



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Eschatologie im Denken Hans Urs von Balthasars“

verfasst von / submitted by

Dkfm. Peter Mayer

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Theologie (Mag. Theol.)

Wien, 2016 / Vienna, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Jan-Heiner Tück

Mitbetreut von / Co-Supervisor:

Inhaltsangabe

1	Einleitung.....	3
1.1	Zur Person Hans Urs von Balthasars	3
1.2	Zu seinem schriftstellerischen Werk	3
1.3	Zur Methodik der Arbeit.....	4
2	Hauptteil: Eschatologie - Hoffnung für viele oder für alle?...6	
2.1	Hinführung.....	6
2.2	Der Tod	9
2.2.1	Der Tod als religiöse Urerfahrung des Menschen	9
2.2.1.1	Das Judentum.....	10
2.2.1.2	Der Islam	12
2.2.1.3	Der Hinduismus	13
2.2.1.4	Der Buddhismus	14
2.2.1.5	Das Christentum	17
2.2.2	Der Tod in der Theologie der Gegenwart	30
2.2.2.1	Karl Rahner.....	30
2.2.2.2	Hans Urs von Balthasar	31
2.2.2.3	Gisbert Greshake	35
2.3	Die Eschata: Gericht - Fegefeuer - Himmel - Hölle.....	42
2.3.1	Über das Gericht	42
2.3.1.1	Allgemeines	42
2.3.1.2	Biblisches.....	42
2.3.1.3	Theologiegeschichtliches	43
2.3.1.4	Dogmatisch-philosophische Ausfaltung.....	45
2.3.1.5	Auferstehung im Tode	48
2.3.2	Über das Fegefeuer.....	51
2.3.2.1	Allgemeines	51
2.3.2.2	Biblisches.....	52
2.3.2.3	Theologiegeschichtliches	52
2.3.2.4	Gericht und Läuterung	53

2.3.3	Über den Himmel.....	54
2.3.3.1	Allgemeines	54
2.3.3.2	Biblisches.....	55
2.3.3.3	Theologiegeschichtliches	56
2.3.3.4	Himmel und Erde - die Pole der Bühne	56
2.3.4	Über die Hölle.....	57
2.3.4.1	Allgemeines	57
2.3.4.2	Biblisches.....	57
2.3.4.3	Theologiegeschichtliches	58
2.3.4.4	"Theologisches" gegen Hans Urs von Balthasar	59
2.3.4.5	Die Hölle des eigenen Gewissens.....	60
2.3.4.6	Origenes oder Augustinus: Heil für alle oder ewige Hölle für viele..	61
2.3.4.7	Der Untergang Ninives und die Hölle	63
2.3.4.8	Prädestiniert für die Hölle sind immer "die anderen".....	65
3	Schlussteil	68
3.1	Hoffnung für alle	68
3.1.1	Kreuz und Descensus - die Basis der Hoffnung	68
3.1.2	Balthasar und das Wort der Schrift	74
3.1.2.1	Drohung und Heilszusage im Neuen Testament	74
3.1.2.2	Kann Gott an seinem eigenen Heilswirken scheitern?.....	77
3.1.3	Balthasar und die Stimmen anderer Autoren.....	82
3.1.3.1	Hoffnung für alle erwächst aus der Hoffnung für andere.....	82
3.1.3.2	"Alle, die in der Hölle sind, erwähnen sie auch" (C. S. Lewis).....	84
3.1.3.3	Zeugnisse spiritueller Eschatologie	87
3.1.3.4	"Die Tat" - menschliches Vermögen oder göttliche Gnade?	88
3.1.3.5	Ewige Verdammnis - eine eschatologische Kategorie?	91
3.1.3.6	Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott	93
3.2	Schlusswort.....	97

1 Einleitung

1.1 Zur Person Hans Urs von Balthasars

Hans Urs von Balthasar (*1905 in Luzern, †1988 in Basel) zählt zu den bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts. Er studierte zunächst Germanistik und Philosophie in Zürich, Berlin und Wien. 1929 trat er als Novize in den Jesuitenorden *Stella Matutina* in Feldkirch/Vbg. ein. Weitere Stationen waren Pullach in Bayern und Lyon-Fourvière, wo er Theologie studierte. 1936 wurde er in München zum Priester geweiht. 1937-1939 wirkte Balthasar als Redakteur der Ordenszeitschrift "Stimmen der Zeit". In dieser Zeit verfasste er neben Aufsätzen über Dichtung, Philosophie und Theologie auch das 3-bändige Werk "Die Apokalypse der deutschen Seele". Ab 1940 war Balthasar als Studenten- und Akademikerseelsorger in Basel tätig. 1944 gründete er zusammen mit der Ärztin Adrienne von Speyr das Säkularinstitut der *Johannesgemeinschaft* und 1947 den Johannes-Verlag Einsiedeln, in dem u. a. seine eigenen Schriften sowie Bücher von Adrienne von Speyr erscheinen. 1950 verließ Balthasar nach einem Zerwürfnis den Jesuitenorden. Er übernahm die Leitung der *Johannesgemeinschaft* und wirkte fortan als freier theologischer Schriftsteller, Übersetzer und Verleger. 1969 wurde er Mitglied der Internationalen Theologenkommission. 1973 gründete er gemeinsam mit Hans Maier, Karl Lehmann, Joseph Ratzinger u.a. die Internationale Katholische Zeitschrift COMMUNIO. Papst Johannes Paul II. ernannte ihn kurz vor seinem Tod zum Kardinal.

1.2 Zu seinem schriftstellerischen Werk

Das schriftstellerische Werk Hans Urs von Balthasars ist in besonderer Weise durch die Verschmelzung von Literatur, Philosophie und Theologie geprägt. Daniela Engelhard zitiert den Balthasar-Kenner Peter Henrici: "Wie soll man ein so reiches Leben und ein so überreiches Werk in ein paar Worte zusammenfassen?" - Und Engelhard setzt selber fort:

"Es ist weder mit wenigen Worten noch auf wenigen Seiten möglich. Zu vielschichtig stellen sich Leben und Werk des Schweizer Theologen dar. So ließe sich vieles sagen zu seinen außerordentlichen Begabungen, v. a. zu den musischen; [...] zu seiner Tätigkeit als Autor, Übersetzer, Herausgeber, Verleger und nicht zuletzt als Priester und Seelsorger. Als theologischer

Schriftsteller hat Balthasar in seinen 83 Lebensjahren ein immenses literarisches Opus geschaffen. Es umfasst nach der Einschätzung Henricis mehr Bücher, 'als ein normaler Mensch in seinem Leben zu lesen vermag'.¹

Das besondere Interesse Balthasars galt der Gott-Mensch Beziehung. In vielen seiner Schriften setzte sich Balthasar mit der Eschatologie auseinander, die ihn zeitlebens beschäftigte. Die thematischen Schwerpunkte seiner Arbeit bildeten die *Sendung des Christen in der Welt* und komplementär dazu die *Sendung Christi*. Seine hohe Affinität zu Ästhetik und Dramatik führte ihn schließlich zum Höhepunkt seines schriftstellerischen Schaffens, der großen Trilogie: "Theo-Ästhetik", "Theodramatik" und "Theologik". Als Herzstück des Werkes gilt der zweite Teil, die "Theodramatik". Das Theodrama ist "die Geschichte eines Einsatzes Gottes für seine Welt, eines Ringens zwischen Gott und Geschöpf"².

Im 4. Band der "Theodramatik - Das Endspiel" entfaltet Balthasar eine umfassende Eschatologie, die Hoffnung für alle in Aussicht stellt. Er möchte damit jenen Heilspartikularismus durchbrechen, der für die Lehre der katholischen Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil prägend war. Dieser Hoffnung widmet sich Balthasar in besonderer Weise auch in den beiden Schriften "Was dürfen wir hoffen?" und "Kleiner Diskurs über die Hölle", die als Primärliteratur die Grundlage dieser Arbeit bilden.

1.3 Zur Methodik der Arbeit

Mit der Arbeit soll ein eschatologischer Bogen gespannt werden vom Tod über die Eschata Fegefeuer, Himmel, Gericht, Hölle bis zur zentralen eschatologischen Frage Hans Urs von Balthasars, ob es "Hoffnung für alle" geben kann. Im Kapitel über den Tod wird nach jenem Horizont zu fragen sein, der den Menschen als Fundament für die Deutung ihrer eigenen Endlichkeit dient. Neben dem Christentum sollen auch die anderen Weltreligionen überblicksweise zur Darstellung kommen. Im Christentum soll den philosophischen Spuren von der Unsterblichkeit Seele nachgegangen werden. Die von Platon und Aristoteles dazu vorgelegten metaphysischen Konzeptionen sowie deren Rezeption durch Augustinus und Thomas von Aquin sollen kurz skizziert

¹ Engelhard, Daniela: *Im Angesicht des Erlösers. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens*, Mainz: Grünewald-Verlag 1999; P. Henrici zitiert aus: *Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar*, in: Lehmann K./Kasper, W. (Hg.): *Hans Urs von Balthasar - Gestalt und Werk*, Köln 1989, 60, 18

² Balthasar, Hans Urs von: *Theodramatik I. Prolegomena*, Einsiedeln: Johannes-Verlag ²2009, 113

werden. Zur Deutung des Todes in der Theologie der Gegenwart kommen neben Hans Urs von Balthasar die Theologen Karl Rahner und Gisbert Greshake zu Wort.

In den folgenden Kapiteln sollen die vier Eschata in den Blick genommen und ihre biblischen Grundlagen und theologiegeschichtlichen Hintergründe durchleuchtet werden. Mit Gericht und Hölle kommt die Arbeit dann im Zentrum ihres Themas an. Ausgehend von Hans Urs von Balthasars Schriften "Was dürfen wir hoffen" und "Kleiner Diskurs über die Hölle" werden die Eschata Gericht und Hölle aus verschiedenen Perspektiven dargestellt und um Beiträge anderer Autoren ergänzt. Um den Gerichtgedanken Balthasars herum soll sich der Bogen von der griechischen Philosophie über die Kirchenväter und die mittelalterliche Theologie bis in die Gegenwart spannen.

Der Schlussteil der Arbeit soll dann vorwiegend dem Denken Hans Urs von Balthasars gewidmet werden. In einer resümierenden Zusammenschau seiner Eschatologie soll Balthasar mit der zentralen Frage zu Wort kommen, ob es "Hoffnung für alle" überhaupt geben kann, eine Frage die untrennbar mit den scheinbar antithetischen göttlichen Eigenschaften Gerechtigkeit und Barmherzigkeit verknüpft ist. Zu dem Thema soll auch den Beiträgen jener Autoren ausreichend Raum gegeben werden, die Balthasar in seinen beiden Schriften selbst zu Wort kommen lässt.

Die Überschrift zum Hauptteil der Arbeit "Hoffnung für viele oder für alle?" kann auch als Reminiszenz an die vor einigen Jahren geführte Diskussion verstanden werden, ob das "pro multis" in den Hochgebeten mit "für viele" oder, wie seit der Liturgiereform geschehen, mit "für alle" zu übersetzen sei. Es handelt sich im Grunde um den gleichen Heilspartikularismus, den Balthasar mit seinem Denken durchbrechen will. Auf diese liturgische Frage soll in der Arbeit aber nicht weiter eingegangen werden.

Der Arbeit ist ein Stichwortverzeichnis angefügt, um die Suche nach einzelnen Themen, Personen oder Autoren zu erleichtern. Das Inhaltsverzeichnis wurde auf vier Überschriftenebenen beschränkt. Die in einem Kapitel notwendig gewordene fünfte Ebene wurde aus Gründen der besseren Übersichtlichkeit nicht mehr aufgenommen. Das Kernthema wird im Schlusswort nochmals erläuternd zusammengefasst.

2 Hauptteil: Eschatologie - Hoffnung für viele oder für alle?

2.1 Hinführung

Der Begriff "Eschatologie" leitet sich aus dem griechischen *eschaton* (= das Letzte, Ende) ab. In der Dogmatik hat sich der Begriff ab dem 19. Jh. als die "Lehre von den letzten Dingen" etabliert. Erstmals verwendet wurde der Begriff von dem lutherischen Theologen Abraham Calov, der mit dem Begriff das in Gottes Heilsplan vorgesehene Endzeitgeschehen bezeichnete. Quelle der christlichen Eschatologie ist das Wort Gottes im Alten und Neuen Testament und in der Tradition, die das Wort Gottes durch die Zeit trägt.

Im Alten Testament ist Eschatologie eng verknüpft mit der Geschichtsbezogenheit des JHWH-Glaubens. Die neuere Forschung unterscheidet vier Perioden eschatologischen Redens: eine präeschatologische (vor der klassischen Prophetie), eine proto-eschatologische (Jesaia und Zeitgenossen), eine aktualisierend-eschatologische (Deuterojesaja und Zeitgenossen) und eine transzendentalisierend-eschatologische (apokalyptische) Periode.³ Dem entspricht auch die zumeist übliche Verknüpfung des Begriffs mit alttestamentlicher Prophetie und apokalyptischen Vorstellungen vom Ende der Zeit. Alttestamentliche Propheten verkünden das Gericht JHWHs. Hosea prophezeit den Untergang des Nordreichs (Hos 1,6.9; 9,3ff; 14,5ff), Jeremia übt in einem poetisch gehaltenen Traktat Kritik an Israel und Jerusalem, verbunden mit Gerichtsdrohungen (Jer 1-25). Er kündigt schreckliches Unheil für das Südreich an (Jer 6,12; 8,10). Im Anschluss an das Gericht schenkt Gott seinem Volk die endgültige innerweltliche Heilszeit (Hos 14,5ff, Jer 30-33). Besonders deutlich wird diese Struktur von Sünde, Unheil, Reinigung, Rettung und erneuerter Gottesgemeinschaft in Protojesaja, wo der Prophet den Ansturm der Assyrier auf das Südreich ankündigt (Jes 1,2-9; 5,8-9.12-16.25-30; 22; 29,1-8; 30,1-7; 36-37). Durch das Gericht hindurch, das als Prozess der Reinigung verstanden wird, schenkt Gott Israel und den Völkern das Heil. Ein deutlich anderes Bild prophetischer Eschatologie zeigt Deuterojesaja, der zur Zeit des Exils und unmittelbar danach wirkt. Er verkündet keine Gerichtsbotschaft mehr. Er kündigt den Exulanten die Befreiung durch den Perserkönig Kyros und das Ende des Exils an (s. oben: aktualisierende Eschatologie; Jes 40,1; 41,1-5; 45,1-6; 48,20f).

³ Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Bd., Art: *Eschatologie*, 867; W. Kasper (Hg.), Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder, ³1995

Die apokalyptische Literatur im Alten Testament ist fast durchwegs nachexilischen Datums. Als klassisch apokalyptisches Buch gilt Daniel. Auch die Berufungsvision Ezechiels hat früh-apokalyptischen Charakter, ebenso wie die Visionen Sacharjas. Im Buch Jesaia werden die Kapitel 24-27, ein Einschub aus nachexilischer Zeit, als Jesaia-Apokalypse bezeichnet. In der Apokalyptik wird die Immanenz dieser Welt durchbrochen, es geht um die endgültige Gottesherrschaft am Ende der Zeit.

Für die Eschatologie im Neuen Testament sind insbesondere jene Texte interessant, die vom Reich Gottes und der Vollendung sprechen. Ein Grundlagentext ist die Erzählung vom Weltgericht in Mt 25,31ff. Daneben gibt es eine Vielzahl anderer Textstellen im Corpus Johanneum, in den Paulusbriefen und bei den Synoptikern, die sich mit dem Leben nach dem Tod auseinandersetzen (s. Eschata). Wie kaum andere Texte hat deren reiche Bildersprache die Menschen inspiriert aber auch verführt. Die Glaubenskongregation warnt in einem "Schreiben zu einigen Fragen der Eschatologie" vom 17. Mai 1979 vor willkürlichen Phantasievorstellungen, die dem christlichen Glauben nicht hilfreich sind: "Jene Bilder hingegen, welche wir in der Heiligen Schrift verwandt finden, verdienen eine besondere Ehrfurcht. Man muss ihren tieferen Sinn verstehen, [...], (die Wirklichkeit), die in diesen Bildern angedeutet wird."

Rettung und ewiges Verlorengehen stehen im Neuen Testament nebeneinander. In der Rede Jesu über das Weltgericht in Mt 25,31ff wird das besonders deutlich. Hans Urs von Balthasar dazu:

"Der Jesus, der zu den Juden vom Gericht Gottes gesprochen hat, hat es ihrem Verständnis gemäß immer als ein Gericht mit doppeltem Ausgang dargestellt. Das wird deutlich in dem großen Gerichtsgemälde im Mt 25 [...], wobei freilich zu beachten ist, dass der alttestamentliche Rahmen (der die Scheidung zwischen „Reich meines Vaters“ und „von meinem Vater dem Teufel bereiteten Feuer“ schildert) ein völlig neutestamentliches Bild umschließt, nämlich die Identifizierung Jesu mit dem geringsten seiner Brüder."⁴

Eine Kernthese Balthasars zu dieser und anderen Textstellen des Neuen Testaments, die den Menschen vor ein Entweder-Oder stellen, besagt, dass es sich dabei nicht um die Vorhersage von Zukünftigem handelt, sondern um die gegenwärtige Situation des Menschen, der eine Entscheidung zu treffen hat in dem Wissen, dass er "in Ablehnung des Heilsangebotes Gottes endgültig verlorengelien kann."⁵ Im einleitenden Abschnitt

⁴ Balthasar, Hans Urs von: *Was dürfen wir hoffen*, Trier: Johannes-Verlag Einsiedeln, ²1989, 24-25

⁵ Ebd. 26

zum dritten Band seiner "Theodramatik" setzt sich Balthasar mit der Apokalypse des Johannes auseinander. Er nennt sie eine "Öffnung in das Je-Größere Gottes"⁶, verweist aber gleichzeitig darauf, "dass die Visionen keine Blicke in die reale künftige Geschichte der Welt sein wollen, sondern funktional sind zu diesem realen Kampf in den Einzelnen wie in der Gemeinschaft"⁷.

Auch für Karl Rahner bedeutet Eschatologie nicht zusätzliche Informationen über die Zukunft, die ein bisher unbekanntes Glaubenswissen vermitteln. Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen im Neuen Testament schreibt er:

"Wenn wir nun die eschatologischen Aussagen des Neuen Testaments richtig lesen wollen, so sind sie die vom Wesen des Menschen her notwendigen Folgerungen aus der Erfahrung der christlichen Gegenwart. Wir wissen dasjenige über die christliche Eschatologie, was wir über den jetzigen heilsgeschichtlichen Zustand des Menschen wissen. Wir projizieren nicht von einer Zukunft etwas in die Gegenwart hinein, sondern wir projizieren unsere christliche Gegenwart in der Erfahrung des Menschen mit sich, mit Gott in der Gnade und in Christus auf seine Zukunft hin [...]."⁸

In der Aussage wird die transzendente anthropologische Wende in der Theologie Rahners deutlich. Der Mensch weiß etwas über seine Zukunft, weil er etwas über sich selbst und über Christus weiß. Die Erfahrung mit Christus ist die Erfahrung, die sich aus dem eigenen Menschsein ergibt. Diese Erfahrung auf die Vollendung hin zu deuten, ist für Rahner die richtige Weise, eschatologische Texte zu lesen. Rahner dazu weiter:

"Wenn wir dieses hermeneutische Grundprinzip richtig verstehen, d.h. verstehen, dass eschatologische Aussagen die Übersetzung dessen ins Futurische sind, was der Mensch als Christ in der Gnade als seine Gegenwart erlebt, dann haben wir ein praktisches [...] Prinzip, um zwischen Vorstellungsweisen und wirklich gemeintem Inhalt in den eschatologischen Aussagen zu unterscheiden."⁹

⁶ Balthasar, Hans Urs von: *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980, 18

⁷ Ebd. 40

⁸ Rahner, Karl: *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg: Verlag Herder, ¹²2008, 407

⁹ Ebd. 408. Balthasar stimmt der transzendental gewendeten anthropologischen Theologie Rahners nicht uneingeschränkt zu. So schreibt er im zweiten Band seiner "Theologik" zur "transzendentalen Auferstehungshoffnung" Rahners: "Man darf sich fragen, ob solche transzendente Entwürfe sinnvoll und erlaubt sind, wenn sie nicht im Zusammenhang stehen mit einem transzendentalen Entwurf des Kreuzes. [...]. Aber für das Kreuz Christi gibt es kein halbwegs glaubwürdig zu machendes transzendentes Vorverständnis." In einer Fußnote

Eschatologie ist pragmatische Rede. Als solche betrifft sie die Gegenwart des Menschen ebenso wie seine Zukunft, sie eröffnet eine Hoffnungsdimension und sie ist Fundament des Christseins. Gottes Verheißung als Zusage der Rettung vor Sünde und Tod drückt eine Selbstverpflichtung Gottes vor den Menschen aus.

