



HANSJÜRGEN VERWEYEN · FREIBURG

WAS IST DIE HÖLLE?

Fragen in der Spur Hans Urs von Balthasars

1. Eine theologische Mutprobe

Die Art und Weise, wie Hans Urs von Balthasar in einem 1957 erschienenen Beitrag die Frage nach der «ewigen Verdammnis» anging, stellte damals noch ein Wagnis dar¹. Kaum jemand zuvor hatte mit solcher Deutlichkeit die seit Augustinus wie ein Damoklesschwert über der Christenheit schwebende «Lehre» in Frage gestellt, daß im Jenseits die Hölle als der für die große Mehrheit der Menschen zu erwartende ewige Aufenthaltsort bereit stehe. Von da ab, so sagte von Balthasar, sei für nahezu die gesamte theologische Tradition nicht mehr Christus, der Erlöserrichter, das Alpha und Omega, sondern es werde über den doppelten Gerichtsausgang wie über einen wißbaren Gegenstand verfügt. Dabei muß der Glaube «notwendig zu einem intellektuellen, neutralen Akt werden, der indifferent Heils- wie Unheilswahrheiten umfaßt, und somit *nur* dort, wo er sich auf eine Heilswahrheit richtet, die Liebe und Hoffnung und das Vertrauen miteinschließen kann. Damit hängt auch ein seltsam verkümmertes Hoffnungsbegriff aufs engste zusammen, da es nun gegen den Glauben zu sein scheint, auf die Rettung aller Menschen zu hoffen»².

Für von Balthasar war das Bemühen um eine Neuorientierung der Eschatologie von Anfang an ein zentraler Punkt seines Schaffens³. Die kritische Frage nach der «Ewigkeit» der Hölle konnte er schließlich in einer völlig neuen Dimension erschließen, weil er sie konsequent von einer trinitarischen Auslegung des Schreis der Gottverlassenheit Jesu anging. Die wichtigsten Aussagen dazu finden sich im dritten und vierten Band seiner «Theodramatik», aus denen zunächst einige Passagen in Erinnerung gerufen werden sollen.

HANSJÜRGEN VERWEYEN, geb. 1936 in Bonn; Studium der katholischen Theologie, Philosophie und Germanistik; Promotion 1969 bei Joseph Ratzinger, Habilitation 1974; 1967-75 Assistant Professor an der University of Notre Dame, Indiana USA; 1975-84 Professor für kath. Theologie an der Universität Gesamthochschule Essen; 1984-2004 Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Freiburg i.Br.

«Man kann in jedem Tod einen Weltuntergang sehen, weil nicht nur des Menschen eigene (Um-)Welt für ihn einstürzt, sondern der ganze Horizont des Seins, von dem her es für ihn allererst Sein und Sinn gab. [...] Für den Sohn Gottes dagegen ist dieser Horizont der Vater, von dem er im Heiligen Geist immerfort unmittelbar lebt und in ewiger Liebe seine Sendung erhält. [...] Am Kreuz hat das immerwährende Verhältnis den Modus der Verlassenheit durch den Vater angenommen und damit den einer nicht überholbaren Verlorenheit des Sohnes, so daß für ihn ein Horizont von Sein und Sinn versinkt, wie kein gewöhnliches Geschöpf ihn besitzen und verlieren kann»⁴.

Auf diesem Hintergrund wendet sich von Balthasar dann der alten Frage zu, ob nicht der Mensch selbst sich eine ewige Verdammnis zuziehen kann, weil Gott seine geschöpfliche Freiheit respektieren muß: «Ist die menschliche Freiheit nicht absolut genug, dem vollkommenen Ja Gottes endgültig zu widerstehen und sich in eine selbstgenügsame Einsamkeit zu verschließen? Hier wäre vielleicht zu erwägen, daß Gott den Neinsager sicherlich nicht durch seine Allmacht überwältigt, seine Verschlossenheit gleichsam gewalttätig aufknackt, daß aber der in Ohnmacht rein auf sich selbst Bezogene doch wohl nicht umhin kann, einen noch Ohnmächtigeren «neben» sich wahrzunehmen, der ihm die Absolutheit seiner Einsamkeit streitig macht. Er hat seine Wette nicht gewonnen, gleichsam eine Gegen-Absolutheit gegen Gott aufrichten zu können [...]. Wir können uns diese Erfahrung einer überholten, besiegt Absolutheit «von unten» nicht näher ausmalen. Aber sie kann uns doch zu einer umfassenden Hoffnung für alle berechtigen»⁵.

Die «Theodramatik» von Balthasars erschien allerdings zu einer Zeit, als es bereits immer schwerer wurde, die Intensität dieser Theologie an eine neue, in eine «affluent society» hineingewachsene Generation von Christen zu vermitteln. Die meisten von ihnen waren zwar noch «auf den Namen des Herrn Jesus getauft» (vgl. Apg 19,5). Waren sie aber tief genug «in seinen Tod hineingetaucht» worden (vgl. Röm 6,3), um dem Geheimnis dieses Todes nachspüren zu können? Die Annahme der Nichtexistenz einer ewigen Hölle lag den meisten näher als der Gedanke, es könnte sie allen Ernstes geben. Von Balthasar war in den Augen vieler (zusammen mit Joseph Ratzinger) nach schätzenswert avantgardistischen Anfängen in die Liga der harten Verteidiger überholter Dogmen übergewechselt.

Damit brach nun aber auch «von rechts» eine wachsende Kritik über von Balthasar herein. War er mit seiner Nähe zur amtlich verurteilten Lehre von der «Apokatastasis», der Rettung wirklich aller Menschen, manchen vielleicht Anlaß zum Abfall vom kirchlichen Dogma gewesen? In seinem Büchlein: «Was dürfen wir hoffen?»⁶ stellt er sich dieser wiedererstarkenden Front, an der er in jüngeren Jahren oft genug gestanden hatte. Man glaubt sogar so etwas wie eine kaum verborgene Erleichterung über diesen erneuten

Wandel der Dinge spüren zu können, wenn er schreibt: «Nun gut, wenn ich von der linken Sippe als hoffnungslos konservativ abgetan bin, dann kenne ich fortan den Misthaufen, auf den ich von der rechten abgeladen werde»⁷.

2. Die Höllenfrage als Problem der aktuellen Weltpolitik

Seit Beginn dieses Jahrtausends, genauer gesagt: seit dem 11. September 2001, ist die Frage nach einer ewigen Hölle nicht mehr bloß ein Problem für spitzfindige Dogmatiker oder für solche Christen, die mittelalterliche Ängste noch nicht hinter sich gelassen haben. Sie muß nun auch und vor allem angesichts einer völlig neuen Situation aus einer ungewohnten Perspektive angegangen werden. Um diese Perspektive zu gewinnen, bedarf es zunächst eines Blicks weit zurück: bis in die Zeit, als apokalyptische Vorstellungen in den Glauben Israels eindringen.

