstheologie: In Gott ist alles reine Einheit, ausgenommen die unterschiedsschaffenden Ursprungsrelationen zwischen den göttlichen Personen⁴⁶⁷. Diese Art und Weise der Fragestellung führt aber unfehlbar zur Formulierung des Filioque: Damit ist nämlich gesagt, dass zwischen Sohn und Heiligem Geist eine Ursprungsrelation bestehen muss, sonst würden sie sich als göttliche Hypostase gar nicht unterscheiden. So ist die Behauptung der Beteiligung des Sohnes am Hervorgang des Geistes unvermeidlich. Doch auch Augustin wusste die Beteiligung des Sohnes am Hervorgang der dritten göttlichen Hypostase auf solche Weise zu beschreiben, dass die Behauptung *principaliter a Patre* bewahrt wird⁴⁶⁸. Der Vater ist nämlich derjenige, der den Sohn hervorbringend und ihm alles schenkend auch die Fähigkeit zur Hauchung des Heiligen Geistes mitgibt, so dass bei der Hauchung der dritten göttlichen Hypostase nur eine einzige *virtus spirativa* besteht. Der Vater bringt den Heiligen Geist notwendig durch die und in der Einheit mit dem Sohn hervor, weil er ihn als Vater, d.h. den Sohn zeugend haucht, während er dem Sohn alles schenkt.⁴⁶⁹ So können sowohl die östliche als auch die westliche Theologie

⁴⁶⁷ „Depuis S. Augustin la réflexion latin sur la foi trinitaire s'appuie sur la distinction de ce qui en Dieu est dit de façon absolue – saint, sage, incréé, toutpuissant etc. – et ce qui est dit en termes de relation, comme Père-Fils. Dans l'unité de la substance, les Personnes se distinguent par ces relations qui les opposent relationnellement. [...] On suivra S. Anselme et S. Thomas jusqu'à l'espèce d'axiome qui commande leur position: en Dieu tout est pure unité à moins que ne s'opposent des relations d'origine“ (CONGAR, Y., *La Parole et le Souffle*, 171-172). „...anche il dottore di Ippona distinguerà tra ciò che in Dio si dice *ad se* o *ad aliquid*. Tutto ciò che si dice *ad se* si dice di Dio in quanto uno. Ci riferiamo a ciascuna persona soltanto quando usiamo i nomi relativi che la caratterizzano. E questi non indicano una sostanza diversa. [...] Soltanto sul piano della relazione, non su quella della sostanza o di ciò che si dice *ad se*, rientra in Dio la distinzione delle persone. Questa non si ha finché si parla di Dio in sé, ma soltanto sul piano della relazione. Proprio perciò non rappresenta un ostacolo all'unità divina che si ha nella sostanza“ (LADARIA, L. F., *La Trinità mistero di comunione*, 95).

⁴⁶⁸ „Und doch hat es einen Grund; wenn in dieser Dreieinigkeit Wort Gottes nur der Sohn, Geschenk Gottes nur der Heilige Geist heißt, und nur Gott Vater der Ursprung heißt, von dem das Wort gezeugt ist und der Heilige Geist urgrundhaft hervorgeht. «Urgrundhaft» fügte ich aber deshalb bei, weil sich feststellen lässt, dass der Heilige Geist auch vom Sohne hervorgeht. Aber ihm gab dies auch der Vater, nicht als er schon Dasein hatte und es noch nicht besaß, sondern alles, was der Vater dem eingeborenen Sohne gab, gab er ihm durch Zeugung. So also zeugte der Vater den Sohn, dass auch von diesem das gemeinsame Geschenk hervorgehen und der Heilige Geist der Geist von beiden sein sollte“ (AURELIUS AUGUSTINUS, *Über die Dreieinigkeit*, XV.29. in: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2681-16.htm>). „Der Vater, wie er in sich den Grund hat, dass der Heilige Geist von ihm hervorgeht, so es auch dem Sohn verlieh, dass der gleiche Heilige Geist von ihm hervorgeht, und dass beides zeitlos geschieht, dass es ebenso vom Heiligen Geiste deshalb heißt, er gehe vom Vater hervor, weil es der Sohn vom Vater empfangt, dass auch vom Sohne der Heilige Geist hervorgeht“. (XV.47. in: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2681-25.htm>).

⁴⁶⁹ So steht es auch in der Äußerung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, wo es heißt: „Le Père n'engendre le Fils qu'en spirant par lui l'Esprit Saint, et le Fils n'est engendré par le Père que dans la

behaupten, dass die Quelle der Dreifaltigkeit einzig im Vater zu finden ist. Diese Aussage bleibt trotzdem missverständlich: Es hängt von der Deutung ab, ob damit eine Negation oder eine Annahme des Filioque ausgedrückt wird⁴⁷⁰.

Was ist also die Ursache dafür, dass Balthasar, trotz seiner Nähe zur östlichen Sichtweise das Filioque nicht nur bejaht, sondern sogar verteidigt? Den Grund dafür nennt er selbst, wenn er sagt, dass eben das Filioque am klarsten ausdrückt, dass Gott in sich Liebe ist. Die östliche Trinitätstheologie hat nach dem Schweizer Theologen diese Aussage der Heiligen Schrift viel zu wenig bedacht. Die westliche Lehre dagegen kreist seit Augustin immerfort um diesen zentralen Gedanken⁴⁷¹. Mehrfach wurde schon gezeigt, dass es eines der wichtigsten Anliegen Balthasars ist, in seiner Theologie Gott als vollkommene Liebe darzustellen, was seine hohe Bewertung des lateinischen Filioque erklärt. Bezeichnend ist aber, dass Balthasar das Filioque in einer Weise bewerten möchte, die die Berechtigung sowohl der östlichen als auch der westlichen Dreifaltigkeitslehre bewahrt.⁴⁷² Mehr noch: In *TL III*, wo er über das Filioque schreibt, versucht er, nicht nur die Berechtigung der lateinischen Dreifaltigkeitslehre neben der östlichen nachzuweisen, sondern spricht ausdrücklich von der Untrennbarkeit beider Aspekte:

„Es wurde schon früher gezeigt, dass diese beiden (im Grunde untrennbaren) Richtungen der Hervorbringung des Heiligen Geistes den Visionen der östlichen und der westlichen Theologie entsprechen: die östliche sieht ein letztes Sich-Ausströmen des Vaters durch den Sohn hindurch in die unfassliche Weite und Freiheit des Geistes hinaus; die westliche sieht in der «Rückwendung» des Sohnes zum Vater [...] den

mesure où la spiration passe par lui. Le Père n'est Père du Fils Unique qu'en étant pour lui et par lui l'origine du Saint-Esprit“ (*EV 59, La processione dello Spirito Santo*, 1742./Nr.2988). Der Vater haucht den Heiligen Geist als Vater des Sohnes.

⁴⁷⁰ In der Darstellung der Frage des Filioque folgt diese Arbeit CONGAR, Y., *La Parole et le Souffle*, 159-187.

⁴⁷¹ Vgl. BALTHASAR, *TL III*, 199. Natürlich zieht die östliche Dreifaltigkeitslehre die Aussage des ersten Johannesbriefes, dass Gott Liebe ist, in Betracht. Es wird aber vor allem in jenem Sinn gedeutet, dass Gott Gemeinschaft der drei göttlichen Personen ist. So erklärt J. Zizoulas folgendes bezüglich der Lehre der Kappadokier, dass der Grund („aitia“) des dreieinigen Lebens der Vater ist: „Es ist unmöglich den Vater als ein Monade denken. Auf dieser Weise wird man auch die Aussage, «Gott ist Liebe» (1Joh 4,8) verstehen. [...] Es waren nicht die Christen die erste, die behaupteten, dass Gott Liebe ist, dass sagte schon Platon. Aber Heilige Gregor, der Theologe verwirft die Sichtweise, dass Gott in jenem Sinn Liebe wäre, dass das göttliche Wesen von der Güte überrannt ist. Liebe ist nämlich nicht einfach ein Gefühl. Der Sinn der Liebe ist etwas Anderes. «Gott ist Liebe» bedeutet, dass Gott existiert durch persönliche Beziehungen. Das göttliche Sich-Verteilen geht dem Wesen Gottes voran und ist nicht etwas, was Gott nachher erreicht. [...] Also, dass Gott Liebe ist, bedeutet in Wirklichkeit, dass Gott Dreifaltigkeit ist. Es bedeutet, dass Gottes Wesen selbst Gemeinschaft ist“ (ZIZOULAS, J., *Dogmatske teme [Themen der Dogmatik]*, Beseda, Novi Sad 2001, 144-145. [Übersetzung aus dem Serbischen]). Das Filioque aber, wie Balthasar selbst bemerkt, will ausdrücken, dass der Vater nur dann die vollkommene Selbsthingabe der Liebe verwirklicht, wenn er dem Sohn wirklich alles, auch das Hauchenkönnen des Geistes mitteilt.

⁴⁷² Vgl. BALTHASAR, *TL III*, 189-200.

Hervorgang des Geistes als die fruchtbare Begegnung der schenkenden und empfangenden Liebe, die über sich hinaus im gemeinsamen «Atem» die Liebe überhaupt, als «Geist der Liebe» hervorbringt⁴⁷³.

Ist es aber möglich, sowohl die östliche als auch die westliche Sichtweise über den Hervorgang des Heiligen Geistes nebeneinander zu erhalten oder sie gar verbunden darzustellen? An zwei Punkten seiner Geistlehre bringt der Schweizer Theologe eine Beschreibung, wo die östliche und westliche Sichtweise ineinander verwoben erscheinen. Einen ersten Punkt, in dem Balthasar tatsächlich beide pneumatologischen Visionen verknüpft, können wir mit L. F. Ladaria in der doppelhaften Wirkung der dritten göttlichen Person „in-über“ dem menschengewordenen Sohn erkennen⁴⁷⁴. Die Gegenwart des Heiligen Geistes „in“ dem Sohn, wodurch er heilt, Wunder vollbringt und seine Sendung und den Willen des Vaters erfüllen kann, bezeichnet Balthasar als die ökonomische Form des *Filioque*. Das gleichzeitige Wirken des Heiligen Geistes, dass er vom Himmel, vom Vater her herabsteigend, für den menschengewordenen Sohn den Willen des Vaters als eine Art Regel übermittelt, macht die ökonomische Form der *a patre procedit* erkennbar. Diese zwei Aspekte sind für den Schweizer Theologen untrennbar und komplementär, indem sie sich gegenseitig bedingen. Die Zusammengehörigkeit der östlichen und westlichen Theologie sieht Balthasar aber auch in der immanenten Dreifaltigkeit. Ihm zufolge wird dies eben durch die Anwendung der Familienanalogie ersichtlich. Wenn man die dritte göttliche Person gleichsam als die persönliche Einheit der Liebeshingabe des Vaters und des Sohnes und als das Wunder der ewigen Fruchtbarkeit der Liebe erblickt, werden damit eben die östliche und westliche pneumatologische Sichtweise ausgedrückt. Der Einheitsaspekt, der durch die Liebesvereinigung der Eltern beschrieben wird, drückt das westliche *Filioque* aus, der Fruchtbarkeitsaspekt macht dagegen das östliche Anliegen geltend. Dass man den Fruchtbarkeitsaspekt tatsächlich als Ausdruck der östlichen Sichtweise verstehen kann, bestätigt auch T. Kruppa:

⁴⁷³ BALTHASAR, *TL II*, 141.

⁴⁷⁴ „Von Balthasar vede nei diversi modi di relazionarsi tra Gesù e lo Spirito durante la vita terrena del primo la giustificazione delle diverse concezioni dello Spirito: lo Spirito *in lui*, nel Figlio incarnato che poi lo darà agli uomini, significa la formula economica del *Filioque*; lo Spirito che rimane su di lui, che su di lui si libra e che lo spinge, significa il *a Patre procedit*“ (LADARIA, L. F., *Il Dio vivo e vero*, 407). Doch scheint diese Sichtweise nochmals nur für die westliche Theologie annehmbar zu sein, weil für die östliche Kirche – die Theologie und Ökonomie viel schärfer unterscheidet – eine Argumentation für das *Filioque*, die von der ökonomischen Form der trinitarischen Beziehungen ausgeht, keinen Wert besitzt (siehe: LARCHET, J.-C., *La questione del Filioque nella recente Chiarificazione del Consiglio Pontificale per la promozione dell'Unità dei Cristiani*, <http://digilander.libero.it/ortodossia/FilioqueLarchet1.PDF>, <http://digilander.libero.it/ortodossia/FilioqueLarchet2.PDF>).

„Der Heilige Geist ist tatsächlich der persönliche Ausdruck der innerlichsten Seinsweise Gottes. Darüber hinaus aber ist die dritte Person das ewige «Mehr» dieser ausströmenden Liebe, ihre wundervolle «Neuheit» und unendliche «Fruchtbarkeit». Nach Balthasar findet sich an diesem Punkt die relative Wahrheit der traditionellen griechischen Trinitätstheologie, die den Heiligen Geist als die vom Vater durch den Sohn ins Unendliche ausgegossene Liebe versteht“⁴⁷⁵.

In der Verwendung der Familienanalogie wird gleichzeitig sichtbar, dass das Filioque in der Dreifaltigkeitslehre des Schweizer Theologen nicht nur als theoretische Behauptung existiert, sondern in seiner Lehre tatsächlich eine Rolle spielt. Der Versuch, das dreieinige Leben Gottes durch die Analogie der Familie zu verstehen, wäre unmöglich ohne die Annahme der lateinischen Theologie, dass der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn stammt. Einen weiteren sehr interessanten Versuch Balthasars, welcher in der Formulierung des Filioque gleichzeitig die gegenseitige Zusammengehörigkeit der östlichen und westlichen Pneumatologie ausdrückt, findet man in *TL II*. In seiner Beschreibung des innertrinitarischen Lebens stellt der Schweizer Theologe den Hervorgang des Heiligen Geistes als an die Zeugung des Sohnes anknüpfend dar und beschreibt ihn als aus dem vollkommenen Bildsein des Sohnes entsteigende göttliche Hypostase. Balthasar zufolge bildet der Sohn, wenn er als der vollkommene Ausdruck des Vaters gezeugt wird, den Vater nicht einfach objektivierend ab. Deshalb „kann [er] 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“. Die vollkommene Abbildung des Vaters schließt deshalb gleichsam das gemeinsame Sich-Ausdrücken ein, was die gemeinsame Hervorbringung des Heiligen Geistes bedeutet. Es handelt sich um einen höchste Aufmerksamkeit verdienenden Ansatz, allein deshalb, weil er das Bildsein des Sohnes mit besonderer Tiefe ausdrückt: nicht nur objektivierende Abbildung des Vaters, sondern Abbildung seines vollkommenen Sich-Schenkens. Weil aber der Sohn Bild und Ausdruck der ersten göttlichen Hypostase ist, nur indem er vom Vater gezeugt ist, kann diese vollkommene Abbildung einzig mit dem Vater zusammen und Kraft des väterlichen Selbstaushdrucks erfolgen. Diese Darstellung zeigt eindeutig den Vater als Quellgrund des innergöttlichen Liebesgeschehens und des Hervorgangs des Heiligen Geistes,

⁴⁷⁵ KRUPPA, T., *Pneumatológiai alapfogalmak Hans urs von Balthasar teológijában*, 157.

jedoch mit der Teilnahme des Sohnes an dem Hervorgang des Heiligen Geistes im Vorgang des eigenen Hervorgangs aus dem Vater. Der Hervorgang des Sohnes, das „Zu-hin des Logos“, geht deshalb nach Balthasar in zwei Richtungen: In die Abbildung des zeugenden Vaters als „ausgegossene Totalität jenseits von allem als «Form», «Bild», «Ausdruck» Fassbaren“⁴⁷⁶, worin der Heilige Geist als das letzte Sich-Ausströmen des Vaters und als absolute Freiheit erscheint (östliche Sichtweise); dann aber als liebende Rückwendung des Logos zum Vater hin, dem er alles verdankt, worin der Heilige Geist aus dieser fruchtbaren Begegnung von Vater und Sohn als Frucht und gemeinsamer Atem entsteigt. Nach dem Schweizer Theologen könnte man deshalb der Streit, ob der Heilige Geist dem lateinischen Filioque folgend *mit* dem Sohn, oder dem östlichen Verständnis folgend *durch* den Sohn hervorgebracht wird, als müßig bezeichnen und beide Sichtweisen als komplementär ansehen⁴⁷⁷.

Die Komplementarität der östlichen und westlichen pneumatologischen Sichtweise will natürlich nicht besagen, dass die beiden Pneumatologien je nur die Hälfte der Wahrheit besitzen, wie es z.B. J.-C. Larchet behauptet⁴⁷⁸. Vielmehr drückt sie jene Komplementarität aus, von der Balthasar hinsichtlich des augustinischen psychologischen und des richardschen interpersonalen Trinitätsmodells spricht: „Durch die unvereinbare Polarität beider innerweltlicher Bilder hindurch haben wir zum unbegreiflichen Urbild emporzublicken“⁴⁷⁹. Man könnte vielleicht in diesem Verständnis der Untrennbarkeit und Komplementarität der östlichen und westlichen Sichtweise bezüglich des Hervorganges der dritten göttlichen Hypostase die neue Haltung der katholischen Theologie in der Frage des Filioque erkennen. Nicht nur Theologen wie L. F. Ladaria⁴⁸⁰ und Y. Congar⁴⁸¹ sind gleicher Meinung bezüglich

⁴⁷⁶ BALTHASAR, *TL II*, 140-141.

⁴⁷⁷ „Indem Balthasar diese beiden Richtungen betont, möchte er die Sinnlosigkeit des Filioque-Streites herausstellen. Es könne kein Konkurrenz dieser beiden bestehen, denn es müsse in einem innergöttlichen Liebesgeschehen beides zugleich geben: die Zeugerichtung des Sohnes mit dem Vater zusammen [...] aber daneben auch die Richtung vom Vater her, der als Quellgrund schon «Liebe-überhaupt und -absolut» ist, dem sich der Sohn einzig verdankt“ (PLAGA-KAYSER, U. J., „*Ich bin die Wahrheit*“, 357).

⁴⁷⁸ Vgl. LARCHET, J.-C., *La questione del Filioque nella recente Chiarificazione del Consiglio Pontificale per la promozione dell'Unità dei Cristiani*.

⁴⁷⁹ BALTHASAR, *TL II*, 39.

⁴⁸⁰ „Il traboccare del dono verso l'esterno, l'unione del Padre e del Figlio nell'intimità della vita divina, sono stati sottolineati differentemente nella tradizione teologiche d'Oriente e Occidente. Ma non bisogna considerare i due visioni come incompatibili o alternative. La tradizione teologica offre un fondamento a entrambe, e possono quindi essere considerate complementari“ (LADARIA, L. F., *Il Dio vivo e vero*, 388).

⁴⁸¹ „Personnellement je suis arrivé a des conclusions fermes: il existe deux approches différents, chacune est coherent dans ses principes de conceptualisation, [...] chacune exprime la meme foi, principe de la meme vie, et à ce niveau de la vie dans et par l'Esprit on ne peut établir aucun opposition“. Dann fragt leise, ob es möglich wäre „reconnaitre les convergences et accepter les différences dans une unité profonde, peut-etre complementaire?“ (CONGAR, Y., *Actualité de la pneumatologie*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale Teologica di Pneumatologia*, 20-21). Die gleiche Thematik wird detailliert in seinem *Je crois en l'Esprit Saint II*, 229-277, dargestellt.

der Vereinbarkeit der östlichen und westlichen Vision des Hervorgangs des Heiligen Geistes und sprechen jeglicher Opposition zwischen den beiden Sichtweisen ab. Sondern auch der Katechismus der Katholischen Kirche scheint in dieser Linie der Komplementarität zu gehen, wenn er sagt: „Werden diese berechtigten, einander ergänzenden Sehweisen nicht einseitig überbetont, so wird die Identität des Glaubens an die Wirklichkeit des einen im Glauben bekannten Mysteriums nicht beeinträchtigt“⁴⁸². Ähnlich wird man auch die Aussage des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen verstehen können, der, indem er für das Filioque eintritt, jegliche, die griechische pneumatologische Tradition in Frage stellende Deutung der lateinischen Geistlehre verbietet:

„L’Eglise catholique reconnaît la valeur conciliaire oecuménique, normative et irrévocable, comme expression de l’unique foi commune de l’Eglise et de tout chrétiens, du symbole professé en grec à Constantinople en 381 par le deuxième Concile oecuménique. Aucun profession de foi propre à une tradition liturgique particulière ne peut contredire cette expression de la foi enseignée et professée par l’Eglise indivise“⁴⁸³.

Am Wiener Studientag zum Thema „Könnte das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes zum Anlass einer allgemeinen ökumenischen Klärung werden?“ wurde von Seite der reformierten Kirche formuliert, dass eine Komplementarität nicht nur für die lateinische, sondern ebenso für die östliche Pneumatologie wünschenswert wäre:

„Die ostkirchliche Bestreitung eines missverstandenen Filioque führt aber nicht weniger zu Verkürzungen des Lehrgehaltes des altkirchlichen Bekenntnisses. Mit dem bloßen Streichen des Filioque wäre darum nichts gewonnen, wenn dieser Akt einseitig im Sinne der orthodoxen *particula exclusiva*, nämlich des *ek monou tou patros* interpretiert würde. Denn als bloße Negation des Filioque [...] verkürzt auch die ostkirchliche *particula exclusiva* den Sachverhalt des Nizäno-Constantinopolitanum“⁴⁸⁴.

⁴⁸² *Katechismus der Katholischen Kirche*, 248.

⁴⁸³ *EV 59, La processione dello Spirito Santo*, 1728./Nr.2967.

⁴⁸⁴ Zitiert in: LIES, L., *Derzeitige ökumenische Bemühungen um des Filioque*, in: *Zeitschrift der Katholischer Theologie* 122 (2000), 352.

Ob die orthodoxe Kirche in ihrer Dreifaltigkeitslehre für eine solche Komplementarität Platz einräumen wird, ist zumindest fragwürdig⁴⁸⁵.

Zusammenfassend kann man sagen, dass der Basler Theologe in seiner Geistlehre ein Beispiel gibt, wie eine auf der östlichen Grundlage stehende Dreifaltigkeitslehre das westliche Filioque gar nicht verwerfen muss. Es ist nämlich klar, dass seine Lehre in diese, die Komplementarität der östlichen und westlichen Pneumatologie verfechtende Sichtweise vollkommen hineinpasst. So könnte der Schweizer Theologe mit seiner Geistlehre der katholischen pneumatologischen Tradition sogar helfen, die griechische Sichtweise tiefer in die eigene Sichtweise zu integrieren.

3.4. Die durch die Liebe verwirklichte göttliche Einheit

Ein letzter charakteristischer Zug der balthasarschen Dreifaltigkeitslehre soll noch betrachtet werden, nämlich die Behauptung Balthasars, dass die innergöttliche Einheit durch die Liebe verwirklicht wird. Es wurde schon die außerordentliche Bedeutung der Liebe in der Trinitätstheologie Balthasars erwähnt: Wohl kein anderer Theologe versucht das innergöttliche Leben so sehr durch die Kategorie der Liebe zu erschließen, wie Balthasar es tut. Diese göttliche Liebe ist für Balthasar keinesfalls mit irgendeinem philosophischen Begriff gleichzusetzen. Sie ist vielmehr ein Ereignis: Es ist das ständige fruchtbare Sich-Wegschenken und Empfangen der göttlichen Personen, wodurch sich das dreieinige Leben ereignet. Der Schweizer Theologe gründet das Ereignen des trinitarischen Lebens so sehr auf die Liebesbegegnung der göttlichen Personen, dass ihm zufolge die Personen außerhalb der Relationen nicht vorstellbar sind: Der Vater ist nur in seiner Beziehung zum Sohn wirklich Vater, deshalb ist es unmöglich ihn außer im Akt des Zeugens als Person zu denken⁴⁸⁶.

⁴⁸⁵ Wenn auch einige – von der Seite der orthodoxen Hierarchie mehr oder weniger als heterodox angesehene – orthodoxe Theologen, wie S. Bulgakov, im Filioque kein dogmatisches Hindernis zwischen Ost und West sehen, geht doch die Position der offiziellen Kirche höchstens bis zur Anerkennung der Möglichkeit einer nicht heretischen Deutung des Filioque. Dies bespricht im Detail die Erörterung ZIZOULAS, J., *Dogmatische teme*, 227-253, in der die Unvereinbarkeit der hinter der östlichen und der westlichen Sichtweise liegenden Dreifaltigkeitsmodellen betont wird. Manche orthodoxe Theologen, wie z. B. LARCHET, J.-C. (in: *La questione del Filioque nella recente Chiarificazione del Consiglio Pontificale per la promozione dell'Unità dei Cristiani*) verwerfen nicht nur eine mögliche Komplementarität, sondern bezweifeln auch die Annehmbarkeit der Erklärung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, womit dieser das Filioque auf die Aussage des Heiligen Gregor von Nazianz „*ex Patre per Filium*“ zurückzuführen wollte.

⁴⁸⁶ Diese Darstellung des innergöttlichen Lebens, nach der die jeweilige göttliche Person durch die in den Hervorgängen konstituierten Relationen existiert, bringt den subsistenten Selbststand der göttlichen Personen ohne Zweifel nicht genügend zum Ausdruck. Nach M. Sticklebroeck wurzelt diese Darstellungsweise Balthasars in seinem Dialog mit Hegel, „der das Relationsgefüge der Trinität absolut setzt und löst die trinitarischen Relationen von der Wesenseinheit ab, in der sie bei Augustin subsistieren. Deswegen erhält das im Begriff der «Relation» liegende negative Moment ein solches Übergewicht, dass das Negative zur eigentlichen

Deswegen behauptet Balthasar, dass jede göttliche Person das göttliche Wesen nur als verschenktes besitzen kann. Der Vater, der die Zeugung selbst und die dadurch existierende Relation ist, wird deshalb die Gottheit in dieser ekstatischen Relation der Liebe besitzen, also, indem er sie restlos verschenkt.

Diese besondere Betonung der göttlichen Personen in dem dreieinigen Geschehen, macht aber nach M. Stichelbroeck jede Möglichkeit, über eine Wesenseinheit der göttlichen Personen zu reden, zunichte:

„Wie ist es möglich, von einer realen Wesenseinheit (Homoousie) zwischen den Personen in Gott zu reden, wenn der Grund dafür nicht mehr in der einen Wesenheit gegeben ist? In der klassischen Trinitätslehre steht und fällt die Begründbarkeit von Gottes unauflösbarer Einheit mit der Unveränderlichkeit des einfachen göttlichen Seins, das im Wesen zusammengefasst ist“⁴⁸⁷.

Zwar wurde schon diese Kritik gegenüber der balthasarschen Trinitätslehre erwähnt, nun bietet sich aber die Gelegenheit, diese Frage tiefer zu beantworten. Nach dem Schweizer Theologen erklärt eben die Art und Weise, wie die göttlichen Personen die Gottheit im restlosen Verschenken besitzen, gleichzeitig, wie die drei göttlichen Personen ihre vollkommene Einheit verwirklichen. „Drei“ in Gott besagt natürlich keine Nummer, sondern weist auf die absolute Fülle in dem göttlichen Wesen hin. Balthasar zufolge lenkt dieses Geheimnis den Blick darauf, dass es in Dreieinigkeit unmöglich ist, hinter die Liebe zu dringen. Im dreieinigen Geschehen ist „das sich darin Durchhaltende [...] das wesenhaft Göttliche: die Selbstübergabe“⁴⁸⁸, also die personal gelebte Liebe. Deshalb kann man sagen, dass die göttliche Natur selbst Liebe ist und immer nur in der Form der jeweiligen göttlichen Person existiert, die darin ihre eigene Liebeshingabe verwirklicht. Diese Verwirklichung der Selbsthingabe der einzelnen göttlichen Personen drückt Gottes innerstes Wesen als Liebe

Entwicklungskraft Gottes wird. Dadurch löst er die substantielle Einheit des göttlichen Wesensgrundes zu einem aktualischen Geschehen auf [...] In der Konsequenz dieses Gedankens liegt es, wenn die Einheit Gottes nicht in der Wesenseinheit vorgegeben, sondern als Resultat eines Prozesses erreicht wird“ (STICKELBROECK, M., *Trinitarische Prozessualität und Einheit Gottes – zur Gotteslehre H.U.v.Balthasars*, in: *Forum Katholische Theologie* 10 (1994), 128). Man wird sicher nicht in Frage stellen, dass die Trinitätslehre Balthasars in einem ständigen Dialog mit Hegel entstanden ist. Doch die balthasarsche Darstellung des dreieinigen Lebens Gottes als Liebesgeschehen als eine Konsequenz der hegelschen Gedanken um einen Prozess in Gott zu bezeichnen, ist kaum haltbar. Für Balthasar ist Ausgangspunkt und Bewegungskraft des göttlichen Liebesgeschehens einzig die Liebe Gottes, als ursprüngliche Fülle und nicht irgendein Mangel wie bei Hegel. Deshalb liegt für ihn im Begriff der Relation keine Negativität, sondern drückt die Fülle der göttlichen Liebe aus.

⁴⁸⁷STICKELBROECK, M., *Trinitarische Prozessualität und Einheit Gottes – zur Gotteslehre H. U. v. Balthasars*, 126.

⁴⁸⁸BALTHASAR, *TL II*, 127.

aus⁴⁸⁹. Die Bezeichnung der Selbstübergabe der Liebe als das eigentlich Göttliche und als das göttliche Wesen, erklärt uns, dass die göttliche Einheit auch in der Trinitätstheologie Balthasars im göttlichen Wesen gründet, aber nur sofern dieses göttliche Wesen die Liebe selbst ist. Eine Liebe aber, die nicht eine statische Größe sondern ewige Hingabe und gegenseitige Kommunikation der göttlichen Personen ist. Darauf macht uns auch M. Ouellet aufmerksam: „Le discours sur l’unité d’essence est donc intégré à la réflexion sur l’amour fondant la communication des Personnes et leur commune participation à toutes les perfections divines“⁴⁹⁰. Die Wesenseinheit der göttlichen Personen besteht in diesem ewigen Geschehen der Liebe im innergöttlichen Leben. Wenn also der Verdacht Sticklebroecks als unbegründet angesehen wird, dass der Schweizer Theologe in seiner Dreifaltigkeitslehre die göttliche Wesenseinheit außer Acht lässt, geht es dabei um eine ganz andere Begründung der Wesenseinheit, als sie in der traditionellen Trinitätstheologie üblich ist.

Diese Einheit Gottes tritt nach dem Schweizer Theologen vor allem im Heiligen Geist ans Licht. Er ist „göttliche Person gerade als die Einheit der Liebe von Vater und Sohn: Einheit und Einigung gerade als Bezeugung ewiger Opposition“⁴⁹¹. In der Person des Heiligen Geistes wird also die vollkommene göttliche Einheit durch die gleichzeitige Verwirklichung des innergöttlichen Unterschieds erscheinen. Dass Balthasar die göttliche Einheit mit dem Wort „Einigung“, den Unterschied aber mit dem Wort „Opposition“ – welches eine äußerste Distanz besagt – ausdrückt, macht nochmals den charakteristischen Personenzentrismus der balthasarschen Theologie deutlich.

4. Die Verschiedenheit der göttlichen Personen

Mehrfach wurde schon die grundlegende Wichtigkeit und die Vorordnung der göttlichen Personen in der Dreifaltigkeitslehre Balthasars erwähnt. Die innergöttlichen Unterschiede zwischen den göttlichen Personen, kann man sogar als der Schwerpunkt der Dreifaltigkeitslehre Balthasars bezeichnen⁴⁹². Dass es dabei um einen charakteristischen Zug seiner gesamten Theologie geht, wird daraus ersichtlich, dass einer der häufigsten Punkte der Kritik an der balthasarschen Theologie der Hinweis auf den überbetonten Christozentrismus

⁴⁸⁹ Vgl. LOPEZ, A., *Eternal Happening*, 20-21.

⁴⁹⁰ OUELLET, M., *L'Esprit Saint dans la vie trinitaire*, in: *Communio: Revue catholique internationale*, Paris XXIII (1998) nr. 1/2, 48.

⁴⁹¹ BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, 202.

⁴⁹² So z. B. Th. Krenski: „In dem rätselhaften Wort von der «Trennung», die Raum schaffe, sehen wir uns ins Zentrum der von Hans Urs von Balthasar vorgelegten Theologie katapultiert“ (KRENSKI, Th., „*Kind oder Enkel von Trennung*“, 205).

oder genauer gesagt auf den „Personenzentrismus“ Balthasars ist⁴⁹³. Die Person stellt ohne Zweifel die Zentralkategorie seiner Theologie dar. In der Beschreibung des innergöttlichen Liebesgeschehens als eine dialogische Begegnung wurde schon dargestellt, auf welche Art und Weise sich Balthasar die Verwirklichung der innergöttlichen Unterschiede im dreieinigen Leben vorstellt. Um ein vollständiges Bild des balthasarschen Verständnisses der Verschiedenheit der göttlichen Personen zu bekommen, ist es nötig, sich kurz mit dem balthasarschen Verständnis der trinitarischen Personen zu befassen⁴⁹⁴ und dann die häufigsten Bilder, mit denen Balthasar diese Verschiedenheit im innergöttlichen Leben auszudrücken pflegt, näher zu betrachten. Schließlich wird die vielkritisierte Vorstellung Balthasars der Möglichkeit einer „innertrinitarischen Kenose“ erwägt, die die extremste Ausdrucksweise dieser durch den innergöttlichen Unterschied grundgelegten Dreifaltigkeitslehre ist.

⁴⁹³ Um nur einige Stimme dieses verbreiteten Urteils über Balthasars Theologie zu nennen: „Uno dei caratteri più evidenti della vasta produzione di Hans Urs von Balthasar è senz’altro il cristocentrismo verso il quale il teologo svizzero fa convergere la sua estetica teologica. Questo lo si percepisce in diversi suoi scritti, tanto nella sua *Trilogia* come nelle opere minori” (GIROLAMO, L., *Gesù di Nazareth: vita terrena e stato di risorto in H. Urs von Balthasar*, in: *Rassegna di Teologia* 45 (2004), 227). Nach M. Kehl wird in der Darstellung Balthasars „die Kirche [...] von «einzelnen» her gedacht, aber von solchen, die ganz und gar «kirchenförmig» geworden sind” (KEHL, M., *Christliche Gestalt und christliche Institution*, Frankfurt a.M. 1976. zitiert in ORTNER, E., *Geist der Liebe – Geist der Kirche*, 317). Diese Behauptung bestätigt auch der prägende Ausdruck Balthasars: „Die Heiligen stiften die Kirche. Sie empfangen sie einsam vom Herrn und verbreiten sie als Communio“ (BALTHASAR, *Im Kirchenbereich*, in: *Pneuma und Institution*, 284.) A.Štrukelj formuliert diese Sicht des Schweizer Theologie sehr treffend, wenn er schreibt: „Und wozu anders sollte *ecclesia* da sein als dafür, Gott Wohnung zu geben in der Welt? Gott handelt nicht mit Abstrakta. Er ist Person und die Kirche ist Person. Je mehr wir, jeder einzeln, Person werden, Person im Sinn der Bewohnbarkeit für Gott, Tochter Zion, desto mehr werden wir eins, und desto mehr sind wir Kirche, desto mehr ist die Kirche selbst“ (ŠTRUKELJ, A., *Kirche als Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit: Zum 100. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar*, in: *Klerusblatt. Zeitschrift der katholischen Geistlichen in Bayern und der Pfalz*, München Jg. 85 (2005/6), 150.)

Diesen charakteristischen Personenzentrismus Balthasars erkennt auch J. M. Prades Lopez: „È ben noto che la centralità unica di Cristo come contenuto e forma della rivelazione costituisce un *leit motiv* della teologia balthasariana” (PRADES LOPEZ J. M., *Ci sono due economie: una del Figlio e un'altra dello Spirito?*, 287). Besonders treffend ist die Behauptung M. Quellets: „Quando tento di dare una formulazione al metodo proprio ed allo specifico contributo teologico di Hans Urs von Balthasar il termine che d’istinto mi viene in mente è «cristocentrismo trinitario». [...] Balthasar sviluppa un ritorno al centro della Rivelazione che articola l’intero disegno di Dio in cerchi concentrici attorno al mistero del Logos che si fa carne” (OUELLET, M., *Il mistero dell’uomo, immagine della Trinità*, in: FISICHELLA, R. (Hrsg), *Solo l’amore è credibile: una rilettura dell’opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, 168). Manche Theologen sehen dies kritisch: Unter Anderen ist hier J. Seifert zu nennen (siehe *Person und Individuum. Über H. U. von Balthasars Philosophie der Person und die philosophischen Implikationen seiner Dreifaltigkeitstheologie*, in: *Forum Katholische Theologie* (1997), 81-105), der zwar den Mangel der boetianischen Definition hinsichtlich der Relationalität bekennt, doch die Stellung Balthasars wegen der Überbetonung der personkonstituierende Rolle der Relationalität und wegen der Hinterstellung der Person als Selbststand als einseitig empfindet. Der Verdacht der einseitigen Betonung der Relationalität in der Theologie Balthasars kann tatsächlich der Wahrheit entsprechen. Dies bedeutet gleichzeitig eine gewisse inhaltliche Veränderung des Begriffes „Person“. Welche sind die Gründe für diese inhaltliche Veränderung, die Balthasar unternimmt? Nach Balthasar hat der lateinische Personenbegriff unter dem Einfluss der christlichen Trinitätslehre ihre letzte Form erhalten, in welcher dieser Begriff die europäische Denkweise beeinflusste. Diese inhaltlich vollständige Form des Personenbegriffes hat die Relationalität als ihren Grundbestandteil. Deshalb operiert Balthasar mit diesem erweiterten Inhalt, wenn über die Person spricht.

⁴⁹⁴ Die kurze Darstellung über das Personenverständnis Balthasars folgt grundsätzlich den Erörterungen SACHS, J.R., *Spirit and Life*, 60-72.

