

Bonner
Dogmatische
Studien



Susanne Hegger

SPERARE CONTRA SPEM

Die Hölle als
Gnadengeschenk Gottes
bei Hans Urs von Balthasar

echter

Susanne Hegger

SPERARE CONTRA SPEM



Herausgegeben von
Karl-Heinz Menke
Julia Knop
Magnus Lerch

Bonner
Dogmatische
Studien
Band 51

Susanne Hegger

SPERARE CONTRA SPEM

Die Hölle als
Gnadengeschenk Gottes
bei Hans Urs von Balthasar

echter

Für Jonathan, Theresa und Leonard

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

© 2012 Echter Verlag GmbH
www.echter-verlag.de

Umschlaggestaltung: Peter Hellmund
Druck und Bindung: fgb · freiburger graphische betriebe

ISBN 978-3-429-03512-9 (Print)
ISBN 978-3-429-04647-7 (PDF)
ISBN 978-3-429-06057-2 (ePub)

Inhalt

<i>Vorwort</i>	9
1. <i>Einleitung</i>	11
1.1 Abschied von der Hölle?	11
1.2 Rückbesinnung auf das Mysterium der Hölle bei Hans Urs von Balthasar	18
1.3 Anlage und Anliegen der Untersuchung	21
2. <i>Das Theologieverständnis Hans Urs von Balthasars im Umriss</i>	26
2.1 Ineinander von Theologie und Philosophie	27
2.1.1 Theologisches Apriori natürlicher Erkenntnis	28
2.1.2 Unterscheidend christliche Metaphysik	37
2.1.2.1 Seinsvergessenheit der neuzeitlichen Metaphysik ..	37
2.1.2.2 Das Wunder des Seins aus meta-anthropologischer Perspektive	45
2.1.2.2.1 Formale Struktur des Seins	49
2.1.2.2.2 Materiale Struktur des Seins	52
2.1.2.2.3 Analogie des Seins	57
2.2 Theologie als Ausdruck des Eindrucks des göttlichen Wortes ...	64
2.2.1 Wahrheit als Beziehungsgeschehen	65
2.2.2 Theologische Wahrheit als Liebesgeschehen	74
Exkurs: Hans Urs von Balthasar und Adrienne von Speyr ..	87
2.2.3 Mystik als locus theologicus	93
2.3 Die Gestalt der balthasarschen Theologie	98
2.3.1 Die Trilogie: Theologische Ästhetik – Theodramatik – Theologik	99
2.3.2 Theologische Phänomenologie	109
2.3.3 Methode der Integration	113
2.4 Reflexion	118
2.4.1 Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Mystik .	118
2.4.2 Absage an die Behauptung der Apriorität theologischer Aussagen	122

3. Die Frage der Hölle im Konnex der theologischen Summe Balthasars . . .	137
3.1 Hölle im Spiegel trinitarischer Lebendigkeit	140
3.1.1 Hermeneutik des Kreuzes	145
3.1.2 Das Wesen Gottes als dreieiniges Geschehen der Liebe: die „Ur-Kenose“ in Gott	154
3.1.2.1 Dreiheit der Personen: die trinitarischen Prozessionen	163
3.1.2.1.1 Die Zeugung des Sohnes	164
3.1.2.1.2 Die Hauchung des Geistes	170
3.1.2.2 Einheit des Wesens: circumincesso	181
3.1.3 Hölle als unendliche Starre	186
3.2 Hölle aus anthropologischer Perspektive	190
3.2.1 Analogia trinitatis	194
3.2.1.1 Das Sein des Menschen als imago Dei: analogia libertatis	205
Exkurs: Zur Denkform Balthasars	210
3.2.1.1.1 Endliche Freiheit als bipolarer Spannungsbogen zwischen Autonomie und Verdanktsein	213
3.2.1.1.2 Die Gefahr sündiger Verfehlung endlicher Freiheit	221
3.2.1.2 Die Bestimmung des Menschen zur similitudo Dei: analogia personalitatis	233
3.2.2 Entdramatisierung der (Heils)Geschichte?	249
3.2.3 Hölle als egozentrische Selbstverschließung	262
3.3 Hölle im Fokus christologischer Zentrierung	265
3.3.1 Koinzidenz von Person und Sendung Jesu Christi	269
3.3.1.1 Jesu Bewusstsein ewiger Sohnschaft	278
3.3.1.2 Das Sein Jesu Christi als konkrete analogia entis . . .	291
3.3.2 Das Kreuz im Zentrum der Sendung	301
3.3.2.1 Das pro nobis als ontisch reale Stellvertretung	306
3.3.2.2 Jesu Erfahrung der Weltsünde in der Passion	314
3.3.2.3 Der Tod Jesu als Weltgericht	329
3.3.3 Der descensus Jesu Christi ad inferos	334
3.3.3.1 Descensus als Höllenerfahrung Jesu	338
3.3.3.2 Die Befreiung endlichen Seins zur analogia Christi . .	353
3.3.3.3 Neubesinnung oder Häresie?	359
3.3.3.3.1 Wider den Häresieverdacht	360
3.3.3.3.2 Zur Begründung der Rechtgläubigkeit	366

3.4 Hölle im Licht des neuen Äon	377
3.4.1 Der Mensch unter dem Gericht	383
3.4.1.1 Selbstgericht in der personalen Begegnung mit der göttlichen Wahrheit	392
3.4.1.2 Die Gerechtigkeit des Richters als Modus seiner Liebe	397
3.4.2 Hoffnung für alle	404
3.4.2.1 Hoffnung als göttliche Tugend	410
3.4.2.2 Hoffnung auf allerlösende Macht der Ohnmachtsgestalt des Retters	419
3.4.2.3 Kritische Rückfragen	437
3.4.2.3.1 Verweltlichung des christlichen Glaubens durch Heilsgewissheit?	438
3.4.2.3.2 Logische Verstrickung in eine Lehre von der Apokatastasis panton?	443
3.4.2.3.3 Theologische Abseitigkeit?	451
4. <i>Ausblick: Pathologische Angst als Vorschattung von Hölle?</i>	465
4.1 Bestandsaufnahme: Beispiele theologischer Annäherungen an die Angstthematik	470
4.2 Rahmenbedingungen eines Dialogs zwischen Balthasar und der Daseinsanalyse	481
4.3 Angst aus daseinsanalytischer Perspektive	490
4.3.1 Grundzüge des menschlichen Wesens	491
4.3.2 Pathologische Angst als Privationsphänomen	502
4.4 Überlegungen zu Möglichkeiten eines diskursiven Gesprächs zwischen daseinsanalytischem Angstverständnis und Balthasars Theologie der Hölle	509
4.5 Perspektiven	520
5. <i>Schlussbetrachtung</i>	527
6. <i>Abkürzungsverzeichnis</i>	535
7. <i>Literaturverzeichnis</i>	537
8. <i>Personenregister</i>	565

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum im Wintersemester 2011/12 als Inaugural-Dissertation zur Erlangung des theologischen Doktorgrades angenommen. Für die Veröffentlichung wurde lediglich ein Personenregister ergänzend hinzugefügt.

Eine Promotionschrift ist immer Produkt eines jahrelangen Denk- und Arbeitsprozesses, der nicht im „Alleingang“ zu bewältigen ist, sondern stets auch durch unterschiedliche Formen der Begleitung und Unterstützung belebt, in Gang gehalten und schließlich zum Abschluss gebracht wird. Am Anfang soll darum ein Wort des Dankes an jene stehen, die auf je eigene Weise einen Beitrag zum Gelingen meines Vorhabens geleistet haben.

Prof. Dr. Markus Knapp hat die Arbeit von der ersten, noch unscharfen Fragestellung bis zur letzten Zeile gleichermaßen konstruktiv wie kritisch begleitet, sowie das Erstgutachten erstellt. Ganz besonders dankbar bin ich ihm für die Selbstverständlichkeit, mit der er mir dabei ohne jeden Vorbehalt zugehört hat, familiären Verpflichtungen, dienstlichen Aufgaben und einem wissenschaftlichen Forschungsprojekt gleichermaßen gerecht werden zu können. Das war und ist mir eine große *Zu-Mut-ung!*

Die Mühe des Zweitgutachtens hat Prof. em. Dr. Hermann Josef Pottmeyer auf sich genommen. Ihm gebührt darum mein Dank ebenso wie Prof. Dr. Karl-Heinz Menke für die bereitwillige Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Bonner Dogmatische Studien“. Dem Bistum Essen sage ich für einen großzügigen Druckkostenzuschuss Dank.

Nicht minder wichtig als die Unterstützung, die ich von akademischer und kirchlicher Seite erfahren durfte, waren Beistand und Hilfe von Freunden und meiner Familie. Frau Jutta Doetsch danke ich für so manchen bereichernden (theologischen) Gedankenaustausch, besonders wenn er spätabends, an Wochenenden oder auf Autofahrten stattfand. Um die leidige aber unverzichtbare Aufgabe des Korrekturlesens haben sich Tim Schiller und vor allem Dr. Bettina Oeste verdient gemacht. Ihr weiß ich mich außerdem für das eine oder andere Telefonat zu Dank verpflichtet. Mein Mann Andreas Hegger hat mein Projekt in jeder Phase mit großer Gelassenheit und dankenswerter Geduld verfolgt und mir so die für jedes wissenschaftliche Forschen unabdingbare Ruhe gewährt.

