

Anlass: Jahresgedächtnis für Hans Urs von Balthasar, 15. Juni 2013, Pfarreiheim St. Marien, Basel
Vortrag: "Kreuz und Gott. Implikationen der Kreuzestheologie Hans Urs von Balthasars für die Gotteslehre"
Referent: Martin Bieler, PD Dr.theol., reformierter Pfarrer, martinbieler(at)swissonline.ch
Organisation: Hans Urs von Balthasar-Stiftung, www.balthasar-stiftung.org

Kreuz und Gott

Implikationen der Kreuzestheologie Hans Urs von Balthasars für die Gotteslehre

1. Radikal – vom Ursprung her

Christus „brachte sämtliche Neuheit, indem er sich selbst brachte“¹ Es gehört zu den hervorragendsten Eigenschaften des Christentums, dass sich dieses Diktum des Irenäus von Lyon aus dem 3. Jahrhundert durch die ganze Kirchengeschichte hindurch bewahrheitet hat. Das Christentum konnte sich immer wieder in erstaunlichem Masse aus seinen Quellen heraus erneuern und dort für die Fragen der Gegenwart Entscheidendes entdecken. Dies geschah gerade dann, wenn man der Fremdheit und Anstössigkeit des neutestamentlichen Zeugnisses nicht ausgewichen ist und sich von diesem neu überraschen liess. Als Zeugnis Jesu Christi erwies sich das Neue Testament regelmässig als moderner und wegweisender, als man es zunächst für möglich hielt. Dass dies so ist, bezeugt die geballte Kraft des Ursprungs, der sich in seiner Neuheit über die Begrenztheit von Raum und Zeit hinaus Geltung zu verschaffen vermag. Wer sich dem neutestamentlichen Zeugnis wirklich stellt, kann sich deshalb nicht des Eindrucks erwehren, nochmals ganz neu am Anfang zu stehen und die Fülle dessen, was er oder sie dort sieht, nicht denkend einholen zu können. Dieser Eindruck hat die ganze Kirchengeschichte begleitet. Zu Recht schreibt z.B. der Exeget Martin Hengel, dass sich christologisch in der Zeit zwischen Jesus und Paulus mehr ereignet habe als in den nachfolgenden 700 Jahren Kirchengeschichte.² Direkt auf Jesus selbst bezogen, gilt dies wie gesagt für alle Zeiten (vgl. Joh 21,24-25).

Das Neue, das Hans Urs von Balthasar in der Konfrontation mit dem biblischen Zeugnis entdeckt hat, ist die Radikalität der Liebe Gottes, wie sie sich im trinitarischen Ereignis des Höllenabstieges Christi im Gang zu den Toten am Karsamstag zeigt. Diese Liebe ist mit Anselm von Canterbury gesprochen das, worüber hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann. Wenn bei Johannes gesagt wird, grössere Liebe habe niemand, als derjenige, der sein Leben für seine Freunde hingebe (15,13), dann ist die qualifizierte Liebe dessen gemeint, der für die Welt stirbt (3,16-18) und dabei – als Lamm Gottes - die Sünde der Welt hinwegnimmt (1,29). Nichts anderes als das Wesen dieser Liebe wollte Balthasar in seinen Schriften bedenken. Was er in den Blick bekommen hat, war einerseits die Tiefe der Liebe Gottes für seine Geschöpfe und andererseits die umfassende Weite dieser Liebe, beides in einer radikalen Qualität.

Es konnte nicht ausbleiben, dass das, was er zu sagen hatte, als ungebührliche Neuerung empfunden wurde. Vor allem im englischsprachigen Raum liegt Balthasars

¹ Irenäus von Lyon, Adversus haereses IV,34,1.

² Martin Hengel, Chronologie und neutestamentliche Christologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums, in: Neues Testament und Geschichte. Festschrift für Oscar Cullmann, Zürich-Tübingen 1972, 58.

Werk gegenwärtig unter starkem Beschuss, hauptsächlich aus Kreisen, die ihn am Masstab thomistischer Tradition messen.³ Was Balthasars Kritiker und Kritikerinnen richtig wahrnehmen, ist das zu gewissen Aspekten der Tradition Querstehende bei Balthasar, das auch massgebliche Figuren wie Augustinus und Thomas von Aquin betrifft. Dieses Querstehende brauchen wir heute dringend, wenn wir die Blockaden überwinden wollen, die den Zugang zur Radikalität des neutestamentlichen Zeugnisses verhindern, die allein die Humanität des Menschen in letzter Konsequenz zu bewahren vermag. Mit seinem Buchtitel „Glaubhaft ist nur Liebe“ gibt Balthasar das Stichwort für das, was auf dem Spiel steht.

Auf dem Spiel steht die nach wie vor aktuelle Überwindung des zweideutigen Gottesbildes eines zugleich liebenden und willkürlich strafenden, sowie eines zugleich engagierten und unbetroffenen Gottes, das Hans Blumenberg nicht zu Unrecht als Grund für die Säkularisierung verstanden hat.⁴ Es ist sicher hilfreich und wichtig, die Tradition ernst zu nehmen, aber die Tatsache allein, dass etwas in der Kirchengeschichte für sehr lange Zeit vertreten worden ist, heisst noch lange nicht, dass es auch wahr ist. So zieht sich das Gespenst der doppelten supralapsarischen Prädestination von Augustinus über Thomas von Aquin zu Luther, Calvin und darüber hinaus durch die Theologiegeschichte und hat die genuine Wahrnehmung des Christlichen schwer beschädigt. Wer sich heute konstruktiv mit diesen traditionellen Positionen beschäftigen will, kommt nicht darum herum, entweder Korrekturen vorzunehmen, wie dies der polnische Dominikaner Michal Paluch im Falle des Thomas von Aquin mit Hilfe von Jacques Maritain getan hat.⁵ Oder man konstatiert wie Matthew Levering schlicht die Aporie des Nebeneinanders von universalem göttlichem Heilswillen einerseits und der einseitigen Erwählung einiger andererseits.⁶ Angesichts der grundlegenden Wende, die Karl Barth und Hans Urs von Balthasar in dieser Thematik vollzogen haben,⁷ ist diese Sicht aber keine weiterführende Option, sondern allenfalls eine Problemanzeige. Wenn das Christentum glaubhaft sein will, dann muss es den Weg von der Zweideutigkeit der genannten traditionellen Positionen zur ursprünglichen Radikalität der neutestamentlich bezeugten göttlichen Liebe finden. Balthasar hat dazu Wesentliches beigetragen, nicht zuletzt mit seiner Karsamstagstheologie.