Der Schweizer Theologe beginnt seine Erörterung über die göttlichen Personen, indem er – mit manchen zeitgenössischen Theologen wie z.B. K.Rahner oder H.Mühlen⁴⁹⁵ – darauf aufmerksam macht, dass der neuzeitliche und moderne Begriff der Person, der grundsätzlich subjektives Selbstbewusstsein und selbstständiges Aktzentrum beinhaltet, dem christlichen Personenbegriff nicht vollkommen gerecht wird⁴⁹⁶. Die Theologen sind sich einig, dass es dem christlichen Glauben höchst unangemessen wäre, die göttlichen Personen als drei selbstständige Aktzentren zu bezeichnen. Doch die Meinungen gehen auseinander, wie es möglich wäre, die göttlichen Personen mit den Kategorien der heutigen Philosophie darzustellen. Einerseits besteht der Schweizer Theologe – anders als K. Rahner, der wegen der neuzeitlichen Entfaltung des Personenbegriffs die göttlichen Personen gar nicht mit dem missverständlichen Wort „Subjekte“ bezeichnen will – darauf, dass man den göttlichen Personen diese Bezeichnung zusprechen soll: Wären sie in sich keine solchen selbständig handelnden Subjekte, so könnten die göttlichen Personen unmöglich in der Heilsgeschichte als solche erscheinen.

„It seem that for Balthasar each of the divine persons is a subject which shares in a uniquely constitutive way in the one divine self-consciousness and freedom [...] if the divine hypostases aren't in some sense «subjects», they can't very well be in a relationship of love with one another. And yet, the heart of the mystery of the Trinity

⁴⁹⁵ „Man darf das in der Trinitätslehre mit «Person» Gemeinte nicht massiv-anschaulich vorstellen wollen, als bedeute «Person» hier eine Substanz oder ein geistiges Akt-Zentrum. In Gott gibt es nur eine einzige Substanz und nur ein einziges Akt-Zentrum. Dieses wird terminologisch als «Natur» gefasst. Was die göttlichen Personen als Personen konstituiert, ist lediglich ihre jeweilige oppositio relationis, ihre gegenseitige Unterschiedenheit auf Grund ihrer jeweiligen Ursprungsbeziehung“. (MÜHLEN, H., *Der Heilige Geist als Person*. 3.)

⁴⁹⁶ Vgl. BALTHASAR, *Homo creatus est*, 93-102. Über die Diskussion bezüglich des Verständnisses der göttlichen Personen siehe: LADARIA, L. F., *Il Dio vivo e vero*, 297-335. und *La Trinità mistero di comunione*, 124-178. Dass aber die Schwierigkeit der genaueren Bestimmung der göttlichen Personen gar keine moderne Problematik ist, zeigt die Bemerkung Augustins: „Wenn man jedoch fragt, was diese drei sind, dann wird die große Armut offenbar, an welcher die menschliche Sprache leidet. Immerhin hat man die Formel geprägt: Drei Personen, nicht um damit den wahren Sachverhalt auszudrücken, sondern um nicht schweigen zu müssen“ (AURELIUS AUGUSTINUS, *Über die Dreieinigkeit*, V.10. in: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2671-8.htm>). „Da also der Vater, Sohn und Heilige Geist drei sind, fragen wir, was die drei sind und was sie gemeinsam haben. Nicht gemeinsam ist ihnen das Vatersein, so dass sie sich gegenseitig Vater wären, [...] Es gibt auch nicht drei Söhne in Gott, da der Vater nicht Sohn ist und auch der Heilige Geist nicht. Auch nicht drei Heilige Geister, da weder Vater noch Sohn Heiliger Geist ist, wenn man die Bezeichnung als Eigenname verwendet, als welcher sie das gleiche bedeutet wie Geschenk Gottes. Was also sind die drei? Sagt man; drei Personen, dann ist ihnen das mit dem Ausdruck Person Gemeinte gemeinsam. [...] Bei Gott jedoch besteht keinerlei Wesensverschiedenheit. Also muß sich für die drei auch eine Artbezeichnung finden lassen. Das trifft jedoch nicht zu. Person ist ja ein Gattungsname, so sehr, daß auch der Mensch mit diesem Ausdruck benannt werden kann, obwohl zwischen Gott und Mensch ein gewaltiger Unterschied besteht“ (VII.7. in: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2673-3.htm>).

is precisely the divine revelation and the Christian confession in faith that God is love⁴⁹⁷.

Gerade die grundlegende Bedeutung der Relationalität für die göttlichen Personen unterscheidet die balthasarsche Sichtweise vollkommen vom neuzeitlichen Verständnis der Person als autonomes und für sich stehendes Individuum. Balthasar versucht also einen relationellen Personenbegriff zu entwickeln und die göttlichen Personen aufgrund der sich in der Heilsökonomie offenbarten Relationalität zu beschreiben. Diese Relationalität wird besonders an der Gestalt des menschengewordenen Sohnes erblickt, dessen Personsein wird eben nicht durch seine Autonomie, sondern durch seine ständige Beziehung mit dem Vater und dem Heiligen Geist sichtbar:

„The personhood and the unique «personality» of Jesus is not something «in and for itself». «Who» Jesus is, is revealed in his relationship to the Father who sends him. His whole personal reality is «defined» by this relationship and his personal existence is not «being-for-self» or «self-possession», but being-for-the-Father and being-for-the-others to whom the Father sends him. [...] It is a fundamental characteristic of personhood in the Trinity itself⁴⁹⁸.

Andererseits soll man Balthasar zufolge die göttlichen Personen als drei verschiedene Weisen der Teilnahme an dem einen göttlichen Selbstbewusstsein sehen. Dabei bestimmt die Art und Weise, wie jede göttliche Hypostase an diesem einzigen göttlichen Selbstbewusstsein teilnimmt, die Art und Weise ihres göttlichen Personseins, ihre „*tropos tes hüparxeos*“. Aus dieser Sichtweise folgt also, wie Balthasar mehrfach betont, dass auf die göttlichen Personen der Begriff Person nicht im allgemeinen, sondern im jeweils eigenen Sinn anwendbar ist, je nach der Art und Weise ihrer Teilnahme an dem einen göttlichen Wesen.

⁴⁹⁷ SACHS, J. R., *Spirit and Life*, 62-63.

⁴⁹⁸ SACHS, J. R., *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, 64. Die Gestalt des menschengewordenen Sohnes lässt für Balthasar nicht nur die Art und Weise des Existierens der göttlichen Personen sichtbar werden, sondern macht auch die Dimensionen des Personbegriffs im Bereich der Anthropologie verständlich. Zu der balthasarschen Anthropologie siehe BABINI, E., *L'apporto di von Balthasar al concetto di persona*, in: FISICHELLA, R. (Hrsg.), *Solo l'amore è credibile: una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, 247-252.

4.1. Bilder der Verschiedenheit im dreieinigen Leben Gottes⁴⁹⁹

Um die Verschiedenheit der göttlichen Personen auszudrücken, verwendet Balthasar einige besonders sprechende Bilder, wie das Bild des innergöttlichen Wagnisses und der gegenseitigen „Überraschung“, das Bild des „Zeugen- und Hauchen-Lassens“ der zweiten und dritten göttlichen Hypostasen und das Bild des gegenseitigen „Raumschaffens“ der göttlichen Personen. Es sind keinesfalls die einzigen Bilder oder Begriffe, die Balthasar bei der Beschreibung der Verschiedenheit in Gottes dreieinigem Leben benutzt, doch sie drücken seine Sichtweise besonders plastisch aus. Gemeinsam ist all diesen Bildern, dass sie das balthasarsche Verständnis vom dreieinigen Leben als dialogische Begegnung der Liebe sichtbar machen. Echte Liebe ist nämlich eine freie Bejahung des Anderen so sehr, dass sie dem Anderen erlaubt, gänzlich er selbst zu sein. Die vollkommene Liebesgemeinschaft der Dreifaltigkeit ist deshalb die vollständig verwirklichte Einheit mit „Rücksicht“ auf den Anderen und auf die Unterschiedlichkeit des Anderen.

Um die Bedeutung dieser Bilder richtig zu bewerten, darf man nicht vergessen, dass sie Balthasar zufolge keinesfalls als einfache Metapher zu betrachten sind. B. Blankhorn bemerkt bezüglich der gegenseitigen „Überraschung“ der göttlichen Personen: „Le langage de l'étonnement divin est beaucoup plus qu'une tentative de décrire la total plénitude de l'amour de Dieu sans prédiquer de Dieu une sorte de véritable surprise. Il semble que quelque chose d'analogue à la surprise telle qu'elle est expérimentée en ce monde se trouve en Dieu“⁵⁰⁰. Im Rahmen der Offenbarung werden die geschöpflichen Bilder durchsichtig, so dass sie nicht mehr als einfache Metapher betrachtet werden können, sondern vielmehr „lauter Positivitäten der ewigen freien Lebendigkeit in der Trinität“⁵⁰¹ ausdrücken.

1. Um der innergöttlichen Verschiedenheit plastischen Ausdruck zu schaffen, verwendet der Schweizer Theologe das Bild der gegenseitigen Bewunderung, Dankbarkeit und Überraschung der göttlichen Personen. Was möchte Balthasar mit diesem Bild zeigen? Durch die Darstellung der gegenseitigen Bewunderung der göttlichen Personen führt er den in der Einheit bestehenden Abstand besonders prägnant vor Augen. Bewundert werden kann der Andere nämlich nur in seiner Verschiedenheit. Das Beispiel dieser Bewunderung erblickt Balthasar in der ökonomischen Trinität bei der Taufe Jesu, wo der Vater seinen Sohn

⁴⁹⁹ Die Ausführung dieses Kapitels folgt LOPEZ, A., *Eternal Happening. God is Event of Love*, in: *Communio: International Catholic Review*, Washington DC. Vol. XXXII (2005/2), 214-245.

⁵⁰⁰ BLANKENHORN, B. T., *Les noms divins selon la méthode de Hans Urs von Balthasar*, 15.

⁵⁰¹ BALTHASAR, *TD IV*, 86.

„bewundert“⁵⁰². Diese bildhafte Behauptung wird in die immanente Dreifaltigkeit hineinprojiziert, welche die Verschiedenheit in Gott nicht einfach als etwas Erduldetes, sondern als etwas Gewolltes und Geliebtes darstellt. Bewunderung besagt nämlich die tiefste Bejahung des Anderen in seiner Unterschiedlichkeit.

Balthasar sagt aber darüber hinaus, dass es im innergöttlichen Leben Gottes sogar für eine gegenseitige Überraschung der göttlichen Personen Raum gibt. Bei einer solchen Überraschung im dreieinigen Leben geht es natürlich nicht darum, dass ein bis jetzt eifersüchtig für sich gehaltenes Geheimnis einer Person unerwarteter Weise preisgegeben würde, worüber nun die anderen göttlichen Personen sich wundern könnten. Diese Überraschung hat vielmehr mit der ewigen Verschiedenheit der göttlichen Personen zu tun: Gott ist als immer größere Liebe unendliches Schenken und Empfangen und darin unendlicher Überfluss, nicht nur für die Welt, sondern sogar für sich selbst⁵⁰³. Man könnte vielleicht einwenden, dass eine solche Überraschung das Allwissen Gottes begrenzen würde. Nach Balthasar ist aber das göttliche Allwissen kein Hindernis für eine solche Überraschung. In der Dreieinigkeit Gottes kann nämlich kein erschöpfendes Wissen über den Anderen bestehen, vielmehr gibt es ein ständiges Erkennen in der Liebe. Damit kommt nochmals der Grundgedanke der balthasarschen Trinitätstheologie zum Ausdruck: Das innerste Wesen Gottes ist Liebe, die die göttlichen Personen während des dreieinigen Geschehens verwirklichen und in sich auf je eigene Weise ausdrücken sollen.

2. Um die gewollte Verschiedenheit des Anderen in Gott zu beschreiben, verwendet Balthasar ein weiteres Bild, nach dem jede göttliche Person in sich selbst für die anderen Personen Raum gibt. Es geht dabei nochmals um einen Ausdruck des innergöttlichen Abstands zwischen den Personen. Die absolute Liebe bejaht notwendig die Unterschiedlichkeit des Anderen und lässt ihn anders und völlig frei sein⁵⁰⁴. Doch Balthasar macht einen weiteren Schritt in diese Richtung und behauptet, dass die göttlichen Personen nicht nur die Andersheit des Anderen bejahen, sondern darüber hinaus in sich selbst jeden Raum für diese Andersheit bieten. Dieses Raumbieten ermöglicht deshalb die Freiheit der anderen Personen⁵⁰⁵. Damit drückt Balthasar bildlich aus, dass die Einheit der *circumincessio* der göttlichen Personen die

⁵⁰² LOPEZ, A., *Eternal Happening*, 24.

⁵⁰³ Vgl. LOPEZ, A., *Eternal Happening*, 29-30.

⁵⁰⁴ „A central feature of the uniquely Christian vision is that of distance, space. For there to be another, there must be space between the I and the Thou. Naturally enough, this space is the opposite the identity: it is a space that lets the other be other, while not being so absolute as to destroy relation; indeed, there must be space in order for there to be love“ (GAWRONSKI, R., *Word and Silence: Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*, 84).

⁵⁰⁵ Vgl. LOPEZ, A., *Eternal Happening*, 21-22.

Verschiedenheit der Hypostasen nicht ausschließt, sondern eben ermöglicht. Deshalb ist auch die Verschiedenheit im innertrinitarischen Leben Gottes notwendig vollkommen. Eine Verschiedenheit, die nichts Anderes ist als der Überfluss und der Reichtum des in jeder Hypostase identischen göttlichen Wesens. In diesem gegenseitigen Raumgeben der göttlichen Personen könnte man deshalb eine Darstellungsweise der Perikoresis der göttlichen Personen erkennen. Es geht natürlich nicht darum, über Gott in geschöpflichen Kategorien zu sprechen. Doch das Raumgeben ist für Balthasar ein notwendiger Bestandteil der bis ans Ende gehenden Liebe. Nach Balthasar öffnet eben diese, in der Einheit wurzelnde Verschiedenheit die Möglichkeit einer von Gott ontologisch unterschiedlichen Welt⁵⁰⁶.

3. Ein weiteres sprechendes Bild der balthasarschen Trinitätslehre findet man im „Zeugen- und Hauchen-Lassen“ der zweiten und dritten göttlichen Person. Unberührt vom ewigen und unveränderlichen *taxis* der göttlichen Hervorgänge und damit vom Vorrang des Vaters, lenkt der Schweizer Theologe die Aufmerksamkeit auf die Gleichewigkeit der göttlichen Personen. Wegen dieser Gleichewigkeit behauptet er, dass bei den Hervorgängen der zweiten und dritten göttlichen Hypostase auch deren Einwilligung, deren „Zeugen- und Hauchen-Lassen“ erforderlich sind. Anders als bei kreatürlichem Zeugen, antworten Sohn und Heiliger Geist bei ihrem Zeugen und Hauchen dem sich schenkenden Vater durch das Empfangen der Selbstübergabe des Vaters. Sie zeigen sich mit ihrem Antworten „einverstanden“, dass der Vater sie durch seine Selbsthingabe hervorbringt. Dadurch beweisen sie gleichsam schon beim Zeugen und Hauchen ihre Liebe und Bereitschaft dem Vater gegenüber.

Mit dieser vielleicht etwas befremdlich wirkenden Beschreibung der innergöttlichen Verhältnisse betont Balthasar nicht nur die Verschiedenheit im dreieinigen Leben, sondern hebt hervor, dass der Vater nie ohne den Sohn und den Geist ist, so dass man in Gottes Dreieinigkeit jede mögliche Unterordnung ausschließen soll⁵⁰⁷.

4. Ein interessanter Versuch Balthasars, die Verschiedenheit im innergöttlichen Leben auszudrücken, besteht in seiner Annahme eines Wagnisses im dreieinigen Liebesgeschehen. Was versteht er als Wagnis im innergöttlichen Leben? Mit diesem vielleicht etwas anthropomorphen Bild verleiht Balthasar dem durch die vollkommene Überantwortung entstandenen Abstand zwischen den göttlichen Personen Ausdruck. Bei der Zeugung des Sohnes und der Hauchung des Heiligen Geistes wird Balthasar zufolge die geschenkte

⁵⁰⁶ Vgl. LOPEZ, A., *Eternal Happening*, 22.

⁵⁰⁷ Vgl. LOPEZ, A., *Eternal Happening*, 18.

Gottheit so sehr dem Anderen überantwortet, dass der Schenkende über das Geschenk keine weitere Kontrolle mehr behält, um den beschenkten Anderen vollkommen frei und er selbst sein zu lassen. Dieses Wagnis ist deshalb das Kennzeichen der echten Liebe:

„Father, however, «will never override the Son’s filial stature» and, thus, will not demand to be loved back. [...] The risk entailed in the Father’s insurmountable expectation, however, is eternally «surpassed» by the Son, who is both «the [Father’s] primal expectation and fulfillment. » The Son reciprocates over-abundantly to the «excessive» gift that his generation is. [...] the Father’s expectation does not signify a lack in the divinity. Absolute plenitude is, in a sense, the only word for divine love; «fulfillment» and «expectation» represent an attempt to delineate absolute love’s eventful nature”⁵⁰⁸.

Beim Zeugen der zweiten und beim Hauchen der dritten göttlichen Hypostase geht der Vater (beim Hauchen des Heiligen Geistes gemeinsam mit dem Vater auch der Sohn) ein Risiko ein: Er will nämlich den Sohn oder den Heiligen Geist auf keinen Fall im Voraus determinieren. Die unendliche Liebe Gottes verlangt die Freiheit der zweiten und der dritten göttlichen Person, um das unendliche Reich ihrer sohnhaften oder geisthaften göttlichen Souveränität ausforschen zu können. Nur so herrscht im innergöttlichen Leben echte Liebe, die auch den Raum für die Verschiedenheit sichern kann.

Diese hier angeführten Bilder sind keinesfalls die einzigen vom Autor verwendeten Gleichnisse, um seiner Lehre vom innergöttlichen Unterschied Ausdruck zu verleihen. Ohne diese Bilder wäre aber die Darstellung der balthasarschen Trinitätstheologie nicht vollständig gewesen. Es gehört nämlich zur Eigenart, wie Balthasar Theologie betreibt, dass er nicht nur bildhafte theologische Ausdrücke, sondern fast eine Art Bildsprache verwendet. Wenn diese Art des Theologisierens auch viele Schwierigkeiten mit sich bringt, erlaubt sie doch die Überbegrifflichkeit des göttlichen Geheimnisses spürbar zu machen.

4.3. Innertrinitarische Kenose?

Auch wenn die oben genannten Bilder die systematische Beschreibung der balthasarschen Dreifaltigkeitslehre erschweren, lassen sie doch den Leser klar verstehen, dass für den

⁵⁰⁸ LOPEZ, A., *Eternal Happening*, 27-28.

Schweizer Theologen die innergöttliche Verschiedenheit der Personen eine zentrale Rolle spielt. Was aber mit diesen Bildern darüber hinaus gezeigt wird, ist, dass Balthasar unter der innergöttlichen Verschiedenheit viel mehr versteht als nur die Positivität des Anderen. Wie tief der innergöttliche Unterschied sein Dreifaltigkeitsverständnis bestimmt, wird am deutlichsten dadurch, dass er bezüglich der innertrinitarischen Zeugung des Sohnes über eine „Trennung“ in Gott spricht. Ein überraschend starker Ausdruck bezüglich der Zeugung der zweiten göttlichen Person, wenn man die weiteren diesbezüglichen Erklärungen Balthasars bedenkt. Der Schweizer Theologe behauptet nämlich, dass dieses Zeugen einen unendlichen Abstand in Gott setzt, so dass dadurch „der Ganz-Andere entsteht“⁵⁰⁹. Anderswo spricht Balthasar sogar ausdrücklich über „die unfassbare und unüberbietbare Trennung Gottes von sich selbst“⁵¹⁰. Damit eine solche „innergöttliche Trennung“ annehmbar wird, muss es selbstverständlich um ein Geschehen des dreifaltigen Lebens gehen, das die Einheit Gottes in keiner Weise gefährdet. Dass Balthasar es auf diese Weise meint, zeigt sich daran, dass für ihn diese Trennung nur ein Aspekt der unbedingten Selbstüberantwortung in der Dreieinigkeit ist, also ein Aspekt der göttlichen Liebe, die das Wesen Gottes ausmacht. Warum drückt sich aber Balthasar mit einem so missverständlichen Begriff aus, der manchen Theologen zufolge „viel zu weit ins Unsagbare einzudringen scheint“?⁵¹¹ Th.Krenski erkennt in dieser Ausdrucksweise eine antihegelsche Position und behauptet, Balthasar versuche auf diese Weise, „in Frontstellung gegen Hegel, der den Ernst des innergöttlichen Unterschieds leugnet, den Ernst des innergöttlichen Abstandes zu illustrieren und den Anderen in Gott als nicht nur ideal, sondern real Anderen erscheinen zu lassen“⁵¹². Andererseits stellt für Balthasar diese Trennung in Gott den „Raum“ für das Interpersonale im innergöttlichen Geschehen dar, das für seine Dreifaltigkeitslehre der zentrale Faktor ist. Fraglich ist aber die Meinung Krenskis, dass die Bezeichnung „Trennung“ einfach als „Rückgriff auf die Lyrik“ zu bewerten wäre, womit Balthasar die Grenze des Begrifflichen bewusst überschreitet. Dass der Schweizer Theologe mit der Bezeichnung nicht nur auf lyrische Ausdrucksweise zurückgriff, wird schon dadurch klar, dass hinter der innergöttlichen Trennung, als Wurzel dieser Idee der Gedanke über eine „innertrinitarische Kenose“ erscheint, was sicher nicht als lyrisch zu verstehen ist. Für den Autor ist diese „Trennung“ im innergöttlichen Leben vielmehr wahrhafte Bedingung jeder wahren Gemeinschaft, und deshalb drückt sie in der balthasarschen Dreifaltigkeitslehre etwas positives aus. Wie es T. Kruppa treffend formuliert:

⁵⁰⁹ BALTHASAR, *TD IV*, 73.

⁵¹⁰ BALTHASAR, *TD III*, 302.

⁵¹¹ WERBICK, J., in: SCHNEIDER, Th. (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik II*, 541.

⁵¹² KRENSKI, Th., „*Kind oder Enkel von Trennung*“, 205.

„Die Trennung in der Dreifaltigkeit bedeutet gar keine tragische Entfremdung in Gott, sondern sie ist die wahre Vorbedingung und Gestalt der sich nicht selbst suchenden, sondern dem Anderen Platz einräumenden Liebe“⁵¹³.

Deshalb wollen wir nun die Idee der innertrinitarischen Kenose, diesen vielleicht provokantesten Ausdruck der balthasarschen Trinitätslehre, erforschen. Die Herkunft dieser theologischen Idee Balthasars findet man in der modernen orthodoxen Theologie: Balthasar entlehnt die Bezeichnung von S.Bulgakow, erweitert sie und bringt sie auf diese Weise in die westliche Theologie ein⁵¹⁴. Der Verfasser dieser Arbeit ist mit R.Lafontaine einverstanden, für den die Behauptung der innertrinitarischen Kenose notwendig aus der trinitätstheologischen Grundentscheidung des Schweizer Theologen folgt, die göttlichen Hervorgänge als unbedingte Selbsthingabe der Liebe zu deuten⁵¹⁵. Mit anderen Worten wird man den Ursprung dieser Idee Balthasars in seiner grundsätzlichen Überzeugung, dass das innere Leben Gottes einzig als Liebe zu beschreiben ist, finden. Man wird deshalb wohl H.Vorgrimler ebenfalls zustimmen müssen, wenn er schreibt, dass es hier um „einen Schlüsselbegriff“ der balthasarschen Trinitätsverständnis geht, wobei der Schweizer Theologe

⁵¹³ KRUPPA, T., *Pneumatológiai alapfogalmak Hans urs von Balthasar teológiájában*. Diese intendierte Positivität hebt auch N. Healy hervor: „Balthasar’s extreme language of «God’s separation from himself» undoubtedly runs the risk of anthropomorphism and a loss of analogy. Balthasar himself is aware of the danger and repeatedly cautions against any univocal predication of change and suffering in God. Words such as «separation» and «distance» stand in need of further clarification. It is crucial to note that Balthasar does *not* mean to suggest that there is negativity in God’s inner life. These words must be understood as analogous concepts which point to a positive modality of selfless love” (HEALY, N. J., *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion*, 133-134).

⁵¹⁴ Nach *TD III*. stützt sich Balthasar bei der Entfaltung der Kenose des Vaters auf eine Behauptung S. Bulgakows: „Man kann, mit Bulgakow, die Selbstaussprache des Vaters in der Zeugung des Sohnes als eine erste, alles unterfassende innergöttliche «Kenose» bezeichnen, da der Vater sich darin restlos seiner Gottheit enteignet und sie dem Sohn übereignet“ (BALTHASAR, *TD III*, 300. siehe dazu auch *H III 2/2*, 198). Trotz der Wertschätzung setzt Balthasar dem Gedanken Bulgakows ebenfalls kritische Korrekturen entgegen: die diesbezüglichen Ausführungen des Russischen Theologen sind nach dem Balthasar mit fragwürdigen sophiologischen Deutungen beladen, andererseits „der Gedanke, dass das historische Kreuz nur die phänomenale Übersetzung eines metaphysischen Golgotha ist“, ist als gnostisch zu bezeichnen (BALTHASAR, *Theologie der drei Tagen*, Benzinger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969, 28-29). Doch nach Balthasar „dürfte es möglich sein, die Grundansicht Bulgakows ihrer sophiologischen Voraussetzungen zu entkleiden und jenen zentralen Gedanken – vielseitig entfaltet – zu behalten, den wir oben ins Zentrum stellten: Letzte Voraussetzung der Kenose ist die «Selbstlosigkeit» der Personen (als reiner Relationen) im innertrinitarischen Leben der Liebe“ (29). Weitere Ausführungen dazu in BAUMER, I., *Die Relevanz der orthodoxen Theologie für die Theologie von Hans Urs von Balthasar*, 229-257. in: KASPER, W. (Hrsg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes: Hans Urs von Balthasar im Gespräch*, Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag, Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern 2006.

⁵¹⁵ „En reson de sa compréhension de la génération comme Don d’amour désintéressé et sans retour, mais aussi parce qu’il se doit de résoudre au niveau meme de la relation le dilemme d’un subsister par soi déterminé exclusivement par un subsister dépendant d’Autrui, Balthasar se devra de comprendre la paternité de Dieu strictement comme Don désappropriant la personne du Père de sa divinité. Telle est la logique de «la kénose intra-divine»“ (LAFONTAINE, R., *Quand K.Barth et H. Urs von Balthasar relisent le de Trinitate de Thomas d’Aquin*, 542). Diese Behauptung R. Lafontaines bestätigt die Aussage Balthasars, nach der die Kenose des menschwerdenden Sohnes auf dem Hingabecharakter der göttlichen Personen fußt: „Gottes Entäußerung (in Menschwerdung) hat ihre ontologische Möglichkeit in Gottes ewiges Entäußertheit, seiner dreipersönlichen Hingabe“ (BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, 23).

von der ökonomischen Trinität her in Richtung der immanenten Trinität tastet⁵¹⁶. Worum geht es also?

In der Beschreibung des innergöttlichen Lebens konnten wir schon beobachten, dass Balthasar die immanente Dreifaltigkeit als vollkommene und immerwährende Selbsthingabe der göttlichen Personen versteht, deren Quell im Vater zu finden ist. Gottes Wesen ist Liebe als ewige Selbsthingabe und die göttlichen Hypostasen sind ihrerseits verschiedene Verwirklichungsformen dieser Selbsthingabe. Die Personen besitzen das göttliche Wesen, indem sie sich auf je andere Weise wegschenken. Dieses Existieren der göttlichen Personen durch die restlose Selbsthingabe bildet für Balthasar den Grund für seine Lehre über die innergöttliche Kenose⁵¹⁷. Die Behauptung der innertrinitarischen Kenose hat seinen letzten Grund selbstverständlich in der Kenose des menschengewordenen Sohnes: Balthasar möchte zeigen, dass diese kenotische Selbstversenkung des Sohnes in einer ewigen Haltung des Vaters grundgelegt ist, den er in all seinen Taten offenbart⁵¹⁸. Als erstes, erkennt der Schweizer Theologe in dem unbedingten Sich-Wegschenken des Vaters, der die Urquelle des dreieinigen Lebens ist, eine primordiale Kenose, oder wie er sagt: eine „Urkenose“ in Gott. Diese Urkenose bezeichnet er auch als „Über-Tod“, weil die göttliche Selbsthingabe des Vaters so vollkommen ist, dass sie im weltlichen Bereich nur mit dem Tod verglichen werden kann. Die Bedeutung dieser Urkenose sieht Balthasar eben im Übersprudeln des göttlichen Lebens, weil er diese Selbsthingabe des Vaters als „«Verbluten» Gottes, das sein[en] Blutkreis der Liebe“ beschreibt. Wenn man die verschiedenen Bezeichnungen des Schweizer Theologen zusammen sieht, erkennt man in dieser „Urkenose“ und dem „Über-Tod“ des Vaters inhaltlich das gleiche, wodurch die erste göttliche Hypostase ihr Personsein als Vater verwirklicht. Nach Balthasar zeigt sich also mit dieser Kenose des Vaters

⁵¹⁶ „Er setzt [den Begriff «Kenose»] dort ein, wo er vom absoluten Anfang des Heiligeschehens sprechen möchte, vom Ur-Beginn des Verhältnisses Gottes zum Nichtgöttlichen. Den Weg dorthin, in das Herz der göttlichen Trinität, sieht er darin: «sich von dem, was in der Kenose Gottes in der Theologie des Bundes – und von dorthin des Kreuzes – offenbar wird, zurückzutasten ins Geheimnis des Absoluten»“ (VORGRIMMLER, H., *Hans Urs von Balthasar – 100 Jahre*, 528).

⁵¹⁷ „The essence of God is «love as surrender» and the persons of the Trinity are understood as modes or forms of surrender of the one divine love [...] That God is God precisely insofar as he gives himself away; that divine self-possession is really self-surrender, is really the heart of a kenotic doctrine of God“ (SACHS, J. R., *Spirit and Life*, 72). Doch man kann der Behauptung I. Anscins beistimmen, der darauf hinweist, dass Balthasar „über den begrifflichen Inhalt der Selbsthingabe hinausgeht und nennt sie «Selbst-Weggabe», «Selbstentäußerung», «Kenose». Diese kenotische Liebe, die sich am Kreuz Christi enthüllt, ist das Geheimnis des sich hingebenden Wesens des drei-persönlichen Gottes“ (ANCSIN, I., *Ursprüngliche Dialogizität*, 124).

⁵¹⁸ R. Lafontaine zufolge möchte Balthasar zeigen, dass „la kénose de Jésus, le Fils obéissant jusqu’à la mort, est fondée et révèle la kénose éternelle du Père et du Fils, dès lors que Celui qui a pris la forme de l’esclave en s’incarnant ne se serait pas seulement vidé de ses prérogatives divines en assumant la condition de l’esclavage propre à son incarnation, mais qu’il a ainsi révélé le fond de son être filial éternel en lequel il rend extatiquement au Père tout ce qu’il a reçu de Lui, à savoir l’intégralité de son être divin“ (LAFONTAINE, R., *Quand K. Barth et H. Urs von Balthasar relisent le de Trinitate de Thomas d’Aquin*, 543).

vollständig, was es heißt, dass die göttliche Natur vollkommene Liebe ist. Th. Krenski insistiert darauf, dass die Behauptung Balthasars hinsichtlich des „Todes“ im innergöttlichen Leben als Ausdruck des Quellseins des Vaters zu verstehen ist, und erklärt dies folgenderweise: „Dabei sei freilich das Wort «Tod» ohne Negation zu lesen, negiere sich doch der Quell in seinem Ergießen nicht, sondern sei eben darin Quell, dass er nicht in sich bleibe, sondern fließe“⁵¹⁹. Der Urkenose der ersten göttlichen Person entspricht dann die kenotische Antwort des Sohnes auf die unbedingte Liebe des Vaters: der Sohn empfängt alles vom Vater Geschenke mit einer unbedingten Bereitschaft und Dankbarkeit, wobei er sich völlig der Disposition des Vaters stellt und nichts anderes will, als was der Vater von ihm will:

„The response of the Son to the free self-donation of the divine Father can only be grateful reciprocation: a surrender in love just as selfless and uncalculating as the «original» surrender of the Father was. In not holding fast to what he has received «for himself», the Son shows himself to be equal in being with the Father“⁵²⁰.

Diese unbedingte Bereitschaft und Dankbarkeit des ewigen Sohnes begründet für Balthasar das Personsein der zweiten göttlichen Hypostase, das hier als kenotische Antwort auf die väterliche Urkenose beschrieben wird. An diesem Punkt spricht Balthasar schon über eine im Herzen der Dreieinigkeit befindliche innertrinitarische Kenose. Die innertrinitarische Kenose des ewigen Sohnes, die Balthasar zufolge der ermöglichende Grund der Menschwerdung, der ökonomische Form seiner Kenose ist⁵²¹, erkennt er in der Bezeichnung der Johannesoffenbarung, welche Christus als „das seit Grundlegung der Welt geschlachtete Lamm“ (Apk 13,8) nennt. Diese Bezeichnung darf nach Balthasar „keinesfalls gnostisch als ein von Golgotha unabhängiges himmlisches Opfer“ verstehen, sondern als „Ewigkeitsaspekt des geschichtlichen blutigen Opfers am Kreuz“⁵²². Doch die Bezeichnung meint trotzdem „eine überzeitlich andauernde Zuständigkeit des «Lammes», nicht nur, wie die Französische

⁵¹⁹ KRENSKI, Th., „*Kind oder Enkel von Trennung*“, 202.

⁵²⁰ SACHS, J. R., *Spirit and Life*, 75-76.

⁵²¹ „Die Kenose in Jesus Christus aber enthüllt die gott-immanente Ur-Kenose, oder Gottes «Übertod» als innertrinitarische Entleerung oder Entäußerung. In der Kenose des menschengewordenen Logos bis ans Kreuz wird nämlich sichtbar: Gott selbst ist objektiv von Gott verlassen...“ (WITTSCHIER, St.-M., *Analogie des Je-Mehr*, 89). Eine treffende Zusammenfassung der innertrinitarischen Kenose findet man auch bei PUSKÁS, A., *A megváltás drámája Hans Urs von Balthasar teológiájában [Das Drama der Erlösung in der Theologie Hans Urs von Balthasars]*, in: *Communio: nemzetközi katolikus folyóirat*, Budapest. Évf. XIII (2005/2-3), 96-97, und *Hans Urs von Balthasar drámai szótériológiájának súlypontjai [Die dramatische Soteriologie Hans Urs von Balthasars]*, in: *Vigilia*, Budapest 70 (2005/6), 487-488.

⁵²² BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, 28.

Schule es dargestellt hat, als die Fortdauer eines «sakrifiziellen Zustandes (état)» des Auferstandenen, sondern einen Zustand des Sohnes, der der Gesamtschöpfung koextensiv ist und somit im irgendeiner Art sein gottheitliches Sein affiziert⁵²³.

Etwas anders steht aber die Frage bezüglich der Kenose der dritten göttlichen Person. Bemerkenswert ist nämlich, dass der Schweizer Theologe nirgends ausdrücklich von einer Kenose des Heiligen Geistes spricht. Dies könnte man damit in Verbindung setzen, dass für ihn – wie das nächste Kapitel noch näher zeigen wird – im Heiligen Geist, in der Frucht des dreieinigen Lebens und in der göttlichen Fruchtbarkeit in Person eben der Überschwang Gottes zum Ausdruck kommt. In der Art und Weise des göttlichen Personseins des Heiligen Geistes könnte man doch seine innertrinitarische Kenose erkennen: Indem er Siegel des gegenseitigen Sich-Schenkens der ersten und zweiten göttlichen Personen ist, existiert er allein als Ausdruck der gemeinsamen Kenose der ersten und zweiten göttlichen Hypostase:

„Er existiert nicht für sich selbst, sondern will einzig als die Verwirklichung und Offenbarung der Liebe zwischen Vater und Sohn sein. Der Geist ist also Ausdruck und Personifikation der gemeinsamen Kenose des Vaters und des Sohnes, der als lebendiger Zeuge dieser Kenose immer neu und unausschöpflich Frucht bringt“⁵²⁴.

Diese kenotische Haltung der dritten göttlichen Person fällt also einerseits damit zusammen, was unter den objektiven Aspekt des Heiligen Geistes schon besprochen wurde, andererseits aber mit seiner im nächsten Kapitel zu erörternden „Anonymität“⁵²⁵.

⁵²³ BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, 28.

⁵²⁴ KRUPPA, T., *Pneumatológiai alapfogalmak Hans Urs von Balthasar teológiaiában*. In diese Richtung weist auch S. Bulgakov, dessen Intuitionen Balthasar hinsichtlich der Idee der innertrinitarischen Kenose mehrfach benutzt hat: „Son [du Saint-Esprit] renoncement sacrificiel consiste en l’anéantissement hypostatique: Il révèle pas Lui-même Son hypostase et Il ne se révèle pas comme le font le Père et le Fils, Il n’est que Leur Révélation même. [...] Il annonce non pas ce qui est Sien, mais le Fils du Père. Il est le milieu limpide, invisible dans sa transparence. Il n’existe pas pour Soi, car Il est tout entier dans les Autres, dans le Père et dans le Fils“. „Mais la Troisième hypostase est Amour *hypostatique*, et en même temps privé de tout ipseité. Elle a, comme les deux premières hypostases, dans sa vie hypostatique, sa propre kénose, qui consiste justement comme en une *suppression de soi*: par sa procession du Père sur le Fils, elle se perd elle-même, elle n’est plus que la copule, que le pont vivant d’amour entre le Père et le Fils, qu’un *Entre* hypostatique. [...] C’est pourquoi son hypostasie paraît être une anhypostasie, elle est complètement transparent pour les deux autres, elle semble être privée de «séité». En ce sens, l’Amour est l’Humilité: devant cette «impersonnalité» spéciale de la Troisième hypostase, les deux premières sont comme des personnalités «séitaires»“. (BULGAKOV, S., *Le Paraclet*, 75, 175). Allerdings ist anzumerken, dass Bulgakov den Begriff „Kenose“ weit üblicher – man ist geneigt zu sagen: fast verschwenderisch – und weniger durchgedacht verwendet, als es der Basler Theologe tut.

