

# *perspektiven*

HELMUT HOPING · FREIBURG

## DER KAMPF UM DIE «GESTALT DES KATHOLISCHEN»

*Theologische Kritik in den Streitschriften Hans Urs von Balthasars*<sup>1</sup>

### *1. Polemos – Streit als Bestandteil theologischer Kritik*

Polemos, Krieg oder Kampf, nennt Heraklit den «Vater aller Dinge», das Gesetz des Seins.<sup>2</sup> Der Polemos ist nicht einfach die bewaffnete Auseinandersetzung, sondern der Streit der Gegensätze, der unser Leben bestimmt. Polemik ist die Kunst des Streits in der politischen, literarischen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Auch Kirche und Theologie kennen seit ihren Anfängen den Polemos. Schon im Neuen Testament erfahren wir vom Kampf gegen Falschpropheten (vgl. 1 Joh 4,1-3), Irr- und Fremdlehrer, vor allem gnostischer Provenienz. Das Selbstverständnis des Christentums als «vera philosophia» schloss Polemik gegenüber den Grenzen der griechischen Philosophie geradezu ein. So geht die Tradition der polemischen Streitschriften bis in die Patristik zurück. Die bekanntesten Beispiele sind hier Origenes' «Contra Celsum» und «Adversus haereses» des Irenäus von Lyon.

Polemik nennt man in der Theologie «die Auseinandersetzung mit abweichenden Glaubensauffassungen»<sup>3</sup>. Zur eigenständigen theologischen Disziplin wird die Polemik unter dem Titel Kontroverstheologie in den nachreformatorischen interkonfessionellen Streitigkeiten (J.H. Alsted, A. Calov, R. Bellarmin). Schon bald

*PROF. HELMUT HOPING stammt aus Norddeutschland. Er studierte in Münster und Tübingen. 1996-2000 Professor für Dogmatik in Luzern. Seit 2000 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Freiburg i.Br. Ständiger Diakon, verheiratet und Vater von zwei Kindern.*

umfasst sie auch die Begründung und Ableitung theologischer Lehrsätze. Seit dem 17. Jahrhundert verliert sie an Bedeutung, und die Irenik, die sich um einen ausgleichenden, überkonfessionellen Standpunkt bemüht, rückt in den Vordergrund. Friedrich Schleiermacher weist die Polemik als Teilbereich der philosophischen Theologie zu, deren Aufgabe es ist, «das Wesen des Christentums» (§ 24) als Grundlage der gesamten wissenschaftlichen Theologie darzustellen. Hier hat die Polemik die Funktion, innerkirchliche Fehlentwicklungen sowie Indifferentismus und Separatismus zu analysieren und abzuwehren. In der Folge setzt sich dieser Begriff der theologischen Polemik durch: Die innerkirchlichen Auseinandersetzungen werden in theologischen Streitschriften ausgetragen, das Verhältnis der christlichen Kirchen wird zum Thema der Ökumene.

Wer die heilsdramatische Theologie von Balthasars kennt, wird es nicht für zufällig halten, dass sein Autor auch Verfasser theologischer Streitschriften ist. Vielfach unverstanden geblieben, hat sich Balthasar darin nach dem Konzil kritisch mit theologischen und innerkirchlichen Entwicklungen auseinandergesetzt. Dazu zählen «Cordula oder der Ernstfall» (1966), «Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister» (1971), «Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in die Kirche integrieren?» (1974) «Neue Klarstellungen» (1979), «Kleine Fibel für verunsicherte Laien» (1980), «Was dürfen wir hoffen» (1986) und «Kleiner Diskurs über die Hölle» (1987). Den Übergang bildet das Bändchen «Wer ist ein Christ?» (1965).

Zu berücksichtigen sind in diesem Zusammenhang auch die Schriften «Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung» (1969), «Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus» (1972), «Katholisch. Aspekte des Mysteriums» (1975) und «Christen sind einfältig» (1983), die zwar keine theologischen Streitschriften im eigentlichen Sinne sind, aber eine Antwort geben auf die mit Karl Rahner in der Internationalen Theologenkommission geführte Kontroverse um die Grenzen des Pluralismus.<sup>4</sup> Programmatisch sind die frühen Schriften der fünfziger und sechziger Jahre: «Theologie der Geschichte» (1950), «Schleifung der Bastionen» (1952) und «Glaubhaft ist nur Liebe» (1963), das schon den Grundgedanken der späteren großen Trilogie enthält.

Die Streitschriften müssen in Verbindung mit der «Schlacht des Logos»<sup>5</sup> und dem geistlichen Glaubenskampf in der «Dramatik der Nachfolge»<sup>6</sup> gesehen werden. Für den überlieferten Glauben öffentlich einzustehen und diesen, wenn nötig, gegen Widerstand zu verteidigen, dies ist auf unterschiedliche Weise Aufgabe jedes Christen, vor allem aber des Theologen. «Kämpft für den überlieferten Glauben, der den Heiligen ein für allemal anvertraut ist» (Jud 3; vgl. 1 Tim 1,18). Dazu gehört auch die «Unterscheidung der Geister», um die sich Balthasar nicht nur in seinen sogenannten Streitschriften bemüht hat. Der Theologe darf dem Kampf für den überlieferten Glauben nicht ausweichen. Balthasar wendet sich deshalb entschieden gegen die fortschreitende «Entdramatisierung der Dogmatik».<sup>7</sup>

Die Streitschriften kreisen um drei Themen: das christologisch-soteriologische Thema der «Theologia crucis», das ekklesiologische Thema der «Catholica» und das eschatologische Thema der «Apokatastasis». Bei der «Theologia crucis» geht es um die Verteidigung des ganzen Heilsmysteriums, bei der «Catholica» um Gefährdungen für die Identität der Kirche, bei der Frage der «Apokatastasis» um die Hoffnung auf die Rettung aller Menschen.

Entscheidend ist dabei jeweils gegenüber dem als ungangbar betrachteten Weg der bloß synthetisch hergestellten Katholizität<sup>8</sup> das Prinzip authentischer Katholizität, der «Ganzheit» des Glaubens und der Integrität seiner Gestalt, nämlich das «Ganze der Wahrheit» in Schrift, Überlieferung und Liturgie.<sup>9</sup> Dabei sind die dreieine, schöpferische Liebe Gottes und die radikale, selbst das Negative, den Widerspruch umfassende Inklusivität Christi das letztlich Allumfassende, welches im Prinzip der Katholizität, deren Mitte das für alle genügende Kreuz ist, zum Ausdruck kommt.<sup>10</sup>

## 2. *Theologia crucis – Verteidigung des ganzen Mysteriums*

Die erste große Kontroverse der Streitschriften Balthasars betrifft die «Theologia crucis». Sie wird vor allem in «Cordula oder der Ernstfall» (1966) ausgetragen. Diese weithin bekannt gewordene Streitschrift steht in engem Zusammenhang mit der Programmschrift «Glaubhaft ist nur Liebe» (1963). Ging es in der Programmschrift um das entscheidende Kriterium der Herrlichkeit der unbedingt entschiedenen göttlichen Liebe, so wendet sich die Streitschrift gegen das Entmythologisierungsprogramm<sup>11</sup>, die Soteriologie Karl Rahners<sup>12</sup> und den theologischen Futurismus<sup>13</sup>, sofern sie jeweils auf eine Halbierung des Heilmysteriums des stellvertretenden Sühnetodes Christi sowie die Suspension des Ernstfalls der Kreuzesnachfolge hinauslaufen.<sup>14</sup> Anders als beim eschatologischen Thema der «Apokatastasis» ist Balthasar in der Frage der «Theologia crucis» nicht der Angeklagte, sondern der Ankläger, der mit zum Teil scharfer Kritik den unaufgebaren dramatischen Aspekt des christlichen Heilmysteriums einklagt.

