

Die Weisheit hat ein Haus gebaut (*Spr 9,1*).

Die Kirche in der Theologie von Hans Urs von Balthasar und Sergij Bulgakov

*Prof. Barbara Hallensleben, Fribourg*

Publiziert 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.

Wer ist die Kirche? Die personal gestellte Frage verlangt nach einer personalen Antwort. Formuliert wurde die Frage von Hans Urs von Balthasar selbst<sup>1</sup> – und untersucht wird bei diesem Symposium und in diesem Vortrag seine theologische Antwort. Weshalb also ist ihm hier ein weiterer Autor, der russische orthodoxe Theologe Sergij Bulgakov (1871-1944)<sup>2</sup>, zur Seite gestellt? Balthasar selbst stellt an zentralem Ort einen Bezug her: Er identifiziert sich in „Mysterium paschale“<sup>3</sup> mit Bulgakovs Verständnis der Kenosis, insofern sie nicht nur den menschengewordenen Sohn in seiner Erniedrigung bis zum Kreuz betrifft, sondern das gesamte Leben des dreifaltigen Gottes: „Christi Kreuz ist in die Weltschöpfung eingeschrieben seit deren Grundlegung“<sup>4</sup>, so zitiert Balthasar Bulgakov, und er fährt fort: „und da der Wille zur erlösenden Kenose der untrennbar dreieinige Wille ist, sind nach Bulgakov Gott der Vater und der Heilige Geist aufs ernsteste mit in die Kenose engagiert“.<sup>5</sup> In dieser innertrinitarischen Kenose gründet letztlich auch das Geheimnis der Kirche. Diese Sicht verbindet Bulgakov und Balthasar zutiefst in ihrer Ekklesiologie. Beide setzen der Tendenz zur innergeschichtlichen, juristischen und institutionellen Objektivierung der Kirche eine theozentrische Sicht entgegen. Beide stehen in kritischer Auseinandersetzung mit der Moderne, nicht zuletzt mit der Philosophie des Deutschen Idealismus, Bulgakov in neuer Intensität seit seiner Ausweisung aus Russland 1923 und seiner Wirksamkeit am Orthodoxen Theologischen Institut St. Serge in Paris.

Doch beide entfalten ihre Theologie, insbesondere ihre Sicht der Kirche, von unterschiedlichen Grundpositionen aus. Dies würde sofort deutlich, könnten

---

<sup>1</sup> Hans Urs von Balthasar, *Wer ist die Kirche?*, in: ders., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1971, 148-202.

<sup>2</sup> Vgl. für eine biographische und theologische Einführung, die an dieser Stelle nicht geleistet werden kann: Lev Zander, *Bog i mir. Mirosozercanie otca Sergija Bulgakova*, 2 Bde (russ.), Paris 1948; Kliment Naumov, *Bibliographie des oeuvres de Serge Boulgakov*, Paris 1984; Piero Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Rom 1998; Hans-Jürgen Ruppert (Hg.), *Sergej N. Bulgakov. Sozialismus im Christentum?*, Göttingen 1977; vgl. auch die Einführung von Thomas Bremer in: *Sergij Bulgakov, Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche*, Trier 1996, 7-14; Stanislaw Swierkosz, *L'église visible selon Serge Boulgakov. Structure hiérarchique et sacramentelle*, Rom 1980.

<sup>3</sup> *Mysterium Salutis III/2*, Einsiedeln u.a. 1969, 133-326.

<sup>4</sup> Serge Boulgakov, *Du Verbe incarné*, Paris 1943, 281; zit. nach: *MySal III/2*, 153.

<sup>5</sup> *MySal III/2*, 153. Ähnlich: Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik III*, Einsiedeln 1980, 291f.

wir beide Theologen darum bitten, in einem einzigen prägnanten Satz auf die Ausgangsfrage zu antworten: Wer ist die Kirche? „Die Kirche – das ist Jesus Christus“, könnte Balthasar antworten.<sup>6</sup> „Die Kirche – das ist die Sophia“<sup>7</sup> – so würden wir von Bulgakov hören. Was verbirgt sich hinter diesen verschiedenen Formulierungen? Sicher ist, dass Balthasar sich an dieser Stelle ausdrücklich von Bulgakov abgrenzt: Er hält es für möglich und nötig, „die Grundansicht Bulgakovs ihrer sophiologischen Voraussetzungen zu entkleiden“ und allein die Kenosislehre zu bewahren.<sup>8</sup> An der Sophia, der Weisheit Gottes, scheiden sich die Geister. Der Kontrast verspricht das Profil der Ekklesiologie Balthasars klarer hervortreten zu lassen. Bulgakov gibt uns gleichsam die Möglichkeit, gegenüber dem Werk Balthasars nicht bei einer hermeneutischen Binnensicht stehenzubleiben, sondern die theologischen Grundstrukturen seiner Sicht der Kirche wahrzunehmen.

### **1. Der Ursprung im Leben des dreifaltigen Gottes**

Beide – Balthasar und Bulgakov – gehen aus von der Ursprünglichkeit des dreifaltigen Gottes, der weder der selbstgenügsame unbewegte Bewegter noch der notwendig sich selbst bewegende absolute Geist Hegels ist. Die Kenosis bezeichnet in diesem Zusammenhang die unableitbar freie Dynamik der Liebe, die eine Art Selbstbewegung Gottes auszusagen vermag, ohne ihn einem äußeren Zwang oder der Veränderlichkeit zu unterwerfen. Balthasar spricht „von einer ersten «Kenose» des Vaters bei seiner Selbstenteignung in der «Zeugung» des gleichwesentlichen Sohnes; diese erste Kenose weitet sich wie von selbst zur gesamtrinitarischen, da der Sohn anders als in Selbstenteignung dem Vater gar nicht gleichwesentlich sein könnte und da ihr «Wir», der Geist, ebenfalls nur Gott sein kann, wenn er diese im Vater und im Sohn identische Selbstenteignung «personal» besiegelt... Mit dieser Ur-Kenose sind die übrigen Kenosen Gottes in die Welt hinein grundsätzlich ermöglicht und bloße Folgerungen aus ihr“.<sup>9</sup> Auch Bulgakov spricht vom kenotischen „Opfer der Liebe“<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> Jesus Christus, „für den es keinerlei Hybris, sondern nur den schlichten Ausdruck der Tatsachen bedeutet, wenn er die Gleichsetzung vornimmt: *L’Eglise, c’est moi*“: *Sponsa Verbi*, 149. „Nimmt man sie wörtlich, dann ist die Frage, wer die Kirche sei, bereits gelöst: das Subjekt der Kirche ist dann einfachhin Christus; er setzt und verantwortet ihr Akte ...“: ebd. 150. „Keiner ist die Kirche, es sei denn Christus“: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 150.

<sup>7</sup> *L’Eglise „est la Sophie sous ses deux aspects, la divine et la créée avec leur interaction, laquelle s’exprime par leur union“*: Serge Bulgakov, *L’Eglise, c’est moi*. La création, l’homme, l’Eglise et la fin (= *La Sagesse divine et la Théanthropie III*), (Paris 1945) Lausanne 1984, 197; „*L’Eglise est la Sophie*“: ebd. 210.

<sup>8</sup> *MySal III/2*, 153.

<sup>9</sup> *Theodramatik III*, 308.

<sup>10</sup> „*sacrifice d’amour*“: *Du Verbe incarné. L’agneau de Dieu (La Sagesse divine et la Théanthropie I)*, (Paris 1933) Lausanne 1982, 18 und passim.

des ewigen Vaters, die im Sohn und im Heiligen Geist antwortend mitvollzogen wird: „La filialité est déjà l'éternelle kénose ... L'amour du Fils est l'humilité de sacrifice, de renoncement à soi, celle de l'Agneau, «désigné dès avant la création du monde» (1 Petr 1,20).”<sup>11</sup> „Le Saint-Esprit est la Vie qui triomphe du sacrifice kénotique, la résurrection après l'anéantissement kénotique, le triomphe de l'Amour vivifiant”.<sup>12</sup>

Das Wirken des dreifaltigen Gottes *ad extra* in die Schöpfung hinein ist als ein personal differenziertes Geschehen zu beschreiben – darin sind sich Balthasar und Bulgakov einig gegenüber der vorherrschenden Tradition der Gottes- bzw. Trinitätslehre. Ihre Option, die sie mit der heutigen theologischen Forschung teilen, lässt sich überschreiben: *von der Natur zur Person*. Besonders in der westlichen Tradition sei die Einheit Gottes vorwiegend als Einheit der Natur bzw. Substanz bestimmt worden. Mit den Wandlungen des Naturbegriffs und der Kritik am Substanzdenken verschob sich die Aufmerksamkeit auf die göttlichen Personen. Die Internationale Theologenkommission nahm 1981 – als Balthasar ihr angehörte – in ihrem Dokument über „Theologie, Christologie und Anthropologie” zu der Frage Stellung. Sie postulierte eine „Metaphysik der Liebe”, die der Person im innergöttlichen Leben wie in der Schöpfung den Vorrang gibt vor der Substanz.<sup>13</sup>

Doch in der Deutung des festgestellten Mangels und in den theologischen Konsequenzen scheiden sich die Wege der beiden Theologen: 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. Bulgakov hingegen möchte die Natur als Natur nicht preisgeben und ringt um ihr personal gewandeltes Verständnis. So bestimmt er das entscheidende theologische Defizit geradezu entgegengesetzt zur vorherrschenden theologischen Meinung: Der westliche „Essentialismus” sei eher Folge als Ursache: Mangels einer theologischen Bestimmung der Natur Gottes blieb die Rede von seinem „Wesen” eine philosophische Abstraktion und damit anfällig für zeitbedingte ideologische Interpretationen.<sup>14</sup> Nicht hinsichtlich der göttlichen Personen,

---

<sup>11</sup> Du Verbe incarné, 18.

