

**DIE KIRCHE ALS PERSON  
IN DER THEOLOGIE H. U. VON BALTHASARS**

Immer wieder hört man von der Kirche sprechen wie von einem handelnden Subjekt oder einer Person. So heißt es etwa, *die* Kirche soll die Gefahren der Gentechnik deutlicher anprangern, *sie* soll moderner werden, *sie* soll mehr auf die Menschen zugehen, *sie* soll nicht dem Zeitgeist huldigen etc. Auch kirchenamtlichen Veröffentlichungen ist die personale Vorstellung nicht fremd. Man denke nur an die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils, in denen davon die Rede ist, dass *die* Kirche Anspruch auf Freiheit erhebt, die Würde der menschlichen Berufung verteidigt, ihre Söhne und Töchter zur Läuterung und Erneuerung ermahnt, damit das Zeichen Christi auf ihrem Antlitz klarer erstrahle.<sup>1</sup> Papst Johannes Paul II. hat im Kontext des Großen Jubiläums des Jahres 2000 davon gesprochen, dass die Kirche angesichts der Verfehlungen in ihrer Geschichte einer «ernsthaften Gewissensprüfung» und einer «Reinigung des Gedächtnisses» bedürfe.<sup>2</sup>

Vor allem aber ist die Person Kirche gegenwärtig in der Sprache der Liturgie: Dort ist sie die *Mutter* Kirche, die vom Exsultet aufgefordert wird, sich darüber zu freuen, dass das Dunkel des Todes geschwunden ist. In der Kirchweihepräfation wird sie besungen als diejenige, die der himmlische Vater zur *Braut* seines Sohnes erwählt hat, und im dritten Hochgebet etwa bitten die zur Eucharistie Versammelten darum, immer mehr «*ein Leib* und *ein Geist*», d. h. *eine* Person, zu werden in Christus.

Im Unterschied zur ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts spielt die personale Vorstellung von der Kirche in der heutigen Ekklesiologie keine zentrale Rolle. Den vielfältigen Gründen, die dazu beigetragen haben, soll hier nicht weiter nachgegangen werden. Vielmehr will der folgende Beitrag die Grundlinien des personalen Kirchenverständnisses bei Hans Urs von Balthasar skizzieren. Er ist zweifellos einer der Theologen unserer Zeit, der am entschiedensten die Überzeugung vertreten hat, dass die Kirche nicht nur «etwas», sondern «jemand» ist.

*1. Zum balthasarschen Personverständnis*

Nach H. U. von Balthasar ist der abendländische Personbegriff wesentlich theologisch geprägt. Zwar fanden die trinitätstheologischen und christologischen Auseinandersetzungen des 4. und 5. Jahrhunderts die entsprechenden griechischen und lateinischen Begriffe *Prosopon*, *Hypostasis*, *Persona* schon vor, doch hat der Personbegriff durch die theologische Diskussion eine Prägung erfahren, von der seitdem nicht mehr abstrahiert werden kann. Balthasars Anliegen ist es, «den Personbegriff dorthin zurückzuführen, von woher er ausging»<sup>3</sup>, nämlich in die Christologie und in die Trinitätslehre.

Bekanntlich wird der Begriff in Christologie und Trinitätslehre in gegenläufiger Weise verwendet: Einmal dient er zur Bezeichnung der Einheit der beiden Naturen in Christus, zum anderen bezeichnet er die trinitarisch-personale Unterschiedenheit des einen göttlichen Wesens. Sollen christologischer und trinitätstheologischer Personbegriff daher nicht unvermittelt nebeneinander stehen bleiben, bedarf es einer inhaltlichen

---

<sup>1</sup> Vgl. Religionsfreiheitsdekret, Nr. 13; Pastoralkonstitution, Nr. 21; Kirchenkonstitution, Nr. 15.

<sup>2</sup> Vgl. das Apostolische Schreiben *Tertio Millennio Adveniente*, Nr. 36, und die Ankündigungsbulle *Incarnationis mysterium*, Nr. 11.

