

Sophiologie im Überblick

20. Mai 2025 * Prof. Barbara Hallensleben

Theologie ohne Sophiologie – am Beispiel von Hans Urs von Balthasar¹

Für die beiden verbleibenden Vorlesungen haben gemeinsames Thema: „Theologie ohne Sophiologie“ – heute am Beispiel eines Theologen, der explizit die Sophiologie aus der Theologie tilgen möchte, in der kommenden, letzten Semesterwoche anhand der Frage: Wie kann man Theologie sophiologisch betreiben, *ohne* jeweils explizit die sophiologische Begriffswelt zu entfalten? Von mir selbst würde ich sagen: Ich bin eine „Sophiologin“, die auch ohne die Rede von der geschaffenen und ungeschaffenen Weisheit ständig auf sophiologische Weise theologisch denkt oder zu denken versucht. Bulgakov Sophiologie führt gleichsam zu der Frage: Was ist eigentlich Theologie?

Bei Hans Urs von Balthasar haben wir den Vorteil, dass er sich ausdrücklich mit Bulgakov und – wenn auch nicht vertieft – mit der Sophiologie auseinandergesetzt hat. Die Spuren finden Sie in Band III/2 des dogmatischen Grundlagenwerks „Mysterium Salutis“, noch dazu in dem sehr bekannten Abschnitt „Mysterium Paschale“², später eigenständig publiziert unter dem Titel „Theologie der drei Tage“ (1990). Wir lesen den Abschnitt, der sich auf Bulgakov bezieht, sorgfältig. Balthasar setzt – ungewöhnlich genug – bei Offb 13,8 an. In der Einheitsübersetzung lautet die deutsche Übertragung:

„Alle Bewohner der Erde fallen nieder vor ihm: alle, deren Name nicht seit der Erschaffung der Welt eingetragen ist ins Lebensbuch des Lammes, das geschlachtet wurde“.

Im Griechischen steht: καὶ προσκυνήσουσιν αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. (vgl. 1 Petr 1,19-20).

Balthasar greift die unübliche, aber sprachlich plausiblere Lesart auf: „... mit Grundlegung der Welt geschlachtete Lamm“, und er setzt fort: „Denn hier kreuzen sich offenbar zwei Linien: die ‚Schlachtung‘ ist keinesfalls gnostisch als ein von Golgotha unabhängiges himmlisches Opfer gemeint, sondern ist der Ewigkeitsaspekt des geschichtlichen blutigen Opfers am Kreuz (Apk 5,12), wie es auch

1 Vgl. Barbara Hallensleben, Die Kirche in der Theologie von Hans Urs von Balthasar und Sergij Bulgakov, in: Wer ist die Kirche? Symposium zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar, hg. von der Hans Urs von Balthasar-Stiftung, Einsiedeln – Freiburg i.Br. 1999, 33-61.

2 Mysterium Salutis III/2, Einsiedeln u.a. 1969, 133-326.

Paulus überall voraussetzt; sie bezeichnet aber doch eine überzeitlich andauernde Zuständigkeit des ‚Lammes‘, nicht nur, wie die ‚Französische 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 in irgendeiner Art sein gottheitliches Sein affiziert. Die neuere russische Theologie [Fußnote] hat – wenn auch nicht ohne gnostische und hegelische Versuchungen [Fußnote 39; s.u.] – diesen Aspekt mit Recht in die Mitte gestellt. Es dürfte möglich sein [Fußnote], die Grundansicht *Bulgakows* [sic] 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; dann gibt es eine grundsätzliche Kenose, die mit der Schöpfung als solcher gegeben ist, weil Gott von Ewigkeit her die Verantwortung für deren Gelingen (auch bei Freiheit des Menschen) übernimmt und in seiner Voraussicht der Sünde das Kreuz (als Grundlage der Schöpfung) ‚miteinberechnet‘: ‚Christi Kreuz ist in die Weltschöpfung eingeschrieben seit deren Grundlegung‘ [Fußnote], endlich, in der realen Sünderwelt, ‚beginnt seine erlösende Passion sogleich mit seiner Menschwerdung‘ [Fußnote], und da der Wille zur erlösenden Kenose der untrennbar dreieinige Wille ist, sind nach Bulgakow Gott der Vater und der Heilige Geist aufs ernsteste mit in die Kenose engagiert: der Vater als Sendender und Verlassender [Fußnote], der Geist als der nur noch durch die Trennung und Abwesenheit hindurch Einigende. [Fußnote] Dies alles gilt für die ‚ökonomische Trinität‘, die nach Bulgakow von der ‚immanenten‘ unterschieden werden soll; man erkennt aber, wie (in Aufnahme der Schelling-Hegelschen Perspektive) die ökonomische in der immanenten ‚je schon mitaufgehoben‘ ist, so freilich, dass der Prozess der Weltsetzung und Welterfahrung Gottes sein freier Entschluss bleibt“ (MySal 153).