⁵²⁵ „The Spirit as the subsisting «We» proceeding from Father and Son is, as the third person of the Trinity, not the revelation of a new «self», but the personal unity in love of Father and Son. The Spirit is God insofar as he seals this self-surrender which is identical in Father and Son. He wants to be nothing «in» or «for» himself. He wishes only to be the pure proclamation and bestowal of the love between Father and Son. The Spirit is the

Nach dem Schweizer Theologen kann jeder mögliche Abstand – auch der zwischen Gott und Geschöpf, und sogar der Abstand der Sünde – nur in diesem ursprünglichen kenotischen Abstand zwischen Vater und Sohn erfolgen. Deshalb spielt die Idee der innertrinitarischen Kenose auch in der Darstellung der eschatologischen „Einbergung“ des Geschöpfs in Gott eine wichtige Rolle. Wie A. Scola zeigt, wird Balthasar durch diese restlose Selbsthingabe der göttlichen Personen, die er als innertrinitarische Kenose bezeichnet, alle andere „Kenosen“ erklären:

„Une kénose primordiale capable à la fois d’expliquer et de dépasser toute différence existante en dehors de la Trinité [...] En effet une fois posée la kénose en Dieu, toute autre différence est déchiffable en terme de kénose. Ainsi peut-on parler de kénose de la création (altérité), kénose de l’incarnation (union de natures), kénose de la croix (assomption de la *caro peccati*), déjà contenues dans la kénose intratrinitaire beaucoup plus abyssale qu’elles. Dieu ne change pas en s’engageant dans ces kénoses. Il y manifeste les possibilités déjà contenues dans l’amour infini, qui est son être même comme «don de soi» et «abandon de soi à l’autre»⁵²⁶.

An diesem Punkt erscheint also auch die trinitarische Grundlegung der balthasarschen Erlösungslehre. Balthasar zufolge findet man nämlich im innergöttlichen Leben Gottes in

«expression» and «personification» of the common self-emptying of Father and Son, and the witness that such self-emptying bears ever-new and unending fruit“ (SACHS, J. R., *Spirit and Life*, 76).

⁵²⁶ SCOLA, A., *H. U. von Balthasar: uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991, 80 (zitiert in: VANDEVELDE-DAILLIERE, G., *L’«inversion trinitaire» chez H.U.von Balthasar*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 120 (1998), 377). T. Kruppa sieht das ähnlich: „Die Ur-Kenose in der Dreifaltigkeit kann man so verstehen, als eine Vorbedingung der in der Schöpfung erfolgende göttliche Kenose und der Erschaffung der menschlicher Freiheit als Teilnahme an der Freiheit Gottes selbst. Endlich ist es die Vorbedingung der in der Menschwerdung des Sohnes verwirklichten göttlichen Kenose“ (KRUPPA, T., *Pneumatológiai alapfogalmak Hans urs von Balthasar teológijában*). Diese innertrinitarische Begründung der endlichen Freiheit wertet auch M. Turek positiv: „Balthasar’s theology of the Trinitarian Father offers a new approach to resolving the difficult problem of how there can be a real interplay between infinite and finite freedom. The crux at issue is to render coherent, on the one hand, how God can be infinite freedom if there exists creatures who can exercise autonomy vis-à-vis God, and the other hand, how creatures can be truly autonomous if there exists a God of absolute and limitless freedom“ (TUREK, M., *Balthasar’s theology of God the Father and the modern problem of a Father-God*, 246). G. Greshake spricht ebenfalls über „kenotischen“ Wirkweisen des Sohnes und des Heiligen Geistes und begründet die Möglichkeit einer freien Schöpfung dadurch, dass Gottes inneres Leben sich „in der Differenz personaler Beziehungen im Relationsgefüge von Empfangen und Schenken [vollzieht]. So gesehen ist Gottes Allmacht die Macht seiner Liebe“ (GRESHAKE, G., *Der Dreieine Gott*, 280). Greshake lobt die balthasarsche Sichtweise, dass der kreatürliche Abstand und sogar die Möglichkeit des sündigen Abstands durch den innergöttlichen Abstand zwischen Vater und Sohn begründet werden: „Hierzu hat Hans Urs v. Balthasar Gedanken entfaltet, die sich sicher an der Grenze des vom Menschen Denkbaren bewegen, aber doch eine erhellende Kraft haben“ (332). Doch die Existenz einer Urkenose in Gott lehnt er ab: „Diese kenotischen Gestalten des Wirken Gottes beruhen nicht in einem kenotischen Urentschluss Gottes, sondern sind die konkrete Weise, wie sich – unter der Voraussetzung einer frei gewollten Schöpfung – das innertrinitarische Empfangen und Schenken unter Einbezug der Eigenart geschöpflicher Freiheit realisiert“ (280-281).

dieser vollkommenen Selbstübereignung der einzelnen göttlichen Personen die ermöglichende Grundlage des Kreuzes und der Erlösung⁵²⁷. Eine gelungene Darstellung dieser Frage findet man bei H. Stinglhammer⁵²⁸, der überprüft, wie der Schweizer Theologe die Problematik des Leidens Gottes beantwortet. Ist Gott unberührbar gegenüber dem menschlichen Leiden, wie es seine göttliche, wesensgemäße Vollkommenheit verlangt? Doch im Sohn, der für die Sünden der Menschheit gekreuzigt wurde, wird die göttliche „Passibilität“ vor Augen geführt. Wird aber Gott durch die Sünde des Menschen berührt, so dass er dadurch irgendwie eine größere Vollkommenheit erlangt? Die Kirchenväter haben die richtige Antwort auf diese Frage darin gesehen, dass Gott freiwillig leidet und als freiwillig Leidender nicht unter sondern über dem Leiden steht. Balthasar sieht sich aber genötigt, darüber hinaus eine innertrinitarische Voraussetzung für das ökonomische Leidenkönnen des Sohnes zu sichern⁵²⁹, die er in dem – durch die vollkommene Selbstübereignung der göttlichen Personen entstandenen – größtmöglichen Abstand findet. „Balthasar macht [...] deutlich, dass Trinität in ihren inneren Möglichkeiten so gesehen werden muss, dass sie angesichts der Sünde des Menschen und seiner Befreiung frei Handeln kann“⁵³⁰. Diese Freiheit angesichts der Sünde besitzt Gott eben dadurch, dass in seinem immanenten Leben ein innergöttlicher Abstand existiert, der fähig ist, sogar den Abstand der Sünde zu umgreifen.

„Balthasar beschreibt das trinitarische Sein als die absolute Freiheit der restlosen gegenseitigen Hingabe. In dieser absoluten Hingabe, in der der trinitarische Gott die unendliche Liebe ist, liegt zugleich ein positiver Ansatz für das ökonomische Leidenkönnen Gottes. Zudem besagt die innertrinitarische Differenz in Gott als Ausdruck größter Nähe und Gemeinschaft in Gott selbst auch den größtmöglichen Abstand in Gott. Von diesem Abstand (der immer ein Abstand in der Liebe ist) kann

⁵²⁷ „Fragt man (gemäß der Logik), wie Gott sich der Welt einbergen konnte und auf welcher Grundlage er sein Erlösungsspiel durchführte, dann kann man logisch nur antworten: weil Gott als Vater schon in sich auf ein Allkleinsein verzichtet hat, weil er in sich dem Sohn alles mitteilt, ohne aufzuhören alles zu sein, weil es in Gott bereits eine Kenose gibt, die nicht abhängig ist vom Nein des Menschen“ (PLAGA-KAYSER, U. J., „*Ich bin die Wahrheit*“, 433-434).

⁵²⁸ Vgl. STINGLHAMMER, H., *Freiheit in der Hingabe*, 334-342.

⁵²⁹ „Folgerichtig muss man jenen Vätern zustimmen, die die Kenose – als Selbsteinschränkung und Selbstverzicht Gottes – nicht nur mit der göttlichen Freiheit einsetzen – gegen jeden Gedanken, dass hier ein gnostisch-naturhafter oder hegelisch-logischer Prozess stattfindet – sondern auch in der Ohnmacht des Menschgewordenen und Gekreuzigten die *Allmacht* Gottes hervorblitzen sehen“ (BALTHASAR, *Theologie der drei Tagen*, 27-28).

⁵³⁰ STINGLHAMMER, H., *Freiheit in der Hingabe*, 340.

darum auch der größtmögliche Abstand der Kreatur zu Gott, wie er in der Sünde wirklich wird, umgriffen werden“⁵³¹.

Die Idee Balthasars bezüglich der innertrinitarischen Kenose hat unterdessen starke Kritik ausgelöst. Vor allem lenken die kritischen Äußerungen die Aufmerksamkeit darauf, dass man, wenn man von einer Kenose in Gott spricht, unvermeidlich die Wirklichkeit der ökonomischen Trinität in die immanente Trinität hinein projiziert. Damit kommt man aber zum zweiten Teil des rahnerschen Grundaxioms zurück und würde die ökonomische Dreifaltigkeit mit der immanenten einfach gleichsetzen. Tatsächlich scheint Balthasar eine Art Karfreitag in die immanente Trinität hinein zu projizieren⁵³². Doch, wie beschrieben, folgt der Schweizer Theologe in seiner Deutung des rahnerschen Grundaxioms der Mehrheit der katholischen Theologen, die das „umgekehrt“ im Grundaxiom stark präzisieren. Deshalb wird man den Ursprung dieses eigentümlichen Gedankens Balthasar sicher nicht in einer naiven Gleichsetzung der immanenten und ökonomischen Trinität finden, noch weniger in einem Hineinprojizieren der Wirklichkeit der ökonomischen Trinität in die immanente hinein. Zwar betont Balthasar immer wieder, dass die einzige Tür für das Verständnis des innergöttlichen Lebens die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist, doch seine Beweggründe für die Formulierung der Idee der innertrinitarischen Kenose muss man mit R.Lafontaine in seiner Sichtweise der Dreifaltigkeit suchen:

„En raison de sa compréhension de la génération comme Don d’amour désintéressé et sans retour, mais aussi parce qu’il se doit de résoudre au niveau même de la relation le dilemme d’un subsister par soi déterminé exclusivement par un subsister dépendant d’Autrui, Balthasar se devra de comprendre la paternité de Dieu strictement comme Don désappropriant la personne du Père de sa divinité. Telle est la logique de «la kénose intra divine»“⁵³³.

⁵³¹ STINGLHAMMER, H., *Freiheit in der Hingabe*, 342. Die innertrinitarische Verankerung des Kreuzes Christi war eine der kontroversen Frage auch zwischen Balthasar und Karl Rahner. Wie P. Henrici bemerkt, geht es um „die wohl tiefgreifendste Auseinandersetzung“ zwischen den beiden großen deutschsprachigen Theologen. „Balthasar will das Leiden Christi auch innertrinitarisch verankern; Rahner dagegen meint, dass damit die Unveränderlichkeit Gottes angetastet werde“. Wegen dieser kontroversen Frage wird Rahner Balthasars Theologie sogar als „gnostisch“ bezeichnen. (HENRICI, P., *Das Gleiche auf zwei Wegen: Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar*, 51-52. in: HENRICI, P. (Hrsg.), *Hans Urs von Balthasar – ein großer Churer Diözesan*, Academic Press/Paulusverlag, Fribourg 2006).

⁵³² Vgl. BALTHASAR, *TD V*, 84.

⁵³³ LAFONTAINE, R., *Quand K. Barth et H. Urs von Balthasar relisent le de Trinitate de Thomas d’Aquin*, 542.

Die innertrinitarische Kenose drückt nach Balthasar eben die Unbedingtheit der dreieinigen Liebe aus. Wie J. O'Donnell formuliert:

„Each of the persons of the Trinity is a self-emptying in regard to the other persons. The Father does not want to be God without the Son. In turn the Son responds with the gift of his being to the Father. As Balthasar tirelessly repeats, it is impossible to make sense of the Incarnation and of the *kenosis* which it implies apart from the eternal *kenosis* of the three persons of the Trinity. In summary, the *kenosis* of the Incarnation challenges us to think God's being anew in the light of love“⁵³⁴.

Die innergöttliche Liebe möchte Balthasar keinesfalls als weniger vollkommen bezeichnen als die in der Ökonomie erfolgte Liebe zwischen Vater und Sohn. Die vollkommene Selbsthingabe des Vaters nämlich, die so restlos ist, dass Balthasar sie als Urkenose in Gott beschreibt, ist die Grundlage jeder anderen möglichen Trennung. Dadurch kann man sicher sein, dass das dreieinige Leben Gottes nicht erst in seiner ökonomischen Form „dramatisch“ wird, und nicht erst die Überwindung der durch die Sünden der Menschen verursachten Trennung Dramatik in das innergöttliche Leben bringt. Sonst könnte in der ökonomischen Trinität irgendeine neue Vollkommenheit erscheinen, die in der immanenten Trinität vorher nicht bestand. Deswegen meint Balthasar, dass die göttlichen Personen, die in ihrem Existieren und in den gegenseitigen Relationen das göttliche Wesen als Liebe leben, in ihrer Haltung auch eine Art Kenose mitbringen.

Wenn auch das Thema der innertrinitarischen Kenose eine beträchtliche Menge der kritischen Äußerungen der Theologen verursacht, müssen wir darauf hinweisen, dass Balthasar mit dieser Idee in der heutigen Theologie nicht allein steht. Unabhängig von ihm, aber ebenfalls auf S.Bulgakow berufend, schreibt auch C.Nigro über eine „Kenose“ im innergöttlichen Leben:

„Lo Spirito è il reciproco dono di sè ipostatizzato, nel quale il Padre e il Figlio si ritrovano uniti uscendo da se stessi in un movimento di apertura senza limite, di totale effusione, di assoluta trasparenza ricettiva-oblativa, di «kenosi» intesa come radicale estasi di amore, come pura «pro-esistenza». [...] La kenosi storico-salvifica ha la sua radice ultima nell'accettazione del diverso «intradivino» che costituisce la comunione

⁵³⁴ O'DONELL, J., *Hans Urs von Balthasar*, 46.

intratrinitaria. In tal senso si può parlare, in senso analogico eminente, di un kenosi «eterna» intratrinitaria che fonda la kenosi storico-salvifica. Questa kenosi intratrinitaria è l'altruismo (estasi, autodonazione) radicale che caratterizza le tre persone, la cui «in-stasi» (o ipostasi) è costituita dalla «ex-stasi»⁵³⁵.

Keinesfalls kann der Verfasser dieser Arbeit dagegen der Deutung S.Lösel's zustimmen, der die innertrinitarische Kenose in der balthasarschen Lehre nicht nur als die innertrinitarische Grundlage der Kenose in der Menschwerdung versteht, und damit des weltlichen Leidens des Sohnes bezeichnet, sondern als wirkliches Leiden in der immanenten Trinität. In seinem Artikel⁵³⁶ wertet Lösel die Bemühungen Balthasars bezüglich einer neuen „Drammatisation“ des dreieinigen Lebens positiv, und behauptet, dass der Schweizer Theologe die Dreieinigkeit Gottes nicht durch die philosophischen Begriffe *apatheia* und Unveränderlichkeit beschreibt, sondern durch die Idee der innertrinitarischen Kenose in Gottes innerem Leben Platz für Leiden und Tod einräumt. Balthasar würde von einem wirklichen Leiden in der immanenten Dreifaltigkeit sprechen, welches das Leiden des Sohnes ermöglicht:

„Balthasar argues that the condition for the possibility of the painful distance of the Father from the Son on the cross, is an eternal, equally real and painful distance within the absolute Trinity itself [...] From his reading of the immanent Trinity as self-surrendering love, Balthasar concludes that agony and death are not foreign to the divine being itself. On the contrary, they are rooted in the Godhead, although not as a negative limitation of the divine being, but rather as a positive event“⁵³⁷.

Die Stelle, die Lösel als Beweis zitiert, bringt einen Zitat aus einem persönlichen Brief F. Ulrichs, in dem dieser feststellt: „nur weil Schmerz und Tod Gott selbst innerlich sind, und zwar als flüssige Form der Liebe, kann er Tod und Schmerz durch seinen Tod und seine Auferstehung besiegen...“⁵³⁸. Die Stelle besagt eigentlich das gleiche, was mit der Bezeichnung bezüglich der väterlichen Urkenose als „Über-Tod“ ausgesagt wird. Doch kann

⁵³⁵ NIGRO, C., *Paradosso e kenosi dello Spirito*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale Teologica di Pneumatologia*, Editrice vaticana, Vatican city 1983, 956.

⁵³⁶ Vgl. LÖSEL, S., *Murder in the Cathedral: Hans Urs von Balthasar's new dramatization of the doctrine of the Trinity*, 427-439.

⁵³⁷ LÖSEL, S., *Murder in the Cathedral: Hans Urs von Balthasar's new dramatization of the doctrine of the Trinity*, 435.

⁵³⁸ Zitiert in BALTHASAR, *TD IV*, 221-222.

kein Zweifel bestehen, dass Balthasar diese – in diesem Kontext tatsächlich sehr missverständlichen – Begriffe des Todes und des Leidens nur analog benutzt. Der Schweizer Theologe selbst sagt, wenn er schreibt: „In diesem gegenseitigen «Verbluten» Gottes, das sein Blutkreislauf ist, liegt wie anfänglich gesagt, das Fundament auch des Totseins durchaus in Gott; er ist jenseits von weltlichem Lebendig- und Totsein...“⁵³⁹. Ebenfalls wird man das aus der Apokalypse geliehene Bild von Christus als in Ewigkeit geschlachtetes Lamm, keinesfalls mythologisch verstanden werden. Wie P.Blätter in seiner Bestimmung des Verhältnisses zwischen den trinitarischen Sichtweisen Balthasars und K.Rahners einerseits und J.Moltmanns andererseits zeigt, besteht einer der zentralen Beweggründe für die Behauptung einer innertrinitarischen Kenose eben darin, dass der Schweizer Theologe den Ernst des Engagements Gottes für die Welt auf diese Weise auszudrücken glaubt, dass Gott dabei weder als unberührbar und leidensunfähig noch als veränderlich erscheine⁵⁴⁰. Oder wie Balthasar selbst behauptet: Gottes inneres Leben soll „weder «mitologisch» veränderlich, noch «philosophisch» unveränderlich“⁵⁴¹ beschrieben werden. Man wird also der Behauptung Lösels, dass die Idee der innertrinitarischen Kenose und die Infragestellung der Leidensunfähigkeit Gottes eng verbunden sind, zustimmen können. Doch wegen der fehlenden Unterscheidung muss man seine Deutung als Fehlinterpretation bezeichnen. Besonders interessant ist dabei, dass Lösel, der dieses angebliche Hineinprojizieren der Leidensfähigkeit in Gottes inneres Leben positiv wertet, kritisiert aber die sich daraus ergebenden Folgen im Bereich der Pneumatologie:

„Notice, that both in the economy and the immanent Trinity, the Spirit is merely the bond of love who keeps open and bridges over the painful distance between Father and Son; as such the Spirit itself cannot be said to suffer. At this point Balthasars Trinitarian drama of suffering reveals itself as merely binitarian. Neither the Son, nor the Father, but rather the Holy Spirit is the true victim in Balthasars theo-drama; denied to suffer, the Spirit is «murdered in the cathedral» of Balthasars theology“⁵⁴².

⁵³⁹ BALTHASAR, *TD IV*, 221.

⁵⁴⁰ Vgl. BLÄTTER, P., *Pneumatologia crucis*, 363-364.

⁵⁴¹ SACHS, J. R. *Deus Semper Major - Ad Majorem Dei Gloriam*, 645. Diese Aussage kann man damit bestätigen, dass Balthasar bezüglich der Kenose des Sohnes folgendes schreibt: „Die Unveränderlichkeit Gottes [darf man] nicht so wahren, dass im vorweltlichen Logos, der sich zur Menschwerdung anschickte, nichts Wirkliches sich ereignete, andererseits dies wirkliche Geschehen in keinen Theopaschismus ausarten lassen“ (BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, 19-20).

⁵⁴² LÖSEL, S., *Murder in the Cathedral: Hans Urs von Balthasar's new dramatization of the doctrine of the Trinity*, 438.

Die vollkommene Liebe der dritten göttlichen Person, wird nach Lösel inadäquat ausgedrückt, eben weil der Geist unfähig ist zu leiden,. Es wurde schon angedeutet, dass der Schweizer Theologe, obwohl er die Bezeichnung Kenose bezüglich des Heiligen Geistes tatsächlich vermeidet, ihn doch ebenfalls mit kenotischen Zügen beschreibt, wenn er von der „Anonymität“ der dritten göttlichen Person spricht. Lösels These stimmt aber in ihrer Grundannahme nicht, weil Balthasar nicht das tatsächliche Leiden in die immanente Dreifaltigkeit hineinlegt, sondern nur den ermöglichenden Grund des Leidens.

Der gleichen Schwierigkeit begegnet man in der Frage, ob die Idee der innertrinitarischen Kenose ihre Wurzel in der Philosophie Hegels hat. Balthasar betrachtet die Entäußerung des Sohnes „als Vollzugsform der einen, mit sich stets identisch bleibenden, unveränderlichen Liebe Gottes, so dass auch im Blick auf Gottes ewiges Liebe-Sein von Kenose in analoger – nicht univoker – Weise die Rede sein könne“⁵⁴³. Tatsächlich scheint deshalb der Gedanke der innertrinitarischen Kenose aus der Matrix der hegelschen Lehre zu stammen, wenn man sie mit M. Schulz als „die Voraussetzung dafür, dass das ewige Leben Gottes sein Gegenteil, den Tod, in sich hinein zu integrieren vermag“, beschreibt. Deshalb muss in der Trinität „eine ewige Negation in Gott ein[en] «Über-Tod» in Form der Zeugung des Sohnes“ voraussetzen. „Der Vater negiert sich sozusagen, indem er sich ganz hingibt, opfert und in diesem Sinn stirbt, damit der Andere, der Sohn, sei“⁵⁴⁴. Der Schweizer Theologe weist – die unbedingte Freiheit des Heiligen Geistes im „Verzicht des Vaters wie des Sohnes, sich anders als in Entäußerung zu verstehen“⁵⁴⁵, gründend – tatsächlich auf Hegel hin, der „auf der inneren Verbundenheit von Zeugung und Tod insistiert“⁵⁴⁶. An die gleiche Stelle erinnert auch, dass nach der Johannesoffenbarung die Freiheit der ganzen Schöpfung auf der Schlachtung des Lammes ruht. Einerseits kann man also mit Schulz darauf hinweisen, dass „wenn Balthasar von Gottes Leiden und Sterben, von Gottes Tod spricht, [...] er sich dabei durchaus von Hegel inspiriert. Doch im Unterschied zu Hegel erkennt er darin die heilskonstitutive Aktivität der unveränderlichen, stets mit sich selbst identischen Selbstlosigkeit Gottes“⁵⁴⁷. In der innertrinitarischen Kenose den Versuch zu vermuten, das Prinzip der Negativität durch die Positivität der radikalen Liebe Gottes zu profilieren, würde bedeuten, dass man das Trinitätsverständnis des Schweizer Theologen nochmals als „mythologisch“ betrachtet, und den genannten „Über-Tod“ des Vaters nicht nur als den

⁵⁴³ SCHULZ, M., *Die Logik der Liebe und die List der Vernunft*, 121.

⁵⁴⁴ SCHULZ, M., *Die Logik der Liebe und die List der Vernunft*, 121.

⁵⁴⁵ BALTHASAR, *TL III*, 223.

⁵⁴⁶ BALTHASAR, *TL III*, 223.

⁵⁴⁷ SCHULZ, M., *Die Logik der Liebe und die List der Vernunft*, 132.

ermöglichenden Grund des Leidens und jeder möglichen Trennung, sondern tatsächlich als Negativität verstehen würde. Eine Deutung, welche sich vielleicht auf einige missverständliche Stellen Balthasars stützen kann, aber sich mit der Gesamtheit seiner Lehre keinesfalls in Einklang bringen lässt.

Damit wird die Schwierigkeit der Idee einer innertrinitarischen Kenose vollständig sichtbar. In diesem theologischen Gedanken sind nämlich einige störende, oder zumindest missverständliche Punkte nicht zu verkennen. Letztlich kann man sagen, dass Balthasar mit der innertrinitarischen Kenose dem vollkommenen Liebescharakter des dreieinigen Lebens Ausdruck verleihen möchte. Die Bezeichnung „Kenose“ verwendet der Schweizer Theologe dabei für jene Vorgänge, die er sonst als Verwirklichen des Personseins der göttlichen Hypostasen beschrieben hat. Die balthasarsche Erörterung der Dreifaltigkeit betrachtend stimmt der Verfasser dieser Arbeit dem Gedanken der innertrinitarischen Kenose zu und erkennt in der immanenten Trinität solche „kenotischen“ Züge. Man kann diese Annahme einerseits als die letzte Konsequenz seiner Sichtweise betrachten, nach der das dreieinige Leben sich als Liebesgeschehen durch die vollkommene Selbsthingabe der göttlichen Personen ereignet. Andererseits erweist sich dieser Gedanke fähig, den Ernst des Engagements Gottes für die Welt so auszudrücken, dass dabei keine mythologische Verwicklung Gottes in die Welt angenommen werden muss. Gott steht nicht unbeweglich und leidensunfähig der Welt gegenüber, so dass das Leiden der Welt ihn innerlich unberührt ließe, sondern er erfährt, auf eine ihm allein eigene Weise, tatsächlich das Los der Welt. Doch während seines Engagements lässt er sich keinesfalls in einen Prozess verwickeln, weil „alles Werden und auch alles Neuwerden in Gott, das sich in der ökonomischen Trinität zeigt, hat seinen grundlosen Grund in Gott und nicht in der Welt. Gott ist von Ewigkeit her immer schon jene «Liebe», die tatsächlich alles riskiert, alles tut und so Neues erfährt“⁵⁴⁸. Doch wenn man in Anbetracht der gesamten balthasarschen Theologie in der immanenten Trinität nicht ein wahrhaftes Leiden, sondern nur den das Leiden ermöglichenden Grund annimmt, so müsste man folgerichtig sagen, dass im innergöttlichen Leben nur der die Kenosis des Sohnes ermöglichende Grund, nicht aber die wahrhafte Kenosis präsent ist. Es wirkt tatsächlich störend, dass Balthasar den Ausdruck „Kenosis“ für die Beschreibung der Wirklichkeit des innertrinitarischen Lebens benutzt, weil eben die in der Menschwerdung erfolgte Kenosis den entscheidenden Unterschied zwischen ökonomischer und immanenter Trinität erzeugt. Weiterhin ist nicht zu vergessen, dass die kenotische Form der Menschwerdung des Sohnes

⁵⁴⁸ BLÄTTER, P., *Pneumatologia crucis*, 364.

durch die Sünde der Menschen bedingt ist, was allein ein Hineinprojizieren der Kenosis in die immanente Dreifaltigkeit hinein verbieten müsste. Es ist deshalb ziemlich missverständlich, dieses innertrinitarische Sichschenken, das eigentlich nichts Anderes ist als die vollkommene liebende Selbstlosigkeit der göttlichen Personen, mit dem Wort „Kenosis“ zu bezeichnen, weil ihm eben jener Aspekt fehlt, weshalb man bezüglich der Menschwerdung (und des Kreuzes) über kenotische Selbstäußerung sprechen kann. Als einen weiteren störenden Punkt muss man erwähnen, dass der Ausdruck „innertrinitarische Kenosis“ zwar die vollkommene Selbstlosigkeit der göttlichen Hingabe richtig ausdrückt, doch die Tatsache, dass diese Selbsthingabe der göttlichen Personen Ausdruck der absoluten göttlichen Fülle ist, geht verloren. Diese Frage erörternd schreibt J. Disse in seinem Artikel:

„Balthasar geht hier so weit, die Hingabe des Vaters als einen Akt der Versenkung zu verstehen, bei dem der Vater seine Gottheit nur noch als versenkte besitzt. Dass er diesbezüglich den Begriff der Kenosis verwendet, also gelegentlich mit Bulgakow von einer innertrinitarischen Kenosis die Rede ist, ist m. E. eine eher missverständliche Wortwahl, denn gemeint ist eigentlich, dass der Vater sich im Akt der Zeugung in dem Sinne rückhaltlos versenkt, dass er als der, der sich je schon weggegeben hat, er selbst ist“⁵⁴⁹.

Nach A. Puskás drückt die Bezeichnung „Urkenose“ treffend aus, dass das innere Leben der Dreifaltigkeit nicht wie bei K. Rahner nur eine Voraussetzung, sondern gleichsam Quelle und Urbild der heilsgeschichtlichen Geschehnisse gesehen werden muss. Andererseits kann die Voraussetzung einer „Urkenose“ in Gott jeden Gedanke einer panteistisch „entwickelnden“ Dreifaltigkeit fernhalten, weil man auf diese Weise den radikalsten Erweis der Liebe nicht erst in der ökonomischen Trinität erkennt. Doch den Ausdruck selbst bezeichnet Puskás

⁵⁴⁹ DISSE, J., *Liebe und Erkenntnis*, 220. Dass dieser missverständliche Ausdruck tatsächlich zu einer Fehlinterpretation führen kann, wird sichtbar bei P. Blätter, der – nach einer ausgezeichneten Darstellung der balthasarschen Haltung gegenüber dem Grundaxiom Rahners – zwischen der kenotischen Gestalt Christi und seiner ewigen Wesen eine Identität auszusagen scheint. Nachdem er *TD IV.* zitiert: „[Jesus Christus] drückt innerhalb der *oikonomia* nur aus, was er in ewigen, dreieinigen Leben immer neu ausgedrückt hat: seine völlige Bereitschaft jeden Willen des Vaters zu erfüllen.“ (*TD IV*, 469) – interpretiert Blätter die Stelle hinsichtlich der innertrinitarischen Kenose folgenderweise: „Insofern ist die Kenosis des Sohnes, sein Abstieg, seine Menschwerdung, nicht eine Entäußerung seines ursprünglichen Wesens, sondern schon immer dieses Wesen selbst“ (BLÄTTER, P., *Pneumatologia crucis*, 366). Doch angesichts der mehrfach wiederkehrenden Warnungen Balthasars vor einer voreiligen Gleichsetzung der immanenten und ökonomischen Dreifaltigkeit, muss man auch bei der Deutung der Idee der innertrinitarischen Kenose die Unterscheidung zwischen den beiden vornehmen.

ebenfalls als missverständlich⁵⁵⁰. Wenn man also die Idee einer innertrinitarischen Kenose inhaltlich als den extremsten Ausdruck der balthasarschen personen- und liebeszentrierten Dreifaltigkeitslehre annimmt, dann mit den oben erwähnten Korrekturen, die den Gedanken von Missverständnissen schützen könnten.

5. Gottes Dreifaltigkeit als ewiges Ereignis

Ein letztes Wort verdient noch die balthasarsche Darstellung des Ereignishaften in der Dreifaltigkeit Gottes. In der Darstellung des innergöttlichen Lebens als Liebesgeschehen konnte man das Ereignis dieses Lebens betrachten: Gott ist aufgrund seines dreifaltigen Wesens ein ständiges Liebesgeschehen. Balthasar sieht aber dieses Ereignishaftes so sehr in der Trinität anwesend, dass es sogar auf das Verständnis der Ewigkeit Gottes eine Auswirkung hat. Bei der Darstellung des innergöttlichen Lebens betont der Schweizer Theologe deshalb nicht nur, dass Gottes inneres Wesen ein Ereignis ist, sondern dass es sich dabei um ein ewiges Ereignis handelt. Dieser Punkt ist für Balthasar um so wichtiger, weil er hier einen zu korrigierenden Mangel der (neu)scholastischen Dreifaltigkeitslehre sieht, die als eine Art „Substanzdenken“ nicht in der Lage war, die Trinität als ewiges Geschehen zu beschreiben.

Um sowohl das Ereignishaftes als auch den Ewigkeitsaspekt der Dreifaltigkeit auszudrücken, beschreibt der Schweizer Theologe das dreieinige Leben als „die immerwährende Bewegung des innergöttlichen Kreislaufs“, wo „der Vater den Sohn immerfort zeugt, ohne dass dieser je noch nicht gewesen wäre. Der Sohn verdankt sich immerfort dem Vater, ohne dass er je ohne das gewesen wäre, wofür er dem Vater Dank schuldet. Der Geist geht immerfort aus beiden hervor, ohne dass dieser Hervorgang je einen Anfang gehabt hätte“⁵⁵¹. Das innergöttliche Leben, eben weil es ein ständiges Sich-Wegschenken des Vaters, ein ständiges Sich-Empfangen und Sich-Verdanken des Sohnes und des Heiligen Geistes ist, erfolgt also als ein immerwährendes Geschehen. Diese Beschreibung stimmt aber weder mit unserem Begriff des Ereignishaften, noch mit unserem Verständnis der Ewigkeit überein. Im kreatürlichen Bereich besagt nämlich Ereignis nicht nur eine Bewegung, sondern gleichsam eine Veränderung, die unbedingt ein Ziel und ein Ende haben muss, sonst können wir nicht von einem Ereignis sprechen. Dies kann aber für die Ewigkeit Gottes

⁵⁵⁰ Vgl. PUSKÁS, A., *A megváltás drámája Hans Urs von Balthasar teológiájában [Das Drama der Erlösung in der Theologie Hans Urs von Balthasars]*, in: *Communio: nemzetközi katolikus folyóirat*, Budapest. Évf. XIII (2005/2-3), 98.

⁵⁵¹ KRENSKI, Th., „Kind oder Enkel von Trennung“, 181-219.

unmöglich stimmen, weil die Ewigkeit am ehesten als ein *nunc stans*, als ein unbewegliches Jetzt beschrieben zu werden scheint. Spricht man aber über das dreieinige Leben, so muss man ins Gedächtnis rufen, dass es bei Gott nicht einfach um das Fehlen der kreatürlichen Endlichkeit geht. Er ist vielmehr „anders“ als das Geschöpfliche. Deswegen versucht Balthasar anhand der Offenbarung und mit Hilfe seines personenzentrierten Dreifaltigkeitsverständnisses unsere Vorstellung vom Ewigkeitsaspekt des dreieinigen Ereignisses zu modifizieren und weist darauf hin, dass das Ewige in Gott gar nicht als unbewegliches Jetzt, vielmehr als ein Jetzt, das Ereignis der Liebe zwischen den göttlichen Personen ist, verstanden werden soll. Auf seine eigene Sichtweise der Trinität aufbauend beschreibt er das innergöttliche Leben als ein Ereignis der Relationen:

„Instead, Balthasar claims that eternity, when approached from Christ’s self-awareness, is better understood as an event of relation: the Son, for example, always receives himself from the Father «in a *presence* that includes both his always having-being and also his eternal future (his eternal ‘coming’) from the Father. » The divine persons are present to each other in their coming from another and being with and in the other. The «being for and with» the other and the «coming from» another of the divine persons is not then a sign of transience but is rather their own subsistence. In this sense, unlike in the created world, the «coming from» does not have an ephemeral nature. Their «eternity», conceived in terms of presence.»⁵⁵²

Den Ewigkeitsaspekt der Dreifaltigkeit deutet Balthasar also ebenfalls als dialogische Begegnung der göttlichen Personen, wobei die Herkunft und Richtung der Hingabe der göttlichen Personen mitbedacht werden müssen. Das Ereignishafte der Dreifaltigkeit bedeutet deshalb Balthasar zufolge, dass man in Gott sogar für das Werden Platz einräumen sollte und „diese beiden scheinbar unvereinbaren Begriffe zusammen [...] sehen [sollte]: ewiges oder absolutes Sein und Geschehen“. Ein Werden aber, das nicht aus einem irgendwelchen Mangel stammt, der nach Erfüllung strebt, sondern nochmals Ausdruck der inneren Fülle des dreieinigen Lebens ist:

„Ein Geschehen, das also kein Werden im weltlichen Sinn ist, kein Entstehen dessen, was irgendwann nicht war (das wäre Arianismus), aber offenbar doch etwas, was die

⁵⁵²LOPEZ, A., *Eternal Happening*, 19.

Idee, die innere Möglichkeit und Wirklichkeit eines Werdens fundiert. Innerweltliches Werden ist ein Abbild des ewigen Werdens in Gott, das als solches – man muss das wiederholen – identisch ist mit dem ewigen Sein oder Wesen⁵⁵³.

Deshalb bezeichnet er das dreieinige Geschehen nicht nur als ein „Über-Sein“ sondern auch als „Über-Werden“⁵⁵⁴. Die Ereignishaftigkeit des innergöttlichen Lebens hat nach Balthasar ihren Ursprung in dem immerwährenden Sich-Schenken der göttlichen Personen, wodurch die je-größere Liebe Gottes sich zeigt: „The divine love, precisely as self-surrendering trinitarian love, cannot be conceived of statically. It is eternal movement and event; not a «becoming, but nonetheless always greater – the surprise of love»“⁵⁵⁵. Auf diese Weise gelingt es dem Schweizer Theologen, das Verständnis der Ewigkeit seiner dialogischen Sichtweise der Dreifaltigkeit entsprechend zu gestalten: Während das traditionelle Verständnis die Ewigkeit Gottes als einen einzigen vollkommenen Akt der Liebe betrachtet, lässt Balthasar darin durch das dialogische Prinzip das Ereignishafte sichtbar werden.

Interessant ist diesbezüglich die Interpretation J. R. Sachs der balthasarschen Lehre des ereignishaften Charakters des dreifaltigen Lebens: mit Verweis auf die hypostatische Seinsweise des Heiligen Geistes spricht er sogar von einer gewissen „Geschichte“ der immanenten Trinität:

„It is because God is love that God can be both: self-emptying and self-exceeding. In the Holy Spirit, as the ever-greater «excess» or «fruit» of the love between Father and Son, there is something like a living «history» and an open «future» of the divine love even in the immanent Trinity“⁵⁵⁶.