<sup>3</sup> Theodramatik. Bd. II/2: Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus (abgek.: TD II/2), Freiburg 1998, 185; vgl. zum Ganzen v. a. TD II/2, 136-238, sowie Homo creatus est. SkTh V (abgek.: HC), Einsiedeln 1986, 93-102.

Vermittlung. Balthasar findet sie in dem Gedanken der göttlichen «*Sendung*». Die «*Sendung*» beinhaltet, «dass Gott einem Geistsubjekt zusagt, *wer* es für ihn, den ewig bleibenden und wahrhaftigen Gott ist» und «ihm im gleichen Zuge sagt, *wozu* es existiert»<sup>4</sup>.

Auf die *Christologie* angewendet bedeutet dies: Die personale Identität Jesu fällt zusammen mit seinem Bewusstsein, der vom göttlichen Vater gesendete Sohn zu sein. Von diesem «absoluten» und «universalen Sendungsbewusstsein»<sup>5</sup> her versteht sich der unerhörte Anspruch, mit dem Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien auftritt. In Jesu göttlicher *Sendung* kommt die theodramatische Kategorie der «*Rolle*» zu ihrer endgültigen Erfüllung: Die vom Sohn übernommene Rolle als Ausleger Gottes und als Erlöser der Menschen kann gegen keine andere mehr ausgetauscht werden. Sie nimmt seine ganze Person in Anspruch. Rolle, *Sendung* und Person sind in Christus eins.

Ihre *trinitätstheologische* Verankerung findet die balthasarsche Konzeption darin, dass mit Thomas von Aquin die *Sendung*, *Missio*, als Verlängerung der innertrinitarischen *Processio*, d. h. des innergöttlichen Hervorgangs des Sohnes aus dem Vater, in die Heilsökonomie hinein verstanden wird.<sup>6</sup> Die *Missio* des Sohnes ist eine «*Modalität*»<sup>7</sup> seiner ewigen *Processio*. Nimmt man nun den Gedanken hinzu, dass es die Ursprungsprozeptionen sind, die die Person-Relationen in der Trinität bestimmen, dann erweist sich der *Sendungsbegriff* als eine vermittelnde Größe zwischen dem christologischen und dem trinitätstheologischen Personbegriff.

Um darüber hinaus die *anthropologischen* Konsequenzen dieses Personbegriffs in den Blick zu bekommen, ist zunächst die zeitliche Dimension der *Sendung Christi* ernstzunehmen: Denn obgleich es in Jesus völlige Identität zwischen seinem Ichbewusstsein und seinem *Sendungsbewusstsein* gibt, «oder, was dasselbe besagt, das unvordenkliche Einverstandensein Jesu mit dem *Sendungswillen* des Vaters» im «*einheitlichen trinitarischen Heilsbeschluss*»<sup>8</sup>, erfordert der Ernst der Inkarnation für den Menschgewordenen ein Wachsen seines Selbst- und *Sendungsbewusstseins* in der Art eines inneren Lernens. In Jesu *Sendungsexistenz* besteht daher «eine paradoxe Einheit von (Immer-schon-) Sein und von Werden»<sup>9</sup>. Für Balthasars Trinitätsverständnis ist es wesentlich, dass die *Sendung* «nicht als ganze vor seinem [sc. Jesu] Blick aufgeschlagen liegt, sondern Schritt für Schritt nach der Weisung des Vaters (im Heiligen Geist) auszuführen ist und der entscheidende Schlussabschnitt jeder Verfügung des Sohnes entzogen bleibt»<sup>10</sup>. Die heilsgeschichtliche Form, in der die *Sendung* entgegenzunehmen ist, ist der *Gehorsam*. Der privilegierte «Ort», an dem Jesus jeweils neu dem Willen des Vaters begegnet, ist das Gebet im Heiligen Geist.<sup>11</sup> Das Kreuz schließlich ist die «*Stunde*» (vgl. Joh 2,4; 12,23.27; 13,1; 17,1 u. ö.), in der sich Jesu gesamtes Leben verdichtet und sich seine *Sendung* erfüllt (vgl. Joh 19,30). Diese «*Stunde*» ist «*Untergang und Aufgang*»<sup>12</sup> zugleich.