Es ist wohl richtig zu sagen, dass Balthasars Verständnis des Karsamstags die innere Achse seiner Theologie darstellt, um die sich alles dreht. Sie führt zu einer Zentrierung, die den Zugang zum innersten Kern seines Anliegens ermöglicht. Umso wichtiger ist es deshalb, zu klären, wie Balthasar seine Sicht begründet. Ist er einfach der Faszination der Privatoffenbarungen einer Mystikerin erlegen, oder gibt es zwingende theologische Gründe für seine Sicht? Dem Thema des Karsamstags und Christi Einsam-Sein unter den Einsamen ist Balthasar jedenfalls bereits 1938 in Henri

³ Exemplarisch dafür: *Alyssa Lyra Pitstick*, Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2007.

⁴ *Hans Blumenberg*, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974. Wie sehr dieses Thema auch die gegenwärtige Diskussion bestimmt, zeigen zwei neuere Publikationen: *Peter Sloterdijk*, Zorn und Zeit, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006; *Kurt Flasch*, Warum ich kein Christ bin, C.H. Beck, München 2013.

⁵ *Micha Paluch*, La profondeur de l'amour divin. Évolution de la doctrine de la prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, Paris VRIN 2004, 314.

⁶ *Matthew Levering*, Predestination. Biblical and Theological Paths, Oxford University Press, Oxford-New York 2011.

⁷ Zu Barth vgl. *Georg Kraus*, Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Licht gegenwärtiger Theologie, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1977, 213-367.

de Lubacs Buch „Catholicism. Les aspects sociaux du dogme“ begegnet (d.h. vor seiner Bekanntschaft mit Adrienne von Speyr) und zwar im Zusammenhang mit der Universalität der Gnade.⁸ Später fand er in Karl Barth mit dessen Prädestinationslehre (KD II,2 [1942]) einen verwandten Theologen, der ebenfalls einen Neuansatz entwickelte, der in Balthasars Richtung zielte. So wichtig Adrienne von Speyr für Balthasar ist, so ist sie doch nur eine der Inspirationsquellen für seine Theologie.

2. Von der missio zur processio und wieder zur missio

Wie kommt also Balthasar zu seiner Sicht des Karsamstags? Grundsätzlich ist Balthasar der Auffassung, dass wir von der Gestalt Jesu auszugehen haben, wenn wir über Gott nachdenken wollen.⁹ Die Ganzheit des biblischen Zeugnisses ergibt sich zunächst ganz einfach dadurch, dass dieses den einen Menschen Jesus von Nazareth bezeugt. Wie die vier Evangelien so umkreisen auch die übrigen Schriften des Neuen Testaments dessen Gestalt aus verschiedenen Blickwinkeln. Von den Evangelien her springt die zentrale Bedeutung des Reiches Gottes für das Verständnis der Person Jesu ins Auge, denn das Reich Gottes und Jesu Person sind nicht voneinander zu trennen. Gemäss Markus lautet die erste Predigt Jesu: „Erfüllt ist die Zeit, und nahe gekommen ist das Reich Gottes. Kehrt um und glaubt an das Evangelium“ (1,15). Jesus sagt die Nähe des Reiches Gottes vollmächtig an. Schnell wird deutlich, dass die ankommende, erfahrbare Nähe des Reiches Gottes unmittelbar an die machtvoll wirkende Person Jesu gebunden ist: „Wenn ich mit jedoch durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes zu euch gelangt“ (Lk 11,20). Beim letzten Mahl ist das Angebot Jesu, das seine Jünger ins Reich Gottes durchtragen soll, er selbst, sein Leib und sein Blut (Mk 14,22-25). Mit seinem Tod als der vollendeten Lebenshingabe schliesslich reisst der Vorhang im Tempel von oben bis unten entzwei (Mk 15,37-38): Der Tod Jesu eröffnet den Zugang zum Allerheiligsten, zu Gott selbst.¹⁰

Balthasar fasst entsprechend den Zusammenhang zwischen Jesus und dem Reich Gottes, das jener vom Vater her erwartet, gut in zwei Sätzen zusammen. Der erste Satz lautet: „Indem er [sc. Jesus] geht, kommt das Reich“.¹¹ Im Geschick Jesu, seinem Zugehen auf den Vater, kommt das Kommen des Reiches Gottes zum Durchbruch. Vorösterlich steht zunächst das Reich Gottes im Vordergrund. Nachösterlich steht die Person Jesu selbst im Zentrum. Vorösterlich geht Jesus auf das Reich Gottes zu, und mit Kreuz und Auferstehung kommt die Wende, die das Reich Gottes ganz in die Person Jesu selbst aufhebt. Dem entspricht der zweite Satz, der die Urintuition Jesu beschreiben will: „Ich bin der, durch den das Reich Gottes kommen muss und kommen wird“.¹² Diese Urintuition gewinnt Jesus ganz aus dem empfangenden Gegenüber zum Vater, indem er sich dem Vater für das Kommen des Reiches in ihm selbst (d.h. in Jesus) und durch ihn selbst zur Verfügung stellt. Präzise drückt das das Johannesevangelium aus, wenn es Jesus sagen lässt:

⁸ Vgl. die deutsche Ausgabe: *Henri de Lubac*, *Glauben aus der Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970, 110, 329, 383-389.

⁹ Zum Begriff der „Gestalt“ bei Balthasar vgl. jetzt *Ilkamarina Kuhr*, *Gabe und Gestalt. Theologische Phänomenologie bei Hans Urs von Balthasar*, Pustet, Regensburg 2012.

¹⁰ Vgl. dazu H III,2,2, 76 ff.

¹¹ Zuerst *Gottes Reich*, Benziger, Einsiedeln 1966, 10.

¹² TD II,2, 152.

„Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu vollenden“ (Joh 4,34).

Was Heinz Schürmann von den Synoptikern her glücklich als Ge-Schick Jesu beschrieben hat,¹³ wird von Johannes auf den Begriff der Sendung gebracht, und zwar so, dass er ihn als Ausdruck für das Gabegeschehen zwischen Vater und Sohn fasst, das der Welt zugutekommen soll. Kurz gesagt hat der Vater es dem Sohn gegeben, das Leben in sich selbst zu haben (5,26) so dass dieser fähig ist, das Leben an die Welt zu vermitteln: „Ich lebe, und ihr sollt auch leben“ (14,19).