Balthasar findet tatsächlich den Ursprung der Geschichtlichkeit in der Ereignishaftigkeit des innergöttlichen Lebens gerade dadurch, dass er die Ewigkeit Gottes als Ereignis der Relationen versteht. Gleichzeitig wird sichtbar, wie die Ewigkeit dem Schweizer Theologen zufolge Fülle der Zeit sein kann: Ewigkeit bedeutet nämlich Einbruch des Sieges Gottes über den menschlichen Widerstand gegen die göttliche Liebe. Die so verstandene Ewigkeit vernichtet die Zeit nicht, sondern hebt sie in sich auf und lässt sie vollkommen werden.

⁵⁵³ BALTHASAR, *TD IV*, 59.

⁵⁵⁴ BALTHASAR in seinem Vorwort zu Gregor von Nyssa, *Der versiegelte Quell*, 33, dann in *TD IV*, 50.

⁵⁵⁵ SACHS, J. R., *Deus Semper Major - Ad Majorem Dei Gloriam*, 646.

⁵⁵⁶ SACHS, J. R., *Deus Semper Major - Ad Majorem Dei Gloriam*, 644-645.

6. Auswertung

Am Anfang dieses Kapitels erschien es vielleicht so, als ob eine Darstellung der balthasarschen Dreifaltigkeitslehre nur ein Exkurs in der vorliegenden Thematik der Pneumatologie wäre. Doch am Ende dieser Erörterung ist klar geworden, welche große Hilfe sie dabei ist, die Pneumatologie des Schweizer Theologen im richtigen Licht zu sehen. Die besondere Charakteristik der balthasarschen Trinitätslehre zeigt sich nämlich einerseits im dialogischen Charakter der Begegnung der göttlichen Personen, andererseits aber in der Fruchtbarkeit des dreieinigen Liebesereignisses. Die Tatsache, dass diese Fruchtbarkeit der Dreifaltigkeit Balthasar zufolge auf besondere Weise in der dritten göttlichen Person auftritt, zeigt uns die Unerlässlichkeit der Geistlehre in der Theologie Balthasars.

Die vorliegende Untersuchung zusammenfassend, könnte man die Trinitätslehre des Schweizer Theologen einer gewissen Einseitigkeit anklagen. Diese Einseitigkeit besteht in der Betonung des Vorrangs der göttlichen Personen der Wesenseinheit gegenüber, weshalb Balthasar sich dem innergöttlichen Leben vom innergöttlichen Unterschied her annähert. Die Darstellung des innergöttlichen Liebesgeschehens als dialogische Begegnung, die Hervorhebung des innergöttlichen Unterschieds bis zur Voraussetzung einer Trennung und sogar einer Kenose im innergöttlichen Leben, die als eine Art Über-Tod im Dienst der bis ins Ende gehenden Liebe steht: All das zeigt uns, dass Balthasar zwar mit beeindruckender synthetischer Kraft Theologie treibt, doch er nähert sich dem dreieinigen Geheimnis von der innergöttlichen Unterschiedlichkeit an. Dies muss man allerdings wegen der Begrenztheit des menschlichen Verstandes gegenüber dem Geheimnischarakter der Dreifaltigkeit notwendig für jede Trinitätstheologie behaupten. In Gott sind nämlich sowohl Einheit als auch Verschiedenheit ebenfalls primäre Gegebenheiten. Es geht um zwei Aspekte des dreieinigen Lebens, die aber vom menschlichen Gesichtspunkt her unmöglich ineinander gesehen werden können, deshalb bleibt jede Dreifaltigkeitslehre in einem gewissen Sinn notwendig einseitig. Dies formuliert L. F. Ladaria folgendermaßen:

„È chiaro che in Dio unità e trinità sono due dati ugualmente primari. D'altra parte è ugualmente evidente che, data la limitazione umana, non possiamo accedere alla verità tenendo conto al tempo stesso di tutte le implicazioni della medesima. Abbiamo bisogno di distinguere ciò che è dato in Dio nella massima semplicità. Molti possono

essere gli approcci validi al mistero divino e nessuno può rivendicare per sé l'exklusivität⁵⁵⁷.

Man könnte also von einer gewissen Einseitigkeit der balthasarschen Dreifaltigkeitslehre sprechen. Doch mit der Betonung des innergöttlichen Unterschieds im dreieinigen Liebesgeschehen befindet sich der Schweizer Theologe in der Gesellschaft von Kirchenvätern wie dem heiligen Irenäus oder dem heiligen Basilius⁵⁵⁸. Man könnte sogar sagen, dass jene Dreifaltigkeitslehren, die eine solche Einseitigkeit vermeiden wollen, dafür einen sehr hohen Preis zahlen: Sie bleiben in Abstraktheit gefangen. Eben deshalb wird man die genannte Einseitigkeit der Dreifaltigkeitslehre Balthasars nicht als bloß Negatives, sondern als vorwiegend Positives deuten: Mit dieser Einseitigkeit nimmt der Schweizer Theologe die Begrenztheit der menschlichen Sichtweise gegenüber dem Geheimnis des innergöttlichen Lebens bewusst an. Er stellt eine solche Trinitätslehre dar, die nicht exklusiv sein will, sondern für anders geartete Sichtweisen Platz einräumt. Deshalb ist seine Dreifaltigkeitslehre als echt katholische zu bezeichnen.

Manche Theologen sehen in der Hervorhebung der Fruchtbarkeit des dreieinigen Lebens, die als ein Überschwang der dreieinigen Liebe erscheint⁵⁵⁹, oder in der Anwendung der Familienanalogie auf das trinitarische Geschehen den charakteristischen Zug der balthasarschen Dreifaltigkeitslehre. Dieser Behauptung ist ohne Zweifel zuzustimmen, wenn man den Fruchtbarkeitsaspekt in unlösbarer Einheit mit dem Aspekt der Dialogizität stellt. Auf das interpersonale Dreifaltigkeitsmodell des Richard von Sankt Viktor bauend und die Grundintuition H.Mühlers verwendend sieht Balthasar in der Fruchtbarkeit des innergöttlichen Lebens den Beweis, dass das dreieinige Leben Gottes wahrhaft vollkommene Liebe ist. Der innergöttliche Dialog bringt den Heiligen Geist nicht nur als das persongewordene Wir hervor, der deshalb als „eine Person in zwei Personen“ zu bezeichnen

⁵⁵⁷ LADARIA, L. F., *La Trinità mistero di comunione*, 163.

⁵⁵⁸ Diese Sichtweise der Betonung der innergöttlichen Unterschiede zeigt sich bei Basilius, wenn er die Einheit des göttlichen Wesens aus der *κοινωνία* der göttlichen Personen ableitet, wie J. Zizoulas beont: „Basil prefers to speak of the unity of Gods being in term other than that of substance [...] prefers to use *κοινωνία* wherever reference is made to the oneness of the divinity. [...] As Basil it explains itself, this doxology supports his favorite idea that the ones of God is to be found in the *κοινωνία* of the three persons“ (ZIZOULAS, J., *The Teaching of the Second Ecumenical Concil on he Holy Spirit from the Historical and Ecumenical Perspective*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale Teologica de Pneumatologia*, Editrice vaticana, Vatican city 1983, 35, 39).

⁵⁵⁹ „Wie kaum ein Denker lässt Balthasar Ästhetik und Dramatik zum Instrumentar der Theologie werden; wie kaum einer wählt er Kreuz und Kenose zum Herzschlag des Denkens [...] Aber all diese Einmaligkeiten geben letztlich noch nicht das Proprium seines Denkens frei. Dies liegt im «Je-Mehr» als dem Überschwang der Liebe; denn Liebe kann sich allein dadurch unveränderlich treu bleiben, dass sie sich in der Veränderung oder Entäußerung überbietet; das ist ihr Wesen“ (WITTSCHIER, St.-M., *Analogie des Je-Mehr*, 93-94).

ist⁵⁶⁰, sondern in der dritten göttlichen Person erscheint ebenfalls der Überfluss der göttlichen Liebe: das *semper major* des Wesens Gottes als Fruchtbarkeit. Dass Balthasar die innergöttliche Fruchtbarkeit eben in der Person des Heiligen Geistes aufscheinen sieht und dadurch die Rolle der dritten göttlichen Person besonders bewertet, lässt die Kritik als fraglich erscheinen, dass er eine eher interpersonale Dreifaltigkeitslehre erarbeitet, in der eben die dritte göttliche Person viel zu wenig zum Ausdruck käme. Tatsächlich liegt die Grundlage der balthasarschen Trinitätslehre im interpersonalen Dialog, doch dieser wäre ohne den Fruchtbarkeitsaspekt nicht vollständig. Die Bezeichnung des Heiligen Geistes als „große Unbekannte hinter dem Wort“, und die Beharrung darauf, dass die dritte göttliche Person als „objektiver Zeuge“ nur auf die Relation des Vaters und des Sohnes hinweist, erweckt den Eindruck, dass die Person des Heiligen Geistes in der balthasarschen Dreifaltigkeitslehre im Schatten bleibt. Mit der Hervorhebung der innergöttlichen Fruchtbarkeit aber wird die dritte göttliche Person – seine Unfassbarkeit und sein Personsein als immer auf die Andere hinweisende persongewordene Liebe bewahrend – in der balthasarschen Dreifaltigkeitslehre in den Vordergrund gerückt.

⁵⁶⁰ Vgl. MÜHLEN, H., *Der Heilige Geist als Person*, 164.

VI. DER HEILIGE GEIST ALS PERSON: DIE GEMEINSCHAFTSSTIFTENDE UND PERSONKONSTITUIERENDE GÖTTLICHE PERSON

Die nun zu behandelnde letzte Thematik der balthasarschen Geistlehre betrifft das Personsein der dritten göttlichen Hypostase. Nach einer kurzen Behandlung der Hinweise hierauf in der Heiligen Schrift geht es in diesem Kapitel grundsätzlich darum, die innertrinitarische Stellung des Heiligen Geistes zu überprüfen und daraus die Art und Weise seines Personseins zu erschließen. Die Frage, die hier im Fokus steht, ist also nicht die Frage, ob der Heilige Geist Person ist. In einem gewissen Sinn ist es sogar leichter zu beantworten, ob die dritte göttliche Hypostase Person ist: In dem personalen Gott kann der göttliche Geist unmöglich im Bereich des Unpersönlichen zurückbleiben⁵⁶¹. Die schwerere Frage aber, die der Schweizer Theologe hier stellt, lautet: Wer ist der Geist?

Die Frage nach dem Personsein des Heiligen Geistes scheint in der ganzen Pneumatologie vielleicht am schwersten zu beantworten zu sein⁵⁶². Es wurde schon gezeigt, dass es zu den Grundzügen der dritten göttlichen Hypostase gehört, sich in keinsten Weise objektivieren zu lassen. Wie schon angedeutet, ist der Heilige Geist nur im Aufscheinen des durch ihn ausgelegten Wortes Gottes erfahrbar: „Dieser Geist ist Atem, nicht Umriss, daher will er uns nur durchatmen, sich uns nicht vergegenständlichen; er will nicht gesehen, sondern sehendes Auge der Gnade in uns sein [...] Er ist das Licht, das man nicht sehen kann außer auf dem beleuchteten Gegenstand: und der ist die in Jesus erschienene Liebe zwischen Vater und Sohn“⁵⁶³. Der Heilige Geist stellt immer den Sohn vor uns, während er selbst irgendwie

⁵⁶¹ „In bezug auf die Frage nach der Personhaftigkeit des Pneuma in der Heiligen Schrift sei hier folgende Bemerkung angefügt: Das Wort «Person» in seiner nachbiblischen trinitätstheologischen Funktion kommt in der Heiligen Schrift nicht vor, Weder ist gesagt, dass der Heilige Geist Person sei, noch ist gesagt, dass er nicht Person sei. Wenn man sich aber dazu entschließt, das Wort «Person» oder «Hypostasis» bei der Interpretation von biblischen Pneuma-Stellen zu gebrauchen, dann muss das damit inhaltlich Gemeinte dogmatisch zureichend sein. Man darf das in der Trinitätslehre mit «Person» Gemeinte nicht massiv-anschaulich vorstellen wollen, als bedeute «Person» hier eine Substanz oder ein geistiges Akt-Zentrum. In Gott gibt es nur eine einzige Substanz und nur ein einziges Akt-Zentrum. Dieses wird terminologisch als «Natur» gefasst. Was die göttlichen Personen als Personen konstituiert, ist lediglich ihre jeweilige *oppositio relationis*, ihre gegenseitige Unterschiedenheit auf Grund ihrer jeweiligen Ursprungsbeziehung. Eine Unterschiedenheit zwischen dem Kyrios und dem Pneuma ist in den Aussagen der Heiligen Schrift auf jeden Fall erkennbar. Der hl. Paulus macht von Christus Aussagen, welche vom Geiste nicht gemacht werden können“. (MÜHLEN, H., *Der Heilige Geist als Person*. 2-3.)

⁵⁶² „Nun gehört die dritte göttliche Person mit zum schwierigsten «Gegenstand» der Theologie. Im Zentrum des göttlichen Geheimnisses sind die Zugänge für jedes Begreifen versperrt. Was der Heilige Geist ist, kann nur ersehen werden an dem, was er und wie er wirkt zwischen Vater und Sohn, im Sohn und seinem Verhältnis zum Vater wie zur Welt und letztlich in der geisterfüllten Nachfolge des Menschen“ (ALBUS, M., *Die Wahrheit ist Liebe: Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar*, Herder, Freiburg-Basel- Wien 1976, 101).

⁵⁶³ BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 100.

hinter dem Wort verborgen bleibt. Wegen dieser Charakteristik seines Wirkens warfen mehrere Autoren – unter ihnen auch Balthasar selbst – die berechtigte Frage nach einer Geistchristologie als die einzig richtige Art, über den Heiligen Geist zu sprechen, auf. Was kann also überhaupt über das Personsein dieses unfassbaren göttlichen Geistes ausgesagt werden? Ist es gar möglich irgendetwas zu sagen, wenn er in sich gar nicht fassbar ist? Der Schweizer Theologe weist darauf hin, dass die Kirchenväter, nachdem sie alles erwogen haben, am Punkt des Schweigens stehen geblieben sind: Der Heilige Geist hat sicherlich, in gleicher Weise wie Vater und Sohn, seine eigene „*tropos tes hüparxeos*“, d. h. seine göttliche Weise „personalen“ Existierens, die durch den Ausdruck „Gehaucht-werden“ beschrieben wird. Was aber dieser Hervorgang ist, ist nach den Kirchenvätern nicht mehr definierbar: „Sag mir, was die Ungezeugtheit des Vaters besagt, dann will ich dir das Gezeugtwerden des Sohnes und das Aushauchen des Geistes zeigen“, zitiert Balthasar Gregor von Nazianz⁵⁶⁴.

Aus dem Blickwinkel des Alten Testaments schien eine Definition, „wer“ der Heilige Geist sei, noch einfacher zu sein. Da war nämlich „Jahwes Geist eben nur ein besonderer Aspekt, auch eine besondere Wirkweise seiner einen, unteilbaren göttlichen Macht oder machtvollen Gottheit“⁵⁶⁵, neben der des göttlichen Wortes. Als aber durch die neutestamentliche Offenbarung, ohne die unteilbare Einheit Gottes in Frage zu stellen, Jesus Christus, das göttliche Wort als eine zweite, mit Gott dem Vater im Gespräch stehende (göttliche) Person vor uns erscheint, wird auch die Frage über des Personseins des Heiligen Geistes akut.⁵⁶⁶ Wenn nämlich das Wort Gottes sich als eine zweite göttliche Person zeigt, die aber mit dem Vater zusammen ein Wesen besitzt, wird auch der Geist Jahwes notwendig mehr als nur die göttliche Kraft sein. Und wenn das so ist, wer ist dann dieser Geist? Diese Verlegenheit gegenüber dem Heiligen Geist fasst Balthasar folgendermaßen zusammen:

⁵⁶⁴ Vgl. GREGOR, von NAZIANZ, *Rede 31,8*, in: PG 36, 141b, zitiert in: BALTHASAR, *TL III*, 107.

⁵⁶⁵ BALTHASAR, *TL III*, 97.

⁵⁶⁶ „According to Balthasar, the only starting point for the attempt to know and to speak about the Trinity is the gestalt of Jesus Christ, his life-in-mission, particularly as concentrated in the cross and resurrection. It is the form of Jesus Christ which reveals «persons» and «personal relations» in God. In Jesus reference to the Father on the one hand and to the Spirit on the other, we see the reality of what would later be called Trinity“ (SACHS, J. R., *Deus Semper Major - Ad Majorem Dei Gloriam*, 639). Diese Sichtweise bestätigt aber auch die Enzyklika „*Dominum et Vivificantem*“: „Auch wenn das Heilshandeln des Messias, des Knechtes des Herrn, im Licht des Texte des Jesaja das Wirken des Geistes einschliesst, das durch ihn selbst geschieht, so wird doch im alttestamentlichen Kontexts noch keine Unterscheidung der handelnden Subjekte oder der göttlichen Personen nahelegt, wie sie im dreifaltigen Geheimnis existieren und später im Neuen Testament offenbart werden. Bei Jesaja wie im ganzen Alten Testament bleibt der Personencharakter des Heiligen Geistes völlig verborgen: verborgen in der Offenbarung des einen Gottes wie auch in der Verheißung des kommenden Messias“ (JOHANNES PAULUS II., „*Dominum et Vivificantem*“, 17).

„Soll das göttliche Pneuma nunmehr als etwas die ungeteilte Fülle (das «Wesen») Gottes Ausdrückendes aufgefasst werden, oder als etwas in Gott, das weder der Vater noch der Sohn ist, oder sollte gar dieses «Etwas» gleichzeitig beides sein: ein Drittes neben Vater und Sohn und zugleich irgendwie die Rekapitulation der ganzen (dreieinigen) Gottheit?“⁵⁶⁷

„Wer ist der Geist?“ lautet also die verlegenheitsstiftende Frage. Ist es möglich, zumindest etwas Konkretes über diesen Geist zu sagen, oder muss man bei dieser Verlegenheit stehen bleiben?

Die Frage, ob der Heilige Geist Person ist, meint Balthasar durch die im ersten Kapitel erörterte Ausleger- und Einführerfunktion der dritten göttlichen Person genügend beantworten zu können. Der Heilige Geist erscheint im Zeugnis des Neuen Testaments als derjenige, durch den sich der personale Austausch sowohl zwischen Vater und Sohn als auch zwischen Gott und den Menschen ereignet: „Er führt in das Innerste Jesu ein, in seinen Austausch mit dem Vater, wobei er diesen [der Sohn den Vater] mit seiner ganzen Personhaftigkeit offenbart und uns zugleich in das personale Verhältnis des «Kindes» zum Vater bringt“⁵⁶⁸. Diese Rolle des Heiligen Geistes, die im Neuen Testament sowohl in Paulus als auch in den johanneischen Schriften klar erkennbar ist, hat Balthasar als die Grundfunktion der dritten göttlichen Person wie folgt beschrieben: „Der Geist ist in der ganzen Heilsgeschichte das, wodurch sich Gott dem Nichtgöttlichen gegenüber als Gott zu *erkennen* gibt“⁵⁶⁹. Ohne den Heiligen Geist ist es unmöglich, mit Gott in Beziehung zu treten oder ihn zu erkennen: Jede Gemeinschaft mit Gott entsteht durch den Geist und in dem Geist. Die Kirchenväter sahen gerade in dieser gemeinschaftsstiftenden Funktion der dritten göttlichen Hypostase den Beweis, dass er, der durch seine Einführerfunktion „vergöttlicht“, notwendig Gott sein muss. Balthasar wird aus der gleichen Tatsache noch eine weitere Schlussfolgerung ziehen: Der Heilige Geist, der in das personale und personbildende Verhältnis mit Gott einführt, muss auch notwendig Person sein.

Hier stößt dann Balthasar auf einen wichtigen und weiterführenden Punkt bezogen auf die Weise des Personseins des Heiligen Geistes. Er macht darauf aufmerksam, dass der Heilige Geist in der Schrift immer wieder durch unpersönliche Symbole: Taube, Feuer, Wasser usw. gekennzeichnet wird. Wie ist es möglich, fragt der Schweizer Theologe, dass die

⁵⁶⁷ BALTHASAR, *TL III*, 98.

⁵⁶⁸ BALTHASAR, *TL III*, 104.

⁵⁶⁹ BALTHASAR, *TL III*, 57.

dritte göttliche Person „antlitzlos“ bleibt? „Antlitzlos“ bedeutet nämlich für den Autor so viel wie „unpersönlich“. Nach Balthasar geht es hier aber um eine Antlitzlosigkeit, die für Paulus im Dienst der Offenbarung Gottes steht: „Der Herr aber ist Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit. Wir alle spiegeln mit enthülltem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn“ (2Kor 3, 17-18). Als antlitzlose göttliche Person führt der Heilige Geist die Jünger in die offenbarte Wahrheit Christi ein und erschafft dadurch ihr eigenes „Antlitz“, macht sie zu theologischen Personen: „Mit dieser Antlitzlosigkeit sind wir an oben Gesagtes zurückverwiesen: ein unfassbarer, antlitzloser Gott lässt auf dem Antlitztragenden die Herrlichkeit Gottes aufstrahlen, die wir wiederspiegeln und in die wir verwandelt werden können (2Kor 3,17f.) [...] So, nur so ist der Geist Einführer und Ausleger der unergründlichen «Tiefen Gottes» (1Kor 2,10)⁵⁷⁰. In der Ausleger- und Einführerfunktion des Heiligen Geistes findet also Balthasar den Hinweis, welcher die Weise dessen Personseins näher beleuchtet. Sie macht auf das lichtvolle Paradox der dritten göttlichen Hypostase aufmerksam, das hier weiterhilft. Der Heilige Geist ist gerade durch diese antlitzschaffende Antlitzlosigkeit Person: als derjenige, der aus Liebe zu einem Medium und einer quasi-unpersönlichen Kraft wird, um dadurch Anderen zu ihrem Personsein zu verhelfen. Auf diese Weise ist der Heilige Geist Person als personbildende und gleichsam gemeinschaftsstiftende Liebe.

Die Verse 2Kor 3,17 f., die Balthasar bei der Erschließung des Personseins des Heiligen Geistes als zentrales Argument verwendet, bezieht sich auf die ökonomische Vermittlung der Gottessohnschaft für die Gläubigen. Aus dieser ökonomischen Situation schließt Balthasar auf die Stellung der dritten göttlichen Person in der immanenten Dreifaltigkeit. Man erkennt daran das Verständnis Balthasars von der Weise des Personseins des Heiligen Geistes als gleichzeitig (quasi) anonyme göttliche Kraft und höchste göttliche Freiheit.

1. Ein auf die Vater-Sohn-Relation reduziertes trinitätstheologisches Modell?

Bevor auf die das balthasarsche Verständnis des Personseins der dritten göttlichen Hypostase eingegangen wird, wird ein erster Blick auf die Beschreibung der innertrinitarischen Stellung

⁵⁷⁰ BALTHASAR, *TL III*, 105.

geworfen⁵⁷¹. In einem interessanten Artikel äußert sich Th. Dalzell gegen den „soziologischen Mangel“ der Theologie Balthasars. Dessen Wurzeln entdeckt er im Personenzentrismus Balthasars. Dabei macht er einige beachtliche Bemerkungen hinsichtlich der Trinitätstheologie des Schweizer Theologen. Nach Meinung Dalzells kann man bezüglich der Theologie Balthasars – obwohl sie hauptsächlich auf die Relationalität abzielt – doch nicht von einem wirklich soziologischen, sondern nur von einem interpersonalen trinitätstheologischen Modell sprechen. Was meint Dalzell mit der Bezeichnung „soziologisches“ und „interpersonales“ trinitätstheologisches Modell?

Mit dem Ausdruck „interpersonales Trinitätsmodell“ weist er darauf hin, dass im Fokus der Trinitätstheologie Balthasars – seinem Christozentrismus folgend – die gegenseitige Beziehung des Vaters und des Sohnes steht. Nach Dalzell bleibt damit in dieser Betrachtungsweise der Heilige Geist irgendwie im Hintergrund. Für Balthasar konzentriert sich das innertrinitarische Leben der Dreieinigkeit auf die Antwort des ewigen Sohnes an die Selbsthingabe des Vaters:

„The immanent Trinity is conceived of as an ever-deepening I-Thou relationship (analogous to our experience of interpersonal relationship in this world) where the mutual love of the Son and the Father far exceeds the expectations of each. [...] the Spirit remains in the background, as it were, as the somewhat anonymous and unknown divine person. What appears most important in the immanent Trinity is the eternal Son and the exercise of his freedom as answering love, as saying „yes“, as giving himself back to the Father“⁵⁷².

Die kritischen Bemerkungen Dalzells weisen also darauf hin, dass, obwohl Balthasar eine gut erarbeitete und in die Gesamtheit seiner Theologie eingefügte Pneumatologie hat, die dritte göttliche Person hinter dem interpersonalen Ich-Du Verhältnis des Vaters und des Sohnes zu verschwinden scheint. Der Heilige Geist, der die Frucht und der Ausdruck der gegenseitigen Liebe von Vater und Sohn ist, bleibt in einem gewissen Sinn hinter der ersten und zweiten göttlichen Person verborgen. Um diese Kritik zu begründen, verweist Dalzell darauf, dass der Schweizer Theologe den Heiligen Geist als „große Unbekannte hinter dem Wort“ bezeichnet

⁵⁷¹ Vgl. DALZELL, Th. G., *Lack of Social Drama in Balthasars Theological Dramatics*, <http://www.questia.com/PM.qst.jsessionid=FqLLWHmnGrPr987sCbDCGyfDBh7DpSrg2ncjvQyNjN7Q3hTrQmcJl-1600750903?a=o&d=5001316452>.

⁵⁷² DALZELL, Th. G., *Lack of Social Drama in Balthasars Theological Dramatic*.

und behauptet, dass er nicht einmal einen eigenen Name hat, weil die Benennung „Geist“ die ganze Gottheit bezeichnen kann. Der Heilige Geist, so Dalzell, scheint deshalb in der Geistlehre Balthasars keine eigene Identität zu besitzen. Sondern er ist als Frucht des Liebesverhältnisses des Vaters und des Sohnes eine Funktion dieser Beziehung. Das ganze innertrinitarische Leben scheint sich zwischen dem Vater und dem Sohn zu ereignen, während die dritte göttliche Hypostase ihre persongewordene Liebesbeziehung ist. Das Proprium des Heiligen Geistes, d. h. seine Weise göttlichen Existierens kann nur durch das Proprium der anderen zwei göttlichen Personen beschrieben werden. Auf diese Weise scheint aber der Heilige Geist weniger differenziert dargestellt zu werden als der Vater und der Sohn und irgendwie verbleibt er in Anonymität⁵⁷³.

Zu diesen treffenden kritischen Beobachtungen muss man trotzdem anmerken, was im vorigen Kapitel aufgezeigt wurde: Zwar bleibt für Balthasar der Heilige Geist tatsächlich hinter dem Wort Gottes und als Frucht der innergöttlichen Liebe erscheint er abhängig von der Beziehung der ersten und zweiten göttlichen Hypostase. Doch in der Sichtweise Balthasars geht es bei diesem Im-Hintergrund-Bleiben auf keinen Fall um einen Mangel, sondern um eine logische Folgerung seiner ökonomischen Funktion: die Auslegung der im menschengewordenen Sohn erfolgte Offenbarung Gottes. Dabei ist der Heilige Geist in sich gar nicht objektivierbar, sondern nur im Wort Gottes erfahrbar. Erleibt notwendig im Hintergrund und behält tatsächlich eine Art Anonymität. Dies ist eben der Grund, weshalb Balthasar von der Notwendigkeit einer „Geistchristologie“ spricht. In der immanenten Dreifaltigkeit ist diese Anonymität des Heiligen Geistes ebenfalls eine Folge seiner Funktion als subjektives Band und als objektive Frucht der Liebesbeziehung der ersten und zweiten göttlichen Person. Für Balthasar ist sie gleichsam ein Aspekt der aus der göttlichen Freiheit stammenden Unfassbarkeit des Heiligen Geistes.

Dalzell beschreibt zwar die Grundartikulation des balthasarschen Modells vom innertrinitarischen Leben sehr plastisch und er hebt treffend die besondere Wichtigkeit der Antwort des ewigen Sohnes als letzten Grund der Personenzentrismus Balthasars hervor. Doch der Fruchtcharakter der dritten göttlichen Hypostase in der Liebesbeziehung des Vaters und des Sohnes darf keinesfalls als Mangel oder als Zeichen der Vernachlässigung der Rolle des Heiligen Geistes angesehen werden. Er ist vielmehr als fester Bestandteil oder sogar als

⁵⁷³ Eine ähnlich kritische Beschreibung der balthasarschen Geistlehre erhalten wir von G.D. Badcock: „The basic Pneumatological question posed by Balthasar concerns the role of the Holy Spirit in the incarnation and the life of Christ. [...] This Christological point of departure appears to be required in Balthasar’s theology for the simple reason that the basic datum of Christian revelation in Jesus Christ and not the gift of the Holy Spirit as such. Thus the problems of Pneumatology come to be understood in Balthasar from the centre of all Christian theology: the doctrine of Christ“ (BADCOCK, G.D., *The Anointing of Christ and the Filioque Doctrine*, 243).

charakteristischer Zug seiner Pneumatologie zu bezeichnen. Der Schweizer Theologe findet hierüber einen Weg, die Identität des Heiligen Geistes zu beschreiben.

2. Anonymität als Grundzug des Personseins des Geistes⁵⁷⁴

Die Darstellung Dallzells lenkt die Aufmerksamkeit auf den ersten charakteristischen Zug des balthasarschen Verständnisses vom Personsein des Heiligen Geistes: auf die „Anonymität“ des Heiligen Geistes. Es geht dabei um eine Eigentümlichkeit der dritten göttlichen Hypostase, der man in der Schrift oft begegnet, wo der Heilige Geist immer wieder mit unpersönlichen Kennzeichen erscheint. Manche Theologen verstehen diese Bilder unpersönlichen Charakters gewöhnlich als Ausdruck einer unterentwickelten Pneumatologie. Doch für den Schweizer Theologen ist die Anonymität ein Grundbestandteil des Personseins des Heiligen Geistes und er versucht dies auch vom innertrinitarischen Leben her zu begründen⁵⁷⁵. Um diese Frage zu erörtern, werden zuerst die Hinweise der Schrift auf diese Anonymität des Heiligen Geistes herangezogen, dann die von Balthasar vorgeführten dogmatischen Erwägungen betrachtet, die den Geist als „Resultat“ der innergöttlichen Liebe und als das persongewordene „Wir“ in Gott bezeichnen.

2.1. Hinweise in der Heiligen Schrift

Wendet man sich mit Balthasar gemeinsam der Heiligen Schrift zu, um eine genauere Definition des Personseins der dritten göttlichen Hypostase zu finden, wird man wenig

⁵⁷⁴ Bei der Erörterung dieser Frage folgt diese Arbeit grundsätzlich dem Werk: BALTHASAR, *Skizzen zur Theologie III., Spiritus Creator*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1999, 113-116.

⁵⁷⁵ In einem Aufmerksamkeit verdienenden Artikel weist Abt Ch. Schütz darauf hin, dass in der Bibel bezüglich des Heiligen Geistes eine Vielfalt der Bilder zu finden ist: Diese sind einerseits Bilder aus dem Bereich der körperlichen und materiellen Dinge wie Wasser, Feuer, Wind, Tau usw., daneben stehen aber unvermittelt Aussagen, die den Geist Gottes mit Wahrheit, Liebe, Frieden, Erneuerung in Verbindung setzen. Schließlich werden ihm geistige Wirkungen zugesprochen, wie das Erinnern, das Lehren, das Beten, das Seufzen, das Befreien usw. Eine Vielfalt, die er als Ausdruck der Transzendenz und der Unfassbarkeit des Heiligen Geistes deutet: „Es fällt auf, dass die Bibel zwischen diesen verschiedenen Ausdrucksweisen keineswegs vermittelt oder ausgleicht. Sie unterscheidet nicht zwischen dem Geist als Subjekt, Träger, Ursprung oder Quelle und seinen Wirkungen oder Tätigkeiten. [...] Was aber die Schrift selber nicht tut, das müsste auch die Theologie nicht unbedingt tun oder leisten. Ließe sie sich in diesem Fall von der Bibel leiten, so würde sie diese über alle Vielheit und Verschiedenheit der Aussagen zum Heiligen Geist gerade auf diesen selber verweisen. Dieser ist nicht bloß ein, wenn auch heiliger Geist Gottes, sondern der Heilige Geist, der alles, was menschlich gesprochen Geist heißt, übersteigt und alles, was Gottes Geist genannt wird, integriert. [...] Es liegt in seiner Eigenart, dass er sich nicht mehr fassen und definieren lässt. Was Theologie- und Glaubensgeschichte in seinem Fall bereitstellen, das ist höchstens die «Hilfskonstruktion» der Redewendung von der «Person» des Heiligen Geistes“ (SCHÜTZ, Ch., *Der Heilige Geist – Liebe in Person*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, Freiburg i. Br. Jg. 34 (2005/2), 336).

Konkretes in der Hand haben. Die Heilige Schrift nämlich, als Zeugnis des Glaubens, bietet weder eine systematische Trinitätslehre noch die genaue Art und Weise des Personseins des Heiligen Geistes an. Die Schrift begnügt sich damit, einfach die geheimnisvolle Wirklichkeit des Geistes zu umkreisen. Doch wie diese lebensspendende Gotteskraft näher zu denken ist, lässt die Heilige Schrift offen. Man erhält also aus ihr letztlich nur Fragen, jedoch solche Fragen, die nach Balthasar irgendwie schon eine Antwort enthalten.

In der Heiligen Schrift des Neuen Testaments – vor allem in den synoptischen Evangelien, aber mehrfach auch in den paulinischen Schriften – erscheint der Heilige Geist oft als ein *dynamis*, als die göttliche Kraft. Der Geist wird als die quasi-unpersönliche Kraft Gottes beschrieben, mit der Gott seinen Sohn für das irdische Wirken begabt. Durch diese Kraft wirkt Christus Wunder und diese Kraft lässt seine Lehre machtvoll erscheinen. Durch dieselbe Kraft wird der Vater den toten Sohn auferwecken und ihn als Erhöhten mit der Herrschaft über diese göttliche Kraft ausstatten, die allein ihm, dem Vater gebührt. Diese neutestamentliche Darstellung des Geistes als allwirkende göttliche Kraft ist augenscheinlich eine direkte Weiterführung der alttestamentlichen Darstellungslinie, nach der der Geist die erfahrbare kraftvolle Gegenwart Gottes ist. Geht es hier also um einen noch nicht genug entfalteten Ausdruck der früheren Pneumatologie, die man nach den späteren trinitätstheologischen Ausführungen – wie z.B. den Ausführungen in den paulinischen und besonders den johanneischen Schriften – hinter sich lassen sollte? Nach Balthasar darf man keinesfalls so verfahren. Vielmehr soll die Schrift auch an diesem Punkt ernst genommen werden. Wenn das Neue Testament eine solche Erfahrung der dritten göttlichen Person bezeugt, dann bringt dieser Aspekt des Heiligen Geistes als Kraft etwas Wahres zum Ausdruck, das mit den anderen Aussagen der Schrift vereinbart werden muss.

Die Beschreibung der dritten göttlichen Hypostase als göttliche Kraft macht auf ein Paradox aufmerksam: In der Darstellungen der Heiligen Schrift erscheint der Heilige Geist als eine unpersönliche Kraft, doch er ist nicht einmal im Alten Testament einfach eine Kraft, sondern die kraftvolle Erscheinung des persönlichen Gottes: „Jahwes Geist und Kraft können keinesfalls unpersönlich genannt werden; er selbst ist immer deren Subjekt“⁵⁷⁶. Es bleibt uns, ernst zu nehmen, dass der Heilige Geist an vielen Stellen des Neuen Testaments in diesem unfassbaren und schwebenden Zustand erscheint: als quasi-unpersönliche Kraft Gottes, die doch nicht als unpersönlich gedacht werden kann. Deshalb bezeichnet Balthasar die dritte göttliche Hypostase zunächst mit dem Wort „personartig“, weil trotz der immer klareren

⁵⁷⁶ BALTHASAR, *TL III*, 100.

Formulierungen des Neuen Testaments (besonders in den Parakletsprüchen des Johannesevangeliums) „eine dem Vater und dem Sohn gleichartige Personalität [des Geistes] vom NT nicht deutlich ausgesagt wird“⁵⁷⁷.

2.2. Der Geist als „Ergebnis“ der innergöttlichen Liebe und als persongewordenes „Wir“ in Gott

Die neutestamentliche Darstellung des Heiligen Geistes durch unpersönliche Züge und mit anonymem Gesicht wird aber dem Schweizer Theologen zufolge auch in den dogmatischen Entfaltungen bestätigt. Das balthasarsche Verständnis des Heiligen Geistes als Frucht des innergöttlichen Liebesverhältnisses des Vaters und des Sohnes lässt eben diese Anonymität erscheinen. Balthasar zufolge zeigt sich die dritte göttliche Hypostase als Frucht des innergöttlichen Liebesverhältnisses als eine Art „Ergebnis“ oder, wie er mehrfach formuliert, als das „Resultat“ dieser gemeinsamen göttlichen Liebe, die dann als Gabe schlechthin verschenkt werden kann. Das gewählte Wort „Resultat“ spricht bereits die Anonymität der dritten göttlichen Hypostase an. Der Heilige Geist wird mit seiner vollkommenen Objektivität zum Ausdruck der innergöttlichen Liebe und steht völlig im Dienst dieser Liebe. In dieser Anonymität ist er deshalb das Medium, das dem Ereignen des dreieinigen Geschehens und dadurch dem „Personwerden“ der anderen göttlichen Hypostasen dient. Weil der Heilige Geist der eröffnete Raum Gottes ist, in dem die gewirkte Erlösung für die Menschen erreichbar wird und durch den sie am göttlichen Leben Anteil bekommen, wird der Heilige Geist auch in der Kirche zur Person, die das Personwerden der Gläubigen ermöglicht. Deshalb gehört dem Schweizer Theologen zufolge diese Anonymität zum Personsein der dritten göttlichen Hypostase. Diese Charakteristik hängt mit der Existenzweise des Heiligen Geistes als selbstständige dritte göttliche Person zusammen: „Vater wie Sohn heben sich (als Sendende) von ihm ab, der doch das Ergebnis des gemeinsamen Werkes von Vater und Sohn ist“. Doch ist der Heilige Geist als Ergebnis der innergöttlichen Liebe gleichzeitig mit höchster persönlichen Freiheit ausgestattet, denn beide, Vater und Sohn, „überlassen es diesem «Ergebnis», sich mit göttlicher souveräner Freiheit zu geben und an sich teilnehmen zu lassen“⁵⁷⁸.

