

Krenski, Thomas Rudolf, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars* (= Sammlung Horizonte N.F. 28) Freiburg, Einsiedeln: Johannes Verlag 1990. 406 S. Ln. DM 58.—.

Nach G. W. F. Hegel ist »das Salz« des Evangeliums durch Theologen und Prediger dann »dumm geworden«, wenn sie dem Volk eine Lehre unterbreiten, in der »die Liebe zu einer *Liebe* und zu einem Genuß *ohne* allen *Schmerz* verkehrt ist« (Rel. phil. II, 343). Hegels ironisierende Kritik als ernste Mahnung verstanden u. mit dem Zeichen heutiger Zeit verbunden: der im Leid niedergedrückte Mensch kann für gegenwärtige Theologie nur bedeuten, nunmehr verantwortet u. vernehmbar in ein bisher eher halbblaut gesprochenes Credo vom »göttlichen Leiden« einzustimmen; oder Gottes Liebe wäre um ihre Glaubwürdigkeit gebracht (13 ff.). »Passio caritatis« lautet daher der programmatische Titel der Diss. K.s über die von ihm erstmals eigens untersuchte »Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars«. K. stellt in seiner Einleitung (13–25) an B.s Werk die Frage: »Unter welchen hermeneutischen, aber auch theologischen Voraussetzungen kann man, ... ohne Gottes Transzendenz ... zu gefährden, von einem Leiden der göttlichen Liebe sprechen?« (21) Hierauf gibt er in den fünf Kapiteln seiner Arbeit eine reich perspektivierte Antwort u. dokumentiert K.s Anstrengung, sich das umfangreiche Gesamtwerk B.s, nebst wichtiger Sekundärliteratur, angeeignet zu haben.

1. Vorab klärt Verf. »Strukturelemente« (1. Kap. 27–94) u. erkenntnistheoretischen Einstieg (2. Kap. 95–126) B.s Passiologie. Trotz dessen Opposition zu jedem System, sprengt doch Gottes unableitbare Liebe zur Welt jedwede systematische Deduktion u. fehlt somit im Werk B.s ein eigentlicher »Traktat über Gottes Leiden«, so können nach K. dennoch aus B.s Theologie entsprechende Bausteine gebrochen u. zu einer systematischen Passiologie zusammengefügt werden, insofern man nur »nicht der Ideologie des Systems« (35), das Mysterium im spekulativen Begriff aufzuheben, erliegt (29–36). B.s bibl. grundlegende »Passiologie im Fragment« mittels »pneumatischer« Praxis der Schriftauslegung (51) soll u. a. einen die Kontinuität der Theologie bedrohenden Riß zwischen Schrift und Tradition abwenden — negatives Vorzeichen manch neuer Passiologie (z. B. Moltmann, Jünger, Sölle, Kitamori). Gleichsam gegen diesen Strom schwimmend, indes »im Strom der Tradition« (56–77), zeigt K., wie es B. gelingt, eine »Theologie des Leidens Gottes« davor zu bewahren, zu einem »Epiphänomen der Hellenisierungshypothese« (57) zu degenerieren: Es wird der eigentliche Sinn derjenigen Gottesattribute eruiert — Unveränderlichkeit, Unbeweglichkeit, sprich Impassibilität —, deren Übernahme aus dem griechischen Denken die Theologie in einen verhängnisvollen Widerspruch zu den Schriftaussagen vom Schmerz Gottes über sein treuloses Volk u. vom Leiden des *Gottessohnes* am Kreuz getrieben haben soll. Wenngleich der Traditionsstrom diesbezüglich einige »Untiefen« in Scholastik (74) u. Schultheologie (17, 81) aufweist, die B. auch nicht einfachhin wegbegradigen will, so erkennt er doch im traditionellen Apathie-

axiom das *theologisch unverzichtbare Interesse*, von Gott jedes passive Erleiden eines ihn bestimmenden Widerfahrnis', nämlich *pathos*, (via negationis) auszuschließen. Dem widerspricht ein Verständnis der göttlichen Liebe nicht, die aus freiem Entschluß die Solidarität mit dem Leidenden sucht u. daher mitleiden kann (via affirmationis), man demnach (via eminentiae) von einem, so K., »*impassiblen Leiden*« der göttlichen Liebe zu sprechen vermag (69). Passiologische Aussagen und Metaphysik sind vereinbar: Zur vollkommenen Liebe Gottes, die sein Sein ist, gehört (Mit-)Leiden (188). Diese Liebe »setzt: B. mit dem von ihm entwickelten dramatischen Instrumentar theologisch »in Szene«, denn dieses bringt durch die »Kategorie des dramatischen Konflikts, ... das Mit- und Widereinander« menschlicher u. göttlicher Freiheit zum Ausdruck, rückt »die Gestalt des« aus freier Selbstbestimmung am menschlichen Widerspruch »leidenden Gottes ins Zentrum« (94).