2.1. Das Eindringen der Apokalyptik in den Glauben Israels

a. Die in Gen 6-9 erzählte Sintflutgeschichte endet mit der festen Zusage Gottes an Noach, auch bei noch so großer Verstrickung der Menschen in Sünde keine weitere Chaosflut mehr über Mensch und Tier kommen zu lassen. Sein Ja zu dieser von ihm geschaffenen Erde und ihren Bewohnern ist unerschütterlich. Dem Grundgedanken apokalyptischer Theologie zufolge ist hingegen die gegenwärtige Welt unheilbar verdorben. Gott wird an ihre Stelle einen neuen Himmel und eine neue Erde setzen. Damit wird erstmals der Wunsch nach einer besseren Alternative zu dieser unserer Welt laut, einer Welt, deren Ordnung Gott durch das Wort seiner Allmacht geschaffen und die er durch das im Noachbund ergangene Wort seiner Treue als bleibenden Ort seiner Geschichte mit den Menschen bekräftigt hat.

b. Aus dem zunächst *zeitlich* gedachten Gegensatz zwischen der verfallenen jetzigen und der zukünftigen heilen Welt entwickelte sich die Lehre von einem unüberbrückbaren Abgrund zwischen Himmel und Hölle in der *jenseitigen Welt selbst*. Dem Ahnenkult zufolge bestehen im Reich der Verstorbenen die früheren Rangunterschiede fort. Die Durchsetzung des Jahweglaubens hatte aus der Welt der Toten gleichsam eine «klassenlose Gesellschaft» gemacht. Mit dem Aufkommen der Apokalyptik verlor nun dieses gesamte Schattenreich der Scheol sehr bald an Bedeutung gegenüber dem Bereich der «Gehenna». Die Vorstellungen von einer Unterwelt wurden schließlich durch die Lehre von der Hölle mit ihrem nie verlöschenden Feuer völlig verdrängt. Dieser der Apokalyptik entstammende Dualismus ist im Grunde noch schroffer als etwa der des Gnostizismus oder des

(Neu-)Platonismus. In deren Horizont wird nur die *schlechte*, materielle Welt dem Reich des Geistes entgegengesetzt und schließlich gänzlich abgestoßen. Infolge der apokalyptischen Theologie hingegen kommt es in den monotheistischen Religionen zu der größtdenkbaren Kluft zwischen den Guten und den unbekehrbar und unrettbar *Bösen*.

c. Insbesondere dieses Erbstück der Apokalyptik belastet den Glauben mit einem Hang zur Inhumanität, wie er sich meines Wissens religionsgeschichtlich sonst nicht mehr findet. Wer grundsätzlich mit einem von Gott eingerichteten Ort für die wegen ihrer Bosheit auf immer Verstoßenen rechnen muß, kommt leicht auf den Gedanken, in hier und jetzt begegnenden Menschen sichere Kandidaten für jenen endzeitlichen Ort ausmachen zu können und sie dementsprechend behandeln zu dürfen. Gott nimmt die Züge eines Herrschers an, zu dessen Gerechtigkeit es gehört, eine bestimmte Zahl seiner Geschöpfe – der christlichen Tradition zufolge sogar deren Mehrzahl – ewigen Qualen zu überlassen. Scheinen damit nicht menschliche Gewaltmaßnahmen gegen Ungerechte wenigstens grundsätzlich durch das göttliche Ja zur Höllenfolter legitimiert?

d. Die Entzauberung des Totenreiches durch den Jahweglauben führte im Horizont des Monotheismus Israels auf die Dauer zu einem unausweichlichen Problem. Schon infolge des Verlusts der Geborgenheit in Stammes- und Sippenverbänden während des Babylonischen Exils war die Frage wachgeworden, was die Gott Wohlgefälligen denn nach dem Tode erwarten sollte. Sollte sie auf ewig das gleiche Schicksal treffen wie die Ungerechten? Eine klar entschiedene Antwort auf diese Frage gibt erst der Glaube an eine künftige *Auferstehung*, wie er in der Prophetie Daniels (12,2f) und dann besonders eindrücklich im Zweiten Makkabäerbuch (Kap. 7) bezeugt ist – Schriften, die in einer politischen Situation entstanden, die den Einsatz für das göttliche Gesetz zu einer lebensgefährlichen Sache machte.

In seinem positiven Kern verfällt dieser Auferstehungsglaube nicht dem Projektionsverdacht Feuerbachs, demzufolge jeder, der meint, «eine besondere Existenz für sich noch im Rückhalt haben» zu müssen, sein eigentliches Sein nicht als «Sein für Andere» verstanden hat⁸. Denn gerade derjenige, der seine Existenz vorbehaltlos im Sein für Andere aufs Spiel gesetzt hat, läßt doch immer wieder die Frage wach werden, die bei Feuerbach und seinen Nachfahren unbeantwortet bleibt: Bekommt der Sieg der Gewalttätigen und Rücksichtslosen, gegen die der Recht und Gerechtigkeit Verteidigende unter Einsatz seines ganzen Lebens kämpft, durch den alles gleichmachenden Tod nicht geradezu eine rechtliche Sanktion? Wie kann jemand, der sich auf unbedingte Solidarität verpflichtet weiß, glauben, daß auch diejenigen dem allgemeinen Schutt der Geschichte preisgegeben sind, die für die Verwirklichung ebendieser Solidarität ihr Leben hingegeben haben?

Dieser positive Kern des Auferstehungsglaubens wird nun allerdings, wie sich aus den frühjüdischen Quellen erkennen läßt, schon in den Anfängen durch Motive überlagert, die ihn durchaus projektionsverdächtig und vor allem zur Funktionalisierung für sehr zweifelhafte Ziele tauglich machen.

2.2. Die Suggestivkraft frühjüdischer Märtyrerberichte

Der Seleukidenkönig Antiochus IV. Epiphanes hatte in den Jahren 169–167 v. Chr. Jerusalem verwüstet und das Tempelheiligtum auf eine bisher nie dagewesene Weise entweiht. Als Folge davon entbrannte ein fast dreihundert Jahre lang immer wieder aufflammender Kampf um die Erneuerung des Tempelkults und die Wiedererrichtung des davidischen Reiches. Erst 70 bzw. 135 n. Chr. fand dieser Kampf seinen gewaltsamen Abschluß: durch den endgültigen Sieg der Römer über die jüdischen Bewohner von Palästina.