⁵⁷⁷ BALTHASAR, *TL III*, 101.

⁵⁷⁸ BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 114.

Um diese angesprochene Anonymität des Heiligen Geistes näher zu beleuchten, greift Balthasar den Gedanken des Paderborner Theologen, H. Mühlen⁵⁷⁹ auf. Obwohl der Unterschied zwischen den Pneumatologien der zwei Theologen schnell deutlich wird, würdigt Balthasar die theologische Idee Mühlens und bedient sich dessen theologischer Kategorien, um seine eigene pneumatologische Idee besser auszudrücken. Deshalb folgt an dieser Stelle eine kurze Zusammenfassung der Geistlehre des Paderborner Theologen. H. Mühlen entfaltet seine Dreifaltigkeitslehre auf Basis der augustinischen Sichtweise. Doch weil er die Relationen in der Kategorie der Interpersonalität ausdrückt, verwendet er zumindest indirekte das richardsche trinitarische Modell⁵⁸⁰. Diese Synthese der zwei Modelle versucht Mühlen, mit Hilfe der phänomenologischen Analyse Dietrich von Hildebrands über die Liebe zu verwirklichen⁵⁸¹, wobei er den Heiligen Geist als das göttliche „Wir“ des Vaters und des Sohnes darstellt.

Der Ausgangspunkt der trinitätstheologischen Erörterungen Mühlens ist die von Dietrich von Hildebrand verwendete Unterscheidung zwischen zwei grundsätzlichen Arten der Beziehung unter Personen: Die erste bezeichnet er als „Ich-Du“-Beziehung, die zweite als „Wir“-Beziehung. Die erste Beziehung erscheint nach der verwendeten phänomenologischen Analyse Hildebrands grundsätzlich als Dialog zwischen Personen, während der charakteristische Zug der „Wir“-Beziehung die Erschaffung einer Gemeinschaft zwischen begegnenden Personen ist. Auch wenn die gegenseitige Öffnung im „Ich-Du“-Verhältnis sich in der Einheit der gegenseitigen Liebe erfüllt, schließt diese Einheit doch im gleichen Moment auch eine Opposition ein. So ist das Ziel im „Wir“-Verhältnis ihre gegenseitige Selbstversenkung. In diesem Sinn gehören zwar diese zwei Grundhaltungen der Liebe zusammen, doch übersteigt die zweite Art der Beziehung entscheidend die „Ich-Du“-Beziehung. Dem Paderborner Theologen zufolge verwirklicht sich nämlich das Ziel des Dialogs der Liebe in der „Wir“-Beziehung⁵⁸².

⁵⁷⁹ Vgl. MÜHLEN, H., *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich-Du-Wir*, Aschendorff Verlag, Münster 1963.

⁵⁸⁰ „Agostino ha seguito la via della distinzione tra l'intelligenza e la volontà per illuminare la distinzione tra le persone. Riccardo di San Vittore ha seguito la linea dell'amore interpersonale. Mühlen ritiene che si debba cercare una sintesi tra le due posizioni, che – almeno in parte – è stata realizzata già da Tommaso d'Aquino. Per accostarsi al mistero, l'autore tedesco si serve dei diversi tipi di relazione interpersonale. Questi tipi sono sostanzialmente due: il modello «io-tu» e il «noi». Sono differenze più marcate di quelle che si manifestano tra l'intelligenza e la volontà“ (LADARIA, L. F., *La Trinità mistero di comunione*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2004, 149).

⁵⁸¹ Vgl. HILDERBRAND, D. von, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg, 1955.

⁵⁸² „Das Ich-Du Verhältnis und die Wir-Vereinigung zwei Urmodi personalen Sich-Verhaltens sind, welche nicht aufeinander zurückgeführt werden können, [...] «Du» sagt man immer nur *zu* einer Person, auf sie hin. «Wir» dagegen sagt man nicht *zu* einer anderen Person, sondern *mit* ihr gemeinsam“. (MÜHLEN, H., *Der Heilige Geist als Person*, 59.)

Diese phänomenologische Analyse der Liebe versucht Mühlen, auf die Beziehungen zwischen den göttlichen Personen anzuwenden, um dadurch das Personsein des Heiligen Geistes besser erfassen zu können. Ihm zufolge existiert in Gott eine Beziehung, die in Analogie zum Ich-Du-Verhältnis zu verstehen ist. Daneben existiert aber auch ein Wir-Verhältnis, das als die göttliche Einheit mit der dritten göttlichen Person zusammenfällt. Die gegenseitige Beziehung Vater-Sohn gehört zur ersten Form der Liebe: die der „Ich-Du“-Beziehung. In seiner Beziehung zum Sohn konstituiert sich der Vater als Person in seinem Vatersein. In gleicher Weise konstituiert sich der Sohn als Person in seiner Relation zum Vater in der *generatio passiva*. Der gegenseitige Liebesaustausch ist charakteristisch für diese Beziehung zwischen Vater und Sohn und er stellt die vollkommenste Form des interpersonalen Dialogs dar⁵⁸³. Vater und Sohn bringen aber den Heiligen Geist nicht getrennt, sondern in einem gemeinsamen Akt, im *spiratio activa*, hervor. Wegen dieses gemeinsamen Handelns kann man diesen Akt als „Wir-Akt“ bezeichnen. Die dritte göttliche Hypostase konstituiert sich also durch seine Beziehung zu Vater und Sohn als Person. Mühlen bezeichnet sie deshalb als „Wir-Relation“. In der ersten Beziehung von „Ich-Du“ stehen die göttlichen Personen einander gegenüber, was den wahrhaftigen innergöttlichen Unterschied fassbar macht, während in der zweiten Beziehung die Gemeinsamkeit zum Ausdruck kommt. In der ersten Beziehung kommt das Personalpronomen „Ich“ dem Vater zu, was seine Stellung als Ursprung ohne Ursprung andeutet, während das Personalpronomen „Du“ dem Sohn zugeschrieben wird. Selbstverständlich nimmt man an, dass auch der Sohn ein „Ich“ ist, anders könnte er nicht in einer dialogischen Relation zum Vater stehen. Doch mit dieser Ausdrucksweise kann der Paderborner Theologe den Vater als ursprüngliches „Ich“ und deshalb als Ursprung und Quelle des innergöttlichen Liebesgeschehens ausweisen. Die zweite Beziehung des „Wir“ drückt dagegen die Gemeinsamkeit aus: Vater und Sohn hauchen den Heiligen Geist gemeinsam als ihr gemeinsames „Wir“. Damit wird die Behauptung der lateinischen Geistlehre bestätigt, welche bezüglich der Hauchung der dritten göttlichen Person über *duo spiratores* und ein einziges Hauchprinzip spricht. Sowohl der Vater als auch der Sohn konstituieren sich als Personen durch ihre Beziehung zu *einer* Person. Der Heilige Geist aber, wegen seines Hervorgangs aus Vater und Sohn, konstituiert sich als Person durch seine

⁵⁸³ „Per il fatto di non essere stato generato il Padre può essere chiamato «io», perché questo pronome personale non presuppone nessuno, come colui che è non generato non presuppone nessun altro. La relazione io-tu inizia con il primo termine della medesima, il Padre, in quanto non è generato ed è il principio del Figlio. Il Padre è costituito da questa relazione. In contrapposizione all'«io», che non presuppone nessuno, il «tu» è qualcuno che si interpella e che risponde in modo personale. Il Figlio sarebbe così il «tu», costituito dalla relazione con il Padre nella conoscenza e nell'amore, relazione che è risposta. In quanto «tu» che risponde al Padre, il Figlio è la seconda persona“ (LADARIA, L. F., *La Trinità mistero di comunione*, 150).

Beziehung zu zwei göttlichen Personen. Der Heilige Geist ist deshalb nach Mühlen kein „Er“ für Vater und Sohn, sondern er ist das „Wir“ in Person, dessen Verhältnis zu Vater und Sohn als „Ich-Ihr“ zu beschreiben ist. Um die Gemeinsamkeit des „Wir-Aktes“ zu illustrieren, verwendet Mühlen in der Beschreibung des Hauchens des Heiligen Geistes sogar die Analogie der Ehe: wie die Eheleuten zwischen „mein“ und „dein“ nicht mehr unterscheiden, sondern über „unser Kind“ sprechen, ähnlich ist die dritte göttliche Hypostase das subsistente „Wir“ von Vater und Sohn⁵⁸⁴. Deshalb fasst Mühlen seine Ausführungen so zusammen: Die personale Proprietät des Heiligen Geistes kann man am besten in der folgenden Definition ausdrücken: er ist „eine Person in zwei Personen“⁵⁸⁵.

Manche Theologen haben den Verdacht, dass der personale Charakter der dritten göttlichen Person mit einer solchen Darstellungsweise der Dreifaltigkeit nicht adäquat ausgedrückt wird. Doch was Mühlen durch die Anwendung der Personalpronomen für die Beschreibung des innergöttlichen Geschehens erreichen will, ist, die wahrhaftige Verschiedenheit des personalen Charakters der göttlichen Personen zu zeigen und auf diese Weise die innertrinitarischen Stellung des Heiligen Geistes näher zu beleuchten. Die in den Personalpronomen ausgedrückte Unterscheidung markiert die Verschiedenheit der göttlichen Personen viel prägnanter als die augustinische Unterscheidung zwischen Verstand und Wille. Trotz allem ist nach Mühlen die Verschiedenheit der göttlichen Hypostasen keinesfalls Grundlage der innergöttlichen Einheit, sondern umgekehrt, die Einheit fungiert als Grundlage für die genannte Verschiedenheit.

Seinerseits wird Balthasar diese „von Heribert Mühlen aufgebrachte personale Kategorien in Dankbarkeit aufgreifen“⁵⁸⁶ und - wenn auch in etwas erweitertem Sinn - in seiner Geitslehre verwenden. Der Unterschied der Deutung des Schweizer Theologen

⁵⁸⁴ „Am Beispiel des Eheabschluss wurde nun gezeigt, inwiefern innerkretürlich im wechselseitigen Ja-Sagen zugleich ein gemeinsames Wir-Sagen enthalten ist, welches auf das die beiden Personen verbindende vinculum perpetuum hinzielt, auf den Bund als «unseren» Bund. Das Kind ist dann als «unser» Kind die Konkretisierung dieses Bundes in einer dritten Person, gleichsam das zur Person gewordene «Wir» der beiden Eltern. Von da her lässt sich nun auch die innertrinitarische Stellung des Heiligen Geistes beschreiben, wird er doch als Vinculum zwischen Vater und Sohn, oder auch nexus Patris et Filii bezeichnet (Sth I,37,1 ad 3)“. „Wenn nun die spiratio activa [...] als ein Wir-Akt zwischen Vater und Sohn bezeichnet werden kann, dann ist dementsprechend die spiratio passiva der SUBSISTIERENDE WIR-AKT in der Gottheit, der Wir-Akt in Person. [...] Man kann auch sagen, dass der Heilige Geist sei der subsistierende Wir-Akt zwischen Vater und Sohn, er sei das «WIR» IN PERSON bzw. die innertrinitarische WIR-RELATION“. (MÜHLEN, H., *Der Heilige Geist als Person.*, 157.)

⁵⁸⁵ „Der Heilige Geist *ist* als Person EINE PERSON IN ZWEI PERSONEN. Damit zeigt sich vielleicht am deutlichsten die personale Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes. Er verbindet den Vater und den Sohn so, dass er [...] als numerisch ein und dieselbe Person in den beiden anderen Personen ist. Für diese Form der Inexistenz einer Person in zwei anderen lässt sich überhaupt kein angemessenes Analogat mehr ausfindig machen. Das Kind etwa ist auf Grund seines Hervorganges aus den Eltern auf beide zugleich bezogen; es verbindet aber diese beiden Personen nicht so, dass es numerisch eine Person in zwei Personen wäre“. (MÜHLEN, H., *Der Heilige Geist als Person.*, 164.)

⁵⁸⁶ BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 114-115.

gegenüber der Behauptung Mühlens liegt eben in der Hervorhebung des anonymen Charakters der dritten göttlichen Hypostase. Mit der Bezeichnung des Heiligen Geistes als das „Wir“ im innergöttlichen Leben beschreibt nämlich Mühlen die dritte göttliche Person als die Erscheinung der vollkommenen Gemeinschaft und Einheit in Gott. Der Schweizer Theologe meint zwar mit der Bezeichnung des Heiligen Geistes als das „Wir“ gleichfalls das Gemeinschaftliche in Gott, das aber für ihn gleichsam den Charakter der Anonymität mitbringt. Wenn nach Mühlen der Heilige Geist als das persongewordene „Wir“ von Vater und Sohn ist, der deshalb als „eine Person aus und in zwei Personen“ zu bezeichnen ist, so ist die dritte göttliche Hypostase für Balthasar nicht nur das „Wir“ der ersten und zweiten göttlichen Hypostase, sondern er erscheint nach der Analogie der Ehe gleichsam als Frucht der Begegnung der Liebe des Vaters und des Sohnes. Auch der Paderborner Theologe verwendet die Analogie der Ehe bei der Beschreibung des innergöttlichen Lebens, aber nur um in der Frucht der Liebe die Verwirklichung der vollkommenen Einheit zwischen der ersten und zweiten göttlichen Hypostase anzuzeigen⁵⁸⁷. Der Heilige Geist als das „Wir“ des Vaters und des Sohnes ist der Band der Liebe zwischen den beiden, und deshalb existiert die vollkommene göttliche Gemeinschaft in seiner Person. Doch nach Balthasar ist der Heilige Geist darüber hinaus Frucht des dreieinigen Lebens und als Überfluss ihrer Liebe Ausdruck des Je-Mehr des göttlichen Wesens. Der Punkt also, an dem Balthasar die Behauptung Mühlens überschreitet, dass er im „Wir“-Charakter des Heiligen Geistes nicht nur das vereinigende Prinzip, sondern auch seine Anonymität erblickt. Wenn Mühlen über die dritte göttliche Person als „Person aus und in Personen“ spricht, damit bezeichnet er sie als Prinzip

⁵⁸⁷ „Wenn wir bei der Herausarbeitung der Analogie Ich-Du-Wir als mögliche Verdeutlichungshilfe auch das Verhältnis Vater-Mutter-Kind heranziehen, dann handelt es sich hier wiederum nur um eine Analogie für die Grundanalogie Ich-Du-Wir. Alle biologischen und geschlechtlichen Differenzen müssen dabei radikal überschritten werden, da es uns ja eben nur auf die rein *formale* Struktur des Verhältnisses Vater-Mutter-Kind ankommt. Die erwähnten Differenzen sollen keinesfalls [...] in das Mysterium der Trinität selbst eingetragen werden“. (MÜHLEN, H., *Der Heilige Geist als Person*, Vorwort zur zweiten Auflage X.) Für den Paderborner Theologe kommt es bei der Anwendung der Familieanalogie darauf an, dass in der Ehe auf den Grund der Ich-Du-Beziehung eine Wir-Beziehung entsteht: „Die Analogie der Wir-Vereinigung in der Ehe kann hier erhellend sein [...] im wechselseitigen Ja-Sagen bei der Stiftung des Ehebundes durch die beiden Gatten zugleich auch ein *gemeinsames* Wir-Sagen enthalten ist. Das wechselseitige Ja-Sagen logisch vorausgesetzt in diesem gemeinsamen Wir-Sagen. Das gemeinsame «Wir» ist im Ja-Sagen schon apriori mit-geliebt. Wenn man die Analogie des Ehebundes wegen der biologischen und geschlechtliche Unterschiede als weniger angemessen ansieht, so könnte man die gleiche Struktur der Wir-Vereinigung auch von der Stiftung eines Freundschaftsbundes durch zwei Freunde her beschreiben [...] der Bund ist immer «*unser*» Bund und nicht «*mein*» oder «*dein*» Bund. Die Analogie der Ehe ist insofern geeigneter, als hier die «*dritte*» Person (Das Kind) die personhafte Konkretisierung des gemeinsamen «*Wir*» ist“. (152-153.) Die Familieanalogie an der heiligen Dreifaltigkeit anwendend zeigt Mühlen allerdings auf die Grenzen dieser Analogie hin: es wäre unangemessen die Wir-Beziehung zwischen Vater und Sohn als Bund bezeichnen, weil dies der abzulehnenden Vorstellung einer unitas collectiva implizieren könnte, man sollte den Heiligen Geist als nexus Partis et Filii vielmehr als das Band zwischen beiden verstehen (153.); das aus der Ehe geborene Kind steht so ausserhalb der Eltern, dass es zu einem «*Er*» werden kann, während der Heilige Geist „nie und nimmer in diesem Sinne als ein «*Er*» zu denken ist“. (162.) usw.

der sowohl innergöttlichen als auch ekklesiologischen Einheit, weil er als eine und derselbe jede Einzelpersonen einwohnt und sie in einem „Wir“ vereinigt. Balthasar führt aber den Gedanken Mühlens weiter und beschreibt den Heiligen Geist als das persongewordene „Wir“ in Gott, indem er Frucht der Liebesvereinigung des Vaters und des Sohnes und das Ergebnis ihrer gemeinsamen Liebe ist. „Damit erhellt sich der unvergleichliche, unmittelbare Zug seiner Personhaftigkeit (seiner *ultima solitudo*): der Geist ist als das „Wir“ von Vater und Sohn wesenhaft anonym, weil er „Person aus und in Personen“ ist⁵⁸⁸. Diese seine Anonymität wird schon in seinem Name sichtbar: „denn «Geist» ist ja der ganze Gott, die dritte Person besitzt keinen Eigennamen mehr“⁵⁸⁹. Der „Wir-Charakter“ des Heiligen Geistes drückt also seinen anonymen Charakter plastisch aus, darüberhinaus aber macht auch seine Gebundenheit an der ersten zwei göttlichen Hypostasen sichtbar.⁵⁹⁰ Man weist aber darauf hin, dass nach dem schweizer Theologen die Anonymität des Heiligen Geistes ein Dienst für das Verwirklichen des Personseins der ersten und zweiten göttlichen Hypostase ist. Letztendlich könnte man also sagen, dass für Balthasar der Heilige Geist durch seinen „Wir“-Charakter gleichzeitig das Prinzip der Einheit und der Andersheit der göttlichen Personen ist, und in solchem Sinn spielt er nicht nur gemeinschaftstiftende, sondern auch personkonstituierende Rolle⁵⁹¹.

⁵⁸⁸ Mit dieser seiner Meinung ist Balthasar nicht allein in der heutigen Theologie. Unabhängig von ihm spricht C.Nigro gleichfalls über diese Anonymität des Heiligen Geistes und führt sie, ähnlich wie der Schweizer Theologe, auf der innertrinitarischen Seinsweise der dritten göttlichen Person zurück: „A noi sembra che questa «anonymia» - per così dire - dello Spirito, questa difficoltà a pensare con concetti e a dire con parole la sua specificità non deriva solo dalla limitatezza del nostro pensiero e linguaggio, ma ha la sua radice nell'essere stesso dello Spirito. [...] Lo Spirito nel suo agire creativo-salvifico e - all'origine - nel suo essere intratrinitario, è paradosso: cioè mistero di unità nella diversità di comunione nella libertà, di reciprocità nella autonomia“ (NIGRO, C., *Paradosso e kenosi dello Spirito*, 949.)

⁵⁸⁹ BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 115. C.Nigro zitiert *S.Th.* I, 36, 1c und *S.Th.* I, 37, 1c, wo Thomas von Aquin die gleiche Behauptung macht: der Heilige Geist „non habet proprium nomen“, er sei „innominata“, der Name Heilige Geist ist „accomodatum“. (NIGRO, C., *Paradosso e kenosi dello Spirito*, 949.)

⁵⁹⁰ „The analogical use of personal categories to understand the Holy Spirit as the «We» which arise from the «I-Thou» relationship in love between Father and Son [...] seem particularly helpful in emphasizing the absolute relatedness of the Spirit to Father and Son“. (SACHS, J.R., *Spirit and Life*, 60.) Aus ganz anderem Ausgangspunkt ausgehend, folgt auch R.Lavatori dieser Linie: „Certo, egli [lo Spirito Santo] non ha un volto dagli lineamenti ben distinti, perché non possiede una costituzione indipendente dal Padre e dal Figlio, in quanto è il loro dono comune, che esprime non tanto un viso diverso dal loro quanto l'unione dei loro cuori, cioè l'unione di uno Spirito con l'altro, il loro essere intensamente uniti“. (*Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio*, 240.)

⁵⁹¹ Über diesen Dialog hinaus entfachte zwischen den zwei Theologen eine kritische Auseinandersetzung bezüglich der ekklesiologischen Rolle des Heiligen Geistes. Wegen der unterschiedlichen Begründung der Kirche hatte aber diese Auseinandersetzung nie eine Lösung gefunden. Balthasar begründet seine Kirchenlehre von der Christologie und von der Mariologie her, während bei Mühlens das entscheidende Gewicht der Pneumatologie zukommt. Die zwei Hauptbegriffe die der Schweizer Theologe in seiner Ekklesiologie benutzt, sind die Bezeichnung Leib Christi und die Kirche als Braut Christi. In beiden sieht aber die Kirche als eine Weiterführung der Sendung Christi durch den Heiligen Geist. Deswegen deutet er die Kirche von den einzelnen Menschen her, die durch die Identifikation mit ihren Sendungen ganz und gar „kirchenförmig“ geworden sind. Für Balthasar nur diese durch den Heiligen Geist vermittelte christologische Sendung macht einen „Geistsubjekt“ in vollem Sinn zur Person. Deshalb findet der Schweizer Theologe den heilen Kern und inchoativ das personalen Zentrum der Kirche in Maria, die als vollkommene Braut fähig ist dem göttlichen Bräutigam

Die Verbindung des Fruchtcharakters und der Anonymität der dritten göttlichen Person zeigt, dass diese hier behandelte Thematik in der Geistlehre Balthasars keine Nebenfrage ist. Es geht um einen wichtigen, manche Bereiche seiner Pneumatologie verbindenden Punkt. Trotzdem darf man die Wichtigkeit dieses anonymen Charakters nicht überschätzen. Deshalb ist der Verfasser dieser Arbeit ausnahmsweise mit einer Behauptung J.R.Sachs nicht einverstanden: Obwohl Sachs in seinen Analysen der balthasarschen Lehre sonst immer tiefgreifend ist, scheint er in dieser Frage einseitig zu formulieren und stellt die Anonymität als die schlechterdings entscheidende Eigenschaft des Personseins der dritten göttlichen Person dar:

„As the «We» Father and Son, therefore, the personal characteristic of the Holy Spirit is to be nothing except the reality and expression of the infinitely fruitful love between Father and Son. This approach brings out the real paradox of the personal reality of the Spirit. That which constitutes the Spirit's utterly unique, personal *identity* is his *anonymity* as the «We» of Father and Son⁵⁹².

Tatsächlich nimmt der anonyme Charakter des Heiligen Geistes als Ausdruck seines Fruchtseins und Erscheinung seiner kenotischen Liebe einen sehr wichtigen Platz in der balthasarschen Geistlehre ein. Doch die Anonymität bildet nur einen Pol des Personseins der dritten göttlichen Person, neben dem anderen Pol der unbedingten göttlichen Freiheit.

Warum legt der Schweizer Theologe so viel Wert auf diese Anonymität des Heiligen Geistes? Mit Th. Dalzell könnte man meinen, dass es hier sozusagen um die „Schattenseite“ seines Christozentrismus geht: Die dargestellte Anonymität des Heiligen Geistes ist eine Folge der ungebührenden Betonung der Relation zwischen Vater und Sohn, weshalb die

immer untadeliges Antwort zu geben. Für Mühlen ziehen aber die Subjekte ihre Personsein aus einer transzendentaler Beziehung mit dem Ich Gottes und sind absolut von sich selbst Personen, werden also nicht erst in dem Raum der Kirche personalisiert. Er sieht die eigentliche Subjekt der Kirche nicht so sehr in Maria, sondern in dem Heiligen Geist. Die dritte göttliche Person ist es, die ähnlicherweise wie in der Dreifaltigkeit Gottes, auch in der Kirche „Person in Personen“ sein wird, die deshalb die Vereinigung der Christen untereinander und mit Gott verwirklichen kann. „Die Gemeinschaft des Wir-Sagens der Kirche [...] ist durch den Geist Christi bewirkt, insofern er als der eine und selbe allen Einzelpersonen einwohnt“ (ORTNER, E., *Geist der Liebe – Geist der Kirche*, 324). Das besagt nicht, dass Mühlen einseitig den Heiligen Geist statt Christus zum Prinzip der Einigung in der Kirche machen will. Aber der erhöhte Herr, der nach der Auferstehung „lebensspendender Geist“ geworden ist, ist von seinem Geist nicht zu trennen. Für Balthasar ist aber „der Heilige Geist als Person aus Personen sei zwar die Person die das einzigartige Wirsagen der Kirche ermöglicht, aber nicht deren Subjekt“. (BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, 202.), was eine klarer ausgedrückte christologische Begründung der Kirche bedeutet.

⁵⁹² SACHS, J. R., *Spirit and Life*, 58.

Pneumatologie Balthasars ungenügend entfaltet wird⁵⁹³. Wir haben aber schon gesehen, dass die Kritik Dalzells nicht stimmt: Obwohl Balthasar bei seiner Beschreibung des innergöttlichen Liebesgeschehens die Vater-Sohn Beziehung tatsächlich betont, bekommt doch auch die dritte göttliche Person als Frucht des Liebesgeschehens eine besondere Rolle. Den letzten Grund dieser Anonymität des Heiligen Geistes findet der Schweizer Theologe in der vollkommene Liebeshingabe der ersten und zweiten göttliche Hypostase, die „in der gegenseitiger Preisgabe ihrer *ultima solitudo* den Willen bekunden, sich in jener Anonymität der Liebe zu übersteigen, die dem Gemeinsamen, dem Dritten, der entscheidenden Frucht zu werden erlaubt“⁵⁹⁴. Nach Balthasar konstituiert jede göttliche Person sich selbst durch die vollkommene Selbstenteignung in der Relation zu den anderen göttlichen Personen. Im Fall des Vaters nannte er diese Selbstenteignung „Urkenose“ und spricht auch bezüglich des Sohnes von einem die geschichtliche Kenose ermöglichenden innergöttlichen Grund. Die innergöttliche Kenose stellte er deshalb als Bestandteil der Selbstverwirklichung jeder göttlichen Person dar. Obwohl Balthasar für den Heiligen Geist nirgends das Wort Kenose benutzt, scheint er doch in der Anonymität die kenotische Art und Weise zu erkennen, in der die dritte göttliche Hypostase die göttliche Liebe verwirklicht. Diese Anonymität stammt nämlich aus der innergöttlichen Stellung der dritten göttlichen Hypostase, Frucht und Ergebnis der Liebe von Vater und Sohn zu sein. Durch diese Position steht er im Dienst dieser innergöttlichen Liebe als ihr Zeuge und schützendes Haus und ermöglicht den anderen zwei göttlichen Personen ihr Personwerden. Hierin kommt nochmals die kenotische Form der Liebe des Heiligen Geistes zum Ausdruck.

Über die Verbindung des anonymen Charakters des Heiligen Geistes und die kenotische Art und Weise, wie der Heilige Geist die göttliche Liebe verwirklicht, spricht auch Y. Congar, als er bemerkt, dass die dritte göttliche Person „posé comme sujet d’action il se manifeste sans visage personnel. Le Verbe incarné a un visage, il a exprimé sa personnalité, dans notre histoire, à la manière de personnes. En lui le Père s’est révélé. L’Esprit ne présente pas de tels traits personnels, il est comme enfoui dans l’oeuvre du Père et du Fils qu’il achève“⁵⁹⁵. Dieser unpersönliche Charakter des Heiligen Geistes hängt Congar zufolge mit seiner Rolle gegenüber dem Sohn zusammen, weil man normalerweise nur das Wort und nicht das damit verbundene Hauchen beachtet. Dann weist er darauf hin, dass V. Lossky und P. Evdokimov diesen unpersönlichen Charakter als eine Kenose der Person des Heiligen

⁵⁹³ Vgl. DALZELL, Th. G., *Lack of Social Drama in Balthasars Theological Dramatics*.

⁵⁹⁴ BALTHASAR, *Spiritus Creator*, 116.

⁵⁹⁵ CONGAR, Y., *Je crois en l’Esprit Saint III.*, 28.

Geistes bezeichnen. Er selbst begnügt sich damit, diesbezüglich von „conditions «kénotique» de l'autorévélation et autocommunication de Dieu“ zu sprechen⁵⁹⁶.

3. Der Geist als Überschwang: als Frucht und als Gabe

Indem der Schweizer Theologe unter Verwendung der Idee Heribert Mühlens den Heiligen Geist als das persongewordene „Wir“ Gottes und als „Person in und aus Personen“ beschreibt, wird der Ursprung der gemeinschaftsstiftenden Rolle der dritten göttlichen Hypostase deutlich. Diese Rolle ist schon bezüglich der Ausleger- und Einführerrolle des Heiligen Geistes aufgetaucht. Doch nach der Deutung Balthasars umfasst diese Charakteristik des Heiligen Geistes nicht nur seine gemeinschaftsstiftende Rolle. Er stellt die dritte göttliche Hypostase gleichzeitig mit anonymen Zügen dar. Der Heilige Geist als persongewordenes Wir von Vater und Sohn fällt im Verständnis Balthasars mit dem Aspekt des Heiligen Geistes als Frucht und Gabe des innergöttlichen Liebesgeschehens zusammen. Mit dem Fruchtcharakter der dritten göttlichen Person sieht aber der Schweizer Theologe nicht nur seine Anonymität ausgedrückt, sondern gleichzeitig den anderen Pol seines Personseins: in seinem Fruchtsein erscheint der Heilige Geist als der Überschwang der innergöttlichen Liebe.

3.1. Der Heilige Geist als Frucht der dreieinigen Liebe

Es gilt nun, dieses schon bezüglich der Darstellung der Trinitätslehre Balthasars erörterte Thema nochmals tiefer zu analysieren, doch diesmal um die Weise personalen Existierens des Heiligen Geistes – seine „*tropos tes hyparxeos*“ – durch seine innergöttliche Stellung näher zu bestimmen. Das wichtigste Bild, das die Rolle der dritten göttlichen Hypostase im dreieinigen Leben beschreibt, ist nach dem Schweizer Theologen seine Bezeichnung als Frucht. Dieses Bild entfaltet Balthasar durch die Anwendung der Analogie der Ehe an das trinitarische Liebesgeschehen. Obwohl die Tradition der Kirche mit der Anwendung des Bildes der ehelichen-sexuellen Liebe zwischen Mann und Frau, um das Geheimnis des dreieinigen Lebens Gottes zu beleuchten, nicht nur zurückhaltend, sondern ausgesprochen ablehnend ist⁵⁹⁷, sieht doch Balthasar in dieser Form der echten zwischenmenschlichen Liebe einen der klarsten kreatürlichen Hinweise auf die Dreifaltigkeit.

⁵⁹⁶ CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint III.*, 28-29.

⁵⁹⁷ Wie in der *Status questionis* gesagt, sind die Aussagen sowohl der Enzyklika *Mulieris dignitatem* (JOHANNES PAULUS II, «*Mulieris Dignitatem*»). *Über die Würde Berufung der Frau anlässlich des*

Balthasar zufolge bringt jede Liebesbeziehung zwischen Menschen notwendig irgendwelche Frucht hervor: eine erste Frucht erkennt er in dem Liebesbund selbst, die die zwei Liebenden mit dem Existenz seiner Liebesbeziehung geschlossen haben. Dieser Bund der Liebe steht vor ihnen als ihre objektiv gewordene Einheit, als eine Art inneres Gesetz dieser Liebe und gleichzeitig als etwas, das die wahre Liebe zwischen den beiden erst ermöglichen wird. Balthasar behauptet also, dass die verwirklichte personale Einheit nur in einem „Dritten“ möglich ist. Dies ist in der Begegnung der Liebe ein aus den zusammentretenden Freiheiten der Liebenden entstehendes objektives Gelöbnis, in dem sich beide einander schenken und beide die Freiheit des Anderen und ihr Geheimnis bejahen. Weshalb braucht man diese die zwei Freiheiten objektiv bindende Form der Einheit? Und was trägt diese objektiv bindende Einheit zur Verwirklichung der wahren Liebe bei? Für Balthasar entsteht aus der gegenseitigen Überantwortung zweier Liebender etwas, das aus den zwei Freiheiten stammt, jedoch mehr ist als nur die Summe der zwei verbundenen Menschen. Diese entstandene objektive Einheit existiert nicht unabhängig von den zwei Subjekten. Und doch ist es etwas Neues, ein „Drittes“, also etwas mehr, und in seiner Objektivität doch unabhängig von den zwei Personen, aus denen es geboren ist. Es ist mehr als das Nebeneinander ihrer beiden Subjektivitäten, obschon es andererseits deren schöpferisches Produkt ist – ihr eins gewordener Wille, einander zu gehören, der sich über sie stellt, weil keiner von beiden die entstandene Einheit für sich beanspruchen kann. Diese objektive Einheit und dieses objektive Gesetz der Liebe bezeichnet der Schweizer Theologe als eine Art „Institution“, die den in Liebe vereinten Personen hilft oder auch sie zwingt – falls sie als sündige Menschen die erste Liebe erkalten lassen – die Frische ihrer Liebe lebendig zu halten.

Diese objektive Einheit der Liebenden, die trotzdem als etwas Neues, ein „Drittes“, existiert, erscheint nach Balthasar am klarsten im Kind als Frucht der ehelichen Liebe zwischen Mann und Frau. Deshalb ist für den Autor ohne Zweifel die Fruchtbarkeit der zentrale Punkt der Analogie der ehelichen Liebe. Die gegenseitige und aus Liebe erfolgte Überantwortung von Mann und Frau stellt nicht nur die liebende Begegnung beider Freiheiten dar, sondern aus dieser Begegnung der Liebe wird über die Vereinigung der Personen hinaus eine „unverhoffte“ Frucht geboren: etwas, das aus der gegenseitigen Versenkung nicht logisch zu erwarten wäre und im Voraus gänzlich unberechenbar ist:

marianischen Jahres, Rom 1988, 7 und 18) als auch in der Aussage des Katechismus der Katholischen Kirche (*Katechismus der Katholischen Kirche*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, 2205), die dieser balthasarsche Idee positiv gegenüber stehen, eher als Wirkungsgeschichte der balthasarschen Geistlehre zu bezeichnen.

„Der Person- und Freiheitscharakter dieses objektiven Dritten wird [...] demonstriert an der möglichen leiblichen Frucht der Einigung, dem Kind, das mehr ist, als die Summe des Zusammengetanen, nämlich das unverhoffte Produkt ihrer transzendentalen Hoffnung, und das, einmal vorhanden und heranwachsend, ihre elterliche Liebe unerbittlich in Dienst nimmt, sie aber auch immer wieder von Grund auf erneuert, denn es ist selbst die Enthüllung und Demonstration dieses Grundes“⁵⁹⁸.

Das geborene Kind ist als „subjektives Band“ und „objektives Zeugnis“ der gegenseitigen Liebe der Eltern gleichsam eine Art Selbstüberstieg, weil diese Liebe ihre eigene Grenze übersteigt und etwas Neues, Drittes hervorbringt, das mehr ist als ihr gemeinsames „Wir“. In der Fruchtbarkeit wird also der tiefste Grund der Liebe: ihre Unberechenbarkeit, ihre Unfassbarkeit ersichtlich.

„Die Frucht ist das Unverhoffte. Sie muss es sein, weil keiner absehen kann, wie er von der anderen Freiheit eingeformt werden wird und was geschehen wird, wenn es ihm selber gelingen sollte, eine andere Freiheit einzuförmeln. [...] und obschon die Faszination «etwas» verheißt, eine Sprengung, ein Darüber hinaus, ist doch dessen Was und Wie nicht zu berechnen“⁵⁹⁹.

Wegen dieses Charakters der unverhofften Fruchtbarkeit kann nach Balthasar das Wunder der sich vollkommen schenkenden Liebe als kreatürlicher Hinweis des dreieinigen Lebens gelten. Das aus der fruchtbaren Einheit von Mann und Frau stammende Kind, das sie objektiv bindet und ihre Einheit besiegelt, beschreibt für den Schweizer Theologen die Weise des Personseins des Heiligen Geistes. Weil Balthasar der auf die interpersonale Liebe gründenden Trinitätslehre Richards folgt, betont er die Notwendigkeit des Dritten, des *condilectus*, für die vollkommene Liebe. Andererseits aber – und diese Sichtweise ist für ihn die wichtigere – sieht er das dreieinige Liebesgeschehen notwendig als fruchtbar an: Diese Fruchtbarkeit der Liebe kommt im Heiligen Geist als Frucht ans Licht, analog zur geschöpflichen Liebe, in der das Kind Frucht und Beweis-Zeuge der Liebe ist. Der Schweizer Theologe wendet deshalb das Bild der fruchtbaren ehelichen Vereinigung auf das innergöttliche Geschehen an und stellt die Dreifaltigkeit aus der Perspektive der interpersonalen Begegnung der göttlichen Personen dar. Der in alle Ewigkeit als Quelle des

⁵⁹⁸ BALTHASAR, *Pneuma und Institution*, 214.