2.2 Der Tod

2.2.1 Der Tod als religiöse Urerfahrung des Menschen

Das menschliche Leben geht seit jeher in eins mit dem Bewusstsein von der Unausweichlichkeit des eigenen Todes. Dieses Bewusstsein ließ den Tod in den meisten Kulturen der Menschheitsgeschichte zu einem Ort religiöser Erfahrung werden, gerade weil der Tod in seiner Absolutheit für den Menschen unerfahrbar bleibt. Solange der Mensch lebt, kann er nur den Tod des anderen erfahren. Diese Erfahrung ist bedrängend, weil sie die eigene Sterblichkeit bewusst macht. Die Begrenztheit des eigenen Lebens erscheint daher vielen Menschen seit jeher als ein Übel. So schreibt Seneca in "De brevitae vitae" 1,1:

"Der größere Teil der sterblichen Menschen, Paulinus, beklagt sich über die Missgunst der Natur, dass wir nur für eine kurze Lebenszeit geboren werden, [...]. Und über dieses allgemeine Übel, wie man meint, seufzt nicht nur die große Masse und der unwissende Pöbel."

Eine andere Sichtweise findet sich in der irdischen Glücksphilosophie Epikurs. Nach Epikur ist nicht der Tod, sondern die Furcht davor ein Grundübel, das den inneren Frieden zerstört. Mit dem Tod hat es aber nichts Schlimmes auf sich, weil der Tod die Aufhebung aller Empfindungen ist. Wissen um die Sterblichkeit ist sogar Lustgewinn, weil damit dem Verlangen nach Unsterblichkeit ein Ende gemacht wird. Die Angst, Glücksmöglichkeiten durch einen frühen Tod zu verfehlen, lässt Epikur nicht gelten, weil die Abwesenheit von Unlust bereits das höchste Glücksgefühl darstellt. Eine längere Abwesenheit von Unlust bringt keinen Glücksgewinn.

Der australische Gegenwartsphilosoph Thomas Nagel vertritt eine rationalistische Position. Wesentlich für den Menschen ist nicht das Totsein, sondern das Leben. Die

ergänzt er seine Bedenken: "Außerdem wäre zu sagen: eine transzendente Auferstehungshoffnung des Einzelnen für sich selbst ohne eine Hoffnung für die heilsame Verklärung der ganzen Welt mitsamt ihrer tragischen Geschichte ist eine egoistische Abstraktion. (Balthasar, Hans Urs von: *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985, 221)

Bedeutung des Todes kann nur an den Möglichkeiten gemessen werden, die dem Menschen dadurch genommen werden, dass er nicht mehr weiterlebt. Der Tod ist ein inexistenter Zustand. Mit dieser These deckt Nagel sich mit dem epikureischen Denken aber nicht mit den Vorstellungen der großen Weltreligionen. Darauf soll in den folgenden Abschnitten genauer eingegangen werden. Die Liste philosophischer Positionen, in denen ein Jenseitsglaube keinen Platz hat, ließe sich lange fortsetzen. Zuerst wären hier die großen Atheisten der Moderne wie Nietzsche, Marx, Feuerbach oder Freud zu nennen. Bemerkenswert ist aber, dass sie alle in ihrem Denken nicht ohne religiöse Reflexionen auskommen.

Die Erfahrung der eigenen Endlichkeit zählt zu den religiösen Urfahrungen des Menschen. Religion hat sich in Auseinandersetzung mit dem Tod herausgebildet. Trotz zunehmender Säkularisierung der westlichen Welt kann sich der aufgeklärte Mensch auch heute einer existentiellen Grundfrage, die ihrem Wesen nach immer religiös ist, nicht entziehen. Das ist die Frage nach dem Tod. Religion wird maßgeblich dadurch bestimmt, wie sie die Frage nach dem Tod thematisiert. Die großen Weltreligionen haben ihren je eigenen Zugang zum Tod.

2.2.1.1 Das Judentum

Im Alten Testament finden sich kaum Reflexionen über das Jenseits. Das gilt auch für das frühe Judentum, das ganz auf das Diesseits gerichtet ist. Ziel ist ein gottesfürchtiges Leben, das noch in diesem Leben belohnt wird und ein mit Gott versöhnter Tod. In Psalmen wird um den richtigen Umgang mit dem Tod gebetet (Ps 90,12; 39,5). Vorstellungen von der todesüberwindenden Macht Gottes gibt es aber auch im Alten Testament. Vier Formen sind zu unterscheiden: (1) Gott nimmt den Menschen durch Entrückung ohne Tod zu sich auf (Henoch in Gen 5,24; Elia in 2 Kön 2,3.5.9f). (2) Gott holt den Verstorbenen aus der Unterwelt zu sich. Betont wird die endgültige Gemeinschaft mit Gott. Diese kann durch den Tod nicht aufgehoben werden (Ps 16,10; 49,16; 73,24). (3) Gott erweckt den Verstorbenen zu neuem unvergänglichen Leben.

Thomas Hieke schreibt dazu im "Stuttgarter Neuen Testament":

"In der hebräischen Bibel dominiert eher die Auffassung, dass die Toten im Totenreich (Sheol) eine von aktiven Gestaltungsmöglichkeiten des Lebens und von der Beziehung zu Gott abgeschnittene Existenz führen müssen (Ps 6,6; 88,11-13; 115,17). Nur in wenigen sehr jungen Texten finden sich Spuren einer

Auferstehungshoffnung (vgl. Ps 22,30; 49,16; 73,24; Jes 25,8; 26,19; Dan 12,1-3.13), sonst kennt die hebräische Bibel ein Leben über den Tod hinaus nicht"¹⁰.

Die Gedanken von Auferweckung und Auferstehung werden theologisch nicht weiter reflektiert. Sie sind als Beweis für die Macht JHWHs zu verstehen. Wirkungsgeschichtlich sind sie für den Glauben des Judentums nur von geringer Bedeutung, auch wenn sich die Vorstellungen über den Tod und das Jenseits unter hellenistischem Einfluss verändert haben. Hieke dazu weiter: "Eine fest ausgeprägte Lehre gibt es in den frühjüdischen Schriften noch nicht, durchgängig ist jedoch der Gedanke einer jenseitigen und endgültigen Vergeltung für Gerechte und Böse."¹¹

In 2 Makk 7,9ff ist dann ausdrücklich vom Glauben an die Auferstehung die Rede. Im hellenistischen Judentum, insbesondere in der großen jüdischen Diaspora in Ägypten, beginnt sich der Auferstehungsgedanke langsam zu entwickeln.

(4) Mit dem Glauben an die Auferstehung eng verknüpft ist der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele. Gott hat dem Menschen in seinem personalen Kern Unsterblichkeit verliehen (Weish 2,23-3,6). Die platonische Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele, wie sie später für das Christentum prägend wird, schwingt in diesem Text bereits mit (s. Phaidon). "Das Buch der Weisheit" entstand in zeitlicher Nähe zum Neuen Testament und gilt inhaltlich in vielerlei Hinsicht als Brücke zwischen den beiden Testamenten.

Hans Urs von Balthasar hat in der kleinen Schrift "Die Wahrheit ist symphonisch" für Buddhismus, Judentum und Christentum das transzendente Hoffnungsdenken dieser Religionen in seiner jeweiligen zeitlichen Dimension dargestellt.

"Die judaistische Transzendenz geht eindeutig in die Zukunft. Wenn Israel sich der Großtaten JHWHs erinnert, so nicht um sie als gewesene wieder heraufzuführen, sondern um von dort her den Schwung der erlahmenden Hoffnung neu zu gewinnen. Das messianische Reich ist vorn, [...]. Jeder Rückweg ist im Leid der Gegenwart verstrickt, es gibt nur die Hoffnung, dass Gott das Geschick Israels wendet und endlich seine Verheißung erfüllt."¹²

¹⁰ Hieke, Thomas: *Das zweite Buch der Makkabäer*, in: E. Zenger (Hg), *Stuttgarter Altes Testament*, Stuttgart: Katholische Bibelanstalt, 2005, 945

¹¹ Ebd.

¹² Balthasar, Hans Urs von: *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1972, 164

2.2.1.2 Der Islam

Im Islam sind eschatologische Vorstellungen vorhanden, die Parallelen im Judentum und Christentum haben. Der Muslim glaubt an ein Endgericht, wo Menschen nach ihren Taten beurteilt werden. Ein wichtiger Aspekt im Islam ist, dass der Tod nicht als Strafe verstanden wird. Während es im Christentum der heilschaffenden Macht Gottes bedarf, um vom Tod erlöst zu werden, ist der Tod für den Muslim einfach das Ende des von Gott geschenkten Lebens. Eine besondere Rolle in der Eschatologie des Islam nimmt Jesus ein. Jesus war nach der Lehre des Islams ein sterblicher Mensch, der in der besonderen Gnade Gottes stand und von Gott direkt zu sich genommen wurde. Er wird am Ende der Tage die Erlaubnis erhalten, als Fürsprecher für die Christen einzutreten. Jesus hat, beginnend bei seiner jungfräulichen Geburt durch Maria bis zu seiner Wiederkunft am Ende der Zeit in der islamischen Glaubensvorstellung eine zentrale Bedeutung. In seinem Buch "Todes- und Jenseitsvorstellungen in den Weltreligionen" schreibt Uwe Hermann:

"Eine sehr ausgefeilte Vorstellung davon, was nach dem Tod zu erwarten ist, hat seit jeher der Islam. Koran und Überlieferung lassen nicht den geringsten Zweifel daran, dass diejenigen, die nicht an Allah und seinen Gesandten Muhammad glauben, am Tag des Gerichts schwere Strafen in der Hölle zu erwarten haben. Welcher Art diese Strafen sind, wird zum Teil sehr ausführlich geschildert. Ebenso ausführlich beschrieben werden aber auch die Freuden des Paradieses, an denen alle diejenigen teilhaben, die sich zu Lebzeiten zum Islam bekennen, ihren religiösen Pflichten nachkommen und Buße tun. Unter ihnen gilt als besonders auserwählt, wer im Einsatz für den Islam den Märtyrertod gestorben ist. Ihm ist ein Platz im Paradies sicher."¹³

Besonders ausgeprägt sind im Islam die irdischen Vorstellungen von Glückseligkeit, die die Existenz im Paradies bestimmen. Da ist die Rede vom Garten der Unsterblichkeit (Sure 16,31 u.a.), in dem Milch und Honig fließen (Sure 14,23), von einem Wein, der nicht berauscht aber erheitert (Sure 5,90f), den man trinken darf. Es sind insbesondere Bilder leiblicher Genüsse, anhand derer der Koran den Zustand im Paradies ausmalt. Besondere Bedeutung kommt im Islam den erotischen Freuden im Jenseits zu. Wunderschöne Jungfrauen erwarten den gläubigen Muslim im Paradies (Sure 55,58). Birgit Heller schreibt dazu im "Handbuch Religionswissenschaften":

"Es ist heute schwierig, solche realistischen Vorstellungen, seien sie sinnlicher

¹³ Hermann, Uwe: *Zwischen Hölle und Paradies. Todes- und Jenseitsvorstellungen in den Weltreligionen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003

oder apokalyptisch-weltbildgebundener Art, wie sie z. T. auch im Christentum vorhanden sind, zu verstehen. Schon in der Geschichte des Islam wurde eine symbolische Vertiefung angestrebt. Es ist eine mystische Deutung, die zwar nichts zurücknimmt von dem Glück [...]. Aber diese Bilder für das jenseitige Leben [...] werden in das innere Erleben zurückgenommen. Die Mystiker des Islam, die Sufis haben - wie auch die Mystiker anderer Religionen - diese überzeitliche Realität spirituell vertieft verstanden."¹⁴

Die ausgeprägte Ausrichtung auf das Leben nach dem Tod sorgt im moralischen Vermächtnis Mohammeds, insbesondere in seiner medinischen Ausprägung gerade heute wieder für religiösen Zündstoff durch die behauptete Legitimierung von politischer Gewalt und Terror im Namen Gottes. Die niederländische Politikerin und Politikwissenschaftlerin Ayaan Hirsi Ali verfasste dazu ein kürzlich erschienenes Buch mit dem Titel "Reformiert euch!" Der Koran folgt in seiner Struktur der Biographie Mohammeds, der in Mekka verhasst war und schließlich vertrieben wurde, während er in Medina mit offenen Armen aufgenommen und zum aggressiven Kriegsherrn und Eroberer wurde. Während die in Mekka entstandenen Teile des Korans eine friedliche Interpretation nahelegen, sieht Hirsi Ali die in Medina entstandenen, mehr von Aggression geprägten Teile als Wurzel gegenwärtiger Probleme. Das Buch beschreibt anhand von Beispielen, wie Mütter ihre Söhne stolz zum Märtyrertum erziehen und islamische Eschatologie so zum Freibrief für Willkür und Gräueltaten wird.¹⁵

2.2.1.3 Der Hinduismus

Der Hinduismus besteht aus verschiedenen Religionen, die ursprünglich unterschiedliche Vorstellungen von einem Leben nach dem Tod hatten. Diese Vorstellungen wurden später mit der Reinkarnationslehre kombiniert. B. Heller schreibt dazu im "Handbuch der Religionswissenschaften":

"Bereits in Texten aus dem ersten Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung ist die Befürchtung überliefert, dass die Väterwelt nicht dauerhaft sein könnte. Daraus entwickelte sich die Vorstellung eines "Wiedertodes", die in Verbindung mit der Karmatheorie vermutlich den Ursprung der Reinkarnationslehre bildet. Das Leben wird als Geburtenkreislauf (*samsara*) betrachtet, der durch menschliches Tun (*karma*) geprägt ist. [...]. Dieses Karma wirkt sich als Lohn oder Strafe für

¹⁴ Heller, Birgit: *Mystische Deutung der sinnlichen Jenseitsvorstellungen*, in: J. Figl (Hg), *Handbuch der Religionswissenschaften*, Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 2003, 644-645

¹⁵ Vgl. Hirsi Ali, Ayaan: *Reformiert euch!*, München: Knaus-Verlag 2015

dharma-gemäßes bzw. *dharma*-widriges Verhalten aus, und zwar hauptsächlich in späteren Existenzen. Der *dharma* (Norm, Ordnung, Gesetz) normiert das Verhalten der Menschen [...]. Das *dharma*-gemäße Verhalten produziert gutes Karma, das eine gute Wiedergeburt bewirkt und umgekehrt."¹⁶

Es handelt sich um einen immerwährenden Kreislauf von Leben, Tod und Wiedergeburt. Im "Pretakalpa", einem hinduistischen Totentext, ist von Himmels- und Höllenwelten die Rede, in die die Menschen nach dem Tod aufgenommen werden. Die guten Menschen erwartet eine Existenzform im Paradies, die Bösen müssen in einer von vielen Höllen ihre Untaten abbüßen. Das angesammelte Karma bestimmt die Qualität dieser Existenz und auch die Daseinsform der späteren Wiedergeburt. Dem Aufenthalt in Himmel oder Hölle folgt die eigentliche Wiedergeburt. Damit beginnt ein neuer Weltzyklus. Die Wiedergeburt kann in verschiedenen Lebensformen erfolgen. Die Bösen erwartet eine niedrigere Daseinsform als Tier oder Pflanze. Die Guten werden als Menschen wiedergeboren, mit der Möglichkeit der Befreiung aus dem Geburtenkreislauf. Für diese Befreiung muss der Mensch jedoch etwas tun. Sie passiert nicht von selbst. Ein wichtiger Begriff in diesem Geburtenkreislauf ist der *atman* (vgl. *an-atman* im Buddhismus). Der *atman* verkörpert das wahre Selbst des Menschen in den je unterschiedlichen Daseinsformen. Die Befreiung aus dem Geburtenkreislauf besteht in der Vorstellung einer Vereinigung von *atman* und *brahman*¹⁷, also die Existenz des Selbst bei Gott. Vor dieser letzten Befreiung rechnet der Hindu jedoch mit vielen Wiedergeburten, deren Ziel es ist, womöglich als besserer Mensch wiedergeboren zu werden und nach dem Tod eine, wenn auch befristete, Existenzform im Himmel zu erlangen.

2.2.1.4 Der Buddhismus

Der Buddhismus vertritt ebenfalls eine Reinkarnationslehre. Der Tod bedeutet wie im Hinduismus in den allermeisten Fällen nicht die Befreiung aus dem Kreislauf des Wiedergeborenwerdens, wobei die Befreiung aus diesem Kreislauf wie im Hinduismus das letzte Ziel des Buddhisten ist. Leben bedeutet Leiden, das durch den Tod nicht notwendigerweise überwunden wird. B. Heller dazu:

"Im Unterschied zu den hinduistischen Traditionen wird die Existenz eines

¹⁶ Heller: *Reinkarnation*, in: *Hb. d. Rw.*, 635

¹⁷ Ursprünglich die im Wort des Veda (heilige Texte im Hinduismus) gegenwärtige heilige Macht; seit den Upanishaden Chiffre für das Absolute, den Seinsgrund. (Notz, Klaus-Josef, *Lexikon des Buddhismus*, Wiesbaden: Fourier-Verlag, 2003, 85).

unvergänglichen geistigen Prinzips (*atman*) zurückgewiesen. Die Wirklichkeit der menschlichen Existenz wird insgesamt als substanzlos, leer, als *an-atman*¹⁸ betrachtet. So tritt im Buddhismus das Phänomen einer "Seelenwanderung" ohne "Seele" auf. Im Augenblick des Todes zerfallen die vergänglichen Daseinsfaktoren, [...]. Während der Körper in den Verwesungsprozess eintritt, sucht der mentale Daseinsstrom nach einer neuen Verkörperung gemäß den karmischen Gegebenheiten. [...]. Das wiedergeborene Individuum ist allerdings nicht dasselbe wie das verstorbene, da nicht eine unsterbliche Seele wiedergeboren wird, sondern gewissermaßen der "mentale Status" des vergangenen Lebens. Identität wird nicht substantiell, sondern durch Sukzession hergestellt."¹⁹

Über die zeitliche Abfolge von Tod und Wiedergeburt ebenso wie über die geistige Nachfolge gibt es in den verschiedenen Strömungen des Buddhismus abweichende Auffassungen. Im Theravada-Buddhismus, der ältesten Form des Buddhismus, die der ursprünglichen Lehre des Buddha am nächsten kommt, folgt die Wiedergeburt unmittelbar auf den Tod. Der Mensch wird durch den Tod völlig aufgelöst. Es gibt keinen substantiellen Zusammenhang zwischen Tod und Wiedergeburt. Lediglich das Karma des Verstorbenen prägt gleichsam als geistiges Erbe das wiedergeborene Leben. Eine im Kern bestehende personale Identität zwischen den Existenzen wird bestritten.

Im Mahayana-Buddhismus gibt es dagegen die Vorstellung eines Zwischenzustandes, auf den die Reinkarnation folgt. In dieser Konzeption ist der Gedanke einer Fortsetzung des Lebens nach dem Tod in einem neuen Leben grundgelegt. Der Mahayana-Buddhismus ist eine Strömung, die zwischen dem 1. Jh. v. Chr. und dem 1. Jh. n. Chr. entstanden sein dürfte. Textzeugen existieren ab dem 2. Jh. n. Chr. Grundsätzlich gilt auch für den Mahayana-Buddhismus, dass es eine unabhängige Existenzweise, eine Selbstexistenz, nicht gibt.

Im Buddhismus gilt Leerheit als die letzte Wirklichkeit. Der Religionswissenschaftler Guy Newland, Professor an der Universität von Michigan schreibt dazu in seinem Buch "Einführung in die Leerheit":

¹⁸ Wörtlich: "Nicht-Selbst" - "Nach Auffassung des Buddha lässt sich in dieser Welt nirgendwo ein unveränderliches, ewiges, wesentliches und eigentliches Selbst entdecken. [...] Vor der Lehre von *karma* und *samsara* stellt sich scharf die Frage nach dem Täter und Eigner der Taten und was denn im Geburtenprozess des Wanderns durch die Existenzen überhaupt von einer Existenz zur anderen weitergehe." (Notz, *Lexikon des Buddhismus*, 46).