Die Folgerungen, die sich aus dieser christologisch-trinitätstheologischen Grundlegung des Personbegriffs für die Anthropologie ergeben, sind nun naheliegend: Wenn Personsein inhaltlich zusammenfällt mit einer von Gott her zu ergreifenden *Sendung*,

<sup>4</sup> TD II/2, 190 (Hervorhebung SA).

<sup>5</sup> Vgl. TD II/2, 151f.

<sup>6</sup> Vgl. T. von Aquin: S. Th. I q. 43 a. 3, sowie TD II/2, 140.143.487; Theodramatik. Bd. III: Die Handlung (abgek.: TD III), Einsiedeln 1980, 303ff.332.

<sup>7</sup> TD II/2, 184.208.

<sup>8</sup> TD II/2, 171f.

<sup>9</sup> TD II/2, 144.

<sup>10</sup> TD II/2, 155.

<sup>11</sup> Vgl. TD II/2, 151-156.167-175.

<sup>12</sup> TD III, 217.

und wenn dies «einmal, archetypisch»<sup>13</sup> und vollkommen in Jesus Christus geschehen ist, dann kann es die Bezeichnung «Person» neben ihm nur noch geben aufgrund einer irgendwie gearteten Beziehung zu ihm und Abkünftigkeit von ihm. Von der totalen Identität zwischen Ich- und Sendungsbewusstsein im Gottmenschen her eröffnet sich der «Raum für eine Analogie einmaliger personaler Sendungen, die aber nicht mehr, wie bei Christus, eine *Synthesis a priori* mit seiner Person darstellen, sondern *aposteriori* mit den geschaffenen und erwählten Geistpersonen synthetisiert»<sup>14</sup> werden müssen. Dabei spielt die Freiheit des Geistsubjekts eine entscheidende Rolle: die Sendung kann ergriffen oder abgelehnt werden. Wo sie in Freiheit ergriffen wird, geht dies einher mit einer wachsenden Verpersönlichung des Subjekts, einem «innersten Zusichkommen», insofern das Subjekt von Gott den endgültigen Sinn seiner Existenz erfährt: «Person ist der «neue Name», den Gott mir zuspricht (Apk 2,17)»<sup>15</sup>.

Theodramatisch formuliert: «Für alle [...] wird das «Spielen» im Spiel-Raum Christi darin bestehen, die angestammte Nichtidentität - als «Nachfolge Christi» (in dem Identität herrscht) - in eine immer vollkommener angenäherte Identität überzuführen, also das eigene Ich immer restloser mit der gottgeschenkten Sendung zur Deckung zu bringen und in dieser Sendung die eigene, sowohl personale wie soziale Identität zu finden»<sup>16</sup>.

Im Ergreifen seiner Sendung wird dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, von einem geistbegabten *Individuum* zu einer unverwechselbaren *Person* zu werden. Der Mensch ist also nicht *eo ipso* Person, sondern er *wird* es in dem Maße, in dem er (innerhalb der universalen Sendung und Personalität Christi) seine gottgeschenkte Sendung annimmt.

## 2. Realsymbolische Personen

Personen in diesem Sinn sind vor allem die Heiligen. Unter ihnen ragen noch einmal die Personen um Jesus hervor: so etwa der Vorläufer Jesu, Johannes der Täufer; die Zwölf, insbesondere Petrus und Johannes; aber auch Paulus, erst vom Auferstandenen berufen und dennoch den Zwölfen als Apostel gleichgestellt. Allen voran steht Maria, die gehorsame Magd und Mutter des Herrn.