Balthasars Christologie baut auf diesem Begriff der Sendung auf.¹⁴ Nur durch die Sendung Jesu gelangen wir zur Einsicht in das innergöttliche Verhältnis von Vater und Sohn: Die Aussendung des Sohnes wurzelt „in einem ursprünglichen Ausgehen (processio) von Gott“.¹⁵ Schon vorösterlich machte Jesus einen Anspruch geltend, der die herkömmlichen Schemen sprengte.¹⁶ Mit Ostern wird vollends deutlich, dass Jesus, der für die Welt gestorben ist, auf die Seite Gottes selbst zu stehen kommt.¹⁷ Wenn aber Jesus selbst göttlicher Natur ist, dann stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis er zum Vater steht und umgekehrt. Die Entwicklung der Trinitätslehre war von daher unausweichlich. Balthasar macht sich die thomanische Sicht zu eigen, dass die missio des Sohnes in die Welt dessen processio aus dem Vater ist, aber mit einem veränderten terminus ad quem.¹⁸ Das heisst dann auch, dass zwischen immanenter und ökonomischer Trinität unterschieden werden muss.¹⁹

Es ist deutlich, dass Balthasar der klassischen Trinitätslehre folgt, wobei er die Notwendigkeit einer Ergänzung des augustinischen Ansatzes bei den Seelenvermögen durch den eher interpersonal ausgerichteten Ansatz Richard von St. Viktors betont.²⁰ Die höhere Synthese beider bietet Bonaventura mit seiner Darstellung der Trinität als Mitteilungsgeschehen.²¹

Man hat Balthasar vorgeworfen, dass er letztlich einen Tritheismus vertrete.²² Das ist natürlich Unsinn. Vor allem Pitstick macht einen grossen Wirbel darum, dass Balthasar Vater und Sohn eigene Handlungen zuschreibe.²³ Denselben Vorwurf müsste sie dann allerdings auch dem Neuen Testament machen, denn Balthasars Redeweise in der Beschreibung der trinitarischen Personen unterscheidet sich nicht grundsätzlich vom Neuen Testament. Selbst ein Theologie wie Karl Barth, der dem Personbegriff in der Trinitätslehre mit grosser Skepsis begegnet ist, kommt nicht darum herum, vom Gespräch zwischen Vater und Sohn zu sprechen, in das wir

¹³ *Heinz Schürmann*, Gottes Reich – Jesu Geschick, Herder, Freiburg i.Br. 1983.

¹⁴ TD II,2, 136-238.

¹⁵ TD II,2, 140.

¹⁶ *Martin Hengel/ Anna Maria Schwemer*, Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie, J.C.B. Mohr, Tübingen 2001.

¹⁷ Vgl. *Richard Bauckham*, Jesus and the God of Israel, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2008; Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2003.

¹⁸ TD II,2, 140,143,184,208.

¹⁹ TD II,2, 464-467, TD III, 297-305.

²⁰ MP, 148.

²¹ Vgl. H II,1, 267-361.

²² Vgl. dazu *Karen Kilby*, Balthasar. A (Very) Critical Introduction, Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2012, 105.

²³ Light in Darkness, 141. Vgl. SC, 117.

Menschen einbezogen werden sollen.²⁴ Die Unterschiedenheit der trinitarischen Personen muss grösser sein als die Unterschiedenheit zwischen Menschen. So gesehen kann der Unterschied zwischen Vater und Sohn in ihrem Gegenübersein gar nicht genug betont werden. Ohne diesen Unterschied macht die Rede von Gott als der Liebe überhaupt keinen Sinn. Aber das ist nur die eine Seite der Sache.

Auf der anderen Seite wirft Pitstick Balthasar vor, er behaupte eine Unmöglichkeit, wenn er von der Zustimmung des Sohnes zu seiner Zeugung spreche.²⁵ Balthasar berücksichtigt offenbar nicht nur die Dreiheit der Personen, sondern auch die Einheit Gottes. Pitstick blendet hier - wie sonst auch - das aus, was nicht in ihr Konzept passt. So ignoriert sie die einschlägigen Äusserungen des Aquinaten zum Thema, den sie sonst bei der Kritik Balthasars immer schnell zur Hand hat. Thomas betont, dass die Zeugung und das Hervorgehen des Sohnes ein einziger Akt seien, in dem der *potentia generandi* des Vaters die *potentia generari* des Sohnes entspreche.²⁶ Balthasar liegt hier also klar auf der Linie des Thomas und übrigens auch des Bonaventura.²⁷ Seine Darstellung des Zeugungsgeschehens macht deutlich, dass die Handlungseinheit der trinitarischen Personen in der einen göttlichen Natur unendlich grösser ist als die Handlungseinheit eines Menschen.

Nun erfährt die Zuwendung Gottes zur Welt in Christus bei Balthasar eine besondere Zuspitzung. Der Sohn wird in die Welt gesandt, damit er menschwerdend, die Entfremdung zwischen Gott und Mensch überwindet und schliesslich für uns stirbt.²⁸ Wie für Barth ist das neutestamentliche für uns/ für alle für Balthasar zentral. Der stellvertretende Sühnetod Jesu ist der Kern der Gestalt Jesu. Deshalb gewinnt die Karsamstagstheologie bei Balthasar solches Gewicht. Natürlich kann man darüber streiten, ob dies nicht eine zu enge Sicht der Dinge ist, aber ich denke, dass Balthasar mit seiner Sicht richtig liegt. Jüngst hat Ulrike Mittmann-Richert gezeigt, dass selbst bei Lukas, den man am ehesten als Kandidaten für eine Alternative zur Sühnetodtheologie handelt, die jesajanische Gottesknechtstradition und die damit verbundene Sühnetod-Vorstellung geradezu das Konstruktionsprinzip des Evangeliums abgeben.²⁹ Die hervorragende Bedeutung des stellvertretenden Sühne ist dadurch bedingt, dass das Zueinander von göttlicher und menschlicher Freiheit dramatisch ist und entsprechend die Schuld des Menschen das schwerwiegendste Problem dieses Zueinanders ist, das, was der Mensch keinesfalls selber lösen kann. Alle Formen menschlicher Entfremdung sind direkt oder indirekt damit verbunden.