Mein ganz besonderer Dank aber gilt meinen Kindern Jonathan, Theresa und Leonard, denen diese Arbeit darum gewidmet ist. Immer wieder haben

sie als Heranwachsende gleichsam ihre Rollen mit mir getauscht und mich ermuntert, gelobt, getröstet oder aber auch, wann immer es ihnen nötig erschien, zur Arbeit geradezu angetrieben. Ohne ihr großes Verständnis, ihre Unterstützung und Nachsicht hätte diese Studie nicht entstehen können.

Voerde, im Februar 2012

Susanne Hegger

1. Einleitung

Eine systematisch-theologische Untersuchung zur Frage der Hölle im 21. Jahrhundert mag auf den ersten Blick nicht nur anachronistisch, sondern geradezu befremdlich erscheinen. Nachdem die Höllenthematik über Jahrhunderte hinweg nicht zuletzt im Interesse der Sicherung kirchlicher Macht über die Gläubigen eine zentrale Stellung in Theologie und Verkündigung eingenommen hatte, setzte in der evangelischen Theologie im 19., katholischerseits dann ab Mitte des 20. Jahrhunderts eine Kehrtwende ein. „Vor dem Denkhorizont des 20. Jahrhunderts erweisen sich die überkommenen Vorstellungen von der Hölle in zunehmendem Maße als nicht mehr mitvollziehbar“¹, und so wächst die Einsicht in die Notwendigkeit einer tiefgreifenden Entmythologisierung der Lehre. „Die naive analogielose Anwendung unseres Zeit- und Raumdenkens, eine rein innerweltl(iche) Beurteilung des Ganzen also, die diesem Dogma eine oft kaum zu ertragende Gestalt gibt, muß ... als eine Verzerrung seiner eigentl. Bedeutung erkannt werden“², betont in diesem Sinne schon 1960 *Joseph Ratzinger*. Vor allem aber wächst mehr und mehr das Bewusstsein für die im engeren Sinne *theo*-logische Problematik der Rede von einer ewigen Bestrafung des unbekehrten Sünders. Immer mehr Gläubigen erscheint sie als letztlich unvereinbar mit dem christlichen Bild eines dem Menschen in absoluter Liebe zugewandten, zutiefst gütigen und barmherzigen Gottes.

1.1 Abschied von der Hölle?

„Die großen Theologen unseres (= des 20.; S. H.) Jahrhunderts haben versucht, der Hölle die Flammen zu löschen“³. Mit einer Neubesinnung auf die in Jesus Christus offenbar gewordene absolute Liebe Gottes und seinen unbedingten Heilswillen treten sie an, die Pervertierung der christlichen Frohbotschaft zu einer Drohbotschaft zu überwinden. „So wird heute die Tendenz zu einem gegenläufigen Pendelschlag verständlich, daß man nämlich statt von Gericht, Strafe und Hölle zu sprechen, nur noch einlinig Heil, Liebe und ewiges, seli-

1 *Satory*: In der Hölle brennt kein Feuer, 184.

2 *Ratzinger*: Hölle. V. Systematik, 448.

3 *Bohren*: Ungepredigte Hölle, 226.

ges Leben hervorhebt.⁴ Dieser Befund gilt sowohl mit Blick auf die wissenschaftliche Theologie, wie auch hinsichtlich der Verkündigungspraxis. *Elke Jüngling* kommt in einer breiten Bestandsaufnahme zu dem Ergebnis, dass in manchen neueren evangelischen aber auch ökumenischen Dogmatiken das Thema der Hölle schlicht vermieden und ausgespart wird.⁵ Aber auch dort, wo Abhandlungen sich der Frage annehmen, „brechen (sie) mit dem traditionellen eschatologischen Diskurs“⁶, indem sie zu Abschwächungen und Relativierungen der traditionellen Lehre neigen, stellt *Michael Ebertz* fest.⁷ Den gleichen Richtungswechsel kann er in einer historisch-empirischen Untersuchung für Predigttexte nachweisen. Auch hier ist ‚Hölle‘ „zu einem Tabuthema geworden ..., worüber man eigentlich sprechen müsste, aber nicht mehr angemessen sprechen kann“⁸.

Diese Entwicklung entpuppt sich nun zunehmend als zweiseitiges Schwert. Einerseits kann und darf es gar keinen Zweifel daran geben, dass der vollzogene Umbruch des Denkens nicht nur geistesgeschichtlich unausweichlich, sondern auch theologisch unbedingt geboten war. Im Zentrum der christlichen Botschaft steht die Rettung und Befreiung der Menschheit durch Jesus Christus. In ihm, in seinem Leben, Wirken und Sterben, zuhächst aber in seiner Auferweckung ist das Heil Gottes in der Welt angebrochen, der damit zugleich ihre Vollendung in der Teilhabe an der göttlichen Liebe verheißen ist. Jede Rede von der Hölle im Sinne der realen Möglichkeit endgültiger Verfehlung dieser letzten Bestimmung von Mensch und Welt ist damit grundsätzlich

4 *Greshake*: Himmel – Hölle – Fegefeuer, 73.

Zu den Entwicklungsstufen innerhalb dieses Prozesses vgl. *Vorgrimler*: Geschichte der Hölle, 307–445.

5 Vgl. dazu *Jüngling*: Hölle, 226. Die Vf'in verweist dazu auf: *Ebeling*, Gerhard: Dogmatik des christlichen Glaubens, 3 Bde., Tübingen 1979; *Graß*, Hans: Christliche Glaubenslehre, Teil 1 u. 2, Stuttgart 1973/74; *Schlink*, Edmund: Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1983.

6 *Ebertz*: Zivilisierung Gottes, 359 (im Original kursiv).

7 *Jürgen Moltmann* nimmt sicherlich eine Extremposition ein, indem er versucht, die Unmöglichkeit einer Hölle theologisch zu begründen. Vgl. dazu *ders.*: Am Ende ist alles Gottes.

8 *Ebertz*: Zivilisierung Gottes, 348 f. Diesen Befund findet der Autor bei einem Blick in Katechismen und liturgische Texte bestätigt (vgl. dazu ebd., 356–359). Parallele Entwicklungen sind seiner Beobachtung nach zudem hinsichtlich der Fegefeuerlehre auszumachen (vgl. dazu ebd., 351–353).

Ganz übereinstimmend mit diesen Erkenntnissen konstatiert auch *Günter Röhser* „den nahezu vollständigen Verlust einer Sprache für die Zukunft und das Ende der Welt, für die Zukunft und das Leben des Menschen nach dem Tode in der Theologie ebenso wie in der kirchlichen und religionsunterrichtlichen Praxis der Gegenwart“ (*ders.*: Hat Jesus die Hölle gepredigt?, 26).

auf eine *Hermeneutik der Erlösung* verpflichtet. Hinter diese fundamentale Einsicht darf es unter keinen Umständen ein Zurück geben.

Andererseits aber wird man sagen müssen, dass nicht nur eine Reinigung des Höllentopos von verfehlten und missbräuchlichen Vorstellungen stattgefunden hat, sondern geradezu ein Umschlag in das Gegenteil vollzogen wurde, indem die Theologie dazu neigt, „sich ausschließlich des ewigen Lebens und der Liebe Gottes zu versichern.“⁹ In der Eschatologie hat sich so in Ablösung der Rede von der Verwerfung der Vielen ein neues Paradigma durchgesetzt, das „in zugespitzter Kurzform: ‚Wenn Tod, dann Himmel‘“¹⁰ lautet. Mit dieser Beschneidung der Lehre von den letzten Dingen um ehemalige Schlüsselbegriffe und Grundgedanken¹¹, findet aber nicht nur eine Korrektur der kirchlich-theologischen Tradition, sondern auch eine deutliche Veränderung der christlichen Botschaft statt.

Wenngleich Jesus auch sicherlich kein Höllenprediger war, so spielt die Warnung vor der Gefahr, das zugesagte Heil endgültig zu verfehlen doch zweifellos eine unverkennbare Rolle in seiner Verkündigung.¹² Wird diese Dimension in der Gegenwartsdiskussion nun ausgeblendet, so hat dies erhebliche Konsequenzen nicht nur für die Eschatologie, sondern für die Theologie insgesamt. Indem ein gewisser Heilsoptimismus, wenn nicht gar eine Heilsgewissheit um sich greift, geschieht nämlich eine regelrechte Zivilisierung des biblischen Gottes¹³ zu einem partnerschaftlichen Kumpanen.¹⁴ „Alles, was den Gott des Evangeliums unbequem, ja ärgerlich machte, wurde strukturell eliminiert.“¹⁵ Zur neuen Leitformel und Basisorientierung wurde der *„liebe Gott“*¹⁶, ein Gott mithin, „über dessen Haltung man sich getrost hinwegzuset-

9 *Jüngling*: Hölle, 435.

10 *Ebertz*: Zivilisierung Gottes, 345.