Was alle diese Menschen um Jesus miteinander verbindet, ist die Tatsache, dass sie ihre je persönliche Sendung, die ihnen im Kontext der Sendung Jesu Christi zukam, ergriffen und ausgeführt haben. Das lässt sie von Einzelindividuen zu Personen mit einem je unverwechselbaren menschlichen und theologischen Profil werden. Noch etwas kommt hinzu: Indem diese Personen auf besonders enge Weise an der universalen Sendung Christi teilnehmen, werden sie gewissermaßen universalisiert<sup>17</sup>. D. h.: Sie erhalten nicht nur ein wachsendes Eigenprofil, sondern erfahren zugleich eine Öffnung und Weitung ihrer Person. Mit steigender Personalisierung geht eine progressive Sozialisierung einher. Mit dem Ergreifen der Sendung werden die Personen immer mehr sie selbst, aber sie werden es nicht für sich selbst. Balthasar spricht von einer regelrechten «Entprivatisierung»: «Beantwortete und ausgeführte Sendung entprivatisiert das Ich, dessen gnadenhaft-fruchtbare Wirkungsradius sich in den gesamten «mystischen Leib» Christi hinein ausdehnt. So durchdringen einander die Sendungen und die mit ihnen sich identifizierenden Personen zu dem, was man *Communio Sanctorum* nennt; wobei offen-

<sup>13</sup> TD II/2, 190.

<sup>14</sup> Ebd.; vgl. auch TD II/2, 381.

<sup>15</sup> TD II/2, 191; vgl. auch Theodramatik. Bd. II/1: Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott (abgek.: TD II/1), Einsiedeln 1976, 368. Wo die Sendung abgelehnt wird, ist die Person im Innersten bedroht (vgl. TD II/2, 244).

<sup>16</sup> TD II/2, 248.

<sup>17</sup> Vgl. Sponsa Verbi. SkTh II, Freiburg <sup>3</sup>1971 (abgek.: SV), 174.

bar nicht nur die den Personen gehörenden Güter und Werte in den Gemeinbesitz kommen, sondern die Personen selbst».<sup>18</sup> Diese werden dadurch aber nicht «verfunktionalisiert» oder «entpersönlicht». Es ergibt sich das (scheinbare) Paradox, dass die Personen zwar immer weniger privat, aber immer persönlicher werden. Sie werden in gewisser Weise sogar überpersönlich, paradigmatisch, urbildlich, (arche)typisch<sup>19</sup> für alle Menschen, die im Glauben ihre gottgegebene Sendung erkennen und ergreifen.

Am Ursprung der Kirche stehen also keine abstrakten Ideen oder Prinzipien, in die Menschen nachträglich eingepasst würden, sondern konkrete Personen, die sich kraft ihrer gelebten göttlichen Sendung ins Prinzipielle haben ausweiten lassen. Dadurch wurden sie zu *Realsymbolen* in und für die Kirche.<sup>20</sup>

Balthasar nennt immer wieder vier große Grundsendungen oder -erfahrungen der Kirche: (1.) die *marianische* Sendung des magdlichen Über-sich-verfügen-Lassens; (2.) die *petrinische* Sendung als die Verkörperung des sachlich Objektiven und Amtlichen in der Kirche; (3.) die *johanneische* als diejenige, die in ihrer Liebe zu Christus eine vermittelnde Stellung zwischen der marianischen und der petrinischen Sendung einnimmt; (4.) schließlich die *paulinische*, die die Erfahrung der «katholischen Spannungseinheit»<sup>21</sup> schlechthin darstellt (zwischen dem Sünder und dem Gerechten, dem Amt und der ganz persönlich gelebten Nachfolge, Juden und Heiden, Weisheit und Kreuzestorheit etc.). Diese vier Grundsendungen lassen sich weder auf eine einzige reduzieren (wengleich, wie noch zu zeigen sein wird, die marianische die umgreifende ist), noch lassen sie sich exakt gegeneinander abgrenzen. Vielmehr versteht Balthasar ihre Beziehung untereinander in der Art «einer gegenseitigen Osmose» bzw. in Analogie zur *Circumincessio* (*Perichorese*) der trinitarischen Personen in ihrer relativen Opposition zueinander. Indem die Personen an der Sendung Christi teilnehmen, werden sie in den innertrinitarischen Prozess selbst einbezogen.<sup>22</sup> Damit werden sie zu Realsymbolen für die Einheit in Verschiedenheit der kirchlichen *Communio*.