Balthasars These, das Entmythologisierungsprogramm sei – einmal eingeführt – nicht begrenzt und laufe deshalb auf eine Zerstörung der Substanz des christlichen Glaubens hinaus, ist durch den Fall Lüdemann in beeindruckender Weise bestätigt worden.<sup>15</sup> Wenn man aus dem Zeugnis der Schrift, so die «Klarstellungen» (1971), «Schicht für Schicht – wie Schalen einer Zwiebel – als zeitbedingt entfernt, um zu einem «überzeitlich» bleibenden (entmythologisierten) Kern vorzustoßen, so hat man es mit Sicherheit auf eine Weise verstanden, wie es nicht verstanden sein will»<sup>16</sup>. Der Futurismus der Theologie der Hoffnung, die «Flucht nach vorn», ist längst von der Macht des geschichtlichen Gedächtnisses eingeholt worden.

Im folgenden konzentriere ich mich auf die weitreichende Kritik an Rahners Soteriologie, die Balthasar in einem Exkurs im dritten Band seiner «Theodramatik» wiederholt hat.<sup>17</sup> Der Haupteinwand, den Balthasar gegen Rahners Transzendentaltheologie vorbringt, ist bekannt: Ausfall der «Theologia crucis».<sup>18</sup> Die marginale Stellung der Kreuzestheologie in Rahners Theologie wird heute kaum noch ernsthaft bestritten. Balthasar ging es auch nicht um einen Frontalangriff gegen seinen bedeutenden Theologenkollegen, sondern darum, den heilsdramatischen Aspekt des Mysteriums, den er nicht nur bei Rahner vermisste, einzuklagen.

Dies ist auch der springende Punkt seiner scharfen Kritik an Rahners Sicht des Verhältnisses von Gottes- und Nächstenliebe. Die Entscheidung des Christen sei angesichts des Kreuzes Christi nicht einfach im Verhältnis zum Nächsten zu fällen.<sup>19</sup> Die von Rahner behauptete «radikale Identität» von Gottes- und Nächstenliebe<sup>20</sup>

sei eine «Konstruktion»<sup>21</sup>, die unabhängig von der Christologie aus der Gleichwertigkeit von Gottes- und Nächstenliebe sowie der Ungegenständlichkeit Gottes die These ableite, die Nächstenliebe sei «der primäre Akt der Gottesliebe»<sup>22</sup>. Denn wenn die zwischenmenschliche Liebe ihr Richtmaß an der Liebe Gottes hat, die uns im auferweckten Gekreuzigten geschenkt wird, dann gibt es eine «Priorität der Liebe Gottes vor der unsern»<sup>23</sup>, dann ist Jesus Christus der «eigentliche Brennpunkt der christlichen Liebe»<sup>24</sup>. «Die beiden Hauptgebote der Gottes- und Menschenliebe werden ein einziges nur in Dem, der zugleich Gott und Mensch ist. Das ist und bleibt das Zentrum der christlichen Apologetik: dieses Unvergleichliche»<sup>25</sup>.

Zu Rahners Sicht des Verhältnisses von Gottes- und Menschenliebe passt seine Formel von der «Christologie als sich selbst transzendierender Anthropologie» und der Anthropologie als «defizienter Christologie», dass nämlich jeder Mensch in der grenzenlosen Offenheit seines Geistes auf Gottes letzte Selbstentäußerung in seinem Sohn bezogen sei und der Menschensohn Christus von daher «der einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit» genannt werden könne. In dieser evolutiven Sicht kommt Christus die Stellung zu, die menschliche Wirklichkeit, wie Rahner sich ausdrückt, «zu ihrem Höhepunkt» zu führen. Von einer Identität von Gottes- und Nächstenliebe, so Balthasar, könne aber allein «christologisch ... mit der absoluten Priorität der Gottesliebe»<sup>26</sup> gesprochen werden. Denn daran erkennen wir die wahre Liebe, dass Christus «sein Leben für uns dahin gegeben hat» (Joh 3,16). Und so sind wir gehalten, den göttlichen Liebesinsatz, der unsere Liebe ermöglicht, «zu verdanken».<sup>27</sup> Die von Gott gewirkte Einheit von «transzendentaler» und «kategorialer» Liebe ist nicht nur das Motiv unserer Gottes- und Nächstenliebe, sondern ihr letzter Inhalt.<sup>28</sup> Als Brennpunkt unserer Liebe ist Jesus Christus «sowohl unsere Vergangenheit wie unsere Gegenwart und Zukunft»<sup>29</sup>. Die «Liebe zu Christus fordert» aber «innerlich die Bejahung der innertrinitarischen Verfasstheit der Liebe»<sup>30</sup>.

In einem Exkurs des dritten Bandes der «Theodramatik» hat Balthasar seine Kritik am Beispiel der Soteriologie Rahners erneuert. In Ergänzung der Einwände von «Cordula oder der Ernstfall» und seiner «Klarstellungen» verweise ich hier nur auf den Hauptkritikpunkt. Rahners Soteriologie sieht Balthasar von Gottes absolutem *pro nobis* für die Welt im ganzen und den Menschen im besonderen bestimmt. Das *pro nobis* werde unabhängig vom Sterben Christi auf Gottes universalen Heilswillen bezogen<sup>31</sup>, die von Rahner vorgenommene Substitution des Gedankens der Stellvertretung durch den der Solidarität führe letztlich dazu, dass das Sterben Christi seine Unvergleichbarkeit verliere. Balthasar zählt die biblische Rede vom stellvertretenden Sühnetod wie Robert Spaemann<sup>32</sup> zum Wesen des Christentum, da Gott nicht der je-schon Versöhnte ist, sondern in der Geschichte handelt, um die Menschen mit sich zu versöhnen. Wiederum ist es vor allem der unaufgebbare dramatische Aspekt des christlichen Heilsmysteriums, den Balthasar einklagt.<sup>33</sup>

Es handelt sich dabei keineswegs nur um «billige Polemik». Balthasars Angriff zielt auf die innere Grenze des transzendentalen Offenbarungsverständnisses Rahners. Wenn die geschichtliche Offenbarung Gottes tatsächlich, wie Rahner meint, «nur die Ausdrücklichkeit dessen [ist], was wir immer schon aus Gnade

sind und wenigstens unthematisch in der Unendlichkeit unserer Transzendenz erfahren»<sup>34</sup>, so ergibt sich aus diesem fragwürdigen Doppel von transzendentaler und kategorialer Offenbarung der Ausfall einer eigentlichen Kreuzestheologie wie von selbst und es wird verständlich, warum die Rahnersche Christologie ihr Zentrum in der Inkarnation des Wortes Gottes hat – verstanden als geschichtliches Symbol seines universalen Heilswillens. Rahner kann sogar sagen: »Die Mysterien der Soteriologie lassen sich zweifellos auf das Mysterium der Inkarnation reduzieren.«<sup>35</sup> Gegenüber dieser inkarnationstheologischen Engführung, die den dramatischen Aspekt des in Christus bewirkten Heils verblassen lässt, geht es Balthasar um die Verteidigung des ganzen Mysteriums des Kreuzes, das in seiner Deutung als stellvertretendes Sterben für uns zur Mitte des Neuen Testaments gehört.

Gefährlicher als Rahners inkarnationstheologische Engführung ist für Balthasar die inzwischen auch unter Theologen verbreitete These, der Tod Jesu sei allein die Konsequenz eines sozialen bzw. religiös-politischen Konflikts und selbst nicht heilsbedeutsam. Dagegen erhebt Balthasar nichts weniger als den Vorwurf der Häresie: »Wer das Kreuz und seine neutestamentliche Deutung aus der Mitte rückt, um es zum Beispiel durch das soziale Engagement Jesu für die Unterdrückten als neue Mitte zu ersetzen, steht nicht mehr in Kontinuität mit dem apostolischen Glauben.«<sup>36</sup>

### 3. *Catholica* – Sorge um die Identität der Kirche

Die zweite große Kontroverse, die in den Streitschriften Hans Urs von Balthasars ausgetragen wird, betrifft die Frage der *Catholica*. Schon in der frühen Schrift »Schleifung der Bastionen«, die Balthasar später als »Programmbüchlein« bezeichnet hat<sup>37</sup>, geht es um die Öffnung der Kirche zur Welt hin. Man hat in »Schleifung der Bastionen« mit Recht das Programm eines weltoffenen Christentums gesehen. Denn in der Tat plädiert diese Schrift für eine Kirche, welche die »Zeichen der Zeit« deutet, versteht und entsprechend beantwortet, für eine Kirche »in Fühlung mit der Welt«<sup>38</sup>. Sie zielt auf eine »immer tiefere und ernstere Inkarnation«<sup>39</sup> in der Welt, eine Kirche, die sich als »Sauerteig der Welt« und »Instrument der Heilungsvermittlung an die Welt«<sup>40</sup> versteht.