Im Folgenden werde ich vier Brennpunkte der Diskussion um Balthasars Kreuzestheologie aufnehmen: 1. Braucht es überhaupt eine Karsamstagstheologie? Was ist damit gemeint? 2. Was bedeutet die Rede von der „Trennung“ innerhalb des trinitarischen Lebens? Inwiefern kann in diesem Zusammenhang von einem Schmerz Gottes die Rede sein? 3. Was geschieht im Höllenabstieg Christi? Inwiefern ist dadurch „die Sünde an sich“ besiegt?

3. Kreuz und Karsamstag

²⁴ KD IV,1, 203.

²⁵ Light in Darkness, 124-126

²⁶ Vgl. Klaus Obenauer, Summa Actualitas, Zum Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Dreieinigkeitslehre des heiligen Bonaventura, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1996, 252-254.

²⁷ TD IV, 74-75.

²⁸ MP, 133.

²⁹ Ulrike Mittmann-Richert, Der Sühnetod des Gottesknechtes. Jesaja 53 im Lukasevangelium, J.C.B. Mohr, Tübingen 2008.

Das eigentliche Heilsereignis findet gemäss Balthasar im Tod Jesu statt, den er als trinitarisches Ereignis versteht. Zum Tod Jesu gehört nicht nur das Sterben des Karfreitags, sondern zentral der Karsamstag, d.h. Jesu Gang zu den Toten. Die ganze Überzeugungskraft der Karsamstagstheologie Balthasars hängt davon ab, inwieweit er dies als ein Geschehen gegenseitiger Liebe zwischen Vater, Sohn und Geist darstellen kann. Was Balthasar als Modalitätswechsel bezeichnet, ist ja nicht ein Abbruch der Liebe zwischen Vater und Sohn, sondern im Gegenteil deren Durchhalten unter veränderten Bedingungen. Zunächst scheint es allerdings neutestamentlich nicht so zu sein, denn beim Kreuz handelt es sich nicht nur um einen menschlichen Betriebsunfall, sondern um ein Geschehen der Übereignung des Sohnes durch den Vater in den Tod. Balthasar bezieht sich hierfür auf Wiard Popkes, der schreibt: „Der Satz, dass Gott seinen Sohn preisgibt, gehört zu den unerhörtesten Aussagen des NT; wir müssen das ‚dahingeben‘ im Vollsinn verstehen und es nicht nur zu ‚Sendung‘ oder ‚Geschenk‘ abschwächen. Hier ist geschehen, was Abraham an Isaak nicht zu tun brauchte (vgl. Röm 8,32): Christus wurde vom Vater in voller Absicht dem Schicksal des Todes überlassen.“³⁰ Dem entspricht, dass das preisgebende Handeln der Menschen in diesem Geschehen nur untergeordnet sein kann, wie Balthasar festhält.³¹ Das sind nicht einfach irgendwelche Ideen Balthasars, sondern, es ist der Versuch, den massiven Aussagen des Neuen Testaments zum Heilsereignis in Christus gerecht zu werden. Nach Auffassung des Neuen Testaments ist Christus für die Welt gestorben (Joh. 3,16). Er ist „für uns zum Fluch geworden“ (Gal 3,13). Er wurde „für uns zur Sünde gemacht“ (2. Kor. 5,21), als wir noch seine Feinde waren (Röm 5,10). Das führt nach Balthasar dazu, dass Jesus eine „analogieLOSE Leidens- und Sterberfahrung macht“.³²

Alyssa Pitstick, für die Jesu Gang zu den Toten nur triumphal sein kann und bereits von Ostern her bestimmt ist, wirft Balthasar vor, dass dieser den Karfreitag entleere, denn mit dem Karfreitag sei alles schon vollbracht.³³ Schwerwiegender ist der Vorwurf, dass für Balthasar der quantitativ verstandene Schmerz das eigentliche Heilsprinzip darstelle – während es in der Tradition die Qualität der Person Christi sei.³⁴ Für sie ist deshalb der Gedanke, dass ein einziger Blutstropfen Jesu zur Erlösung der Menschheit genüge, durchaus nachvollziehbar.³⁵ (Ausgehend von der lukanischen Überlieferung, dass in Gethsemane Jesu Schweiß wie Blutstropfen auf die Erde gefallen seien [Lk 22,44],³⁶ könnte man von daher folgern, dass mit Gethsemane die Erlösung bereits vollzogen sein könnte und alles Nachfolgende dafür überflüssig sei.) Aber auch für Balthasar ist die Liebe die entscheidende Realität des Heilsereignisses und nicht der Schmerz als solcher.

³⁰ *Wiard Popkes*. *Christus Traditus*. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament, Zwingli Verlag, Zürich 1967, 286.

³¹ *MP*, 202.

³² *Ebd.*, 224.

³³ *Light in Darkness*, 36,64.

³⁴ „Finally whereas the received tradition holds that Christ’s death on the cross was satisfactory in virtue of the preeminent qualities of His person, Balthasar’s interpretation of the Descent depends upon quantitative penal substitution“: *ebd.*, 113. “Suffering is the formal principle of redemption in Balthasar’s soteriology“: *ebd.*, 339.

³⁵ *Ebd.*, 182,209,340,421.

³⁶ Vgl. dazu *Mittmann-Richert*, l.c., 181-185.

Speziell im Gegenüber zu Hegel betont Balthasar immer wieder, dass die trinitarische Liebe ihren Masstab in sich selbst enthält und nicht erst durch den Schmerz oder etwas anderes ihren Ernst gewinnen muss: „Der Vater, der den Sohn zeugt, `verliert´ sich in diesem Akt nicht an ein Anderes, um so erst sich selbst zu gewinnen, er ist als der sich Schenkende immer schon er selbst. Und auch der Sohn ist immer schon er selbst, indem er sich zeugen und den Vater über sich verfügen lässt. Der Geist ist immer schon er selbst, indem er sein `Ich´ als das `Wir´ von Vater und Sohn versteht, zu ihrem Propriissimum `expropriert´ ist. (Nur wer das versteht, entgeht der Maschinerie der hegelschen Dialektik.)“³⁷