Die Überpersönlichkeit der Gestalten der christologischen Konstellation eröffnet die Möglichkeit für eine Vielzahl weiterer personaler Sendungen, die innerhalb des von den Grundsendungen abgesteckten Raumes (der seinerseits innerhalb des von Christus eröffneten «Spielraums» steht) zu liegen kommen. Ihr Wirkungsbereich und -radius kann sehr unterschiedlich sein: Es können außergewöhnliche Sendungen sein, deren Einmaligkeit und prägende Kraft für Kirche und Welt deutlich sichtbar sind. Es können Sendungen sein, die unsichtbar bleiben und dennoch weit ausgreifen. Es können gewöhnliche und weniger weitreichende christliche Sendungen sein, zumal die Wirkungskraft immer auch abhängig ist von der Bereitschaft, mit der ein Lebensauftrag angenommen und ausgeführt wird.<sup>23</sup>

Hier vollzieht sich, was die Bibel «Nachfolge» nennt: Wo ein Mensch dem Ruf zur Nachfolge gehorsam ist, wo er das «Jawort des Glaubens»<sup>24</sup> spricht, wird er über seine

---

<sup>18</sup> TD II/2, 321.

<sup>19</sup> Vgl. SV, 176, und Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. I: Schau der Gestalt (abgek.: H I), Einsiedeln-Trier <sup>3</sup>1988, 337f.542.

<sup>20</sup> Vgl. J. Card. Ratzinger/ H. U. von Balthasar: Maria - Kirche im Ursprung (abgek.: Kirche im Ursprung), Freiburg <sup>4</sup>1997, 158. Im Raum der Kirche «gibt es keine Abstrakta, alles ist auf den Taten des dreipersonlichen Gottes und auf den durch Gnade erwirkten Antworten menschlicher Personen begründet, und der durch die Liebesbegegnung von Wort Gottes und Glaube gebildete und eröffnete Raum ist die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen»: Spiritus Creator. SkTh III (abgek.: SC), Trier <sup>3</sup>1999, 337.

<sup>21</sup> Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren? (abgek.: AA), Trier <sup>2</sup>1989, 243.

<sup>22</sup> Vgl. SV, 179f; AA, 120ff; Kirche im Ursprung, 158; Pneuma und Institution. SkTh IV (abgek.: PI), Einsiedeln 1974, 195.

<sup>23</sup> Vgl. TD II/2, 256f.

<sup>24</sup> Katholisch. Aspekte des Mysteriums (Kriterien 36), Freiburg <sup>3</sup>1993, 55.

menschliche (durch die Sünde bedingte) Enge hinausgeführt und ausgeweitet hin auf die Sendung Christi und der Kirche, die dessen Sendung weiterführt. Die im Selbstüberstieg sich vollziehende Selbstenteignung (»Expropriation«) des Menschen und seine Aneignung durch Gott bei gleichzeitiger personaler Selbstfindung ist nach Balthasar rein philosophisch-systematisch nicht fassbar. Sie kann nur als theologisches Paradox festgehalten werden.<sup>25</sup> Das Ergebnis ist das, was traditionell von Origenes und Ambrosius her *anima ecclesiastica* genannt wird. In der «kirchenförmigen Seele» hat das Bewusstsein des göttlichen Auftrags das Übergewicht über das private Ich erhalten: «je selbstloser, unegoistischer ein Christ dient und sich für das Weltwerk Gottes in Christus einsetzt, je mehr Gott, die Kirche, die Mitmenschen über ihn verfügen können, je offener sein Herz ist für die Not der andern, je mehr ihm nur das Anliegen Christi, das Heil aller und nicht nur das eigene Heil und Wohl wichtig ist, je universaler sein Gebet zu Gott die ganze Menschheit und gerade ihre Verworfensten einschließt, je mehr er sich Gott auch selbst anbietet und mit seinem Leben, nötigenfalls seinem Sterben dem Heilswillen Gottes zur Verfügung steht: um so fruchtbarer wird ein solcher im Reich der Gnade sein, [...] um so weiträumiger und für alle zugänglicher wird seine Existenz; er kann dann irgendwie zu den Dimensionen der Kirche heranwachsen, sich mit ihren Intentionen identifizieren, er wird, wie die Väter sagen, zu einem «Menschen der Kirche», einer «*anima ecclesiastica*».<sup>26</sup>

