

einen schlechten Christen zu halten, dessen Orthodoxie bezweifelt werden müßte. Wenn er vertraut: in Jesus von Nazaret, seinem Leben, seiner Lehre, seinem abgründigen Tod, seinem Sieg (Auferstehung genannt) hat Gott sich selbst, seine Vergebung, sein eigenes Leben über alle endliche Vollendung hinaus mir zugesagt; wenn er glaubt, diese Zusage ist von Gott her unbedingt, irreversibel, endgültig, wird von keiner anderen, neuen Zeit mehr abgelöst und überboten, und kann auch als das letzte Wort Gottes nicht mehr überboten werden – wenn ein Christ sich unbefangen glaubend darauf einläßt, diese unüberbietbare Hoffnung gültiger sein läßt als alle Zweifel, Skeptizismen und Vorbehalte, dann ist er ein orthodoxer Christ; er realisiert die klassische Christologie existentiell; er findet und nimmt Jesus wirklich, richtig verstanden, als sein Heil.

Wenn Sie als Ärzte an den Sterbebetten Ihrer Patienten stehen, ist darin auch das eigene Schicksal vorausgesagt enthalten; wenn Sie, wo Sie als Arzt besiegt werden, dennoch gelassen glauben und hoffen, daß in diesen Untergängen sich der Aufgang des ewigen Lebens in Gott ereignet; wenn Sie dies im Blick auf Jesus den Gekreuzigten und Auferstandenen als der geschichtlich greifbaren Zusage Gottes glauben und hoffen – dann nehmen Sie Jesus wahrhaft als Ihr Heil an. Nicht als ob nicht der unbegreifliche Gott das ewige Heil wäre, das nur in bedingungsloser Liebe gefunden werden kann, sondern weil Jesus in seinem menschlichen Geschick das Ereignis der Selbstzusage dieses ewigen Gottes ist; und weil diese kreatürliche Selbstzusage Gottes, die der Mensch Jesus ist, so sehr eins mit Gott ist, daß in ihr – wo sie angenommen wird –, Gott, das ewige Heil, selber gegeben ist.

„Der sich für mich dahingegeben hat“ (Gal 2,20)

Hans Urs von Balthasar, Basel

I.

Wenn Paulus seinen Glauben an Jesus Christus als seine vollkommene persönliche Selbstübergabe an ihn beschreibt, gibt er als Grund dafür die persönliche Selbsthingabe Christi an ihn an, die in dessen Liebe zu ihm begründet ist. „Ich bin gestorben, damit ich Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt . . . Was ich jetzt noch auf Erden lebe, das lebe ich im Glauben

an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat.“ (Gal 2, 19–20) Das ist das Zentrum der Ethik Pauli, die unmittelbar aus seiner Dogmatik fließt und die er für alle Glaubenden als verpflichtend erachtet; denn „wenn einer für alle gestorben ist, sind alle (grundsätzlich) gestorben“, sie dürfen „nicht mehr für sich leben, sondern nur für den, der für sie gestorben und auferstanden ist“ (2 Kor 5, 14 f.). Die johanneischen und petrinischen Schriften legen das Zentrum des Glaubens nicht anderswohin, und es besteht kein Grund, aus den Synoptikern jene Stellen herauszuoperieren – etwa die vom „Lösegeld für die vielen“ (Mk 10, 45; Mt 20, 28) und die gleichsinnigen Abendmahls Worte –, die den Sinn der Passion Jesu in das sühnende Tragen der Weltsünde verlegen. Man kann diesen zentralen Komplex, wie jüngst Martin Hengel nochmals eingeschärft hat¹, nicht als eine „späte Christologie“ relativieren; sie ist sicher vopaulinisch, ja sie ist der Kern des an Ostern aufstrahlenden Glaubensverständnisses der Kirche. Die Auferstehung war für sie entscheidende Rechtfertigung des Sinnes des Kreuzes, und dieser Sinn kann gar kein anderer sein als der eines stellvertretend sühnenden Leidens. (Die abscheuliche Folter kann keinesfalls als ein von Gott gegebenes „Zeichen“ gedeutet werden, daß Gott „immer schon“ mit der Welt versöhnt ist!)