Gerade weil Gott als Liebe den Menschen und seine Entscheidung ernstnimmt, genügt ein blosser Blutstropfen Jesu nicht für die Versöhnung. Es ist ja nicht so, dass Gott auf ein Opfer angewiesen wäre, um die Menschen wieder lieben zu können, sondern die Welt ist es, die die Versöhnung braucht. Damit die reale Situation des sündigen Menschen vor Gott wieder heil werden kann, muss die Sünde aus der Welt geschafft werden, und das ist nur so möglich, dass Gott sich in Christus mit der Situation von uns allen als Sünder so identifiziert, dass er die Folgen der Sünde, d.h. das Getrenntsein von Gott, auf sich nimmt. Es ist eben nicht irgendein Tod, den Christus stirbt, sondern präzise der zweite Tod, den das Neue Testament als Hölle beschreibt. Wenn Paulus in Gal 3,13 davon spricht, dass Jesus für uns zum Fluch geworden ist, dann tut er dies unter Verweis auf Deuteronomium 21,23, wonach jeder, der am Holze [Kreuz] hängt, verflucht ist. Genau dieser Fluch-Tod ist mehr als nur ein qualvolles Sterben, wie es z.B. in Mel Gibsons Film „The Passion of the Christ“ (2004) dargestellt wurde. Aus diesem Grund war der Kreuzestod im Falle von Messiasprätendenten besonders beliebt, weil dieser Tod auch deren religiösen Anspruch miterledigte: Wer als vermeintlicher Messias am Kreuz starb, war schon nur damit in seinem Messiasanspruch widerlegt.³⁸ „Das Kreuz ist vor allem Vollzug des göttlichen Gerichts über die im Sohn zusammengefasste, an den Tag gebrachte und durchlittene `Sünde´ (2 Kor 5,21); ja die ganze Sendung des Sohnes in das `sündige Fleisch´ geschah, um `in seinem Fleisch die Sünde verurteilen´ (katakrinein) zu können (Röm 8,3).“³⁹

Nun liesse sich diese Dimension des Fluches allenfalls auch im Karfreitag unterbringen, denn schon am Karfreitag war Jesus ja tot. Die Reformatoren haben das offensichtlich so gesehen und damit den engen Zusammenhang zwischen Kreuz und Höllenabstieg betont.⁴⁰ Aber der Karsamstag ist gewissermassen, die uns zugekehrte Dimension des Totsein des Gottessohnes, das gegenüber dem Aktivsein des Lebenden eine qualitativ neue Dimension besitzt.⁴¹ Er steht also für das, was zwischen dem Sterben und dem Auferstehen Jesu liegt: Am Karsamstag geschieht

³⁷ TD II,1, 232. Vgl. G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, PhB 114, 20. „Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und die Arbeit des Negativen darin fehlt.“

³⁸ Martin Hengel, The Atonement, 43.

³⁹ MP, 208. Völlig unsinnig ist das Urteil Steffen Löfels, Balthasar habe wenig Raum in seiner Theologie für den Gerichtscharakter des Kreuzes: Kreuzwege. Ein ökumenisches Gespräch mit Hans Urs von Balthasar, Schöningh, Paderborn 2001, 107. Das Gegenteil ist der Fall.

⁴⁰ Vgl. Johannes Calvin, Institutio II,16,10-11.

⁴¹ MP, 243 ff. Den Unterschied zu Calvin, den Balthasar ebd. 244 feststellt, kann ich so nicht erkennen. Vgl. zum Thema auch Markwart Herzog, „Descensus ad inferos“. Eine religionsphilosophische Untersuchung der Motive und Interpretationen mit besonderer Berücksichtigung der monographischen Literatur seit dem 16. Jahrhundert, Verlag Josef Knecht, Frankfurt a.M. 1997, 248 ff.

„nichts“, weil Jesus tot ist. So wie wir die Auferstehung nicht sehen können, so können wir auch das Totsein Jesu, seinen Höllenabstieg nicht sehen. Aber so wie wir die Auferstehung aus den Auferstehungserscheinungen erschliessen können, so können wir die spezielle Dimension des Todes Jesu durch sein Zugehen auf seinen Tod erschliessen, dessen Bedeutung ja Jesus selbst anspricht (Mk 10,45; 14,24).⁴²

Balthasar nennt dieses Zwischen den Hiatus des Totseins, in dem auch die Zeitstruktur zusammenbricht⁴³: „Betrachten wir die Gestalt des Werkes Christi: da ist, von der Menschwerdung und Geburt her, eine horizontale Linie, die durch sein sterbliches Leben bis zu seinem Tod reicht. Dann erfolgt ein Abbruch, ein Absturz: `abgestiegen zu der Hölle`. Er gerät ins Zeit- und Ortlose, während für uns (am Karsamstag) die oberflächliche chronologische Zeit weiterläuft. Und aus der zeit- und ortlosen Finsternis der Hölle erweckt ihn `am dritten Tag` die Macht und Herrlichkeit des Vaters und erhebt ihn – senkrecht zur früheren Horizontalen – als Ganzen, Leib und Seele, ins ewige göttliche Leben.“⁴⁴

Der Karsamstag als Höllenabstieg ist also die Tiefendimension des Kreuzes. So hat es wie gesagt bereits Calvin gesehen. Balthasar steht mit seiner Sicht nicht isoliert da. Alyssa Pitstick betrachtet Balthasars Karsamstagstheologie bis auf wenige Unterschiede als identisch mit Luthers Kreuzestheologie, wobei Luther und Calvin durch das Descensusverständnis des Nikolaus von Kues beeinflusst sind. Dort hat entsprechend nach Pitstick das eigentliche Übel angefangen.⁴⁵ Aber bereits Thomas von Aquin begründet den offensichtlich leidenden Höllenabstieg Christi mit dessen Willen, die ganze geschuldete Strafe auf sich zu nehmen und folglich nicht nur zu sterben, sondern auch noch mit seiner Seele in die Hölle abzusteigen.⁴⁶ Als weiteren Protestanten lässt sich Karl Barth nennen, mit dessen Kreuzesverständnis Balthasar viele Gemeinsamkeiten aufweist. Jüngst hat David Lauber wieder auf diese Gemeinsamkeit aufmerksam gemacht und Balthasars Karsamstagstheologie als Explikation dessen dargestellt, was bei Barth implizit vorhanden ist.⁴⁷

4. Trennung und Trinität

Balthasar interpretiert den Höllenabstieg pointiert als das „Totsein des Gottessohnes“. ⁴⁸ Er spricht sogar vom Grenzgedanken einer „Suspension der Menschwerdung“. Der Karsamstag ist „gleichsam eine Suspension der Menschwerdung“, weil Christus in eine Dimension vorstösst, die rein menschlich gesehen gar nicht möglich ist.⁴⁹ (Es ist aber nur „gleichsam“ eine Aufhebung der Menschwerdung, denn gerade im Totsein kommt das Menschsein Jesu zum Zuge, wie Balthasar beton.⁵⁰) Es ist genau diese Unmöglichkeit, die nach der Auferstehung

⁴² Hengel, Atonement, 47-65.