¹⁹ Heller: *Reinkarnation*, in: *Hb. d. Rw.* 638

"Deshalb ist die Realität der Leerheit [...] eine kraftvolle Heilsquelle der Hoffnung und der Inspiration. Nur weil wir leer sind, erstreckt sich der Raum der Möglichkeit dessen, was wir werden können, weit vor uns. Der Himmel ist die Grenze."²⁰

Newland rekurriert in seinem Buch auf den großen tibetischen Universalgelehrten Tsong-kha-pa (1357-1419), der in der Mahayana-Tradition steht. Nach Tsong-kha-pa hat der unbefriedigende Kreislauf von Tod und Wiederwerden seine Wurzeln in einer falschen Sicht von Welt und Selbst. Das Nichtwissen um eine Wirklichkeit, die in der Abwesenheit jedweder Existenz besteht, lässt den Menschen eine verdinglichende Sichtweise seiner eigenen Existenz und aller anderen Phänomene einnehmen. Das imaginierte exaltierte Selbst führt zu Gier, Hass und Verblendung. Dennoch haben für Tsong-kha-pa in getreuer Auslegung der Mahayana-Tradition alle Lebewesen das Potential, vollkommen erleuchtete Buddhas zu werden und damit Glückseligkeit zu erlangen.

Tod und Erleuchtung sind im Buddhismus jene Elemente, durch deren Zusammenwirken der Tod überwunden und die Todlosigkeit erreicht werden kann, jener Zustand, der im Buddhismus als Nirvana²¹ bezeichnet wird.

Für Hans Urs von Balthasar liegt die Quelle der Hoffnung im Buddhismus in der Vergangenheit. Die "buddhistisch-platonische"²² Transzendenz ist rückgebunden an den verlorenen Ursprung, so Balthasar.

"Die Wahrheit in der Seele ist verschüttet, aber der religiöse Mensch kennt die Möglichkeit, sie unter dem Schutt des Weltlichen, Sinnlichen wieder auszugraben. Der Guru [...] nähert sich geistig dem Punkt, wo der Herausfall aus dem Absoluten, die Individuation, sich ereignet hat. Gegen die heillose Zerstreuung des Daseins hilft nur die Sammlung im Selbst, der geheimnisvolle

²⁰ Newland, Guy: *Einführung in die Leerheit*, München: Diamant Verlag, 2009, 16

²¹ Nirvana: zentraler buddhistischer Begriff für das Heilsziel, die Erlösung, abgeleitet von der Sanskrit-Wurzel nir-va = verwehen, verlöschen [...]. Kein Karma entsteht und besteht mehr, da alle Absichten erloschen sind. Die Wurzelgrößen des Unheilsamen: Gier, Hass, Verblendung sind vernichtet. [...]. Damit ist das Begehren zu Ende, die 5 Daseinsgruppen (Körper, Wahrnehmung, Empfindung, Tatabsicht, Bewusstsein) die die Person konstituieren, sind vor dem Tod des Erlösten nur noch akzidentiell mit ihm verbunden, aber eigentlich vergangen: das Ende des Leidens ist erreicht. Nirvana wird daher beschrieben als der höchste Friede, das Ungewordene, Ungestaltete, das Unbedingte, die Todlosigkeit. (Notz, Lexikon des Buddhismus, 338).

²² Buddhismus und Platonismus haben Entsprechungen im Glauben an Seelenwanderung und Reinkarnation.

Weg geht nach innen, in die Tiefe, in das 'Wesen', das immer ein Ge-Wesen ist."²³

2.2.1.5 Das Christentum

Das Christentum glaubt an einen Gott, der in der Geschichte offenbar geworden ist. Der Monotheismus des Alten Bundes wird im Christentum als trinitarisches Beziehungsgeschehen in dem einen Gott fortgeschrieben. Die Selbstoffenbarung Gottes vollzieht sich im Alten Testament durch das Wort, im Neuen Testament durch die Menschwerdung Jesu Christi. Das heilschaffende Wirken Gottes durch Leben, Tod und Auferstehung seines Sohnes ist das zentrale Glaubenselement des Christentums. Rettung vor den Mächten der Sünde und des Todes ist die Verheißung Gottes gegenüber allen Menschen, die sein Heilsangebot annehmen. Wesentlich zum Christentum gehört die Überzeugung, dass der Mensch nur einmal lebt und dass deshalb alles, was in diesem Leben geschieht, für das menschliche Schicksal endgültige Bedeutung hat. D. Engelhard schreibt dazu:

"Mit dem Tod ist für den Menschen die Zeit für Verdienst und Mißverdienst abgelaufen; eine prinzipielle Änderung seiner Gesinnung und wesentliche Umgestaltung seines Loses findet nachher nicht mehr statt."²⁴

Damit steht das Christentum in diametralem Gegensatz zu den östlichen Religionen, die dem Menschen in der Wiedergeburt eine zweite Chance einräumen. Der Gedanke der Reinkarnation, der dem Menschen in einer endlosen Kette von Wiedergeburten immer neue Versuche zugesteht, zu einem besseren Menschen zu werden, ist dem Christentum fremd.

Während für den Buddhismus die Vergangenheit Quelle der Hoffnung ist und für das Judentum die Zukunft, liegt die ganze Stärke des Christentums in der Gegenwart. Judentum und Buddhismus betrachten ihre faktisch gelebte Existenz als eine von sich entfremdete Existenz. Allein das Christentum hat den Mut, das zu bejahen, was jetzt ist, weil Gott es bejaht hat. Die Wege des Buddhismus und des Judentums sind aus der Sicht des Christentums Flucht, so Balthasar.²⁵ In der Aphorismensammlung "Das Weizenkorn" findet sich dazu passend der folgende Text:

"Alle Religionen außer dem Christentum wollen dem Menschen eine Stütze,

²³ Balthasar: *Die Wahrheit ist symphonisch*, 163

²⁴ Engelhard: *Im Ang. d. Erl.* 30; B. Bartmann zitiert aus: *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. 2, Freiburg, 1929

²⁵ Vgl. Balthasar: *Die Wahrheit ist symphonisch*, 164

einen festen Standpunkt im ewigen Wechsel, eine Zuflucht in der allgemeinen Vergänglichkeit bieten. Dazu wurden sie erfunden; sie sind Flucht und Entwertung der Zeitlichkeit. Christus vollzieht die umgekehrte Bewegung in die Zeit hinein, und zwar in ihre absolute Vergeblichkeit. Er opfert nicht die Zeit, sondern sich in der Zeit."²⁶

Das Seelenverständnis in der ionischen Naturphilosophie

Zum christlichen Glauben gehört das Bekenntnis zur unsterblichen Seele und zur Auferstehung des Leibes, wobei Leib und Seele eine Einheit bilden. Im Kontext dieser Glaubenslehre ist es unerlässlich, das klassische Leib-Seele-Problem wie es sich bereits in der antiken Philosophiegeschichte findet, in den Blick zu nehmen. Die unsterbliche Seele ist kein genuin christlicher Gedanke. Die Unterschiede im Seelenverständnis der griechischen Philosophie und des Christentums sind erheblich. Bei den ionischen Naturphilosophen findet sich zunächst die Vorstellung einer materiellen Seele. Für Anaximenes (ca. 585-524) ist Luft der Urstoff, aus dem alles hervorgeht. Anaximenes wird der folgende Satz zugesprochen: "Wie unsere Seele, die Luft ist, uns beherrschend zusammenhält, so umfasst auch die ganze Weltordnung Luft und Hauch."²⁷ Anaximenes verwendet bereits den Begriff der *psyche*, mit dem Platon später die unsterbliche Seele bezeichnet und den Aristoteles in Unterscheidung vom *nous* als das lebenserhaltende Prinzip im Menschen beschreibt. Andere substantielle Prinzipien sind das Wasser bei Thales, das Unbegrenzte (*apeiron*) bei Anaximander oder das Feuer bei Heraklit. Eine besondere Rolle unter den materialistischen Denkern nimmt Demokrit (460-371) ein. Er vertritt einen atomistischen Materialismus. Atome nähern sich einander und fallen zusammen. Das dadurch entstehende Aggregat erscheint als Wasser, Feuer, Pflanze oder Mensch. Sinneswahrnehmungen lassen sich auf atomistische Prinzipien zurückführen. Es handelt sich um ein Prinzip des Zufalls und ist rein materialistisch begründet. Bei Demokrit besteht auch die Seele aus kleinsten Atomen. Es sind die gleichen Atome wie die des Feuers²⁸. Die Vorstellungen Demokrits erscheinen zu seiner Zeit bereits anachronistisch. Er widerspricht der Annahme seines Vorgängers Anaxagoras (499-428), der die Vorstellung von einem die Welt durchwaltenden *nous* vertritt, einer kosmologisch theologischen Macht, die als

²⁶ Balthasar, Hans Urs von: *Das Weizenkorn*, Einsiedeln: Johannes Verlag, ²1953, 41

²⁷ G.S. Kirk/J.E. Raven/M. Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, Stuttgart 1994, DK 13 B2

²⁸ Vgl. Aristoteles, *De anima*, 403 b 31

rein geistiges Prinzip zu begreifen ist. Hier zeigt sich bereits deutlich die Abkehr von den Vorstellungen eines stofflichen Ursprungs hin zu einem geistigen Prinzip.

Begründet wird die Tradition der Immaterialität von den Pythagoreern (6./5. Jh.). Die Harmonie der Zahlenordnungen ist das, worin alles seinen Grund hat. Zahlen sind das Erste in der Natur, sie haben ontologische Bedeutung. Zahlen bedeuten die Überschreitung des sinnlich Gegebenen. Dahinter steht die Überzeugung, dass der letzte Grund nichts Stoffliches sein kann. Bei den Pythagoreern findet sich die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, wie sie auch von Platon vertreten wird. Beide Strömungen sind vom Prinzip der Seelenwanderung überzeugt. Es gibt aber auch Vorstellungen innerhalb des Pythagoreismus, die damit nicht kompatibel sind. So sieht man etwa in Analogie zur Harmonie der Zahlenverhältnisse die Seele als Harmonie oder Zusammenklang des Körpers. Dieser Gedanke lässt sich mit der Unsterblichkeit der Seele nur schwer vereinbaren, weil man meint, die Seele müsse mit dem Körper vergehen wie die Harmonie des Musikinstruments mit dem Musikinstrument. Ein ähnliches Bild wird auch von den Gesprächspartnern des Sokrates im "Phaidon" als Argument gegen die Unsterblichkeit der Seele verwendet²⁹. Platon möchte diesen Gedanken entkräften. Als unstrittig gilt für die Philosophie des Pythagoreismus aber in allen Ausprägungen, dass sie die Seele als immaterielles Prinzip begreift. Das bedeutet eine Zäsur zur Philosophie der Vorsokratiker, die in ihrer Bedeutung für das geistige Erbe dieser Zeit philosophisch und theologisch nicht überschätzt werden kann.

Das Seelenverständnis bei Platon

Platon ist von den Pythagoreern beeinflusst. Beide Strömungen teilen das Prinzip der unsterblichen Seele und der Seelenwanderung. Platon vertritt jedoch einen expliziten Leib-Seele-Dualismus, der den Gedanken einer Leib-Seele-Harmonie, wie ihn die Pythagoreer teilweise vertreten, nicht mehr aufkommen lässt. Nicht der sichtbare Mensch, sondern die Seele ist der wirkliche Mensch. Sie ist bestimmt als das Selbst des Menschen. Ihr steht es zu, über den Körper zu herrschen. Das Dasein der Seele ist vom Körper völlig unabhängig. Die Seele existiert bereits vor der Entstehung des Körpers und sie besteht nach der Auflösung des Körpers durch den Tod weiter. Platons Philosophie geht davon aus, dass der Mensch den Tod nicht zu fürchten braucht. Die Meinung deckt sich mit jener Epikurs, aber aus völlig anderen Motiven. Nach Epikur beruht sowohl das Gute als auch das Schlechte auf Empfindungen. Mit

²⁹ Platon, *Phaidon*, in: Rufener Rudolf (Hg), *Platon. Die Meisterdialoge*, Düsseldorf: Albatros Verlag 2005, Abschnitt 36 / 85e-86c

dem Tod hat es nichts Schlimmes auf sich, denn was aufgelöst wird, hat keine Empfindung, was aber keine Empfindung hat, das geht uns nichts an.

Der Grund für Platons Überzeugung, dass der Tod kein Übel ist und deshalb auch nicht gefürchtet werden muss, ist die Unsterblichkeit der Seele. Platon entfaltet diese unerschütterliche Todeszuversicht in besonderer Deutlichkeit im "Phaidon". Ansätze dazu finden sich bereits in seinen früheren Werken "Apologie" und "Kriton". Im "Phaidros" wird die Frage ebenfalls thematisiert. Eine erste Begründung für die Unsterblichkeit der Seele liefert Platons Anamnesislehre, wonach unser Lernen nichts anderes ist als Erinnern: "Das wäre aber unmöglich, wenn unsere Seele nicht irgendwo gewesen wäre, bevor sie in dieser menschlichen Gestalt geboren wurde, sodass auch aus diesem Grunde die Seele offenbar etwas Unsterbliches ist."³⁰ Platon entwickelt diesen Gedanken dann auf der Grundlage seiner Ideenlehre weiter. Er fragt nach dem Wesens-Allgemeinen der Dinge, dem Sein an sich. Alle Dinge, die wir wahrnehmen erinnern uns dank ihrer Ähnlichkeit an etwas. Dinge die einander gleichen, sind jedoch nicht identisch mit dem "Gleichen an sich". Sie bleiben hinter dem Gleichen an sich zurück. Dazu heißt es im "Phaidon":

"Wenn einer etwas sieht und dabei den Eindruck hat: das was ich sehe, möchte etwas anderem gleich sein [...] – dann muss doch der, welcher diese Feststellung macht, jenes andere vorher einmal gesehen haben. [...] Bevor wir also zum ersten Mal gesehen oder gehört oder sonst etwas wahrgenommen haben, müssen wir irgendwoher das Wissen vom Gleichen an sich gewonnen haben. [...] Und nun haben wir doch gleich nach unserer Geburt schon gesehen und gehört und die übrigen Sinnesempfindungen gehabt? Wir müssen also, behaupten wir, das Wissen vom Gleichen an sich vorher erhalten haben?"³¹

Es geht dabei aber nicht nur um das Gleiche, "sondern ebenso um das Schöne an sich und um das Gute an sich und [...] um alles, dem wir den 'Stempel des Seins' an sich aufdrücken [...]"³² Platon entwickelt im Folgenden nach dem mäeutischen Prinzip, einem dialektischen Prozess wie er für die sokratischen Dialoge typisch ist, die Erkenntnis von der Präexistenz der Seele. Diese hat bereits ein Dasein bevor sie in einen menschlichen Körper gelangt und sie verfügt über Einsicht. Ebenso existieren

³⁰ Ebd. 18 / 73a

³¹ Ebd. 19 / 74d-75c

³² Ebd. 20 / 75d

alle Wesenheiten (Ideen), auf die sich unsere sinnlichen Wahrnehmungen beziehen, bereits vor unserer Geburt.³³

Besonders aufschlussreich für Platons Vorstellungen von der Seele ist die Explikation des Gedankens, ob die Seele nach dem Tod des Menschen weiterexistiert. Ausgangspunkt ist die im "Phaidon" geäußerte Befürchtung der Menschen, dass sich die Seele mit dem Tod auflöst, was das Ende ihrer Existenz bedeuten würde. Platon lässt Sokrates nun erklären, wieso die Seele seiner Überzeugung nach unsterblich ist. Nur Zusammengesetztem kommt es zu, wieder aufgelöst zu werden, was dagegen nicht zusammengesetzt ist, dem bleibt dieses Schicksal erspart. Das Unveränderliche, das sich selbst stets gleich bleibt, ist sehr wahrscheinlich das nicht Zusammengesetzte, das Veränderliche dagegen das Zusammengesetzte. Unveränderlich ist lediglich die Wesenheit (Idee), der allein wahres Sein zugesprochen wird. Das gilt für das Gleiche an sich und das Schöne an sich und für jedes andere Ding an sich, das wirklich ist. Davon zu unterscheiden sind die Einzeldinge, dazu zählen Menschen, Tiere und Sachen. Diese bleiben sich selber nie gleich. Sokrates trifft an dieser Stelle eine weitere Unterscheidung. Die Einzeldinge können sinnlich wahrgenommen werden, das Wesen der Dinge bleibt dagegen unsichtbar und unhörbar. Während das Sichtbare veränderlich ist, bleibt das Unsichtbare sich selbst immer gleich. Der Leib ist der sichtbare, veränderliche Teil des Menschen, die Seele dagegen der unsichtbare, immer gleichbleibende Teil.³⁴ Der sterbliche Körper ist dazu bestimmt, der Seele zu dienen, die Seele aber soll den Körper beherrschen. Sie ist dem Göttlichen ähnlich.

Die ethischen Entscheidungen bestimmen das Schicksal der Seele nach dem Tod. Platon unterscheidet zwischen einer reinen Seele, die zeitlebens nichts mit dem Leib gemein hat, ihn sogar meidet und ganz sie selbst ist. Die reine Seele hat sich der Philosophie verschrieben und hält sich von allen körperlichen Begierden fern. Platon lässt seinen Sokrates dazu im "Phaidon" sagen:

"In der Götter Geschlecht aber darf keiner eingehen, der sich nicht der Philosophie ergeben hat und nicht völlig geläutert von hier weggeht, sondern

³³ Platon ist Universalienrealist. Universalien sind für ihn nicht bloß Begriffe, sondern das Wesen der Wirklichkeit selbst und somit ontologisch relevant. Ideen sind in der platonischen Ideenlehre ewig. Sie wurden im Christentum zu den ewigen Schöpfungsgedanken Gottes. Dieser Ewigkeitsgedanke wird an dieser Stelle nicht explizit angesprochen.

³⁴ Vgl. Platon: *Phaidon*, in: *Meisterdialoge* 22-27 / 76e-79d

nur der Lernbegierige. Deshalb [...] enthalten sich die echten Philosophen aller körperlichen Begierden und sind standhaft und geben sich ihnen nicht hin."³⁵

Der reinen Seele stellt Platon die Seele gegenüber, die sich unrein vom Körper trennt, weil sie sich stets von dessen Begierden leiten lässt. Platon unterscheidet an dieser Stelle zwischen den Seelen der Guten und der Schlechten, die in Verbindung mit dem Reinkarnationsgedanken unterschiedliche Konsequenzen zu gewärtigen haben. Die Seelen der schlechten Menschen fahren nach deren Tod in Tiergestalten, die diese Eigenschaften repräsentieren (s. Hinduismus/Buddhismus). Die Seelen der guten Menschen werden hingegen entweder als Tiere wiedergeboren, die als besonders sozial gelten wie Bienen oder Ameisen oder aber wieder als gute Menschen.³⁶

Die an den Körper gebundene Seele ist gezwungen, die Wirklichkeit wie durch einen Käfig zu betrachten. Nur die Philosophie befreit die Seele von den Zwängen dieses Käfigs, die nichts anderes sind als die Begierden des Körpers. Dieses Denken trug Platon den Ruf der Körperfeindlichkeit ein. Die Seele, die nach dem Tod des Menschen noch voll ist mit den Gedanken an die Leiblichkeit, kann nicht im Zustand der Reinheit in den Hades gelangen. Sie wird sogleich wieder in einen anderen Leib gelangen. "Und so hat sie keinen Teil an der Gemeinschaft mit dem Göttlichen und dem Reinen und dem Eingestaltigen."³⁷

Im "Phaidon" wird deutlich, dass bei Platon neben der Unsterblichkeit der Seele auch der Gerichtsgedanke eine gewisse Rolle spielt. Auch wenn er nicht explizit zum Ausdruck kommt, so schwingt er in den Gedanken über die Unsterblichkeit der Seele doch im Hintergrund mit. Einige Kapitel davor spricht Sokrates von der großen Hoffnung, die für jeden Menschen gilt, der für die Reinheit seines Geistes gesorgt hat:

"Wenn dem so ist, mein Freund, dann besteht doch für jeden, der dorthin kommt, wohin ich jetzt gehe die große Hoffnung, an jenem Ort, wenn überhaupt irgendwo, das in reichem Maße zu erlangen, worum wir uns in dem gegenwärtigen Leben so sehr bemühen. Dann ist also die Reise, die ich jetzt antreten muss, mit einer herrlichen Hoffnung verbunden."