<sup>12</sup> Le Paraclet (La Sagesse divine et la Théanthropie II), (Paris 1946) Lausanne 1996, 173.

<sup>13</sup> „Au centre d'une telle «métaphysique de la charité», ce n'est plus la substance en général qui est située, comme dans la philosophie antique, mais la personne, dont la charité est l'acte le plus parfait et le plus capable de la conduire à sa perfection”: Commission Théologique Internationale. Textes et documents (1969-1985), Paris 1988, 251 (Abschnitt I. D. 3.).

<sup>14</sup> „Nous constatons ainsi qu'en Orient aussi bien qu'en Occident, la substance est interprétée purement comme une abstraction philosophique, utilisée pour parvenir à une solution logique du dogme trinitaire. La

sondern hinsichtlich der gemeinsamen Natur besteht daher nach Bulgakov ein dringlicher Klärungsbedarf.<sup>15</sup> Hier hat der Schlüsselbegriff seiner Theologie, die „Sophia“, seinen Ort: „la Sophie divine n’est rien autre que la nature de Dieu, son ousie“.<sup>16</sup> Als das Andere Gottes gehört sie zu ihm, ist sein „Leben“, sein „Leib“, seine „Welt“, die „Fülle“ (*pleroma*), „Herrlichkeit“, seine „Selbstoffenbarung“ (auto-révélation), wie die verschiedenen Umschreibungen Bulgakovs lauten.; sie ist die konkrete und nicht abstrakte Einheit der „vielgestaltigen Weisheit Gottes“ (Eph 3,10)

Kurz: Die Sophia steht für den theologisch transformierten Naturbegriff; sie ist der reale Inhalt der ewigen innertrinitarischen Kommunikation der Liebe. Sie ist sozusagen das „Notwendige“ in Gott, das seine Freiheit nicht behindert, sondern erfüllt.<sup>17</sup> Weil die Moderne unter Natur die Materie als Gegensatz zum Geist und *a fortiori* als Gegensatz zum göttlichen Geist versteht, fehlen ihr die Denk- und Wahrnehmungskategorien für die geistliche Wirklichkeit der Natur Gottes, in der die geschöpfliche Natur ihr Urbild hat.<sup>18</sup> Balthasars pauschale Kritik, die in der Sophia nur die Anklänge an gnostische Spekulationen erblicken kann, verfehlt den theologischen Ansatz seines Gesprächspartners Bulgakov.<sup>19</sup>

Ein atmosphärischer, zugleich aber radikal theologischer Kontrast zwischen Balthasar und Bulgakov wird spürbar: 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“<sup>20</sup> spricht. So wundert es nicht, dass für ihn Kenosis und Kreuz ins Zentrum der Theologie rücken und der Karsamstag

---

«substance» fournit une construction doctrinale avec un point de départ en quelque sorte idéologique”: La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie, (engl. New York – London 1937) Lausanne 1983, 20.

<sup>15</sup> „La première partie du dogme, le savoir: la doctrine de la relation entre les trois hypostases, avec leurs qualités et caractères distincts, a été jusqu’à un certain point élucidée au cours du travail dogmatique de l’Eglise. L’autre aspect, pourtant, la doctrine de la consubstantialité, ainsi que la conception réelle de la substance ou de la nature, ont été bien moins développées et, apparemment, presque négligées”: La Sagesse de Dieu, 19. „Nous constatons ainsi qu’en Orient aussi bien qu’en Occident, la substance est interprétée purement comme une abstraction philosophique, utilisée pour parvenir à une solution logique du dogme trinitaire ... Le dogme de la consubstantialité, qui sauvegarde l’unité de la Trinité, reste ainsi un livre fermé, en ce qui nous concerne. En un sens religieux, en effet, il n’a été ni assimilé ni même ouvert”: ebd. 20.

<sup>16</sup> Du Verbe incarné, 22.

<sup>17</sup> An diesen Zusammenhang erinnert Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Veritatis Splendor” auch hinsichtlich der menschlichen Natur, insofern sie der menschlichen Freiheit nicht nur beliebiges Gestaltungsmaterial bietet, sondern der nicht-beliebige Inhalt ihrer Erfüllung ist.

<sup>18</sup> Vgl. ebd. 27.

<sup>19</sup> Vgl. MySal III/2, 152f.; ohne Bezug auf Bulgakov auch: „gnostisierende Sophiologie”: Pneuma und Institution, 126.

<sup>20</sup> Vgl. Sponsa Verbi, 151 u.ö.

zur Mitte der Heilsgeschichte wird: Ist die Selbstentäußerung in ihrer formalen Negativität das Ideal, dann erscheint der Tod als Vollgestalt der Liebe. 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: „l’amour n’est pas seulement souffrance sacrificielle, anéantissement, renoncement, il est aussi joie, béatitude et triomphe”.<sup>21</sup> Der heilsgeschichtliche Bogen, mit dem er die kirchliche Offenbarung des Vaters durch Sohn und Geist bezeichnet, spannt sich zwischen „Inkarnation und Pfingsten” und schließt das abgründige Kreuzesgeschehen als Pascha ein. Zu Bulgakovs eindrucksvollsten Werken gehört seine „Sophiologie des Todes”, die die geistlichen Erfahrungen seines schweren Krebsleidens spiegelt und an theologischer Tiefe Balthasars „Mysterium paschale” nicht nachsteht.<sup>22</sup> Doch selbst in dieser persönlichen Leidensgeschichte lebte und starb Bulgakov in einer Spiritualität der Auferstehungsfreude, die sich von Balthasars Spiritualität des Gehorsams unverkennbar abhebt.

## **2. „Der Kirche wegen hat Gott die Welt erschaffen”.<sup>23</sup> Kirche, Schöpfung und Geschichte**

Die beobachteten Differenzen setzen sich fort, wenn wir Balthasar und Bulgakov nach dem Ort der Kirche in Schöpfung und Geschichte befragen. Wiederrum ist der Ursprung im dreifaltigen Gott zu suchen: Die Schöpfung ist nach Balthasar das Wagnis der trinitarischen Liebe. Die innergöttliche Differenz der Personen ist der Ort, an dem Geschichte als Theodrama seinen Ursprung nimmt und zugleich die dunkle Möglichkeit der Verweigerung gegenüber dem Schöpfer sich eröffnet: „Aus der allerpositivsten Gottlosigkeit Gottes hat sich aufgrund der Schöpfung die mögliche und wirkliche Gottlosigkeit ergeben”.<sup>24</sup> Hier nimmt die Leidensgeschichte Gottes ihren Ausgang. Das geschichtliche Kreuzesgeschehen ist die Konsequenz des Wagnisses Gottes, die Schöpfung in Differenz zu sich zu setzen. Indem Gott in Jesus Christus das Kreuz als Zeichen der äußersten Verweigerung der Schöpfung annimmt, vollziehen sich zugleich das Gericht und die Gerechtigkeit Gottes *pro nobis*: In der Karfreitags- und Kar-

---

<sup>21</sup> Le Paraclet, 74. Vgl. Du Verbe incarné, 18: „Si Dieu est amour, Il est aussi sacrifice, qui manifeste, et par la souffrance seule, la force victorieuse de l’amour et sa joie”.

<sup>22</sup> Russ. in: *Vestnik* 127 (1978) 18-41; 128 (1979) 13-32; Teil II auch in: *Avtobiografičeskije zametki*, Paris (1946) <sup>2</sup>1991, 136-147; italienische Übersetzung in: Piero Coda, a.a.O., 161-222.

<sup>23</sup> Pastor Hermas, *Visio II*, 4, 1. Zit. bei Bulgakov in: *Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche*, Trier 1996, 23; bei Balthasar: *Pneuma und Institution*, 123.

<sup>24</sup> *Theodramatik III*, 306.

samstagsverlassenheit erweist Gott seine Allmacht in der Ohnmacht der Liebe und überwindet jedes wirkliche und mögliche Nein.