11 „Viele Theologen unserer Zeit versuchen Schwierigkeiten, die sich existentiell, anthropologisch und theologisch aus der Annahme unrettbarer Verlorenheit ergeben, einer Lösung zuzuführen, indem sie den ... Begriff der Hölle – zugegebenermaßen oder stillschweigend – aufgeben bzw. so minimalisierend auslegen, dass das von der kirchlichen Lehrverkündigung Gemeinte darin nicht mehr wiederzuerkennen ist“ (*Schulze*: Ist die Hölle menschenmöglich?, 50). *Ebertz* geht darum sogar soweit, von einem „Kollaps des traditionellen eschatologischen Codes“ zu sprechen (*ders.*: Zivilisierung Gottes, 338).

12 Vgl. dazu *Röhser*: Hat Jesus die Hölle gepredigt?, bes. 28–30; vgl. auch unten, 119–121.

13 Ich schließe mich damit der Diagnose von *Michael Ebertz* an, die zugleich als Titel seiner Arbeit firmiert.

14 Vgl. *Jüngling*: Hölle, 447.

15 *Fuchs*: Gerichtsverlust, 161.

16 Vgl. *Ebertz*: Zivilisierung Gottes, 343.

zen vermag¹⁷, weil nichts Bedrohliches von ihm ausgeht. „Die inflationäre Rhetorik vom lieben Gott aber ist nicht nur langweilig und undramatisch, sie betrügt auch um den Ernst, der die Liebe in einer lieblosen Welt ans Kreuz gebracht hat.“¹⁸ Das biblische Gotteszeugnis wird dergestalt „unter dem Apriori einer ‚Hermeneutik der Harmlosigkeit‘ gedeutet“¹⁹. Mit der Reduzierung der zwischengottmenschlichen Beziehung auf den *Zuspruch* göttlicher Liebe, wird der *Anspruch*charakter der christlichen Botschaft eliminiert.²⁰

Aus dieser Eindimensionalität ergibt sich aber nicht nur eine neue, gleichsam gegenläufige Verzerrung des Gottesbildes. Auch das Bild des Menschen erfährt deutliche Veränderungen in seiner Konturierung, wobei allerdings logisch zwei unterschiedliche Konsequenzen gezogen werden können. Entweder dem menschlichen Dasein wird ein letzter Sinn und Ernst abgesprochen, weil und indem ohne letztgültige Ausrichtung und Weisung alles Handeln wie auch jede Entscheidung willkürlich und beliebig erscheinen, oder aber der Mensch muss antreten, sich und der Welt selber ein Ziel, aber auch Maß und Norm zu verleihen. Mit dem Verzicht auf den Höllentopos nämlich geht notwendig der Verlust des Gerichtsgedankens einher. Ist die Erwartung eines letzten göttlichen Aktes, mit dem jeder Mensch, sei er Opfer oder Täter, schließlich in sein Recht gesetzt wird, aber erst einmal aufgegeben, so „fällt die ganze Last der Gerechtigkeitssicherung auf menschliche Instanzen, auf den Menschen überhaupt zurück.“²¹ Dieser Aufgabe aber kann er als endliches Wesen schlechterdings nicht gerecht werden. Scheinbar aus der Fremdbestimmung eines allgegenwärtigen, disziplinierenden Gottes befreit, sieht er sich vor die Begrenztheit und Unzulänglichkeit seines eigenen Daseins gestellt.

In der Auseinandersetzung nicht zuletzt mit dieser Erfahrung kommt nun unversehens die Rede von der Hölle in veränderter Gestalt vielfach wieder ins Spiel. „Seit dem 19. Jahrhundert sind es paradoxerweise ... die atheistischen Dichter und Denker, die sich darum bemühen, die Hölle neu zu definieren.“²² In Literatur, Kunst und Philosophie findet zunehmend „das Bewußtsein von der Existenz von Höllen im Mikrokosmos des menschlichen Ich und im Makrokosmos der Gesellschaften und Schöpfung im Großen wie der mensch-

17 *Jüngling*: Hölle, 447.

18 *Tück*: ‚Glaubhaft ist nur Liebe‘, 147. „Eine Infantilisierung des Glaubens, die bereits Kinder als unterkomplex durchschauen, ist nicht selten die Folge“ (ebd).

19 *Miggelbrink*: Zorn Gottes, 5 (Kursiven von mir).

20 Vgl. *Jüngling*: Hölle, 447.

21 *Fuchs*: Gerichtsverlust, 163.

22 *Minois*: Hölle, 135.

lichen Beziehungen im Kleinen“²³ seinen Niederschlag.²⁴ „Der makrokosmische Bereich umfasst alles Entsetzliche, das Menschen einander antun können.“²⁵ Es sind vor allem die Grauen der Weltkriege, aber etwa auch die systematische Vergewaltigung von Frauen zu kriegerischen Zwecken im ehemaligen Jugoslawien oder die Zustände in Flüchtlingslagern, die immer wieder mit dem Höllentopos in Zusammenhang gebracht wurden und werden.²⁶ Als Höllenerfahrungen auf mikrokosmischer Ebene werden vielfach innerpsychische Deformationen und Zerrissenheiten interpretiert.

Auf die Herausforderung durch diese Entwicklung hat die Theologie ihrerseits durchaus reagiert. In zunehmendem Maße sind in ihrem Raum analoge Ansätze erkennbar, Erfahrungen von Not und Grauen als Momente des Unheil-Seins auszuweisen und damit in den Horizont der christlichen Heilsfrage zu rücken. So betrachtet etwa *Joachim Gnilka* die Hölle durchaus als ein irdisches Phänomen. „Die Hölle ist die Verweigerung und Umkehrung der Botschaft des Heils, der Liebe, des Gnadenangebotes Gottes. Die Realität des Bösen wirkt um uns und unter uns.“²⁷ Mit diesem Verständnis liegt er ganz auf einer Linie mit *Karl Rahner*, dem die biblischen Aussagen über die Hölle ebenfalls als Enthüllung der Situation, in der der Mensch sich jetzt befindet, gelten.²⁸ *Wilhelm Maas* geht sogar so weit, ‚Hölle‘ als „eine exakte ‚Orts‘-Beschreibung menschlicher Existenz heute“²⁹ zu bezeichnen. Aus einer kultur- und gesell-

23 *Vorgrimler*: Geschichte der Hölle, 370.

24 Eingang in die Malerei findet die „Einsicht in die alltägliche Realität der Hölle“ (*Vorgrimler*: Geschichte der Hölle, 367) bereits zu Beginn der Neuzeit im Werk von *Hieronymus Bosch*, der vor allem die psychischen Abgründe des Menschen zur Darstellung bringt. In seinem Gefolge zu nennen sind insbesondere *Pieter Bruegel*, *Francisco Goya*, *Edvard Munch*, *Alfred Kubin*, *Wassily Kandinsky* und *Max Ernst* (vgl. dazu ebd., 367 f). Mit den Schrecken der Kriege des 20. Jahrhunderts wird das Höllentopos zunehmend zur künstlerischen Ausdeutung von Erfahrungen auf makrokosmischer Ebene herangezogen. Exemplarisch sei dazu an die Kriegsbilder von *Max Beckmann* und *Pablo Picasso* erinnert.

Die Liste der Auseinandersetzungen mit dem Gedanken der Hölle in der neueren Literatur ist schier endlos. Sie reicht von *Dostojewskis* „Die Brüder Karamasow“ über *Camus* und *Satre*, *Lewis* und *Beckett*, *Thomas Mann* und *Lasker-Schüler* bis zu *Dorst* und *Muschg*. Einen instruktiven ersten Überblick gibt auch dazu *Vorgrimler*: Geschichte der Hölle, 370–385; vgl. auch *Maas*: Hölle – Abgrund der Existenz?; ders.: Gott und die Hölle, 288–312.

25 *Vorgrimler*: Wiederkehr der Hölle?, 158.

26 „Wenn die Literatur von den Höllen von Verdun, Stalingrad, Auschwitz sprach, dann handelte es sich nicht nur um Metaphern, oder genauer: dann tritt der harte Wahrheitskern jeder Metapher an den Tag“ (*Vorgrimler*: Wiederkehr der Hölle?, 158).

27 *Gnilka*: Biblische Botschaft von Himmel und Hölle, 28.

28 Vgl. *Rahner*: Hölle, 736.

29 *Maas*: Geheimnis des Karsamstags, 128.

schaftskritischen Perspektive erscheint ihm die Epoche der Moderne insgesamt zutiefst gekennzeichnet durch „höllische (...) Kommunikationslosigkeit und Ich-Einsamkeit“³⁰. Papst Benedikt XVI. denkt demgegenüber mehr auf ontischer Ebene, wenn er die Hölle als Abgrund der menschlichen Natur bezeichnet. „Mehr denn je wissen wir heute, dass eines jeden Existenz diese Tiefe berührt“³¹, so auch seine Einschätzung.