2. Die im 3. Kap. durchgeführte »immanent-trinitarische Grundlegung« (127–223) und im 4. Kap. erörterte »heilsgeschichtliche Entfaltung« (225–342) einer »Theologie göttlichen Leidens« bilden die gleichsam »zweiaktige Akme« K.s Arbeit. Stets das Ziel seiner »interpretierenden Paraphrase« B.s (24) vor Augen, nämlich dem »Desiderat eines strukturellen Deutehorizontes theologischer Passiologie« nachzukommen, d. h. in Grundzügen eine »*analogia exinanitionis*« zu entwerfen (5. Kap. 343–370), tastet sich Verf. an die theologische Voraussetzung einer verantworteten »Theologie göttlichen Leidens« heran, an die exakte »Bestimmung des Verhältnisses von wesentlicher Entäußertheit und freier Entäußerung, von ewiger Zeugung (*processio*) und zeitlicher Schöpfung (*creatio*) bzw. Sendung (*missio*), oder mit anderen Worten von immanenter und ökonomischer Trinität« (135). Dazu soll die »Analogieformel« eine bislang zuwenig beachtete Bestimmungshilfe bereitstellen (362).

Um also *pathos* von Gott aus-, das Leiden der Liebe aber in Gottes Vollkommenheit einzuschließen — schon zwischenmenschlich erweist sich Mitleid »als vollkommenster Ausdruck der Liebe« (188) — muß das Verhältnis immanenter u. ökonomischer Trinität als durch die unverfügbare Freiheit Gottes bestimmt gedacht werden. Dies kann nur im Blick auf die immanente Trinität gelingen. Weil Gottes Wesen nur wirklich ist in subsistierenden Relationen, addiert sein Weltbezug ihm keine *perfectio* hinzu, ist er daher absolute Freiheit. Diese realisiert sich im Vollzug des wesensnotwendigen trinitarischen Selbstaufschlusses Gottes (140). In diesem notwendigen, relationalen Selbstaufschluß Gottes als freiem Entschluß zu sich ist als nicht-notwendiges Moment der freie Entschluß zur Beziehung auf Schöpfung anzusetzen, mit der Möglichkeit, durch diese *Selbstausssetzung* an sie, mit ihr leiden zu können. — Passiologie ist nur als *trinitarische* möglich: Die kenotische = sich selbst preisgebende Verschenkung des Vaters auf die aktive, eucharistische, gleichfalls kenotische Bereitschaft des Sohnes hin, sich von ihm passiv zeugen zu lassen, eine Kenosis, die, wie K. gegen eine »Passionierung« Gottes hervorhebt, in Gott höchste Freude u. Seligkeit ist (141), öffnet in ihrer ökonomischen Umsetzung, im Schaffen freier Geschöpfe, die negative Möglichkeit, daß die kenotische, freie Seinsgabe des Vaters an den geschaffenen Geist (*Schöpfungskénose*) u. sein Bundeswille (*Bundeskenose*) nicht von der kreatürlichen Freiheit mit einer gleichfalls eucharistischen Selbstübergabe — in Abbildung der urbildlichen Sohnesverdankung — beantwortet, sondern in dramatischer Zuspitzung mit sündigem Sichselbsthabenwollen gekontert wird, was Gottes Liebe am Widerspruch des Geschöpfes leiden läßt (238f). Das Verhältnis immanenter u. ökonomischer Trinität ist deshalb durch eine analoge Einheit gekennzeichnet, die in jenem kenotischen Verschenkung-Sein (*ratio analoga*) liegt u. immanent als wesentliche Entäußertheit (*analogatum primum*) ist. Diese bestimmt den Modus des Zeugungsaktes (wie der Hauchung), tritt deshalb ökonomisch als Entäußerung Gottes (*analogatum secundarium*) in Erscheinung. K. spricht daher zutreffend von einer *analogia exinanitionis*. — Weiterhin: Subsistiert die wesentliche Entäußertheit trinitätsimmanent im Sohn als Sein auf den Vater, so im Geist als personierter Liebe der beiderseitigen kenotischen Selbstverschenkung von Vater u. Sohn. Der Geist besiegelt, daß über die Einheit göttlicher Liebe nichts Vollkommeneres mehr gedacht werden kann. K. bezeichnet ihn als »Motor« des trinitarischen Kreislaufs der Liebeskenose, der am Ursprung den Vater zur Zeugung bewegt u. den Gezeugten zum esse ad patrem motiviert (147).