In diesem Geschehen gründet nach Balthasar christliche Lebensform, aus der sich die Lebensform und Gestalt der Kirche ergibt: Sie hat zum Ziel die „Heimholung“<sup>25</sup> der entfremdeten Schöpfung in die Identität trinitarischen Lebens, in der kein Widerspruch, sondern einzig die positive Differenz der göttlichen Personen Bestand hat. Wie dieser Weg für Jesus Christus ein Weg des kenotischen Gehorsams ist, so ist der „Urakt der Kirche“ – modellhaft für die ganze Menschheit – der Gehorsam als „das Gott-über-sich-Verfügenlassen“, ja „Gehorsam ist für dieses Gott-Verfügenlassen ein fast schon zu spezieller Begriff; es liegt ihm in analoger Weise transzendent voraus, wie der kenotische Gehorsamswille des Sohnes als die transzendente Voraussetzung seinem irdischen Knechtsgehorsam vorauslag“.<sup>26</sup>

Wie wirkt sich die Sophia-Theologie Bulgakovs in diesem Zusammenhang aus? Unverkennbar können wir seine Schöpfungslehre freisprechen vom Verdacht des Gnostizismus: Für ihn verursacht nicht eine himmlische Sophia den Fall der Schöpfung, so dass der Ursprung des Bösen in Gott hineinverlegt wäre. Er bezieht nicht nur die göttlichen Personen, sondern auch ihre gemeinsame Sophia-Natur in den kenotischen Schöpfungsakt ein: Die Schöpfung ist frei geschenkte Anteilgabe an der göttlichen Natur.<sup>27</sup> Um die Differenz aufrechtzuerhalten, unterscheidet Bulgakov die göttliche Sophia von der geschaffenen Sophia, die göttliche Natur von der geschöpflichen Natur. Die Lehre von der *creatio ex nihilo* ist die Gottes Freiheit betonende Kehrseite der affirmativen Aussage: „Dieu a créé le monde de lui-même“.<sup>28</sup> Nicht Pantheismus, sondern Panentheismus folgt aus diesem Ansatz.<sup>29</sup> Die Vision des „Pastor Hermas“ findet darin eine theologische Deutung: Ja, „der Kirche wegen hat Gott die Welt erschaffen“, denn sie ist die verwandelte Schöpfung, die Gott nicht nur zur Teilhabe an seinem „dreifaltigen Gottesbewusstsein“ beruft, sondern die Anteil erhält an seiner göttlichen Natur (2 Petr 1,4). Dieses Ziel der ganzen Schöpfung hat im geschichtlichen Leben der Kirche verborgen begonnen: In Jesus Christus und seinem Geist ist die geschöpfliche Natur mit ihrem ewigen Ursprung in der göttlichen Weisheit verbunden. Kirche ist verdichtete Schöpfung; in ihr vollzieht sich die gott-menschliche Einheit als Geist-geleiteter Weg zum persona-

---

<sup>25</sup> Pneuma und Institution, 147.

<sup>26</sup> Ebd. 143.

<sup>27</sup> „la Sophie créée est la kénose de la Sophie divine“: L'épouse de l'agneau, 54.

<sup>28</sup> L'épouse de l'agneau, 41; vgl. La Sagesse de Dieu, 41.

<sup>29</sup> Vgl. La Sagesse de Dieu, 47.

len Selbstand im Leben des dreifaltigen Gottes.<sup>30</sup> In der Kirche wird offenbar, dass das Ziel der Schöpfung nicht allein negativ als „Heimholung“ oder „Rückführung“, als Aufhebung des Anderen, zu bestimmen ist, sondern etwas unab- leitbar Neues eröffnet: die Möglichkeit des frei gesetzten Anderen Gottes, zu „werden wie Gott“, als „Braut des Lammes“ in eigenständiger Personalität an seinem Leben Anteil zu haben.

### 3. Personalität der Kirche und in der Kirche

Die Gottes- und die Schöpfungslehre liefern bei Balthasar und bei Bulgakov den hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der Kirche. Kehren wir also zurück zur Ausgangsfrage: Wer ist die Kirche? Balthasar beginnt seinen gleichnamigen Aufsatz mit einer Definition der Person als „geistiges Bewusstseinszentrum freier und vernünftiger Akte“.<sup>31</sup> Die starke Akzentuierung des Bewusstseins ist bereits bei der innertrinitarischen Perichorese der Personen aufgefallen und weist Balthasar als einen idealistischen Denker aus. Doch wessen entäußert sich die so bestimmte göttliche Person? Da die Naturbezogenheit der Person ausfällt, wird die Kenose und die daraus resultierende Perichorese zwangsläufig zu einem Bewusstseinsgeschehen, als dessen Inhalt letztlich nur das jeweilige Ich der trinitarischen Personen fassbar ist. Für eine Gemeinschaft geschaffener Personen bietet diese Sicht kein Modell. Die Kirche kann also weder Personcharakter im göttlichen Sinne besitzen noch als ein Kollektivsubjekt bestimmt werden: „kein weltliches Kollektiv lässt sich in dieser Weise auf ein Einzelsubjekt zurückführen“.<sup>32</sup> So muss Balthasar im Grunde seine eigene Frage negativ beantworten: Der Kirche kann in keiner Weise eine eigene Personalität zugesprochen werden. Wer oder was aber ist die Kirche sonst? Die theologischen Konturen seiner Antwort sollen in fünf Aspekten in Balthasars eigener Terminologie herausgearbeitet werden:

1) **Die Kirche ist „Elongatur Christi“**<sup>33</sup> ohne eigene Personalität, doch als „Leib Christi“ in „Teilgabe an der Personalität Christi“.<sup>34</sup> Erstaunlich streng geht Balthasar mit dem Braut-Motiv ins Gericht, das er sogar in seiner biblischen Ausprägung auf eine unreflexive „mythisch-gnostische Gewohnheit“ zurückführt und aus den *ipsissima verba* Jesu ganz tilgen möchte.<sup>35</sup> Kurz: Als sichtba-

---

<sup>30</sup> „L’Eglise est la Sophie divine, suréternelle, et la Sophie de créature, en devenir, dans leur unité”: L’épouse de l’agneau, 201.

<sup>31</sup> Sponsa Verbi, 148.

<sup>32</sup> Ebd. 150.

<sup>33</sup> Ebd. 154; Pneuma und Institution, 183 u.ö.

<sup>34</sup> Sponsa Verbi, 150.

<sup>35</sup> Ebd. 154; vgl. 157.

re, geschichtliche Gemeinschaft ist die Kirche nicht Braut. Als Leib ist sie nicht Person.

2) **Die Kirche ist *immaculata* nur in Maria als Einzelsubjekt.**<sup>36</sup> Generell können nur Einzelpersonen, die „realen, die Kirche bildenden Subjekte“, die bräutliche Begegnung „zwischen dem persönlichen Gott und dem persönlichen Menschen“ vollziehen.<sup>37</sup> Hier erscheint das Braut-Motiv nun umgekehrt als der Inbegriff des Heils, das jedoch als solches gerade *nicht* kirchlich ist: Denn „alles ..., was diese [bräutliche] Begegnung zu einer kirchlichen stempelt, ist ihre Ermöglichung, nicht sie selbst“.<sup>38</sup> Maria als historische Gestalt ist „jene Subjektivität, die in ihrer weiblichen und empfangenden Weise der männlichen Subjektivität Christi durch die Gnade Gottes und die Überschattung seines Geistes voll zu entsprechen vermag“.<sup>39</sup> Im vollendeten Gehorsam empfängt sie ihre Subjektivität ganz aus dem „objektiven Geist“ ihres (männlichen) göttlichen Bräutigams. Das „marianische Prinzip“ in der Kirche ist die analoge, durch Maria vermittelte „Expropriation des Menschen“<sup>40</sup>, der darin sein Ich bzw. Wir verliert, an dem „trinitarische[n] Ich Christi“<sup>41</sup> Anteil gewinnt und hineingenommen wird in die Konvergenz „zu einem Bewusstseinszentrum, das sich in Maria zu Christus öffnet und durch Christus zum Heiligen Geist des dreipersönlichen Gottes“.<sup>42</sup> Kurz: Als Braut ist die Kirche nicht sichtbare geschichtliche Gemeinschaft. Als Person ist sie nicht Leib.

3) **Die Kirche ist „die Columba“.** Balthasar sucht eine Vermittlung zwischen der Einzelsubjektivität Mariens und dem nicht-personalen Kollektivsubjekt Kirche. Er findet sie bei Augustinus, der zwar gegen die Donatisten die Zugehörigkeit der Sünder zur Kirche verteidigt, doch im Bild der „Columba“, der Taube des Hohenliedes, die Idee der reinen makellosen Braut innerhalb der sichtbaren Kirche festgehalten habe: „Die «Vollkommenen» sind jene, die die anima ecclesiastica haben, die ihr Bewusstsein in das Bewusstsein der Kirche haben aufgehen lassen und deshalb das Wesen der einen Braut in sich repräsentieren“.<sup>43</sup> Es sind jene, die in einer „gegenseitigen Circumincession“<sup>44</sup> am trinitarischen Gottesbewusstsein Anteil haben und so die Einwohnung des dreieinigen

---

<sup>36</sup> Vgl. Theologik III: Der Geist der Wahrheit, Einsiedeln 1987, 251.

<sup>37</sup> Sponsa Verbi, 164.

<sup>38</sup> Ebd.; vgl. 165: „das, was auf keinen Fall wegfällt, ist die bräutliche Begegnung von Gott und Geschöpf, um deretwillen das Gerüst der Strukturen jetzt aufgerichtet und später wieder abgebrochen wird“.

<sup>39</sup> Ebd. 168.

<sup>40</sup> Ebd. 175.

<sup>41</sup> Ebd. 177.

<sup>42</sup> Ebd. 189.

<sup>43</sup> Ebd. 182; vgl. Pneuma und Institution, 184f. 199. 280. 283.

<sup>44</sup> Sponsa Verbi, 179.