Clemens von Alexandrien interpretiert in "Stromateis" diese Stelle als Hinweis auf ein jenseitiges Gericht:

"Die Erwartung nach dem Tode kennen nicht nur die Anhänger der barbarischen Philosophie, und zwar für die Guten eine gute, für die Schlechten

³⁵ Ebd. 32 / 82c

³⁶ Vgl. ebd. 31 / 81e-82a

³⁷ Ebd. 33 / 83e

aber das Gegenteil, [...], da ja auch Sokrates im Phaidon sagt, dass mit guter Hoffnung die guten Seelen von hier weggehen und andererseits dagegen seine Aburteilung der Schlechten setzt, wenn er sagt, 'sie leben nämlich mit böser Erwartung'.³⁸

Das Schlusszitat ist allerdings nicht im "Phaidon" zu finden, hier irrt Clemens, sondern in "Politeia" I, 331 a1, wo Kephalos zu Sokrates sagt: "Wer nun in seinem Leben viele ungerechte Handlungen findet, der [...] lebt in schlimmer Erwartung."³⁹

Abschließend sei noch Platons Lehre von der Dreiteilung der Seele angesprochen. Nach dem Muster des Staates unterscheidet er in "Politeia" einen begehrenden, einen muthaften und einen vernünftigen Seelenteil, wobei der mittlere Seelenteil eine vermittelnde Rolle zugunsten der Vernunft und gegen die Affekte und Begierden im Menschen einnimmt. Im Kontext dieser Lehre ändert der späte Platon seine Meinung über die Unsterblichkeit der Seele. Im "Timaios" unterscheidet er zwischen einem mit der Vernunft identifizierten unsterblichen Seelenteil, der im Kopf des Menschen angesiedelt ist und den niederen sterblichen Seelenteilen, die er, der anatomischen Struktur des Körpers folgend, in den anderen Körperregionen des Menschen vom Hals abwärts lokalisiert.

Platon entwickelte mit seiner Seelenlehre über den Traktat von der Unsterblichkeit der Seele hinaus ein komplexes und tiefgehendes Gedankengebäude über Wesen und Struktur der Seele, deren ontologische und erkenntnistheoretische Relevanz den Rahmen und die themenspezifischen Aspekte dieser Arbeit deutlich sprengen würde und deshalb unberücksichtigt bleiben muss.

Augustinus und das platonisch-neuplatonische Erbe

Die Unsterblichkeit der Seele im Verständnis Platons ist mit dem Leib-Seele-Verständnis im Christentum kaum kompatibel. Weder der Leib-Seele-Dualismus noch die Vorstellung einer Wiedergeburt der Seele in einem anderen Körper haben Parallelen im Christentum. Dennoch waren es gerade der Platonismus und der Neuplatonismus, die das Christentum im Zuge der Verschmelzung mit der griechischen Philosophie nachhaltig prägten, auch wenn das Verhältnis zur Hellenisierung des Christentums in der Patristik ein gespaltenes war. Von Tertullian stammt das berühmte

³⁸ Strom IV, § 144,2f

³⁹ Vgl. Wyrwa, Dietmar, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin: de Gruyter 1983, 253

gewordene Diktum "Was hat Athen mit Jerusalem zu tun? Was die Ketzer mit der Kirche?" Im Platonismus war es neben der Kritik an den mythologischen Gottesvorstellungen insbesondere die Ideenlehre Platons, die vom Christentum breit rezipiert wurde. Die Ideen als ontologisches Prinzip allen Seins verweisen über sich hinaus auf die Idee des Guten, ein Prinzip, das selbst nochmals Seinsgrund für die vielfältigen Ideen ist. Es geht um die Frage eines voraussetzungslosen Anfangs, weil die Ideen in ihrer Vielheit ihre Begründung nicht aus sich selbst heraus erbringen können. Plotin als Begründer des Neuplatonismus knüpft 600 Jahre später an Platons Idee des Guten an. Er lebt in einer Zeit (204-270 n.) als die frühe Kirche beginnt, eine Theologie auszubilden. Bei Plotin wird das "Eine" zur zentralen Denkbestimmung. Einheit ist die grundlegende Bedingung für das Sein und die Denkbarkeit von allem. Das Eine ist das einzige absolute Prinzip, der Urgrund von allem. Das absolut Eine ist jenseits aller Bestimmbarkeit. Der maßgebende Gedanke ist: Die Transzendenz des Einen verlangt die Aufhebung aller Denkbarkeit. Im Denken des Einen muss sich das Denken selbst übersteigen.⁴⁰

Eine der maßgeblichsten, wenn nicht die maßgeblichste Autorität unter den Kirchenvätern in Bezug auf die Verschmelzung von Christentum und Platonismus war Augustinus. In dieser Arbeit soll, dem Thema entsprechend, nur auf die augustinischen Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele und im Kapitel über die Hölle auf seine Prädestinationslehre eingegangen werden.

Augustinus knüpft in seiner Schrift "Über die Unsterblichkeit der Seele" an das platonische und insbesondere das neuplatonische Denken an, übernimmt aber auch aristotelische Elemente. Sein Ausgangspunkt sind ewige Normen, wie sie in der Logik oder auch in der Mathematik zu finden sind:

"Wenn die Logik irgendwo ist; und wenn sie nur in einem Lebendigen sein kann; und wenn sie ewig ist; und wenn alles, in dem etwas Ewiges ist, selber ewig sein muss: dann lebt das ewig, in dem die Logik ist."⁴¹

Wenn wir denken, dann ist es die Seele, die denkt. Augustinus beginnt in seinen Überlegungen über die Unsterblichkeit der Seele ganz neuplatonisch (Plotin: "Weil die Seele vom Geist stammt, ist sie denkend"). Dazu ist Einsicht notwendig, die nicht vom Körper kommt. Der Körper ist der Einsicht eher hinderlich. "Denn was erkannt wird, ist

⁴⁰ Gilt als Grundlegung der christlichen Mystik wie sie später von Dionysius Areopagita, Meister Eckhardt, Cusanus und anderen vertreten wurde.

⁴¹ Augustinus: *De immortalitate animae*, in: Fuchs, Harald (Hg.) / Müller, Hanspeter (Einf., Übertr., Erl. u. Anm.): *Augustinus - Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele*, München/Zürich: Artemis-Verlag 1986, 155

sich ewig gleich und nichts Körperliches ist sich ewig gleich."⁴² Im Hintergrund stehen die ewigen Ideen Platons. Gleich im nächsten Satz findet sich eine Anleihe, die Descartes mehr als ein Jahrtausend später bei Augustinus nimmt: "Denn das richtige Denken ist das Überlegen, das von sicheren Tatsachen ausgeht [...]."⁴³ Augustinus folgert weiter, dass für die Seele nur sicher ist, was sie weiß und was sie weiß, hat sie in sich. Dazu gehören die ewigen Normen der Logik. Also lebt die menschliche Seele ewig. Die kurze Textpassage ist voll von platonischen und neuplatonischen Elementen. Auch das sich selbst übersteigende Denken des Neuplatonismus wird deutlich. Die Maßstäbe des Denkens, die ewigen Normen der Logik und der Mathematik, an die der Mensch sich gebunden fühlt, haben einen vernunftjenseitigen Grund. Sie verweisen auf die ewige Wahrheit. Das Denken überschreitet sich in seinem Denken selbst.

In einer weiteren Fragestellung greift Augustinus das Argument der Harmonie von Körper und Seele auf, das schon bei den Pythagoreern und auch in Platons "Phaidon" gegen die Unsterblichkeit der Seele angeführt wird. Augustinus räumt zunächst ein, dass die Harmonie untrennbar mit dem Körper verbunden sein müsse. Nun sei der Körper aber veränderlich, die Vernunft, die er in diesem Argumentationsgang mit der Seele gleichsetzt⁴⁴, sei dagegen unveränderlich. Wenn der Körper sich ändert, müsste die Vernunft sich mit dem Körper ändern, wäre sie die Harmonie des Körpers. Das sei aber genauso unmöglich wie die Summe aus zwei und zwei nicht zwei werden kann. Also ist die Seele nicht die Harmonie des Körpers. "Ferner können unveränderliche Dinge nicht vom Tod betroffen werden. Also lebt die Seele ewig."⁴⁵

Als weiteres Argument für die Unsterblichkeit der Seele dient Augustinus das aristotelische Motiv vom unbewegten Beweger. Die Seele übernimmt in diesem Gedankengang die Rolle des unbewegten Bewegers. Sie bewegt einen Körper in der Zeit, ohne sich selbst zu verändern. Diese Einsicht leitet er aus dem teleologischen Prinzip ab, das allem Lebendigen zugrunde liegt:

"Da sich nämlich die Absicht nicht verändert, die ein Bewegender darauf richtet, den Körper, den er bewegt, zu einem gewollten Ziel hinzuführen. [...]. Wenn also an Körpern unter Einwirkung der Seele eine Veränderung geschieht, so muss man nicht meinen, dass die Seele [...] sich daher notwendigerweise verändere und deswegen sterbe."⁴⁶

⁴² Ebd. 157

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Vgl. ebd.

⁴⁵ Ebd. 159

⁴⁶ Ebd. 163

Allerdings verändert Augustinus den aristotelischen Gedanken des *telos*, insofern es bei Aristoteles die sterbliche Seele (*psyche* in ihrer vitalen Funktionalität) ist, die diese Zielgerichtetheit bedingt, bei Augustinus ist es dagegen die unsterbliche Seele. Auch die Veränderung im Verständnis des Seelebegriffs leitet sich aus dem Neuplatonismus ab.⁴⁷

In dem weiteren Text setzt sich Augustinus mit dem Verhältnis von Seele und Vernunft auseinander und leitet daraus weitere Argumente für die Unsterblichkeit der Seele ab. Ganz neuplatonisch gedacht kommt der Vernunft nach Augustinus das meiste Sein zu, weil sie Unveränderlichkeit besitzt. Er nennt die Vernunft das Sehvermögen der Seele. Augustinus ersetzt die platonische Anamnesislehre durch seine Illuminationslehre.⁴⁸

Augustinus stellt die Frage, ob Seele und Vernunft voneinander getrennt werden können und verneint sie in dieser Schrift. Er räumt aber ein, dass die Seele sich von der Vernunft abwenden kann, was die Dummheit der Seele zur Folge hat, und weil das mit Verlust verbunden ist, auch weniger Sein. Augustinus nennt aber noch weitere mögliche Veränderungen der Seele wie Älterwerden, Krankheit, Begierde, Freude, Angst, Ärger, Streben oder Erkenntnis. Hier widerspricht er genaugenommen seiner These von der Unveränderlichkeit der Seele. Der Verlust des Seins der Seele ist dennoch nie zu befürchten, weil die Seele ihr Sein von einem höchsten Sein hat, das die Wahrheit ist. Augustinus deutet zunächst die Vermutung an, dass eventuell der Gegensatz von Wahrheit, also z. B. Täuschung der Seele ihr Sein rauben könnte. Diese Annahme löst er jedoch als unzutreffend auf, weil Sein nur deshalb Sein ist, weil es wahr ist. Dazu gibt es keinen Gegensatz, weil der Gegensatz von Sein Nichtsein ist. Umso weniger hat die Wahrheit als erstes Sein keinen Gegensatz. Wenn die Seele von diesem höchsten Sein ihre Eigenschaft zu sein hat, dann kann sie diese nicht verlieren, weil dieses höchste Wesen keinen Gegensatz hat. Verlieren kann die Seele nur die

⁴⁷ Plotin kennt drei Hypostasen: Aus dem Einen geht durch Emanation der Geist (*nous*) als dessen Bild hervor, aus dem Geist als dessen Bild die Seele (*psyche*). Die drei Seinsbereiche stehen in einer graduellen Abstufung zueinander, sie stellen ein rein geistiges Prinzip dar und sind ewig. Das Eine als Inbegriff negativer Theologie (es erlaubt keine weitere Bestimmung) ist Ursprung allen Seins, der Geist ist die Fülle der Ideen und die Seele ist sowohl Weltseele, die den Kosmos durchwaltet als auch die Einzelseele. Die Einzelseelen bilden eine Einheit mit der Weltseele ohne ihre Individualität zu verlieren. Daraus ergibt sich ein entscheidender Anknüpfungspunkt für das Christentum. Auch wenn die Seele bei Plotin noch eher abstrakten Charakter hat, ist das Seelenverständnis Augustins in *De immortalitate animae* wesentlich von Plotin geprägt.

⁴⁸ Bei Platon verfügt die Seele über ein a priori Wissen von den ewigen Ideen aus ihrer früheren Existenz bei den Göttern. Bei Augustinus werden die ewigen Wahrheiten der menschlichen Seele, die danach sucht, "eingestrahlt". Die menschliche Vernunft besitzt höchste Erkenntnisfähigkeit. Sie ist an die Idee der Wahrheit gebunden, die sie aber nicht aus sich selber hat.

Weisheit, wenn sie sich von ihrem Seinsgrund abwendet. Ihr Sein kann sie jedoch nicht verlieren.

Augustinus bringt in der Schrift noch eine Reihe weiterer Argumente für die Unsterblichkeit der Seele. Für diese Arbeit wurden nur einige Thesen exemplarisch herausgegriffen. Die Argumentationen Augustins in dieser Schrift sind teilweise philosophisch fragwürdig, manche Thesen muten skurril an. Darauf kann aufgrund des geplanten Umfangs der Arbeit aber nicht weiter eingegangen werden.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass Augustinus in der Rezeption Platons an einem Leib-Seele-Dualismus festhält. Der Mensch besteht aus Leib und Seele, die eigenständige Substanzen sind. Das begründet er damit, dass der Körper Substanz ist und es wertvoller ist, Substanz zu sein als nichts. Augustinus stellt in diesem Text das Geistige immer über das Körperliche. Die besondere Leistung Augustins ist die Verschmelzung von platonischem und neuplatonischem Gedankengut mit dem christlichen Glauben. Das gelingt ihm in dieser Schrift nur teilweise. Hanspeter Müller schreibt dazu in seiner Zusammenfassung:

"Augustinus war in jener Zeit von einer peinigenden Todesangst gequält. Er nahm sich und seine Seele ungeheuer wichtig. In nervöser Spannung strebte er nach Ruhe. Die seltsamsten Vorstellungen konnten ihm, wenn sie logisch unterbaut waren, die Ruhe geben. Denn letztlich bewies er sich ja selbst, dass seine Seele die Trägerin ewiger Ideen und damit unsterblich sei."⁴⁹

Das Seelenverständnis bei Aristoteles

Aristoteles, der erst ab dem Hochmittelalter vom Christentum rezipiert wurde, hat ein deutlich anderes Verständnis von Seele. Den Materialismus der Vorsokratiker lehnt er ebenso ab wie die Seelenwanderung bei den Pythagoreern oder bei Platon. Gleiches gilt für den platonischen Leib-Seele-Dualismus, der sich bei Platon aus der Unsterblichkeit der Seele ableitet. Der Seele kommt nach Aristoteles kein eigenständiges Dasein zu. Im teleologischen Denken des Aristoteles ist die Seele Zweckursache des Körpers. Nach Aristoteles haben alle Lebewesen eine Seele (*psyche*), die mit dem Tod des Lebewesens ebenfalls stirbt. Er unterscheidet drei unterschiedliche Seelenvermögen, ein vegetatives, das Pflanzen belebt, ein sensitives, über das Tiere verfügen und ein kognitives Seelenvermögen, das ausschließlich dem Menschen zukommt. Das jeweils höhere Seelenvermögen trägt das oder die

⁴⁹ Fuchs/Müller: *Von der Unsterblichkeit der Seele*, 264

darunterliegenden Seelenvermögen in sich. Gemäß der aristotelischen Bestimmung für Lebendiges verfügen die Seelenteile sowohl über Potentialität (*dynamis*) als auch über eine zielgerichtete Tätigkeit (*energeia*). Gemäß seiner Hylemorphismus-Lehre verhält sich die Seele zum Körper wie die Form zur Materie. Es handelt sich dabei aber nicht um zwei getrennte Objekte im Sinne eines Leib-Seele-Dualismus, den Aristoteles zurückweist, sondern lediglich um zwei Aspekte ein und derselben Sache. Im kognitiven Seelenvermögen des Menschen nimmt Aristoteles eine weitere Unterscheidung vor. Neben der potentiellen Vernunft (*nous pathetikós*), die er zur sterblichen Seele zählt, bedarf es zur Erkenntnis der aktiven Vernunft (*nous poiethikós*). Dieser Seelenteil kommt von außen in den Körper und trennt sich im Tod wieder vom Körper. Diese unsterbliche Geistseele, an der der Mensch Anteil hat, ist überindividuell und eine in allen Menschen.

Die aristotelische Lehre von der Sterblichkeit der individuellen Seele und einer unsterblichen Geistseele für alle Menschen wurde später im Zuge der Rezeption des Aristoteles durch Kirchenlehrer wie Albertus Magnus oder Thomas von Aquin für das Christentum zu einer großen Herausforderung. Aristoteles wurde im Mittelalter vor allem im arabischen Raum rezipiert, im lateinischen Westen war er dagegen bis ins 12. Jahrhundert weitgehend vergessen. Albertus Magnus ist für den Eingang des Aristoteles in die mittelalterliche Philosophie besonders bedeutsam. Er sah die Chance, der Philosophie des Aristoteles in einer platonisch und von Augustinus geprägten Theologie dieser Zeit zum Durchbruch zu verhelfen. Wirkungsgeschichtlich ist aber vor allem Thomas von Aquin für die Rezeption des Aristotelismus im Christentum maßgeblich.

Ein arabischer Philosoph, der Aristoteles umfassend paraphrasierte, war Averroes. In Auseinandersetzung mit der averroistischen Philosophie verfasste Thomas eine Schrift mit dem Titel „Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten“. Wie bereits dargelegt, gibt es bei Aristoteles keinen Leib-Seele-Dualismus aber es gibt einen Seele-Geist-Dualismus. Dieser ist Thema der Auseinandersetzung mit den Averroisten. Wie das Verhältnis des Geistes zum Individuum zu denken ist, bleibt bei Aristoteles im Dunklen. Genau dieses Dunkel versucht Thomas in seiner Schrift zu erhellen. Die Komplexität des thomasischen Gedankengebäudes erlaubt es nicht, im Rahmen dieser Arbeit näher auf die Argumente des Thomas gegen eine von der Seele getrennte Existenz des Geistes einzugehen. Paradigmatisch für das gesamte Werk sei daher nur ein Gedanke des Thomas angeführt, in dem er den aristotelischen Hylemorphismus mit seiner Argumentationslinie zusammenführt. Jedes Wesen, so Thomas, erhält seine

Spezies durch die Ursache dessen, was seine charakteristische Tätigkeit ist. Diese Ursache ist die Form. Die charakteristische Tätigkeit des Menschen ist das Denken, dessen Ursache der Geist ist. Deshalb, so Thomas, findet der Mensch nach Aristoteles seine höchste Glückseligkeit im Denken.

"Der Geist muss deshalb als Form mit dem Leib vereinigt werden und zwar nicht in der Weise, dass das geistige Vermögen (*potentia*) die Wirklichkeit (*actus*) eines Organs ist, sondern so, dass es die Kraft der Seele ist, die wiederum die Wirklichkeit (*actus*) des natürlichen Organismusleibes ist."⁵⁰

Thomas rekurriert in der Schrift vorwiegend auf Aristoteles' "De anima". Er bringt sechs Einwände gegen die Lehre von dem einen Geist in allen Menschen vor. Gleichzeitig polemisiert er gegen seinen großen Gegner an der Artistenfakultät der Pariser Universität, Siger von Brabant (er nennt ihn nicht namentlich), der einerseits "aus Vernunft" der philosophischen Lehre von *einem* Geist für alle Menschen das Wort rede, andererseits aber aus Glaubensgründen am Gegenteil festhalte.

Thomas sieht in der Aristoteles-Auslegung der Averroisten eine Gefahr für die Lehre des Aristoteles und damit verbunden für den christlichen Glauben, der es entgegenzutreten gilt. In einer englischen Übersetzung fasst Ralph McInerny den Kern des Werks wie folgt zusammen:

"Es ist der Thomas aus dem Herzen kommende, im Osterereignis verankerte christliche Glaube, dass die Toten auferstehen werden, Seele und Leib vereinigt werden und unsere ewige Seligkeit den ganzen Menschen, bestehend aus Leib und Seele, umfasst."⁵¹

Bei allem Respekt vor der anspruchsvollen Metaphysik des Thomas v. Aquin zeigt das Opusculum gegen Averroes doch auch, dass sein Denken zuallererst in seinem tiefen Glauben verankert ist. Das ist umso bemerkenswerter, als Thomas sich nie in Dogmatismen flüchtet und es, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, auch konsequent vermeidet, Überzeugungen seines Glaubens argumentativ einzusetzen. Die thomasische Version der aristotelischen Seelenlehre setzte sich in der katholischen Kirche dauerhaft durch.