Im Hinblick auf das Bewusstsein des Einzelnen heißt das: Es gibt einen Punkt, an dem aus einem Fühlen *mit* der Kirche (*Sentire cum Ecclesia*) ein Fühlen *der* Kirche (*Sentire Ecclesiae*), aus einer Liebe *zur* Kirche eine Liebe *der* Kirche wird. Das Bewusstsein des Einzelnen und das Bewusstsein der Kirche gehen in gewisser Weise ineinander über, aber weder verschimmen sie ineinander, noch wird das Einzelbewusstsein aufgelöst in ein größeres Ganzes. Denn die Dynamik wachsender Sozialisierung bzw. Entprivatisierung löscht keinesfalls den Punkt aus, in dem der Einzelne auf sich allein zurückverwiesen ist. Im Gegenteil: Insofern es sich bei der Übernahme der persönlichen Sendung um eine «Tiefenentscheidung» des Lebens handelt, kann diese nur aus der Einsamkeit des Ichs geboren werden.<sup>27</sup>

Wenn es nicht nur ein *Sentire cum Ecclesia*, sondern sogar ein *Sentire Ecclesiae* der kirchenförmigen Seele gibt, so wird verständlich, dass es Einzelpersonen geben kann, die aus ihrer inneren Haltung heraus *als* Kirche - *in persona Ecclesiae*, wie Augustinus und die Patristik sagen - handeln<sup>28</sup>: So steht z. B. Petrus *in persona Ecclesiae*, als er trotz seines Erschreckens einwilligt, dass Jesus ihm die Füße wäscht und so die Rang-, ja die Weltordnung (Herr - Sklave; Gott - Mensch; Heiliger - Sünder) auf den Kopf stellt (Joh 13,6-10). Maria von Betanien, die in ihrer «kontemplativen» Haltung dem Herrn lauscht (Lk 10,38-42) und ihm die Füße «für den Tag des Begräbnisses» salbt (Joh 12,1-8), verkörpert die glaubende und liebende Kirche in ihrem «grundsätzlich, apriorisch offenen, in nichts selber verfügendem, in allem sich bereithaltenden und formenlassenden Jawort»<sup>29</sup> zum Weg Jesu. *Personam Ecclesiae gerens* ist Maria Magdalena bereit, den Auferstandenen nicht für sich festzuhalten, sondern zum Vater hinauf-

<sup>25</sup> Vgl. SV, 175.180.

<sup>26</sup> Kirche im Ursprung, 121. A. von Speyr schreibt zur Verkirchlichung des Einzelnen: «Das Persönliche im Weg der Nachfolge nimmt wachsend kirchlich-objektive Züge an.» Als «müsse einer, der den Herrn liebt, [...] Züge tragen, die nicht mehr die eignen sind, sondern von ferne an den Herrn erinnern und gleichsam dem Vater erlauben, durch den Sohn hindurch das Gesicht seines Jüngers zu erkennen. Dieses gegebene Antlitz, das Gesicht der Nachfolge, ist das objektive Antlitz der Kirche»: *Kostet und sieht - Ein theologisches Lesebuch*. Aus ihren Schriften ausgew. u. eingel. von H. U. von Balthasar, Einsiedeln-Trier 1988, 327; vgl. auch 338.

<sup>27</sup> Vgl. PI, 245.284.

<sup>28</sup> Vgl. SC, 197-202.

<sup>29</sup> SC, 201.

gehen zu lassen (Joh 20,11-18), den Brüdern die Osterbotschaft zu verkünden und die darin liegende Freude zu erfahren.