Gottes in der Kirche bezeugen – die kirchliche Elite, die eine Elite des Gottesbewusstseins ist, die „Kirche innerhalb der Kirche“.<sup>45</sup>

4) **Die Kirche ist Einsamkeit.** Trotz des Versuchs, in der „Columba“ eine Gestalt intimer kirchlicher Gemeinschaft zu begründen, behält die Negation individueller und gemeinschaftlicher Personalität das letzte Wort – und damit die Einsamkeit. Die Frage „Die Kirche lieben?“<sup>46</sup> wird in strenger Parallele zur Frage nach der Personalität der Kirche negativ beantwortet: Wer die sichtbare Kirche lieben wollte, verfiere ihrer „Vergegenständlichung“<sup>47</sup>, die ja gerade auf ihr eigentliches Subjekt Christus hin zu überwinden ist. Die Liebe Christi zur Kirche als seinem Leib, seiner „Elongatur“, ist „nicht reversibel“.<sup>48</sup> So ist Einsamkeit „ein Existential der Kirche“.<sup>49</sup> „Kirchliche Einsamkeit ist wahres Produkt der Einsamkeit Christi: seiner Kreuzeseinsamkeit, seiner Einsamkeit als unvergleichlicher Gottmensch, die wiederum die Epiphanie seiner trinitarischen Einsamkeit ist, zuletzt im unvordenklichen Einzigsein des Vaters in der Zeugung des Sohnes“.<sup>50</sup> Da das „Ich“ den einzigen Inhalt personaler *communicatio* darstellt, zugleich aber definitionsgemäß nicht mitgeteilt werden *kann*, schlägt jede Selbstmitteilung in Einsamkeit um. Entgegen dem programmatischen Titel der durch Balthasar mitbegründeten theologischen Zeitschrift verhindert letztlich die Vereinzelung und Vereinsamung gläubiger Subjektivität eine wirkliche *Communio*-Theologie in Balthasars Ekklesiologie.

5) **Kirche ist Institution zur Unterwerfung des subjektiven Geistes unter den objektiven Geist.** Balthasar trifft sich mit den schärfsten Kirchenkritikern in einer negativen Einschätzung der sichtbaren Kirche. Als Institution ist sie Verlängerung des kenotischen Aktes der Inkarnation.<sup>51</sup> Doch wie im dreifaltigen Gott nicht die Sophia als sein „Leib“ das zum Eigenen gehörende Andere ist, so bleibt die Annahme des geschöpflichen Leibes für Christus ein Akt der Selbstverbergung statt der Selbstoffenbarung seiner göttlichen Personalität.<sup>52</sup> Der Leib Christi – und in seinem Gefolge der „Leib“ der Kirche – ist anerkannt

---

<sup>45</sup> Frag-würdig ist Balthasars halb Augustinus in den Mund gelegte Äußerung: „Gewiß, die Kirche ist voller Sünder, aber *sofern* sie Sünder sind, können sie nicht zur Kirche gezählt werden“: *Sponsa Verbi*, 182.

<sup>46</sup> *Pneuma und Institution*, 162-200.

<sup>47</sup> Ebd. 187. 189.

<sup>48</sup> Ebd. 190.

<sup>49</sup> Ebd. 265.

<sup>50</sup> *Sponsa Verbi*, 29.

<sup>51</sup> Vgl. *Pneuma und Institution*, 130.

<sup>52</sup> Vgl. Bonhoeffer, der hier klar differenziert: „Die Ärgerlichkeit Jesu Christi ist nicht seine Menschwerdung – sie ist ja Offenbarung! –, sondern seine Erniedrigung. Menschheit Christi und Erniedrigung Christi sind sorgsam zu unterscheiden. Mensch ist Jesus Christus als Erniedrigter und als Erhöhter ... Zur Erniedrigung gehört das  $\tau\omicron\mu\omega\iota\omega\mu\alpha\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$ “: Dietrich Bonhoeffer, *Christologie*. Vorlesung im Sommer-Semester 1933, 181.

als „das Werkzeug der Vermittlung“<sup>53</sup>, doch fehlt ihm jede Liebens-würdigkeit. „Institution gehört zur Organizität der Kirche wie das Knochengüst zu einem lebendigen Menschen. Es ist nicht erstarrtes Leben, sondern innere Voraussetzung für differenziertes Leben. Trotzdem ist diese Organisation nicht das Katholische an der Kirche; dieses liegt zentral in der Kirche als «Braut», als «Columba», als Sphäre der Heiligkeit“.<sup>54</sup> Tatsächlich findet hier eine scharfe Kirchenkritik einen Ansatzpunkt – aber in welchem Sinne und um welchen Preis? Bei Balthasar *hat* die Kirche einen Leib, aber sie *ist* nicht leibhaftig; ihr Leib bleibt das nicht zu ihr Gehörige.

Gerade in dieser Negativität wird die sichtbare Kirche ein geistlich-pädagogisches Mittel zur Verdemütigung des Subjekts, um seine sündhafte Opposition zurückzuführen in die einzig zulässige innertrinitarische Opposition der göttlichen Personen. Der Sinn der sichtbaren Kirche ist „objektiver Geist“, Gestaltwerdung der zuvorkommenden, subjektiv nicht einholbaren Liebestat Gottes. Doch diese Gestalt muss von endlichen Menschen getragen werden, die als (männliche) Amtsträger die Stelle des göttlichen Vaters repräsentieren, möglicherweise bis zur selben unbedingten Gehorsamsforderung, wie sie dem Sohn gegenüber am Ölberg erging.<sup>55</sup> Bei der Erwählung von Sündern zum Kirche-sein geht es nach Balthasar „ohne Gewaltanwendung und Demütigung ... nicht ab“.<sup>56</sup> Die (männliche) Kirche als radikale Verfügung korrespondiert der (weiblichen) Kirche als radikales Über-sich-verfügen-lassen.–

Es ist Zeit, am Leitfaden der Gedanken Balthasars auf den theologischen Kontrast im Werk Bulgakovs zu achten. Er hebt an im Personbegriff, der für Bulgakov nicht auf ein freies und vernünftiges Bewusstsein reduziert ist, sondern den konstitutiven Bezug zur „Natur“ wahrt: Person ist freier Selbstvollzug einer selbständigen Natur. Während Gott seine Natur vollständig verwirklicht, d.h. personalisiert, bleibt die theologisch als geschaffene Weisheit bestimmte Natur des Menschen für diesen auch immer das unbekannte, unvermittelte Nicht-Ich. Die Fremdheit des Anderen ist ein Zeichen nicht nur der Sünde, sondern der im Werden begriffenen Schöpfung, die bestimmt ist, an der ganzen Fülle der göttlichen Weisheit auf personale Weise Anteil zu erhalten. Die Einheit der göttlichen Natur garantiert die Einheit auch der geschöpflichen Natur in ihrer vom Menschen unüberschaubaren Vielfalt. Im Unterschied zu Balthasar kann Bulgakov sehr wohl das Modell trinitarischer Personalität zum Vor-

---

<sup>53</sup> Pneuma und Institution, 130.

<sup>54</sup> Ebd. 283.

<sup>55</sup> Vgl. ebd. 155.

Ebd. 143.

und Urbild für die Schöpfung erklären: Wie die göttlichen Personen ein und dieselbe Natur personalisieren und darin kommunizieren, so ist die Schöpfung berufen, die Einheit ihrer Natur in einer Vielzahl von Personen zu verwirklichen, re-kapituliert, d.h. zur personalen Einheit geführt durch Christus im Heiligen Geist. Die kirchliche *communio* gründet nicht allein in der exklusiven Einheit der göttlichen Personen, sondern in der inklusiven Einheit der göttlich-menschlichen Weisheitsnatur.<sup>57</sup>

Dieser Gedanke wird vertieft durch Bulgakovs entscheidende theologische Einsicht, dass die heilsgeschichtliche Offenbarung Jesu Christi als Mensch zurückschließen lässt auf die ewige Menschengestaltigkeit seiner göttlichen Natur, soll die Inkarnation wahrhaft Gottes *Selbstoffenbarung* und nicht eine doketische Verkleidung des Erlösers darstellen.<sup>58</sup> Der Mensch wie auch die gesamte Schöpfung sind nicht das schlechthin Nicht-Göttliche, sondern Abbild Gottes, das aus dem Wesen Gottes stammende, in die Freiheit entlassene Andere Gottes, das nicht in der Rückkehr, sondern in der Annahme und Ausgestaltung der anvertrauten Weisheitsnatur zur Vollendung gelangt. Weil der Mensch, die Menschheit, die ganze kosmische Schöpfung bereits ihrer Natur nach gott-menschlich sind, ist das Leben der Kirche und in der Kirche keine Selbstentfremdung, sondern Anbruch ihrer Erfüllung. Während Balthasar die Aussage des Paulus auf dem Areopag „Wir sind ja von seines [Gottes] Geschlecht“ (Apg 17,28) als ein illustratives Zugeständnis an heidnische Frömmigkeit wertet, kann Bulgakov darin einen authentischen Ausdruck gläubigen kirchlichen Selbstverständnisses des Apostels sehen.<sup>59</sup> So fallen die Akzente und die Wertungen in Bulgakovs Sicht der Kirche deutlich anders aus als bei Balthasar:

1) **Die Kirche ist die Braut des Lammes.** Nicht in der isolierten göttlichen Personalität sind der Ursprung und das Leben der Kirche anzusiedeln, sondern in der freien Anteilgabe am göttlichen Wesen. Die Personalisierung der Kirche ist nicht die widergöttliche Konkurrenz, sondern die innere Konsequenz des Reichtums schöpferischer göttlicher Liebe. Ohne Scheu verwendet Bulgakov das bei Balthasar negativ besetzte Wort „Syzygie“<sup>60</sup> für das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche – als „une révélation sur la Deuxième et la Troisième

---

<sup>57</sup> Entsprechend theologisch auszulegen ist die Äußerung in LG 4: „So erscheint die ganze Kirche als «das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk».“

<sup>58</sup> Vgl. die theologiegeschichtliche Herleitung im Anfangsteil von *Du Verbe incarné*, XI-CIII; vgl. dazu: Karl Rahners Beitrag „Zur Theologie des Symbols“, der von einem anderen Ansatz zu demselben Ergebnis kommt, in: ders., *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln u.a. 1960, <sup>5</sup>1967, 275-311.