Worauf stützt sich Bulgakov: In den Fußnoten wird nur ein Werk Bulgakovs zitiert: seine 1943 in Paris auf Französisch erschienene Christologie unter dem Titel „Du Verbe Incarné). Balthasar stützt sich offenbar auf das Urteil von einem gewissen P. Henry, der 1950 im „Dictionnaire de la Bible. Supplément“, Band 5, einen ausführlichen Artikel über „Kénose“ publiziert hat (Spalte 7-161).

Die aussagekräftige Fußnote 39 bei Balthasar lautet: „So deutlich bei Bulgakow, wenn er die Sophia, als sowohl ungeschaffene wie geschaffene Wirklichkeit, zu einer ‚Bedingung der Möglichkeit‘ der Einigung der zwei Naturen in Christus macht, gleichsam in einer suprachristologischen Schematik der Christologie [...] Gnostisch ist der Gedanke, dass das historische Kreuz nur die phänomenale Übersetzung eines metaphysischen Golgotha ist“.

Notgedrungen muss mein Nachweis hier knapp ausfallen. Ich habe daher schweren Herzens entschieden, ihn anhand der Geschichtsphilosophie Balthasars zu führen: Balthasars kleines Werk „Theologie der Geschichte“ eignet sich gut als Zugang zum Kern seines Denkens: Es hat mit seinen ca. 100 Seiten eine überschaubare Länge und ist eine thematische Verdichtung dessen, was er in fast nicht zu bewältigender Breite in seinen zahllosen Büchern darlegt. Die erste Auflage erschien 1950; eine überarbeitete, erweiterte Neufassung wurde 1959 im Johannes-Verlag herausgegeben. Ich habe Ihnen die Erstfassung von 1950 bereitgestellt, weil solche „ersten Würfe“ oft klarer die Grundintuitionen erkennen lassen.

Wir gehen wie folgt vor:

1. Wir gewinnen einige Einblicke in Struktur und Grundaussagen von Balthasars „Theologie der Geschichte“ – und entdecken die darin offenen Fragen.
2. Wir fragen nach der Denkform, die zu diesen Problemen führt.
3. Anhand eines Vergleichs zwischen Hans Urs von Balthasar und Sergij Bulgakov suchen wir nach einer alternativen Theologie der Geschichte.

Von Anfang entdecken wir die Weichenstellung, in der Balthasar und Bulgakov sich unterscheiden: Balthasar geht mit einem breiten Strom westlicher Theologie darin einig, dass er die Natur Gottes in die Personen als subsistierende Relationen und ihre kenotische Kommunikation hinein aufhebt und ihr keine weitere Aufmerksamkeit schenkt. Die göttlichen Personen werden als Bewusstsein und Wille dargestellt, allerdings in der positivsten Form der selbstlosen Hingabe. Bulgakov hingegen möchte die Natur als Natur nicht preisgeben und ringt um ihr personal gewandeltes Verständnis. Die göttlichen Personen vollziehen in ihrer Kommunikation *ad intra* und *ad extra* ihre Natur und „teilen sie mit“. Die göttlichen Personen bei Balthasar haben nichts mitzuteilen außer sich selbst. Das aber ist subjekttheoretisch ausgeschlossen.