### 3. *Maria: die personale Kirche im Ursprung*

Ein gesonderter Blick gilt schließlich Maria: Sie ist nach Balthasar die «Kirche im Ursprung» und ihr heiler personaler Kern. Wie es dazu kommt, ist nach dem Gesagten leicht nachvollziehbar:

In ihrem bedingungslosen Ja zur Menschwerdung des Sohnes Gottes in ihrem Schoß hat Maria in idealer Weise ihre persönliche Sendung ergriffen und wurde so zur unverwechselbaren theologischen Person. Im Unterschied zum Sohn Gottes (in dem Sendung und Person seit Unvordenklichkeit deckungsgleich sind) gelingt Maria dies selbstverständlich nur in Analogie und Abkünstigkeit von ihm: Ihr vorbehaltloses Ja wird allererst dadurch ermöglicht, dass sie die ohne Erbsünde Empfangene ist (*immaculata conceptio*), dass anders gesagt ihre Glaubens- und Gehorsamsbereitschaft gegenüber dem göttlichen Willen aufgrund ihrer einzigartigen (christologisch-soteriologischen) Gnade der «Vor-Erlösung» und Bewahrung vom Kreuz Christi her nicht durch die Sünde eingeschränkt ist. Indem Maria auf diese Weise ihrer Berufung als *Theotokos* entsprechen kann, wird sie zum «personalen Zentrum» der Kirche, zur «Vollverwirklichung» der kirchlichen Idee<sup>30</sup>, zum «Realsymbol»<sup>31</sup> der Kirche.

Die Kirche (freilich nicht im institutionellen Sinn) hebt nach Balthasar also nicht erst mit der Berufung der Apostel, sondern bereits mit der Menschwerdung Gottes aus der Jungfrau an. «Urzelle» der Kirche ist die «Kammer von Nazaret» bzw. Maria selbst. In ihrer bejahenden Haltung gegenüber dem göttlichen Auftrag wird Maria nicht nur zum Urbild der Kirche als ganzer, sondern zugleich zum Typos auch jeder einzelnen *anima ecclesiastica*.

Die Kirche ist in ihrem innersten Wesen somit marianisch geprägt. Ursprung dieser Prägung ist das Jawort Marias zur Menschwerdung des Gottessohnes in ihrer letzten Konsequenz. Insofern es einwilligendes Ja ist, hat es nicht den Charakter des Aktiv-Primären, sondern des Passiv-Annehmenden; ist es nicht Wort, sondern Antwort; ist es wesentlich nicht Verfügen, sondern die Bereitschaft des Über-sich-verfügen-Lassens. Am Kreuz nimmt diese bejahende Anwerthaltung die Form «schmerzlichen Geschehenlassens» an. Da von Balthasars geschlechertypologischem Denken her die empfangende Haltung die weibliche ist, ist die Kirche nicht nur konkret-personal marianisch, sondern in einem umfassend-prinzipiellen Sinn weiblich geprägt.

### 4. «*Wer ist die Kirche?*»

*Wer ist nun die Kirche?* Balthasar selbst hat diese Frage explizit schon in «*Sponsa Verbi*», dem zweiten Band seiner «*Skizzen zur Theologie*»<sup>32</sup>, gestellt und sie durch sein gesamtes Werk hindurch in immer neuen Anläufen, aber zugleich mit einer atemberaubenden inneren Konsistenz beantwortet. Am prägnantesten hat Balthasar die Frage in der Rechenschaft über sein Werk aus dem Jahr 1965 beantwortet. Auf die Frage *Wer ist die Kirche?* heißt es dort in einem Satz: «*Für das Kerngeheimnis lautet die Antwort: sie ist die Einheit derjenigen, die um das unbefleckte, daher grenzenlose, daher durch*

---

<sup>30</sup> SV, 168; vgl. auch *Kirche im Ursprung*, 107.

<sup>31</sup> Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit (ChHe 2. R., 9), Einsiedeln-Trier<sup>5</sup> 1989, 40; SV, 298; TD II/2, 306.

<sup>32</sup> Vgl. o. Anm. 17, 148-202.