Die Vorstellung diesseitiger Höllen fristet nun aber anders als man bis hierher meinen könnte, keineswegs ein „Nischendasein“ in den Köpfen weniger Intellektueller. Dem Abschied vom traditionellen Bild der Hölle steht im Gegenteil auch im allgemeinen, öffentlichen Bewusstsein eine große Präsenz des Topos gegenüber. In einer profunden Untersuchung von Zeitungsschlagzeilen, Fernsehfilmen und Meinungsumfragen zur Höllenthematik gelangt *Elke Jüngling* zu der Erkenntnis, dass am Ende des 20. Jahrhunderts der Begriff ‚Hölle‘ wohl breitere Verwendung findet, als jemals zuvor in der Geschichte.³² Auffallend dabei ist allerdings ein tiefgreifender Bedeutungswandel. Indem der Höllenbegriff gleichsam seiner eschatologischen Dimension entkleidet wird, geschieht eine entscheidende Verlagerung der Schuldfrage. Hölle ist nicht mehr Folge von Sünde vor Gott, ja sie liegt gar nicht mehr primär im eigenen Verhalten eines Menschen begründet. Der Begriff wird vielmehr zumeist „als Synonym für [unschuldiges] Leiden verwendet.“³³

Der bisherige Befund zeigt nun, wie ich meine, ein Doppeltes: Zunächst einmal gibt er allen Anlass zu der Hoffnung, dass das ehemalige Verständnis der Hölle als jenseitigem Strafort tatsächlich überwunden ist. Der Mensch des 21. Jahrhunderts ist endgültig nicht mehr anfällig für Versuche einer Disziplinierung und Reglementierung seines Lebensvollzugs durch Androhungen ewiger Verdammnis. Dann aber ist auch deutlich geworden, und dies mag vielleicht überraschen, dass eine christlich verantwortete Rede von der Hölle

30 *Maas*: Geheimnis des Karsamstags, 128. Zu einer ganz ähnlichen Einschätzung gelangt auch *Eugen Biser*. Ihm gilt die Neuzeit als „Zeitalter des Perfektionismus. Der perfektionierten Daseinsstruktur entspricht aber innerlich der homo deformis“ (*ders.*: Abgestiegen zu der Hölle, 286; Kursiven im Original wurden nicht übernommen), so dessen Befund.

31 *Ratzinger*: Einführung in das Christentum, 294.

32 Vgl. dazu *Jüngling*: Hölle, 21–48.

33 *Jüngling*: Hölle, 439. Damit schließt sich der Kreis. „Die Hölle, das sind die andern“; zu dieser Einsicht gelangt auch *Satre* (*ders.*: Geschlossene Gesellschaft, 59).

Auf das mit diesem Verständnis verbundene Problem eines allgemein zunehmenden Mangels an Schuldbewusstsein, um nicht zu sagen einer sich ausbreitenden Unschuldsmentalität kann an dieser Stelle nur hingewiesen werden. Vgl. dazu: *Jüngling*: Hölle, 437; *Fuchs*: Gerichtsverlust, 162.

heute vielleicht weniger verzichtbar ist denn je. Der Mensch, jeder Einzelne, in seinem ganz persönlichen Umfeld, wie auch die Weltbevölkerung insgesamt, ist in unserem Zeitalter immer rasanterem Entwicklungen auf allen Gebieten der Politik, Forschung und Lebensführung immer schneller vor immer größere Herausforderungen, Aufgaben und Entscheidungen gestellt, die zu bewältigen ihn zunehmend überfordert. In einer stetig steigenden Zahl von Biographien stellen sich darum Erfahrungen tiefen Unheil-Seins ein. Diese menschliche Not gilt es theologisch unbedingt einzuholen. Wenn nämlich „diesseitige Erfahrungen von Hölle in Leid und Qual nicht mehr mit Gott in Verbindung gesetzt werden, kann die christliche Botschaft die Menschen als Trost und Kraft nicht mehr erreichen“³⁴.

Der zweifellos ganz und gar notwendige Paradigmenwechsel von der Verbreitung einer Drohbotschaft zur Verkündigung der Frohen Botschaft vom Anbruch des Reiches Gottes in Jesus Christus hat es mit sich gebracht, dass gemeinhin Erfahrungen gelingenden Menschseins theologisch als Verheilung und Angeld endgültigen Heils interpretiert werden. Was aber, wenn solche Momente des Glücks und Heils einem Menschen, aus welchen Gründen auch immer, nicht zugänglich sind? Wenn er, sei es zu Recht oder Unrecht, sein Leben von Unglück beherrscht sieht? Die Botschaft von der göttlichen Heilzusage findet dann keine Anknüpfungsmöglichkeiten und muss ins Leere laufen; „die Hölle auf Erden bleibt gottlos.“³⁵ Besonders an jene Menschen aber, die der Heilung bedürfen, richtet sich die Selbstzusage Gottes. Gefragt sind darum „positive Entwürfe ...“, die den (Höllent)Topos in eine Gotteslehre einbringen“³⁶.

Die bereits exemplarisch angeführten theologischen Versuche, Hölle als diesseitige Unheilserfahrungen in unsere Zeit hinein thematisch werden zu lassen, leisten dies indes nicht, sondern verbleiben weitestgehend auf der Ebene reiner Setzung. Der Zusammenhang zwischen dem Theologumenon und existentiellen Erfahrungen wird zwar behauptet, nicht aber systematisch hergeleitet. Geeignete Ansatzpunkte für eine theologische Neuentdeckung und zeitgemäße Fassung der Höllenthematik bieten sich aber, so die *Grundthese* dieser Arbeit, im theologischen Werk Hans Urs von Balthasars.

34 *Jüngling*: Hölle, 449.

35 *Jüngling*: Hölle, 449.

36 *Jüngling*: Hölle, 449.

1.2 Rückbesinnung auf das Mysterium der Hölle bei Hans Urs von Balthasar

Der schweizer Theologe ist der wohl letzte Denker, der sich in ernst zu nehmender Weise mit der Frage der Hölle befasst hat. Aber nicht nur deshalb bietet es sich an, seine Überlegungen zum Gegenstand der folgenden Untersuchung zu machen. „Balthasar ist vielleicht der gebildetste Mann seiner Zeit.“³⁷ Neben einem schier unerschöpflichen Fundus an Wissen aus nahezu allen Bereichen der Literatur, Kunst, Musik und Philosophie verfügte der promovierte Germanist vor allem auch über ganz außergewöhnliche Kenntnisse der Theologiegeschichte, insbesondere aber der Patristik. Seine theologischen Überlegungen durchmessen daher einen ungewöhnlich weit aufgespannten geistesgeschichtlichen Horizont. Bei aller Weite seines Denkens weiß Balthasar sich aber immer in unverbrüchlicher Treue auf das Wort der Schrift als *norma normans* allen Theologisierens verpflichtet. Von dorthier fühlt er sich nicht nur berechtigt, sondern geradezu verpflichtet, dort, wo es ihm nötig erscheint, Irrtümer und Fehler in der theologischen Tradition als solche aufzudecken und Korrekturen einzufordern. „Entschieden rückte er die Überzeugung von der absoluten Barmherzigkeit Gottes in das Zentrum seiner Theologie und überdachte von hieraus nochmals die überkommenen Traditionen. Dies gilt insbesondere für die Eschatologie, in der die Linien seiner gesamten Theologie sich verdichten.“³⁸

Theologie als Reflexion auf die in Jesus Christus ergangene Selbstoffenbarung Gottes muss, so Balthasar, Spiegel ihres Gegenstandes sein. Im Zentrum der Botschaft Jesu aber steht der unbedingte Heilswille Gottes. Im Christusereignis ist das Reich Gottes bereits in dieser Welt angebrochen und seine endgültige Durchsetzung zum Heil aller Menschen zugleich verheißen. Schlechtinniger Ort der Heilswahrheit ist darum nach balthasarschem Verständnis die Eschatologie, denn erst eingedenk seiner Verendgültigung ist das in der Person Jesu Christi ergehende Beziehungsangebot in seiner ganzen Tiefe zu ermessen. „Gott ist das ‚Letzte Ding‘ des Geschöpfs. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegefeuer.“³⁹ Rede von Gott ist demnach nur dann dem christlichen Gottesbild angemessen, wenn sie zuinnerst eschatologisch dimensioniert ist.

37 *Lubac*: Zeuge Christi, 392.

38 *Striet*: Wahrnehmung der Offenbarungsgestalt, 57.

39 *VC*, 282; vgl. auch *Pa*, 69; *Balthasar*: Eschatologie, 133.

Von dieser Grundüberzeugung her verfolgt Balthasar, darin bewusst den Spuren *Karl Barths*⁴⁰ und anderer protestantischer Theologen seiner Zeit folgend, das Programm einer umfassenden Eschatologisierung der Theologie in allen ihren Lehrstücken.⁴¹ „Es ist jedoch begreiflich, daß dieses Aufpflügen der Theologie von der Eschatologie her eine beruhigte systematische Darstellung nicht gefördert hat; sind doch die Letzten Dinge viel eher der Ort, wo – spätestens! – die Aporetik der Theologie sichtbar wird. Es gibt kein ‚System‘ der Letzten Dinge“⁴². Balthasars Theologie sprengt darum jede klassische Systematik; vor allem sprengt sie die Grenzen aller Traktate auf. Dies heißt nun aber nicht, sie verlief sich gleichsam in einer Aufaddierung von Disparatem. Vielmehr ist sein Werk in allen seinen Teilen christozentrisch ausgerichtet und strukturiert und hat in diesem Sinne durchaus eine innere Einheit.