Auf diesem Hintergrund ist das Zweite Makkabäerbuch zu lesen, das zwischen 124 und 63 v. Chr. entstand. Im siebten Kapitel dieser Schrift wird eindrucksvoll über das Martyrium der sieben makkabäischen Brüder und ihrer Mutter berichtet. Die Märtyrer haben ihr Leben uneingeschränkt Gott geweiht. Was sie zum Ertragen auch noch der schwersten Folter befähigt, ist die Erwartung der Auferweckung zum ewigen Leben als Lohn für ihre unerschütterliche Frömmigkeit. Ihr Heldentum wird durch eine sorgfältig gezeichnete Negativfolie unterstrichen: König Antiochus IV. selbst nahm der Erzählung zufolge die Folterung vor. Schon jetzt als Ausgeburt aller gottfeindlichen Mächte geltend, war er hervorragend zur religiösen Legitimation der militärischen Maßnahmen der Makkabäer bzw. Hasmonäer geeignet.

Diese Negativfolie erhält verschärfte Konturen durch eine detaillierte Ausmalung der Folterqualen. Zumindest der zeitgenössische Leser konnte kaum umhin, den gegen ihren Peiniger ausgestoßenen Schmähungen und Drohungen der Brüder spontan seine Zustimmung zu geben: Ja, hier handelt es sich in der Tat um den Gottlosesten der Gottlosen, der im zukünftigen Gericht die verdiente Strafe erleiden wird. Zustimmung fand sicher auch das Gebet des Jüngsten der Brüder, Gott möge seinerseits den König durch Folterungen zu dem Geständnis bringen, daß Jahwe allein Gott ist (vgl. 7,37).

Die literarisch eindrucksvolle Geschichte wirkt vor allem durch diese scharfe Gegenüberstellung von nicht mehr zu übertreffendem Bekennermut auf der einen und erbarmungsloser Grausamkeit auf der anderen Seite. Wer mit diesen Bildern im Herzen gegen die Feinde Gottes in den Kampf zog, den konnte der Anblick von fließendem Blut nicht mehr abschrecken. Seine Emotionen wurden im Gegenteil bis zum Äußersten hochgepeitscht: Je näher er im Getümmel den eigenen Tod vor Augen hatte, war er sich der Himmelskrone gewiß. In der Tat führte nicht zuletzt diese Märtyrerlegende



dazu, daß im Judentum jener Zeit wie im frühen Christentum sich die Vorstellung verbreitete, die Blutzengen erwarte die sichere Aufnahme durch Gott schon vor dem allgemeinen Weltgericht (vgl. etwa Offb 20,4f).

2.3. Die Himmelsgewißheit christlicher Kreuzfahrer

Das mittelalterliche Selbstbewußtsein des christlichen Abendlandes, ein im Glauben an Gott geeintes und von ihm geleitetes Reich auf Erden zu bilden, wurde vor allem durch den vom ausgehenden 11. bis ins 13. Jahrhundert vorherrschenden Kreuzzugsgedanken geprägt. Hier war die schon seit Beginn der Reconquista verbreitete Idee des «heiligen Krieges» auf ein Ziel gelenkt worden, das von allen Volksschichten und über die nationalen Grenzen hinweg bejaht wurde: die Befreiung der Pilgerstätten des Heiligen Landes von den Feinden Gottes.

Es gab auch unter profanen, besonders ökonomischen Gesichtspunkten gute Gründe, sich an diesem Unternehmen zu engagieren. Daß der verlockende Hauptgewinn jedoch religiöser Art war, wird man nur nachvollziehen können, wenn man im Auge behält, wie kirchliche Autoritäten durch das Schüren der Angst vor Höllenqualen höchst eigennützigsten Geschäftsinteressen nachgingen. Den Kreuzfahrern wurde ein «vollkommener Ablass» gewährt, d.h. bei entsprechender Bußgesinnung der Nachlaß aller «zeitlichen» Sündenstrafen. Der Masse der Gläubigen, die mit subtilen theologischen Unterscheidungen nicht vertraut war, erschien dies als eine neue Variante von Heiligsprechung: Wer im Kampf um die «heiligen Stätten» umkam, konnte wie ein Märtyrer seines ewigen Heils gewiß sein. Beim Gang durch das Paradies hört Dante Alighieri (auch er mit innerer Zustimmung), wie einer der Helden, die während des von Konrad III. geführten Kreuzzugs gefallen waren, sein Schicksal preist: «Quivi fu' io da quella gente turpa / Disviluppato dal mondo fallace, / Il cui amor molt'anime deturpa; *E venni dal martirio a questa pace*»⁹ (Div.comm., Par. XV 50).

2.4. Die Zerstörung des World Trade Center als Tor zum Paradies

In der Reisetasche des Selbstmordattentäters Mohammed Atta fand sich eine detaillierte religiöse Handlungsanweisung für die Übernahme eines stellvertretenden Martyriums¹⁰: «Für niemanden gibt es etwas Besseres zu tun, als die Verse des Korans zu lesen, da Gott gesagt hat, dass man in seinem Namen kämpfen und das, was man im jetzigen Leben hat, für ein anderes, besseres Leben im Himmel aufgeben solle. [...] Fürchte dich nicht, denn du wirst bald Gott treffen. [...] Du [...] pflanzt die Angst in die Herzen der Ungläubigen [...] in dem Wissen, dass der Himmel [...] dich erwartet und du dort ein besseres Leben führen wirst, und Engel rufen deinen Namen und tragen für dich ihre schönsten Kleider. [...]»

2.5. Der «Heilige Krieg» als Motivkraft der USA-Politik

Zum Abschluß der von der US-Regierung angeordneten und im Fernsehen übertragenen Trauerfeier für die Opfer des Attentats vom 11. September 2001 wurde mit Inbrunst ein im Kampf der amerikanischen Nordstaaten gegen die Sklaverei im Süden entstandenes Lied gesungen: «The Battle Hymn of the Republic». Zumindest der Kehrreim: «... but his soul goes marching on» ist auch fast jedem Europäer bekannt. Den Veranstaltern war der Zusammenhang zwischen Siegesgewißheit und apokalyptischer Theologie sehr wohl bewußt, von der jenes Lied zeugt. Emotional trafen sie genau die Stimmung, die das grauenhafte Geschehen durch die Erinnerung an ähnliche, aus säkular-apokalyptischen Filmen allgemein bekannte Bilder hervorgerufen hatte: Wie konnte es sein, daß Amerikaner hier nicht als Helden, sondern als Opfer aus der Katastrophe hervorgingen? Mit großer Symbolkraft wurde im Herzen des Volkes (auch) auf diese Weise der auf jeden Fall anstehende Feldzug gegen das schlechthin Böse vorbereitet. Für die muslimischen Täter waren die Opfer der Zerstörung des Zentrums amerikanischer Ökonomie nicht einfach getötete Menschen, sondern Vertreter einer bis auf den Grund gottlosen Welt. Aber auch auf Seiten der USA selbst wurden sie symbolisch vereinnahmt: als Unterpfand eines bevorstehenden Sieges der Gerechtigkeit.