Und: könnte das Pneuma nicht als die »gelebte Einheit von Person- und Wesensvollzug« verstanden werden? (E. Salmann, 1984, *Wer ist Gott?*: MThZ, 260). — Ein Denkweg zeichnet sich ab, der die von K. diskutierten trinitätstheol. Modelle (149–175), *innerpersonales* (Augustinus/Hegel/Rahner u. a.: gegen subkutanen Tritheismus) u. *interpersonales* (Richard/Moltmann/Balthasar u. a.: gegen subjektivitätsphil. bzw. essentialistischen Kryptomodalismus), auf die Verwindung ihrer Einseitigkeiten ineinander, d. h. auf ihre Komplementarität hin, zudenkt u. nach K. bereits B.s trinitarische Option bestimmt (168f).

Zur Finalgestalt ökonomischer Kenosis in/aus der immanenten: Im kenotischen Mitvollzug der zeugenden Selbstpreisgabe des Vaters durch den Sohn deutet sich nach B. ein »Über-Tod« (140), ein »Über-Leiden« an, aus dem der/das ökonomische zu verstehen ist — die *missio ist* im Akt der *processio* (211). Der Sohn spricht in seiner immanenten Eucharistie die Bereitschaft aus, in der frei angenommenen Sendung durch den Vater die negative Differenz des Sünders zu überholen: Als der »eine aus der Trinität« (vgl. K.s äußerst sorgfältige Auseinandersetzung mit dem gegen B. erhobenen Vorwurf eines tendenziell monophysitischen Neu-Chalcedonismus: 257–267), entäußert sich der Sohn (Phil 2) u. tritt an die Stelle der »Nicht-Söhne« und des »Nicht-mein-Volk« (Verf. erörtert B.s Versuch, das patristische Motiv des Platztausches »konsequent zu Ende zu denken« [312]). Am Kreuz hängt er — tödliches Konzentrat der Weltsünde, daher vom Vater verlassen; verstoßen in die Hölle des Sünders, was den den Sohn dahingebenden Vater mitleiden läßt. Nur der Geist bezeugt noch die Einheit von Vater u. Sohn. Immanent das Einheitsiegel beider, ist er ökonomisch das Leiden der Liebe in Person (273). In der geistgewirkten Auferstehung führt der Erhöhte aus der Hölle der Verdammung das neue Gottesvolk durch die Geschichte ins Reich des Vaters — des Theodramas Schluß in der Hoffnung auf Erlösung für alle, Vollendung der Liebe Leiden (zur Apokatastasis 330–342). *Fazit*: Aus der immanent-»über«-kenotischen ist die ökonomisch-kenotische Trinität vermittelt; die *leidvollen* Differenzerfahrungen von Vater, Sohn u. Geist haben ihr Fundament in den trinitätsimmanenten Differenzen. B. weist daher die Idealisierung deren Realität durch Hegel (196–208) zum bloßen Spiel, mit dem es erst ökonomisch Ernst wird, zurück u. wagt, von einer »Trennung« in Gott zu sprechen, was, wie K. einräumt, gerade wegen seiner Unmißverständlichkeit mißverständlich wirken kann (208). Doch alle kreatürlichen Differenzen, Sünde u. deren Inne-Sein im Gekreuzigten sind in der innertrinitarischen Differenz unterfaßt u. überholt, was wiederum nach K. nicht bedeutet, wie Cl. Klappes einwirft, B. untergrabe damit den Ernst des Welt-dramas, mache es zum vorab abgekarteten Spiel (285).