Die eigentliche Originalität des balthasarschen Denkens liegt nun aber darin, dass er den Einheitspunkt der Theologie noch einmal auf eine zentrierende Mitte zugespitzt sieht. Hans Urs von Balthasar zufolge ergeht die Selbstoffenbarung Gottes zuhächst im Karsamstagsereignis. Einzig vom Höllenabstieg Jesu Christi her ist darum seiner Überzeugung nach die christliche Heilsbotschaft angemessen zu erschließen und in ihrer ganzen Tiefe auszuloten. Damit ist klar, dass die balthasarsche Rede von der Hölle jeder Drohbärde von Grund auf zuwider läuft. Sie ist vielmehr fundamental darauf ausgerichtet, eine *universale Hoffnungsperspektive* zu eröffnen und als begründet auszuweisen. Der Grundgedanke dabei ist, dass der Sohn Gottes das göttliche Heil bis in die tiefsten Abgründe des Menschen und seiner Welt hineinträgt und dergestalt Hoffnung auch und gerade dort stiftet, wo völlige Hoffnungslosigkeit herrscht. Von diesem Ereignis her entwickelt Balthasar also seine Theologie insgesamt, was in der Konsequenz zugleich bedeutet, dass alle seine theologischen Aussagen, sei es explizit oder auch implizit, die Signatur des *Descensus Christi ad inferos* tragen.

40 Die für seine Zeit geradezu revolutionäre Position *Karl Barths* lässt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun“ (*ders.*: Der Römerbrief. Zweite Fassung, München 1922, 298; zitiert nach: *Jüngel*: Barth, 258).

41 Vgl. dazu VC, 276–300. *Jan-Heiner Tück* bezeichnet Balthasars Schrift „Umriss der Eschatologie“ m. E. völlig zu Recht als „programmatischen Aufsatz“ (*Tück*: Nachbetrachtung, 120). „Befasst man sich eingehender mit dem Werk Balthasars, dann kann man leicht feststellen, daß die Theologie Balthasars eschatologisch geprägt ist, denn Balthasar entfaltet seine Theologie im Horizont der Frage nach der Vollendung bzw. der Eschatologie“ (*Kim*: Christliche Denkform 28).

42 VC, 276. Diese Überlegungen Balthasars beziehen sich auf die Theologie *Karl Barths*. Sie haben aber nicht weniger Geltung für sein eigenes Werk.

Es kann nicht verwundern, wenn eine solche Grundkonzeption in starkem Maße polarisierend wirkt. Balthasar hat ebenso glühende Bewunderer,⁴³ wie auch vehemente Gegner. Gegen seine Verächter ist der Theologe vielfach „in Schutz zu nehmen – nicht, um eine sachliche Debatte zu blockieren, sondern um – gelinde gesagt – unterkomplexe Zuschreibungen abzuwehren.“⁴⁴ Im Fokus polemischer Kritik stand zunächst einmal, wie nicht anders zu erwarten, die Frage der Hoffnung auf das Heil aller. Ihren Höhepunkt erreichten die diesbezüglichen Anfeindungen Balthasars durch Vertreter kirchlich rechtskonservativer Kreise in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre.⁴⁵ Nach einer längeren Phase, in der seine Theologie der Hölle eher verhalten diskutiert wurde, löste im Jahr 2007 dann die amerikanische Theologin *Alyssa L. Pittstick* mit ihrer Dissertation,⁴⁶ in der sie Balthasars Theologie des Karsamstags unter Häresieverdacht stellt, im englischsprachigen Raum neue und z. T. abermals heftige Auseinandersetzungen aus.⁴⁷ Eine eingehende, systematische Darstellung und Untersuchung des balthasarschen Entwurfs zu einer Theologie der Hölle jedoch bleiben bei allen KritikerInnen gleichermaßen zu vermissen.

Nun sind in jüngerer Zeit bemerkenswerter Weise zwei große Arbeiten zur Höllenthematik erschienen, aber auch diese handeln beide nicht von Balthasar. In ihrer schon mehrfach zitierten Dissertation zeigt *Elke Jüngling* u. a. in einer systematisch-theologischen Bestandsaufnahme,⁴⁸ dass es sich bei der Hölle keineswegs um einen veralteten Glaubensartikel handelt. Hans Urs von Balthasar gehört aber leider nicht zu den 20 von ihr exemplarisch ausgewählten und besprochenen Theologen. Eine eher fundamentaltheologische Perspektive nimmt *Markus Schulze* ein und fragt: „Ist die Hölle menschenmöglich?“⁴⁹ Seine Arbeit dazu will er ausdrücklich verstanden wissen „als eine historisch-systematische Hinführung zu Balthasar und der Auseinandersetzung um sein Werk“⁵⁰. Er denkt also „bis an Balthasar heran, nicht wirklich

43 „Balthasar wird stets Bewunderer finden, jedoch schwerlich Schule machen. Sein angelegentliches Bemühen um eine einheitliche Gesamtschau eignet sich nicht für Schematisierungen und Unterscheidungen, die in den theologischen Traktaten gang und gäbe sind“ (*Jöhri*: Hans Urs von Balthasar, 436).

44 *Tück*: Hans Urs von Balthasar, 95.

45 Vgl. dazu bes. Jg. 15 (1984) der katholischen Monatsschrift „Der Fels“, sowie die Ausgaben Oktober 1986 bis April 1987 der Zeitschrift „Theologisches“. Vgl. auch unten Kapitel 3.4.2.3.1.

46 *Pitstick*: Light in Darkness.

47 Vgl. dazu unten Kapitel 3.3.3.3.

48 Vgl. dazu *Jüngling*: Hölle, 59–227.

49 Zitiert ist damit der Titel der Schrift *Markus Schulzes*.

50 *Schulze*: Ist die Hölle menschenmöglich?, 9.

in seine Eschatologie hinein.⁵¹ Diese angemessen zur Sprache zu bringen, formuliert er allerdings explizit als dringende Forschungsaufgabe.⁵²

Der Stand innerhalb der Balthasar-Rezeption bleibt also auch durch erste Ansätze zu einer Wiederentdeckung der Höllenfrage unverändert. Zur Diskussion steht immer wieder das gedankliche Endergebnis der balthasarschen Theologie der Hölle, ohne dass aber die Wege seiner Herleitung angemessen erschlossen und erhellt wären. Die Tragfähigkeit jeder Kritik, sei sie nun negativ oder auch positiv⁵³, kann damit nur eine deutlich begrenzte sein. Damit aber wird letztlich die Chance vergeben, das nicht nur so ganz originäre, sondern zweifellos auch sehr reiche Denken Balthasars auf heutige Frage- und Problemstellungen hin auszuwerten und fruchtbar zu machen. Die vorliegende Arbeit versteht sich als ein Beitrag zur Bearbeitung dieses Desiderats.

1.3 Anlage und Anliegen der Untersuchung

Weil die Eschatologie bei Balthasar kein Traktat neben anderen ist und weil vor allem der Descensus für ihn kein Lehrstück unter vielen anderen darstellt, sondern vielmehr „zu einem Strukturelement ... (seines; S. H.) ganzen Lehrgebäudes“⁵⁴ avanciert, besteht die mit dem Vorhaben einer systematischen Erschließung der balthasarschen Rede von der Hölle gegebene Aufgabe notwendig darin, die Frage nach der Möglichkeit endgültiger Verlorenheit des Sünders vom Gesamtzusammenhang der theologischen Konzeption her zu erschließen. Näherhin bedeutet dies, die Höllenthematik unter trinitätstheologischem, anthropologischem, christologisch-soteriologischem und schlussendlich eschatologischem Fokus je neu zu verfolgen, wobei es gleichzeitig darum gehen muss, den inneren Zusammenhang der unterschiedlichen Perspektiven erkennbar zu machen, um so Balthasars Theologie der Hölle immer deutlicher in ihrer einheitlich-ganzheitlichen Gestalt zu konturieren.

Angesichts dieses Vorhabens ist nun aber auf die spezifischen Probleme jeder Balthasar-Rezeption hinzuweisen.⁵⁵ „Balthasars Theologie weist den, der

51 *Schulze*: Ist die Hölle menschenmöglich?, 9 (Kursiven im Original wurden nicht übernommen).

52 Vgl. *Schulze*: Ist die Hölle menschenmöglich?, 417 f.

53 Balthasar ist ohne Zweifel auch vor vielen seiner LiebhaberInnen zu verteidigen, „weil sie nicht selten die Brisanz seiner Theologie unterschätzen“ (*Tück*: Hans Urs von Balthasar, 95).

54 *Lochbrunner*: Ineinander von Schau und Theologie, 188.

55 Vgl. dazu *Löser*: Unangefochtene Kirchlichkeit, 478 f.

sich um sie bemüht, auf einen steilen Weg.⁵⁶ Im Speziellen gilt das für seine Eschatologie. „Diese ist nicht ein Berg, sie ist ein Gebirge.“⁵⁷ Zunächst einmal stellt die Mannigfaltigkeit seiner Thematisierungen eine besondere Herausforderung dar. Es wäre wohl nicht nur ein kaum zu erfüllender Anspruch, wollte man versuchen, alle bei Balthasar selbst explizit oder auch implizit mit der Höllenthematik verknüpften Aspekte in die Darstellung und Reflexion einzubeziehen. Es hieße vor allem unweigerlich auch, sich in einem letztlich nicht mehr durchschaubaren Netzwerk aus Ansätzen und Ideen zu verstricken. Eine Konzentration auf die zentralen Dreh- und Angelpunkte sowie ihre Gelenk- und Verbindungsachsen ist darum unerlässlich, auch wenn dies in der Konsequenz bedeutet, Probleme unerkannt und Fragen offen lassen zu müssen.