In Balthasars Trinitätsspekulationen bleibt die wechselseitige kenotische Hingabe der göttlichen Personen merkwürdig formal und inhaltlich unbestimmt, um nicht zu sagen: leer. Es handelt sich um eine Kommunikation als Bewusstseinsakt, so dass Balthasar bevorzugt vom „dreifaltigen Gottesbewusstsein“²⁰ spricht. Ist die Selbstentäußerung in ihrer formalen Negativität das Ideal, dann erscheint der Tod als Vollgestalt der Liebe. Die Doktorandin Margaret Turek sprach bei der Defensio Ihrer Doktorarbeit mit verklärten Augen vom „most beautiful dying within Holy Trinity“ ...

²⁰ Vgl. Sponsa Verbi, 151 u.ö.

Auch für Bulgakov gehört das Opfer wesentlich zur Liebe, doch die Kenosis als Leidensgeschehen ist in seiner Theologie klar überboten von der Kenosis als Mitteilung vollen, reichen Lebens: „Die Liebe ist nicht nur Leiden in der Form des Opfers, Vernichtung, Entsagung, sie ist auch Freude, Seligkeit und Triumph“.

Bulgakov und Balthasar haben einen gemeinsamen Gegner: den sogenannten „Essentialismus“. Wir haben ihn kennengelernt als die Neigung, das „Allgemeine“ im Unterschied zum konkreten Einzelnen nur in der Form des abstrakt Allgemeinen zu kennen. Dann aber entfremdet er den Menschen von seiner konkreten Existenz und tritt ihm äußerlich als eine reduzierende Norm entgegen.

* Balthasar überwindet den Essentialismus durch einen Existentialismus, eine Existenz ohne Essenz.

* Bulgakov will die Natur als lebendigen Gehalt der Existenz wiedergewinnen.

Folgen wir Balthasars Gedankengang: Was ist die Geschichte – unsere alltägliche, banale Geschichte – für Balthasar? Sein Einstieg ist philosophisch: Die (abendländische) Philosophie konstruiert ihre Sicht der Wirklichkeit aus einer Dualität:

* die Fakten, das Einzelne, Zufällige

* das Allgemein-Notwendige, dadurch Abstrakte und Universale

Man könnte auch sagen: Wesen und Sein, Essenz und Existenz

Die Theologie überwindet diese Aufspaltung, denn im Logos ist seine geschichtliche Faktizität, seine einzelne Existenz, das unbedingt Gültige. Davon kann nichts „abstrahiert“ werden; „die Fakten selbst sind das Gültige“ (7). Nicht mehr im ewigen, zeitlosen Wesen liegt der Sinn, sondern in „der Ek-sistenz des Wesens in Zeit und Geschichte hinein“ (8). Balthasar strebt daher eine „Existenztheologie“ (9) an, die über eine Existenzphilosophie hinausgeht, denn sie gründet „im vollen Gehorsamsblick auf Jesus Christus, dessen Stehen in Zeit und Geschichte unmittelbar zu beschreiben ist als Kern und Norm aller Geschichtlichkeit“ (9).

Ich nehme hier bereits eine Beobachtung voraus, die sich erst nach längerem Lesen einstellt, aber helfen kann, das Problem zu erkennen: Balthasar will den Essentialismus eliminieren und meint, dazu die „Essenz“, das Wesen, mit ausklammern zu müssen. Er „verteilt“ gleichsam Essenz und Existenz auf Himmel und Erde: Die Essenz ist die göttliche „Natur“ (was immer das auch sei) – die Existenz ist die irdische geschichtliche Form des Daseins, die an Jesus Christus ihre Norm erhält, denn in Jesus Christus vollzieht sich die göttliche Essenz in der Form geschichtlicher Existenz.

Was bedeutet das? Welches Wesen tritt denn hier in der Existenz hervor? Es das göttliche Wesen selbst: „Und so muss Ernst gemacht werden mit dem Gedanken, dass gerade die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit Christi Auslegung (Joh 1,18) der Existenzform des dreieinigen Gottes sind. Nicht als ob Gott zeitlich wäre. Aber die Zeit ist dennoch als solche die von Christus gewählte, somit adäquate Auslegungsform der wahren Ewigkeit“ (10). Gott selbst ist macht die geschichtliche Gestalt des Lebens Christi zur Existenz seiner Essenz. Man gelangt also zu Gott nicht durch das Verlassen der Welt, sondern „durch eine gleichsam unendliche Intensivierung“ (11).