Um das Ausmaß der in den USA zu beobachtenden politischen Instrumentalisierung von Religion zu verstehen, muß man ihre gesamte Entwicklung zurückverfolgen. Dazu hier nur einige Stichworte.¹¹ Die Mehrheit reformierter Gemeinden, aus denen die Vereinigten Staaten von Amerika emporwuchsen, hingen wie Calvin dem Glauben an eine zweifache Prädestination an: Gott bestimmt souverän, wen er zum Heile erwählt und wen er auf ewig verdammt. Wie konnte man sich vergewissern, zu den Erwählten zu gehören?

Sieht man einmal von der These Max Webers über den Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Protestantismus ab, so scheinen insbesondere die Erweckungsbewegungen als ein geeignetes Mittel der Vergewisserung gegolten zu haben, daß man nicht zu den auf ewig Verdammten gehörte. Nachdem Calvin jegliche Form sakramentaler Vermittlung von Heil zurückgewiesen hatte, konnte dieses nur noch im Direktkontakt zum Heiligen Geiste erfahren werden. Zur Verifizierung, daß man eine persönliche Berührung mit seiner Gnade erlebt hat, eignen sich insbesondere evangelikale Großveranstaltungen. Hier führen charismatisch begabte Prediger die Versammelten zu einem derartigen Höhepunkt religiösen Eifers, daß die Anwesenheit des Heiligen Geistes von allen zugleich erlebt wird.

Diese Art der Verkündigung hat den gefährlichen Aspekt, daß dabei rhetorisch begabten Predigern die spontane Anerkennung einer Autorität



zufließt, wie sie nicht einmal dem Papst zukommt. Das ist um so mehr der Fall, wenn bei solcher Glaubensauslegung Massenmedien effizient genutzt werden, und zwar nicht allein um des Seelenheils willen. Hier wäre z.B. auf die Karriere Billy Grahams zu verweisen. Seit Dwight Eisenhower (1953–1961) konnte kein Präsident der USA mehr ohne ihn als «geistlichen Berater» auskommen. Graham nahm sozusagen das höchste weltliche Amt auf Erden in seinen geistlichen Dienst, die Bürger der Vereinigten Staaten ihrer göttlichen Erwählung zu versichern.

Einer der gefährlichsten Aspekte dieses Zusammenwirkens von «geistlicher und weltlicher Gewalt» läßt sich gegenwärtig in der globalen Verbreitung der evangelikalen Bewegung beobachten. Im Verbund mit christlichen Missionaren hatten europäische Kolonisatoren die einst bestehenden politischen wie religiösen Infrastrukturen in den heutigen Entwicklungsländern zerstört. Nach erlangter Unabhängigkeit geriet die politische Macht in die Hände von neuen Herren, die das Verhaltensmuster der alten übernahmen. Diese Herren bieten sich Großkonzernen bei der Ausbeutung der heimischen Rohstoffe als willfährige Helfershelfer dar – auf Kosten einer immer mehr verarmenden, ungebildeten Bevölkerung. Hier treten nun seit geraumer Zeit evangelikale Missionare US-amerikanischer Prägung auf den Plan, deren Heilsverheißung um so leichter Glauben findet, als sie die neu Bekehrten auf dem Stand ihrer Unfähigkeit zur Kritik, insbesondere an bestehenden politischen Verhältnissen erhalten. Nur dort, wo der Islam feste Wurzeln geschlagen hat, scheinen die Menschen gegen die Verführung durch solche Gottesboten noch weitgehend immun zu sein.

Inzwischen ist zwar eingehend die abendländische Geschichte der Gewalt analysiert worden, die aus dem Höllenglauben resultiert, genauer: aus der Orientierung an einem Gott, der einen beträchtlichen Teil seiner Geschöpfe ewigen Höllenstrafen ausliefert. Aber weder dieses Wissen noch subtile theologische Differenzierungen der Höllenlehre dringen bis in jene Regionen vor, wo in wachsendem Maß Terrorismus nicht zuletzt aus der Vorstellung geboren wird, daß ein selbstgewähltes Martyrium mit dem Ziel, möglichst viele Feinde Gottes zu vernichten, der sicherste Weg zum Himmel ist. Angesichts dieser Fortwirkungen einer Lehre, die einem klar zu umschreibenden, verengten geschichtlichen Horizont entstammt, nämlich dem Eindringen der dualistischen Apokalyptik in den Glauben Israels, drängt sich die alte Frage mit Nachdruck auf: Gibt es in dem Glauben an einen Gott, der von seinem ganzen Wesen her Liebe ist und diese nicht nur als eine unter anderen Eigenschaften aufweist, einen legitimen Ort für die Annahme einer *ewigen* Verdammnis?

3. Hölle – ewig?

3.1. Zur aktuellen katholischen Lehre im Kontext christlicher Frömmigkeit

Kurz vor seinem plötzlichen Tode am 26. Juni 1988 wurde Hans Urs von Balthasar von Papst Johannes Paul II. zum Kardinal ernannt. Im «Katechismus der Katholischen Kirche» von 1993 und in dessen «Kompendium» von 2005 wird über die Hölle in einer Weise gesprochen, als ob es den großen Basler Theologen nie gegeben hätte. Von einer berechtigten Hoffnung auf die Errettung *wirklich* aller Menschen ist nicht die Rede. Im Gegenteil scheint der Himmel für die Mehrzahl der Menschen unzugänglich: «[...] das Tor, das zum Leben führt, ist eng, und der Weg dahin ist schmal, und nur wenige finden ihn» (Mt 7,13–14)», heißt es in dem ersteren (Nr. 1036). Im «Kompendium» von 2005 steht: «[...] Einzig in Gott kann ja der Mensch Leben und Glück finden. Dafür ist er geschaffen, und das ist seine Sehnsucht. Christus faßt diese [!] Wirklichkeit in die Worte: «Weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer!» (Mt 25,41)» (Nr. 212).