Es ist bekannt, dass sich das Konzil zu Beginn der dogmatischen Konstitution »*Lumen gentium*« zu diesem Programm bekannt hat: Das Mysterium der Kirche besteht darin, »in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (LG 1) zu sein. In der Stunde der weltoffenen Kirche, die mit ihren Pastoralkonzil das »aggiornamento« des Roncalli-Papstes zum Ziel hatte, schlägt für Balthasar »ohne Zweifel die Stunde der Laien«<sup>41</sup>; der Laie fängt an, »seine eigene Verantwortung zu übernehmen«<sup>42</sup>. »Weltverantwortung« und »Apostolat« werden zur Aufgabe jedes Kirchenglieds.<sup>43</sup> »Die Zukunft der Kirche ... hängt davon ab, ob jene Laien sich finden, die aus der ungebrochenen Kraft des Evangeliums zu leben und die Welt zu gestalten gewillt sind.«<sup>44</sup>

Viele wollten in den späteren Streitschriften einen fatalen Bruch im Werk des Schweizer Theologen sehen: Balthasar habe sich von dem in »Schleifung der Bastionen« vertretenen Programm eines weltoffenen Christentums abgekehrt und

nach dem Konzil einem kirchlichen Integralismus das Wort geredet. Der zunehmend des Verrats am Konzils Bezichtigte konnte die ihm unterstellte Wende nicht erkennen. Noch 1985, drei Jahre vor seinem Tod, bekannte sich Balthasar in einem Gespräch mit Angelo Scola in vollem Umfang zum Inhalt von «Schleifung der Bastionen»<sup>45</sup>.

Die Interpreten haben zumeist übersehen, dass Balthasar schon in seiner Programmschrift nicht nur vor dem Festhalten am mittelalterlichen «Absolutismus der Wahrheit», sondern ebenso vor jenem «religiösen Relativismus»<sup>46</sup> gewarnt hatte, der meint: «Jeder wird selig auf seine Façon, es gibt außerhalb der Kirche jedes Heil»<sup>47</sup>. Gegen beide Gefahren für die gegenwärtige Kirche fordert Balthasar eine «neue katholische Haltung», die der säkularen Welt «ein klares, geprägtes und unverwechselbares Antlitz»<sup>48</sup> zeigt. Die «Verschiebung im christlichen Bewusstsein»<sup>49</sup>, die «neue Stellung der Kirche zur Welt»<sup>50</sup> verlangt eine weltoffene Katholizität, eine aus der «splendid isolation»<sup>51</sup> heraustretende Kirche. Doch fordert Balthasar zugleich, die «Fremdheit» des Christentums in der Welt zu ertragen<sup>52</sup> und warnt davor, sich der Welt anzugleichen und mit den Wölfen zu heulen. Zudem könne auch eine weltoffene Kirche nicht gänzlich auf das abgrenzende Anathema verzichten.<sup>53</sup>

In seiner «Rechenschaft» von 1965 erklärte von Balthasar, was als seine vermeintliche Abkehr von der früheren Weltoffenheit interpretiert wurde: «Der letzte, schon ungeduldige Hornstoß für eine zur Welt hin unverschanzte Kirche war das Programmbüchlein «Schleifung der Bastionen», das nicht ungehört verhallte, aber nunmehr den Hornisten selbst zur Besinnung zwang. Es war ja nicht so, als ob wir alle das nicht gewusst hätten: mit Öffnung zur Welt, aggiornamento, Weitung des Horizonts, Übersetzung des Christlichen in eine der heutigen Welt verständliche Denksprache ist nur die Hälfte getan. Die andere ist mindestens ebenso wichtig. Einzig die Besinnung auf das Christliche selbst, das Läutern, Vertiefen, Zentrieren seiner Idee macht uns fähig, es dann auch glaubwürdig zu vertreten, auszustrahlen, zu übersetzen ... Die letzten zehn Jahre haben nun unerbittlich gezeigt: das dynamistische christliche Programm der Öffnung zur Welt bleibt einseitig (und wird dabei äußerst gefährlich), wenn es nicht mit steigender Bewusstheit den Gegen-Teil ausbildet und sich so erst ins Gleichgewicht bringt: Wer mehr Aktion will, braucht bessere Kontemplation; wer mehr formen will, muss tiefer horchen und beten; wer mehr Zwecke erreichen will, muss die Zwecklosigkeit und Vergänglichkeit, das Unrentable und Unberechenbare der ewigen Liebe in Christus und nachfolgend auch in aller christlichen Liebe begreifen ... Im Programm der Weltsendung lag von jeher, was Guardini «Die Unterscheidung des Christlichen» genannt hat ... Deshalb lautet, wenn in der Kirche nicht alles endgültig verseichten soll, das wahre, unverkürzte Kirchenprogramm für heute: größte Strahlkraft in die Welt durch unmittelbarste Nachfolge Christi»<sup>54</sup>.

Die Kirche ist ein göttliches Mysterium, das die dreieinige und gekreuzigte Liebe der weltlichen Welt zu vermitteln hat, also die «Vermittlung der *ganzen* Liebe Gottes an die ganze Welt»<sup>55</sup>. Das Kriterium der vorbehaltlosen Liebe, die Balthasar in «Glaubhaft ist nur Liebe» als «Ernstfall» christlicher Existenz bezeichnete, ist deshalb das entscheidende Kriterium zur Beurteilung der Kirche. Kirche muss

die Herrlichkeit der vorbehaltlosen Liebe Gottes in Christus für alle Menschen widerspiegeln.

Das «Katholische» des Christentums ist das zentrale Thema der «Klarstellungen» von 1971 und 1979. Balthasar bezieht hier zu verschiedenen, vor allem innerkirchlichen Kontroversen Stellung. Dabei geht es ihm um die «Unterscheidung der Geister» und freimütigen Widerspruch: gegen den «Geist der Banalisierung», der das Außerordentliche des Christlichen, sein theologisches «Schwergewicht» mit Inkarnation, Jungfrauengeburt, Kreuz, Auferweckung, Trinität und Eucharistie durch «Entmythologisieren» und «Akkomodieren» auf ein für alle verständiges Maß herabnivelliert, sowie gegen den Versuch, die Kirche auf ein soziologisches Gebilde zu reduzieren, in welchem der Priester ein «Funktionär» der Gemeinde und der Papst Präsident einer Kirchenversammlung ist.<sup>56</sup>

«Die nachkonziliare Kirche hat ihre mystischen Züge weitgehend eingebüßt, sie ist eine Kirche der permanenten Gespräche, Organisationen, Beiräte, Kongresse, Synoden, Kommissionen, Akademien, Parteien, Pressionsgruppen, Funktionen, Strukturen und Umstrukturieren, soziologischen Experimenten, Statistiken»<sup>57</sup>. Mag diese Bestandsaufnahme auch etwas einseitig sein – gibt es in der Kirche von heute doch auch das Spirituelle – so braucht die weltoffene Kirche in der Tat ihr erkennbares mystisches Zentrum, wenn sie der Welt tatsächlich etwas soll geben können.<sup>58</sup> Da dieses Zentrum kein anderes ist als die «lebendige Einheit Christi», das «tätige Wort der Versöhnung»<sup>59</sup>, das uns vor allem in der Eucharistie zugesagt wird, hängt die Zukunftsfähigkeit der Kirche für Balthasar davon ab, ob ihre Verkündigung, Liturgie und Diakonie durch eine entsprechende eucharistische Christumystik geprägt ist.<sup>60</sup> Das Ziel der christlichen Mystik ist nicht eine «reflexionslose Versunkenheit», sondern das auf die «Auslegung» Gottes im auferweckten Gekreuzigten «gesammelte Bewusstsein»<sup>61</sup>.