⁵⁰ Vgl. Thomas von Aquin: *Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten*, in: Klünker, Wolf-Ulrich (Übers., Einf. und Erl.), Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben, 1987, 71

⁵¹ McInerny, Ralph: Introduction, Translation, Analysis, Interpretive Essays: *Aquinas Against The Averroists. On there Being Only One Intellect*, Purdue University, West Lafayette, 1993. Originaltext: "It is at the heart of Thomas's Christian faith, anchored at the great Easter Event, that the dead will rise, souls will be united with bodies, and our eternal bliss will be fully human, involving body and soul."

2.2.2 Der Tod in der Theologie der Gegenwart

2.2.2.1 Karl Rahner⁵²

Nach Karl Rahner geht die Glaubenslehre der katholischen Kirche in ihrer Sicht über den Tod des Menschen von zwei Anknüpfungspunkten aus, einem philosophischen und einem offenbarungsbegründeten. Diesen ineinander verschränkten Ansatz hält er für nicht unproblematisch. Zusätzlich sieht er die Schwierigkeit, die Lehre könnte zu der Auffassung führen, dass für den Menschen nach dem Tod alles in gleicher Weise weitergeht wie davor in seinem empirischen Leben. Es ist daher notwendig, genau zu sagen, was gemeint oder besser, nicht gemeint ist:

"Gemeint ist nicht, dass es nach dem Tod weitergeht, als ob, um mit Feuerbach zu sprechen, nur die Pferde gewechselt und dann weitergefahren würde, also jene eigentümliche Gestreutheit und unbestimmte, immer neu bestimmbare leere Offenheit des zeitlichen Daseins weiterdauere."⁵³

Dieses Denken einer Zeit nach der Zeit, in der die Seele fortbesteht, führt in unauflösbare Widersprüche. Gleiches gilt für eine Vorstellung, wonach mit dem Tod alles aus sei, weil eine als Unendlichkeit verstandene Zeit "schrecklicher als die Hölle sei". Ewigkeit darf nicht als unendlich fortdauernde Zeit gedacht werden. Nach Rahner hat das Dasein des Menschen in Geist und Freiheit zeitüberwindenden Charakter, es ist "getane Endgültigkeit". Diese Vorstellung ist für uns schwer zu begreifen und lässt uns daher an eine endlos fortdauernde Zeit denken.⁵⁴ Endlose Zeit wäre aber nicht endgültig, "sondern hätte eine offene Zukunft vor sich, in der alles noch einmal uferlos anders werden könnte."⁵⁵

Einerseits zeigt jener Mensch, der seinem Tod gelassen entgegensieht, "dass er mehr ist als Zeit, die ihr Ende fürchten müsste, wäre sie nur Zeit."⁵⁶ Das eigentlich Schmerzliche am Tod ist, dass er in seiner Undurchschaubarkeit und seinem Untergangscharakter uns dann doch das zu nehmen droht, was uns zum Menschen macht, "was in uns zu erfahrener Unsterblichkeit gereift ist."⁵⁷ Rahner betont aber, dass persönliche Haltungen hier eine entscheidende Rolle spielen, sei es durch

⁵² Vgl. Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, 411-415

⁵³ Ebd. 411

⁵⁴ Augustinus reflektiert in den "Confessiones", 11. Buch, Kap. 10ff, ausführlich über Zeit und Ewigkeit. Es gibt keine Zeit vor der Zeit und auch keine Zeit nach der Zeit. Das wäre nicht Ewigkeit, sondern endlos lange Zeit. Ewigkeit liegt außerhalb der Zeit.

⁵⁵ Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 412

⁵⁶ Ebd. 413

⁵⁷ Ebd. 413

metaphysische Einsicht oder durch die dem Menschen von Gott durch Gnade geschenkte Hoffnung auf ein ewiges Leben. Grundlage solcher Erfahrungen ist die sittliche Entscheidung, die der Mensch in Freiheit trifft. Diese Entscheidung macht letztlich das Endgültige des Menschen aus, das über der Zeit steht, sie trägt das Ewige in sich. Der Mensch, der sich für Gott und die Liebe zum Nächsten entscheidet, erfährt sich "als ein seiner Gleichgültigkeit und der Zeit und ihres bloßen Weiterfließens Enthobener".⁵⁸

Die sittliche Entscheidung des Menschen ist keine willkürliche, sie ist auch nicht in einem inneren Habitus begründet, den der Mensch nicht beeinflussen kann. Sie ist genauso elementar wie der Unterschied zwischen Gut und Böse im Akt der Entscheidung. Diese Entscheidung ist kein Moment der Nichtigkeit, der nur gerade jetzt existiert.

"Die Ewigkeit als Frucht der Zeit ist ein Kommen vor Gott",⁵⁹ abhängig von der Entscheidung des Menschen entweder "zu seiner Unmittelbarkeit und Nähe von Angesicht zu Angesicht oder in der Endgültigkeit der Selbstverschließung gegen ihn zur brennenden Finsternis ewiger Gottlosigkeit".⁶⁰ Das ist die Botschaft des Evangeliums. Jeder Mensch trägt die Ewigkeit in sich:

"Die Schrift, das ist ihr hoher Optimismus, kennt kein Leben eines Dutzendmenschen, das nicht wert wäre, endgültig zu werden. Die Schrift kennt keine Allzuvielen. Da jeder von Gott mit Namen genannt ist, da jeder in der Zeit vor dem Gott steht, der Gericht und Heil ist, ist jeder ein Mensch der Ewigkeit, und nicht nur die erlauchten Geister der Geschichte."⁶¹

Rahner erteilt jeder heilspartikularistischen Perspektive eine Absage, macht aber auch deutlich, dass der Mensch sich in diesem Leben für oder gegen Gott entscheiden muss. Danach wird er am Ende gerichtet. Es ist in der Macht Gottes begründet, dass jeder Mensch die Möglichkeit zu ewigem Leben in sich trägt.

2.2.2.2 Hans Urs von Balthasar

Die Wahrnehmung des Todes ist ein wesentlicher Aspekt in der Eschatologie Hans Urs von Balthasars. Die jedem Tod innewohnende Tragik ist zunächst als solche zur

⁵⁸ Ebd. 414

⁵⁹ Ebd. 415

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd.

Kenntnis zu nehmen. In "Eschatologie in unserer Zeit" schreibt Balthasar dazu: "Der Mensch ist wesentlich das Geschöpf, das abbricht, ohne im irdischen Sinn vollendet und abgerundet zu haben, und dessen Abbruch einen Anschein von Vergeblichkeit über sein ganzes Dasein wirft."⁶² Jan-Heiner Tück formuliert es in seiner Nachbetrachtung zu Balthasars Schrift so: "Das nahezu unerträgliche *factum brutum* hat eine unvoreingenommene Phänomenologie des Todes hinzunehmen."⁶³ In der Geschichte der Religionen und insbesondere auch in der Philosophie gab es zahlreiche Deutungsversuche, um den Schrecken des Todes abzuschwächen. Magische Vorstellungen vom Tod aber auch Platons Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, verknüpft mit Seelenwanderung und Reinkarnation oder die aristotelisch-stoischen Theorien, sie alle haben nach Balthasar ihren Beitrag dazu geleistet, dem Tod seinen Schrecken zu nehmen. Zugleich haben insbesondere die platonisch-neuplatonisch und aristotelisch geprägten Theorien das Christentum nachhaltig beeinflusst. Balthasar möchte den Tod entgegen allen Beschönigungsversuchen als das wahrnehmen, was er tatsächlich ist, als Abbruch einer fragmenthaft gebliebenen Existenz.⁶⁴ Dennoch ermöglicht es der christliche Glaube, "das Fragment, das das auf den irdischen Tod zulaufende Leben darstellt, zu einem sinnvollen Ganzen abzurunden [...]: das mittendurch zerbrochene Bild kann nur durch Gott wiederhergestellt werden."⁶⁵ In der Auferstehung Jesu Christi ist die Hoffnung begründet, "dass Gott, der seine Geschöpfe aus dem Nichts geschaffen hat, sie auch am Ende nicht dem Nichts des Todes überlassen wird."⁶⁶

Nach Hans Urs von Balthasar gibt es letztlich nur zwei Ansichten über den Tod, eine mythische, die das irdische Leben ins Jenseits projiziert, wo es in der einen oder anderen Weise fort dauert und die christliche, die "die Wahrheit des einmal für allemal gelebten zeitlichen Lebens in der Ewigkeit, in Gott" sucht.⁶⁷ Unter das Mythische fallen für Balthasar alle "volkstümlichen" Vorstellungen von Schatten- und Geisterwesen ebenso wie imaginierte Existenzweisen zwischen Wirklichkeit und Nichts. Eine philosophische "verfeinerte" Form des Mythischen ist für Balthasar die "Unsterblichkeit der Seele", "wie sie Platon zum Trost der Jahrtausende seinem sterbenden Sokrates in

⁶² Balthasar, Hans Urs von: *Eschatologie in unserer Zeit*, Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 2010, 12

⁶³ Tück, Jan-Heiner: *Nachbetrachtung zu Hans Urs von Balthasars Eschatologie in unserer Zeit*, in: Balthasar: *Eschatologie in unserer Zeit*, 122

⁶⁴ Vgl. ebd. 122

⁶⁵ Ebd. 123; Balthasar zitiert aus: *Theologie der drei Tage*, Freiburg 1990, 17

⁶⁶ Ebd. 123

⁶⁷ Vgl. Balthasar: *Eschatologie in unserer Zeit*, 95-96

den Mund legt".⁶⁸ Von diesen Formen des Jenseitsglaubens ("Jenseitsreligionen") unterscheidet sich das Christentum. "Das Christentum allein ist die Religion, in welcher das Diesseits ewig ist."⁶⁹ Eine herausfordernde These, die nach Balthasar ihre Wurzeln im Judentum hat. "Gott wollte vom Juden nur eins: dass er Tag um Tag sich anstrengt, Gottes Gebot, den Bund mit Gott in der Zeitlichkeit zu halten, mochte ihm dabei widerfahren, was immer." Das Volk Gottes sollte in der Zeit leben, "auf ein Dasein mit Gott, der mit ihnen sein wird, Emmanuel". "Der Mensch soll lernen, keine Ausflucht und keine Hoffnung zu haben als Gott allein."⁷⁰

Balthasar faltet diesen Gedanken in einer theologisch elaborierten Form im vierten Band seiner "Theodramatik" weiter aus. Im Eingang zu seinen Reflexionen über den Tod in TD IV zitiert er Heidegger: "Der Tod ist die eigenste Möglichkeit des Daseins [...] darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht."⁷¹ Heidegger stützt sich dabei auf Max Scheler und dessen Erkenntnis, der Mensch sei zu sittlichen Entscheidungen nur fähig, wenn er sterblich sei. Der Tod ermögliche es dem Menschen, durch sittliche Entscheidungen die Freiheit zu seiner "äußersten Möglichkeit zu gewinnen", i.e. zu seiner irdischen Nichtexistenz. In dieser Beurteilung des Todes wird nach Balthasar die antike Vorstellung deutlich, wonach der Körper ein "Sarg des Geistes" sei (vgl. Platon: der Körper als Käfig der Seele). Balthasar beurteilt diese Sicht des Todes kritisch. Die tragische Dimension der Sterblichkeit würde zu Lasten der Kostbarkeit des irdischen Lebens verdrängt, indem dieses "von vornherein an eine darin latente Ewigkeit vergeudet wird"⁷². Die Behauptung, dass die Kostbarkeit einer Person lediglich aus ihrer Sterblichkeit abgeleitet wird, hält Balthasar nicht für schlüssig. Er verweist auf die Schöpfungserzählung, die den Tod als Strafe deutet. Demnach bestünde seit dem Sündenfall eine Spannung zwischen Personalität und Sterblichkeit, die nicht mehr auflösbar sei.

Balthasar führt seine Überlegungen dazu weiter aus.⁷³ Gott schenkte Adam das Leben. Diese Existenzweise lag vor jener, die mit dem Sterben verbunden ist, wie es unserer Erfahrung entspricht. Balthasar geht von der zumindest für den Volksglauben ungewöhnlichen These aus, dass dieses ursprüngliche Leben Adams auch endlich war. Das Ende dieses Lebens barg jedoch kein tragisches Moment in sich. Balthasar

⁶⁸ Ebd. 96

⁶⁹ Ebd. 98

⁷⁰ Ebd. 99

⁷¹ Balthasar, Hans Urs von: *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1983, 294; Martin Heidegger zitiert aus: *Sein und Zeit*, 1927, 263

⁷² Ebd. 295

⁷³ Vgl. ebd. 309

spricht von einem "neutralen" Ende. "Wir können nur sagen, dass es eine Rückkehr und Rückgabe des endlichen an das unendliche Leben, woher es stammte, gewesen sein muss."⁷⁴ Als Folge des Sündenfalls wurde der Tod zur Strafe (Gen 3,3-19.22; Weish 2,23-24).

Das Christentum behält das Verständnis des Todes als Strafe bei, gibt den Menschen aber in der "Unterfassung" des menschlichen Sterbenmüssens durch den Tod Jesu Christi eine radikal neue Perspektive der Befreiung. Balthasar verwendet den spezifischen Begriff des "unterfassenden Todes" Jesu Christi und schreibt dazu:

"Biblich wird sein unterfassender Tod zweifach gedeutet, wobei aber beide Aspekte voneinander untrennbar sind. Es ist einerseits Stellvertretung für alle sündigen Tode, und deshalb Selbsthingabe in eine Gottverlassenheit und damit Ohnmacht, die jede mögliche Gottverlassenheit und Ohnmacht der Sünder unterfasst. Indem er in seine Todeshingabe alle Sündertode mithinabreißt, wertet er sie und damit auch alles auf solchen Tod hinlaufende Leben in seinen einzig endgültigen Tod hinein um. [...]. Aber in der Tat Gottes liegt ebensosehr das zweite: die Lehre, dass solche Tat die Kundgebung einer absoluten Liebe ist, die sich als solche im dreieinigen Wesen Gottes offenbart."⁷⁵

Der endliche Tod Jesu Christi ist nach Balthasar Ausdruck der unendlichen Liebe zu den Sündern wie zu Gott dem Vater. Der trinitätstheologische Aspekt des Todes Jesu Christi wird in der Folge von Balthasar anhand zahlreicher Zitate aus Werken Adriennes von Speyr weiter entfaltet. Darauf kann aufgrund des vorgesehenen Rahmens dieser Arbeit nicht näher eingegangen werden. Eine christologische Gedankenfigur Balthasars in seinem Verständnis der Stellvertretung Jesu Christi soll an dieser Stelle aber nicht unerwähnt bleiben. Jesus hat sich nach Balthasar ganz aus der Sendung des Vaters heraus verstanden:

"Es geht um den Nachweis, dass die Gottverlassenheit des Sohnes während seiner Passion ebensosehr ein Modus seiner Verbundenheit mit dem Vater im Heiligen Geist war wie sein Tod ein Modus seiner Lebendigkeit, sein Leiden ein Modus seiner Seligkeit."⁷⁶

Es handelt sich um paradoxe Formulierungen, die Balthasar anhand des Begriffs der "Hinterlegung" verdeutlicht. Der Sohn "hinterlegt" sein Leben, seine göttliche Macht und Herrlichkeit beim Vater. Der Begriff fasst zusammen, was der Philipperhymnus

⁷⁴ Ebd. 309

⁷⁵ Ebd. 297

⁷⁶ Ebd. 232

2,6-7 zum Ausdruck bringt:⁷⁷ *Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen.* An anderer Stelle zitiert Balthasar dazu Adrienne von Speyr: "Der Vater hat das Sein des Sohnes bei sich, in diesem Besitz übersteht er die Stunde, während der Gekreuzigte als ein vollkommen Ausgelieferter stirbt."⁷⁸

Für Jesus ist die Sendung das Maß seines Wissens und seiner Freiheit. Das Gottesbewusstsein Jesu liegt in seinem Sendungsbewusstsein, das im Laufe der geschichtlichen Entwicklung Jesu immer deutlichere Konturen annimmt. Jesus empfängt im Laufe seiner Existenz als menschengewordener Sohn Gottes seine Sendung immer deutlicher. Er, "der als Mensch nicht wissen will, was er als Gott weiß, um ganz Mensch sein zu können und ganz hingegeben zu leiden. [...] Und so muss es sein, wenn die ganze Erlösung gewirkt werden soll."⁷⁹

Die Sinnmitte der Theologie Hans Urs von Balthasars ist Jesus Christus. "Christus ist als Zentrum der Welt und ihrer Geschichte der Schlüssel zur Deutung nicht nur der Schöpfung, sondern ebenso Gottes."⁸⁰

Balthasar verknüpft den Tod des Menschen mit einer personal-christologischen Eschatologie, in deren Zentrum das stellvertretende Sterben Jesu Christi und seine Übernahme der sündigen Gottverlassenheit im Höllenabstieg stehen, die letztlich allen Menschen Hoffnung auf Rettung geben können (s. Kap. 3.1.1).

2.2.2.3 Gisbert Greshake⁸¹

Greshake setzt sich seinem Büchlein "Tod - und dann?" ausführlich mit dem Tod auseinander. Greshake zeigt zunächst anhand von vier nichtchristlichen Positionen auf, wie Menschen mit dem Tod umgehen und fragt, ob diese geeignet sind, dem Wesen des Todes gerecht zu werden.

Als erste Position nennt er die "Verdrängung des Todes". Während der Tod früher in der Familie stattfand, passiert er heute in den meisten Fällen in der Anonymität des Krankenhauses. Die meisten erwachsenen Menschen haben noch nie das Sterben

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ebd. 298; Adrienne von Speyr zitiert aus: *Das Geheimnis des Todes*, 58

⁷⁹ Ebd. 234; Adrienne von Speyr zitiert aus: *Bergpredigt*, 151

⁸⁰ Balthasar, Hans Urs von (Autor) / Haas, Alois M. (Vorwort): *Theologie der Geschichte. Kerygma und Gegenwart*, Freiburg/Br.: Johannes Verlag, ⁶2004, 18

⁸¹ Vgl. Greshake, Gisbert: *Tod - und dann?*, Freiburg: Verlag Herder, 1988, 11-49

eines Menschen miterlebt. Friedhofsbesuche sind insbesondere im urbanen Bereich selten geworden. Das Sprechen über den Tod fällt den Menschen schwer. Obwohl es in unserer Gesellschaft kaum noch Tabuthemen gibt, ist der Tod mehr denn je zu einem solchen Tabuthema geworden. Der Mensch tut alles, um den Tod aus seinem unmittelbaren Lebensumfeld zu verdrängen. Das mutet insofern seltsam an, als der Tod heute zum ständigen Begleiter in der Medienberichterstattung wurde. Der Tod tausender Menschen durch Kriege, Naturkatastrophen oder Hunger berührt uns kaum. In der Unterhaltungsindustrie wurde der Tod integraler Bestandteil von Filmen, Spielen und Romanen bestimmter Genres. Gewöhnung spricht aber nicht gegen Verdrängung. Der Tod ist in dieser medialen Form "ent-existentialisiert", so Greshake, er wird von den Konsumenten nicht als Bedrohung für sich selbst wahrgenommen.

Greshake stellt nun die Frage, ob Verdrängung das geeignete Mittel sein kann, mit dem Tod umzugehen. Sein Urteil lautet: "Wo der Tod verdrängt wird, wird auch das Leben zutiefst inhuman."⁸² Im Gegensatz zum Menschen weiß das Tier nicht um seinen Tod. Es lebt triebgesteuert im Hier und Jetzt. Der Mensch dagegen, der um seinen Tod weiß, entzieht sich der Verantwortung für das Ganze seines Lebens, wenn er bloß ein von Beliebigkeit bestimmtes Leben im Hier und Jetzt führt. Der Mensch muss Entscheidungen über das ganze Leben treffen (s. K. Rahner). Der Tod verweist den Menschen auf die Einmaligkeit seines Lebens und auch seines Todes. Trifft der Mensch bloß Entscheidungen für den Augenblick, dann werden sie unverbindlich und oberflächlich. Greshake schließt seine Gedanken über die Verdrängung des Todes wie folgt ab:

"Der Tod und das bewusste Sich-Konfrontieren mit dem Tod gehören zum menschlichen Leben, auf dass es wahrhaft menschlich sei, dass es Tiefe gewinnt und in Verantwortung geführt wird. Verdrängung des Todes macht Leben unmenschlich."⁸³

Eine weitere Strategie im Umgang mit dem Tod ist nach Greshake der Versuch des Menschen, den Tod als "natürlichen Tod" zu akzeptieren. Diese Position ist "gewissermaßen die theoretische Legitimation der Verdrängungspraxis".⁸⁴ Der Tod als biologisches Ende des Menschen ist die Voraussetzung dafür, dass Neues entstehen kann. Das ist auch die Grundlage des evolutiven Denkens. Der Tod entspricht dem natürlichen Kreislauf der Welt, dem Wechsel der Jahreszeiten oder der Abfolge von Tag und Nacht. Der Tod hat nichts Bedrängendes, er ist einfach "natürlich".