Solche Texte erinnern an eine Zeit, als Thomas von Aquin zur Frage nach einer Freude der Seligen im Himmel über die Strafen der Höllenbewohner sagen konnte, diese Freude gehöre zwar nicht zum eigentlichen Wesen ihrer Seligkeit, trage angesichts der Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit und ihrer eigenen Befreiung aber doch dazu bei¹². Aus der Sicht der Heiligen und christlichen Dichter und Denker, auf die von Balthasar immer wieder Bezug nahm, liegt eher die folgende Frage nahe: Kann sich jemand wirklich voll und ganz der himmlischen Seligkeit erfreuen, wenn er jemanden in der Hölle sieht, den er auf Erden geliebt hatte (und jetzt doch wohl nicht minder liebt)? Müßte man diese Frage verneinen, dann gäbe es bei einer bevölkerten Hölle eine große Zahl recht unglücklicher Seliger. Wenn Gott die Freude im Himmel voll machen will, dann dürften sich in der Hölle nur solche befinden, die von keinem Menschen geliebt worden sind. (An dieser Stelle meiner Argumentationskette bemerkte unlängst ein bekannter Dogmatiker: «Ich frage mich, ob Hitler je von einem Menschen geliebt wurde». Meine Rückfrage: Was hätte solch einer dann in der Hölle verloren?). Diese Überlegungen sind natürlich alle «ad hominem». Bekommen sie aber nicht noch mehr Gewicht, wenn es um die Seligkeit dessen geht, der die Liebe selbst ist?

Bevor wir solchen «Spekulationen» weiter nachgehen, muß gefragt werden, welche Möglichkeiten uns die Quellentexte der christlichen Theologie dafür lassen.

3.2. Zum Schriftbefund

Viele Stellen im Neuen Testament scheinen den Glauben an eine ewige Hölle eindeutig zu stützen. Nun hat von Balthasar aber auf eine so stattliche



Anzahl von «Gegenbelegen» verweisen können¹³, daß die Argumentationslage wohl doch etwas komplexer ist. Hier können dazu nur einige grundlegende Beobachtungen gemacht werden.

3.2.1. Gericht und Gnade bei Paulus

Wichtig ist zunächst die Feststellung, daß Paulus die beiden Aussagereihen nicht einfach nebeneinander stehen läßt, sondern in Kap. 2 und 3 des Römerbriefs miteinander verbindet. Röm 2,5-11 betont er, daß am Tag der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gott «einem jeden geben wird nach seinen Werken (6): ewiges Leben denen, die in aller Geduld mit guten Werken trachten nach Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit (7); Zorn und Grimm aber denen, die selbstsüchtig nicht der Wahrheit, sondern der Ungerechtigkeit gehorchen (8)». Dann aber betont der Apostel, daß Juden wie Heiden ausnahmslos dem Zorn Gottes verfallen sind: «Da ist keiner, der gerecht ist, auch nicht einer» (3,10). Schließlich heißt es: «Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren und werden ohne Verdienst gerecht dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Christus Jesus» (3,23f). Auf eine in der ganzen Bibel einzigartige Behauptung, daß *alle* Menschen der Sünde verfallen sind, erfolgt übergangslos das noch erstaunlichere Urteil, daß sie ohne Verdienst aus bloßer Gnade vor Gott ins Recht gesetzt werden.

Sind wir damit dem Gedanken einer wirklichen Erlösung aller Menschen näher gekommen? Die Sühne, die Jesus für alle leistet, wird wirksam *durch den Glauben* (3,25.26). Wenn der Glaube nicht doch wieder als ein «gutes Werk» des Menschen betrachtet werden darf, wie wird er dann erlangt? Durch Prädestination? Dieser Lösungsversuch führt, wie die Geschichte gezeigt hat, zu einer schlimmeren Teilung in Erlöste und Verdammte, als wenn der Mensch sich Gott durch gute Taten nähern kann. Ebenfalls im Römerbrief findet sich eine andere Antwort: Der für die Rettung des Menschen vorausgesetzte Glaube wird durch die Botschaft der Zeugen Jesu Christi vermittelt (vgl. Röm 10,11-15). Auch hier gilt aber die Einschränkung: Nicht alle glauben auf diese Botschaft hin. Das bezieht sich an dieser Stelle auf die Ablehnung Jesu Christi in Israel. Am Ende seiner Ausführungen verheißt der Apostel jedoch ein wirklich allumfassendes Heil: «Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen» (11,32). Ist dies nur im Blick auf die schon jetzt zum Glauben gekommenen, in den «edlen Ölbaum» des erwählten Volkes eingepflanzten Heiden und die zunächst aus diesem Ölbaum herausgebrochenen Zweige gesagt (vgl. 11,17ff) oder hat Paulus einen noch weiteren Horizont des Heils im Blick?

Darauf gibt die berühmte Gegenüberstellung von Adam und Christus (Röm 5,12-21) eine, wie zumindest von Balthasar betont, unmißverständliche Antwort: «Neunmal wird das Wort «alle» wiederholt, und das Über-

gewicht der Gnade wird noch dadurch hervorgehoben, daß das Gesetz die Sünde sich häufen ließ, die Gnade aber durch dieses erhöhte Hindernis «noch reichlicher wurde [...]». Der ganze Passus steigert sich zu einem wahren Siegeshymnus, in welchem das aufgehobene Gleichgewicht, das das bisherige zweiseitige Gericht auszeichnete, durch ein dauerndes «um so viel mehr», «über alles hinaus» aufhebt»¹⁴.

Paulus spricht zwar unmittelbar danach die *Getauften* an: Die indikativische Heilszusage ist nicht ohne einen Imperativ zu verstehen. Wer in Christus Jesus hineingetauft wurde, wurde in seinen Tod getaucht/getauft. Darum muß er als neuer Mensch leben wie der von den Toten Auferweckte (vgl. 6,1ff). Nimmt Paulus damit aber etwas von der Zusage eines Heils zurück, das «in Christus» so weit (ja, erst recht so weit) reicht wie Tod und Sünde, der alle durch Adam verfallen waren?

Als Fazit wird man festhalten dürfen: Die Trennlinie hinsichtlich einer «Tauglichkeit für den Himmel» wird von Paulus nicht zwischen Guten und Bösen gezogen. *Alle* sind ungerecht, werden aber durch Jesu Heilstod vom Heil umfaßt. Dies geschieht allerdings nicht durch ein von außen in sie einbrechendes Handeln Gottes, sondern auf dem Wege ihres Herzens: durch den Glauben. Läßt sich von hierher eine Hermeneutik für unsere Fragestellung gewinnen, und zunächst: ergibt sich eine Möglichkeit, die Höllendrohungen Jesu selbst im rechten Lichte zu sehen?