⁴³ MP, 159-161.

⁴⁴ In Gottes Einsatz leben, Johannesverlag, Einsiedeln 1971, 42-43.

⁴⁵ Light in Darkness, 392.

⁴⁶ In Symbolum Apostolorum 5 (926). Vgl. die gewundene Argumentation, mit der Pitstick dem Wortlaut des Textes auszuweichen versucht: Light in Darkness, 66.

⁴⁷ David Lauber, Barth on the Descent into Hell, Ashgate 2004, 111.

⁴⁸ MP, 243.

⁴⁹ PI, 397-398.

⁵⁰ MP, 224,227.

zur Anerkennung der Göttlichkeit Christ führen musste.⁵¹ Später konnte entsprechend gesagt werden, einer aus der Trinität habe gelitten.⁵²

Von hier ausgehend kann Balthasar im zentralen Kapitel „Dramatische Soteriologie“ in TD III seine Sicht einer ersten Kenose in Gott entwickeln.: „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: er `teilt` sie nicht `mit` dem Sohn, sondern `teilt` dem Sohn alles seine `mit`.“⁵³ Diese Selbstmitteilung des Vaters „ist die Setzung eines absoluten, unendlichen Abstandes, innerhalb dessen alle möglichen anderen Abstände, wie sie innerhalb der endlichen Welt bis einschliesslich zur Sünde hin auftreten können, eingeschlossen und umfassen sind.“⁵⁴ Einige Seiten später präzisiert er dies als Trennung: „Dass Gott (als Vater) seine Gottheit so weggeben kann, dass Gott (als Sohn) sie nicht bloss geliehen erhält, sondern `gleichwesentlich` besitzt, besagt eine so unfassbare und unüberbietbare `Trennung` Gottes von sich selbst, dass jede (durch sie!) ermöglichte Trennung, und wäre es die dunkelste und bitterste, nur innerhalb ihrer sich ereignen kann.“⁵⁵ Diese Beschreibung der innergöttlichen Hervorgänge als Kenose, Abstand und Trennung haben Anlass zur Verwirrung gegeben, weil man darin das problematische Eintragen einer Art Tragik schon ins Uranfänglich des Trinitarischen gesehen hat.⁵⁶ Nicht genügend beachtet wurde dabei, dass Balthasar sich hier ganz der Terminologie Ferdinand Ulrichs bedient, den jener in TD IV, 73-74, 221-222 explizit in diesem Zusammenhang erwähnt.⁵⁷ Dabei ist zu beachten, dass Balthasar sich durchaus in Kontinuität mit der grossen Tradition befindet, wie sie z.B. durch Thomas von Aquin und Bonaventura repräsentiert wird, die ja ebenfalls von der Mitteilung der göttlichen Substanz an den Sohn durch den Vater sprechen.

Ferdinand Ulrich hat in seiner Schrift „Leben in der Einheit von Leben und Tod“ den Gedanken der Trennung von Geber und Gabe entfaltet.⁵⁸ Gerade auch im Hinblick auf Hegel ist die Rede von der „Trennung“ bedeutsam, weil sie den Ernst des Mitteilungsgeschehens signalisiert. Mit „Trennung“ ist nicht die Entfremdung von Ich und Du gemeint, sondern die Bereitschaft, das Seinige in den Bereich des Anderen hinein loszulassen. Deshalb bedarf es des zweiten Momentes des Schenkens, das in den Texten Balthasars zunächst weniger betont wird, weil es darin um Schmerz und Entfremdung geht, die aufgehoben werden sollen. Dieses zweite Moment ist die *Gegenwart des Gebers in der Gabe*. Der oder die Gebende vergegenwärtigt sich in der Gabe. Diese Vergegenwärtigung im Anderen geschieht gerade *durch* die Trennung von Geber und Gabe. Nur wenn ich wahrhaftig schenke und mich von meiner Gabe auf den anderen hin trenne, erreiche ich wirklich den Anderen. Wenn das stimmt, dann ist die Radikalität der Trennung des Gebers von der Gabe der Index der Nähe des Gebers zum Empfänger. Die Trennung, von der hier die Rede ist, ist also in keiner Weise als Entfremdung zu verstehen, sondern als das, was die

⁵¹ PI, 401.

⁵² TD II,2, 198,207; TD IV, 11.

⁵³ TD III, 300.

⁵⁴ Ebd., 301.

⁵⁵ Ebd., 302.

⁵⁶ Vgl. z.B. *Jürgen Werbick*, Gottes Dreieinigkeit denken? (1996), 230.

⁵⁷ Nochmals in: *Leben aus dem Tod* (1984), 80.

⁵⁸ *Ferdinand Ulrich*, *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1999, 70-72. Das Begriffspaar „Leben und Tod“ wiederum ist bei Ulrich beeinflusst durch *Norman O. Browns* Buch „*Life Against Death*“ (Vintage Books, New York 1959).

echte Nähe der Liebe etabliert. (Es sei nur darauf verwiesen, dass dieses Moment der Trennung als positive Unterscheidung für die Entwicklung des Kindes von entscheidender Bedeutung ist: Das Kind muss erkenne, dass Ich und Du positiv voneinander *unterschieden* sind und gerade dadurch liebend miteinander verbunden sein können. Wo diese Unterscheidung nicht zugänglich wird, werden Ich und Du im Medium einer Verdinglichung des Lebendigen diffus miteinander verschmolzen und zugleich voneinander abgestossen.⁵⁹⁾

Indem Balthasar mit Hilfe dieser Überlegungen, die Ulrich explizit mit der Sendung Jesu verbindet,⁶⁰ das trinitarische Leben als Gabegeschehen versteht, in dem die göttliche Natur nur im und als Zusammenspiel der trinitarischen Personen zugänglich ist, kommt Balthasar zu einer positiven Bewertung der Empfänglichkeit. Die Allmacht Gottes besteht gerade darin, sich derart radikal mitteilen zu können, dass es in der Einheit und Einfachheit Gottes zu einer Verdreifachung Gottes kommt. Man kann dabei von einer durchgehenden gleichberechtigten Reziprozität der trinitarischen Personen sprechen die als gegenseitige Dankbarkeit gelebt wird, in der nicht der Gehorsam am Anfang steht, sondern die Bitte, die den Anderen in seiner Freiheit ernstnimmt. Die Einheit im einen Wesen führt dabei dazu, dass der Gebende im Geben immer empfängt und der Empfangende im Empfangen immer gibt.⁶¹ Genau dies signalisiert die radikale Offenheit der trinitarischen Personen füreinander. Salopp gesagt ist die Schwäche der trinitarischen Personen füreinander eine durchgehende. Deshalb kann in diesem Raum des gegenseitigen Füreinanders und Durcheinanders so etwas wie Schmerz entstehen. Natürlich ist sich Balthasar bewusst, sich bei solchen Aussagen auf des Messers Schneide zu bewegen, denn Gott kann durch nichts Endliches zu etwas gezwungen werden, und in ihm selber kennt Gott keine Entfremdung.⁶² Im Hinblick auf den ersten Sachverhalt kann von einer spezifischen „Leidensunfähigkeit“ Gottes gesprochen werden, im Hinblick auf den zweiten Sachverhalt von seiner bleibenden Seligkeit.