Die Eucharistie, von Jesus selbst eingesetzt, gehört mit der Schrift, der Tradition, dem Amt und der göttlichen Rechtsordnung zum innersten Kern der ganzen Institution, die wir Kirche Jesu Christi nennen. Mit der Schrift, der Tradition, der Eucharistie, und dem Amt besitzt die Kirche eine von Gott gegebene Ordnung.<sup>62</sup> Diese ist mehr als der formale Rahmen für eine beliebige religiöse Praxis.<sup>63</sup> Vor allem an der Institution der Eucharistie, die nicht nur menschliches Gedächtnismahl ist<sup>64</sup>, sondern die Selbstvergegenwärtigung des auferweckten Gekreuzigten in den Gestalten von Brot und Wein, zeigt sich zugleich, dass die Kirche Jesu Christi mehr ist als eine spirituelle Größe. Zur ihr gehört die sichtbare Versammlung im Namen Jesu Christi zur Feier der göttlichen Geheimnisse.

Balthasar geht es in seinen Klarstellungen um das «Ganze», das «Katholische» des christlichen Glaubens. Wer aus dem Christentum auch nur ein einziges «Wesensstück» herausbringe, der bringe das «Ganze» zum Einsturz. Für die «Öffnung der Kirche zur Welt» gibt es deshalb eine Grenze, wie schon die urchristlichen Trennungs- und Grenzlinien deutlich machen.<sup>65</sup> Doch was gehört zum «Katholischen» des Glaubens? Darüber entscheidet die «Gesamtautorität des Kirchenvolkes», die einen Dialog zwischen Gesamtkirche und Kirchenleitung voraussetzt. Dabei muss sowohl die amtliche Autorität der Bischöfe zur Geltung kommen als auch die Autorität des «Glaubenssinn» der Kirche. Doch sowenig wie die Entscheidungen eines Bischofs einfach mit der Autorität Christi gleichgesetzt werden

dürfen, können einzelne Gruppen exklusiv den «Glaubenssinn» der Kirche für sich beanspruchen.<sup>66</sup> So ist eine zum Gottesdienst versammelte Gemeinschaft, in welcher die Eucharistiefeyer zur Durchsetzung eines anti-universalen, anti-katholischen Programms, das Ortskirche und Universalkirche auseinanderreißt, missbraucht wird, auch keine echte Gemeinde mehr – die es nach katholischem Verständnis ja nur in Verbindung mit dem Bischof gibt –, sondern ein sich absondernder Konventikel.<sup>67</sup>

Balthasar bestreitet nicht die legitime Mitverantwortung aller Gläubigen zum Aufbau der Kirche. Doch diese kann nicht darin bestehen, das kirchliche Amt und seine Autorität in Frage zu stellen und die Grenze zwischen dem ordinationsgebundenen Amt und den Laien zu verwischen oder ganz aufzuheben.<sup>68</sup> Der «Glaubenssinn» kann auch nicht durch Mehrheitsentscheide ermittelt werden. «Über Glaubenswahrheiten abzustimmen ist lächerlich»<sup>69</sup>. Bei der Verständigung über die authentische Glaubensüberlieferung braucht es das Prinzip der Einmütigkeit. Die Frage der Orthopraxie kann auch nicht von derjenigen der Orthodoxie abgelöst werden. «Ausgeschlossen ist der Anspruch einer rein praktischen christlichen Wahrheit auf Normativität, unter Missachtung jedes Rückbezugs auf den in Schrift, Tradition, Lehramt formulierten Glaubensinhalt»<sup>70</sup>. Die Kirche hat «sich nach dem immer neu vorgestellten rechten Glauben»<sup>71</sup> auszurichten.

Nun wird dies im Ernst keiner bestreiten wollen. Doch wo es konkret wird, scheiden sich die Geister. Gehört etwa die leidenschaftlich diskutierte kirchliche Lehre von der den Männern vorbehaltenen Priesterweihe zur authentischen Glaubensüberlieferung? Balthasar ist bekanntlich entschieden dieser Meinung gewesen und hat sich mehrmals kategorisch gegen die Frauenordination gewandt.<sup>72</sup> Die Frauenordination missachte die Schöpfungsordnung, die Offenbarung des Vaters in seinem *Sohn* sowie den Willen Jesu und sie verstoße gegen die marianische Weiblichkeit der Kirche. Aus der mit Hilfe des zweiten Schöpfungsberichts begründeten «Ordnung» im Geschlechtlichen, dem Verhältnis des *Sohnes* zu seinem Vater, dem von Christus der Kirche eingestifteten bischöflich-priesterlichen Dienst zur amtlichen Repräsentation Christi sowie dem marianischen Prinzip der Kirche ergibt sich für Balthasar, dass das Weiheamt und die damit verbundene Kirchenleitung den Männern vorbehalten ist.<sup>73</sup>

#### 4. Apokatastasis – Die Hoffnung auf die Rettung aller

Die dritte große Kontroverse der Streitschriften Balthasars betrifft die eschatologische Frage der Apokatastasis, der Allerlösung. Die Kontroverse um die Apokatastasis hat von Balthasar in den beiden Bändchen «Was dürfen wir hoffen?» (1986; <sup>2</sup>1989) und «Kleiner Diskurs über die Hölle» (1987; <sup>3</sup>1999) mit dem später beigefügten Beitrag «Apokatastasis» (1988)<sup>74</sup> ausgetragen.<sup>75</sup>

In der Frage der Apokatastasis ist Balthasar der Angeklagte, nicht der Ankläger; und Karl Rahner ist hier sein Verbündeter, nicht sein Gegner. Die Anklage lautet auf nichts Geringeres als auf Häresie:<sup>76</sup> Balthasar sei der Irrlehre der Apokatastasislehre verfallen. Seine Ankläger übersahen dabei, dass Balthasar in der Frage der Apokatastasis eine differenzierte, katholisch vertretbare Position einnimmt, die inzwischen auch die Zustimmung von Papst Johannes Paul II. gefunden hat, und



bei der wiederum das schon früh formulierte Kriterium der vorbehaltlosen Liebe die entscheidende Rolle spielt.

Balthasar hatte seine Position in der Frage der Apokatastasis im wesentlichen schon in «Das Endspiel» (1983), dem vierten Band seiner Theodramatik, vorgetragen.<sup>77</sup> Mit Paulus (1 Kor 4,3-5) warnt er hier davor, «den Ausgang des Gerichtes Gottes und Christi vorwegzunehmen»<sup>78</sup> – entweder infernalistisch oder im Sinne einer Apokatastasislehre. Die Gerichtsaussagen im Neuen Testament machen es unmöglich, die Hölle «wie etwas schon hinter uns liegendes innerhalb der Erlösung abzutun»<sup>79</sup>. Dabei geht es nicht um die «billige Hoffnung» der «gemeinen Apokatastasislehre», sondern um eine «Hoffnung, die der Furcht nicht entbehrt»<sup>80</sup>.

Deshalb wendet sich Balthasar auch entschieden gegen Karl Barths Erwählungslehre, wonach Christus von Ewigkeit her dazu erwählt ist, als der Gekreuzigte durch ein von Gott verhängtes Strafleiden anstelle aller Verworfenen der einzig Verworfene zu sein, damit alle Verworfenen durch ihn zu Erwählten werden<sup>81</sup>, «damit außer ihm keiner verloren gehe»<sup>82</sup>. Über den «Ausgang des Endspiels» kann aber nicht vor der Zeit entschieden werden.<sup>83</sup> Unsere Erwählung durch Jesus Christus bedeutet nicht, dass die Hölle – die reale Möglichkeit für immer verloren zu gehen – schon «hinter uns liegt»<sup>84</sup>.