3.2.2. Zu den Gerichtsdrohungen Jesu

Wie lassen sich die stark von apokalyptischen Vorstellungen geprägten Droh- und Gerichtsworte Jesu, die uns bei den Synoptikern überliefert sind, so in unser heutiges Denken übersetzen, daß sie keine falschen Assoziationen wecken, aber auch nichts von ihrem bitteren Ernst verlieren? Hier ist eine enge Verbindung zwischen historisch-kritischer Exegese und glaubendem Verstehen wichtig. Die synoptischen Evangelien blicken auf die Wirren, die zur Zerstörung Jerusalems führten, und damit auf die *Erfahrung* von Geschehnissen *zurück*, die Jesus allenfalls *geahnt* haben konnte. Dies hat sicher in der Überlieferung von Jesu Worten über die zukünftigen Dinge seinen Niederschlag gefunden.

Vom Ansatz der «kanonischen Exegese»¹⁵ her stellt sich z.B. die Frage nach dem Widerspruch zwischen der festen Zusage Gottes an Noach, keine alles verderbende Flut mehr über die Erde kommen zu lassen (vgl. Gen 9,8–17), und der Verheißung Jesu, daß es bei der Ankunft des Menschensohnes wie in den Tagen Noachs sein wird (vgl. Mt 24,37–39; Lk 17,26f). Darüber hinaus gewinnt man an dieser Stelle bei Matthäus den Eindruck, als fasse Jesus die gesamte Geschichte als «bösen Äon» zwischen der Sintflut am Anfang und dem Chaos am Ende zusammen. Lukas zufolge erinnert



Jesus unmittelbar nach dem Wort über Noach an die «Tage Lots» (vgl. Lk 17,28f.32) und bringt so die in der Geschichte erwiesene Langmut Gottes mit in den Blick. Eine ähnliche Beobachtung läßt sich bei manchen Droh- und Gerichtsworten Jesu wie auch des Täufers machen. Während Matthäus die Drohungen in ihrer ganzen Härte schildert, stellt Lukas solche Reden oft in den Kontext von konkreten Ermahnungen, die anstelle der puren Angst Hoffnung wecken (vgl. etwa Mt 3,7-12 mit Lk 3,7-18). Welche Darstellung kommt der Verkündigung Jesu näher?

Von solchen Detailfragen abgesehen ist eines sicher: Jesu Androhungen von Höllenstrafen beziehen sich auf *böse Werke* und wollen eindringlich zur Vorbereitung auf das anbrechende Gottesreich mahnen. Die Aussicht auf ein alle Menschen umfassendes Heil, das Gott trotz aller Sünde aus reiner Gnade wirkt, ist nicht Teil dieser Verkündigung. Jesus *konnte* dieses Heil auch nicht im Blick haben, da es vor dem Vollbringen seiner Sendung am Kreuz nicht einmal erahnt zu werden vermochte. Erst im Kreuzeschrei Jesu kommt die Kraft der bis ins Äußerste durchgehaltenen Gottesverbundenheit Jesu zum Ausdruck. Diese liegt darin, daß Jesus «im vollen Bewußtsein, vom Vater verlassen worden zu sein, den «Glauben» an den Vater nicht verloren [hat], den er ja als «Mein Gott, mein Gott» anruft, mit dem er also den einseitigen Dialog aufrechterhält und sich somit den «nicht mehr gefühlten Händen» des Vaters überantwortet»¹⁶. Erst in diesem vollkommenen Wort und Bild des Vaters wird die Tiefe der Wunde offenbar, die menschliche Bosheit in Gott hinterläßt, und die Unerschütterlichkeit seiner Liebe, aus der er dem Menschen Antwort gibt.

3.3. Liebe als Höllenqual

In der zeitgenössischen Theologie, sofern sie nicht völlig in reaktionären Vorstellungen befangen ist, zeichnet sich weitgehend ein Konsens ab: Die Höllenstrafen werden dem im Nein gegen Gott Verharrenden nicht von einem rächenden Gott zugefügt. Der unendliche Schmerz bricht auf, wenn der völlig in sich selbst Verschlussener keiner mit Gegengewalt ausgerüsteten Allmacht, sondern statt dessen nur dem nackten Antlitz der Liebe begegnet. Ich versuche, diesen Ansatz etwas weiter zu entfalten bzw. zu präzisieren.

Den Verdammten hat nicht Gott, er hat sich selbst verdammt. Indem er sich rücksichtslos gegen alles durchsetzte, was sich seinem Willen nicht beugte, ja, ihm auch nur potentiell in den Weg kommen konnte, wurde er immun gegen allen auf ihn gerichteten Haß, selbst wenn dieser durch Unterwürfigkeit kaschiert war. Nachdem er sich seiner Gegner entledigt hatte, konnte sich sein Überlegenheitswahn nur noch an solchen austoben, die lediglich darauf bestanden, anders zu sein als er. Als er auch diese zum Verstummen gebracht hatte, mußten nur noch ihre aller Kraft beraubten

Leiber beiseite geschafft werden, damit er ungestört sich selbst genießen konnte.

Ein mögliches Hindernis war damit aber noch nicht aus dem Wege geräumt. Hin und wieder mochten ihm trotz allem Menschen begegnen, die ihm, dem Ärmsten unter den Armen, ihre Liebe schenken wollten. Sie waren die Gefährlichsten unter seinen Feinden. Denn sie suchten nach Undichtigkeiten in seinem Panzer, die ihm nicht bekannt waren, weil er seine Augen zur Wahrnehmung von Liebe soweit nur eben möglich unfähig gemacht hatte. Diese Feinde konnte er nicht durch nackte Gewalt liquidieren. Er hatte bei solchen Versuchen die bittere Erfahrung gemacht, nicht als Sieger aus dem Kampf hervorgegangen zu sein. In seinem Fleisch spürte er den Stachel von etwas, das er nicht bewältigt hatte. Dies zwang ihn zu anderen Maßnahmen. Er mußte die ihm begegnende Liebe durch das Erwecken von falschem Schein so effektiv mit Zynismus unterwandern, daß die Liebenden dieser Folter auf die Dauer nicht gewachsen waren und sich von ihm zurückzogen. So war er nur noch von Lakaien umgeben, die ihm in fein geschliffenem Glas den Spiegel seiner selbst präsentierten.