<sup>59</sup> Vgl. *Sponsa Verbi*, 199.

<sup>60</sup> Wörtlich: das „zusammengejochte Paar“; vgl. *Sponsa Verbi*, 155; *L'épouse de l'agneau*, 206 u.ö.

Hypostase qui découvrent le Père, en syzygie conjugale”.<sup>61</sup> Die kenotische Liebe Gottes, die das Andere seiner selbst ins Leben ruft, vollendet sich darin, dass dieses Andere zum personalen Eigenstand aus Gnade geführt wird.

2) **Die Gottesmutter Maria ist die vor-vollendete Sophia der Schöpfung, die Personifikation der Kirche.** Marias konkretes, geschichtliches Ja zum Wirken des Heiligen Geistes führt die eine Menschennatur zur vollendeten Verbindung mit der göttlichen Sophia-Natur. So ist in ihr das Ziel der Schöpfung bereits erreicht: nicht die hypostatische Union, die Jesus Christus vorbehalten ist, sondern die gnadenhafte gott-menschliche Einigung der Natur in einer geschaffenen Person. Maria ist die Kirche in Person.<sup>62</sup> In ihr schließen sich Einzelperson und Personalität der Gemeinschaft nicht mehr aus, da sie „in ihrer Gestalt das ganze Menschengeschlecht darstellt und diese Menschheit selbst ist”.<sup>63</sup> Durch sie gilt: „Jeder Mensch in der Kirche lebt das Leben der ganzen verkirchlichten Menschheit, *ist* die Menschheit: homo sum et nihil humani a me alienum esse puto”.<sup>64</sup> Nicht nur „moralisch” oder „bewusstseinsmäßig”, sondern in ihrem gesamten gott-menschlichen Lebensvollzug im Heiligen Geist ist Maria die Mutter aller Mutterschaft, die Mutter der Kirche, Mutter des Menschengeschlechts.

Die Mariologie deckt in der theologischen Anthropologie einen markanten Unterschied zwischen Balthasar und Bulgakov auf, der wohl nicht ohne Auswirkungen auf das konkret gelebte Geschlechterverhältnis bleibt: Balthasar sieht das Verhältnis zwischen Mann und Frau im Verhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung, Gott und Nicht-Göttlichem vorgebildet.<sup>65</sup> Eine absolute Autorität des Mannes und des selbstverständlich männlich definierten Amtes ist die Folge. Für Bulgakov finden Mann *und* Frau ihr Urbild und ihr Ziel in einer innergöttlichen Wirklichkeit: in der Zweiheit von Sohn und Heiligem Geist in ihrer doppelgestaltigen Offenbarung des Vaters.<sup>66</sup> Mann *und* Frau sind gott-menschliche, theanthropische Lebensgestalten. Die Gleichrangigkeit und gleiche Gottunmittelbarkeit ist damit trotz einer verschiedenen kirchlichen Aufga-

---

<sup>61</sup> L'épouse de l'agneau, 206.

<sup>62</sup> Vgl. ebd. 207f.; Orthodoxie, 179-183; zur Mariologie Bulgakovs: Le buisson ardent. Aspects de la vénération orthodoxe de la Mère de Dieu, (Paris 1927), Lausanne 1987.

<sup>63</sup> Die Orthodoxie, 180.

<sup>64</sup> Die Orthodoxie, 22. Vgl. L'épouse de l'agneau, 204: „l'hypostase divine du Christ se multiplie et s'identifie dans la diversité des hypostases humaines, dont chacune reçoit et garde sa propre suite personnelle, tout en s'identifiant avec le Christ et en s'immergeant individuellement dans sa personne: «Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi» (Gal II,20)”.

<sup>65</sup> Vgl. Sponsa Verbi, 170.

<sup>66</sup> Vgl. L'épouse de l'agneau, 74f. 80.

benverteilung, die der differenzierten heilsgeschichtlichen Rolle von Sohn und Geist entspricht, unvergleichlich besser gewahrt und theologisch ausgedrückt.

3) Auch Bulgakov kennt ein Mehr oder Weniger der Teilhabe am Geheimnis der Kirche. Doch sein Blick richtet sich nicht auf eine kleine Elite innerhalb der sichtbaren Kirche Jesu Christi, sondern auf die **universale, „katholische“ Weite der Kirche, die keine Grenzen hat**, da sie „das göttliche Leben ist, das der Schöpfung geschenkt“ wird.<sup>67</sup> In Gott selbst und seiner Sophia-Natur ist die Kirche ewig. Die Inkarnation des Sohnes Gottes und Pfingsten, in der ihr geschichtliche Existenz gründet, haben keine Grenzen; sie betreffen die ganze Menschheit, ja den ganzen Kosmos.<sup>68</sup> Während Balthasar auf die *ecclesia intra ecclesiam* konzentriert ist, lenkt Bulgakov den Blick in die Weite der *ecclesia extra ecclesiam*, so dass ihm eher die Eingrenzung schwer zu fallen scheint. Mit der orthodoxen theologischen und liturgischen Tradition spricht er von der „ersterschaffenen Kirche“ des Paradieses (die Kirche nicht nur *ab Abel*, sondern *ante Abel!*), von der alttestamentlichen Kirche als Schule des Lebens mit Gott, von der „heidnischen, sich nicht vermehrenden Kirche“ (nach einem Ausdruck aus dem Kirchengesang) und schließlich von der Fülle der Offenbarung der ewigen Kirche in der Kirche Jesu Christi und des Heiligen Geistes, die auf dem Weg ist zur Kirche der Vollendung, in der Gott „alles in allem“ (1 Kor 15,28) ist.<sup>69</sup> Sein gläubiger Blick sucht nicht im anderen den Grad seiner Kirchlichkeit zu taxieren, sondern entdeckt dessen Kirche-sein und liebt es hervor. Er weiß sich dabei umgeben von der Gemeinschaft der Engel, die Anteil haben an derselben göttlichen Natur und deshalb syn-anthropisch, mit-menschlich der Kirche dienen. Balthasar scheint eher Mühe zu haben, die Engel der Kirche zuzurechnen, da sie weder auf der Seite der materiellen Schöpfung noch auf der Seite Christi einen *kirchlichen* Platz einnehmen können.<sup>70</sup>

4) Die Kirche ist **communio** in der geschaffenen göttlichen Natur. Sie **ist, sie ist ein „ens realissimum“**<sup>71</sup>, das sich der Liebe Gottes verdankt und zur Liebe berufen ist; ja sie *ist* Liebe ihrem göttlich-menschlichen Wesen nach. Weil sie in der Kraft der Menschwerdung und des Pfingstgeschehens bereits *ist* und zur Fülle des Seins im Leben Gottes gerufen ist, darf sie sich in und mit der Liebe Gottes auch selbst lieben. Gemäß dem Evangelium erfüllt sie auch als Kirche

---

<sup>67</sup> Die Orthodoxie, 23.

<sup>68</sup> Vgl. *L'épouse de l'agneau*, 208: „Les limites de l'Eglise coïncident mystiquement ou ontologiquement avec celles de la puissance de l'Incarnation et de la Pentecôte. Or ces limites n'existent point.“

<sup>69</sup> Vgl. ebd. 24.

<sup>70</sup> Vgl. ebd. 22; zu Bulgakovs Angelologie: *L'échelle de Jacob. Des anges*, (Paris 1929), Lausanne 1987; zu Balthasar: *Pneuma und Institution*, 194.