Dabei meint Balthasar aber nicht stehen bleiben zu können. Denn «die Unterfassung aller Sünde durch die unendliche Liebe Gottes legt den Gedanken nahe, dass die Sünde, das Böse *endlich* sein muss und an der sie umgreifenden Liebe auch ihr Ende findet»<sup>85</sup>. In seinen «Approximationen über die Hölle» folgen deshalb Argumente, die zeigen, dass wir auf die apodiktische Gewissheit der Eschatologie des doppelten Ausgangs, welche seit der Anathematisierung des Origenismus den Main-stream der Theologie bestimmt, vom Glauben her nicht festgelegt sind. Zwar ist uns jede «spekulative Systematik» versagt. Doch der liebende Gott, der will, «dass alle Menschen gerettet werden» (1 Tim 2,4), sowie sein Einsatz für alle sündigen Menschen im stellvertretenden Sühnetod seines Sohnes am Kreuz, legitimieren die «Hoffnung auf die Rettung aller Menschen»<sup>86</sup>. Für Balthasar ist es keine Frage, dass der christliche Glaube, der in allem auf Gottes Liebe setzt, hinter der «Kühnheit dieser Hoffnung» nicht zurückbleiben darf.<sup>87</sup>

Wie kühn die Hoffnung auf die Rettung aller in der Tat ist, zeigt sich dort, wo Balthasar an ihr selbst noch angesichts der Shoah festhält.<sup>88</sup> Darin trifft sich seine Position mit derjenigen Karl Rahners, die dieser in einer steilen These formuliert hat «Nach Auschwitz ... bedarf es eigentlich des fast als «wahnwitzig» zu bezeichnenden Optimismus des Christentums, um darauf hoffen zu können, dass schließlich und endlich durch die größere Macht der Liebe Gottes auf unbegreifliche Weise alles gut ausgeht»<sup>89</sup>. Doch ist uns Christen nach Auschwitz eine universale Hoffnung noch erlaubt? Ist sie nicht zynisch, ja «unmenschlich» angesichts der maßlosen Barbarei, die mit dem Namen Auschwitz verbunden ist? Gibt es nicht Grenzen der Vergebungsbereitschaft? Kann Gott vergeben, ohne dass die Opfer den Tätern vergeben? Wer nach Auschwitz an der Hoffnung auf universale Versöhnung festhalten will – und ich sehe nicht, wie man diese Hoffnung als Christ aufgeben könnte – darf diesen Fragen nicht ausweichen; und er wird sie heute eindringlicher stellen müssen als dies Balthasar und Rahner getan haben.<sup>90</sup>

Doch ist die auf Gottes Gerechtigkeit pochende traditionelle Eschatologie des doppelten Ausgangs theodizee-empfindlicher als die Hoffnung auf die Rettung aller? Dagegen spricht das Gewicht der Argumente, die Hansjürgen Verweyen gegen die Annahme, einzelne Menschen würden für immer verloren gehen, anführt und auf die Balthasar sich bezieht. Nicht aus der Perspektive der theoretisch-wissenden Vernunft, wohl aber im Sinne eines Postulats der praktischen Vernunft wendet sich Verweyen gegen die Eschatologie des doppelten Ausgangs: «Wer mit der Möglichkeit auch nur *eines* auf ewig Verlorenen *außer seiner selbst* rechnet, der kann nicht vorbehaltlos lieben». «Mir scheint, schon der leiseste Hintergedanke an eine endgültige Hölle für andere verführt in Augenblicken, wo das menschliche Miteinander besonders schwierig wird, dazu, den andern sich selbst zu überlassen. Wenn es schon einmal solche geben mag, die absolut unbelehrbar sind, warum sollten dann jene, die mir das Leben auf Erden zur Hölle machen, nicht vielleicht auch dazu gehören?»<sup>91</sup> Der «Entscheid für eine Geduld, die grundsätzlich niemals aufgibt, sondern unendlich lange auf den andern zu warten bereit ist», wäre «die schärfste Anforderung, die man sich denken kann»<sup>92</sup>. - Es ist die Barmherzigkeit des «Deus semper maior», die wir vorweg nicht auf ein endliches, begreifliches Maß reduzieren dürfen<sup>93</sup>, die uns mit der von Verweyen benannten schärfsten Anforderung konfrontiert, mag diese auch nach Auschwitz als kühn, ja als «wahnwitzig» erscheinen. Doch für einen Christen, so schon Gabriel Marcel, kann es einen Partikularismus der Hoffnung nicht geben.<sup>94</sup>

In den Streitschriften zur Frage der Apokatastasis wehrt sich Balthasar gegen den ungerechtfertigten Häresievorwurf vorwiegend mit nüchterner theologischer Argumentation. Doch um die Schwäche des Angriffs seiner infernalistischen Ankläger mit ihrer «Gewissheit der (mehr oder weniger dicht) bevölkerten Hölle»<sup>95</sup> offenzulegen, verteidigt Balthasar seine Position, die eine universale Erlösung in Aussicht stellt, gelegentlich auch mit Hilfe polemischer Kritik.<sup>96</sup>

Balthasars Ankläger gehen von der falschen Annahme aus, die Gewissheit, ein Teil der Menschheit gehe definitiv verloren, gehöre zum katholischen Dogma. So kann es für einen seiner Ankläger eine Hoffnung auf die Rettung aller Menschen deshalb nicht geben, weil wir unmöglich etwas hoffen können, «von dem wir wissen, dass es sicher nicht eintrifft»<sup>97</sup>. Dem polemischen Einwand des Opponenten, ein «Durchschnittskatholik» zu sein, der in «vermessendem Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit» setzt und das Jenseits in «rosarote Nebel» und «Wunschvorstellungen» hüllt<sup>98</sup>, begegnet Balthasar mit einer scharfen Replik: «Nun gut, wenn ich von der linken [Theologen-] Sippe als hoffnungslos konservativ abgetan bin, dann kenne ich fortan den Misthaufen, auf den ich von der rechten abgeladen werde»<sup>99</sup>. Mit einem leichtfertigen Heilsoptimismus, der meint, es werde, da Gott ja die Liebe ist, schon alles gut ausgehen, habe seine Position in der Frage der Apokatastasis nichts zu tun.<sup>100</sup> Balthasar weiß sich gegenüber seinen infernalistischen Anklägern in guter theologischer Gesellschaft. Und um zu demonstrieren, dass er mit seiner Position nun weiß Gott nicht allein ist, führt er die bedeutendsten Mitglieder dieser Gesellschaft gleich namentlich auf, u.a.: Erich Przywara, Henri de Lubac, Maurice Blondel, Gabriel Marcel, Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Hansjürgen Verweyen.<sup>101</sup> Der Häretisierte scheut sich auch nicht, dem infernalistischen Ankläger sein eigenes «paradoxes Geständnis» vorzuhalten, man dürfe

wohl «für jeden (!) einzelnen Menschen hoffen und beten, dass er sein Heil erlangt», wir könnten aber nicht für alle Menschen hoffen. Nichts weniger als die Unfähigkeit, logisch konsistent zu argumentieren, wirft der Angeklagte hier dem Ankläger vor. Und wer empfindet die vom Ankläger favorisierte mittelalterliche Distinktion zwischen dem bedingten und unbedingten Heilswillen Gottes<sup>102</sup> heute nicht als monströs. Für Balthasar endet diese Distinktion im Gedanken einer doppelten Prädestination: «Man mache sich einmal klar, wie Ungeheuerliches geschieht, wenn man dem dreinigen für die ganze Welt bestimmten Heilswillen Gottes («Gott will, dass alle Menschen gerettet werden») die Spitze abbricht, indem man ihn als «bedingt» bezeichnet, und absolut nur jenen göttlichen Willen nennt, in welchen Gott sich seinen totalen Heilswillen vom Menschen durchkreuzen lässt. Die Theologen werden keine Ruhe haben, bis sie nach Zersplitterung des Heilswillens Gottes vordringen zum Gedanken einer schon im Ursprung zerspaltenen «doppelten Prädestination»<sup>103</sup>.