⁵⁹⁹ BALTHASAR, *Pneuma und Institution*, 208.

dreieinigen Lebens bleibende Vater schenkt von Ewigkeit her alles Seinige dem Sohn hin. Der Sohn, der von Ewigkeit her alles vom Vater erhält, empfängt seinerseits alles als Geschenk in einer aktiven Haltung „als Mitliebender, Rückliebender, dem All der väterlichen Liebe Antwortender, zu allem in Liebe Bereiter“⁶⁰⁰. An diesem Punkt, am Punkt der vollkommenen Antwort der Liebe des Sohnes auf die väterliche Selbsthingabe, entspringt der Heilige Geist. Die gegenseitige Liebesbeziehung des Vaters und des Sohnes erscheint Balthasar zufolge als

„ein Ineinander absoluter Liebe [...] die sich scheinbar ewig genügen müsste, aber deren innerer Charakter von solchem Überschwang ist, dass er – man möchte sagen - «unversehens» und gerade als Überschwang etwas hervorbringt, was nochmals Eines ist: den Beweis, dass das Ineinander gelungen ist, so wie das menschliche Kind zugleich der Beweis der zweiseitigen Liebe der Eltern und die Frucht dieser Liebe ist“⁶⁰¹.

Der Heilige Geist ist also gleichzeitig das Band der gegenseitigen Liebe zwischen Vater und Sohn und die Öffnung der dreieinigen Liebe. Aus dieser Beschreibung wird sichtbar, dass für Balthasar die dritte göttliche Person das innerste Wesen Gottes, die Liebe, auf eine besondere Weise offenbart. Wie aus der Fülle der Liebe zwischen Mann und Frau das Wunder des neuen Lebens entsteht, existiert auch der Heilige Geist aus der Fülle der Liebesvereinigung des Vaters und des Sohnes als ewig-größeres „Je-Mehr“ ihrer Liebe. Das beinhaltet gleichzeitig den ekstatischen Charakter des dreifaltigen Lebens und den Aspekt des „Unverhofftseins“. Diese Charakteristik des „Unverhofftseins“ des Heiligen Geistes als Frucht der innergöttlichen Liebe drückt eben seine Weise des Personseins aus, indem diese Unberechenbarkeit und Unfassbarkeit mit seiner unbeschränkten göttlichen Freiheit zusammenfallen. Balthasar erblickt also in diesem Fruchtsein des Heiligen Geistes die Weise seines Personseins als Überschwang der göttlichen Liebe. Dadurch will Balthasar in seiner Pneumatologie die in sich berechtigte Sichtweise überschreiten, wo die dritte göttliche Person einzig als Band der Liebe zwischen Vater und Sohn und deshalb als Gemeinschaftsstifter dargestellt wird. Der Heilige Geist ist im dreieinigen Liebesgeschehen selbstverständlich dieses Band der Liebe. Der Heilige Geist als Frucht wird aber, eben weil er nicht einfach das Produkt der innergöttlichen Liebe, sondern auch ewiger Überschwang ist, als seine Art

⁶⁰⁰ BALTHASAR, *TL III*, 145.

⁶⁰¹ BALTHASAR, *TL III*, 145-146.

Ansporn ihr ewig-neue Lebendigkeit und Aktualität verleihen: „The Holy Spirit, however is not simply the result of a single act of self-surrender in the love between Father and Son, which, as it were could fade into the past. The Holy Spirit is [...] the very reality, the unity in person of the love between Father and Son“⁶⁰².

Die absolute Liebe, behauptet Balthasar, kann nur auf solche Weise existieren, dass die „wildeste Erwartungen“ der Liebenden darin Platz bekommen. Diese „wildeste Erwartungen“ erscheinen im innergöttlichen Liebesgeschehen in der Person des Heiligen Geistes. Dadurch wird sichtbar, dass absolute Liebe fähig ist, sich selbst ohne jegliche Beschränkungen zu übersteigen und auf diese Weise sich wieder zurückzubekommen. Im Wunder der überschwänglichen Liebe, die in der Person des Heiligen Geistes sichtbar wird, erscheint für Balthasar eben diese unbeschränkte Macht der absoluten Liebe, die fähig ist, sich vollkommen zu besitzen, doch sich gleichzeitig ohne Maß zu übersteigen, um sich dann selbst zurückzubekommen⁶⁰³.

3.2. Der Heilige Geist als das Je-Mehr in Gott

Die Beschreibung der dritten göttlichen Hypostase als Frucht des dreieinigen Lebens lässt sie also als Überschwang der göttlichen Liebe erscheinen und macht dadurch einen Aspekt seines Personseins ersichtlich. Dieser Überschwangcharakter des Heiligen Geistes verweist uns auf einen besonders charakteristischen Zug der balthasarschen Theologie: auf das Je-Mehr in dem Geheimnis Gottes. Ohne Zweifel wird man als Grundlage dieser theologischen Idee Balthasars seine jesuitische Spiritualität bezeichnen und an dieser Stelle die Deutung des innergöttlichen Lebens durch das ignatianische *Deus semper major* erkennen⁶⁰⁴. Der Gedanke

⁶⁰² SACHS, J.R., *Spirit and Life*, 57-58. J. O'Donnell nimmt an, dass für Balthasar der Fruchtbarkeitscharakter über die immerwährende Lebendigkeit des dreieinigen Lebens hinaus, gleichzeitig der ermöglichende Grund der Relation Gottes mit der Welt ist: „At the same time, as Balthasar notes, this overflowing fruitfulness of the Spirit is the key to God's relation to the world. The Spirit is not only the fruitfulness of the Father and the Son in the immanent Trinity but also open the Trinity toward the creation and toward history“ (O'DONELL, J., *The Trinity as Divine Community: A Critical Reflection upon Recent Theological Developments*, in: *Gregorianum*, Roma. Vol. 69 (1988/1), 5-34).

⁶⁰³ Vgl. LOPEZ, A., *Eternal Happening*, 28.

⁶⁰⁴ „Balthasar himself understood this task of integration [between theology and spirituality] in a thoroughly Ignatian sense, for it is the spirituality of Ignatius and the spirit of the Spiritual Exercises which formed the heart of his theological work and personal life, even after he left the Society of Jesus. This influence is particularly clear in Balthasar's dynamic understanding of the ever-greater God, *Deus semper major*“ (SACHS, J. R., *Deus Semper Major - Ad Majorem Dei Gloriam*, 631). Und am Ende seines Artikels fügt er noch zu: „In Balthasar's trinitarian theology, the Spirit brings to expression in a unique way the fact that God is boundlessly fruitful self-communicating love and freedom“ (656). Wie tief die theologische Sichtweise Balthasars in der ignatianischen Spiritualität verwurzelt ist, zeigt auch W. Löser in seinem Aufsatz: *Hans Urs von Balthasar und Ignatius von Loyola* (LÖSER, W., in: KASPER, W. (Hrsg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes: Hans Urs von*

ist aber mit der Geistlehre der östlichen Kirche ebenfalls nahe verwandt, welche ähnlich wie der Schweizer Theologe in der Person des Heiligen Geistes das innerste Geheimnis Gottes erscheinen sieht: „It is precisely in the Spirit that the fundamental mystery of God's being is revealed: as absolut being God reveals himself as *ever-greater, ever-newer* love“⁶⁰⁵.

Nach der Beschreibung Balthasars lässt schon die gegenseitige Überantwortung des Vaters und des Sohnes in dem dreieinigen Liebesgeschehen die Absolutheit der Liebe sichtbar werden: Die Selbstversenkung der ersten göttlichen Hypostase und die darauf erfolgende Antwort des Sohnes sind so sehr unbedingt und vollkommen, dass dadurch das Wesen Gottes als vollkommene Selbstversenkung erscheint. In dem restlosen Füreinander der gegenseitigen Liebe sieht Balthasar ein „Mehr-als-Verständliches“, „Mehr-als-Übersehbares“ erscheinen, weil den Liebenden etwas widerfährt, das über den Erwartungshorizont ihrer Hingabe hinausgeht. Dieses „Mehr-als-Verständliches“, „Mehr-als-Übersehbares“ im Leben Gottes bedeutet jenen Überschwang der göttlichen Liebe, der nach dem Schweizer Theologen in der dritten göttlichen Hypostase zum Ausdruck kommt, so dass er den wahren Überfluss der dreieinigen Liebe eben im Heiligen Geist erkennt.

„Der Geist ist die unermessliche, nicht geahnte Neuheit in Gott. Er ist das unendliche Mehr, der aus dem Wunder der Liebeseinheit des Vaters und des Sohnes entstammt. Wenn Gott die absolute Liebe ist, so bezeugt der Geist, als ewige Frucht dieser Liebe, dass die göttliche absolute Liebe gänzlich unerschöpflich und ewig neu ist“⁶⁰⁶.

Die dreieinige Liebe, gerade weil sie göttliche Liebe ist, muss nicht nur die Eigenschaft des Absoluten, sondern des Je-Mehr aufweisen. Oder wie St.-M. Wittschier es formuliert: Die Liebe kann sich nur „dadurch unveränderlich treu bleiben, dass sie sich in der Veränderung oder Entäußerung überbietet; das ist ihr Wesen“⁶⁰⁷. Die Absolutheit der göttlichen Liebe zeigt

Balthasar im Gespräch: Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag, Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern 2006, 94-110).

⁶⁰⁵ SACHS, J.R., *Spirit and Life*, 55.

⁶⁰⁶ KRUPPA, T., *Pneumatológiai alapfogalmak Hans urs von Balthasar teológijában*. „Das Aktiv-Göttliche des Geistes in seiner Immanenz ist wieder Ausdruck seiner göttlichen Eigentümlichkeit als der dritten Person, die ihn alle scheinbar unüberbrückbaren Klüfte und Gegenüberstellungen (zwischen Person und Person) überwölben lässt: als der eine Geist aus Zweien, als der passive Hervorgang, der die höchste Aktivität Gottes ausdrückt und ist, als jenes unfassbare Dritte, Vollendende «jenseits» des Logos und der ganzen Logoswelt“ (BALTHASAR, *HI*, 245).

⁶⁰⁷ WITTSCHIER, St.-M., *Analogie des Je-Mehr*, 93-94. Ähnlicher Meinung ist auch R. Carelli: „L'idea trinitaria che risulta decisiva per l'affermazione dell'unità di nuzialità e fecondità è dunque che *il dinamismo dell'amore non trova la sua pienezza nella trascendenza immanente dello scambio, ma nel trascendersi dello scambio stesso*, non nella pura reciprocità personale, ma nella capacità di trascendere la reciprocità stessa in modo personale“ (CARELLI, R., *L'uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar*, 644).

sich eben darin, dass Gottes Wesen nicht in sich ruht, sondern vaterhaft, sohnhaft und geisthaft existiert, als die dreimal überfließende und weitergeschenkte Gabe der Liebe. Nach dem Schweizer Theologen bewirkt dieses ewiges „Übertreiben“ der Gabe, dieses Immergrößer-Sein der Liebe, dass die Liebe und die Fruchtbarkeit Gottes nicht nur für uns Menschen, sondern für Gott selbst die Charakteristik des *semper maior* trägt.⁶⁰⁸ Weil dieses Sich-Überbieten der Liebe Gottes in der innergöttlichen Fruchtbarkeit fassbar wird, nimmt Balthasar zufolge in Gott das Je-Mehr in der dritten göttlichen Person Gestalt.

„Wenn Gott vom Ursprung im Vater her schon das Wunder der Liebe ist, in der Hingabe er selbst zu sein, dann vollendet sich dieses Wunder im Heiligen Geist, der gerade als der Überschwang der Liebe, in ihrem Je-Mehr der unfassbare und unüberschreitbare Gipfel der absoluten Liebe ist: *Deus semper major* nicht nur für uns, sondern für Gott selbst“⁶⁰⁹.

Das Je-Mehr Gottes erscheint also in dem Heiligen Geist, der als Frucht des göttlichen Liebesgeschehens gleichsam der substantiierte Überschwang in Gott ist: „Die Kraft dieses Je-Mehr [Gottes] ist der Geist, und zwar innertrinitarisch wie ökonomisch: Gott ist in sich absolute (superlative) Liebe zwischen Vater und Sohn; aber in Geist wird diese nicht zu steigende Liebe dann doch überboten. Gott ist eine unabschließbare, je-mehr über sich hinaus gehende Bewegung. Das innertrinitarische Prinzip des Je-Mehr ist der Geist, der die je größere «Andersheit» in Gott selbst vermittelt“⁶¹⁰. J.R.Sachs lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass mit diesem Überschwangcharakter der dritten göttlichen Hypostase sowohl seine Unfassbarkeit und Unberechenbarkeit als auch seine absolute Freiheit zu verbinden sind, die beide nach dem biblischen Zeugnis Grundeigenschaften des Heiligen Geistes sind:

„One of the most striking characteristic of Balthasar’s writing on the Trinity and Christian spirituality is his dramatic, dynamic concept of God. He stresses the radical freedom, newness and fruitfulness of the Trinitarian God of Christianity, precisely in reference to the Holy Spirit. Even «beyond» God’s final Word of self-revelation, the Spirit reveals God to us as *ever-greater* mystery. [...] The Spirit is the divine freedom

⁶⁰⁸ Vgl. LOPEZ, A., *Eternal Happening*, 25.

⁶⁰⁹ BALTHASAR, *TL III*, 146.

⁶¹⁰ WITTSCHIER, St.-M., *Analogie des Je-Mehr*, 94.

in its ever-greater fullness, God in God's ability to ever «exceed» God's self in the infinite fullness of love⁶¹¹.

Einen weiteren Aspekt der Darstellung des Heiligen Geistes als das substantiierte Je-Mehr Gottes können wir in der Thematik der „ewig größeren Überraschung“ im Schoß der Dreifaltigkeit entdecken. Es war schon die Rede davon, dass für den Schweizer Theologen diese „innergöttliche Überraschung“ ein sprechendes Bild der ewigen Verschiedenheit der göttlichen Personen ist. Doch man könnte diese Überraschung genauso als einen Überschuss der Liebe betrachten, was gleichsam helfen kann, die Eigenschaften dieses göttlichen Je-Mehr besser ins Auge zu fassen. Der „Überschuss“ und das „Übertreiben“ der göttlichen Liebe im dreieinigen Liebesgeschehen sieht Balthasar als ein Zeichen der Absolutheit der Liebe Gottes an, welche das Je-Mehr Gottes ausdrückt. Gott ist aber, sagt Balthasar, nicht nur für uns, sondern sogar für sich selbst immer-größere Liebe. In diesem Sinn wird der Schweizer Theologe über die gegenseitige Bewunderung oder die gegenseitige Überraschung der göttlichen Personen sprechen. Eine Überraschung und eine gegenseitige Bewunderung, die im dreieinigen Leben daraus stammen, dass die göttlichen Personen in ihrer Liebe ewig anders und ewig verschieden sind⁶¹². Dieses Je-Größer-Sein des dreieinigen Lebens möchte er aber keinesfalls quantitativ (als ob etwas hinzugegeben wäre) oder chronologisch (als ob ein Teil der ewigen Hingabe nur in der Zukunft geschehe) oder gnoseologisch (als ob in Gott sich ein noch unentdecktes Geheimnis berge) verstehen. Das göttliche *semper maior* ist vielmehr Ausdruck der Unendlichkeit Gottes, seiner unendlicher Liebe. Gott ist immer grösser, weil er in drei Personen existiert, von denen jede Person unendliches Geheimnis der Liebe ist. In diesem Sinn besagt also Überraschung keinesfalls, dass etwas Unerwartetes geschehen wird, sondern dass die göttlichen Personen einander und die sie einigende göttliche Natur der Liebe immer neu entdecken.

Die Deutung des Heiligen Geistes als göttlicher Überschwang verdeutlicht die Wichtigkeit des Fruchtcharakters in der balthasarschen Geistlehre. Dieser Fruchtcharakter drückt nämlich im gleichen Augenblick beide Aspekte des Personseins der dritten göttlichen Person aus: sowohl seine aus Liebe angenommene Anonymität als auch seine unfassbare Freiheit. Durch die Beschreibung des Heiligen Geistes als die überschwängliche Neuigkeit und als das substantiierte Je-Mehr Gottes, wird die dritte göttliche Hypostase nochmals ins Zentrum des dreieinigen Lebens gerückt. Trotz dieser Hervorhebung der Rolle des Heiligen

⁶¹¹ SACHS, J. R., *Deus Semper Major - Ad Majorem Dei Gloriam*, 638-639.

⁶¹² Vgl. LOPEZ, A., *Eternal Happening*, 25-26.

Geistes im Überströmen der göttlichen Liebe, kann man diese Darstellung keinesfalls so interpretieren, als ob die dritte göttliche Hypostase die Dreifaltigkeit zu allererst in Bewegung setzte. Diese ausschweifende Beschreibung der Rolle des Heiligen Geistes darf die Würde des Vaters, allein die Quelle des dreieinigen Liebesgeschehens zu sein, keinesfalls in Frage stellen. Vielmehr drückt für den Autor dieser Überschwang der göttlichen Fruchtbarkeit jene Eigenschaft Gottes aus, die ihn gegenüber der Welt als den unübertroffenen Größeren erscheinen lässt.

3.3. *Der Heilige Geist als Gabe*

Seit Augustinus, der Röm 5,5 – „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“ – mehrfach in diesem Sinn kommentierte, ist die Bezeichnung des Heiligen Geistes als Gabe in der westlichen Theologie nicht nur geläufig, sondern wird als eine der zentralen theologischen Benennungen der dritten göttlichen Hypostase betrachtet. Auch Balthasar widmet diesem Merkmal der dritten göttlichen Person Aufmerksamkeit und spricht mehrfach vom Heiligen Geist als Gabe. Doch man erkennt dabei, dass er in seinen Ausführungen die augustinische Bezeichnung ausweitet und den Gabencharakter der dritten göttlichen Hypostase nicht nur für den ökonomischen sondern auch für den innertrinitarischen Bereich als gültig erachtet. Andererseits fällt für Balthasar die Bezeichnung Gabe fast mit dem Fruchtcharakter des Heiligen Geistes zusammen. Deshalb bleibt die zweite Bezeichnung in gewisser Weise hinter der ersten zurück.

Das Gabensein des Heiligen Geistes wurzelt dem Schweizer Theologen zufolge ebenfalls im Hingabecharakter des göttlichen Wesens: Jede göttliche Person verwirklicht das Wesen Gottes als Liebe mit der je eigenen Selbsthingabe. Andererseits scheint Balthasar den Gabencharakter des Heiligen Geistes mit der vollkommenen gegenseitigen Selbsthingabe des Vaters und des Sohnes zu verbinden: Die dritte göttliche Person ist der Ausdruck ihrer gegenseitigen Hingabe. Gott erscheint dann „als hervorbringende, sich mitteilende Selbsthingabe (Vater), sich verdankende und zurückgebende Selbsthingabe (Sohn), als Einheit und Austausch des Gebens und Nehmens, Gabe schlechthin“⁶¹³. Eben weil der Gabencharakter der dritten göttlichen Person an die innergöttliche Begegnung zwischen Vater und Sohn gebunden ist, steht für den Schweizer Theologen das Gabensein in einer besonderen Nähe zum Fruchtcharakter. Man könnte es sogar als einen Aspekt des Fruchtseins des

⁶¹³ BALTHASAR, *Pneuma und Institution*, 421.

Heiligen Geistes bezeichnen. Balthasar beschreibt diesen Gabencharakter nämlich ebenfalls als den das bloße Zueinander der ersten und zweiten göttlichen Hypostase übersteigenden Moment ihrer Begegnung: „Von hier erhellt abermals, dass der Geist mehr ist als das bloße Zueinander von Vater und Sohn (so sehr er dieses auch ist), nämlich über das Sich-Einander-Schenken hinaus das substantiierte Geschenk *donum* schlechthin“⁶¹⁴. Diese Bezeichnung der dritten göttlichen Person als „*donum* schlechthin“ – anderswo wird Balthasar über die „Gabe in Person“ sprechen – ist von seinem Fruchtsein untrennbar: Weil der Heilige Geist Frucht der innergöttlichen Liebe ist, ist er verschenkbare Gabe sowohl im innergöttlichen als auch im ökonomischen Bereich⁶¹⁵. Diese Beschreibung des Heiligen Geistes als Gabe scheint also das zu wiederholen, was schon bezüglich des Heiligen Geistes als Frucht des innergöttlichen Lebens gesagt wurde. Die dritte göttliche Hypostase als Gabe entspringt ebenso aus dem väterlichen Sich-Verschenken und aus der Rückgabe, dem Selbstangebot des Sohnes, wie es auch beim Fruchtsein des Heiligen Geistes der Fall war.

Zwar findet man auch bei Augustinus Hinweise, dass der Ursprung des Gabenseins des Heiligen Geistes in seinem ewigen göttlichen Wesen zu suchen ist – der Heilige Geist, schreibt Augustin, wurde nur in einem bestimmten Moment gegeben, er war aber schon immer „gebbar“⁶¹⁶ – doch die dritte göttliche Hypostase nimmt seine Form als Gabe nur in der Ökonomie an. Als entscheidenden Unterschied der balthasarschen Geistlehre zum augustininischen Verständnis kann man deshalb die Tatsache betrachten, dass Balthasar zufolge

⁶¹⁴ BALTHASAR, *TL III*, 148.

⁶¹⁵ In seiner Erörterung des Heiligen Geistes als Gabe weist L. F. Ladaria darauf hin, dass eine solche Verknüpfung der dritten göttlichen Person als Gabe mit seinem innersten Wesen als göttliche Liebe keine Neuigkeit in der Dreifaltigkeitslehre ist: schon Thomas von Aquin wollte diese zwei Charakteristika des Heiligen Geistes zusammenlesen. „Tommaso, che già ha trattato dello Spirito Santo come amore del Padre e del Figlio, segnala che il nome di dono viene dal fatto che indica la donazione irreversibile e gratuita. Ebbene, è proprio l'amore a implicare soprattutto donazione gratuita. L'amore è sempre il dono primo e originale, perché soltanto mediante esso si possono dare tutti i doni gratuiti. Quindi l'amore è il dono per eccellenza. Per Tommaso, procedendo lo Spirito Santo come amore, anzi essendo l'amore stesso, secondo l'espressione agostiniana, procede come il dono primo. [...] Tommaso opera un accostamento per nulla disprezzabile tra il dono dello Spirito Santo attestato nella Scrittura [...] e la speculazione trinitaria dello Spirito come amore“ (LADARIA, L.F., *Il Dio vivo e vero*, 376)

⁶¹⁶ „Es drängt sich die weitere Frage auf, ob, wie der Sohn dem Geborenwerden nicht nur sein Sohnsein, sondern sein Sein überhaupt verdankt, so der Heilige Geist dem Geschenktwerden nicht nur sein Geschenksein, sondern sein Sein überhaupt verdankt, ob er also schon ein Sein hatte, bevor er geschenkt wurde, aber eben ohne noch Geschenk zu sein, oder ob er schon dadurch, dass Gott die Absicht hatte, ihn zu schenken, Geschenk war, auch noch bevor er tatsächlich geschenkt wurde. Doch wenn er nur hervorgeht, indem er geschenkt wird, dann würde er zweifellos nicht hervorgehen, bevor jemand existiert, dem er geschenkt wird: wie sollte er dann eine Substanz sein, wo er nur durch das Geschenktwerden Existenz bekommt, wie der Sohn der Zeugung nicht nur sein Sohnsein, das ein beziehentliches Sein besagt, sondern sein Sein überhaupt, eben seine Substanz verdankt? Oder ist der Hervorgang des Heiligen Geistes doch ein immerwährender, und geht er nicht in der Zeit, sondern von Ewigkeit hervor, und war er schon dadurch, dass er als schenkbar hervorging, Geschenk, auch bevor er tatsächlich geschenkt wurde? So ist es. Etwas anderes bedeutet ja Geschenk, etwas anderes geschenkt. Geschenk kann etwas sein, auch bevor es tatsächlich gegeben wird; geschenkt aber kann es erst heißen, wenn es gegeben ist“ (AUGUSTINUS AURELIANUS, *Über die Dreifaltigkeit*, V. 16, in: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2671-14.htm>).

das Gabensein des Heiligen Geistes nicht nur in seiner ökonomischen Form sondern schon in der immanenten Dreifaltigkeit besteht. Das Sein des Geistes als Gabe liegt tiefer zurück als die Heilsgeschichte. Er ist vielmehr schon im innergöttlichen Leben Gabe: „Man braucht damit nicht anzunehmen, dass dem Geist der Name «Gabe» nur bezogen auf die Heilsgeschichte zukommt [...] er ist vielmehr schon innergöttlich die wesenhafte Gabe, nämlich die Liebe“⁶¹⁷. Zwar erscheint dieser Gabencharakter des Heiligen Geistes vor unseren Augen nur in der Ökonomie, Balthasar zufolge ruht aber die ökonomische Form auf der immanenten Grundlage: Er ist Gabe als Ausdruck der gegenseitigen Liebeshingabe des Vaters und des Sohnes.

Dieser innergöttliche Gabencharakter wird dann in der Ökonomie sichtbar, wo die dritte göttliche Hypostase als Gabe das grundsätzliche Geöffnetsein Gottes in die Richtung der Welt ist. „Im Ansichtigwerden ihrer personifizierten Liebe als Frucht und Gabe im Heiligen Geist erscheint die Liebe zwischen Vater und Sohn nicht nur über sich hinaus *vollendet*, sondern auch über sich hinaus *geöffnet*, jeder Exklusivität entbunden [...] Auch in dieser Hinsicht ist der Geist der Inbegriff der Mitteilung Gottes «nach außen»“⁶¹⁸. Weil der Heilige Geist schon in der immanenten Trinität die Gabe schlechthin ist, kann er auch in der Heilsgeschichte als der Spender der göttlichen Gaben, sogar als die Gabe Gottes schlechthin erscheinen.

„So ist die gleichsam «äußerste Spitze» des göttlichen Wesens identisch mit der «innersten Mitte», und wenn der Geist als Gabe der Kreatur geschenkt werden wird, liegt in dieser Gabe das ganze Wesen der Gottheit; somit die «Vergöttlichung» des Geschöpfes. Dies war schon für Athanasius, Basilus und den Nazianzäner der Beweis für die Gottheit des Geistes“⁶¹⁹.

Allerdings zieht Balthasar vor, bezüglich der ökonomischen Form des Gabenseins des Geistes über „*donum doni*“ zu sprechen: Der Heilige Geist ist die Gabe des vom Vater hingegebenen Sohnes, der deshalb ebenfalls als Gabe bezeichnet werden kann⁶²⁰.

⁶¹⁷ BALTHASAR, *TL III*, 148. Thomas meint ebenfalls, dass die dritte göttliche Person schon immer Gabe Gottes, auch wenn er den Menschen noch nicht gegeben wurde war (*STh I*, q.38,a.2. ad 3, zitiert in: LADARIA, L.F., *Il Dio vivo e vero*, 374-376).

⁶¹⁸ BALTHASAR, *Pneuma und Institution*, 226.

⁶¹⁹ BALTHASAR, *TL III*, 148.

⁶²⁰ Einleuchtend erklärt L. F. Ladaria dieses Verhältnis zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist als Gabe: „È vero che anche Gesù, il Figlio, è stato dato, consegnato. Questo dono di Gesù però si è prodotto una volta per sempre: la sua vita storica e l'offerta di sé per noi si collocano in determinate coordinate del tempo e dello spazio. Il dono dello Spirito invece è costante; è espressione della perennità dell'azione salvifica di Dio compiuta

Es ist umso wichtiger, die Erörterung Balthasars über die dritte göttliche Hypostase als Gabe zu berücksichtigen, weil die Bezeichnung in unserer Zeit nochmals an Bedeutung gewinnt: Sie wurde vor kurzer Zeit durch das Magisterium wieder belebt. Papst Johannes Paulus II. schrieb eine eigene Enzyklika über den Heiligen Geist, in der er den Gabencharakter nicht nur als eine zentrale Stelle für die Deutung seiner Geisteslehre angibt, sondern sogar als entscheidenden Wesenszug des Personseins des Heiligen Geistes⁶²¹. Es besteht hier keine Möglichkeit, das Anliegen der Enzyklika detailliert zu analysieren, doch man kann die grundsätzliche Nähe beider Intuitionen kaum übersehen. Wenn auch in der balthasarschen Beschreibung der Gabencharakter des Heiligen Geistes irgendwie im Schatten des Fruchtcharakters steht, stimmt diese doch in Manchem mit der Beschreibung der Enzyklika überein. Obwohl die Bezeichnungen der Enzyklika „*Dominum et Vivificantem*“ grundsätzlich auf die Ökonomie hinweisen und Johannes Paul II. den Heiligen Geist mehrfach als „Ursprung und Anfang jeder Gabe für die Geschöpfe“ bezeichnet, kommt er doch an einer Stelle dem balthasarschen Verständnis besonders nahe:

„In seinem inneren Leben ist Gott Liebe, wesenhafte Liebe, die den drei göttlichen Personen gemeinsam ist: Die personhafte Liebe aber ist der Heilige Geist als Geist des Vaters und des Sohnes. Daher «ergründet (er) die Tiefen Gottes» als ungeschaffene Liebe, die sich verschenkt. Man kann sagen, dass im Heiligen Geist das innere Leben des dreieinigen Gottes ganz zur Gabe wird, zum Austausch gegenseitiger Liebe unter den göttlichen Personen, und dass Gott durch den Heiligen Geist als Geschenk existiert. Der Heilige Geist ist der personale Ausdruck dieses gegenseitigen Sich-Schenkens, dieses Seins als Liebe. Er ist die Liebe als Person. Er ist Geschenk als Person“⁶²².

una volta per tutte in Cristo, ma che lo Spirito Santo costantemente universalizza, attualizza e interiorizza. Lo Spirito Santo, quale amore di Dio effuso nei nostri cuori, ci è dato giorno per giorno [...] Dal dono di Gesù realizzato una volta per sempre deriva il dono perenne dello Spirito nel cuore degli uomini. Se Gesù è Dio con noi (Mt 1,23), Dio fattosi uomo come noi, lo Spirito Santo è il dono in noi, Dio negli uomini. È Dio che esce fuori, è l'estasi di Dio“ (LADARIA, L. F., *Il Dio vivo e vero*, 369-370).

⁶²¹ Man kann die diesbezügliche Aussage R. Lavatoris sehr wohl annehmen: „Una definizione così precisa non era mai stata posta dal Magistero. In effetti essa costituisce una grande apertura intellettuale sulla realtà personale dello Spirito Santo, e crediamo di non sbagliare, se riteniamo che questo sia la novità più rilevante dell'enciclica. Essa è come l'illuminazione di fondo che ne accompagna passo passo lo svolgimento, fornendone l'unità e la chiave di lettura, nonché l'intuizione basilare che la sostiene e la giustifica nei vari momenti esplicativi“ (LAVATORI, R., *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio*, 226).

⁶²² JOHANNES PAULUS II., „*Dominum et Vivificantem*“, 10.

Grundlage beider Beschreibungen bildet das innergöttliche Ereignis der Liebe, das in der dritten göttlichen Hypostase Gott als substantiiertes Geschenk erscheinen lässt. In der Enzyklika wird zuerst die traditionelle scholastische Unterscheidung zwischen essentieller Liebe, die sich auf das ganze göttliche Wesen bezieht, und der persönlichen (notionalen) Liebe getroffen, die in dem Heiligen Geist als Liebe in Person erscheint. Eine Unterscheidung, der bei Balthasar – wie wir es bezüglich der Betrachtung des subjektiven Aspekts des Heiligen Geistes sehen konnten – wenig Bedeutung zukommt. Doch in der weiteren Entfaltung treffen sich die beiden Beschreibungen. Sowohl in der Enzyklika als auch bei Balthasar scheint die Kritik R. Lavatoris begründet zu sein, dass die Begriffe Geschenk und Liebe sich gegenseitig durchdringen und die entsprechende Unterscheidung zwischen den beiden nicht präzisiert wird⁶²³. Doch man bewegt sich so sehr im Kern des göttlichen Mysteriums, dass man letztlich eine solche Präzisierung vielleicht gar nicht unternehmen kann⁶²⁴.

4. Der Heilige Geist als Freiheit

Wenn man schließlich den letzten Zug des Personseins des Heiligen Geistes, seinen Freiheitscharakter, untersucht, dann erkennt man nochmals das bisher verwendete Deutungsmuster: Der Heilige Geist ist die unbedingte göttliche Freiheit, die aus der Begegnung der Freiheiten der ersten und zweiten göttlichen Hypostase heraus existiert. In der Pneumatologie Balthasars wird das Personsein des Heiligen Geistes einerseits durch seinen anonymen Charakter umschrieben, der aber ganz und gar als Liebesdienst am Personwerden der Anderen erfolgt, andererseits durch seinen Freiheitscharakter, in dem seine unfassbare Weise, Person zu sein, deutlich wird. Freiheit ist nur der Person eigen. Deswegen lenkt der Schweizer Theologe die Aufmerksamkeit darauf, dass der Heilige Geist in der Schrift als eine mit der absoluten Freiheit begabte und zugleich als eine die Freiheit erweckende göttliche

⁶²³ „Il dono e l'amore sono perciò due termini che si richiamano e si compenetrano a vicenda, senza che venga precisato il senso della loro distinzione“ (LAVATORI, R., *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio*, 225).

⁶²⁴ Als eine interessante, aber nicht gänzlich gelungene Fortführung des Grundanliegens der Enzyklika kann die Arbeit Lavatoris gelten (siehe LAVATORI, R., *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio*). Er versucht das Ereignis des Geschenkgebens als (einzige) Grundkategorie der Geistlehre anzuwenden. Ohne Zweifel findet man viel Richtiges in seiner Intuition – wobei solche Formulierungen, dass der Vater beim seiner Sich-Schenken auch seine Vaterschaft dem Sohn schenkt (256), oder dass im Schenken der väterliche Geist mit dem sohnlichen Geist eins wird (256), als ziemlich fragwürdig erscheinen - doch man wird ein gewisses Gefühl der Enge in seiner Darstellung nicht Eine Enge, die in der Enzyklika nicht zu finden ist, weil sie die Bezeichnung des Heiligen Geistes als Gabe zwar als zentrale aber nicht ausschließliche Deutungskategorie benutzt. Letztendlich wird man sich beim Lesen der Beschreibung des innergöttlichen Ereignisses fragen, ob der der Intuition zugrunde liegende Personenbegriff nicht ein viel zu unreflektierter, moderner Personenbegriff sei, der deshalb auf das Geheimnis der Dreifaltigkeit angewendet notwendig irreführen soll.

Person erscheint: „Der Geist weht, wo er will“ (Joh 3,8) sagt das Johannesevangelium, und Paulus führt den Gedanken weiter: „Wo der Geist des Herrn, da ist Freiheit“ (2Kor 3,17). Für diese ökonomisch erscheinende absolute Freiheit des Heiligen Geistes will Balthasar aber eine Grundlage in der immanenten Trinität finden: „Für diese Freiheit des Geistes muss ein innertrinitarischer Ursprung gesucht werden: eine Freiheit, die sich von der Freiheit des Vaters und der des Sohnes [...] nochmals abhebt“⁶²⁵.

Diese sich von der Freiheit des Vaters und des Sohnes abhebende Freiheit des Heiligen Geistes sieht Balthasar aus der Begegnung der Freiheiten der beiden göttlichen Personen entspringen. Die Freiheit des Vaters und des Sohnes ist aber untrennbar mit der göttlichen Liebe verbunden. Im innertrinitarischen Bereich fallen nämlich die Notwendigkeit zu lieben und die unbegrenzte Freiheit der Liebe zusammen. Das Zeugen des Sohnes ist kein willkürlicher Akt des Vaters, sondern entstammt aus dem Inneren seines Wesens. Doch das göttliche Wesen ist freieste Liebe. So ist nichts freier als diese Selbsthingabe der ersten göttlichen Hypostase. Das gleiche behauptet Balthasar auch über die Freiheit des Sohnes: Des Sohnes, „der sich von Ewigkeit vom Vater zeugen lässt und sich frei den Absichten des Vaters zur Verfügung stellt, somit eine bereitschafts- oder gehorsamsförmige Freiheit dem Vater zuwendet“⁶²⁶. Freieste Liebe und göttliche Notwendigkeit fallen deshalb ineinander in den Freiheiten des Vaters und des Sohnes. Doch bezüglich des Heiligen Geistes, der „als Einheit zweier durchdringender Einverständnisse“⁶²⁷ hervorgeht, will der Schweizer Theologe über keine Notwendigkeit mehr sprechen, sondern nur über eine Freiheit der Liebe, Gottes Absichten so zu verwirklichen, wie es sich aus der göttlichen Erfindungskraft des Heiligen Geistes ergibt.

Die Grundlage für diese unbegrenzte, von der Freiheit des Vaters und der des Sohnes abhebende Freiheit der dritten göttlichen Person sieht der Schweizer Theologe in der innertrinitarischen Kenose von Vater und Sohn, die mit ihrer absoluten Selbsthingabe dem Heiligen Geist alles überlassen: „Die vollkommene Freiheit des Geistes, zu wehen, wo er will, Gaben zu verteilen, wie er will, erhebt sich auf dem Verzicht des Vaters wie des Sohnes, sich anders als in Entäußerung zu verstehen. Begabung mit Freiheit setzt diese Entäußerung, Kenose, *exinanitio* voraus“⁶²⁸. Ähnlich wie das Kind zur echten Freiheit durch die sich verleugnende Selbsthingabe der Eltern erwacht, oder wie das Sterben Christi die Freiheit für die Welt erlangte, sieht Balthasar in der Selbstverleugnung der ersten und zweiten göttlichen

⁶²⁵ BALTHASAR, *TL III*, 218.

⁶²⁶ BALTHASAR, *TL III*, 218.

⁶²⁷ BALTHASAR, *TL III*, 218.

⁶²⁸ BALTHASAR, *TL III*, 222.