<sup>71</sup> *L'épouse de l'agneau*, 207.

das Gebot der Liebe nur im konkurrenzlosen Miteinander von Gottesliebe, Selbstliebe und Nächstenliebe. Den staunenden Jubel in der unscheinbaren Formulierung Bulgakovs hört man wohl erst auf dem Hintergrund der etwas düsteren Einsamkeit und Selbstverleugnung, die uns aus der Balthasar'schen Kirche entgegenweht. Bulgakov könnte mit den Worte des Aljoscha aus Dostojewskijs Roman „Die Brüder Karamasov“ zur Liebe zur Kirche in ihrer kosmischen Weite einladen: „Brüder, liebt die Schöpfung in ihrer Gesamtheit und ihren Einzel-Elementen: jedes Blatt, jeden Sonnenstrahl, die Tiere und Pflanzen. Wenn ihre jedes Ding liebt, werdet ihr das göttliche Geheimnis der Dinge verstehen. Habt ihr es aber einmal verstanden, werdet ihr es jeden Tag besser kennen und schließlich die ganze Welt mit einer umfassenden Liebe lieben“.<sup>72</sup>

**5) Das Leben der Kirche als geschichtliche Gemeinschaft ist die Gnade.** Weil Bulgakov die Sophia als „Leib“ Gottes versteht, sind auch die geschichtlichen Gestalten der Leiblichkeit – sei es des einzelnen Menschen oder der Kirche als „Leib Christi“ – nicht etwas Materielles, „bloß“ Biologisches<sup>73</sup>, sondern sie gehören als sakramentale Gestalten konstitutiv zum Mysterium der Kirche. Die Kirche in ihrem geschichtlichen Leben *ist* die Gnade, sie empfängt nicht nur die Gnade. Die geschöpfliche Natur ist nicht nur der formale Anknüpfungspunkt für die Gnadengaben Gottes, sondern sie ist bereits „natürliche Gnade“, wie Bulgakov unter Aufnahme eines Begriffs aus der katholischen Dogmatik betont. Was wir „Gnade“ nennen, ist die gott-menschliche Einheit im Vollzug, ist die Kirche auf dem Weg zur Vollendung im Leben Gottes. Diese Kirche als Sakrament ist weit umfassender als all ihre konkreten Erscheinungsformen, als ihre klar umrissenen Sakramente. Sie beschränkt sich nicht auf abgegrenzte Zeichen, Spender und Empfänger – so sehr sie ihrer bedarf –, sondern spendet sich ständig der ganzen Schöpfung. Ihre Gnade erfasst nicht nur das Bewusstsein, sondern auch den Leib und das ganze natürliche Leben bis hin zu Kultur, Politik und Wirtschaft.<sup>74</sup>

Bei Bulgakov kommt es nicht zu einer Aufspaltung zwischen dem nicht-göttlichen Sichtbaren und der bewusstseinsmäßigen göttlichen Gnade. Damit entfallen die innerkirchlichen Aufspaltungen in „objektiven“ und „subjektiven“

---

<sup>72</sup> Zit. nach: Gottes Geist in der Welt, hg. von der Theologisch-Historischen Kommission für das Heilige Jahr 2000, Regensburg 1997, 43f.

<sup>73</sup> Vgl. Sponsa Verbi, 151: „«Leben», von Gott ausgesagt, heißt bei Johannes und in der Schrift überhaupt nichts «Biologisches», sondern will die ganze Intimität und Intensität des göttlichen Denkens, Fühlens und Wollens ausdrücken“.

<sup>74</sup> „Aussi l'action de la grâce non seulement intéresse la conscience, mais encore s'exerce dans le champ inconscient du corps et, en général, de la vie naturelle“: L'épouse de l'agneau, 238.

Geist, die Balthasars Ekklesiologie durchziehen: Nichts Geschöpfliches ist ausgenommen von der Berufung, Sakrament des göttlichen Lebens zu sein; doch kann auch nichts Geschöpfliches seine Endlichkeit mit der Unbedingtheit des objektiven göttlichen Geistes identifizieren. Gnade ruft nicht aus der Geschichte heraus, sondern ist als sie selbst – nicht nur in einer sekundären moralischen Bewährung – ein kirchlicher Vollzug in der Leibhaftigkeit der Geschichte.

#### 4. *Ecclesia extra ecclesiam*

Der Vergleich der „Außenbeziehungen“ der Kirche kann kurz ausfallen, denn beide Theologen thematisieren diese Frage in stimmiger Weiterführung ihrer Grundoptionen. Am Anfang mag die zunächst erstaunliche Feststellung stehen, dass Balthasar, der die Kirche aus der kenotischen Urbewegung des dreifaltigen Gottes entspringen läßt und sie ganz und gar in die Gleichgestaltung mit ihrem Herrn führen möchte, die Rede von einer „Kenose der Kirche“ nur im „uneigentlichen Sinn“ anerkennt.<sup>75</sup> Wie die Kommunikation der göttlichen Personen nicht zum Urbild taugt für die Gemeinschaft der Kirche, so wird auch die innertrinitarische Kenosis nicht zum Modell kirchlichen Lebens. Denn die Kirche ist zunächst „ein Produkt“<sup>76</sup> göttlicher Selbstentäußerung und kann sie daher nicht selbst für sich in Anspruch nehmen. Wo einzelne von Gott „zum Mitgenommenwerden auf den Weg der Kenose Christi“ berufen werden, da handelt es sich um ein reines „Sichverfügenlassen“<sup>77</sup>, das nicht zum geschöpflichen Selbstvollzug wird, sondern ganz und gar Gottes Werk bleibt, z.B. in Maria.<sup>78</sup>

Die „Selbstentäußerung Christi bis in den Tod am Kreuz ist ... der genaue Punkt, wo Kirche und Christsein entspringt“.<sup>79</sup> Dieses geschichtliche Geschehen wird zum Maßstab, auf den hin Balthasar jedes „vor“ und „außerhalb“ der Kirche relativiert. Bulgakovs Kriterium für kirchliche Erscheinungsformen außerhalb der sichtbaren Kirche ist demgegenüber weiter gefasst. Denn für ihn ist ja die geschichtlich durch Inkarnation und Pfingsten verwirklichte Kirche in der Ewigkeit der göttlichen Sophia beheimatet. Nach Balthasar realisiert sich der Glaubensgehorsam in der *Sendung* der Kirche, die bis ans Ende der Zeiten in eine Doppelbewegung gerufen ist: „von sich weg zu den Völkern“ – und zurück in die Kirche, um „sie in ihre eigene «pleromatische» Einheit einzubergen“.<sup>80</sup> Die Bewegung auf die „Welt“ hin wird dabei selbst nicht noch einmal als Bewe-

---

<sup>75</sup> Vgl. *Pneuma und Institution*, 119-132 (Kenose der Kirche?), hier: 121.

<sup>76</sup> Ebd. 120.

<sup>77</sup> Ebd. 128.

<sup>78</sup> Vgl. ebd. 126.

<sup>79</sup> *Sponsa Verbi*, 29.

<sup>80</sup> *Theologik III*, 238; vgl. *Sponsa Verbi*, 36.

gung auf Christus und seine Kirche hin thematisiert. So steht die Entäußerung der missionarischen Dynamik im Dienst der Rückführung der Schöpfung in die wahre Kirche und der Aufhebung des von ihr Unterschiedenen.

Bulgakov spricht dagegen – etwa 30 Jahre vor dem II. Vatikanischen Konzil – ausdrücklich von der *ecclesia extra ecclesiam*.<sup>81</sup> Die Sendung der Kirche führt nicht weg von Christus, sie ist nicht nur Gehorsam gegenüber einem Gebot Christi, sondern der geschichtliche Weg auf Christus zu. In Leben und Werk Bulgakovs findet diese Einsicht Ausdruck in seinem umfangreichen ökumenischen Engagement.<sup>82</sup>

### **5. Liebe und Gerechtigkeit. Die Kirche im eschatologischen Horizont**

Balthasar und Bulgakov entwerfen ihre Theologie im Horizont der Eschatologie bzw. Apokalyptik: Die aus sich heraus unvollendbare Geschichte strebt in der Kirche und durch sie zur Vollendung im Leben des dreifaltigen Gottes, das ihr Ursprung ist. Beide Theologen haben entscheidend beigetragen zur Erneuerung der Eschatologie als Dimension der Theologie im 20. Jahrhundert. Die Theologie Balthasars steht im Zeichen der „Heimkehr“: der Heimkehr nicht nur in das dreifaltigen Leben Gottes, sondern der Heimkehr zum Vater, die dem programmatischen Schlusskapitel des dritten Bandes seiner „Theologik“, ja damit in gewisser Weise seines gesamten theologischen Hauptwerkes, den Titel „Auf zum Vater!“ gibt. Diese Schlussmeditationen sind geleitet von dem Gedanken, „dass die Vielheit der miteinander nicht identischen Dinge nichts Letztes sein kann, sie sich irgendwie einem letzten einheitshaften Quell verdanken müssen und nur in ihm ihren Ruheort haben“.<sup>83</sup> Der Anfang gleicht dem Ende, und es zeigen sich „doch nur Schattierungen eines letzten Triebes des denkenden Weltseins, das kein höheres Ziel absehen kann als die Einheit seines Ursprungs – was keineswegs sagen muss, dass der ganze Ausgang und Wiedereingang (*egressus-regressus*) sinn- und ergebnislos gewesen sei“.<sup>84</sup> Doch worin dieser Sinn liegen könnte, bleibt auch in den ausdrücklich christlichen Reflexionen merkwürdig offen. In der Verteidigung des bleibend dreifaltigen Lebens Gottes schwingt ein Bedauern mit, „dass wir christlich die letzte Einheit nie unverstellt erreichen, dass sich diesem letzten Schritt, wo das Alpha

---

<sup>81</sup> Vgl. *L'épouse de l'agneau*, 213; Thesen über die Kirche (Abdruck aus den Akten des 1. Kongresses für Orthodoxe Theologie) Athen 1938, These 10. „*Ecclesia extra ecclesiam*“.

<sup>82</sup> Vgl. Barbara Hallensleben, Ökumene als Pfingstgeschehen bei Sergij N. Bulgakov, in: Iso Baumer / Guido Vergauwen (Hg.), *Ökumene. Das eine Ziel – die vielen Wege*, Freiburg i.Ue. 1995, 147-180.

<sup>83</sup> *Theologik III*, 400.