*Gnade christusförmige Jawort Marias geschart und durch es geformt, bereit sind, den Heilswillen Gottes an sich und für alle Brüder geschehen zu lassen».*<sup>33</sup>

An anderer Stelle benutzt Balthasar für dieselbe Aussage das einprägsame Bild von «sich ausbreitenden und gegenseitig durchdringenden Wellenkreisen», die im Wasser entstehen, «wenn man etwa eine Hand voll Kieselsteine hineinwirft. Befindet sich ein mächtiger darunter, so zieht er seine Kreise durch die der anderen hindurch, ohne sie aufzuheben, wird aber trotzdem auch in seiner Sphäre von den andern, kleineren berührt [...] Die Verschiedenheit der Wirkweite der Wellenkreise [...] ist von zwei Faktoren abhängig: von der «Größe» der jeweiligen Sendung und von der Qualität des antwortenden Empfangs [...] Maria ist inmitten aller andern Kreise der größte, dessen Radius alle übrigen durchdringt und in sich einschließt, sie ist, mit anderen Worten, koextensiv der Kirche, sofern sie Kirche der Heiligen, «Braut ohne Makel und Runzeln» ist».<sup>34</sup>

Das heißt: Im Raum der Kirche existieren die Personen nicht wie unverbundene Atome nebeneinander, sondern sie durchdringen sich gegenseitig in Analogie zur Perichorese der trinitarischen Personen. Dies wird in dem Maß möglich, als sie sich öffnen für Christus, in ihm zum ganzen dreieinigen Leben und damit auch zueinander. In ihrer Offenheit für Gott werden die Personen im Innersten modifiziert durch die trinitarische Lebensweise, die ganz und gar proexistent ist, wie es sich im *pro nobis* der Sendung Jesu für die Menschen geoffenbart hat. Das naturhafte Für-sich-Sein der Einzelnen wird gnadenhaft «eingetieft» in ein wesentliches Füreinander-Sein (vgl. 1 Joh 3,16). Dieses gnadenhafte Füreinander kann (v. a. bei den Heiligen) so weit ausgreifen, dass es zu der beschriebenen Art «gegenseitiger Osmose» oder «Circumincession» im Glauben und im Wirken (bis hin zur «Austauschbarkeit der Verdienste») kommt.<sup>35</sup>



Fazit: Wer im Sinn der Theologie H. U. von Balthasars die Kirche als Person versteht, denkt weder an eine irgendwie geartete «Kirchen-Hypostase» neben oder über der konkreten Gemeinschaft der Glaubenden, noch bewegt er sich im Raum rein theologisch-spiritueller Poesie. Im Gegenteil: In der personalen Rede von der Kirche geschieht ekklesiologische Wirklichkeitsansage. Angesagt wird die spezifische Einheit der Kirche, die keine monistische Einheit ist, sondern - mit Balthasar gesprochen - eine «perichoretische» Einheit. Insofern ist sie ohne personale Verschiedenheit nicht denkbar. Einheit und Verschiedenheit, Identität und Differenz der kirchlichen Gemeinschaft sind in der personalen Rede aufs Engste miteinander verwoben.<sup>36</sup>

Im Tiefsten ist das personale Verständnis der Kirche nichts anderes als die ekklesiologische Verdichtung des Jesuswortes: «Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast» (Joh 17,21).

---

<sup>33</sup> Mein Werk - Durchblicke, Freiburg 1990, 51 (Hervorh. SA).

<sup>34</sup> Kirche im Ursprung, 122.125.

<sup>35</sup> Vgl. *Communio* - Ein Programm, in: *IKaZ* 1 (1972), 4-17, hier: 11f; PI, 195; *Kirche im Ursprung*, 158; A. v. Speyr: a.a.O., 352f, u. die gedankliche Nähe zu H. de Lubac: *Glauben aus der Liebe* (Übertr. u. eingel. v. Hans Urs von Balthasar), Einsiedeln<sup>3</sup> 1992, 289-311.

<sup>36</sup> Das belegt im Übrigen auch der biblisch-patristische Einsatz der personalen Kirchensymbolik. Ausführlicher dazu S. Ackermann: *Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche* (StSSTh 31), Würzburg 2001, bes. 11-45.213-290.

**Stephan Ackermann**, geb. 1963, Studium der Theologie in Trier und Rom; 1991-1998 Subregens am Bischöflichen Priesterseminar in Trier; 2000 Dr. theol. (Doktorvater Medard Kehl SJ, Frankfurt a. M.); seit 1999 Regens des Priesterseminars «Studienhaus St. Lambert» in Grafschaft-Lantershofen.