Als dann der helle Tag der Nacht anbrach, in der keiner mehr wirken kann (vgl. Joh 9,4), war er machtlos der Liebe ausgesetzt, die nie aufhört (vgl. 1 Kor 13,8). Sie kannte alle offenen Stellen in seinem Panzer, durch die sie in ihn eindringen konnte. Aber die Liebe wendet nie Zwang oder gar Gewalt an gegen den Unglauben, gegen den, der nicht hören *will*. Doch sie läßt auch nie in ihrer Wirksamkeit nach. So bleibt dem Verstockten, der sich dem Anblick der Liebe nicht mehr entziehen kann, nur übrig, sich ihrem einladenden Licht weiterhin hartnäckig zu verweigern. Jedem neuen Ja gegenüber muß er sein altes Nein entgegenhalten. Auf diese Weise wird ihm das wärmen wollende Licht der Liebe zu einem höllischen Feuer.

3.4. Weder «ewige Hölle» noch «apokatastasis pantôn»

Hans Urs von Balthasar hat die *Wirklichkeit* einer ewigen Hölle (genauer: einer nicht «leer geliebten» ewigen Hölle) in Frage gestellt, aber an deren *Möglichkeit* festgehalten. Ich möchte einen Schritt weiter gehen. Über ihre *reale* Möglichkeit kann niemand eine Auskunft geben, da uns der Einblick in Gottes unerforschlichen Willen fehlt. Aber ich frage mich, ob sich auf der Basis der christlichen Lehre die Behauptung der *logischen* Möglichkeit einer ewigen Hölle aufrechterhalten läßt, d.h. ob davon ein klarer Begriff gebildet werden kann.

a. In der heutigen Dogmatik wird an der Ewigkeit der Hölle mit dem nicht zu bezweifelnden Argument festgehalten, daß Gott die menschliche Freiheit auch in ihrem Nein zu seinem Heilsangebot achtet. Dabei wird häufig

die Formulierung gebraucht, daß der Mensch «endgültig» scheitern, sich «endgültig» gegenüber Gott verschließen kann. Dies erscheint mir jedoch ähnlich problematisch wie die Verwendung des Begriffs «ewig» für die Hölle.

»Ewig« und »endgültig« sind Begriffe, die sich im präzisen Sinn nur auf das Wesen bzw. das Handeln Gottes anwenden lassen. Auf den Menschen lassen sie sich in einem gewissen Sinn dann übertragen, wenn ihn Gott endgültig in seine ewige und durch nichts zu erschütternde Liebe hineinnimmt. Von seinen eigenen Möglichkeiten her ist der Mensch zu nichts Endgültigem fähig. Er bewegt sich stets nur auf dem «Strahl» der «potentiellen», an kein Endgültiges heranreichenden Unendlichkeit, vgl. die Zahlenreihe 1, 2, 3 ... ad inf. Die unklaren Vorstellungen, die wir mit dem Unendlichkeitsbegriff verbinden, beruhen vor allem auf zwei Tatsachen.

Schon Archimedes von Syrakus hatte sich um die «Quadratur des Kreises» bemüht – eine unter der Perspektive der angewandten Mathematik zentrale Frage. Sie wurde schließlich durch das Leibniz und Newton gelungene Infinitesimalkalkül gelöst, der wichtigsten Grundlage der modernen Naturwissenschaften bis hin zur heutigen Computertechnik. Problematisch ist diese Lösung dann, wenn daraus die philosophische Folgerung gezogen wird, daß ein fließender Übergang etwa vom unendlichen Vieleck zum Kreis denkbar sei. Dieser irrigen Ansicht hatte aber bereits Nikolaus von Cues dadurch Nahrung und gleichsam eine «theologische Weihe» gegeben, daß er von einer «coincidentia oppositorum» in Gott sprach und diese über den Zusammenfall von nie miteinander zur Deckung zu bringenden geometrischen Figuren «im Unendlichen» zu verdeutlichen suchte. Aus dieser Verwirrung des Denkens vermag der Gottesbegriff Anselms von Canterbury zu helfen. Das «id quo maius cogitari non potest», «das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann», ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß es nichts mit dem ins potentielle Unendliche weisenden Strahl menschlicher Möglichkeiten gemein hat. Von einer auch noch so minimalen Annäherung an den «aktual unendlichen» Gott auf dem Wege dieses Vorwärtsschreitens kann keine Rede sein. Die «Entfernung» zu ihm bleibt stets gleich, nämlich unendlich groß.

b. Ein endgültiges Sich-Verschließen gegenüber Gott ist auch aufgrund der anthropologischen Tatsache der Leiblichkeit des Menschen unmöglich. Für die Überlegungen hinsichtlich eines Subjekts, das sich in sich selbst ein kapselt, ist die Auseinandersetzung von Emmanuel Levinas mit dem Begriff der Intentionalität bei Husserl hilfreich. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden. Für unseren Zusammenhang ist von besonderem Interesse, wie Levinas die eigenständige Intentionalität der Leiblichkeit in den Blick nimmt. Der Leib ist von seinem Wesen her für jene befremdende Andersheit des anderen offen, die das denkende Ich durch seinen Kategorienraster

gerade ausblenden möchte. Durch die unbedingte Offenheit seines Leibes ist das Ich bis in das Innerste seines Selbst verwundbar¹⁷.

c. Von einem «endgültigen» Nein des Menschen gegenüber Gott kann nur im uneigentlichen Sinn die Rede sein, nämlich insofern Gott den Menschen auf einen bestimmten Punkt seiner Bosheit gleichsam «festnagelt»: «In Todsünde sterben, ohne diese bereut zu haben und ohne die barmherzige Liebe Gottes anzunehmen, bedeutet, durch eigenen freien Entschluß für immer von ihm getrennt zu bleiben»¹⁸. Diese Behauptung impliziert, daß auch jeder, der im «Stand der Todsünde»¹⁹ plötzlich vom Tode überrascht wird, einen eigenen freien Entschluß zu dieser endgültigen Trennung von Gott gefaßt hat.

Zwei Gedanken drängen sich hier auf. Zum einen trägt gerade diese eisern festgehaltene Lehre zu der gegenwärtigen globalen Gefahr nicht nur für den Weltfrieden, sondern sehr bald vielleicht für einen völligen Abbau der in langen Jahrhunderten mühsam erkämpften Rechte bei (man denke etwa an die – trotz weltweiten Protestes – wachsende Mißachtung solcher Rechte durch Großmächte, die sich ein solches Vorgehen «leisten» können). Zum anderen legen jene lehramtlichen Formulierungen die Vorstellung nahe, daß Gott nur auf einen günstigen Augenblick wartet, um sich mit Hilfe des Sensenmanns widerspenstige Geschöpfe für immer vom Halse zu schaffen. Die hieraus erwachsenen Ängste und deren Mißbrauch durch einen auf den eigenen Nutzen bedachten Klerus sind bekannt. Werden hier nicht Ansichten weitergeschleppt, die sich aus dem Horizont der Zeit von Konstantin bis zur Aufklärung kaum wegdenken lassen, jedoch im eklatanten Widerspruch zu heutigen offiziellen Verlautbarungen der katholischen Kirche stehen, wie etwa der Enzyklika «Deus caritas est» von Papst Benedikt XVI.?