Auf diesem Hintergrund die Kritik an sich zu begrüßender trinitätstheol. Neuentwürfe: Die die immanente Trinität konstituiert sich nicht erst in der ökonomischen — K. gegen eine *univoke* Rede vom immanenten u. ökonomischen Leiden Gottes bei Moltmann (348–355) trotz einer »*distinctio rationis* (aber) *sine fundamentum in re*« (360). Eine »*distinctio realis*« (360), die nur *äquivok* von Gottes Leiden am anderen seiner selbst sprechen läßt, Gottes An-sich u. Für-uns auseinanderdividiert — tendenziell bei Palamas, Rahner u. Vorgrimler (356–361) —, befriedigt ebenfalls nicht. Also: Plädoyer K.s für eine »*distinctio rationis cum fundamentum in re*« (359), die eine nicht auflösbare »Schwebe zwischen *similitudo* und *dissimilitudo*« (367) anvisiert. Eine gewisse Sympathie K.s für Jüngels Umkehrung der lateranensischen Analogieformel wird dadurch nicht ganz zuge-deckt, nämlich »über der noch so großen Unähnlichkeit die immer noch größere Ähnlichkeit« zu wahren (ebd.) — : ist doch schon nach Heidegger der schmerzhaft »Unter-Schied« (bei K. 154, 195) als Differenz/Unähnlichkeit ein Ereignis von unüberbietbarer Nähe (so E. Kettering, 1987, Nähe, 79f, 284).

3. Einige Anmerkungen: Da Jüngels Umkehrung der lateran. Analogieformel deren Sinn nicht aufhebt, K.s »Schwebe« zu recht (vgl. W. Breuning, 1980, Je größere Unähnlichkeit?: Unterwegs zur Einheit [FS], 384). Die Möglichkeit zu unableitbarer Nähe/Ähnlichkeit *ad extra* gründet gerade in der je größeren Unähnlichkeit Gottes, im innertrinitarischen Differenzgeschehen, in dem größte Identität u. Differenz ineinander »wohnen«. Im höchsten Gleichnis dieser trinitarischen Identität-Differenz »wohnt« der Mensch: dem Sein. Dieses ist die analoge Einheit seines Aktes, der als einfache Vollkommenheit nicht in sich, sondern nur — im Sinn einer ontolog. Analogie der Entäuße-

rung — (sich) *entäußernd* (vgl. F. Ulrich, 1961, Homo Abyssus) durch die endl. Wesensformen des Seienden subsistiert in Abbildung des Gottaktes, der nicht in sich, sondern (als wesentliche Entäußertheit) allein dreipersonal subsistiert (Ansätze dazu bei K. 175–180). In dieses ›kenotische‹ Nichtsein u. Nichtansichhalten des Seins spricht Gott »sein kenotisches Wort vom Kreuz« (H III/1, 961). Ließe sich derart nicht eine trinitarische Ontologie entwerfen, die die ontologische Differenz (von Akt u. Subsistenz) nicht, wie moniert (Kettering 153), als vorstellungshafte *Zusammensynthesieren* (trinitätstheol.: die Einheit irgendwie ›nachträglich‹ zur Dreiheit bzw. umgekehrt), sondern aus dem (kenotischen) Unter-Schied der Nähe das *Zusammengehören* als (Gestalt-)Ereignis (Ineinander von essentialem u. personale Vollzug — vgl. E. Salmann) versteht? Und bedeutete jenes Sein, der ›intimus‹ Gottes (Sth I 8, 1c), nicht, daß Gott schöpfungkenotisch *mit* dem Menschen *ist*, komme, was da wolle?: Die Liebe Gottes terminierte dann nicht primär im Mitleid (K. 188) und wäre doch nicht jene von Hegel ironisierte »verkehrte« Liebe, sondern im bedingungslosen, ›indifferenten‹ Mit-Sein als ontolog. Inne-Sein Gottes im Menschen (statt Gottes *Selbstaussetzung* primär *Selbsteinsetzung*?). Das ›*Widereinander* der Freiheiten‹ erschiene noch eindeutiger durch ihr ›*Miteinander*‹ unterfaßt, so daß — im Sinne B.s — der Konflikt der Freiheiten nicht als fesselndes Spannungsmoment zum theandrischen Drama gehören muß — gegen eine ›Langeweile des Guten‹. — Bleibt der passilogischen Untersuchung K.s das zu wünschen, wozu sie bzgl. B.s dramatischer ›Theologie göttlichen Leidens‹ beitragen möchte: eine breite Rezeption — und das nicht nur bei Balthasar-Liebhabern, soll doch generell das Salz der Theologie nicht seinen Geschmack verlieren.

M. Schulz