⁸² Ebd. 13

⁸³ Ebd. 17

⁸⁴ Ebd. 18

Diese These ist für Greshake in mehrfacher Hinsicht fragwürdig. So sterben heute auf dieser Welt noch immer viele Menschen früher als es für einen natürlichen Tod angemessen wäre, sei es durch Kriege oder Hunger oder soziale Defizite, die ihr Leben unnatürlich verkürzen. Zudem impliziert diese These eine Lebensperspektive, die den Tod weitgehend ausblendet. Der Tod ist nicht mehr Teil des Lebens, sondern steht außerhalb. Greshake verweist auf Epikur, der in seiner Philosophie eine solche Position bereits im 3. Jh. v. vertreten hat. Es handelt sich um eine irdische Glücksphilosophie. Der Tod muss nicht gefürchtet werden, weil man dann nicht mehr lebt (s. Epikur).

Aber selbst wenn man den natürlichen Tod als biologische Notwendigkeit nach einem erfüllten Leben akzeptieren kann, bleibt doch die Frage, ob nicht jeder Tod letztlich zu früh kommt. Der Mensch trägt ein Sehnsuchtpotential und ein Vollendungsstreben in sich, dass sich im Laufe eines irdischen Lebens nicht erfüllen lässt. Jedes menschliche Leben bleibt im Grunde unvollendet. Deshalb zeigt sich der "natürliche" Tod letztlich immer als "unnatürlich", "als 'Schnitter', der abbricht, was seine Erfüllung noch gar nicht gefunden hat."⁸⁵

Der Tod ist im Leben des Menschen viel zu gegenwärtig, als dass man ihn aus dem eigenen Lebensvollzug einfach ausblenden könnte. Greshake zitiert Max Scheler: "Der Tod ist ein notwendiger und evidenter Bestandteil in jeder möglichen inneren Erfahrung des Lebensprozesses."⁸⁶ Hier sei auf die Position Balthasars verwiesen, der die hohe Affinität des Lebens zum Tod bei Scheler für übertrieben hält (s. Scheler). Von diesem philosophischen Disput abgesehen ist die Argumentation Greshakes aber treffend. Alter, Krankheit, Leid und insbesondere die Erfahrung des Todes durch den anderen können den Menschen nicht unberührt lassen. Das Ich, das sich im Du des anderen konstituiert, bricht durch den Tod eines geliebten Menschen zusammen. Der Mensch verliert durch den Tod des anderen ein Stück seines eigenen Seins. Alle diese Erfahrungen nehmen vorweg, was mit dem Tod auf den Menschen zukommt. Deshalb ist die These vom natürlichen Tod lediglich ein allzu leichtfertiges Hinausschieben des Todes an den Rand des Lebens. "Tod ist etwas mitten im Leben."⁸⁷

Eine dritte Möglichkeit, ohne Jenseitsglauben mit dem Tod umzugehen, ist für Greshake das "hegelianisch-marxistische Todesverständnis". Greshake meint damit die Linkshegelianer, zu denen auch Marx und Feuerbach zählen. Während Hegel für

⁸⁵ Ebd. 25

⁸⁶ Ebd. 27

⁸⁷ Ebd. 28

die Auflösung des Individuums im Weltgeist den Begriff der "Aufhebung"⁸⁸ verwendet - er versteht darunter ein Aufgehobensein (im Sinne des Wortes) im Weltgeist und nicht die Vernichtung des Individuums - interpretieren die Linkshegelianer diesen Gedanken Hegels um, indem sie aus dem Weltgeist das Ganze der Menschheit machen. Der sterbliche Mensch ist demnach Teil der unsterblichen Menschheitsgeschichte. Dazu bedarf es keines Gottes, der nach Feuerbach ohnedies nur die Projektion menschlicher Wunschvorstellungen ist. Wenn der Sinn menschlichen Daseins sein Anteil an der Menschheit ist, dann verliert der Tod seinen Schrecken. Dieser trifft nur das Individuum in seinem Gefühl der Sinnlosigkeit des Lebens, so die marxistische Position.

Greshake stellt an dieses marxistische Todesverständnis eine Reihe kritischer Anfragen. Zunächst ist zu bedenken, dass die Menschheit genauso vergänglich ist wie das einzelne Individuum. Die Sinnfrage wird damit lediglich vom Individuum auf die Allgemeinheit verschoben. Und auch wenn man dem Gedanken zustimmen kann, dass der Mensch in seinem Leben für andere da sein soll, bleibt die Frage, was mit jenen Menschen passiert, die im Prozess des Sterbens dazu nicht mehr in der Lage sind. Welchen Sinn hat das Leben noch für diese Menschen im marxistischen Denken? Ebenfalls offen bleibt die Frage, wie der Marxismus die von ihm proklamierte Freiheit im Angesicht des Todes noch vertreten will. Im Tod siegt die Notwendigkeit über die Freiheit, so Greshake. Schlussendlich bleibt mit der philosophischen Marginalisierung der Toten die Solidarität (ein bevorzugter Begriff des Marxismus) mit jenen auf der Strecke, die vor uns gelebt haben.

Als vierte und letzte Position gegen einen individuellen Jenseitsglauben nennt Greshake die Unsterblichkeit der Seele. Das mag zunächst befremdend klingen, Greshake verweist aber auf das in dieser Arbeit bereits ausführlich dargestellte Faktum, dass die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele nicht christlichen Ursprungs ist, sondern ihre Wurzeln in der griechischen Philosophie hat (s. Seelenverständnis). Anknüpfend an den Glauben von der Auferstehung der Toten hat die Lehre Eingang ins Christentum gefunden, obwohl sie nicht aus der biblischen Offenbarung abzuleiten ist.

Es ist im Wesen des Menschen begründet, dass er sich mit der Überwindung des Todes auseinandersetzt. Dafür sieht Greshake mehrere Gründe. Der für sein Tun

⁸⁸ Der Begriff ist für Hegel eine Art philosophisches Zauberwort, das er auch in anderen Kontexten verwendet. Er versteht das Wort "aufheben" in einem dreifachen Sinn. "Aufheben" bedeutet zum einen "negieren", es bedeutet aber auch "aufbewahren" und in einem dritten Sinn "auf eine höhere Stufe heben".

Verantwortung übernehmende Mensch spürt, dass das Leben nicht nur aus Zufälligkeiten bestehen kann, sondern Endgültiges in sich trägt. Für K. Rahner ist das Dasein des Menschen "getane Endgültigkeit" (s. K. Rahner). Greshake argumentiert ähnlich: "Dieses Endgültige wäre aber nicht wirklich endgültig, würde es vom Tod vernichtet."⁸⁹ Einen weiteren Hinweis für das Denken über den Tod hinaus sieht Greshake im Streben des Menschen nach Sinn, Freiheit, Glück, Zukunft. "Zeigt all dies nicht, dass der Mensch irgendwie von der Unendlichkeit berührt ist, dass in ihm etwas ist, das die Endlichkeit sprengt?"⁹⁰ Darüber hinaus sprechen geistige Vollzüge wie Bewusstsein, Abstraktionsfähigkeit oder freier Wille für eine eigenständige Seele, die vom biologischen Tod des Menschen nicht betroffen ist.

Aus solchen Erfahrungen speist sich in Religionen und Philosophien der Gedanke der unsterblichen Seele. Auch diese Position ist nach Greshake kritisch zu hinterfragen. Aus den vorgelegten Argumenten lässt sich kein Beweis für die Unsterblichkeit der Seele ableiten. Die Argumente können bestenfalls eine Ahnung im Menschen begründen. Zudem ist der Mensch mehr als nur Seele. Im Hintergrund eines solchen Denkens steht ein Leib-Seele-Dualismus, den Greshake an dieser Stelle nicht explizit anspricht aber zweifellos meint, wenn er sagt: "Was ist mit meinem konkreten In-der-Welt-Sein, mit meinem Leib, meiner Arbeit, mit dem, was ich geschaffen habe, kurz: mit all dem, was nicht nur Seele an mir ist?"⁹¹ So bleibt auch diese Position für Greshake fragwürdig.

Zur Darstellung des christlichen Todesverständnisses wirft Greshake zunächst einen Blick auf das Alte Testament, wo sich kaum Jenseitsvorstellungen finden. Die Überwindung der Todesmacht wird meist erst in jüngeren Texten thematisiert (s. Judentum). Greshake erklärt das wie folgt: Im synkretistischen Umfeld des alten Israels mit seinem Vielgötterglauben gab es auch Totengötter, die für das Weiterleben nach dem Tod zuständig waren. JHWH in seinem Alleinstellungsanspruch konnte mit diesem Denken nicht in Verbindung gebracht werden. Deshalb verzichteten die im JHWH-Glauben verwurzelten Israeliten lange Zeit auf Jenseitsvorstellungen, die man dem Fremdgötterglauben zuschrieb. Greshake erteilt damit auch jenen Theorien eine Absage, die das Unsterblichkeitsdenken der Menschen als Projektion ihrer Hoffnungen interpretieren.⁹²

⁸⁹ Ebd. 38

⁹⁰ Ebd. 39

⁹¹ Ebd. 40

⁹² Der Vorsokratiker Xenophanes hat bereits eine Projektionstheorie entwickelt, als Kritik an dem anthropomorphen Götterglauben seiner Zeit: "Wenn die Löwen Hände hätten, würden sie

"Der Grund solcher Hoffnung liegt also nicht im Sehnen des Menschen, seine Endlichkeit zu überschreiten, sondern in Gott selbst, der immer eindeutiger erfahren wurde als "Gott der Menschen" [...]. Es ist der Gott, der nicht nur zum Volk als Ganzem, sondern auch zu jedem einzelnen sagt: *Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, mein bist du* (Jes 43,1). [...]. So ist der Glaube an den "Gott der Menschen" schon im Alten Testament Urgrund und Urmotiv einer Hoffnung über den Tod hinaus."⁹³

Im Neuen Testament untermauert Jesus diese Hoffnung, indem er den "Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" einen Gott der Lebenden nennt und nicht einen Gott der Toten (Lk 20,37f).

Die in der Gnade Gottes begründete Hoffnung auf ein ewiges Leben in Fülle nach dem Tod wirft die Frage auf, was mit jenen Menschen passiert, die diese Gnade Gottes zurückweisen. Das Alte Testament ist in seiner Aussage rigoros: Gen 2,17:....*doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn sobald du davon ißt, wirst du sterben*. Im Neuen Testament steht das Kreuz als Zeichen der Zurückweisung Gottes. Wichtig ist für Greshake aber nicht nur der Tod Jesu am Kreuz, sondern auch sein Hinabstieg in das Reich des Todes, jenen Ort äußerster Gottverlassenheit, der für das Nein aller jener steht, die sich gegen Gott entschieden haben. Greshake und Balthasar decken sich in ihrer Deutung des Höllenabstiegs Jesu. Auch für Balthasar bedeutet der Höllenabstieg Jesu die Übernahme der sündigen Gottverlassenheit jener Menschen, die sich gegen Gott entschieden haben und damit letztlich Hoffnung auf Rettung für alle (s. oben). "Der Tod Jesu zeigt, dass das Ja Gottes über das Nein des Menschen triumphiert."⁹⁴

Greshake nennt mit dem christlichen Todesverständnis gleichsam die Antithesen zu den dargestellten nichtreligiösen Positionen. So ist die Verdrängung des Todes mit dem christlichen Glauben an Tod und Auferstehung Jesu Christi nicht vereinbar. Christen sind getauft auf den Tod Jesu Christi und durch seine Auferstehung zu einem Leben als neue Menschen bestimmt (vgl. Röm 6,4f). Daher ist es zutiefst unchristlich den Tod zu verdrängen.

Der Tod ist für den Christen nicht einfach "natürlich". Tod und Sünde stehen in einem engen Verhältnis zueinander und sind in ihrer Dramatik ganz und gar "unnatürlich". Der

ihre Götter löwenähnlich malen." Ludwig Feuerbach hat seine Religionskritik im 19. Jh. mit der Projektionstheorie begründet.

⁹³ Greshake, *Tod - und dann?*, 43

⁹⁴ Ebd. 45

richtige Umgang mit dem Tod liegt daher nicht in einer Selbstbewältigungsstrategie, sondern im Gottvertrauen. Das muss der Mensch begreifen.

Die individuelle Hoffnung des Christen auf ein Leben nach dem Tod darf sich nicht in ideologischen Utopien auflösen. Sie hat ihr Fundament in der individuellen Passion Jesu Christi, der uns zum Vater vorausgeht, um eine Wohnung für uns zu bereiten (vgl. Joh 14,2).

Unsere Hoffnung braucht sich nicht mit der Unsterblichkeit der Seele als einem metaphysischen Prinzip zu begnügen. Die Heilzusage Gottes umfasst den ganzen Menschen. Der Tod ist lediglich eine Zwischenstation am Ende unseres physischen Lebens, das uns gegeben wurde, "damit wir in der uns zugestandenen Zeit durch ein Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe uns gleichsam 'auszeugen' zu dem, der wir dann in Ewigkeit sein werden."⁹⁵

Greshake betont zusammenfassend, dass das christliche Todesverständnis ebenso wie alle "Verstehensweisen des Todes Gegenstand antizipatorischen Glaubens" sind.⁹⁶

Die entscheidende Frage für Greshake ist daher:

"Welcher Sinnentwurf macht das Leben menschlicher, größer, reicher, welcher unmenschlicher, ärmer, sinnloser? [...]. Auferstehung ist nicht einfach nur ein Glaubenssatz, den man für wahr zu halten hat oder den man ablehnen kann. Nein, Auferstehung ist ein Leben und eine neue Lebenspraxis, die vollbracht werden muss, um zu erfahren, ob dieser Lebensentwurf trägt."

Greshake beschließt seine Reflexionen über den Tod mit einem Verweis auf Paulus in Röm 12,12, der auch das Schlusswort zu diesem Kapitel bilden soll: "Christen sind die, die Hoffnung haben."

⁹⁵ Ebd. 47-48

⁹⁶ In dieser Aussage unterscheidet Greshake sich auf den ersten Blick von Rahner und Balthasar, die eschatologische Aussagen in neutestamentlichen Texten nicht als Vorhersage von Zukünftigem oder Information über die Zukunft verstehen. Dazu sei auf das bereits Gesagte zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen verwiesen (s. Kap. 2.1). Genaugenommen widerspricht Greshake Rahner und Balthasar aber nicht, denn er spricht nicht von eschatologischen Aussagen, sondern von der Deutung des historischen Todes Jesu Christi.

2.3 Die Eschata: Gericht - Fegefeuer - Himmel - Hölle

2.3.1 Über das Gericht

2.3.1.1 Allgemeines

Im LThK ist zu diesem Stichwort einleitend zu lesen: "Viele Religionen haben die Vorstellung eines Gerichts. Dieses kann in diesem und/oder im Leben nach dem Tod vollzogen werden. Die Götter können die Gerichtsverhandlung vollziehen, oder der Weg in die Geschehnisse im Jenseits ist schon ein Gericht."⁹⁷

Gericht im Christentum bedeutet die Begegnung mit Christus. "Gott (in seinem Sohn Jesus Christus) ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegefeuer."⁹⁸ So formuliert es Hans Urs von Balthasar in einem großartigen Zitat. In 1 Tim 2,4 heißt es, Gott will, dass alle Menschen gerettet werden. Dazu braucht es im Verständnis des Menschen einen Gott, der Barmherzigkeit über Gerechtigkeit stellt. Wo die Gerechtigkeit Gottes als Grenze der Barmherzigkeit verstanden wird, bleibt nur die durch die vindikative Gerechtigkeit Gottes verhängte Strafe. Wie später in dieser Arbeit gezeigt werden soll, sieht Anselm von Canterbury nur einen einzigen Ausweg, diesen Widerspruch aufzulösen.

2.3.1.2 Biblisches

Im Alten Testament ist die Rede vom "Tag des Herrn" breit bezeugt. Textstellen dazu finden sich in Jes 13,6.9; 2,12; Ez 30,3; Joel 1,15; 2,1-11; Am 5,16-20 u.a. Der Tag des Gerichts über Sodom und Gomorrha (Gen 18,20-19,29) erinnert an den Tag als der Herr diese Städte vernichtete. Abraham führt davor eine lange Diskussion mit Gott, wie viele Gerechte in der Stadt sein müssten, um sie vor der Vernichtung zu bewahren. In Jes 13,9 heißt es: *Seht, der Tag des Herrn kommt, voll Grausamkeit, Grimm und glühendem Zorn.* In Ezechiel ist die Rede von einem Tag dunkler Wolken. Der Tag des Herrn wird im Alten Testament vor allem als Strafgericht verstanden. Er bringt Vernichtung für die Ungerechten, aber er schafft auch Recht und bringt Gerechtigkeit für die Gottesfürchtigen (Ps 62,13; 1,6; 37,9). In der prophetischen Rede ist der Tag des Herrn ein zentrales Element. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang, insbesondere in

⁹⁷ LThK³ 4. Bd., Art.: *Gericht*, 514-515

⁹⁸ Balthasar, Hans Urs von: *Verbum Caro. Skizzen der Theologie I*, Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1960, 282

Bezug auf das Schicksal des Einzelnen, darf jedoch nicht überbewertet werden. Prominentestes Beispiel dafür ist Hiob, der trotz eines gottesfürchtigen Lebens vom Satan mit der Zustimmung Gottes auf schlimmste Weise geschlagen wird. Aber letztlich wendet sich alles zum Guten. Auch der Gott des Alten Testaments ist ein barmherziger Gott. Grundsätzlich gilt aber, dass der Tag des Herrn im Alten Testament kollektiv für das Gericht über die Völker steht, während das individuelle Gericht seinen Platz im Neuen Testament hat. In "Kleiner Diskurs über die Hölle" verweist Balthasar aber darauf, dass sich seit Ezechiel auch schon im Alten Testament eine individuelle Form des Gerichts erkennen lässt.

Im Neuen Testament findet sich das Gericht in zahlreichen Worten Jesu (Mt 7,1f par; 8,11f par; 11,21-24 par; Joh 3,17; 5,24; 9,39; 12,46ff u. a.), dann vor allem in den Paulusbriefen (2 Kor 5,10; Röm 14,10f; 1 Kor 3,13ff; Gal 6,7f u. a.) und in den Katholischen Briefen (2 Petr 3,7; 1 Joh 4,17; 1 Petr 4,5 u. a.), wobei der alttestamentliche Rahmen oft noch deutlich zu erkennen ist, etwa in Röm 2,5 oder in 1 Thess 1,10, wo vom Tag des Zorns die Rede ist oder in 2 Thess 1,5-10, wo doppelte Vergeltung verheißen wird.

2.3.1.3 Theologiegeschichtliches

In der frühen Kirche steht der paränetische Aspekt des Gerichts im Vordergrund. Das Gericht gilt als endgültiger Ort der Belohnung bzw. Bestrafung guter bzw. böser Taten. Irenäus, der große Kämpfer gegen die Gnosis, verteidigt die Identität des gütigen Schöpfergottes bzw. dessen Sohnes und Erlösers Jesus Christus mit dem Gott des Gerichts. Die Alexandriner Clemens von Alexandrien und Origenes sehen vor allem die erzieherische Wirkung des Gerichts im Vordergrund (s. später M. Blondel). Bei den lateinischen Vätern Ambrosius, Hieronymus und Augustinus wird dann die Furcht vor dem Gericht zu einem maßgeblichen Instrument der Paränese. Augustinus wendet sich mit seiner Prädestinationslehre über den vorherbestimmten doppelten Ausgang des Gerichts gegen den "mitleidigen" Heilsuniversalismus des Origenes.⁹⁹ Im Hochmittelalter setzt sich Thomas von Aquin in seiner Summa umfassend mit dem Gericht Gottes auseinander (s. Thomas von Aquin).