Hypostase den Grund der unbedingten Freiheit des Heiligen Geistes. Damit weist aber der Schweizer Theologe darauf hin, dass diese unbedingte göttliche Freiheit des Heiligen Geistes gleichzeitig auch seine Gebundenheit an Vater und Sohn besagt:

„The Spirit as eternal newness in God proceeds from the Father and the Son and can never leave his origin «behind». It is precisely the love between Father and Son which is the source of the boundless, unpredictable freedom of the Spirit. As such, this freedom is just the opposite from arbitrariness⁶²⁹ .

5. Auswertung

Obwohl man keinesfalls behaupten könnte, dass Balthasar diesem Kapitel über das Personsein des Heiligen Geistes ein den anderen Themen überragendes Gewicht zubilligen würde, hat diese letzte Thematik doch eine entscheidende Wichtigkeit: Mit der Beschreibung der innergöttlichen Stellung der dritten göttlichen Hypostase erforscht man den Wurzelgrund der Geistlehre Balthasars und in diesem Sinn das Ganze der Geistlehre des Schweizer Theologen. An dieser Stelle soll vor allem die im Titel vorangestellte Bezeichnung der dritten göttlichen Person als gemeinschaftstiftende und als personschaffende Person erwägen, dann aber die Reihe jener ineinander verzahnten Bilder durchschauen, wodurch Balthasar die Weise des Personseins des Heiligen Geistes ausdrückt.

In diesem Kapitel kommt ein sehr origineller Gedanke Balthasars über die Weise des göttlichen Personseins des Heiligen Geistes zum Ausdruck: Nach dem Schweizer Theologen besteht ein wichtiger charakteristischer Zug der göttlichen Weise des personalen Existierens der dritten göttlichen Hypostase darin, dass er sich aus Liebe quasi-unpersönlich macht, und sich als eine Art Medium oder als „Ort“ anbietet, um das Gemeinschaftsstiften und das Personkonstituieren Anderer – des Vaters und des Sohnes, aber im Bereich der Kirche auch der Menschen – zu ermöglichen. Aufgrund dieser Funktion kann der Heilige Geist als „gemeinschaftstiftende und personkonstituierende Person“ bezeichnet werden. Selbstverständlich geht es aber bei der göttlichen Personen und den gläubigen Christen um zwei grundsätzlich verschiedene Arten und Weisen des Personkonstituierens: Der Heilige Geist überantwortet bei den Menschen die unterscheidenden persönlichen Züge einer Person durch die Vermittlung seiner Sendung, während diese personkonstituierende Rolle bei der

⁶²⁹ SACHS, J. R., *Spirit and Life*, 60.

göttlichen Hypostase nur in seiner Unterschied aufrechterhaltenden Funktion bestehen kann. Man könnte jedoch generell die gemeinschaftsstiftende Funktion mit dem „subjektiven Heiligen Geist“, die personkonstituierende Rolle mit dem „objektiven Heiligen Geist“ in Verbindung bringen. Die Stärke dieser ungewöhnlichen theologischen Idee ist, dass sie die verschiedenen biblischen Äußerungen über den Geist Gottes in der Schrift verbinden kann. Die Erscheinung des Geistes als Gottes Kraft oder Gottes kraftvolle Gegenwart wird damit nicht als ein ungenügender und überholter Ausdruck des Geistes einfach abgesetzt, sondern in das Ganze der Geistlehre eingefügt. Die vornehmste Rolle der dritten göttlichen Hypostase – Gemeinschaft stiften und das Personwerden ermöglichen – werden Balthasar zufolge eben durch diese als ungenügende Ausdrucksweise erscheinenden Züge verwirklicht.

Wenn auch der Schweizer Theologe dem anonymen Charakter des Heiligen Geistes wegen seiner personkonstituierenden und gemeinschaftsstiftenden Funktion eine besondere Wichtigkeit zubilligt, ist doch klar, dass er neben der anonymen Seite mit gleicher Deutlichkeit am Personsein der dritten göttlichen Hypostase festhält. Die Bezeichnung der dritten göttlichen Hypostase als „Überschwang“ der göttlichen Liebe oder als substantiiertes „Je-Mehr“ Gottes beweisen, dass das „Neutrum“ des Heiligen Geistes nur eine Seite seines Personseins darstellt. Die andere Seite ist aber durch seine unberechenbare Spontaneität und seinen Freiheitscharakter ausgedrückt. Der anonyme Charakter soll in das Ganze des Personseins der dritten göttlichen Hypostase eingebaut werden.

Die personkonstituierende und gemeinschaftsstiftende Rolle der dritten göttlichen Person zeigt sich deshalb als eine Weiterführung oder eine Tiefendimension der Einführer- und Auslegerfunktion. Für den Schweizer Theologen gehören die personkonstituierende und die gemeinschaftsstiftende Rolle zusammen und sie werden nur gemeinsam verwirklicht. Damit bezeichnet er die dritte göttliche Person als diejenige, die sowohl in dem dreifaltigen Leben als auch im Bereich der Kirche gleichsam für die Einheit und für die Verschiedenheit bürgt: der Heilige Geist ist

„göttliche Person gerade *als* die Liebeseinheit von Vater und Sohn: Einheit und Einigung gerade *als* Bezeugung ewiger Opposition. Kraft dieser seiner göttlichen *coincidentia oppositorum* begründet er jenes «Andere», die Braut, das doch als solches das «Eine», der Leib, ist [...] Er macht also gleichzeitig aus dem Andern das Eine (indem er die Schöpfung, die Gott gegenüber das Andere ist, in das innergöttliche

Lebensgesetz zurückholt und ihr Anderssein ihm unterordnet) und aus dem Einen das Andere“⁶³⁰.

Deshalb hat diese Funktion der dritten göttlichen Person nicht nur trinitätstheologische, sondern auch christologische und ekklesiologische Implikationen. Eben weil für Balthasar der Grund der Gemeinschaft die Aktualisierung des Personseins jeder Person ist, wird er in der Wirkung des Heiligen Geistes nicht einseitig nur die gemeinschaftstiftende und einheitsschaffende Funktion betonen, sondern die dritte göttliche Hypostase zugleich als personschaffende Person erachten.

Sagt aber Balthasar damit nicht viel zu viel? Überschreitet er nicht die Grenze, die die Kirchenväter und die spätere Theologie weise gezogen haben, um die Unfassbarkeit des Heiligen Geistes zu betonen? Der Schweizer Theologe selber sagt, dass man mit klaren Festlegungen bezüglich der dritten göttlichen Hypostase in Gefahr geraten kann, zu vergessen, dass der Geist eben der Unfassbare ist, der nur als solcher, als Unfassbarer, erkannt werden kann⁶³¹. Bezüglich dieser Frage muss darauf hingewiesen werden, dass nicht nur bei Balthasar, sondern allgemein in der katholischen Geistlehre tatsächlich eine Tendenz besteht, die Art und Weise des Personseins des Heiligen Geistes zu präzisieren. Für diese Tendenz steht nicht zuletzt die Enzyklika *Dominum et vivificantem* als Beispiel. Doch diese Tendenz will keinesfalls die Unfassbarkeit der dritten göttlichen Hypostase beschädigen. Dies zeigt sich bei Balthasar dadurch, dass er die Art und Weise des Personseins des Heiligen Geistes nicht durch eine Definition, sondern durch das Geschehen der Offenbarung und durch verschiedene, ineinander verzahnte Bilder beschreibt, die sicher nicht nur auf die dichterische Schriftweise Balthasars, sondern auch auf die Unfassbarkeit des Heiligen Geistes selbst zurückzuführen sind.

Durch einen Gedankenkreis ineinander verzahnter Bilder möchte der Schweizer Theologe das Personsein des Heiligen Geistes umschreiben. Das erste und grundlegendste dieser Bilder ist sicher die Bezeichnung der dritten göttlichen Person als Frucht. Mit L. F. Ladaria haben wir den entscheidenden Punkt seiner trinitätstheologischen Sichtweise in der aus der interpersonalen Begegnung des Vaters und des Sohnes entstehenden Fruchtbarkeit gefunden. Dass die innergöttliche Fruchtbarkeit eben in der dritten göttlichen Person in

⁶³⁰ BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, 202.

⁶³¹ „Warum so lange bei dieser Unwissenheit verharren? [...] Schon der Kampf Basilios' und Gregors von Nyssa gegen Eunomios und seine rationalistische Festlegung der Daseinsweise des Vaters auf den Begriff der Agenesie, mit dem sein Wesen durchschaut wäre, zeigt beispielhaft, dass die jede Hypostase in Gott begründende «Eigenheit» zwar durch die Worte der Schrift angezielt sind, aber damit keineswegs in ihrem Wesen durchschaut werden“. (BALTHASAR, *TL III*, 109.)

Erscheinung tritt, wirft ein anderes Licht auf die kritischen Annahmen, dass die Beziehung Vater-Sohn im Brennpunkt der balthasarschen Trinitätslehre steht und der Heilige Geist irgendwie im Hintergrund bleibt. Es wird sichtbar, dass für Balthasar das Innerste des Wesens Gottes durch diesen im Hintergrund stehenden Heiligen Geist erscheint, so dass das „Innerste“ Gottes gleichsam sein „Äußerstes“ wird. Dieses Fruchtsein lässt den Betrachter dann zuerst den anonymen Charakter, die „Antlitzlosigkeit“, der dritten göttlichen Person wahrnehmen. Daran knüpft sich der Überschwangscharakter des Heiligen Geistes an, der für Balthasar die Eigenschaft des *semper maior*, des Je-Mehr in Gott ausdrückt. Als nächstes Bild kommt die Bezeichnung als Gabe. Es ist zu beachten, dass nur dieses letzte Bild aus der traditionellen (augustinischen) Gnadenlehre stammt. Alles Andere ist dem Schweizer Theologen eigen. Man könnte sagen, dass der Gabencharakter der dritten göttlichen Person nur ein weiterer Aspekt des Fruchtbarkeitscharakters ist. Er ermöglicht dem Autor aber auch, das traditionelle Gedankengut der Pneumatologie zu verwenden. Zuletzt wird man auch das Kennzeichen der Freiheit des Heiligen Geistes in die Reihe dieser Bezeichnungen zählen, das ebenfalls den Unfassbarkeitscharakter der dritten göttlichen Person ausdrückt. Die aus dem Überschwang der Liebe stammende Unfassbarkeit begründet die göttliche Freiheit der dritten göttlichen Hypostase. Doch die unbedingte Freiheit des Heiligen Geistes hat nach dem Schweizer Theologen ihren letzten Grund in der „innergöttlichen Kenose“, in der vollkommenen Selbsthingabe der ersten und zweiten göttlichen Personen. Weil aus dieser gleichen vollkommenen Selbsthingabe des Vaters und des Sohnes der Geist als Frucht existiert, besteht zwischen der göttlichen Freiheit der dritten göttlichen Person und seinem Fruchtcharakter eine enge Verbindung. Diese einander gegenseitig fordernden Bilder vermitteln zusammen das balthasarsche Verständnis des Personseins des Heiligen Geistes. Die Verknüpfung dieser vielfachen Aspekte geht sicher sowohl auf die dichterische Schriftweise Balthasars als auch auf die Unfassbarkeit des Heiligen Geistes selbst zurück. Doch um den pneumatologischen Absichten des Schweizer Theologen treu zu bleiben, muss man all diese Bilder gemeinsam betrachten.

FAZIT

In dieser Arbeit wurde versucht, die Grundlinien der Pneumatologie Hans Urs von Balthasars darzustellen und sie mit der Hilfe der Kritik der zeitgenössischen Theologie auszuwerten. Dabei verfolgte der Verfasser die These, dass die balthasarsche Geistlehre keinesfalls bruchstückhaft ist. Der Schweizer Theologe stellt, ohne ein geschlossenes System zu bilden, eine die Gesamtheit der Pneumatologie umfassende Sicht dar, welche aus den folgenden Bereichen besteht: der Heilige Geist als Ausleger der göttlichen Wahrheit und Einführer in die göttliche Wahrheit; die untrennbar gemeinsam wirkenden beiden Hände des Vaters; der „subjektive“ und „objektive“ Aspekt des Heiligen Geistes, schließlich die Erörterung über das Personsein der dritten göttlichen Person. Diese vier Aspekte bilden die Grundpfeiler der Geistlehre des Schweizer Theologen. Sie bilden kein System, aber innerlich miteinander verzahnt umschreiben sie jene Wirklichkeit, die die Schrift und der Glaube als diejenige des Heiligen Geistes präsentieren.

1. Der erste Bereich der Geistlehre des Schweizer Theologen handelt vom Heiligen Geist als „Geist der Wahrheit“. Die dritte göttliche Person erschien dabei als der Ausleger der offenbarten Wahrheit Gottes und der Einführer in die offenbarte Wahrheit. Der johanneischen Offenbarungstheologie folgend zeigte Balthasar eine trinitarische Struktur der Offenbarung auf, die gerade durch die Auslegung des Heiligen Geistes ihre vollständige Gestalt erlangte. Die in Christus erfolgte Offenbarung Gottes kann ohne den auslegenden Geist Gottes unmöglich als das verstanden werden, was durch den menschengewordenen Sohn tatsächlich offenbart wurde. Das Geheimnis der offenbarten Wahrheit wird einzig durch die Auslegung der göttlichen Pneumata erklärt. Wie schon einmal bemerkt, wird die Darstellung des Heiligen Geistes als Ausleger und Einführer wahrscheinlich am leichtesten in das Gemeingut der katholischen Geistlehre aufgenommen. Diese Sichtweise ist zwar ziemlich ungewöhnlich, sie ermöglicht es jedoch, eine vollständigere Dimension des Wahrheitsbegriffs zu erlangen: eine Wahrheit, die die Liebe als inneren Bestandteil in sich trägt und nur durch persönliche Anteilnahme erkannt werden kann. Eben das Wirken der dritten göttlichen Hypostase sichert diese erweiterte Dimension der göttlichen Wahrheit. Eine besonders interessantes Detail ist, dass Balthasar in *TL I.* seine gesamte Wahrheitsphilosophie nach dem Modell der johanneischen Offenbarungstheologie ausgearbeitet hat: sogar die philosophische Wahrheit wird einzig durch die liebende Begegnung zwischen Subjekt und Objekt erkannt. Wie J. Disse in seinem Artikel „Liebe und Erkenntnis“ richtig bemerkt: „Gerade Balthasar ist es in

vielleicht seltener Weise gelungen, die Liebe zum Fundament einer christlichen Geistesmetaphysik zu machen⁶³².

2. Obwohl man keinen eigentlichen Kern der balthasarschen Geistlehre identifizieren kann, ist es möglich, zumindest den Schwerpunkt seiner Pneumatologie aufzuzeigen. Wegen der Stellung des Bandes über den Heiligen Geist in *Theologik III.* im Bereich der Wahrheit könnte man diesen Schwerpunkt eben in der Ausleger- und Einführerfunktion der dritten göttlichen Person vermuten. Die Untersuchung der verschiedenen Themen der balthasarschen Geistlehre hat jedoch gezeigt, dass die bedeutendsten Elemente der pneumatologischen Sichtweise Balthasars in der Thematik der „beiden Hände des Vaters“ zu finden sind. In diesem Bereich wird die geschichtliche Unlösbarkeit des Wirkens der zweiten und dritten göttlichen Hypostase beschrieben. Dieses unlösbare gemeinsame Wirken verfolgt Balthasar mit höchster Konsequenz und durch diese Optik interpretiert er jeden Moment im Leben des menschengewordenen Sohnes. In dieser Darstellung wurde eine gelungene Verwirklichung der sog. „Geistchristologie“ erkannt. Schon diese Tatsache verdient besondere Aufmerksamkeit: mit dieser „geistchristologischen“ Darstellung des gemeinsamen Wirkens des Sohnes und Geistes wird nämlich ein Ansatz entwickelt, der Fragen beantwortet, die – wie es die Arbeit V. Gašpars gezeigt hat –manchen herausragenden Theologen bewegen. Insbesondere das Bild vom Heiligen Geist als Regel Christi scheint eine zentrale Bedeutung zu haben. In der Beschreibung der dritten göttlichen Person als diejenige, die für den menschengewordenen Sohn den je aktuellen Willen des Vaters vermittelt und dadurch die beiden gleichzeitig sowohl unterscheidet als auch vereint, kommt die johanneische Darstellung des „seiner Stunde“ harrenden Jesus ins Spiel, die auch in der ignatianischen Spiritualität Balthasars eine zentrale Rolle spielt. Als Bedingung einer solchen Vermittlung erscheint dann einerseits die vollkommene, durch echte Geschichtlichkeit und langsame Reifung charakterisierte Menschlichkeit des Sohnes, andererseits der zeitliche Vorrang des Heiligen Geistes. Dieser erhält mit der Idee der trinitarischen Inversion einen prägenden Ausdruck. Wie schon gesehen, versteht Balthasar den ökonomischen Vorrang der dritten göttlichen Person als soteriologische Bedingung: Dadurch kann der menschengewordene Sohn seine Gottheit „hinterlegen“, um in vollkommener Bereitschaft vor seinem Vater zu stehen. In manchen Fragen der Christologie, aber auch der anderen Bereichen der Theologie, erfolgt durch diese „Umkehr der Kompetenzen“ zwischen der zweiten und dritten göttlichen Person eine

⁶³² DISSE, J., *Liebe und Erkenntnis. Zur Geistesmetaphysik Hans Urs von Balthasar*, in: Münchener Theologischer Zeitschrift 50 (1999), 218.

Schwerpunktverlagerung. Einerseits tritt damit die trinitarische Dimension der ökonomischen Ereignisse im Leben des menschengewordenen Sohnes klarer hervor. Andererseits aber wirkt Balthasar in seiner Darstellung der heimlichen monophysitischen Tendenz der klassischen Dogmatik entgegen, welche wegen des Übergewichts der göttlichen Natur des Sohnes seine menschliche Natur weitgehend im Schatten stehen ließ. Durch diese Darstellungsweise erscheint das langsame menschliche Reifen Christi in der durch den Heiligen Geist ununterbrochen vermittelten Sendung ermöglicht zu werden. Damit will aber Balthasar keinesfalls die Göttlichkeit des Sohnes im Hintergrund lassen: Diese sieht er eben durch die einzigartige Sendung Christi, die ebenfalls durch das Wirken des Heiligen Geistes verwirklicht wird, voll ans Licht treten. Als letzte Konsequenz dieser Sichtweise stellt Balthasar in Frage, ob im Licht der erlösenden Passion des Sohnes die Idee eines *Deus impassibilis* aufrechtzuerhalten sei. Zwar versteht der Schweizer Theologe seine „geistchristologische“ Korrektur nur als Ergänzung der klassischen Dogmatik und man erkennt die gleiche Fragestellung auch bei Y. Congar und bei anderen großen zeitgenössischen Theologen. Trotzdem scheint sie in diesem Bereich der balthasarschen Geistlehre eine solch massive Neuheit einzuführen, die nicht nur für die Pneumatologie sondern ebenfalls für die damit verbundenen theologischen Fächer eine beträchtliche Veränderung mit sich bringt. Deshalb kann man manche Warnungen und Fragezeichen hinter dieser pneumatologischen Ausführung Balthasars verstehen. Beeindruckend ist aber die Konsequenz, mit der Balthasar seine Sichtweise durch alle theologischen Bereiche fortführt, so dass er auf manche Fragen eine viel plausiblere Antwort geben kann als die klassische Dogmatik.

3. Der dritte Bereich der balthasarschen Pneumatologie über die „objektive“ und „subjektive“ Seite der Wirkung des Heiligen Geistes bringt nochmals einen neuen Ansatz gegenüber der klassischen Pneumatologie ein. Es ist gleichzeitig der Bereich der balthasarschen Geistlehre, der von anderen Theologen ohne Zweifel am wenigsten behandelt wurde. Die hegelsche Herkunft trägt wahrscheinlich manches zur allgemeinen Zurückhaltung gegenüber der theologischen Idee des „objektiven“ und „subjektiven“ Heiligen Geistes bei. Hier geht es aber gerade um das Thema, in dem man Balthasar zufolge Hegel unbedingt zuhören sollte: Es geht um die jeden Gegensatz überwindende und alle Differenzen zu einer Einheitsgestalt vereinigende synthetische Kraft in Gott. Wenn auch der deutsche Philosoph den weiteren Weg verfehlt, dies als Prozess der Ausdifferenzierung des Absoluten durch die Andersheit deutet und sich deshalb in einem „titanischen Bewältigungsdenken“ verliert, so bedeutet doch das Erkennen des Wirkens des Heiligen Geistes nicht nur in den Elementen der Wirklichkeit,

die mit dem Subjekt zu verknüpfen sind, sondern auch in den Elementen, die an sich als Objekte keine Subjektivität haben, jene allgemeine einheitsstiftende Dimension, die Gottes Wirken nach seinem Heilsplan unbedingt besitzt. Darüber hinaus findet man das Thema des objektiven und subjektiven Aspekts des Heiligen Geistes in der balthasarschen Geistlehre selbst mit anderen Bereichen verknüpft. Einerseits stellt Balthasar bei der Beschreibung des öffentlichen Lebens Jesu die dritte göttliche Person als „in-über“ Christus schwebend dar. Diese doppelhafte Wirkung, die die Rolle des Heiligen Geistes als Regel des menschgewordenen Sohnes begründet und dadurch Vater und Sohn gleichzeitig verbindet und unterscheidet, hat ihre ermöglichende Grundlage in der innertrinitarischen Stellung der dritten göttlichen Person als „objektiver“ und als „subjektiver Heiliger Geist“. Andererseits spielt in der Trinitätstheologie Balthasars die Bezeichnung der dritten göttlichen Hypostase als Frucht der Liebesbegegnung zwischen der ersten und zweiten Person eine zentrale Rolle. Eine Bezeichnung, die ebenfalls mit dem „objektiven“ Aspekt des Heiligen Geistes zusammenhängt. Nicht zuletzt bietet diese pneumatologische Darstellung für den Schweizer Theologen eine Möglichkeit zur Aufwertung der kirchlichen Institution, da er durch die objektive Wirkung des Heiligen Geistes auf die Geisterwirktheit der institutionellen Elemente der Kirche verweisen kann. Die institutionellen Elemente der Kirche, deren Geisterwirktheit hier zum Ausdruck kommt, sind die Heilige Schrift, die kirchliche Tradition, die Sakramente und das kirchliche Amt. Die Art und Weise, wie sie mit dem Heiligen Geist durchtränkt sind, wurde in der Erörterung der universalisierenden Funktion der dritten göttlichen Person dargestellt. In all dem erscheint dieser dritte, auf den hegelschen Gedanken gebaute Bereich der balthasarschen Geistlehre ohne Zweifel als Fremdkörper in der katholischen Pneumatologie, der für viele befremdlich wirkt. Doch diese theologische Idee eröffnet die Möglichkeit, manche Fragen vor einem breiteren theologischen Horizont zu betrachten. Letztlich knüpft dieser Bereich so sehr an die anderen Bereiche der balthasarschen Pneumatologie an, dass er aus dem Gesamtbild unmöglich ausgeschnitten werden kann.

4. Die Darstellung der trinitätstheologischen Sichtweise des Autors wurde als selbständiger Kapitel erarbeitet, obwohl sie nur den unentberlichen Hintergrund für die pneumatologischen Fragen dienen sollte. Es war aber unerlässlich eine richtige trinitätstheologische Grundlage zu geben, weil ohne sie die Originalität des Autors nicht nachvollziehbar ist. Wir konnten bei unserer Darstellung auf zahlreiche und gelegentlich auch tiefgreifende Analyse der balthasarschen Dreifaltigkeitslehre zurückgreifen. Als Grundeigenschaft der Trinitätstheologie des Basler Theologen erschien, dass er den östlichen Kirchenväter folgend

als Ausgangspunkt für die Beschreibung der dreieinigen Liebesgemeinschaft nicht die Wesenseinheit, sondern die göttlichen Personen nimmt. Wie Balthasar selbst bekennt, die Theologie des grossen Bischofs aus Hyppo hatte für ihn, neben dem Einfluss der griechischen Kirchenväter, nur zweitrangige Wichtigkeit. Aus dieser „Personenzentrismus“ ausgehend, kommt dem Begriff der Person für seine Theologie ein besonderes Gewicht zu. Das ist am klarsten in seiner Trinitätslehre zu beobachten, weil Balthasar das innergöttliche Leben der Dreifaltigkeit als auf die personale Relationen aufgebaut beschreibt. Der extremste Ausdruck dieser seiner „Personenzentrismus“ findet man wahrscheinlich in der „trinitarischen Opposition“ der Karfreitag und Karsamstag, wo nach dem Autor die Beziehungen zwischen den göttlichen Personen nur noch in der Form der Opposition bestehen. Angesicht dieser Linienführung des Autors ist gar nicht überraschend, wenn manche Theologen die Vernachlässigung der Wesenseinheit der göttlichen Personen in seinem Werk beklagen. Natürlich fehlt bei Balthasar die Behauptung der göttlichen Einheit der Dreieinigkeit nicht. Doch, wie es J.-N. Dol treffend formuliert: „chez Balthasar l’altérité-diastrase-distance vient toujours en premier [...] l’unité seulement en second, et de manière trop discrete“⁶³³. Also die tragende Kraft in seiner Dreifaltigkeitslehre ist an den göttlichen Personen gebunden, die die göttliche Wesenseinheit „verwirklichen“ können. Wenn wir hier bezüglich der balthasarschen Trinitätslehre bewusst den missverständlichen Ausdruck „die Wesenseinheit verwirklichen“ benutzen, dann behaupten wir keinesfalls, dass der schweizer Theologe der abzulehnenden Idee einer *unitas collectiva* beistimmen würde, vielmehr möchte er dadurch das Dialogische und das Ereignishafte in dem dreieinigen Leben gebührend betonen. H. Mühlens macht auf die Behauptung des heiligen Thomas aufmerksam, nach der die göttliche Personen nicht nur auf Grund der göttlichen Natur, sondern auch auf Grund der Liebe eins sind⁶³⁴.

Man kann also unzweifelhaft über eine gewisse Einseitigkeit der theologischen Sichtweise Balthasars sprechen. Doch, diese Einseitigkeit ist durchaus bewusst: der Schweizer Theologe wird konsequenterweise und bis ans Ende das Ganze des Glaubens durch diese Optik durchdenken. In diesem Sinn bekämpft er theologische Äusserungen die von einer „Fruchtbarkeit des Wesens Gottes unter Absehung der Personen sprechen“⁶³⁵, oder spricht gegen eine abstrakte Betrachtungsweise des göttlichen Wesens, das doch immer nur vaterhaft, sohnhaft oder geisthaft existiert. Balthasar bleibt zu seiner eigenen Sichtweise, seine „Art und

⁶³³ DOL, J.-N., *L’inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, 231.

⁶³⁴ „Die göttliche Personen sind nun aber nicht nur eins auf Grund der Einheit der göttlichen Natur, sondern auch auf Grund der Einheit der Liebe. Der hl. Thomas sagt [...]: In Patre et Filio est duplex unitas, scilicet essentia et amoris; et secundum utramque Pater est in Filio et Filius in Patre. (*Super Joannem* c. 17, lect 5,2)“ (MÜHLEN, H., *Der Heilige Geist als Person*, 165.)

⁶³⁵ BALTHASAR; *TLIII*, 148.

Weise des Vorgehens“ bis zuletzt treu. Diese „Personzentrismus“ seiner Dreifaltigkeitslehre und seiner ganzen Theologie bedeutet also eine gewisse Einseitigkeit. Balthasar scheint das Ganze des Glaubens aus einem besonderen Winkel zu beschreiben: die beleuchtete Perspektive hebt er plastisch hervor, damit ist die andere Hälfte zwar anwesend, wird aber in Schatten gelassen. Man hat aber den Eindruck, dass die gleiche Kritik hinsichtlich manchen Kirchenväter gesagt werden könnte. Eine „vollkommene“ Theologie, die alle Perspektive über den Glaubensgegenstand in sich schliesse, würde sich in Abstraktionen verlieren, oder existiert gar nicht.

Die balthasarsche Dreifaltigkeitslehre wurde zusammenfassend als „fruchtbare dialogische Begegnung“ charakterisiert, wobei Balthasar die eheliche Fruchtbarkeit und die Familienanalogie als das „sprechendste kreatürliche Gleichnis der Dreifaltigkeit“ bezeichnete. Bei dieser Analogie muss man darauf hinweisen, dass ihr wirkliches Zentrum nicht in der freien Begegnung und dem Austausch der Personen zu finden ist, sondern im Selbstübersteigen und dem Austausch⁶³⁶. Dieser Analogie kommt also gerade in ihrem Fruchtbarkeitscharakter im Bereich der Pneumatologie besondere Wichtigkeit zu. Sie wurde von Balthasar in ihrer Gestalt als Bild der vollkommensten kreatürlichen Begegnung der Liebe verwendet, die sich selbst übersteigend ihre innere Fruchtbarkeit erweist. Für den Autor ist der Heilige Geist eben als Frucht der Dritte im dreifaltigen Leben: gleichzeitig Überschwang der göttlichen Wesen, als das Je-Mehr der ewigen Liebe, inneres subjektives Feuer und objektiver Band und Zeuge der gegenseitigen Selbsthingabe des Vaters und des Sohnes. Doch diesem zentralen Punkt der balthasarschen Trinitätslehre steht die Dogmatik bisweilen mit einer gewissen Verlegenheit gegenüber: Weder eine Ablehnung noch eine wirkliche Rezeption erfolgte. Die tatsächliche Annahme dieser trinitätstheologischen Sichtweise Balthasars ist aber die Vorbedingung für die Annahme seiner pneumatologischen Erörterungen über den Heiligen Geist als Person.

5. Wie am Anfang dieser Arbeit angedeutet, ist die Erörterung des Schweizer Theologen über das Personsein des Heiligen Geistes ein großer Schritt gegenüber der kirchlichen Tradition, den die östlichen Kirchenväter nicht gehen wollten: Die Weise des Personseins der dritten göttlichen Person war für sie unfassbar und deshalb unsagbar. Obwohl Balthasar den Geheimnischarakter des göttlichen Lebens und der göttlichen Personen unbedingt bewahren will, ist Gott ihm zufolge nicht Unwort sondern Überwort und das göttliche Geheimnis als

⁶³⁶ Vgl. CARELLI, R., *L'uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar*, Eupress FTL, Lugano 2007.

solches widerspricht nicht der menschlichen Logik, sondern übersteigt sie. Deshalb will Balthasar dieses Geheimnis, soweit möglich, zu denken versuchen. Wie am Anfang erwähnt, entspricht diese Tendenz Balthasars, die Weise des Personseins des Heiligen Geistes näher zu präzisieren, der allgemeinen Tendenz der katholischen Pneumatologie der 20. Jahrhunderts. An ihr hat – die trinitätstheologischen Erörterungen Augustins weiterführend – mit der Enzyklika „*Dominum et Vivificantem*“ und mit dem Präzisieren der Weise des Personseins der dritten göttlichen Hypostase als „Gabe“ sogar die höchste Instanz des Lehramtes der katholischen Kirche teilgenommen.

Die Aussage dieses Kapitels zusammenfassend wurde die dritte göttliche Person als gemeinschaftsstiftende und als personkonstituierende Person bezeichnet. Diese Eigenschaften stellt Balthasar durch eine Reihe ineinander verzahnter Bilder und Ideen dar. Die erste Idee in dieser Reihe ist die der Anonymität des Heiligen Geistes. Es ist ein origineller Gedanke des Schweizer Theologen bezogen auf die göttliche Weise personalen Existierens der dritten göttlichen Hypostase, dass diese sich aus Liebe quasi-unpersönlich macht und sich als eine Art Medium für das Personwerden der Anderen anbietet. Aufgrund dieser Funktion kann der Heilige Geist gleichzeitig als „personkonstituierende“ und als „gemeinschaftsstiftende Person“ bezeichnet werden. Diese ungewöhnliche theologische Idee erlaubt, die verschiedenen biblischen Äußerungen über den Geist Gottes in der Schrift als Gottes Kraft oder als Feuer, als Wind usw. richtig zu bewerten und sie nicht einfach als überholter Ausdrücke älterer Reflexionen über den Geist abzutun. Man kann vielmehr in dieser „Antlitzlosigkeit“ den tiefsten Dienst der Liebe in dieser Erscheinungsform der dritten göttlichen Person erblicken, man könnte darin sogar eine kenotische Haltung erkennen, die Balthasar zufolge im Ursprung der persönlichen Existenz jeder göttlichen Hypostase zu finden ist. Hinsichtlich der Einführung der Anonymität des Heiligen Geistes in die Pneumatologie, geht es nochmals um ein theologisches Novum, dem die Theologen noch eher unentschieden gegenüber stehen. Man kann diese Bezeichnung mit den Ausführungen H. Mühlens zum Heiligen Geist als persongewordenes „Wir“ Gottes verknüpfen. Er bringt die gleiche Haltung der dritten göttlichen Hypostase zum Ausdruck. Gleichsam erkennt man, dass für Balthasar diese Anonymität eng mit dem Fruchtcharakter der dritten göttlichen Person zusammenhängt. So ist eine Rezeption nur im Zusammenhang mit seiner trinitätstheologischen Sichtweise denkbar.

Als Gegenpol der Anonymität fügt der Schweizer Theologe in die Beschreibung des Personseins des Heiligen Geistes die Bezeichnung „Überschwang“ der göttlichen Liebe oder „substantiiertes Je-Mehr Gottes“ zu. Damit wird ein anderer Aspekt der dritten göttlichen

Person ausgedrückt, der seine unberechenbare Spontaneität und seinen Freiheitscharakter vor Augen führt. Die wegen seiner ignatianischen Spiritualität für Balthasar so wichtige Eigenschaft des Je-Mehr Gottes bedeutet den ständigen Überfluss des göttlichen Wesens, indem die abgründige Liebe des dreieinigen Lebens sich kundtut. Dieser Überschwangcharakter bildet dann die Grundlage sowohl für die Bezeichnung der dritten göttlichen Hypostase als Gabe, als auch für die Unfassbarkeit und absolute Freiheit des Heiligen Geistes. Die unbedingte Freiheit des Heiligen Geistes hat nämlich dem Schweizer Theologe folgend ihren letzten Grund in der vollkommenen Selbsthingabe der ersten und zweiten göttlichen Person. Weil der Geist als Frucht aus dieser gleichen vollkommenen Selbsthingabe des Vaters und des Sohnes existiert, besteht zwischen der göttlichen Freiheit der dritten göttlichen Person und ihrem Fruchtcharakter eine enge Verbindung. Man muss deshalb beachten, dass diese Eigenschaft Gottes als *semper major* für Balthasar einerseits den Geheimnischarakter des göttlichen Wesens ausdrückt, andererseits hängt auch dieser charakteristische Zug des Personseins des Heiligen Geistes mit seiner Beschreibung als (überfließende) Frucht des innergöttlichen Lebens zusammen.

6. Ohne Zweifel betreffen die zwei wichtigsten Fragen bezüglich der balthasarschen Pneumatologie einerseits die ekklesiologischen Folgen dieser Geistlehre, andererseits den Dialog mit der orthodoxen Kirche. Es ist ein theologischer Allgemeinplatz, zu bemerken, dass jegliche Geistlehre die Art und Weise der gelebten Kirchlichkeit entscheidend prägt: eine Behauptung, die durch die Unterschiede zwischen östlicher und westlicher Kirche hinreichend bewiesen ist. Die westliche, mehr christologische und institutionelle Form der erlebten Kirche lässt sich in mancher Hinsicht auf das *Filioque* zurückführen, während die Kirchenidee der „*sobornosc*“ aus der Sicht des Heiligen Geistes als Gabe und letzte Ekstase Gottes in Richtung der Kirche und Welt entstammt. Wenn man also in der balthasarschen Geistlehre so klare theologische Neuheiten aufweisen kann, sollte man auch die Frage beantworten, welche Auswirkung diese neuartige Geistlehre auf die gelebte Kirchlichkeit haben kann. Was sind also die ekklesiologischen Folgen dieser Pneumatologie im Unterschied zu einer durch die traditionelle Geistlehre geprägten Pneumatologie? Man könnte auch sagen, dass gerade die ekklesiologischen Folgen den eigentlichen Prüfstein der Annehmbarkeit der Neuerungen der balthasarschen Geistlehre darstellen.

Nach unserer Meinung verlangt die neuartige balthasarsche Geistlehre gar keine neue gelebte Kirchlichkeit, sondern verleiht einer seit Langem – zumindest seit Franziskus von Assisi und Ignatius von Loyola – vor allem unter den Ordensleuten gelebten kirchlichen

Wirklichkeit Ausdruck. Die pneumatologischen Neuansätze des Basler Theologen lagen in der Beschreibung des Heiligen Geistes als einführender Ausleger der göttlichen Wahrheit; in der Untrennbarkeit des Wirkens der zweiten und dritten göttlichen Hypostase („Geistchristologie“), wobei dem Geist während der menschlichen Existenz des Sohnes ein Vorrang zukommt (ausgedrückt in der Idee der trinitarischen Inversion und im Bild vom Geist als eine den väterlichen Willen vermittelnde Regel Christi); schließlich in der Grundlegung der kirchlichen Institution durch das „objektive“ Wirken des Heiligen Geistes. All diese Aspekte verlangen ein Kirchenverständnis, in dem die Kirche „von «einzelnen» her gedacht wird, aber von solchen, die [durch die Annahme ihrer Sendung] ganz und gar «kirchförmig» geworden sind“⁶³⁷. Für den Schweizer Theologen ist die Annahme der in die Kirche einverleibenden Sendung grundlegend, um tatsächlich Mitglied der Kirche zu werden. Die Annahme dieser Sendung wird aber ganz und gar vom Heiligen Geist bestimmt, der dadurch auch für die Christen zu einer Art Regel wird. Man könnte diesbezüglich über eine Bevorzugung der prophetischen Existenzweise in der Kirche reden. Doch die Vollgestalt dessen, was Balthasar beschreiben will, erblickt er im Ideal der Ordensleute, die in der Form der ignatianischen Spiritualität das eigene Ideal des Basler Theologen bildet. In diesem durch den Heiligen Geist in den Dienst der Kirche Geführt-werden scheinen die ekklesiologischen Folgen der balthasarschen Geistlehre auf. Nimmt man hinzu, dass es ebenfalls der langen Tradition der Ordensleute entspricht, in der kirchlichen Institution nicht nur ein notwendiges Übel zu erkennen, sondern sie als den Willen Gottes vermittelnde geisterfüllte Wirklichkeit zu betrachten, dann kann man mit einer großen Gewissheit behaupten, dass die neuartige Pneumatologie Balthasars nichts Anderes ist als ein gelungener Ausdruck jener gelebten Kirchlichkeit, die in der kirchlichen Spiritualität schon immer anwesend war und die das kirchliche Leben immer wieder befruchtet hat. Man wird darin die synthetische Kraft des Denkens des Schweizer Theologen bewundern, der die Wurzeln seiner Spiritualität bis in diese Tiefe hinein verfolgen konnte.