Aus der Verkündigung Jesu Christi ergibt sich hinsichtlich des Gewichts der hier auf Erden getroffenen Entscheidungen mit Sicherheit, daß mit dem Tode die Nacht anbricht, in der niemand mehr wirken, der *Mensch* also nichts mehr zur Verbesserung seines jenseitigen Geschicks tun kann. Darf man daraus aber folgern, daß der Ungerechte bei seinem Tode völlig aus dem Blickfeld der göttlichen Liebe gerät?

Wenn unsere Überlegungen zur Art der Höllenqualen nicht ins Leere liefen, dann befindet sich «im Jenseits» nicht nur der Erlöste, sondern auch der in seinem eigenen Kerker Gefangene im unmittelbaren Gegenüber zum Antlitz des am Kreuz Erhöhten (vgl. Joh 3,14; 8,28; 12,32.34). An ihm erkennt er die von seinen Schlägen herrührenden Wunden wieder, die er auf dem Leib der vom ihm geschundenen Menschen nicht hatte wahrnehmen wollen (vgl. Mt 25,41–46). Von diesem Angesicht her ergeht beständig an ihn der Ruf: «Komm endlich heim zu deinem Vater. Traue dich, an eine Liebe zu glauben, die alle, auch und gerade dich umfaßt!» Zu jedem Nein,

das der Gekreuzigte in den Augen des der Hölle Geweihten aufblitzen sieht, weiß der Weltenrichter ein neues Ja zu sagen. Liebe macht erfinderisch.

Ein ohne Ende, immer wieder, im Trotz gehauchtes Nein ist denkbar. Eine Höllenqual, die, vom Menschen her gesehen, unendlich lange währt, meint unser Verstand nicht auszuschließen zu können. Eine ewige Hölle aber gibt es nicht. Ewig ist nur das endgültige Ja der Liebe, das jedem Nein einen Schritt voraus bleibt. «Nach Auschwitz» sollte man aber lieber nicht mehr von einer *apokatastasis pantón*, einer «Wiederherstellung» der ganzen Schöpfung sprechen. Gerade Worte über die «totale Einheit» des Seins haben uns blind gemacht für die Art und Weise, wie sich Gott seinem Volke offenbart hat: als der «ich bin der ich sein werde (für euch)» (vgl. Ex 3,14; Hos 1,10). Das nie unterbrochene und nie aufhörende Warten des Vaters auf seine Kinder gibt eine Hoffnung, die auch in die Hölle hineinreicht. Mit ontologischen Kategorien ist das nicht zu erfassen. Kommt diese Perspektive vielleicht aber in jenem eigentümlichen Verhältnis von allgemeiner Verdammnis aufgrund menschlichen Tuns und göttlicher Allerbarmung zum Ausdruck, die wir im zweiten und dritten Kapitel des Römerbriefs gefunden haben?

ANMERKUNGEN

¹ H.U. VON BALTHASAR, *Eschatologie*, in: *Fragen der Theologie heute*, hg. v. J. Feiner, J. Trütsch, Fr. Böckle, Einsiedeln 1957, 403-421. Zur Vorgeschichte dieser Veröffentlichung und früheren Textentwürfen vgl. JAN-HEINER TÜCK, *Nachbetrachtung zu Hans Urs von Balthasars «Eschatologie in unserer Zeit»*, in: H.U. VON BALTHASAR, *Eschatologie in unserer Zeit; Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*. Vorw. v. A.M. Haas. Nachbetrachtung von J.-H. Tück, (Johannes) Freiburg 2005, 117-130, bes. 120.

² H.U. VON BALTHASAR, *Eschatologie* (s. Anm. 1), 412f.

³ Vgl. J.-H. TÜCK, *Nachbetrachtung zu Hans Urs von Balthasars «Eschatologie in unserer Zeit»* (s. Anm. 1), 118-120.

⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980.

⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Theologische Besinnung auf das Mysterium des Höllenabstiegs*, in: DERS. (Hg.), *Hinabgestiegen in das Reich des Todes». Der Sinn dieses Satzes in Bekenntnis und Lehre, Dichtung und Kunst*, München/Zürich 1982, 98.

⁶ Einsiedeln 1986.

⁷ Ebd. 16.

⁸ Vgl. L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Kap. 19.

⁹ *Div. comm.*, Par. XV, 49f, meine Hervorhebung. «Da ward ich von dem schändlichen Geschlecht / Aus jener Welt des Truges abgeschieden, / Zu der der Trieb macht viele Seelen schlecht: // Vom Martyrtod kam ich zu diesem Frieden». (Übers. v. W.G. Hertz, Fischer Tb 100, Frankfurt a.M. 1955).

¹⁰ Zitiert nach «Der Spiegel», Nr. 40, 2001, S. 36f.

¹¹ Ausführlicher dazu: H. VERWEYEN, «Civil Religion» und Weltpolitik. Zur Funktionalisierung Gottes in den USA, in: *IKaZ Communio* 36 (2007) 205-214.

¹² Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologiae. Supplementum*, q. 94, art. 3, resp.



¹³ Vgl. bes. die knappe Gegenüberstellung in: H.U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?* (s.o. Anm. 6), 24–37.

¹⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?* (s.o. Anm. 6), 32.

¹⁵ Vgl. hierzu und zum Folgenden H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens*, (WBG) Darmstadt 2007, Kap. 9; DERS., *Kanonische Exegese und historische Kritik. Zum inhaltlichen und methodologischen Ort des Jesus-Buches*, in: J.-H. TÜCK (Hg.), *Annäherungen an «Jesus von Nazareth». Das Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2007, 104–128.

¹⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Ist der Gekreuzigte «selig»?», in: IkaZ Communio 16 (1987) 107–109, hier 108.*

¹⁷ Vgl. hierzu G. SCHWIND, *Das Andere und das Unbedingte. Anstöße von Maurice Blondel und Emmanuel Levinas für die gegenwärtige theologische Diskussion*, (Pustet) Regensburg 2000, 264ff.

¹⁸ KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE, Nr. 1033.

¹⁹ Vgl. ebd. Nr. 1035.