Daß dieses entscheidende Licht auf das ganze Christusereignis ein Ärgernis und eine Torheit ist, wissen die ersten Jünger genau und erfahren es sogleich am eigenen Leib, aber sie freuen sich, für ihren Herrn „Schmach erleiden zu dürfen“ (Apg 5, 41); Paulus wird seine zahllosen Bedrängnisse („Kehricht der Welt“, 1 Kor 4, 13) nie anders verstehen. Sollte diese völlig eindeutige Haltung der ersten Kirche – Glaube als dankbare Lebensantwort auf den stellvertretenden Tod Jesu am Kreuz – auf einer Mißdeutung des Kreuzes beruhen, das vielleicht doch nur ein bedauerlicher Fehlentscheid einiger jüdischer und heidnischer Potentaten war, und nicht das innere Ziel, auf das Jesu ganzes Erdenleben hintendierte? Man lese doch einmal die Bergpredigt (Hinhalten der andern Wange, Feindesliebe usw.) und frage sich, ob einer solches äußern kann, der nicht als Sinn seines Daseins die Stellvertretung für alle voraussieht? Stellvertretung ist weit mehr, als was das heute beliebte, verwaschene Wort „Solidarität“ besagt; nämlich durch inneres Erfahren der Schuld-Not und Verlorenheit des andern ihm diese Not abnehmen.

¹ *Der stellvertretende Sühnetod Jesu*, in: *Internationale Kath. Zeitschrift Communio* 9 (1980) 1–25, 135–147.

II.

Es ist gewiß nicht zuviel behauptet, wenn wir sagen: alles, was im Lauf von bald zweitausend Jahren von der Kirche (stillschweigend oder ausdrücklich) als christliche „Heiligkeit“ kanonisiert, das heißt als vorbildlich hingestellt wurde, ruht ausschließlich auf diesem Verständnis christlichen Daseins. Die innerste Feder, die zu den tollsten christlichen Wagnissen und Einsätzen bewegt hat, war immer: Du hast für mich das Äußerste getan, wie sollte ich für Dich nicht tun, was ich kann. Die Briefe Ignatius' von Antiochien (die Iñigo von Loyola bestimmten, seinen Namen zu ändern) könnten hier beinahe als Raserei erscheinen, aber sie schlagen nur das Leitmotiv an, das unaufhörlich weiterklingt. Im Zentrum der Benediktsregel (Kp 7) wird die äußerste Demütigung im vollsten „Gehorsam“ und in „geduldig ertragener Schmach“ „aus Liebe zu Christus“ in Kauf genommen. Der Jesuit soll nach dem Gründer, „aus Liebe und Verehrung für seinen Herrn dessen Gewand und Ehrenzeichen zu tragen begehren, gerne Schmähung, falsches Zeugnis und Unrecht leiden und für töricht gelten. Hat der Herr dies doch selbst aus Liebe zu uns getragen, damit wir ihm, dem wahren Weg, mit der göttlichen Gnade soweit als möglich nachzufolgen trachten“ (Sum. 11). Streicht man dieses Programm, so bleibt von Augustinus, von Franz, von Tauler, Johannes vom Kreuz, der Großen und Kleinen Theresia, von Foucauld und Teresa von Kalkutta nichts übrig – als vielleicht ein etwas verschrobener Humanismus, den man besser von dieser überholten Zutat befreien würde zu schlichter Mitbrüderlichkeit.

Von der höchsten theologischen Spekulation über die gesamte christliche Kunst in Ost und West (man denke an die Kreuzform der Kathedralen, an die Kruzifixe, die Pietàs, die tiefsinnigen Gnadenstuhlbilder, die Darstellung der Ekklesia, die ihren Kelch aus der Seitenwunde des Gekreuzigten füllt, die „mystische Kelter“ usf.) bis zur populären Kreuzwegandacht und zum „schmerzhaften Rosenkranz“: überall wiederhallt das „pro nobis“, das „um unsertwillen“ des alten Glaubensbekenntnisses: „der für uns Menschen und um unseres Heiles willen vom Himmel abstieg, der auch für uns gekreuzigt wurde.“ Alles heilige Christenleben ist Zeugnis (martyrion) für das vom Gottessohn abgelegte „herrliche Zeugnis“ der Liebe Gottes zu uns (1 Tim 6, 13).