<sup>84</sup> Ebd. 402.

des Urquells mit dem Omega der Mündung ineinsfallen sollte, immer das Konstrukt [!] der Trinitätslehre entgegenstellt ...".<sup>85</sup>

Wie anders ist der Klang in den Werken Bulgakovs, der in seinem Erleben der kommunistischen Gewaltherrschaft und als ihr Opfer wahrhaftig nicht zu einem innergeschichtlichen Optimismus und Fortschrittsglauben neigt! Wie kaum ein anderer weiß er, dass die Geschichte der Schauplatz eines erbitterten Kampfes ist, „nicht gegen Menschen aus Fleisch und Blut ..., sondern gegen die Fürsten und Gewalten, gegen die Beherrscher dieser finsternen Welt, gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs“ (Eph 6,12). Doch an eben diese Welt bindet ihn die Bewegung Gottes selbst: „Un nouveau sentiment de la vie naît dans le christianisme: il n’incombe pas à l’homme de fuir le monde, car le Christ y vient au banquet des noces de l’Agneau“.<sup>86</sup> Während Balthasar die Beziehungen der göttlichen Personen untereinander und der Kirche zum dreifaltigen Gott in der Terminologie der Liebe beschreibt, tritt bei Bulgakov eine neue Dimension hinzu: die Gerechtigkeit, die sich der geschöpflichen Natur in ihrer Ganzheit zuwendet und sich in einem ökonomischen Geschehen verwirklicht. Bulgakovs Ausbildung als Wirtschaftswissenschaftler und seine Habilitationsschrift unter dem Titel „Philosophie der Wirtschaft“<sup>87</sup> werden in diesem Zusammenhang fruchtbar für seine Theologie: Es gilt, die der Schöpfung anvertraute Sophia-Natur im Geistes Gottes auszugestalten zu einem Lebensraum der ganzen Menschheit, ja des gesamten Kosmos. Nicht eine Politisierung des Glaubens ist die Folge, sondern der prophetische Ruf der Kirche zu einer Hinkehr von Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur zu ihrer tiefsten Berufung: Die Geschichte wird durch Jesus Christus und in seinem Geist zum „achten Schöpfungstag“, an dem die neue Schöpfung in ihrer unableitbar neuen und selbst für Gott nicht einfach vorgefassten Gestalt vorbereitet wird. Die Kirche ist das gott-menschliche Subjekt der Geschichte.

Ein unerhörtes Freiheitskonzept gründet in Bulgakovs sophianischer Vision: „l’histoire est l’action par laquelle l’homme se crée dans le monde“.<sup>88</sup> Das gott-menschliche Leben der Schöpfung, das in der Kirche anbricht, bereitet das Antlitz der „neuen Schöpfung“ vor. Das Subjekt der Geschichte ist weder der „von außen“ an Mensch und Welt handelnde Gott noch ein isoliertes endliches Geschöpf, sondern die göttlich-menschliche Einheit der Sophia im kirchlichen Lebensvollzug in seinen vielfältigen offenkundigen und verborgenen Gestalten.

---

<sup>85</sup> Ebd. 404.

<sup>86</sup> Du Verbe incarné, IX.

<sup>87</sup> Philosophie de l’économie, (Moskau 1912) Lausanne 1987.

<sup>88</sup> L’épouse de l’agneau, 247.

Bulgakovs Hoffnung gründet allein in der Unzerstörbarkeit der sophianischen Natur der Schöpfung, die gegen alle Bosheit triumphieren wird. Auf diesem Boden geht er mit Balthasar einig in der differenzierten Annahme einer *apokatastasis ton panton* – in der Überzeugung, dass die freie Entschiedenheit eines Geschöpfes sophianischer Natur im Bösen nicht dieselbe Stabilität aufweisen kann wie die Freiheit im Guten.<sup>89</sup>

Nicht seiner spekulativen Kraft verdankt Bulgakov diese Vision, sondern der Ikonographie der russischen orthodoxen Kirche, die die Ikone der göttlichen Weisheit tradierte, lange bevor sie eine Deutung dazu zu geben wusste. In diese Ikone soll daher der Vortrag einmünden<sup>90</sup>: Sie zeigt die vollendete Schöpfung, in der göttliche und geschöpfliche Sophia in ihrer Einheit voll personalisiert sind, in der Menschen- und Engelwelt zur Einheit gefunden haben, wie die Flügel anzeigen. Sie ist durchglüht vom Heiligen Geist, dessen Offenbarungsgestalt sie geworden ist. Als Braut des Lammes ist Christus ihr Haupt, der ihr doch als Herrscherin des Alls, das in der kosmischen Kreissymbolik angedeutet ist, den Thron und die Herrschaftsinsignien überlässt. Ihr Thron steht auf der Erde, doch er ist durch sieben Säulen mit dem himmlischen Thron des Vaters verbunden: „Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, ihre sieben Säulen behauen“ (Weish 9,1). Maria und Johannes stehen ihr zur Seite und zeigen damit, dass in ihrer Person die Vielzahl menschlicher Personen nicht aufgelöst, sondern zur Eigenständigkeit geführt sind.

Diese Ikone ist die ostkirchliche Variante der „Krönung Mariens“<sup>91</sup>, die im Westen die Aufnahme des Geschöpfes in das Leben der Dreifaltigkeit darstellt, jedoch die ekklesiale Dimension weniger ausdrücklich zur Geltung bringt.

[Bild]

Kehren wir daher von der Schau der Vollendung zurück zum Weg der Kirche auf Erden, wie er uns in einer Kiever Sophiendarstellung<sup>92</sup> gewiesen wird: das Haus der Weisheit mit ihren sieben Säulen, über dem der Himmel offen ist, zu dem die Engel herab- und die Gerechten des Alten und Neuen Bundes hinaufsteigen; in ihrer Mitte die Frau der Apokalypse, „mit der Sonne bekleidet, der Mond war unter ihren Füßen“ (Offb 12,1).

---

<sup>89</sup> Vgl. *La Lumière sans déclin*, (Moskau 1917) Lausanne 1990, 380; zu Balthasar vgl. *Theodramatik IV*, Einsiedeln 1983, 243-264 (Die Frage der Allerlösung).

<sup>90</sup> Ikone der Göttlichen Weisheit (Sophia) – Novgorod, 18. Jhdt.

<sup>91</sup> Hier als Beispiel: Maria Krönung, Wallfahrtskirche Bogenberg, um 1500.

<sup>92</sup> Ikone der Göttlichen Weisheit „Die Weisheit hat sich ein Haus gebaut“ (Spr 9,1), Kiev, 19. Jhdt.

[Bild]

Die ewige Weisheitsnatur Gottes, das innerste Wesen der Schöpfung, ihre Vor-Vollendung in Maria und ihre Gestalt als die segnende und fürbittende Kirche sind unlöslich miteinander verbunden. Über die Stufen: Glaube, Hoffnung, Liebe, Reinheit, Demut, Gnade und Lobpreis bzw. Herrlichkeit ruft sie die ganze Schöpfung zu sich. Hier wird die wahre Anthropozentrik Gottes ins Bild gebracht. Hier wird der Vater verherrlicht in der Herrlichkeit des Anderen seiner selbst.

**Ausblick: „Weisheit in die Liebe bringen...“<sup>93</sup>**

Im Rückblick ist festzustellen, dass sich die Fragestellung gewandelt hat: Wer ist die Kirche?, hieß es am Anfang. Aufgrund der nur bedingt personalen Antwort der Theologie Balthasars drängt sich nun die Frage auf: Hat Balthasar überhaupt in seiner Theologie Raum für eine Ekklesiologie?<sup>94</sup> Diese Frage wird noch drängender angesichts des theologischen Werkes des orthodoxen Theologen Sergij Bulgakov, dessen Leben und Denken ganz und gar aus dem Geheimnis der Kirche hervorgeht. Im Kontrast zu Bulgakov wird Balthasar ansichtig als ein idealistischer Denker der Identität. Sein Hauptgegner Hegel bleibt noch in der Ablehnung präsent: Vermieden werden soll um jeden Preis die Abhängigkeit Gottes von seiner Schöpfung, die anthropozentrische Kehre des „Gott um der Schöpfung willen“. Deshalb gerät jede wirkliche Differenz in den Verdacht der widergöttlichen Eigenmächtigkeit oder der gnostischen Syzygie und muss in die Identität zurückgeführt werden. Balthasar „duldet keinen Widerspruch“. Ausgenommen sind die innertrinitarischen „Oppositionen“, die nochmals auf das Ich des Vaters zurückgeführt werden. Jede andere Opposition ist Unverständnis oder gar Sünde und daher intolerabel. Die neuere Tendenz zur Entwicklung einer „Theologie des Vaters“ liegt offenkundig in der inneren Konsequenz des Entwurfs Balthasars. Dabei macht sich eine Versuchung bemerkbar, die vielleicht unausweichlich jede „Theologie des Vaters“ betrifft: Die theologische Suche nach dem ursprungslosen Ursprung von allem *muss* sich ja vom Bestehenden abkehren, um ihm „zuvor“ zu kommen, und jedes „Andere“ auf diesem Weg unerbittlich ausscheiden. Revidiert nicht am Ende das christliche Bekenntnis zum einen und dreifaltigen Gott gerade die Grund-

---

<sup>93</sup> Emmanuel Lévinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München – Wien 1995, 99. Frz.: „apporter la sagesse à l’amour“: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris 1991, 85.