Die Neuscholastik hielt auf dem Hintergrund eines ausgeprägten Moralismus an einem rigiden Gerichtsverständnis fest, wie es bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil

⁹⁹ Vgl. LThK³ 4. Bd., Art.: *Gericht*, 517

bestimmend blieb. Zu tragfähigen theologischen Neuansätzen, die dann auch wesentlichen Einfluss auf das Konzil hatten, kam es durch Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar, dessen Gerichtsdenken im Kapitel "Hoffnung für alle" später in der Arbeit entfaltet wird. Balthasar fragt, inwieweit es überhaupt denkbar ist, dass am Ende der Zeiten auch nur ein einziger Mensch der ewigen Verdammnis anheimfällt.

Das Gerichtsverständnis der katholischen Kirche hat durch das Zweite Vatikanische Konzil eine bedeutsame Wende erfahren. Lumen Gentium Art. 16 spricht explizit von der Hoffnung auf ewiges Heil auch für jene Menschen, die das Evangelium noch nicht empfangen haben. Alle Menschen werden zum neuen Gottesvolk gerufen:

"Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, [...] kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, [...]."¹⁰⁰

LG 48 verheißt Ähnliches für die ganze Welt: "...wenn die Zeit der allgemeinen Wiederherstellung kommt (Apg 3,21). Dann wird mit dem Menschengeschlecht auch die ganze Welt [...] vollkommen in Christus erneuert werden."¹⁰¹

In der Schrift "Was dürfen wir hoffen" setzt sich Balthasar auch mit dem Gerichtsverständnis in der frühen Kirchengeschichte auseinander.¹⁰² So verweist er auf die Besonderheit, dass in den Symbola und Glaubensformeln der frühen Kirche zwar vom Gericht die Rede ist, nicht aber von dessen doppeltem Ausgang. In einer aus Übersetzungen der "Traditio apostolica" stammenden Glaubensformel aus dem 3. Jh. (der griechische Originaltext existiert nicht mehr) findet sich in Frageform bereits der Glaube an das Gericht und an Jesus Christus als dessen Richter, der "zur rechten des Vaters sitzt, der kommen wird, Lebende und Tote zu richten" (DH 10). Glaubensformeln über den doppelten Ausgang des Gerichts finden sich dagegen erst ab dem 5. Jahrhundert, so im "Pseudo-Athanasium" (DH 76) und im "Fides Damnasi": "...und wir haben die Erwartung, dass wir von ihm selbst entweder [...] das ewige Leben oder [...] die Strafe der ewigen Pein erlangen werden" (DH 72).

Die Glaubenssätze werden später als Credoformeln von den wichtigen Konzilien des 13. Jahrhunderts und vom ökumenischen Konzil von Florenz (1439-1445)

¹⁰⁰ Rahner, Karl / Vorgrimmler, Herbert (Üs., Einf.): Kleines Konzilskompandium, Freiburg/Br.: Herder-Verlag, 1966, 141

¹⁰¹ Ebd. 180

¹⁰² Vgl. Balthasar: *Was dürfen wir hoffen*, 38-47

übernommen (DH 1306). Inhaltlich knüpfen die Glaubensformeln an die Erzählung vom Weltgericht in Mt 25 an. Balthasar schreibt dazu:

"Jedes christliche Glaubensbekenntnis kann keinen anderen Standort einnehmen als den unter dem Gericht Christi und muss deshalb den Gläubigen mit den 'beiden Wegen', den beiden möglichen Ausgängen seines Schicksals konfrontieren".¹⁰³

2.3.1.4 Dogmatisch-philosophische Ausfaltung

Die traditionelle Dogmatik unterscheidet ein individuelles, den Einzelnen betreffendes und ein allgemeines Gericht. Gericht ist die Begegnung mit Christus, sowohl im individuellen als auch im allgemeinen Gericht. Das entspricht der Zweiteilung in eine den Einzelmenschen betreffende und eine die Welt umfassende Eschatologie. Das individuelle Gericht schließt direkt an den Tod des Menschen an. Im Tod trennt sich die Seele vom Körper, der zugrunde geht. Das individuelle Gericht kann daher nur die Seele des einzelnen Menschen erfassen. Das allgemeine (Jüngste) Gericht ergeht am Ende der Zeit und ist verknüpft mit der leiblichen Auferstehung der Toten. Dazwischen wird im Auferstehungsglauben ein Zwischenzustand angenommen, in dem die individuelle Seele des einzelnen Menschen vom Leib getrennt ist.

Spätestens hier ergeben sich Spannungen in der dogmatischen Lehre, die nur ansatzweise angesprochen werden können. Es handelt sich unbestritten um fundamentale theologische Fragen, deren vertiefende Behandlung den Rahmen dieser Arbeit aber sprengen würde. Daher seien an dieser Stelle nur einige Gedanken dazu festgehalten. Zunächst ist zu fragen, wie sich die Trennung von Leib und Seele denken lässt, ohne in einen Leib-Seele-Dualismus zu verfallen (s. auch das in dieser Arbeit bereits Gesagte unter "Seelenverständnis bei Platon/Aristoteles"). Im Gegensatz zur griechischen Philosophie erscheinen Leib und Seele in der christlich theologischen Tradition nicht als verschiedene Entitäten, die im Menschen auf wunderbare Weise verbunden werden. Aristoteles vertritt keinen Leib-Seele-Dualismus, allerdings stirbt die Seele (*psyche*), die die vitalen Funktionen des menschlichen Körpers gewährleistet, mit dem menschlichen Körper. Lediglich die Geistseele, genaugenommen ein Teil der Geistseele, nämlich der *nous poiethikós*, der *nous* im eigentlichen Sinn ist unsterblich. Der *nous* ist immateriell und autonom und er ist einer für alle Menschen. Letzteres widerspricht dem christlichen Glaubensgut, wonach jeder

¹⁰³ Ebd. 38-39

Mensch über eine individuelle unsterbliche Seele verfügt. Thomas von Aquin hat sich diesem Thema in der Schrift "Über die Einheit des Geistes" gewidmet, um die aristotelische Lehre für den christlichen Glauben kompatibel zu machen. Aristoteles vertritt keinen Leib-Seele-Dualismus, aber er vertritt einen Geist-Seele Dualismus. Diesen löst Thomas über seine *anima-forma-corporis*-Lehre auf. Die Kirche knüpft an die Lehre des Thomas an. Die Geistseele ist die Wesensform des Leibes. Darauf wurde in dieser Arbeit bereits eingegangen (s. Hylemorphismus).

Eine weitere Frage in diesem Kontext lautet: Wie verhält sich die Leiblichkeit zum Körper? Der Körper ist die materielle Bedingung des Leibes, die *conditio sine qua non*. Leib ist mehr, Leib ist ein dynamisches Prinzip, unsere Teilhabe am Ganzen, die unsere Existenz ausmacht. Greshake dazu: "Was ist mit meinem konkreten In-der-Welt-Sein, mit meinem Leib, meiner Arbeit, mit dem, was ich geschaffen habe."¹⁰⁴

Die Frage nach der Leiblichkeit führt zum nächsten großen Thema, der Auferstehung des Leibes. In der traditionellen Terminologie bedeutet der Tod die Trennung von Leib und Seele, der Leib geht zugrunde, die Seele, die als unsterblich verstanden wird, überdauert den Tod. An diesem Punkt stehen einander der platonisch-augustinische Leib-Seele-Dualismus und die aristotelisch-thomatische Lehre gegenüber, die eine im aristotelischen Hylemorphismus begründete Einheit von Leib und Seele (bei Thomas unter Einbeziehung der Geistseele) vertritt (s. oben).

Gisbert Greshake schreibt dazu:

"Auch wenn die Kirche im Laufe der Zeiten mit der Urversuchung des Menschen, sich dualistisch zu verstehen, kleinere und größere Kompromisse geschlossen hat, so kennt doch weder die Heilige Schrift noch der Hauptstrom der kirchlichen Glaubensüberlieferung einen solchen Dualismus. Für christliches Glaubensverständnis ist wirklich nur der eine konkrete Mensch, der *ganz* Leib und *ganz* Seele ist. [...] Eben dieses will die klassische Lehre von der 'Zusammensetzung' des Menschen aus *materia* und *forma* zum Ausdruck bringen. Bei Materie und Form geht es nicht um zwei Teile, die je für sich existieren [...], sondern darum, dass an einem ungeteilten Seienden zwei reale Aspekte zu unterscheiden sind."¹⁰⁵

Letztlich ist noch die Frage zu klären, wie das individuelle Gericht zu denken ist. Die Vorstellung eines individuellen Gerichts unmittelbar nach dem Tod hängt mit der

¹⁰⁴ Greshake: *Tod - und dann?* 40

¹⁰⁵ Ebd. 72-73

Notwendigkeit einer Entscheidung zusammen. Das Gericht entscheidet, was mit der vom Leib getrennten Seele in dem Zeitraum zwischen individuellem und allgemeinen Gericht zu geschehen hat. Nach Daniela Engelhard finden sich in den Dogmatiken nur wenige Hinweise, wie das individuelle Gericht vorzustellen sei. Sie schreibt dazu:

"Einigkeit besteht darüber, dass allzu menschliche Vorstellungen von einem Gericht im Sinne einer Verhandlung mit Verhör der Seele und Zeugenvernehmung zurückzuweisen seien. [...]. Unterschiedlich differenzierende Stellungnahmen erfolgen zu der Frage nach dem Verhältnis von menschlichem und göttlichem Anteil im Gericht."¹⁰⁶

In den Dogmatiken gehen die Meinungen darüber auseinander, ob das individuelle Gericht überhaupt als ein solches im Sinne des Wortes zu verstehen ist oder ob lediglich das Gewissen, gleichsam als Ankläger Gottes, das Urteil fällt. D. Engelhard schreibt dazu im Rekurs auf Michael Schmaus:

"Genau in diesem Punkt unterscheidet sich Schmaus deutlich von anderen Dogmatikern. [...]. Das Schwergewicht liegt auf der Herausstellung des Selbstgerichts. Zugleich wird aber betont, dass sich im menschlichen Selbstgericht das göttliche Richten vollzieht. [...]. Für Schmaus ist das Gericht keine rein jenseitige Größe. Schon während seines Lebens vollzieht der Mensch in seinem Gewissen Selbstgerichte. Auch für diese gilt das Ineinander von menschlichem und göttlichem Anteil."¹⁰⁷

Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Augustinus in seiner Schrift "De vera religione", in der sich der berühmte Text findet: "Geh' nicht nach draußen, kehr' wieder ein bei dir selbst! Und wenn du deine Natur noch wandelbar findest, so schreite über dich selbst hinaus!" Die *reditio in se ipso* ist eine Rückwendung vom Äußeren zum Inneren und über das Innere zu Gott.

Das allgemeine Gericht am Weltende bedeutet die Vollendung der Welt und der Menschheit. Es kommt zur Auferstehung der Toten und zur Wiedervereinigung der individuellen Seelen mit den auferstandenen Leibern. Das Gericht vollzieht die große Scheidung von Gut und Böse über alle Auferweckten. Der Richter wird im Auftrag des Vaters Christus sein. Die kirchliche Lehre vom allgemeinen Gericht hat mit "de fide" eine hohe Verbindlichkeit. Biblische Zeugnisse über das Jüngste Gericht finden in den verschiedenen Dogmatiken unterschiedliche Berücksichtigung. D. Engelhard verweist

¹⁰⁶ Engelhard: *Im Angesicht des Erlöser-Richters*, 34

¹⁰⁷ Ebd. 35; M. Schmaus zitiert aus: *Von den Letzten Dingen*, Regensburg-Münster: 1948, 437-439)

u.a. wieder auf Schmaus:¹⁰⁸

"Die Ausführungen über das Weltgericht bei Schmaus stehen in einem ständigen Dialog mit den biblischen Texten. Hier gewinnt man den Eindruck, dass Schmaus die neuscholastische dogmatische Methode, bei der Schriftstellen vor allem als Beweis für eine kirchliche Lehre herangezogen werden, zu überwinden versucht."¹⁰⁹

Das Verhältnis von individuellem Gericht und allgemeinen Gericht sowie die Bedeutung des Urteils aus dem individuellen Gericht für das allgemeine Gericht werden nur in den Dogmatiken von Diekamp und Schmaus näher behandelt¹¹⁰:

"Dem Weltgericht gehen viele Einzelgerichte voraus. Durch sie werden die Schicksale der Einzelmenschen endgültig festgelegt. Die vorausgehenden Einzelgerichte werden im Schlussgericht nicht mehr überprüft und allenfalls korrigiert. Sie werden vielmehr bestätigt und in der Öffentlichkeit der ganzen Welt bekannt gegeben."¹¹¹

2.3.1.5 Auferstehung im Tode

Die Vorstellung eines individuellen Gerichts nach dem Tod und eines allgemeinen Gerichts am jüngsten Tag verbunden mit der leiblichen Auferstehung und der endgültigen Vereinigung von Leib und Seele führt zu einem Zwischenzustand, in dem die Seele vom Leib getrennt ist (s. oben). Genau diese Vorstellung birgt aber die Gefahr eines dualistischen Leib-Seele-Verständnisses in sich. Aus diesem Grund haben G. Greshake und G. Lohfink vorgeschlagen, von einer "Auferstehung im Tode" zu reden, um ein dualistisches Menschenbild zu vermeiden und der Vorstellung von dem Zwischenzustand zwischen individuellem und allgemeinen Gericht zu entkommen. Das Grundanliegen war, die eschatologischen Aussagen nicht nur von räumlichen, sondern auch von zeitlichen Aspekten freizuhalten. Mit dem Tod endet die Lebenszeit. Wer stirbt, tritt aus der Zeit heraus und ist direkt bei Gott. Sofort im Tod ereignet sich der Jüngste Tag und die leibliche Auferstehung in jedem Menschen. Greshake dazu:

"Die Konzeption einer leiblichen Auferstehung im Tod vermag positiv eine Reihe von Problemen m. E. überzeugender zu lösen. So kann sie deutlicher die Einheit des Menschen auch im Vollendungsgeschehen erfassen, indem sie

¹⁰⁸ Vgl. ebd. 47

¹⁰⁹ Ebd. 48

¹¹⁰ Vgl. ebd. 49

¹¹¹ Ebd.; M. Schmaus zitiert aus: *Von den Letzten Dingen*, 258f

herausstellt, dass der Mensch auch in seiner postmortalen Seligkeit ein leibliches und welthaft verfasstes Wesen ist, das sich niemals nur als Seele (*anima separata*) vollzieht. [...]. Leib (und damit Geschichte und Welt) werden im Tod nicht einfach zurückgelassen, sondern kommen im Subjekt zur Endgültigkeit [...]."¹¹²

Mit diesem Ansatz ist eine Reihe von Fragen verknüpft. Die wichtigsten Fragen seien an dieser Stelle nur aufgezählt, auf Details kann im Rahmen dieser Arbeit nicht eingegangen werden. Eine Auferstehung, die nur individuell verstanden wird, verliert das Ganze aus dem Blick, i.e. das Ich in der Beziehung zu Gott, zur Welt und zu den anderen. Eine weitere Frage ist, wie der Jüngste Tag zu verstehen ist, wenn die Geschichte noch läuft. Die Geschichte des Einzelnen kann nur vollendet werden, wenn der Einzelne mit der Geschichte vollendet wird. Ein weiteres Problem stellt sich mit der Frage der Versöhnung. Diese ist ein zentraler Aspekt des Gerichts. Versöhnung setzt aber voraus, dass alle, die zu versöhnen sind, auch zugegen sind.

Einen ähnlichen Gedanken wie Greshake/Lohfink entwickelt Balthasar in TD IV, der aber in seinem theologischen Gehalt deutlich andere Akzente setzt. Balthasar verweist zunächst auf das Faktum, dass es in der Bibel immer nur ein Gericht gibt. Im Alten Testament ist das der Tag JHWHs. Das Gericht ist zunächst gegen die Feinde Israels gerichtet, gegen Ägypten, dann gegen alle jene Völker, die sich der Landnahme der Israeliten entgegenstellen. Später wendet sich das Bild. Das auserwählte Volk Gottes bricht den Bund mit JHWH, es ist gottvergessen, betet Götzen an, unterdrückt die Armen, frönt einem falschen Kult und lässt sich trotz vielfacher Warnungen durch die Propheten nicht zur Umkehr bewegen. Das Gericht Gottes trifft zunächst das Nordreich und dann auch Juda. Das Volk muss durch das reinigende Gericht Gottes in Form der Zerstörung Jerusalems und des Exils hindurch, um zu einer neuen Gemeinschaft mit Gott zu finden. Danach steht Gott nach dem Exil als kriegerischer Gott wieder auf der Seite Israels. Ab diesem Zeitpunkt, so Balthasar, "beginnt in Israel jene Spaltung, die es zu Jesu Zeiten so zweideutig kennzeichnen wird: es gibt die Frommen, die durch peinliches Halten der Gesetze das Gericht zu bestehen hoffen, und die andern, die "Frevler". So wird schon im Alten Bund das - immer personale - Weltgericht individualisiert."¹¹³

¹¹² Greshake, Gisbert: "Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie, in: Breuning, Wilhelm (Hg.): *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg/Br., (QD 106) 1986, 151-152

¹¹³ Balthasar: TD IV, 315

Die Erkenntnis daraus war notwendiger Weise schon im Alten Testament, dass ein Gericht über alle und jeden nur "am Ende" stattfinden kann, wobei zunächst offenblieb, ob das Ende des Einzelnen oder der Welt gemeint war. Tendenziell wurde das Gericht über den Einzelnen dann aber in ein allgemeines Gericht verlegt. So entwickelte sich nach Balthasar im frühen Christentum schon bald die Vorstellung von einem Zwischenstand. Von einem Gericht unmittelbar nach dem Tod war zunächst aber nicht die Rede. Origenes spricht von einer Behandlung nach Verdiensten.¹¹⁴ Das Jüngste Gericht wurde dagegen etwa von Chrysostomos oder Gregor von Nazianz als persönliches Gericht geschildert.

An dieser Stelle vollzieht Balthasar eine entscheidende gedankliche Wende. Er unterscheidet zwischen der Auferstehung der Menschen am Ende der Zeit, die einem horizontalen Geschichtsmuster folgt und dem Christusereignis, das dieses Zeitdenken vertikal durchbricht. Mit Tod und Auferstehung Jesu Christi wird die Zukunft Gegenwart. Horizontale Zeit und vertikale Ewigkeit überkreuzen sich. Die Auferstehung Jesu Christi fand "in aller Wahrheit am Ende der Welt statt, da er für die innerzeitlich Nachkommenden ebenso gesühnt hat wie für die gegenwärtigen und vergangenen, man wird also zumindest von den Mitauferstandenen dasselbe sagen dürfen."¹¹⁵ Jeder Einzelne, der stirbt, folgt nach Balthasar diesem Schema, "da die Auferstehung der Toten oder die Verklärung zu Gott bei seiner (Jesu) Auferstehung schon begonnen hat."¹¹⁶ Der Je-Einzelne trifft in seinem Tod direkt auf die Ewigkeit. Das Endgericht findet für den Einzelnen als personales Gericht unmittelbar nach seinem Tod statt und zwar "entlang der zeitlichen Geschichte der Welt", wie Balthasar anhand einer Formulierung Rahners erläutert.¹¹⁷ Balthasar nennt eine Reihe von Argumenten, um die Plausibilität seines Ansatzes zu verdeutlichen. So würde ein von den personalen Gerichten getrenntes Endgericht lediglich eine Bestätigung des bereits ergangenen Urteils darstellen. Es wäre also kein Gericht mehr in Sinne des Wortes, sondern lediglich die Zuweisung eines Platzes im endzeitlichen Ganzen. Als weiteres Argument nennt Balthasar die befremdliche Vorstellung, jene Märtyrer, die nach Offb 21,4f vorweg auferstanden sind sowie jene, die mit Jesus mitauferstanden sind (Mt 27,52) würden allen jenen gegenüberstehen, die auf ihre leibliche Auferstehung zu

¹¹⁴ Ebd. 320; Origenes: *Peri Archon* I, praef. 5

¹¹⁵ Ebd. 321

¹¹⁶ Ebd. 328

¹¹⁷ Vgl. ebd. 326

warten haben. Die *Communio sanctorum* würde demnach aus "leibbegabten und leiblosen Seelen" bestehen.¹¹⁸

Balthasar führt seine Konzeption sehr umfassend aus und untermauert sie mit einer Vielzahl von Schriftziten. Dem kann hier mit Rücksicht auf den geplanten Umfang der Arbeit nicht weiter gefolgt werden. Wichtig erscheint der Gedanke, dass das individuelle Gericht und das allgemeine Gericht nicht als zwei verschiedene Gerichte verstanden werden dürfen. Die Summe der individuellen Gerichte "entlang der zeitlichen Geschichte der Welt" fällt mit dem Jüngsten Gericht zusammen.