Analoges gilt im Hinblick auf die zu berücksichtigende Literatur. Die Fülle der balthasarschen Schriften ist kaum zu überschauen.⁵⁸ Neben mehr als 100 Büchern hat der Theologe über 500 Aufsätze verfasst. Hinzu kommt inzwischen eine regelrechte Flut an Sekundärliteratur.⁵⁹ Die Rezeption der balthasarschen Werke lief zunächst recht schleppend an. Bis zur Mitte der 1970er Jahre gab es nach eigenen Aussagen Balthasars gerade einmal ca. 20 Dissertationen⁶⁰, die sich mit seinem Denken befassten. Inzwischen liegen um die 300 Monographien vor.⁶¹ Es versteht sich von selbst, dass es unmöglich ist, alle

56 Löser: *Sein – ausgelegt als Liebe*, 424.

57 Schulze: *Ist die Hölle menschenmöglich?*, 9; vgl. auch ebd., 417.

58 Vgl. dazu: *Balthasar*, Hans Urs von: Bibliographie 1925–2005. Darüber hinaus war Balthasar als Übersetzer klassischer französischer Werke tätig und betreute als Herausgeber und Verleger etliche Schriftreihen. Vgl. dazu auch *Lochbrunner*: Hans Urs von Balthasar als Autor, Herausgeber und Verleger.

59 Die Hans Urs von Balthasar-Stiftung stellt unter <http://homepage.bluewin.ch/huvbslit> ein Verzeichnis aller Sekundärschriften zu Balthasar zu Verfügung, das zweimal im Jahr aktualisiert wird.

60 Vgl. *Albus*: *Geist und Feuer*, 73. Seine Bücher seien „keine zünftige Theologie, darum für Dissertationen auch nicht sonderlich geeignet“ (ebd.), so Balthasars eigene Erklärung dazu.

61 *Manfred Lochbrunner* zählte im Jahr 2004 bereits 279 Titel (vgl. *ders.*: *Summe der Theologie*, 355). Zwischenzeitlich ist noch eine Reihe weiterer Veröffentlichungen hinzugekommen (zum vollständigen Nachweis sei noch einmal auf das Verzeichnis der Balthasar-Stiftung verwiesen; vgl. Anm. 59). Lochbrunner unterscheidet zwei Rezeptionsperioden. Die erste Phase erstreckt sich demnach vom allmählichen Einsetzen der Rezeption um das Jahr 1970 bis zum Ende der 1980er Jahre. Mit der Vollendung des 15-bändigen Hauptwerkes Balthasars, der sog. Trilogie, und dem plötzlichen Tod des Theologen wenig später (1988), setzt nach der Beobachtung Lochbrunners eine neue Periode deutlich vermehrter Auseinandersetzung mit der balthasarschen Theologie ein. Während er die zwischen 1970 und 1990 entstandenen Schriften zu Balthasar noch vollständig auflisten kann, ist ihm dies für die folgende Zeit angesichts der großen An-

Werke auch nur zur Kenntnis zu nehmen, geschweige denn zu studieren und in der Auseinandersetzung zu behandeln. Es wird mit den folgenden Ausführungen also ausdrücklich kein Anspruch auf Vollständigkeit der Sichtung erhoben. Vielmehr erlaube ich mir, ein ebenso weises wie pragmatisches Prinzip Balthasars zur Anwendung zu bringen: „Nur wer viel übersehen kann, hat Übersicht.“⁶²

Was die Werke Balthasars anbelangt, so treffe ich meine Auswahl im Wesentlichen aus den nach 1947/48 entstandenen Schriften. In den Jahren zuvor entstanden Werke „mit einer vorwiegend philosophischen Perspektive“⁶³. Ab diesem Zeitpunkt dann widmet er sich im engeren Sinne theologischen Fragestellungen. Insgesamt wird man „von einer auffälligen Kontinuität in den eschatologischen Arbeiten Balthasars sprechen dürfen“⁶⁴. Dies gilt insbesondere auch „im Blick auf den christlichen Heilsuniversalismus, der in einer Theologie des Kreuzes und des Descensus Christi grundgelegt“⁶⁵ ist. Es wird darum im Verlauf der Untersuchung durchaus möglich sein, die berücksichtigten theologischen Werke Balthasars alle untereinander ins Gespräch zu bringen, ohne seinem Denken damit Gewalt anzutun. Vor allem aber steht nicht zu befürchten, dass mit einem nicht einbezogenen Text ein wesentlicher Aspekt verloren geht oder etwa eine fundamentale Neubesinnung übergangen wird.

Deutlich größere Schwierigkeiten bereitet die Auswahl der Sekundärliteratur. Neben deutschsprachigen Schriften konzentriere ich mich besonders auf Texte aus dem anglo-amerikanischen Sprachraum, weil gerade hier in den letzten beiden Jahrzehnten ein deutlich wachsendes Interesse an der Theologie Hans Urs von Balthasars festzustellen ist.⁶⁶ Außerdem ist es mir wichtig,

zahl nicht mehr möglich. Nach einer Sichtung der deutschsprachigen Sekundärliteratur kommt Lochbrunner zu dem Ergebnis, auf weitere Gesamtdarstellungen des Lebens und Werkes des schweizer Theologen könne zukünftig verzichtet werden. „Es ist die Zeit gekommen, da die Forschung auf umgrenzenden Feldern und in Detailfragen vorangetrieben werden muß“ (ebd., 366), lautet sein Befund. Insbesondere der diffizile Komplex der Karsamstagstheologie fordert seiner Einschätzung nach zu weiteren Anstrengungen in der Soteriologie heraus (vgl. ebd.). Die vorliegende Arbeit versteht sich als Beitrag zur Bewältigung dieser Aufgabe.

62 W, 45.

63 *Lochbrunner*: *Analogia Caritatis*, 82.

64 *Tück*: *Nachbetrachtungen*, 130.

65 *Tück*: *Nachbetrachtungen*, 130.

66 „Hans Urs von Balthasar is a theologian whose time appears to have come. Across a broad theological spectrum there is a growing interest in his thought, an interest which crosses older conservative/liberal, ecclesiopolitical boundaries in a surprising manner. In the English-speaking world this fascination has grown markedly in the past decade“ (*Gardner* u. a.: *Preface*, VII).

neben einigen Standardwerken vor allem auch neuere Erscheinungen zu berücksichtigen, weil ich mir erhoffe – zu Recht, wie sich immer wieder herausstellen wird –, hier Fragen und Antwortperspektiven zu finden, die meinen verwandt sind.

Leitender Impetus der folgenden Auseinandersetzung mit der Gedankenwelt Hans Urs von Balthasars ist es, darzulegen, dass und in welchem Sinne die Rede von der Hölle, zu der er ausgehend von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus findet, keinerlei Spuren einer Drohbotschaft trägt, sondern im Gegenteil in besonderer Weise geeignet ist, Größe und Wunder des göttlichen Heilsangebots auch und gerade in menschlichen Erfahrungen abgründigen Unheils zur Sprache zu bringen und dergestalt eine Hoffnungsperspektive zu eröffnen.

Eine mögliche Vertiefung und Konkretisierung dieses Gedankens soll am Ende der Arbeit in einem kurzen Ausblick exemplarisch zumindest angedeutet werden. Es war eingangs bereits davon die Rede, dass im außer- wie auch im innertheologischen Raum gegenwärtig immer wieder von „individuellen und kollektiven Höllen des 20. Jahrhunderts“⁶⁷ gesprochen wird. *Eugen Biser* geht sogar so weit, zu sagen, Hölle sei „das Stichwort der herrschenden Daseinsinterpretation“⁶⁸. Die Hölle erscheint damit nicht länger als ausstehende, jenseitige Gefahr, sondern wird zu einem gegenwärtigen, ja sogar alltäglichen Phänomen erklärt.⁶⁹ Sie „existiert schon allerorten; man muss sie nicht erst theologisch erfinden.“⁷⁰ Dabei wird der Topos, auch das wurde schon erwähnt, immer wieder, nicht zuletzt von theologischer Seite, vielfach in Zusammenhang mit psychischen Leiden gebracht: „die Hölle als Inbegriff seelischer Erkrankungen, von Neurosen und Psychosen“⁷¹.

Bisher verbleibt diese Erklärung allerdings weitgehend auf der Ebene der Behauptung; eine systematisch-theologische Durchdringung des Gedankens ist noch nicht geleistet. In einem Ausblick am Ende dieser Arbeit soll der Versuch unternommen werden, anzudeuten, wie die Verknüpfung des Höllentopos mit Zuständen seelischen Leidens von Balthasar her möglicherweise als theologisch gerechtfertigt ausgewiesen und dergestalt erhärtet werden kann. Die *These* dabei lautet, dass pathologische Formen der Angst als Ursprung und Grund neurotischer und psychotischer Leiden als Vorschattungen von Hölle im Sinne Balthasars begriffen werden können.

67 *Krenski*: *Spekulativer Karsamstag*, 149.

68 *Biser*: *Abgestiegen zu der Hölle*, 289.