Es folgen vier Kapitel, die die vier Aspekte dieser Grundlegung entfalten:

1. Die Zeit Christi
2. Der Einschluss der Geschichte in das Leben Christi
3. Die Person [1959: Existenz!] Christi als Norm der Geschichte
4. Die Geschichte unter der Norm Christi

1. Die Zeit Christi

„Die Existenz des Sohnes, die ihn von Ewigkeit her zum Sohn macht, ist dieser ununterbrochene Empfang von allem, was er ist, und somit seiner selbst, vom Vater her“. Er ist „Dasein als Empfang“ (12). Aber was empfängt er? Er empfängt und bringt zur Existenz das Wesen Gottes selbst. So gilt: „seine Zeitlichkeit ist das Ewigste an ihm“ (13). Er hat Zeit, weil er den Willen Gottes nicht antizipiert, und so hat Gott in ihm „Zeit für uns“ (17). Hier taucht zum ersten Mal der Bezug zum Geist auf: Der Gehorsam Christi ist „Bejahung des Heiligen Geistes, der je und je im Augenblick den Willen des Vaters vermittelt“ (16). Es gibt nur Zeit, die von Gott her empfangen wird, oder „verlorene und verfallene Zeit“ (18), weil Zeit ohne Essenz.

Bilanz: Balthasars Christus hat kein „menschliches Wesen“ (keine geschaffene Sophia, wie Bulgakov sagen würde), nicht einmal eines, das zur Existenz gebracht wird. Seine menschliche Existenz ist Existenz des ewigen Logos und unterscheidet sich daher nicht von der ewigen Existenz des Logos in Dreieinen Gott.

2. Der Einschluss der Geschichte in das Leben Christi

Diese Weise des existentiellen Vollzugs des göttlichen Wesens ist nur Jesus Christus in ganze Fülle möglich. Deshalb ist er die Norm der Geschichte. So gilt, „dass das Leben des Herrn sich zu aller Geschichte als sinn- und normspendende Ideenwelt verhält“ (31). Dies geschieht durch die „Kenosis“ Gottes (32). Jesus erlebt echte Geschichte: seine Versuchung ist echte Versuchung, er teilt das

„christliche Grunderlebnis der Überforderung“ (33). „Das Maß der höchstmöglichen Nähe wie der tiefstmöglichen Entfernung zwischen Gott und Mensch ist fundiert, untergriffen und überholt durch das Maß der wirklichen Nähe und der wirklichen Distanz zwischen Vater und Sohn im Geiste am Kreuz und in der Auferstehung“ (34). „In diesem Raum kann der Mensch Geschichte agieren“ (35). „Es gehört zum Wesen der christlichen Gnade, dass sie den Einzelnen in bestimmte christologische Situationen stellt“ (37), d.h. wie Christus in das Empfangen der göttlichen Existenz in geschichtlicher Gestalt. So wird die Existenz Christi „nach vorwärts wie nach rückwärts in der Zeit“ sinngemäß für alle anderen Existenzen (39).

3. Die Person Christi als Norm der Geschichte

Die Universalisierung der geschichtlichen Existenz Christi, damit sie als unmittelbare Norm jeder geschichtlich-individuellen Existenz gelten kann, ist „eine Tat des *Heiligen Geistes*“ (42). Diese Tat bewirkt „die vollkommene Aktualität in jedem Augenblick der Geschichte“ (43; das ist ein göttliches Merkmal!).

Damit das sakramentale Leben der Kirche und generell alles geschichtliche Leben in der Kirche an die Norm Christi rückgebunden bleibt, bezieht Balthasar sich auf die 40 Tage „geoffenbarte Zeitlichkeit des Auferstandenen als die bleibende Grundlage jeder weiteren Modalität seiner Gegenwart in der Zeit, in der Kirche, in der Welt“ (46). Denn hier fallen „ein verzeitlichter Ewiger“ und „jetzt ein verewigter Zeitlicher“ zusammen (49). Dadurch wird Jesus zum „universale concretum et personale“ (50). Was in den 40 Tagen offenbar als Erfüllung war, ereignet sich in der Zeit der Kirche „in der Verborgenheit der sakramentalen Formen“ (51), ist aber dem Glauben sichtbar. Sakramente sind also nicht Segen des Endlichen, sondern Gleichgestaltung mit Christus (d.h. mit dem göttlichen Wesen).