Dass die Kontroverse um die Apokatastasis von beiden Seiten nicht ohne Polemik geführt wurde, hängt mit der Vorherrschaft der traditionellen Eschatologie des doppelten Ausgangs und ihrem quasidogmatischen Charakter zusammen. Es sind aber nicht nur die Infernalisten rechtskonservativer Kreise, die sich gegen eine Hoffnung auf Rettung aller wenden.<sup>104</sup> Doch die Argumente, die Balthasar für seine differenzierte Position in der Frage der Apokatastasis vorbringt, sind von nicht geringem Gewicht. Sie lassen die selbstsichere Position seiner infernalistischen Ankläger, man könne nicht auf die Rettung aller hoffen, da einige definitiv verloren gehen, ebenso fragwürdig erscheinen wie das apodiktische Urteil, «nach Auschwitz» sei es uns nicht mehr möglich, auf die Rettung aller zu hoffen:

- Die Schrift enthält neben den nicht wegzuredehenden Gerichtsworten (vor allem Mt 25,41) zentrale Aussagen über den universalen Heilswillen Gottes (1 Tim 2,4f; Joh 12,31f; 2 Petr 3,9).
- Es ist Gottes Wille, dass alle Menschen gerettet werden. Dieser Wille ist nicht ein unbestimmtes Wollen, sondern Gottes fester, unveränderlicher Wille, seine unbedingte Entschiedenheit für das Heil aller.
- Auch wenn die Eschatologie des doppelten Ausgangs zur «main stream-Theologie» gehörte, hat doch die Kirche niemals definitiv von irgendeinem Menschen gesagt, er sei für immer verloren.<sup>105</sup>
- Der Mensch verdankt seine Existenz der Güte und Barmherzigkeit Gottes, nicht seiner Gerechtigkeit; letztere betrifft das Verhältnis der Menschen zu Gott und untereinander.
- Zwischen Güte und Gerechtigkeit kann es in Gott keinen Unterschied geben; noch lassen sie sich wie in der Eschatologie des doppelten Ausgangs einfach auf die Geretteten und die Verworfenen verteilen.<sup>106</sup>
- Wir haben nicht das Recht, über andere zu richten (vgl. Röm 14,9ff).
- Die Hölle ist nicht von Gott geschaffen, sondern das mögliche definitive Selbstgericht.<sup>107</sup>
- Dass Gottes Gnade mächtig genug sein wird, sich gegenüber jeder menschlichen Verhärtung im Bösen durchzusetzen, können wir nicht wissen, dürfen wir aber hoffen.<sup>108</sup>
- Denn wahrhaftige, unbedingte Liebe ist nach Paulus eine Liebe, die «alles hofft» (1 Kor 13,7).

- *Eine solche Liebe hofft auch auf die Rettung aller Menschen.*<sup>109</sup>
- *Denn die Hoffnung, die wir in den Gott Jesu Christi investieren, dürfen wir unserem Bruder nicht verweigern. – Welcher Mensch ist aber, wenn Christus für alle gestorben ist, nicht unser Bruder oder müsste es doch am Ende werden?*<sup>110</sup>

Aus all dem ergibt sich für Balthasar:

- *Für den Christen die Pflicht, für alle zu hoffen*<sup>111</sup>,
- *für den Theologen, keine theoretische Allversöhnungslehre zu vertreten, wohl aber die Hoffnung auf die Rettung aller zur Geltung zu bringen.*

### 5. Epilog – Unterscheidung der Geister

Die «Unterscheidung des Christlichen» (R. Guardini) ist ein Grundzug im Werk Hans Urs von Balthasars.<sup>116</sup> Vor allem die Streitschriften zielen auf eine «Unterscheidung der Geister» in Kirche und Theologie ab. «Unterscheidung des Christlichen» heißt für Balthasar die Wahrung der «katholischen Mitte», eine «Katholizität», welche die hermeneutische Treue zum synchronen wie diachronen Glaubenskonsens bejaht, ohne welche die Kirche nicht «katholisch» wäre. Balthasar hat sich von Anfang an gegen ein falsch verstandenes «aggiornamento» gewandt<sup>113</sup>, das in «eigener Phantasie» meint, alles von Grund auf neu erfinden zu müssen<sup>114</sup>, oder die katholische Mitte auflöst in einen beliebigen Pluralismus der theologischen und ekklesiopraktischen «Sprachspiele».

Mit kirchlichem und theologischem Integralismus hat das Prinzip der Katholizität nichts zu tun. Dagegen hat sich Balthasar von Anfang gewendet<sup>115</sup>, zuletzt in dem in seinem Todesjahr veröffentlichten Beitrag «Integralismus heute» in der Zeitschrift «Diakonia».<sup>116</sup> Glaubwürdig ist die Kirche aber nur, wenn ihre Welt-offenheit nicht zur Weltgleichheit wird; die Kirche «muss «weltfremd» bleiben, soll sie das bezeugen, was der Welt fehlt»<sup>117</sup>. Notwendig ist deshalb gegenüber den Auflösungen der «katholischen Mitte» die theologische Kritik, die – wenn nötig – auch kämpferisch, polemisch sein muss.

Dass die Theologie heute nichts dringender braucht als die «Unterscheidung der Geister», also Klarstellungen in der Sache, hat auf ihre Weise die schon zu Beginn erwähnte «Lüdemann-Debatte» gezeigt. Da erklärt ein deutscher Universitätstheologe, es sei historisch gesehen davon auszugehen, dass der Leichnam Jesu im Grab verwest sei<sup>118</sup> und löst damit nicht nur bei Kirchenleitungen, sondern auch unter Theologen eine Kontroverse aus, die erstaunt, denkt doch die Mehrheit seiner Universitätskollegen in der Frage des leeren Grabes kaum anders als Lüdemann selbst.<sup>119</sup> Warum aber dann die ganze Aufregung um Lüdemanns These von der Verwesung des Leichnams Jesu? Eines kann man Lüdemann nicht vorwerfen, er lege seine Karten nicht auf den Tisch, rede theologisch ver-klausuliert und verschleierte seine Positionen. Lüdemanns in radikaler Offenheit dargelegten Positionen zeigen aber, wie weit die Theologie es mit ihrer – um mit Balthasar zu sprechen – rationalisierenden «Domestizierung des Glaubens»<sup>120</sup> in-zwischen gebracht hat.<sup>121</sup>

Die «wesentlichen Fragen des Christlichen», so Hans Urs von Balthasar, «sind heute umkämpft»<sup>122</sup> und können nicht «durch einen taktischen Rückzug der

Orthodoxen in Verschanzungen»<sup>123</sup> umgangen werden. Auch wenn im Zentrum des theologischen Geschäfts nicht die theologische Streitschrift steht, so ist Balthasar doch davon überzeugt, dass «gute Apologetik nur liefert, wer gute und zentrale Theologie treibt», «die beste Apologetik» aber jener leistet, der «Theologie gültig darstellt»<sup>124</sup>. Dabei ist es ein anerkanntes Prinzip der Apologetik, dass «Recht hat, wer mehr sieht, mehr zu umgreifen vermag, gerade auch Gegensätze und Spannungen, die anderswo isoliert, verabsolutiert auftreten. Das berechnete «katholische Und» – gegen alle häretisierenden Auswahlstandpunkte – ist in Wahrheit kein lauer Kompromiss oder Synkretismus, sondern die – nochmals «dramatische» – Kraft der Vereinigung dessen, was dem Menschen als hoffnungslos fragmentarisch erscheint»<sup>125</sup>.

Die Theologie braucht den Polemos, die kämpferische Auseinandersetzung, die öffentliche Kritik, die sich freilich selbst der Kritik aussetzt. Der Polemos stand am Anfang der Theologie; auf ihn wird sie auch in Zukunft nicht verzichten können. Es ist jener Polemos für die «Gestalt des Katholischen», die ganze Wahrheit des Glaubens, der Balthasars Streitschriften prägt.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung eines Vortrags vor der Balthasarstiftung am 17. Juni 2000 in Basel.

<sup>2</sup> Heraklit, Fragment 53 [44]: H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Griech.-dt., Bd. 1, hrsg. von W. Kranz, Dublin-Zürich <sup>15</sup>1971, 162.