<sup>94</sup> Vgl. W. Link, *Gestalt und Gestaltlosigkeit der Kirche. Umriss einer personal-geistlichen Kirchenlehre bei Hans Urs von Balthasar*, Rom 1970.

annahme, dass diese definitive Überwindung des Anderen als Anderen möglich oder auch nur erstrebenswert sei?

Das Identitätsdenken Balthasars lässt das Andere, insofern es ein Anderes ist, als Widerspruch erscheinen, der beseitigt werden muss. Dem fallen zahlreiche Elemente zum Opfer, deren Entwertung im Spiegel der Theologie Bulgakovs als folgenschwerer Mangel erscheint. Es entfällt grundlegend die Natur als das Andere der Person, sowohl im göttlichen wie im geschöpflichen Leben – im Kontrast zu Bulgakovs Sicht der Person als voll hypostasierter Natur. Da aber in dieser göttlichen Natur, der Sophia, die Möglichkeit und Wirklichkeit aller Vielfalt gründet, die den Reichtum unseres geschöpflichen Lebens ausmacht, setzt sich die erste Reduktion fort:

1) Entwertet wird das Wirken des Heiligen Geistes gegenüber der Liebesbeziehung zwischen Vater und Sohn. Der Geist erscheint vorwiegend als die Frucht dieser Liebe und bleibt das nachgeordnete Dritte. Der Vorrang des Geistes, der die Beziehung zum jeweils Anderen stiftet und die Sendung Christi durch die Geburt aus Maria, die Gottesgeburt aus der Schöpfung ermöglicht, tritt demgegenüber in den Hintergrund.

2) Entwertet wird die Schöpfung als das Andere Gottes in ihrer inneren Fülle und Berufung zum personalen Selbststand – im Kontrast zu der aus Gnade ins göttliche Leben erhobenen geschöpflichen Person aus vielen Personen in der Theologie Bulgakovs. Wo im geschöpflichen Bereich von „Natur“ die Rede ist, bezeichnet sie bei Balthasar einerseits die nicht-göttliche, materielle, biologische Realität, andererseits den formalen, inhaltlich leeren Restbegriff als Anknüpfungspunkt für die Gnade.<sup>95</sup>

3) Entwertet wird die Frau im Verhältnis zum Mann, insofern sie als subjektiver Geist dem männlich verkörperten objektiven Geist gegenüber die rein über sich Verfügenden-lasende wird – im Kontrast zu Bulgakovs realsymbolischer Verkörperung der göttlichen Selbstoffenbarung in der Person des Heiligen Geistes durch die weibliche Menschheit. Die Nachordnung des Geistes gegenüber dem Sohn führt zu einer Nachordnung der geist-gewirkten Gottesmutterchaft als Quelle des gott-menschlich „Neuen“ gegenüber dem reinen Geschehen-lasenden der feststehenden „Pläne Gottes“.

---

<sup>95</sup> Vgl. Der Begriff der Natur in der Theologie. Eine Diskussion zwischen Hans Urs von Balthasar, Zürich, und Engelbert Gutwenger S.J., Innsbruck, in: ZkTh 75 (1953) 452-464; 454: „Die Theologie kann ohne diesen Begriff, der ja einen völlig realen Sachverhalt deckt, nicht auskommen. Sie braucht ihn a) zur Kenntlichmachung des Geschöpfs in seinem von Gott unterschiedenen Sein, seiner Gott ‚gegenüber‘-stehenden, eigenen Subjekthaf-tigkeit, in der es sowohl Träger des geschöpflichen Seins wie letztlich (bei allem übernatürlichen Beistand) Empfänger und Beantworter der übernatürlichen göttlichen Offenbarung ist; b) zur Kenntlichmachung der Gratuität der Gnade ... Der theologische Naturbegriff schützt den Gnadenbegriff vor der Verwechslung oder Gleichsetzung mit der allgemeinen Ungeschuldetheit kreatürlicher Existenz“.

4) Entwertet werden Welt und Geschichte als das Andere der Kirche, die vorwiegend unter dem rückwärts gewandten Aspekt der „Heimholung“ gesehen werden – im Kontrast zu Bulgakov, der mit der Dimension des unableitbar göttlich „Neuen“ in der Vorbereitung und Mitgestaltung der „neuen Schöpfung“ in eine unausdenkbar staunenswerte Zukunft nicht nur jenseits, sondern mitten in der Geschichte verweist.

5) Entwertet wird schließlich die Kirche selbst und ihre Sakramente, denn wo Identität herrschen soll, werden die verweisenden Zeichen zum Uneigentlichen – im Kontrast zur Sophia-Theologie Bulgakovs, die nicht nur die Sakramentalität der Kirche, sondern der ganzen Schöpfung zum Leuchten bringt.

Dieses Identitätsdenken führt in eine Prävalenz von Einsamkeit und Tod über Leben und Freude. Gerade als konsequent theozentrisches Denken steht es in Versuchung, in eine radikale Anthropozentrik umzuschlagen. Das wird am deutlichsten in Balthasars ekklesiologisch konsequent durchgeführter Scheidung in objektiven und subjektiven Geist.<sup>96</sup> Seine Kenosis-Lehre erweist sich hier als die Erkenntnistheorie der Reflexionsphilosophie – mit allen praktischen Konsequenzen für das kirchliche Leben: Die Kenosis als ursprüngliche Setzung des Anderen begründet einen Verfügungsanspruch über dieses Andere, das es in das Für-sich-sein des Setzenden zurückzuintegrieren gilt. Nach Balthasar steht sowohl der Sohn Gottes wie auch der Heilige Geist in der Heilsgeschichte in einer „Diastase“<sup>97</sup> zwischen Objektivität und Subjektivität, die aus der Nicht-Einholbarkeit des Göttlichen in der geschöpflichen Subjektivität resultiert. Der objektive Geist mag im Dienst des subjektiven stehen – doch das Ziel ist die Überwindung der Diastase durch Rückführung in die Objektivität hinein. Während Bulgakov die „Theologoumena“ seines Denkens sorgsam und bescheiden von der Lehre der Kirche zu unterscheiden pflegt, ordnet Balthasar die Theologie neben Tradition, Schrift und Amt, Verkündigung und Liturgie, Sakramenten und Kirchenrecht auf die Seite des objektiven Geistes ein<sup>98</sup> und erhebt damit für sie einen Glaubensgehorsam fordernden Anspruch. Der Triumph Hegels in der Feder seines Gegners!

In dem immensen Werk Balthasars in seiner ästhetischen Sprachgestalt und Sprachgewalt und in dem Reichtum seines Bildungswissens ist es unschwer möglich, zu jeder These ergänzende und relativierende Nuancen anzuführen. Doch beansprucht der hiermit abgeschlossene Vergleich, im Hinblick auf die klar umgrenzte Frage nach der Kirche *die* theologische Grundstruktur heraus-

---

<sup>96</sup> Vgl. Theologik III, 294-380.

<sup>97</sup> Vgl. ebd. 283. 285 und passim.

<sup>98</sup> Vgl. die Gliederung in: Theologik III, 294-380.

gearbeitet zu haben, die bei Balthasar selbst dominiert und allen anderen Aspekten ihren Platz anweist. „Ein-seitigkeit“ ist keine schlechte Charakteristik dieser Theologie. Er stellt im wahrsten Sinne des Wortes das Eine, den einen, mit sich noch in der Differenz der göttlichen Personen identischen Gott ins Zentrum, dem gegenüber alles Andere in die Identität zu re-integrieren ist. Die Sophia-Theologie Bulgakovs lässt das Andere als Anderes als das Zugehörige erscheinen. Das Identitätsdenken Balthasars macht das Andere, insofern es Anderes ist, zum aufzuhebenden Widerspruch. Diese Seite hat Balthasar zu höchster Blüte gebracht, so dass hier tatsächlich Größeres kaum gedacht werden kann. Jede immanente Kritik wirkt wie das Flickwerk eines Hilfsarbeiters an dem überdimensionalen genialen Entwurf eines begnadeten Künstlers.

Doch was geschieht? Die andere Seite, der Andere, als dessen endlicher und selbst begrenzter Zeuge Sergij Bulgakov<sup>99</sup> auftritt, zeigt sich von sich aus und lässt sich nicht reduzieren – nicht wegen seiner Unwahrheit, sondern gerade in der tiefen Wahrheit seiner Theologie! Damit aber wird Balthasar selbst wieder zu einem Anderen. Aus den schwindelnden Höhen des „objektiven Geistes“ wird er herabgerufen und tritt zurück in die Reihe der Zeugen der vielgestaltigen Weisheit des einen und dreifaltigen Gottes. Bulgakovs Theologie der Sophia bringt – um ein Wort von Emmanuel Lévinas abzuwandeln – Weisheit in Balthasars Theologie der Liebe und bezeugt damit die erfüllte Verheißung des Alten Bundes: Die Weisheit baut sich ein Haus, nicht das Gefängnis der Verdemütigung, sondern Kirche – das bergende Zelt der irdischen Pilgerschaft, die wir als solche staunend lieben dürfen mit der Liebe, die ihr Schöpfer und Erlöser im lebenspendenden Geist ihr unaufhörlich schenkt.

---

<sup>99</sup> Kritische Anfragen an Sergij Bulgakovs Theologie richtet wiederholt Piero Coda, a.a.O.