III.

Aber kann dieses Paradox eines leidenden Gottessohnes denn widerspruchslos gedacht werden, wird es nicht zusammenbrechen, sobald wir etwas tiefer nachdenken? Gott kann ja in sich nicht leiden, also bestenfalls

„außer sich“, in dem Menschen Jesus von Nazaret; weshalb soll aber dann dieses menschliche Leiden den ihm zugeschriebenen Sühnewert haben? Dazu drei Überlegungen.

1. In keiner Hinsicht kann man im „Sohn Gottes“ seine Gottheit und Menschheit trennen. Eben der, der „in Gottes Gestalt war, leerte sich aus und wurde Mensch und gehorsam bis zum Kreuz“. Das Subjekt aller Aktion und Passion ist immer das gleiche; trennen wir, so fallen wir in Gnosis oder Nestorianismus. Also hat wirklich „einer aus der Dreieinigkeit gelitten“, wie die Väter sagten? Man muß dazu stehen, und die Möglichkeit, daß der Sohn als Gott von seinem menschlichen Leiden „affiziert“ wurde, liegt darin, daß die Geburt des Sohnes aus dem Vater ein so ungeheures, ewiges, je-jetzt erfolgendes Ereignis ist, das einerseits eine *unendliche* Differenz (in der Einheit der Gottheit) schafft, in der jede endliche Differenz, das heißt die Welt mit all ihren Leiden und Toden, ihren Raum hat, das andererseits im mit der Gottheit beschenkten Sohn eine so *unendliche* Dankbarkeit und Verfügbarkeit zum schenkenden Vater hin erzeugt, daß jede mögliche Tat und Passion, auch die Kreuzesverlassenheit, darin virtuell – vorweg eingeschlossen ist.

2. So kann der Gottessohn die Last der Weltschuld auf sich nehmen und sie sühnend, ja alle Schuld durch seine Liebe überbietend austragen, ohne daß man sich vorzustellen braucht, er übernehme gleichsam materiell das Quantum der Sünden aller und jedes einzelnen. Die dreieinige Liebe hat die Möglichkeit, alles Dunkel, alle Entfremdung der Welt in ihre ewigen Relationen hineinzustellen, daraus eine gleichsam nächtliche Beziehung zu machen („warum hast du mich verlassen?“) und das Schuldmoment durch das überbietende Liebesmoment aufzulösen.

3. Die Erlösung am Kreuz ist demnach ein Werk *dreieiniger* Liebe: der Vater gibt den Sohn aus Liebe zur Welt (in die Nacht der Sünde) „dahin“ (Röm 8, 32; Joh 3, 16); nicht (wie man Anselm fälschlich interpretiert), um seine „Ehre“ wiederherzustellen, sondern in einem dreieinigen Beschluß, in welchem das Selbstangebot des Sohnes („sponte“, freiwillig, wiederholt Anselm unermüdlich) gleichursprünglich ist wie der Hingabewille des Vaters, und ebenso das Einverständnis des Geistes beider, die erlösende „Trennung“, in der die Welt in die Liebe zurückgeholt wird, durchzuführen.

Was hier begrifflich auseinandergelegt worden ist, weiß jeder echte Christ spontan, und einzig deshalb kann er den Zentralsatz des neuen Testaments vertreten und im Glauben auch *beweisen* (was keine andere Religion kann), daß „Gott die Liebe ist“ (1 Joh 4, 8. 16)².

² Nähere Ausführungen über das hier Angedeutete im demnächst erscheinenden Band *Theodramatik III. Die Handlung*, Johannesverlag, Einsiedeln 1980.