<sup>3</sup> D. Kemper, Polemik I: Theologie, in: HWP 7 (1989) 1029-1031, hier 1029.

<sup>4</sup> Vgl. P. Henrici SJ, Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar, in: K. Lehmann – W. Kasper (Hrsg.), Hans Urs von Balthasar – Gestalt und Werk, Köln 1989, 18-61, hier 56.

<sup>5</sup> H.U. von Balthasar, Theodramatik III. Die Handlung, Einsiedeln 1980, 430.

<sup>6</sup> Theodramatik II. Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976, 147-152.

<sup>7</sup> Vgl. Theodramatik II. Die Personen des Spiels. Teil 1: Der Mensch in Gott, 149.

<sup>8</sup> Vgl. Anspruch auf Katholizität, in: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 76.

<sup>9</sup> Vgl. Kleine Fibel für verunsicherte Laien, Einsiedeln 1980, 85.

<sup>10</sup> Vgl. Katholisch. Aspekte des Mysteriums, Freiburg <sup>3</sup>1993, 17-29.

<sup>11</sup> Vgl. Cordula oder der Ernstfall, Trier <sup>4</sup>1987, 75-84.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 85-97.

<sup>13</sup> Vgl. ebd. 98-102.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. 15-46.65-74.103-110.117ff.

<sup>15</sup> Vgl. G. Lüdemann, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Stuttgart 1994 (Göttingen 1994).

<sup>16</sup> H.U. von Balthasar, Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister, Einsiedeln <sup>4</sup>1978, 75.

<sup>17</sup> Vgl. Theodramatik III: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 253-262.

<sup>18</sup> Cordula oder der Ernstfall, 92: «Hier fehlt deutlich eine Theologia Crucis, die uns Rahner bisher schuldig geblieben ist.»

<sup>19</sup> Vgl. ebd. 85.

<sup>20</sup> K. Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften zur Theologie VI (1965), 277-298, hier 282.

<sup>21</sup> H.U. von Balthasar, Cordula oder der Ernstfall, 88.

<sup>22</sup> K. Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, 295.

- <sup>23</sup> H.U. von Balthasar, Klarstellungen, 49.  
<sup>24</sup> Ebd. 50.  
<sup>25</sup> Kleine Fibel für verunsicherte Laien, 23.  
<sup>26</sup> Cordula oder der Ernstfall, 96.  
<sup>27</sup> Vgl. Klarstellungen, 49.  
<sup>28</sup> Vgl. ebd. 50f.  
<sup>29</sup> Ebd. 52.  
<sup>30</sup> Ebd.  
<sup>31</sup> Vgl. Theodramatik III: Die Handlung, 255.260.  
<sup>32</sup> Vgl. R. Spaemann, Bemerkungen zum Opferbegriff, in: R. Schenk, Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 11-24.  
<sup>33</sup> H.U. von Balthasar, Theodramatik III: Die Handlung, 262: «Rahners Soteriologie entbehrt ... des entscheidenden dramatischen Moments».  
<sup>34</sup> K. Rahner, Die anonymen Christen, in: Schriften zur Theologie VI (1965), 545-554, hier 549.  
<sup>35</sup> Schriften zur Theologie IV, 89.  
<sup>36</sup> H.U. von Balthasar, Kleine Fibel für verunsicherte Laien, 64.  
<sup>37</sup> Rechenschaft, Einsiedeln 1965, 7.  
<sup>38</sup> Schleifung der Bastionen, Trier <sup>5</sup>1989, 79f.  
<sup>39</sup> Ebd. 54.  
<sup>40</sup> Ebd. 46.40.  
<sup>41</sup> Ebd. 26.  
<sup>42</sup> Ebd. 27.  
<sup>43</sup> Vgl. ebd. 47.  
<sup>44</sup> Ebd. 29. Vgl. ebd. 74.  
<sup>45</sup> Prüfet alles, das Gute behaltet, Ostfildern 1986, 10.  
<sup>46</sup> Schleifung der Bastionen, 37f.  
<sup>47</sup> Ebd. 39.  
<sup>48</sup> Ebd. 38.  
<sup>49</sup> Ebd. 52.  
<sup>50</sup> Ebd. 54.  
<sup>51</sup> Ebd. 74.  
<sup>52</sup> Vgl. ebd. 67-69.  
<sup>53</sup> Vgl. ebd. 69.  
<sup>54</sup> Rechenschaft, 7-9.13. – Zum «Primat der Glaubenskontemplation» vgl. Wer ist ein Christ?, Einsiedeln 1983, 80-85.  
<sup>55</sup> Cordula oder der Ernstfall, 109.  
<sup>56</sup> Vgl. Klarstellungen, 20f.  
<sup>57</sup> Ebd. 70.  
<sup>58</sup> Vgl. ebd. 104f.  
<sup>59</sup> Ebd. 67.  
<sup>60</sup> Vgl. ebd. 111-125.  
<sup>61</sup> Neue Klarstellungen, Freiburg <sup>2</sup>1995, 92.94  
<sup>62</sup> Vgl. Kleine Fibel für verunsicherte Laien, 27.  
<sup>63</sup> Zum Ganzen vgl. Neue Klarstellungen, 52-61.  
<sup>64</sup> Vgl. Kleine Fibel für verunsicherte Laien, 79.  
<sup>65</sup> Vgl. Klarstellungen, 158-169.  
<sup>66</sup> Vgl. ebd. 84f.  
<sup>67</sup> Vgl. ebd. 156. – Als «grotesk» und «geschmacklos» bezeichnet Balthasar jene Agapefeiern, bei denen sich Leute «zu einem Mahl zusammensetzen und einander recht liebhaben und Brötchen und Wein und sonst noch manches miteinander teilen und dabei unter anderem auch so fest an den großen Bruder Jesus denken, dass dieser dann auf einmal aus ihrer gemeinsamen Liebe koagulierte und sich auf ihren Tellern materialisiert. Entweder geht das nicht über ein [bloßes] Andenken hinaus, oder wenn es mehr ist, ist es ein magisch-spiritistischer Rest, den man austreiben muss» (ebd.

187). Ohne das mit dem Dienst der Leitung beauftragte priesterliche Amt gibt es für Balthasar keine Gewissheit, dass sich mir Christus unter den Zeichen von Brot und Wein schenkt (vgl. ebd. 188).

<sup>68</sup> Vgl. Kleine Fibel für verunsicherte Laien, 12.

<sup>69</sup> Klarstellungen, 91.

<sup>70</sup> Ebd. 89f.

<sup>71</sup> Ebd. 89.

<sup>72</sup> Vgl. Welches Gewicht hat die ununterbrochene Tradition der Kirche bezüglich der Zuordnung des Priestertums an den Mann, in: *L'Osservatore Romano*, Nr. 8, 25. Februar 1977; Frauenpriestertum?, in: *Neue Klarstellungen*, 109–115; *Gedanken zum Frauenpriestertum*, in: *IKaZ* 25 (1996) 491–498. Ein Wiederabdruck des ersten und dritten Beitrages findet sich in: G.L. Müller, *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*, Würzburg 1999, 252–258, 259–266).

<sup>73</sup> Vgl. H.U. von Balthasar, *Klarstellungen*, 67–70; *Neue Klarstellungen*, 109–115. Vgl. auch: Welches Gewicht hat die ununterbrochene Tradition der Kirche bezüglich der Zuordnung des Priestertums an den Mann?, in: G.L. Müller (Hrsg.), *Frauen in der Kirche*, 252–258; *Gedanken zum Frauenpriestertum*, in: ebd. 259–266.

<sup>74</sup> Was dürfen wir hoffen?, Trier <sup>2</sup>1989; *Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis*, Freiburg <sup>3</sup>1999.

<sup>75</sup> Ausgelöst wurde sie durch eine Pressekonferenz von Balthasars in Rom, auf der er sich zur Frage der Hölle äußerte, sowie den in «Il sabato» veröffentlichten Artikel «Katechese über die Hölle», der im gleichen Jahr ohne Wissen seines Autors auch im «Osservatore Romano» abgedruckt wurde.