7. Den pneumatologischen Hintergrund der balthasarschen Kirchenlehre betrachtend kann ein Vergleich zwischen dem Verständnis des Basler Theologen und der Darstellung des Dokuments der Kommission „Glaube und Kirchenverfassung“ über „Wesen und Auftrag der Kirche“⁶³⁸ erhellend sein. Das Dokument des Ökumenischen Rates der Kirchen bezeichnet

⁶³⁷ KEHL, M., *Kirche*, 287 f. Zitiert in: ORTNER, E., *Geist der Liebe – Geist der Kirche*, 317.

⁶³⁸ ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN– KOMMISSION GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, *Wesen und Auftrag der Kirche – Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung*, Genf 2005.

nämlich die Kirche als *creatura Verbi et Spiritus Sancti* und versucht damit, in der Kirchenlehre einen beträchtlichen Raum für die pneumatologische Dimension zu sichern. Welche Anknüpfungspunkte und Unterschiede kann man zwischen dem Verständnis des Ökumenischen Rates der Kirchen und dem des Basler Theologen bezüglich der Rolle des Heiligen Geistes in der Kirche feststellen?

Grundsätzlich kann man sagen, dass Balthasar die Aussage des Dokuments des Ökumenischen Rates der Kirchen über „Wesen und Auftrag der Kirche“ keinesfalls verneinen würde. Doch aufgrund seiner Geistlehre arbeitet er mit einer Perspektive, die der Ökumenische Rat der Kirchen seinerseits wahrscheinlich nicht annehmen könnte. Die Beschreibung der Kirche als *creatura Verbi et Spiritus Sancti* scheint den Ursprung und das Bestehen der Kirche zu bezeichnen, insofern dass sie in einer absoluten Abhängigkeit vom dreifaltigen Gott steht: Der Vater ließ die Kirche durch die Versenkung seines Sohnes und die Sendung des Heiligen Geistes entstehen, also durch die untrennbaren Wirkungen der zweiten und dritten göttlichen Hypostase⁶³⁹. Diese Beschreibung des Ursprungs der Kirche ist im Einklang mit der balthasarschen Idee der „beiden Hände des Vaters“, zumindest könnte man die Bezeichnung der Kirche als *creatura Verbi et Spiritus Sancti* als eine der möglichen ekklesiologischen Folgen der Geistlehre des Basler Theologen bezeichnen. Ebenfalls könnte man die Darstellung des Heiligen Geistes als „objektiver“ und „subjektiver“ Heiliger Geist mit der Bezeichnung *creatura Verbi et Spiritus Sancti* in Verbindung bringen: Dabei müsste man das subjektive Wirken der dritten göttlichen Person als das schöpferische Wirken des Heiligen Geistes für die Kirche verstehen, während sein objektives Wirken als Vergegenwärtigung Christi und deshalb als das christologische Gegenstück gleicher schöpferischer Wirkung zu deuten sind. Wie gesagt, Balthasar würde diese Aussage des Dokuments des Ökumenischen Rates der Kirchen keinesfalls verneinen, doch seine Pneumatologie birgt in sich Dimensionen, die eine solche pneumatologische Grundlegung der Kirche weit überragen. Die Unterschiede werden trotz aller Übereinstimmung sichtbar: In der balthasarschen Geistlehre ist der sakramentale Hintergrund unverkennbar, der vor allem beim „objektiven“ Wirken des Heiligen Geistes als Vergegenwärtigung und als Universalisierung Christi zum Vorschein kommt. Deswegen muss man zumindest davon ausgehen, dass die Sichtweise des Schweizer Theologen gegenüber den Aussagen des Dokuments des

<http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-kommissionen/glauben-und-kirchenverfassung-kommission-fuer/i-einheit-die-kirche-und-ihr-auftrag/wesen-und-auftrag-der-kirche-ein-schritt-auf-dem-weg-zu-einer-gemeinsamen-auffassung.html>.

⁶³⁹ Vgl. KOMMISSION GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, *Wesen und Auftrag der Kirche*, 9-10.

Ökumenischen Rates der Kirchen in der Ekklesiologie weitere pneumatologische Dimensionen aufzeigt und sie als besonders betonungswürdig hervorhebt.

8. Eine weitere, besonders interessante Frage ist, ob die die östliche kirchliche Tradition mehrfach aufgreifende balthasarsche Geistlehre zwischen der östlichen und westlichen Pneumatologie eine Brücke bilden könnte. Balthasar versucht, die lateinische Geistlehre und damit auch das Filioque grundsätzlich zu bewahren und gleichzeitig das Erbe der östlichen Kirchenväter nicht nur aus dogmengeschichtlicher Sicht zu erwähnen, sondern beide Sichtweisen als Grundbestandteile in seine Geistlehre einzubauen. Die Annahme einer möglichen Verbindung erscheint umso dringender, weil der Basler Theologe die östlichen Trinitätsbilder nicht nur verwendet, sondern zumindest an einem Punkt selbst einen Integrationsversuch der orthodoxen und der lateinischen Geistlehre unternimmt. In der innertrinitarischen Grundlegung der trinitarischen Inversion unterscheidet nämlich Balthasar zwei Momente im dreieinigen Geschehen: Das erste Moment ist das Zeugen des Sohnes, in dem der Sohn sich vom Vater empfangend eine passive Rolle spielt. Dann, in einem zweiten Moment, haucht er mit dem Vater zusammen den Heiligen Geist. Das erste, von der Passivität des Sohnes gekennzeichnete Moment übersetzt sich ökonomisch in den Zustand, den Balthasar als trinitarische Inversion bezeichnet. Das zweite Moment aber entspricht dem erhöhten Zustand des Sohnes, in dem er den Heiligen Geist mit dem Vater zusammen mit göttlicher Autorität schenken kann. Balthasar zufolge ermöglichen diese zwei Momente eine Integration den beiden traditionellen Vorstellungen, weil das erste Moment das griechische Verständnis der Monarchie des Vaters darstellt, während das zweite Moment einen Ausdruck für das lateinische Filioque schafft.

Es ist jedoch zu vermuten, dass die balthasarsche Pneumatologie eine solche Funktion als Brücke zwischen östlicher und westlicher Geistlehre nur teilweise erfüllen kann. Ohne Zweifel kann sie der lateinischen Tradition zu einer notwendigen Öffnung verhelfen, um die östliche – theoretisch anerkannte und verehrte, aber in Wirklichkeit im Schatten gelassene – Pneumatologie in die gelebte Kirchlichkeit der lateinischen Tradition wirksam einzubauen. Eine solche Öffnung ist deshalb wünschenswert, weil der Reichtum der östlichen Kirchenväter in der lateinischen Kirche aufgrund fehlender Integration nur teilweise fruchtbar gemacht wird. Zwar wurde kein Artikel gefunden und bearbeitet, der die Geistlehre Balthasars aus orthodoxer Perspektive ausgewertet hätte⁶⁴⁰, doch an einigen Punkten lässt sich

⁶⁴⁰ In dieser Arbeit wurden zwei Artikel erwähnt, die Theologen der östlichen Tradition geschrieben haben: ein ausgezeichneter Artikel von T. KRUPPA, *Pneumatológiai alapfogalmak Hans Urs von Balthasar teológijában*,

vermuten, dass sie nicht den Beifall der orthodoxen Theologen erhalten würde. Der erste Bereich der balthasarschen Pneumatologie, in dem die Einführer- und Auslegerfunktion des Heiligen Geistes behandelt wird, sollte noch keine Schwierigkeit darstellen, weil dieses Thema für die östliche Kirche ohnehin vertraut ist. Ebenso wenig sollte die Beschreibung der dritten göttlichen Person als „subjektiver“ und „objektiver“ Heiliger Geist Schwierigkeiten bereiten. Es sei denn, dass diese Bezeichnungen wegen ihrer hegelschen Herkunft kritisch gesehen werden. Mit Sicherheit werden aber die innertrinitarische Grundlegung der trinitarischen Inversion und die nähere Bestimmung der Art und Weise des Personseins des Heiligen Geistes auf die Ablehnung der orthodoxen Theologen stoßen. Diese Ablehnung sollte man nicht einfach dem sturen Stehenbleiben der orthodoxen Theologie bei den Bestimmungen der Kirchenväter zuschreiben. Daneben könnte auch das unterschiedliche Verständnis des dreifaltigen Geheimnisses ein Hindernis werden: Das Geheimnis Gottes scheint nämlich für die orthodoxe Theologie vor allem durch seine *inaccessibilitas*, seine Unnahbarkeit bestimmt zu sein, indem Gottes Wesen die menschlichen Vernunftmöglichkeiten übersteigt. Im balthasarschen Verständnis übersteigt zwar das Geheimnis Gottes die menschlichen Vernunftmöglichkeiten, doch sein Geheimnischarakter wird dadurch sichtbar, dass es durch zwei untereinander nicht vereinbare und über sich hinausweisende Gleichnisse beschreibbar ist.

Eine richtige Balthasar-Rezeption darf die grundsätzliche Andersartigkeit der balthasarschen Geistlehre auf keinen Fall außer Acht lassen: Diese Pneumatologie sprengt an manchen Punkten den Rahmen der traditionellen Pneumatologie. Wie beschrieben, sind die neuen Ansätze in der balthasarschen Geistlehre teilweise auf das Hineintragen des östlichen theologischen Gutes in die traditionelle Pneumatologie, teilweise aber auch auf das Ausdruckverleihen der charakteristischen Kirchlichkeit der Ordensleute zurückzuführen. Die verschiedenen pneumatologischen Aspekte werden zu einem imposanten Gesamtbild zusammengefügt, das in seiner organischen Einheit beeindruckt. Zusammen mit ihren markanten Neuerungen widerspricht die balthasarsche Geistlehre der traditionellen Pneumatologie nicht, sondern ist umgekehrt fähig, sie zu bereichern und einige Aspekte des Mysteriums sogar geschickter auszudrücken. Aufgrund dieser Beobachtungen vertritt diese Arbeit die Auffassung, dass die Pneumatologie des Schweizer Theologen von Seiten der katholischen Theologie rezipierbar ist.

der aber die problematische Fragen umgangen ist und eher die positiven Aspekte der balthasarschen Theologie hervorheben wollte, und I. BAUMER, *Die Relevanz der orthodoxen Theologie für die Theologie von Hans Urs von Balthasar*, der seinerseits mehr eine Propaganda der östlichen Theologie, als eine mit vollem Ernst durchgeführte kritische Analyse der balthasarschen Lehre ist.

LITERATURVERZEICHNIS:

Primärliteratur:

BALTHASAR, Hans Urs von, - *Bibliographie 1925-1990* (Hrsg.: Cornelia Capol), Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg 1990.

- *Christlicher Stand*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977.
- *Das betrachtende Gebet*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1955.
- „*Du krönst das Jahr mit deiner Huld*“. *Radiopredigten*, Johannesverlag, Einsiedeln 1982.
- *Epilog*, Johannes Verlag, Einsiedeln/Trier 1987.
- *Herrlichkeit I.: Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961.
- *Herrlichkeit II.: Fächer der Stile*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962.
- *Herrlichkeit III/1.: Im Raum der Metaphysik. Teil I. Altertum*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965.
- *Herrlichkeit III/1.: Im Raum der Metaphysik. Teil II. Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965.
- *Herrlichkeit III/II.: Theologie. Teil I. Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1989.
- *Herrlichkeit III/II.: Theologie. Teil II. Neuer Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln-Trier 1988.
- *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963.
- *Katholisch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1975.
- *Skizzen zur Theologie I: Verbum caro*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990. (dritte Auflage)
- *Skizzen zur Theologie II: Sponsa Verbi*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961.
- *Skizzen zur Theologie III: Spiritus Creator*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1967.
- *Skizzen zur Theologie IV: Pneuma und Institution*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974.
- *Skizzen zur Theologie V: Homo creatus est*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986.
- *Theodramatik II/1.: Prolegomena*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976.
- *Theodramatik II/1.: Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976.
- *Theodramatik II/2.: Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978.
- *Theodramatik III.: Die Handlung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980.
- *Theodramatik IV.: Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983.

- *Theologie der drei Tage*, Benzinger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969.
- *Theologik I.: Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985.
- *Theologik II.: Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985.
- *Theologik III.: Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987.
- *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1984.
- *Zu seinem Werk*, Johannes Verlag, Einsiedeln 2000.

Sekundärliteratur:

Lehramtliche Äußerungen:

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Desiderium et cognitio Dei. Theologia – Christologia – Anthropologia. Questiones selectae. Altera series*, in: *Enchiridion Vaticanum* 8, 354-399.

JOHANNES PAULUS II., „*Dominum et Vivificantem*“. *Über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt*, Rom 1986.

<http://www.stjosef.at/dokumente/dominum-et-vivificantem.htm>

DENZINGER, Heinrich (Hrsg.: HÜNERMANN, Peter), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Herder Verlag, Freiburg 2005, 40., aktualisierte Auflage,

ENCHIRIDION VATICANUM 59, *La processione dello Spirito Santo*, 1726-1747. (Nr.2966-2992.) auch in: *Osservatore Romano*, 8. Settembre 1995.
ungarisch: *L'OSSERVATORE ROMANO, A Szentlélek származására vonatkozó görög és latin hagyomány*, 1995. Szeptember 13.

KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993,

http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM

Monographien:

ALBUS, Michael, *Die Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar*, Dissertation, Universität, Theologische Fakultät, Freiburg i. Br. 1974.

– *Die Wahrheit ist Liebe: Zur Unterscheidung des Christlichen nach Hans Urs von Balthasar*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976.

ANCSIN, István, *Ursprüngliche Dialogizität. Zur Anthropologie der Theodramatik Hans Urs von Balthasars*, Münster 2002. Diss. theol.

AURELIUS AUGUSTINUS, *A Szentháromságról*, SZIT, Budapest 1985, in: Ókeresztény írók 10. (szerk. Vanyó László).

BASZILEIOSZ, SZENT, *A Szentlélekről*, SZIT, Budapest 1983, in: Ókeresztény írók 6. (szerk. Vanyó László).

BLÄTTER, Peter, *Pneumatologia crucis: Das Kreuz in der Logik von Wahrheit und Freiheit: Ein phänomenologischer Zugang zur Theologie Hans Urs von Balthasars*, Echter, Würzburg 2004. (Bonner Dogmatische Studien 38) Diss. Univ. Bonn, 2003/04.

BORDONI, Marcello, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Biblioteca di teologia contemporanea, vol. 82, Queriniana, Brescia 1995.

BULGAKOV, Sergij, *Le Paraclet*, Aubier, Editions Montaigne, Paris 1944.

CARELLI, Roberto, *L'uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar*, Eupress FTL, Lugano 2007. (Collana Balthasariana 2)

CONGAR, Yves, *Je crois en l'Esprit Saint III. Le Fleuve de Vie coule en Orient et en Occident*, Du cerf, Paris 1980.
- *La Parole et le Souffle*, Desclée, Paris 1984.

GAŠPAR, Veronika, *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995). Status questionis e prospettive*, PUG, Roma 2000.

GRESHAKE, Gisbert, *Der Dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997.

HEALY, Nicholas J., *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar: Being as Communion*, Oxford University Press, Oxford 2005. (Oxford Theological Monographs)

HL. IRENÄUS, *Gegen die Häresien*,
<http://www.unifr.ch/bkv/kapitel580.htm>

KASPER, Walter, *Gesù, il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975.

KRENSKI, Thomas Rudolf, *Hans Urs von Balthasar: Das Gottesdrama*, Mainz 1995.

LADARIA, Luis F., *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 2002.
- *La Trinità mistero di comunione*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2004.

LAVATORI, Renzo, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998.

LUBAC, Henri de, *Catholicisme*, Cerf, Paris 1983.

MARCHESI, Giovanni S.J., *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar: Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, Editrice Queriniana, Brescia 1997. (Biblioteca di teologia contemporanea 94)

MÜHLEN, Heribert, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich-Du-Wir*, Aschendorff, Münster 1963.

MÜLLER, Elisabeth, *Der Geist als wirkmächtiger Zeuge Jesu Christi in der Kirche nach Hans Urs von Balthasar*, Universität Verlag, Salzburg 2006.

NICHOLS, Aidan O. P., *Divine Fruitfulness: A Guide to Balthasar's Theology beyond the Trilogy*, Continuum International Publishing Group: T. & T. Clark, London 2007. (Introduction to Hans Urs von Balthasar, Vol. 5)

O'DONELL, John S.J., *Hans Urs von Balthasar*, Geoffrey Chapman, London 1992.

ORTNER, Erich, *Geist der Liebe – Geist der Kirche. Zum theologischen Grundanliegen Hans Urs von Balthasars mit besonderer Rücksicht auf die Pneumatologie*, Diss. an Kath.-Theol. Hochschule Linz, 1981.

PLAGA-KAYSER, Ulrich Johannes, „*Ich bin die Wahrheit*“: *Die theologische Dimension der Christologie Hans Urs von Balthasars*, LIT-Verlag, Münster 1998. (Theologie 12). Diss. Kath.-Theol. Fakultät, Ruhr-Universität Bochum, 1997.

PONNOU-DELAFFON, André-Marie, *Le chiffre trinitaire de la vérité chez Hans Urs von Balthasar: La Trinité comme principe d'intelligibilité de l'articulation de la philosophie et de la théologie dans "La Théologique"*, Les Plans sur Bex: Editions Parole et Silence, Paris 2006.

RAHNER, Karl, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium Salutis II.*, (Hrsg.: FEINER, J./LÖHRER, M.) Benzinger Verlag, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 317-401.

SACHS, J. R. *Spirit and Life: The Pneumatology and Christian Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, Diss. Tübingen 1984.

SCHUMACHER, Thomas, *Perichorein: Zur Konvergenz von Pneumatologie und Christologie in Hans Urs von Balthasars theodramatischem Entwurf einer Theologie*, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2007.

SCHNEIDER, Theodor (Hrsg.), *A dogmatika kézikönyve I.-II.*, [Handbuch der Dogmatik I.-II.] Vigília Kiadó, Budapest 2002.

STINGLHAMMER, Hermann, *Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik.*, Echter Verlag, Würzburg 1997. Diss. Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Passau, 1996.

ŠTRUKELJ, Anton, *Življenje iz polnosti vere. Teologija krščanskih stanov pri Hansu Ursu von Balthasarju*, [Leben aus der Fülle des Glaubens. Die Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar], Ljubljana 1995,

TOSSOU, Kossi K. Joseph, *Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983.

WALLNER, K. J., *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*, (Heiligenkreuzer Studienreihe 7), Wien 1992.

ZIZOULAS, John, *Dogmatske teme [Themen der Dogmatik]*, Beseda, Novi Sad 2001.

Artikel:

ANDIA, Ysabel de, *L'Onction*, in: *Communio* (F) XXIII (1998/1-2), 54-71.

BABINI, Ellero, *L'apporto di von Balthasar al concetto di persona*, in: FISICHELLA, R., (Hrsg.), *Solo l'amore è credibile: una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, 247-252

BAUMER, Iso, *Die Relevanz der orthodoxen Theologie für die Theologie von Hans Urs von Balthasar*, 229-257. in: KASPER, W., (Hrsg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes: Hans Urs von Balthasar im Gespräch: Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag*, Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern 2006.

BADCOCK, G. D., *The Anointing of Christ and the Filioque Doctrine*, in: *The Irish theological quarterly*, Maynooth. Vol. 60 (1994/4), 241-258.

BIELER, Martin, *Das ernste Spiel der Liebe: Zur Trinitätstheologie H. U. von Balthasars*: 43-69. In: *Theodramatik und Theatralität: Ein Dialog mit dem Theaterverständnis von Hans Urs von Balthasar*, KAPP, V./ KIESEL, H./ LUBBERS, K. (Hrsg.), Duncker & Humboldt, Berlin 2000. (Schriften zur Literaturwissenschaft. Im Auftrag der Görresgesellschaft; Band 14)

BLANCO, Arturo, *Presencia del espíritu Santo en la transmisión de la palabra revelada*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale Teologica di Pneumatologia*, (Roma, 22-26 marzo 1982), Editrice vaticana, Vatican city 1983, 1281-1292.

BLANKENHORN, Bernhard T., *Les noms divins selon la méthode de Hans Urs von Balthasar*, in: *Nova et vetera*, St. Maurice. Jg. 80 (2005/3), 3-27.

CONGAR, Yves, *Pneumatologie ou christomonisme*, in: *Ecclesia a Spiritu Sanctu edocta*, 41-63.

- *La personne et l'oeuvre de Saint Esprit*, in: *Foi et Vie* 72 (1973), 3-4.

- *Pour une cristologie pneumatologique*, in: *Rev. Science Phil. Theol.* 63 (1979.), 435-441.

- *Actualité de la pneumatologie*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale Teologica di Pneumatologia*, (Roma, 22-26. marzo 1982), Editrice vaticana, Vatican city 1983, 15-28.

CULLMANN, Oscar, *Das Einigende Band*, in: *Basler-Zeitung*, Basel. Nr. 157, 2.7. (1988), 37. (Ebenfalls in: *Hans Urs von Balthasar, 1905-1988 / Ausgewählt und herausgegeben von der Akademischen Arbeitsgemeinschaft und der Römisch-Katholischen Kirche Basel*, Werner Druck, Basel 1989, 96-98.)

DALZELL, Thomas G., *Lack of Social Drama in Balthasar's Theological Dramatics*, <http://www.questia.com/PM.qst.jsessionid=FqLLWHmnGrPr987sCbDCGyfDBh7DpSrg2ncjvQyNJn7Q3hTrQmcJ!-1600750903?a=o&d=5001316452>

DI GIROLAMO, Luca, *Gesù di Nazareth: vita terrena e stato di risorto in H. Urs von Balthasar*, in: *Rassegna di Teologia* 45 (2004), 227-265.

DISSE, Jörg, *Liebe und Erkenntnis. Zur Geistesmetaphysik Hans Urs von Balthasar*, in: *Münchener Theologischer Zeitschrift* 50 (1999), 215-227.
– *Person und Wahrheit in der Theologie Hans Urs von Balthasars*. in: HOOFF, A. (Hrsg.), *Gott für die Welt: Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen*, Festschrift für W.Seidel/P.Reifenberg, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 2001, 367-384.

DOL, Jean-Noel, *L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, in: *Revue Thomiste* 100. (2000), 205-238.

FISICHELLA, Rino, *La teologia alla luce dell'amore*, in: *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura: communio*, Milano, (2005), 10-13. [Contributo al convegno internazionale, 6-7 ottobre 2005, Pontificia Università Lateranense, Roma]
(Ebenfalls in: FISICHELLA, R., *Solo l'amore è credibile: una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.)

GARRIGUES, J. M., *A la suit de la Clarification romani sur le Filioque*, in: *Nouvell Revue Theologique* 119 (1997), 321-334.

GAWRONSKI, Raymond, *Word and Silence: Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*, T. & T. Clark, Edinburgh 1995.

HENRICI, Peter S.J., *Die Trilogie Hans Urs von Balthasars. Eine Theologie der europäischen Kultur*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, Freiburg i.Br., Jg. 34 (2005/4), 117-127.
– *Das Gleiche auf zwei Wegen: Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar*, 39-54. in: HENRICI, P. (Hrsg.), *Hans Urs von Balthasar – ein großer Churer Diözesan*, Academic Press/Paulusverlag, Fribourg 2006. (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur 7)

IDE, Pascal, *L'être comme amour: Une triple figure de l'amour dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar? Propositions et prolongements*, 259-304. in: GONNEAUD, D./BEAUVILLÉ, P. Ch. (Hrsg.), *Chrétiens dans la société actuelle: L'apport de Hans Urs von Balthasar: Actes du colloque du Centenaire de H.U. von Balthasar 17-18 novembre 2005 à Lyon*, Socéval Éditions, Magny-les-Hameaux 2006.

JANKOWSKI, Augustin OSB, *Gesù e Spirito*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale Teologica di Pneumatologia*, (Roma, 22-26 marzo 1982), Editrice vaticana, Vatican city 1983, 741-745.

KÖRNER, Bernhard, *Dogmatik im Gespräch mit Hans Urs von Balthasar: Fakten und offene Möglichkeiten*, 401-422. in: KASPER, W. (Hrsg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes: Hans Urs von Balthasar im Gespräch: Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag*, Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern 2006.

KRENSKI, Thomas, „Kind oder Enkel von Trennung“: *Zur Wahrheits-Form der trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre Hans Urs von Balthasars*, 181-219. in: STRIET, M./TÜCK, J.-H. (Hrsg.), *Die Kunst Gottes verstehen: Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Herder, Freiburg 2005.

KRUPPA, Tamás, *Pneumatológiai alapfogalmak Hans Urs von Balthasar teológiájában*, [Die pneumatologische Grundbegriffe in der Theologie Hans Urs von Balthasars], in: *Athanasiana* 13 (2001), 143-181.

www.atanaz.hu/foisk/athanaz/atan13/ata13_8.htm

- *Krisztológiai alapelvek Hans Urs von Balthasar teológiájában*, [Die christologische Grundprinzipien in der Theologie Hans Urs von Balthasars], in: *Athanasiana* 14 (2001),

www.atanaz.hu/foisk/athanaz/atan14/ata14_08.htm

LAFONTAINE, Réne, *Quand K. Barth et H. Urs von Balthasar relisent le de Trinitate de Thomas d'Aquin*, in: *Nouvelle Revue Theologique* 124 (2002), 529-548.

LOPEZ, Antonio, *Eternal Happening. God is Event of Love*, in: *Communio: International Catholic Review*, Washington DC. Vol. XXXII (2005/2), 214-245.

<http://www.communio-icr.com/articles/PDF/lopez32-2.pdf>

LARCHET, Jean-Claude, *La questione del Filioque nella recente Chiarificazione del Consiglio Pontificale per la promozione dell'Unita' dei Cristiani*,

<http://digilander.libero.it/ortodossia/FilioqueLarchet1.PDF>

<http://digilander.libero.it/ortodossia/FilioqueLarchet2.PDF>

LIES, Lothar S.J., *Derzeitige ökumenische Bemühungen um das Filioque*, in: *Zeitschrift der Katholischen Theologie* 122 (2000), 317-353.

LOCHBRUNNER, Manfred, *L'amore trinitario al centro di tutte le cose*, in: *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura: communio*, Milano (2005), 105-116. [Contributo al convegno internazionale, 6-7 ottobre 2005, Pontificia Università Lateranense, Roma]

(Ebenfalls in: FISICHELLA, R., *Solo l'amore è credibile: una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.)

LÖSEL, Steffen, *Murder in the Cathedral: Hans Urs von Balthasar's new dramatization of the doctrine of the Trinity*, in: *Pro Ecclesia*, Northfield, MN. Vol. V (1996/4), 427-439.

- *Unapocalyptic Theology: History and eschatology in Balthasar's Theo-drama*, in: *Modern Theology* 17 (2001/2), 201-225.

LÖSER, Werner, *Hans Urs von Balthasar und Ignatius von Loyola*, 94-110. in: KASPER, W., (Hrsg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes: Hans Urs von Balthasar im Gespräch: Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag*, Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern 2006.

MARCHESI, Giovanni S.I., *Carisma e istituzione della Chiesa nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, in: *La Civiltà Cattolica*, Roma. Anno 144 (1993/1), 14-30.

MARION, Jean-Luc, *Das „Phänomen Christi“ nach Hans Urs von Balthasar*, 49-53. in: STRIET, M./TÜCK, J.-H., (Hrsg.), *Die Kunst Gottes verstehen: Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Herder, Freiburg 2005.

MÜHLEN, Heribert, *Gnadenlehre: 148-192*, in: VORGRIMMLER, H./GUCHT, R.V., (Hrsg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert: Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt*, Bd III, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1970.

NICHOLS, Aidan O. P., *Hans Urs von Balthasar and Sergij Bulgakov on holy images*, in: *Aesthetics as a religious factor in Eastern and Western Christianity*, 2005, 1-24.

NICOLAS, J. H., *Le Saint-Esprit principe de l'unité de l'Eglise*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale Teologica di Pneumatologia*, (Roma, 22-26. marzo 1982.), Editrice vaticana, Vatican city 1983, 1359-1380.

NIGRO, Carmelo, *Paradosso e kenosi dello Spirito*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale Teologica di Pneumatologia*, (Roma, 22-26 marzo 1982), Editrice vaticana, Vatican city 1983, 947-964.

NOSSOL, A., *L'Esprit-Saint et le renouveau du monde*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia*, Editrice vaticana, Vatican city 1983, 1501-1505.

O'DONELL, John S.J., *The Trinity as Divine Community: A Critical Reflection Upon Recent Theological Developments*, in: *Gregorianum*, Roma. Vol. 69 (1988/1), 5-34.

OUELLET, Marc, *L'Esprit Saint dans la vie trinitarie*, in: *Communio: Revue catholique internationale*, Paris. XXIII (1998), 39-53.

- *Il mistero dell'uomo, immagine della Trinità*, in: *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura: Communio*, Milano, (2005), 146-153. [Contributo al convegno internazionale, 6-7 ottobre 2005, Pontificia Università Lateranense, Roma]

(Ebenfalls in: FISICHELLA, R., *Solo l'amore è credibile: una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.)

ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN – KOMMISSION GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, *Wesen und Auftrag der Kirche – Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung*, Genf 2005.

<http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-kommissionen/glauben-und-kirchenverfassung-kommission-fuer/i-einheit-die-kirche-und-ihr-auftrag/wesen-und-auftrag-der-kirche-ein-schritt-auf-dem-weg-zu-einer-gemeinsamen-auffassung.html>

PRADES LOPEZ, Javier M., *Ci sono due economi: una del Figlio e un'altra dello Spirito? Riflessioni a partire dalla Trilogia di Hans Urs von Balthasar*, in: JERUMANIS, A.M./TOMBOLINI, A. (Hrsg.), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar: Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar*, Lugano 2-4 marzo 2005. Eupress FTL, Lugano 2005, 277-312.

- *El Espíritu Santo como intérprete y testigo de la verdad en la Teología de H.U.von Balthasar*, in: *Revista Espanola de Teología* 62 (2002), 691-715.

PUSKÁS, Attila, *Grundzüge der Schöpfungstheologie Hans Urs von Balthasars*, in: MEUFFELS, O./BRÜNDL, J., (Hrsg.), *Grenzgänge der Theologie. Alexandre Ganoczy zum 75. Geburtstag*, Münster 2004. (Symposion , 6), 291-313.

Ungarisch: Hans Urs von Balthasar teremtésteológiájának alapvonásai, in: *A Szent Titok vonzásában. A hetvenéves Fila Béla köszöntése*, Studia Theologica Budapestinensia 32. Márton Áron Kiadó, Budapest 2003, 263-276.

- *Hans Urs von Balthasar drámai szótériológiájának súlypontjai [Die dramatische Soteriologie Hans Urs von Balthasars]*, in: *Vigilia*, Budapest 70 (2005/6), 479-488.

- *A megváltás drámája Hans Urs von Balthasar teológiájában [Das Drama der Erlösung in der Theologie Hans Urs von Balthasars]*, in: *Communio: nemzetközi katolikus folyóirat*, Budapest. Jg.. XIII (2005/2-3), 77-99.

RAFFELT, Albert, *Balthasar – Rahner: eine „Vergegnung“?*, 484-505. in: KASPER, W., (Hrsg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes: Hans Urs von Balthasar im Gespräch: Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag*, Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern 2006.

SACHS, J. R. *The Holy Spirit and Christian form*. in: *Gregorianum*, Roma. Vol. 2 (2005/2), 378-396.

- *Deus Semper Major - Ad Majorem Dei Gloriam: The Pneumatology and Spirituality of Hans Urs von Balthasar*, in: *Gregorianum*, Roma Vol. 74 (1993/4), 631-657.

SCHEFFCZYK, Leo, *Der Heilige Geist in der abendländische Tradition*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale Teologica di Pneumatologia*, (Roma, 22-26. marzo 1982.), Editrice vaticana, Vatican city 1983, 445-460.

SCHINDLER, David L., *Istituzione e carisma*, in: *Tracce: Rivista internazionale di Comunione e Liberazione* (1998/6)

http://www.tracce.it/det_Articoli.asp?Sezione=giugno+1998&ID=19980607

- *Solo l'amore è credibile: La verità, un avvenimento*, in: *Tracce: Rivista internazionale di Comunione e Liberazione*, Milano. anno XXXII (settembre 2005/8), 94-98.

SCHMIDBAUR, Hans Christian, *Teologica o la Logica divina dell'amore: 107-128*. in: JERUMANIS, A.M./TOMBOLINI, A., (Hrsg.), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar: Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar*, Lugano 2-4 marzo 2005, Eupress FTL, Lugano 2005. (Collana Balthasariana 1)

SCHULZ, Michael, *Die Logik der Liebe und die List der Vernunft: Hans Urs von Balthasar und Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, 111-133. in: KASPER, W., (Hrsg.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes: Hans Urs von Balthasar im Gespräch: Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag*, Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern 2006.

SCHÜTZ, Christian, *Der Heilige Geist – Liebe in Person*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, Freiburg i. Br. Jg. 34 (2005/2), 333-340.

SEIFERT, Joseph, *Person und Individuum. Über H. U. von Balthasars Philosophie der Person und die philosophischen Implikationen seiner Dreifaltigkeitstheologie*, in: *Forum Katholische Theologie* (1997) 81-105.

SERRETTI, Massimo, *Il mistero dell'eterna generazione del Figlio e il „mysterium hominis“*, 251-275. in: JERUMANIS, A.M./TOMBOLINI, A., (Hrsg.), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar: Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar*, Lugano 2-4 marzo 2005, Eupress FTL, Lugano 2005. (Collana Balthasariana 1)

SERVAIS, Jacques SJ. *Per una valutazione nell'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar*, in: *Rivista Teologica di Lugano* VI (2001/1), 67-89. in: *Atti XIV Colloquio di Teologia di Lugano: „Esperienza mistica e teologia: Ricerca epistemologica sulle proposte di Hans Urs von Balthasar“*, (25-26 maggio 2000).

STICKELBROECK, Michael, *Trinitarische Prozessualität und Einheit Gottes – zur Gotteslehre H. U. v. Balthasars*, in: *Forum Katholische Theologie* 10 (1994), 124-129.

ŠTRUKELJ, Anton, *Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr: l'unità di due opere*, in: FISICHELLA, R. (Hrsg.), *Solo l'amore è credibile: una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.

- *Kirche als Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit: Zum 100. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar*, in: *Klerusblatt. Zeitschrift der katholischen Geistlichen in Bayern und der Pfalz*, München Jg. 85 (2005/6), 150-174.

TESTA, Emmanuele O. F. M., *Le „due mani di Dio“, il Verbo e lo Spirito Santo cause del progresso della immagine e somiglianza*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale Teologica di Pneumatologia*, (Roma, 22-26. marzo 1982.), Editrice vaticana, Vatican city 1983, 747-757.

TUREK, Margaret, *Balthasar's theology of God the Father and the modern problem of a Father-God*, 225-249. in: JERUMANIS, A. M./TOMBOLINI, A. (Hrsg.), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar: Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar*, Lugano 2-4 marzo 2005, Eupress FTL, Lugano 2005. (Collana Balthasariana 1)

TÜCK, Jan-Heiner, *"Glaubhaft ist nur Liebe": Bleibende Anstösse für die Theologie der Gegenwart*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio*, Freiburg i. Br. Jg. 34 (2005/2), 145-163.

Ungarisch: "Csak a szeretet hiteles": Változatlanul aktuális szempontok a mai teológiának, in: *Vigilia*, Budapest Jg. 70 (2005/6), 467-478.

VANDEVELDE-DAILLIERE, G., *L'„inversion trinitaire“ chez H.U. von Balthasar*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 120 (1998), 370-383.

VANHOYE, Albert, *L'azione dello Spirito Santo nella passione di Cristo secondo l'epistola agli ebrei*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale Teologica di Pneumatologia*, (Roma, 22-26. marzo 1982.), Editrice vaticana, Vatican city 1983, 759-773.

- *Esprit éternel et feu du sacrifice en He 9,14*, in: *Biblica* 64 (1983), 263-274.

VOGEL, Jeffrey A., *The unselfing activity of the holy spirit in the theology of Hans Urs von Balthasar*, in: *Logos: A journal of catholic thought and culture* 10 (2007/4), 16-34.

VORGRIMMLER, Heribert, *Hans Urs von Balthasar – 100 Jahre*, in: *Stimmen der Zeit* 130 (2005), 521-532.

WALKER, Adrian, *Love Alone: Hans Urs von Balthasar as a Master of Theological Renewal*, in: *Communio: International Catholic Review*, Washington DC. Vol. XXXII (2005/3), 517-540.

WITTSCHIER, St.-M., *Analogie des Je-Mehr: Die Weiterführung einer ästhetischen Theologie und der Entwurf einer trinitarischen Ontologie bei Hans Urs von Balthasar*, in: *Kreuz - Trinität –Analogie*, Würzburg 1987, 78-108.

ZIZOULAS, John, *The Teaching of the Second Ecumenical Concil on the Holy Spirit from the Historical and Ecumenical Perspective*, in: *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale Teologica di Pneumatologia*, (Roma, 22-26. marzo 1982.), Editrice vaticana, Vatican city 1983, 29-54.