Verblüffenderweise spricht Balthasar nicht von der sakramentalen Gegenwart des Auferstandenen und Erhöhten *nach* seiner Himmelfahrt. Er kennt gewissermaßen eine Überbietung der Sakramente bei denjenigen, die in ihrer gesamten Sendung durch den Geist christusförmig geworden sind. Der Geist ist „nicht nur subjektiver, personaler Geist, sondern objektiver, ja absoluter Geist, der in sich einen ganzen Kosmos überpersönlicher Wahrheit enthält“ (57), so dass „die Kirche selbst schon als eine Objektivierung Christi erscheinen“ kann (57).

(Vgl. Balthasars Aufteilung in „objektiven“ und „subjektiven“ Geist in der Theologie III).

„Es gibt im Einzelbewusstsein den Punkt, wo das *sentire cum Ecclesia* übergeht in das *sentire Ecclesiae*, das seinerseits nicht adäquat trennbar ist vom *sentire Spiritus Sancti*“ (58). „Wie sollte Leben anders ausgelegt werden als durch Leben? Die Heiligen sind die lebendige Tradition ...“ (62). Die Menschen, die in dieses „Bewusstsein“ (!) eintreten, werden – als normiert durch die Kirche – normgebend für die Kirche – Balthasar selbst?! „In der gleichen Demut, in der der Heilige sich vom Lehr- und Hirtenamt richten lässt, soll dieses sich vom Heiligen richten lassen“ (63).

4. Die Geschichte unter der Norm Christi

Im Verhältnis zwischen Christus und der Kirche/den Glaubenden wiederholt sich das Verhältnis Christi zum Vater: Die Kirche „erscheint zunächst als das ihm gegenüberstehende Subjekt – als einzelnes, persönliches Subjekt wie als das gemeinsame Subjekt der Kirche und schließlich der Weltgeschichte“. Aber: „Der Glaubende ist, *als* Glaubender, nicht adäquat von Christus trennbar. Glaube, Hoffnung, Liebe sind das Leben Christi, des Menschgewordenen, in uns, und die Kirche steht Christus nicht als ein anderes Subjekt gegenüber, sondern ist sein Leib und wird von seinem Geist belebt und regiert“ (64). Für den Einzelnen gilt, „dass er vor allem zurückzugreifen hat auf die Existenzform Christi in der Zeit“ (64).

In der Gestalt des Weiblich-Passiven wird die Sendung zuteil. Einerseits gilt das für alle Glaubenden. Es scheint sich aber bei Balthasar auch abzubilden in der Dualität der Geschlechter: „Die Frau ist aus dem Mann, und die Frau in der Ehe wird letztlich durch den Mann geformt und gebildet. Durch das, was er ihr gibt, wird sie Mutter, reift ihr Leib und Geist von innen her zu dem, was er sein soll. Aber noch viel weniger als die Frau hat der Christ und hat die Kirche Gott gegenüber ein eigenes Eidos. Sie erhalten ihr Eidos, das bei Gott liegt, dadurch, dass sie den Willen Gottes, den Samen des menschgewordenen Wortes in sich empfangen und behalten“ (66; vgl. 72: „Eben darum kann die Kirche kein irdisches Eidos besitzen; ihr Sinn liegt in Christus, in Gott verborgen und wird erst mit diesem zusammen erscheinen“).

Balthasar kennt die „Mächte und Gewalten“, denen die Geschichte unterworfen ist, aber er fragt sich, „wieweit der Glaubende und die Kirche in dieser Weltzeit den Prinzipien noch unterworfen sind“ (75f.). „Dieser Kampf ist die letzte Wahrheit der Geschichte. Es ist der Liebeskampf des Herrn mit seiner Braut, der Kirche ... dieser Menschensohn, aus dessen Mund das zweischneidige Schwert fährt, hält mitten in der Geschichte dauernd Gericht über seine Braut“ (77).