<sup>76</sup> Vgl. Was dürfen wir hoffen?, 11–23: Der Streitpunkt und die Anklage; *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 9–16: Zur Lage.

<sup>77</sup> Vgl. H.U. von Balthasar, *Theodramatik IV: Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 243–293.

<sup>78</sup> Ebd. 260.

<sup>79</sup> Ebd. 263.

<sup>80</sup> Ebd. 293.

<sup>81</sup> Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2* (Studienausgabe): *Gottes Gnadenwahl I*, Zürich 1988, 175–191.

<sup>82</sup> Ebd. 551. – Vgl. H.U. von Balthasar, Was dürfen wir hoffen?, 36f.76f; *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 45.

<sup>83</sup> *Theodramatik IV: Das Endspiel*, 263.

<sup>84</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2*, 190.

<sup>85</sup> *Theodramatik IV: Das Endspiel*, 257.

<sup>86</sup> Ebd. 288.

<sup>87</sup> Ebd. 464.

<sup>88</sup> Vgl. *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 38f.

<sup>89</sup> K. Rahner, *Politische Dimensionen des Christentums. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit*, hrsg. und ausgewählt von H. Vorgrimler, München 1986, 97.

<sup>90</sup> Vgl. dazu J.-H. Tüek, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage, Paderborn-München-Wien-Zürich 1999*, 221–265 (*Zu einer theodizeenahen Christologie im Horizont der radikalisierten Moderne nach Auschwitz. Eine Thesenreihe*). Vgl. auch: ders., *Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah*, in: *Theologie und Glaube* 89 (1999) 364–381; H. Hoping – J.-H. Tüek, «Für uns gestorben». Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung, in: E. Christen – W. Kirchschräger (Hrsg.), *Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext* (*Theologische Berichte XXIII*), Freiburg/Schweiz 2000, 71–107.

<sup>91</sup> Vgl. H. Verweyen, *Das Leben als äußerster Horizont der Christologie*, in: ders., *Christologische Brennpunkte*, Essen <sup>2</sup>1977, 117–133, hier 120. Vgl. auch ders., *Hölle – ewig?*, in: Eckhard Lade (Hrsg.), *Christliches ABC. Heute und morgen. Handbuch für Lebensfragen und kirchliche Erwachsenenbildung*, Bd. IV, Bad Homburg 1987, Gruppe 4, 5–15, hier 7f.

<sup>92</sup> *Christologische Brennpunkte*, 121f.

<sup>93</sup> Vgl. *Jak* 2,13: «Barmherzigkeit triumphiert über das Gericht».

- <sup>94</sup> G. Marcel, *Structure de l'Espérance*, in: *Dieu Vivant* 19, Paris 1951, 80.
- <sup>95</sup> H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 41.
- <sup>96</sup> Vgl. G. Hermes, *Ist die Hölle leer?*, in: *Der Fels* 15 (1984) 250-256; ders. *Hoffnung auf das Heil aller? Bei H.U. von Balthasar nichts Neues*, in: ebd. 316-320; H. Schauf, *Die ewige Verwerfung in neueren und älteren kirchlichen Verlautbarungen*, in: *Theologisches* 178 (1985) 6253-6258; ders., *Selbstverzehrung des Bösen? Einige Fragen an H.U. von Balthasar und seinen Kommentar zur Apokalypse des hl. Johannes*, in: ebd. 6394-6396; K. Besler, *Die Hölle leere hoffen? - Erwägungen zu Hans Urs v. Balthasars These vom universalen Heil*, in: *Theologisches* 16 (1986) 7255-7264; ders., *Die Hölle ist nicht leer, oder: Grenzen der Hoffnung*, in: *Theologisches* 16 (1986) 7329-7333.7359-7363.7455-7458; ebd. 17/1 (1997) 33-36; 37/2, 30-35; 37/3, 42-44; 37/4, 46-50.
- <sup>97</sup> G. Hermes, *Hoffnung auf das Heil aller?*, 318b.
- <sup>98</sup> Ders., *Ist die Hölle leer?*, 256a; 253a; 252a.
- <sup>99</sup> H.U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, 16.
- <sup>100</sup> Vgl. *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 9f.
- <sup>101</sup> Vgl. ebd. 14f.
- <sup>102</sup> G. Hermes, *Hoffnung auf das Heil aller?*, 317c-318a.
- <sup>103</sup> H.U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, 19f.
- <sup>104</sup> Vgl. die Rezension «Theologie als Theodizee. Beobachtungen zu einer aktuellen Diskussion» von J.B. Metz und J. Reikerstorfer zu dem von H. Wagner herausgegeben Buch «Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem» (QD 169, Freiburg-Basel-Wien 1998), hier besonders zum Beitrag von M. Striet (ThRv 95 [1999] 179-188, bes. 184f).
- <sup>105</sup> Vgl. H.U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*; *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 10.
- <sup>106</sup> Vgl. *Was dürfen wir hoffen?* 120-127.
- <sup>107</sup> Vgl. ebd. 93-101; *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 35.
- <sup>108</sup> Vgl. *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 58.
- <sup>109</sup> Vgl. ebd. 20f.61.63-67.
- <sup>110</sup> Vgl. ebd. 60.
- <sup>111</sup> Vgl. ebd. 59-70.
- <sup>112</sup> Chr. Schönborn, *Nachwort*, in: *Schleifung der Bastionen*, 85-92, hier 88.
- <sup>113</sup> Vgl. H.U. von Balthasar, *Katholisch. Aspekte des Mysteriums*, Einsiedeln 1975, 14.
- <sup>114</sup> Vgl. *Zur Unterscheidung der Geister*, in: *Pneuma und Institution*, 335.
- <sup>115</sup> So schon in: *Wer ist ein Christ?*, 111. - Vgl. *Mein Werk. Durchblicke*, Freiburg 1990, 84f.
- <sup>116</sup> Vgl. *Integralismus heute*, in: *Diakonia* 19 (1988) 221-229.
- <sup>117</sup> Chr. Schönborn, *Nachwort*, 92.
- <sup>118</sup> Vgl. G. Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu*, 198.
- <sup>119</sup> Vgl. dagegen W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh <sup>5</sup>1974, 47-112; ders., *Systematische Theologie II*, Göttingen 1991, 385-405; ders., *Die Auferstehung Jesu - Historie und Theologie*, in: ders., *Beiträge zur Systematischen Theologie I: Philosophie, Religion, Offenbarung*, Göttingen 1999, 308-318; ders., *History and the Reality of the Resurrection*, in: ebd. 319-326; L. Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976; R. Schwager, *Die heutige Theologie und das leere Grab*, in: *ZKTh* 115 (1993) 435-450; B. Oberdorfer, «Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?» Überlegungen zur Realität der Auferstehung in Auseinandersetzung mit Gerd Lüdemann, in: *KuD* 48 (2000) 225-240.
- <sup>120</sup> Vgl. H.U. von Balthasar, *Theodramatik III: Die Handlung*, 427-433.
- <sup>121</sup> Vgl. exemplarisch H. Küng, *Credo*, München 1992, 148f. «Auferweckung meint positiv: Jesus ist nicht ins Nichts hineingestorben, sondern ist im Tod und aus dem Tod in jene unfassbare und umfassende letzte und erste Wirklichkeit hineingestorben, von jener wirklichsten Wirklichkeit aufgenommen worden, die wir mit dem Namen Gott bezeichnen. Tod ist Durchgang zu Gott, ist Einkehr in Gottes Verborgenheit». Nichts anderes versteht Lüdemann unter der Auferstehung Jesu: «Allerdings *glaube* ich, dass dieser Jesus durch den Tod nicht der Vernichtung anheimgegeben wurde ... Die im Glauben erfahrene Einheit mit Gott hat Bestand über den Tod hinaus - so die Einsicht des Glaubens» (*Die Auferstehung Jesu*, 201f).



<sup>122</sup> H.U. von Balthasar, *Klarstellungen*, 9.

<sup>123</sup> Ebd. 430.

<sup>124</sup> *Mein Werk*, 80f.

<sup>125</sup> Ebd. 82.