69 Vgl. *Miggelbrink*: *Was kommt danach?*, 106.

70 *Röhser*: *Hat Jesus die Hölle gepredigt?*, 32.

71 *Vorglimler*: *Wiederkehr der Hölle?*, 158 f.

Nun kann und darf die Theologie sich freilich keinerlei psychologischen und psychiatrischen Kompetenzen anmaßen. Sie ist darum in der Entwicklung einer Theologie pathologischer Angst notwendig auf das interdisziplinäre Gespräch mit den entsprechenden Wissenschaften angewiesen. Ein solcher Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften bedarf aber ebenso notwendig der Vermittlung durch eine Philosophie, die gleichsam eine Brücke zwischen den unterschiedlichen Perspektiven auf die Wirklichkeit schlägt. Nun gibt es mit der *Daseinsanalyse* eine psychopathologische und psychotherapeutische Richtung, die sich ausdrücklich ein philosophisches Fundament gibt. Dies ist umso interessanter, als sie sich auf die Philosophie *Martin Heideggers* gründet, eine Richtung mithin, die durchaus auch anschlussfähig für theologische Diskurse ist.

In meinem Ausblick werde ich also zumindest andeuten, wo ich Berührungspunkte zwischen der Theologie Balthasars und der daseinsanalytischen Sicht des Menschen und seiner Gesundheit bzw. Krankheit erkenne. Damit soll der Versuch unternommen werden, eine Denkrichtung zu markieren, die es erstens ermöglichen könnte, pathologische Angstphänomene theologisch (be)greifbar zu machen, die sich aber darüber hinaus zweitens vor allem als geeignet erweisen könnte, Hoffnung auf Heilung und Heil zu begründen. Mit diesem Unterfangen hoffe ich nicht zuletzt auch zeigen zu können, dass „von Balthasars Position ... ein noch intensiveres Gespräch zwischen den verschiedenen Wissenschaften möglich (ist), als er es selbst geführt hat.“⁷² In einen solchen Dialog tatsächlich einzutreten und dergestalt systematisch auf die Entwicklung einer Theologie pathologischer Angst hinzuarbeiten, muss allerdings einer weiteren Untersuchung vorbehalten bleiben.

Wenden wir uns nach diesen Vorüberlegungen nun also Hans Urs von Balthasar und seiner Theologie zu. Um seinen Entwurf zur Höllenthematik in gebührender Weise nachvollziehen und erfassen zu können, ist es unabdingbar, um sein eigentümliches Theologieverständnis zu wissen. In einem ersten Schritt soll darum nun dargelegt werden, wie und in welchem Sinne der große Denker Theologie betreibt. Dabei wird es allerdings auch bereits ein erstes Mal vonnöten sein, kritische Einwände geltend zu machen, nicht zuletzt um damit Ziel und Anspruch dieser Arbeit deutlich zu machen.

72 *Bieler*: *Befreiung zur Freiheit*, 38.

2. Das Theologieverständnis Hans Urs von Balthasars im Umriss

Der scheinbar so eindeutige Begriff *Theologie* im Sinne des Sprechens von Gott ist nach Hans Urs von Balthasar erst unter Berücksichtigung zweier Bedeutungsdimensionen adäquat erfasst: Gemäß dem allgemeinen Sprachgebrauch bezeichnet Theologie menschliches Sprechen von und über Gott. Dieses menschliche Sprechen aber, so Balthasar, ist nur möglich, weil und insofern ihm ein Wort Gottes ermöglichend vorausgeht. Erst indem Gott den Menschen anspricht, sich dem Menschen zu-spricht, wird dieser überhaupt befähigt, seinerseits von Gott zu sprechen. *Sprechen von Gott her* ist Bedingung der Möglichkeit jedes *Sprechens über Gott*. Theologie ist demnach ihrem Wesen nach „Logos über Gott aus dem Logos des sich selber im ... Wort aussprechenden Gott.“¹

In gleichem Maße aber gilt, „daß ‚Verstehen‘ ein Akt des Menschen als solches ist.“² Das Wort Gottes überwältigt den Menschen keinesfalls, sondern es wendet sich an seine natürlichen Erkenntnisfähigkeiten, die es ebenso respektiert wie in den Dienst nimmt. Theologisieren ist im wahrsten Sinne des Wortes menschliche Leistung, „denn keinesfalls kann die Möglichkeit, daß Gottes Wort vom Menschen verstanden und ausgedrückt werden kann, als ein bloßes Gnadenwunder von oben verstanden werden.“³

Im Folgenden gilt es nun zunächst, diese fundamentale Einsicht des Ineinander von göttlicher und kreatürlicher Sphäre in jedem Akt theologischen Bemühens zu explizieren, um so die Grundstruktur des originär balthasarschen Denkens zu erschließen. Eine solche einleitende, allgemeine Darstellung der theologischen Form, die „in ihrem Formalobjekt von der Gottesherrlichkeit, deren Ausdruck sie wird, beherrscht ist“⁴, ist notwendig, um die Denkwege abzustecken, auf denen dann auch der Frage der Hölle nachzugehen sein wird. Die Fruchtbarkeit der balthasarschen Approximationen erwächst nämlich aus der konsequenten Entwicklung auch dieser, auf den ers-

1 H III/1.1, 285. Zu diesem Gedanken vgl. auch CE, 103 f. Balthasar wendet sich hier vehement gegen Ansätze, „Theologie als Anthropologie‘ zu treiben“, weil sie „stillschweigend die Voraussetzung aller Theologie im Schatten (lassen), daß sie nämlich Logos des sprechenden Gottes ist“ (ebd.).

2 TL III, 331.

3 Ebd.

4 *Scola*: Theologischer Stil, 13.

ten Blick eher abseitigen Einzelfrage aus dem Gesamt des theologischen Entwurfes heraus.

2.1 Ineinander von Theologie und Philosophie

„Theo-logie – Rede Gottes und in dieser Rede auch Rede des Menschen in Gott über Gott – kommt immer aus der obersten Höhe“⁵, so haben wir gesehen. Das theologische „Formalobjekt würde daher nach B. in jedem Sprechen über Gott verfehlt, das ‚von unten her‘ von Natur- oder Geisteswissenschaft, von Anthropologie und Philosophie her sich an das Offenbarungsgeschehen anzunähern versuchte“⁶. Um das von Gott her Zugesagte angemessen zur Sprache zu bringen⁷, muss vielmehr immer wieder die Sphäre des Kreatürlichen überstiegen werden. Theologisieren erfordert ein „Umdenken von den Menschendenken auf Gottes eigene souveräne Gedanken“⁸. Dies ist aber nach Balthasar nur dann möglich, wenn der Mensch seinem Wesen nach auf einen solchen Akt der Selbsttranszendenz hin angelegt ist. Nur wenn der endliche Mensch als grundsätzlich offen auf das Unendliche hin ausgewiesen werden kann, ist seine prinzipielle Ansprechbarkeit durch Gott überhaupt zu denken. „Um die Selbstoffenbarung Gottes hören und verstehen zu können, muß der Mensch selbst ein Forschen nach Gott, eine ihm gestellte Frage sein. Also gibt es keine biblische Theologie ohne religiöse Philosophie.“⁹

An dieser Stelle gilt es, nun tiefer in die Gedankenwelt Balthasars einzudringen, denn „ein entscheidender Schlüssel zum rechten Verständnis des gesamten Denkens liegt in seiner Sicht und Begründung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie.“¹⁰ Wenn er einerseits betont, Philosophie habe von sich aus keinen Zugang zur Offenbarungswahrheit, andererseits aber Theologie unter Ausschluss philosophischen Denkens für schlechterdings unmög-

5 GF, 259.

6 *Heinz*: Gott des Je-mehr, 18.

7 „Die Wissenschaftlichkeit einer Wissenschaft bemisst sich danach, ob und wie weit ihre Methode dem Gegenstand angepaßt ist“ (*Balthasar*: Von der Theologie Gottes zur kirchlichen Theologie, 314) Dies gilt auch für die Theologie, ungeachtet der Tatsache, dass sie „nur in analogem Sinn zu den übrigen menschlichen Wissenschaften eine Wissenschaft genannt werden kann“ (H I, 578; Vgl. dazu auch ebd. 71–74; Ef, 33 f; vgl. dazu auch unten Kapitel 2.2).

8 SV, 365. *Heinz* bescheinigt Balthasar denn auch dementsprechend ein „Theologisieren ‚von oben‘“ (*ders.*: Gott des Je-mehr, 19).