Aber Gott ist durchaus in der Lage, sich dem Schmerz auszusetzen, wenn er will. Diesbezüglich ist auf die Mahnung Barths zu achten, dass wir uns von Gott selber sagen lassen müssen, was er kann oder nicht kann.⁶³ Und bereits mit der Menschwerdung des Sohnes muss gesagt werden, dass alle Beteuerungen einer Nicht-Affizierbarkeit Gottes zu spät kommen, denn die Menschwerdung Gottes ist ein Sich-affizieren-Lassen oder sie ist keine Menschwerdung. (Das „ungetrennt und ununterschieden“ des Chalkedonense gilt genauso wie das „unvermischt und unverwandelt“!) Bereits ein einfaches Gedankenexperiment zeigt, dass es mit der behaupteten strikten Leidensunfähigkeit Gottes vielleicht doch nicht so weit her ist. Thomas von Aquin beschreibt in ScG IV,11 die Stufenfolge des Geschaffenen und macht noch einen Schritt darüber hinaus ins Ungeschaffene des trinitarischen Lebens. Dabei zeigt er, dass je höher ein Wesen ist, es desto fähiger ist, sein Innerstes nach aussen zu geben. Diese Stufenfolge ist auch von der Fähigkeit, Schmerz zu empfinden, begleitet. Es ist einleuchtend, dass eine Amöbe nicht dieselbe Fähigkeit des Schmerzempfindens hat wie der Mensch, weil sie dessen

⁵⁹ Vgl. Peter Fonagy, Gyögy Gergely, Elliot Jurist and Mary Target, *Affect Regulation, Mentalization and the Development of the Self*, Other Press, New York 2002.

⁶⁰ *Leben in der Einheit von Leben und Tod*, 122 ff.

⁶¹ Vgl. zu Ganzen TD IV, 74-80.

⁶² TD III, 302.

⁶³ KD II,2, 839.

Stufe der Innerlichkeit nicht erreicht. Ist es da abwegig, entsprechend Gott die grösste denkmögliche Fähigkeit des Empfindens von Schmerz zuzugestehen?

Wenn Balthasar im Zusammenhang mit der Menschwerdung von „Hinterlegung“ spricht, die ja nur den in Phil 2,6 genannten Verzicht des Sohnes auf die „Gottförmigkeit“ ausdrücken will,⁶⁴ dann will er damit nicht sagen, der Sohn habe seine göttlichen Eigenschaften aufgegeben, wie Pitstick behauptet.⁶⁵ Er will nur darauf hinweisen, dass diese Eigenschaften eine andere Form als sonst annehmen. (Balthasar spricht in diesem Zusammenhang von „Modalitätswechsel“.⁶⁶) Dass Gott dies kann, ist in der Empfänglichkeit des Sohnes gegenüber dem Vater begründet, in der jener dem Vater gegenüber ganz offen und exponiert sein kann, ohne dabei etwas von seinem Wesen einzubüssen.

5. Das Totsein mit den Toten

Alyssa Pitstick wirft Balthasar vor, seine Versöhnungslehre sei eher auf Stellvertretung als auf Sühne ausgerichtet.⁶⁷ Ihre Beobachtung, dass die Stellvertretung für Balthasar ein entscheidender Gedanke ist, ist sicher richtig. Ohne Stellvertretung verliert die Sühne ihre Funktion, denn dann ginge es nur darum, einen zornigen Gott zu versöhnen. Dazu passt Pitsticks Satz, Gott sei mit der Welt versöhnt.⁶⁸ Das ist natürlich sehr eigenartig (vgl. die paulinische Formulierung, Gott versöhne *die Welt* mit sich: Röm 5,10), zeigt aber das entscheidende Problem sehr genau: Wenn *Gott* besänftigt werden muss, wie Pitstick dies zu sehen scheint, dann kann es nur darum gehen, das Leiden Christi auf ein für Christus gerechtes Minimum zu reduzieren. Ein Blutstropfen müsste eigentlich genügen. Noch besser wäre es, es bei der blossen Qualität der Liebe Christi zu belassen.⁶⁹ Pitstick kann deshalb auch nicht einsehen, worin das Problem läge, wenn ein Mensch mehr leiden würde als Christus.⁷⁰ Dass der Vater den Sohn mit seinem Zorn erdrückt, wie Balthasar es zu schildern scheint, empört sie.⁷¹ Dass Christus zur Sünde gemacht werden soll, findet sie unmöglich und völlig verkehrt.⁷² Sie kann auch nicht verstehen, warum im Rahmen der Theologie Balthasars nur der Sohn und nicht auch der Geist vom Vater verlassen wird.⁷³ Und so formuliert sie zusammenfassend, bei Balthasar sei der Tod wichtiger als das Leben.⁷⁴ Er deklariere das Leiden als die eigentliche Freude.⁷⁵ Kurz, die Theologie Balthasars ist völlig unmöglich und gegen die katholische Tradition.⁷⁶

Aber ist die Theologie Balthasars derart unmenschlich? Der versöhnende Gott will die Menschen durch die Zuwendung zu ihnen in ihrer verzweifelten Lage befreien. Das ist aber nur möglich, wenn Gott selbst sich in den Bereich des Menschen begibt.

⁶⁴ Vgl. sehr deutlich PI, 131.

⁶⁵ Light in Darkness, 282.

⁶⁶ Die Wahrheit ist symphonisch, 33f.; PI 264,423.

⁶⁷ Light in Darkness, 176.

⁶⁸ Ebd., 258.

⁶⁹ Ebd., 207.

⁷⁰ Ebd., 174.

⁷¹ Ebd., 233,251,404,408.