9 ZsW, 97 (= MW, 92).

10 *Bauer*: Hans Urs von Balthasar, 288.

lich erachtet, entsteht zunächst unweigerlich der Anschein eines Circulus vitiosus. Wie also stehen Philosophie und Theologie zueinander? Die Antwort auf diese Frage kann nur ausgehend von der Tatsache erfolgen, „dass Balthasar seine Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie am Modell der Natur-Gnade-Beziehung ausrichtet.“¹¹

2.1.1 *Theologisches Apriori natürlicher Erkenntnis*

Die noetische Frage der Gotteserkenntnis ist nach Balthasar auf das Engste verbunden mit der ontologischen Frage nach dem kreatürlichen Sein, denn, so seine Grundeinsicht, der Mensch ist „wesenhaft ein ‚Suchender‘“¹²: In der Erfahrung der eigenen Endlichkeit stellt sich dem Menschen unweigerlich die Frage nach dem Grund seines Dasein. Der Begriff ‚Grund‘ ist dabei durchaus in seinem Doppelsinn von Fundament und Sinn zu verstehen. In der Reflexion auf sein eigenes Dasein erkennt der Mensch: „Ich bin, ich könnte aber auch nicht sein. Vieles, was existiert, könnte nicht sein.“¹³ „Es gibt ihn, aber was ist das Es, das ihn gibt?“¹⁴ Indem die Geschöpfe sich als kontingent erfahren, begreifen sie sich demnach zugleich als „bezogen auf ein sie bedingendes Absolutes (eben diese *Es*; S. H.), das als solches analytisch im kreatürlichen Sein mitgesetzt und folglich auch mitgedacht ist.“¹⁵ Mit der Einsicht des Menschen in sein eigenes Wesen geht die Erkenntnis einher, dass es ein sein Dasein als Ursprung und Ziel begründendes Absolutes geben muss. Der Mensch weiß, dass er weder über die reine Faktizität seines Daseins noch über Sinn und Ziel selber verfügt. Die Vernunft muss notwendig einsehen, dass eine letzte Antwort auf dieses Fraglichsein des Seienden innerhalb der Endlichkeit schlechterdings unmöglich ist; sie kann nur von Gott her ergehen.

Sich selbst als natürliches Wesen kann der Mensch also nach Balthasar nur angemessen verstehen, indem er die Existenz eines Gottes denkt, dem er als Kreatur sich verdankt und der seinem Dasein Sinn und Ziel gibt. Im logischen Umkehrschluss muss die menschliche Vernunft nun sagen, dass Gott Subjekt der schöpferischen und sinngebenden Handlungen ist. Damit ist aber noch nichts über das Wesen dieses Subjekts ausgesagt. Aus dem mitmenschlichen Bereich wissen wir, dass jedes Subjekt „ein nur ihm gehöriges Innen hat, das

11 *Lochbrunner*: Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde, 207.

12 *Ce*, 102 (Kursiven von mir).

13 *ZsW*, 96 (= *MW*, 90).

14 *Ce*, 101 f.

15 *Balthasar*: *Analogie und Natur*, 40.

anderen zu offenbaren bei ihm steht.“¹⁶ Jedes Subjekt ist frei, anderen Einblick in sein eigenes Inneres zu gewähren oder aber zu verweigern. Diese Einsicht ist nach Balthasar nun auf die Frage der Gotteserkenntnis übertragbar. „Aus der Selbsterfahrung kann der Mensch erkennen, daß wenn er Gott innerlich erkennen können soll, dieses nur durch eine freie Selbsterschließung Gottes geschehen kann.“¹⁷

Einher mit der natürlichen Selbsterkenntnis des Menschen geht demnach also ein elementares Wissen um die Existenz Gottes und um die gleichzeitige Notwendigkeit wie Unverfügbarkeit seiner Selbsterschließung. Dieses Wissen liegt nun nach Balthasar jeder gnadenhaften göttlichen Selbstaussage notwendig voraus. „Auch der Gott der Bibel ... erklärt den Menschen nicht erst, was ‚ein Gott‘ ist, denn das wissen sie von jeher.“¹⁸ Wüssten sie es nicht, so wären sie gar nicht in der Lage, ein von Gott her ergehendes Wort als ein solches zu erkennen und zu verstehen. Das natürliche Wissen um Gott ist aber geeignet, einen gedanklichen Rahmen zu bilden, in den hinein die Offenbarung Gottes erfolgen und durch den sie sich verständlich machen kann.¹⁹ „Menschliches Denken (ist) unausweichlich Voraussetzung für Gottes ... Reden und Verstandenwerden“²⁰, das dann seinerseits die bereits gewonnenen Sinnfragmente in sich einbirgt und darin zu ihrer Erfüllung bringt.²¹

Wenn nun Balthasar weiter sagt: „Wissen ist das, wofür der Mensch die Kriterien der Verifizierung bei sich selbst, in seiner Vernunft besitzt. ... Das Unternehmen, das den Radius des Ausgriffs dieser Vernunft erforschend absteckt, hat seit Platon den Namen Philosophie erhalten“²², dann ist in diesem Sinne Gotteserkenntnis Gegenstand der Philosophie. Ihr kommt insofern inchoativer Charakter zu, womit nun aber keineswegs „die geheime Forderungen enthaltende, drängende platonische Sehnsucht nach der Gnade und der Gottesschau“²³ gemeint ist, sondern vielmehr eine Dienstbarkeit und Verfüg-

16 TD III, 129.

17 TD III, 130.

18 SV, 365.

19 Vgl. ebd. 364; VC, 71. Balthasar erkennt eben darin die bleibende Bedeutung natürlicher Welt- und Menschheitsreligionen, dass sie den Boden für die Offenbarung Gottes bereitet haben und auch heute noch bereiten können. Mit Ahnungen des Göttlichen in Mythen, Philosophien und Dichtungen und ihrer Bedeutung für die christlichen Offenbarung setzt er sich ausgiebig auseinander in den beiden Teilbänden von: H III/1. Vgl. auch die Zusammenfassung in: H III/2.1, 21–25.

20 Bauer: Hans Urs von Balthasar, 288.

21 Vgl. Klaghofer-Treitler: Gotteswort im Menschenwort, 131.

22 H III/1.1, 143.

23 VC, 63.

barkeit für göttliche Offenbarung²⁴ im Sinne des bereits erwähnten leeren Rahmens. Die Überschneidung des jeweiligen Materialobjekts von Theologie und Philosophie ist damit evident.

Es wäre nun aber ein Kurzschluss, wollte man alle Aussagen über Gott, die der Mensch qua reiner Vernunft mit Blick auf seine eigene natürliche Verfasstheit erschließen kann, dem Zuständigkeitsbereich der Philosophie, alle darüber hinausgehenden Erkenntnisse, die sich aus der Offenbarung Gottes ergeben, dagegen der Theologie zuordnen. Folgt man Balthasar, so geht die Verflechtung von Theologie und Philosophie wesentlich tiefer. Er ist der Überzeugung, „daß der Mensch zur ‚Anschauung‘, zum ‚Besitzen‘ Gottes geschaffen ist, daß er somit kein anderes Endziel hat als ein übernatürliches“.²⁵ Das aber bedeutet, schon vor jeder gnadenhaften Offenbarung ist der konkret existierende Mensch auf eine übernatürliche Bestimmung hin ausgerichtet. „Natur ist als Ganze innerlich auf Übernatur finalisiert, ob sie will oder nicht, weiß oder nicht.“²⁶ In der Welt, wie sie konkret existiert, gibt es demnach keine ‚reine Natur‘. „Gottes tatsächliche Weltordnung ist die *faktische* Einheit von zwei *sachlich* unterscheidbaren und auch in ihrer faktischen Einigung *unterschiedenen*, aber nicht *geschiedenen*, nicht trennbaren Ordnungen“,²⁷ einerseits nämlich der Schöpfungsordnung und andererseits der Gnadenordnung.²⁸ Dabei aber ist die der Natur gleichsam innewohnende Gnade unbedingt zu unterscheiden

24 Vgl. Balthasar: Von den Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit, 4.

25 TD III, 151. In dieser Grundüberzeugung findet der kaum zu überschätzende Einfluss Henri de Lubacs auf das Denken von Balthasars seinen Niederschlag. „De Lubac wendet sich ... gegen alle Bestrebungen, das Übernatürliche zum Gegenstand einer natürlichen Forderung zu machen. (...) Deshalb steht im Mittelpunkt seiner Arbeiten zum Übernatürlichen die Ausrichtung der Natur des geschaffenen Geistes auf das übernatürliche Endziel“ (*Figura: Geheimnis des Übernatürlichen* 354). Von Balthasar macht sich diesen Standpunkt in kritischer Auseinandersetzung zueigen (vgl. dazu Balthasar: *Henri de Lubac*, bes. 52–62). Gerade „bei diesen philosophisch-theologischen Grundfragen, wo sich letztlich alles um den Naturbegriff dreht, bezieht (er) sich ... immer wieder auf de Lubac“ (*Figura: Geheimnis des Übernatürlichen*, 356). Lubac war es auch, der Balthasars Liebe zu den Kirchenvätern weckte. Darauf wird später noch einmal zurückzukommen sein.

Zum besonderen Einfluss Lubacs auf das Denken Balthasar vgl. ferner Krenski: Gottesdrama, 86–122; Löser: Kleine Hinführung, 73–76; Voderholzer: Bedeutung der so genannten ‚Nouvelle Théologie‘, 204–228.

26 ZsW, 45 (= MW, 41 = R, 9).

27 KB, 291.

28 Auch die Natur des ärgsten Sünders ist nach Balthasar nie nur reine Natur. „Negative Beziehung zum Gott der Gnade ist auch eine, sogar sehr reale Beziehung zu ihm. Gnade ist auch als verweigerter, abgewiesener, Gnade; es verbleibt auch im Stand der Sünde das Ziel“ (KB, 298). „Der Gnadenverlust Adams bedeutet nicht, daß mit dem ‚Besitz‘ der Gnade der ‚Stand‘ der Gnade [als übernatürliche Berufung, Ausrichtung und Erhö-