⁷² Ebd., 107.

⁷³ Ebd., 119,287.

⁷⁴ Ebd., 252.

⁷⁵ Ebd., 340.

⁷⁶ Ebd., 346.

Balthasar spricht davon, dass er in seiner Arbeit „Mysterium Paschale“ den Begriff der Solidarität braucht, der ihm später als zu schwach erscheint.⁷⁷ Sicher geht es nicht nur um ein Dabei-Sein Christi im Totsein mit den Toten. Es geht um Stellvertretung und damit um *Identifikation* (vgl. Anm. 77). Deshalb erfährt der Sohn im Descensus – auf seine je eigene Weise – die Befindlichkeit der von Gott Abgewendeten. Aufgrund der Verbundenheit des Sohnes mit dem Vater erfährt jener den Schmerz der Gottverlassenheit tiefer, als es irgendein Geschöpf empfinden könnte.⁷⁸ Es lässt sich also sagen, dass er im Vergleich zur Menschheit insgesamt ein Mehr an Gottverlassenheit erfährt.

Was er ausserdem klarer sieht als irgendein Geschöpf ist das, was die Sünde mit Gott macht. Ich denke, die Vorstellung, dass der Sohn das Dunkel des Vaters sieht, hat damit zu tun.⁷⁹ Von diesen beiden Eckpunkten her – dass Christus die Gottverlassenheit tiefer als alle Geschöpfe erfährt und dass er Einsicht hat in die Verletztheit Gottes – kann gesagt werden, dass Christus die Sünde an sich erfährt, weil nur er sie ausmessen kann.⁸⁰ Auch das hat seinen Anhalt im Neuen Testament, das geradezu eine Hypostasierung der Sünde kennt.⁸¹ Aufgrund der umfassenden Konfrontation Christi mit der Sünde ist die Hölle tatsächlich ein christologischer Begriff,⁸² und zwar derart, dass niemand sich dem Machtbereich Christis entziehen kann. „Am Ende des Bösen, der Hölle, ist das Kreuz aufgerichtet.“⁸³

Jesu Abstieg zur Hölle ist ein trinitarisches Ereignis. Der Vater sendet den Sohn an den untersten Ort der Verlassenheit. Oft diskutiert wurde, wie Balthasar dabei die Rolle des Vaters versteht. Lädt er dem Sohn seinen Zorn auf? Ist das Kreuz als Strafe zu verstehen? Sicher ist, dass im Karsamstag etwas geschieht, wozu die Verfolger des Karfreitags keinen Zugang haben. Und doch ist es in bestimmtem Sinne auch eine Fortsetzung des Karfreitags im Sinne des Gerichts über die Sünde. Dies kann nur die Angelegenheit zwischen Vater und Sohn in der Einheit des Geistes sein. Der Sohn wird dem Nein des Vaters gegen die Sünde ausgesetzt, und dies impliziert die Trennung von Gott, in einem Bereich, der alle Zeiten umgreift und zugleich jenseits der Zeit ist. Aber ist damit Gott in sich zerspalten?

Für das Verständnis des Zornes Gottes⁸⁴, der eine solche Zerspaltung zu suggerieren scheint, ist es hilfreich, den Zorn nicht einseitig auf der Seite des Vaters zu sehen. Der Zorn ist Gottes leidensförmiges Nein gegen das Böse, aber er ist nicht einfach ein Rachegefühl, sondern zielt letztlich auf die Gemeinschaft mit dem Anderen. Er ist gewissermassen der „Nachbrenner“ der Liebe, die auf Widerstand trifft und diesen mit zusätzlichem Schub zu überwinden sucht. Er ist deshalb ein notwendiger Aspekt der Liebe selbst. Nach Thomas von Aquin ist entsprechend die

⁷⁷ TL II, 315. „Freilich geht es im Kreuz um ‚Solidarität‘ Jesu mit den Sündern; aber das heute modische Wort ist doch wesentlich zu schwach, um die ganze Tiefe der auferlegten und angenommenen Identifizierung auszudrücken“: Kennt uns Jesus-kennen wir ihn? Herder, Freiburg i.Br. 1980, 41f.

⁷⁸ TD III, 313.

⁷⁹ TD IV, 240-243.

⁸⁰ H III,2,2, 216. Anselms Frage „Quanti ponderis sit peccatum?“ (Cur Deus homo I,21) ist ja nicht leicht zu beantworten. Letztlich ist sie nur von Gott her zu beantworten, und so gesehen ist auch der Begriff „die Sünde“ nur als christologischer Begriff vertretbar, analog zu dem der Hölle.

⁸¹ Günter Röhser, Metaphorik und Personifikation der Sünde, J.C.B. Mohr, Tübingen 1987.

⁸² H III,2,2, 215.

⁸³ TD III, 315; PI, 444.

⁸⁴ Vgl. Martin Bieler, Befreiung der Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne, Herder, Freiburg i.Br. 1996, 155-172.

höchste Ausprägung der Zorneskraft (*vis irascibilis*) die Bereitschaft zum Martyrium. D.h. aber, dass der Zorn auch auf Seiten des Sohnes gesucht werden muss. So wie der Vater dem Sohn seine Substanz gibt und in diesem Geben die Antwort des Sohnes empfängt, so „bürdet“ der Vater zunächst dem Sohn die Erfahrung des Zornes auf. Aber in einem zweiten Schritt erscheint er als der durch die Sünde verletzte, dem der Sohn gewissermassen zu Hilfe eilt. Der Sohn auf der anderen Seite wird in die Fremde gesendet, um dann aber im passiven Erleiden die höchste Aktivität des Beseitigens der Sünde zu entfalten. Die Versöhnung ist das gemeinsame Werk von Vater und Sohn, das Resultat einer einzigen gemeinsamen Handlung.

Dies zeigt, dass die Einheit Gottes in der Heilsökonomie gänzlich erhalten bleibt, nicht zuletzt durch die sogenannte trinitarische Inversion, in der der Geist dem Sohn gegenüber eine aktive Rolle einnimmt. Es ist diese Einheit, durch die sich die Seligkeit Gottes auch noch im Untersten der Hölle durchhält.⁸⁵ Einheit und Unterschiedenheit von Vater und Sohn im Abstieg des Sohnes in die Hölle erweisen sich letztlich als Aspekte der absoluten Liebe Gottes für jeden Menschen.

⁸⁵ H III,2,2, 501; Die Wahrheit ist symphonisch, 131-146; TD IV, 218-222.