Der Unterschied zu Greshake/Lohfink ist wohl darin zu sehen, dass bei Balthasar das Eschaton mit dem Christusergebnis bereits Wirklichkeit geworden ist, und "dass es erst sein einzigartiger Tod ist, der diese zur Weltgeschichte querliegende eschatologische Weltvollendung eröffnet: kraft des 'pro nobis' eben dieses Todes, der uns in die endzeitliche Situation des 'Hineingezeitigtwerdens' in das Reich Gottes einbezieht".¹¹⁹ Dennoch bleibt die Vorstellung einer Überschneidung der horizontalen Zeit und der darin weiterlaufenden Geschichte mit der vertikalen Ewigkeit eine nicht ganz einfache.

2.3.2 Über das Fegefeuer

2.3.2.1 Allgemeines

Die katholische Fegefeuerlehre entwickelte sich ausgehend von Augustinus insbesondere im Mittelalter. Von den Reformatoren wurde sie aus mehreren Gründen abgelehnt. Theologischer Ausgangspunkt ist der aus Leib und Seele zusammengesetzte Mensch. Im Tod trennt sich die Seele vom Leib und kommt vor das individuelle Gericht, während der Leib in einer "Zwischenzeit" warten muss. Am Jüngsten Tag werden die Leiber auferstehen und sich mit den Seelen wieder vereinigen. Erst dann ist der Mensch wieder ganz und kann als solcher vor das Jüngste Gericht treten. Dahinter steht der Gedanke, dass nur in der Einheit von Leib und Seele Leben möglich ist und das gilt erst recht für den Höhepunkt des Lebens, das ewige Leben.

Zwischen dem Tod als Ende des irdischen Lebens und der Auferstehung aller wird die Seele geläutert. Gott benützt diese Zwischenzeit dazu, den Menschen von allen

¹¹⁸ Vgl. ebd. 326-327

¹¹⁹ Balthasar, Hans Urs von: *Theodramatik II. Die Personen des Spiels*, Einsiedeln: Johannes Verlag, ²1998, 102

Sünden zu reinigen, die ihn noch belasten, die aber nicht so schwerwiegend sind, ihn am ewigen Leben zu hindern. Dafür verwendet man das Bild vom reinigenden Feuer. Der zentrale Gedanke dieser Lehre ist, dass der Mensch noch nicht vollendet ist. Das gilt für jeden Menschen. Es gibt keinen noch so heiligen Menschen, der vollendet stirbt. Es ist dem Menschen ohne Gottes Hilfe nicht möglich, das Menschsein im Sinne eines vollkommen tugendhaften und auf Gott hin ausgerichteten Lebens zu erfüllen. Gott vollendet im Fegefeuer das, was im irdischen Leben des Menschen Stückwerk geblieben ist. Im Verständnis der mittelalterlichen Theologie hieß das, alle lässlichen Sünden werden abgeüßt, alle Sündenfolgen getilgt. Die Pein im Fegefeuer besteht im Wesentlichen darin, dass die Seele Gott noch fern ist. Der Gewinn für den Menschen ist, dass ihm die Seligkeit danach gewiss ist und er frei von Schuld bei Gott leben kann. Das Fegefeuer ist von ewiger Verdammnis zu unterscheiden und die Strafe hat eine völlig andere Funktion. Die Hölle ist der Ort ewiger Gottesferne und die Strafe besteht in der Ausweglosigkeit dieser Situation. Das Fegefeuer hat reinigende Wirkung und ist von vornherein als ein Weg zum Heil gedacht.

2.3.2.2 Biblisches

Die biblische Fundierung der Lehre ist dünn. Man beruft sich meist auf Mt 5,25-26 (*... und du wirst ins Gefängnis geworfen. Amen, das sage ich dir: Du kommst von dort nicht heraus, bis du den letzten Pfennig bezahlt hast.*) und Mt 12,32 sowie insbesondere auf eine Stelle in 1 Kor 3,12-15 (*...Das Feuer wird prüfen, was das Werk eines jeden taugt...*). Die Schlusspassage dieser Textstelle führte zur Entwicklung der Fegefeuerlehre.

2.3.2.3 Theologiegeschichtliches

Die Vorstellung eines Zwischenzustandes impliziert seit jeher auch viel Fragwürdiges. So entwickelte sich im Mittelalter aus diesem Glauben ein reger Ablasshandel. Es musste sinnvoll sein, für die armen Seelen zu beten, Eucharistie zu feiern aber auch Ablässe zu erwerben. Die Kommerzialisierung führte soweit, dass man dem schlecht ausgebildeten Klerus Bussbücher an die Hand gab, woraus man aufgrund der begangenen Sünden die zu erwartende Fegefeuerdauer errechnen konnte. Die Bussbücher wurden dann durch Ablassbücher ergänzt, aus denen man die notwendigen monetären Leistungen entnehmen konnte, um diese Fegefeuerdauer

wieder abzutragen. Legendär ist der Ablassprediger Johann Tetzel, dessen Credo lautete: "Sobald die Münz' im Kasten klingt, die Seele aus dem Feuer springt." Das war neben der mangelnden biblischen Begründung ein zentraler Anknüpfungspunkt für die Kritik Luthers. Die moderne evangelische Kirche begründet einen weiteren Kritikpunkt mit ihrer Vorstellung von der Totalität der Rechtfertigung. Entweder man ist ganz oder gar nicht gerechtfertigt.

Die orthodoxe Kirche sieht die Fegefeuerlehre in der Nähe der Apokatastasis. Man stellt die Frage, ob dadurch nicht für alle jene, die es auf Erden nicht geschafft haben, nachträglich noch eine Heilsmöglichkeit konstruiert wird.

Ein theologisches Problem, das bis heute nichts an Aktualität verloren hat, ist das in dieser Lehre grundgelegte dualistische Menschenbild (s. Kap. 2.3.1.4).

2.3.2.4 Gericht und Läuterung

Die Läuterung durch das Fegefeuer ist für Balthasar ein integraler Bestandteil des Gerichts, was umso leichter einzusehen ist, wenn man dem vorhin Gesagten über die Existenz lediglich eines Gerichts zustimmt, so Balthasar. J. Ratzinger schreibt dazu:

"Christus der Richter ist der 'Eschatos', und so lässt sich von ihm her [...] nicht unterscheiden zwischen dem Richter des letzten Tages und dem Richter nach dem Tode; das Hineintreten des Menschen in den Raum seiner offenbaren Wirklichkeit ist Hineintreten ins endgültige Geschick und damit Hineingenommenwerden ins eschatologische Feuer."¹²⁰

Für Origenes ist es Gott selbst der sich zum prüfenden Feuer macht. Bei Ambrosius müssen die bereits Auferstandenen durch ein prüfendes Feuer, das in Form des Feuerschwerts des Engels am Paradiesausgang auf sie wartet.¹²¹

Nach Paulus baut jeder auf dem Fundament Christi sein Lebenswerk. Das Feuer wird am Ende prüfen was es wert ist. In 1 Kor 3,13-15 heißt es: *Das Werk eines jeden wird offenbar werden; jener Tag wird es sichtbar machen, weil es im Feuer offenbart wird. Das Feuer wird prüfen, was das Werk eines jeden taugt. Hält das stand, was er aufgebaut hat, so empfängt er Lohn. Brennt es nieder, dann muß er den Verlust tragen. Er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durch Feuer hindurch.*

¹²⁰ Balthasar: TD IV, L.c. 187-188

¹²¹ Vgl. ebd. 330

"Der Mensch steht vor Gott in seinem Lebenswerk objektiviert. Dieses ist 'Prüfungsmaterial', 'das Geständnis ist schon abgelegt durch das Werk, [...], es spricht für sich selbst, jede Beleuchtung und Stellungnahme durch den Täter kommt zu spät, sie ist bereits in der Tat objektiviert'."¹²²

Anhand einer Vielzahl von Zitaten aus Werken Adriennes von Speyr versucht Balthasar deutlich zu machen, dass das Feuer Ausdruck der Liebe Gottes zum Menschen ist. Das führt zur Umkehrung aller anthropozentrischen Vorstellungen von Schuld. Selbsterkenntnis ist in diesem Läuterungsprozess hinfällig. Der Mensch kann sich das Maß nicht mehr bei sich selbst holen, weil Gott das Maß ist. Balthasar dazu: "Da aber das ganze Maß beim Herrn liegt, läuft der gesamte Vorgang darauf hin, dass ich das absolute Übergewicht seines Rechtes einsehe und anerkenne, und dieses Recht ist dasjenige seiner Liebe."¹²³ Zwei sehr bemerkenswerte Zitate Adriennes von Speyr finden sich am Schluss zu Balthasars Reflexionen über das Fegefeuer, in denen m. E. bereits die große Frage anklingt, ob es einer ewigen Hölle überhaupt bedarf:

"Im Fegefeuer ist Gottes Feuer, das in mir ausbrennt, was in die Hölle gehört, [...]"¹²⁴ Der Mensch "wird in der Reinigung zur vollen Einsicht in das Kreuz erzogen, in einer langsamen, verborgenen Zeit der Kontemplation und einer steigenden Nachfolge, um dann vom Kreuz her mit dem Herrn zusammen den Weg zum Vater zu gehen. Das ist für den Einzelnen die endgültige Erscheinung des Herrn in ihm."¹²⁵

2.3.3 Über den Himmel

2.3.3.1 Allgemeines

"Himmel" ist zu einem Begriff geworden, der über seine religiöse Grundkonnotation hinaus im allgemeinen Sprachgebrauch so etwas wie die Erfüllung aller Sehnsüchte bedeutet. Mit dem Begriff "Himmel" wird aber auch die Hoffnung auf Rettung und Vollendung verbunden. Der Himmel ist bergender Raum und als Ort Gottes Ziel unserer Existenz. Eschatologisch bedeutet Himmel die Teilhabe des Menschen an der Herrlichkeit Gottes, die in der Schau Gottes (*visio beatifica* / *visio Dei*) ihre Entsprechung findet. Die *visio Dei* bedeutet, Anteil am dreifaltigen Gott zu haben, der

¹²² Ebd. 332; Adrienne von Speyr zitiert aus: *Objektive Mystik*, 327

¹²³ Ebd. 335

¹²⁴ Ebd. 337; *OM*, 384

¹²⁵ Ebd. 337; *OM*, 279

alles über allem ist (1 Kor 15,28). Im apostolischen Glaubensbekenntnis beten wir "Ich glaube an Gott,... den Schöpfer des Himmels und der Erde" und bringen damit unseren Glauben an einen allmächtigen Schöpfergott zum Ausdruck, dessen Wohnort wir im Himmel wännen. Dahinter steht der Reich-Gottes-Gedanke, mit dem wir unsere Hoffnung auf ewiges Heil verbinden. Das himmlische Jerusalem (Offb 21,1.2) zeigt die neue Friedensordnung an. Eine neue Gesellschaft, die ihre Ordnung von Gott her hat, wo alle im Guten stehen und in Frieden miteinander leben können. Gott wird die ganze Welt und die ganze Menschheit vollenden und das bedeutet Himmel.

2.3.3.2 Biblisches

In der Bibel ist "Himmel" ein Bildwort, mit dem der biblische Mensch bestimmte Vorstellungen verbunden hat. Der Himmel wurde als ein Gewölbe vorgestellt, das einen bergenden Raum eröffnet, in dem man ein sicheres Leben führen kann. In Gen 1,6-8 scheidet das Gewölbe Wasser von Wasser. Über dem Himmel sind die Urwasser, die den Menschen bedrohen. Der Himmel war für den biblischen Menschen aber auch der Ort, wo Gott wohnt. Die Gestirne wurden ebenfalls mit Göttern identifiziert. Deshalb findet sich in Gen 1 für die Himmelskörper die Bezeichnung "Lichter". Man wollte damit dem Vielgötterglauben entgegenwirken und eine Entgöttlichung der Gestirne erreichen.¹²⁶ Im alttestamentlichen Glauben war der Himmel für die Menschen nicht erreichbar. Zwei Ausnahmen bilden Henoch und Elija (s. Judentum). In sehr jungen Texten des Alten Testaments finden sich Spuren der Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod (s. Judentum), der Himmel kommt darin aber nicht vor.

Im Neuen Testament verspricht Jesus dem rechten Schächer, *heute noch wirst du bei mir im Paradies sein* (Lk 23,43). Jesus stellt den Bezug zur Paradieserzählung her. Das Paradies ist jener Ort, wo die Menschen mit Gott in Einklang leben, so wie Adam und Eva vor dem Sündenfall. In den Gleichnissen vom Himmelreich (Mt 22,1-10; 25,1-13) findet sich der gleiche Grundgedanke. In der Offenbarung des Johannes ist die Rede vom himmlischen Jerusalem, der neuen Stadt, die nach dem Weltende vom Himmel herabgekommen ist (Offb. 21,1.2). Die Himmelfahrt Jesu Christi soll uns sagen, dass das Reich Gottes, welches bereits angebrochen ist, sein Ziel und seinen endgültigen Ort im Himmel hat (Lk 24,51-53; Apg 1,1-11; Mk 16,19; 1 Petr 3,22).

¹²⁶ Gen 1,1-2,4a ist die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift und exilisch/nachexilisch zu datieren. In dieser Zeit beginnt sich der Monotheismus durchzusetzen, weshalb in den Texten polytheistisch gefärbte Vorstellungen unterdrückt wurden.

2.3.3.3 Theologiegeschichtliches

Die theologiegeschichtliche Relevanz des Himmels manifestiert sich vor allem in der Volksfrömmigkeit ihrer jeweiligen Zeit. Im LThK heißt es: "Die biblische Wahrheit von der Seligkeit des Himmels in der Anschauung Gottes haben Visionäre, Mystiker, Dichter und Maler existentiell erfahren." Paulus berichtet in 2 Kor 5,1 von einer Wohnung im Himmel, die nicht von Menschenhand gemacht ist und in 2 Kor 12,2 von einer Erscheinung, die ihn die Entrückung eines Dieners Christi sehen ließ. Er bewahrt jedoch Stillschweigen über das was er sah. Dionysios Areopagita meditiert über die himmlische Hierarchie mit Engeln und Seligen. Mittelalterliche Legenden erzählen von der Teilnahme an der himmlischen Liturgie und vom Hören von Engelsmusik. Aus dem 8. Jahrhundert stammt das bei Bestattungen bis heute gebräuchliche Lied "In paradisum deducant te angeli". Der Sterbetag der Heiligen gilt als Geburtstag im Himmel.¹²⁷

2.3.3.4 Himmel und Erde - die Pole der Bühne

In TD IV nennt Balthasar Himmel und Erde die Pole der Bühne seines "Theodramas". Dahinter steht seine Konzeption einer vertikalen Eschatologie, auf die in dieser Arbeit bereits kurz eingegangen wurde (s. Kap. 2.3.1.5).¹²⁸ Einige Gedanken zu "Bühnenbild und Inszenierung" sollen an dieser Stelle dennoch nicht fehlen. Der Himmel ist nicht göttlich. "Beide sind geschaffen und doch ist der Himmel zunächst der Ort, von dem her Gott mit dem Menschen und an ihm handelt."¹²⁹ Der Himmel wird als der Ort vorgestellt, wo Gott wohnt. Aber er wohnt dort nicht allein,

"sondern ist umgeben von geschöpflichen Wesen, die durch ihr 'bei Gott Sein' ausgezeichnet sind: das 'himmlische Heer', die depotenzierten Götter anderer Völker, die nunmehr zu Engeln mit Dienstaufträgen werden. Aber zwischen Himmel und Erde besteht [...] auch ein dramatischer Austausch: Henoch und

¹²⁷ Vgl. LThK³ 5. Bd., Art. *Himmel*, 119-120

¹²⁸ Balthasars vertikale Eschatologie, die mit einer horizontalen zeitlichen Geschichte einen Schnittpunkt im Christuseignis bildet, stellt ein zentrales Element in Balthasars eschatologischem Denken dar. Sie wird aber in den dieser Arbeit als Primärliteratur zugrunde liegenden Schriften "Was dürfen wir hoffen" und "Kleiner Diskurs über die Hölle" kaum thematisiert und bleibt deshalb mit Ausnahme eines kurzen Abschnitts im Kapitel "Über das Gericht", wo sie aus Verständnisgründen unerlässlich ist, unberücksichtigt.

¹²⁹ Balthasar: TD IV, 96

Elija werden als Lebendige in den Himmel entrückt - der, immer mehr entkosmologisiert, schließlich das 'Sein Gottes' bedeutet."¹³⁰

In Joh 3,13 heißt es: *Er sagte zu ihnen: Ihr stammt von unten, ich stamme von oben; ihr seid aus dieser Welt, ich bin nicht aus dieser Welt.* Jesus Christus ist in den Himmel zurückgekehrt und dennoch lässt er seine Jünger wissen: *Seid gewiß: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt* (Mt 28,20). Der Austausch zwischen Himmel und Erde scheint zu funktionieren. Viele Schriftstellen belegen das (Kol 3,1ff; Hebr 12,22; Phil 1,23). Damit rückt aber auch der Tod in die Mitte des Lebens. Balthasar wendet sich nach der Beschreibung von "Bühnenbild und Inszenierung" wieder der Handlung seines Theodramas zu. So seien die Gedanken zum Himmel an dieser Stelle mit einem schönen Zitat Balthasars abgeschlossen: "Der Himmel gibt der Erde nicht nur die Transzendenz zu ihm hin, sondern unterstützt sie immer neu im Gang zu ihrer Vollendung."¹³¹

2.3.4 Über die Hölle

2.3.4.1 Allgemeines

Wenn der Himmel für den endgültigen Sieg steht, so wird mit der Hölle das endgültige Scheitern angesprochen. Seit jeher bewegt die Christen daher die bange Frage, wer in die Hölle kommt und welches Geschick den Verdammten droht. Die kirchliche Lehre besagt: Es ist möglich, den Sinn des Lebens absichtlich zu verfehlen und sich dem Willen Gottes zu versperren. Dem kirchlichen Lehramt steht es jedoch nicht zu, zu entscheiden, wer gerettet wird, und wer verloren ist. Alle Fragen in Verbindung mit der ewigen Verdammnis, wie sie auch in dieser Arbeit thematisiert werden, stellen ein äußerst sensibles Thema dar und sind dementsprechend mit großer Vorsicht zu behandeln. Absolute Antworten auf diese Fragen, gleichsam ein Wissen über das, was den Menschen im Eschaton erwartet, kann es nicht geben.

2.3.4.2 Biblisches

Im Alten Testament ist das Gegenstück zum Himmel, in dem der Mensch sich aber nach alttestamentlicher Vorstellung nicht aufhalten kann, die Unterwelt, die Scheol, der

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Ebd. 101

Aufenthaltort der Toten und zwar aller Toten, der Guten ebenso wie der Bösen. Die Scheol entspricht dem griechischen Hades und wird nicht mit einem Ort der Bestrafung identifiziert. Davon zu unterscheiden ist die Gehenna. Der Begriff entwickelte sich aus der Bezeichnung "Tal des Hinnom" (Jos 15,8; 18,16; 2 Kön 23,10). Die Gehenna wandelte sich später unter dem Einfluss der jüdischen Apokalyptik zur endzeitlichen Feuerhölle. Ihre eschatologische Konnotation erhält die Gehenna erst in den apokryphen Schriften des Alten Testaments, im Äthiopischen Hennoch, im 4. Buch Esra u. a.

Im Neuen Testament findet sich eine Vielfalt von Bezeichnungen, die unterschiedliche Vorstellungen reflektieren und auch nicht ohne weiteres auf den dogmatischen Begriff der Hölle einzuschränken sind. Neben dem Begriff Hölle/Gehenna (Mt 5,22; 5,29f; 10,28; Lk 12,5 u. a.) finden sich Bezeichnungen wie Unterwelt (Lk 16,23; Mt 11,23) oder Abgrund (Lk 8,31; Offb 9,1f; 11,7 u. a.). Dazu kommen Umschreibungen wie "Heulen und Zähneknirschen" in den matthäischen Gleichnissen oder der "nicht sterbende Wurm" (Mk 9,48). Auf die tiefergehende Bedeutung einzelner Schriftstellen wird im Laufe der Arbeit noch eingegangen.

2.3.4.3 Theologiegeschichtliches

Theologische Spekulationen über die Hölle haben von den frühen Anfängen an ihren festen Platz in der christlichen Literatur, vom Polykarmartyrium über Justin und Tertullian bis zu Augustinus. Zunächst stellte man sich, von den Bildern in den Evangelien ausgehend, Strafen wie ewige Finsternis, Feuer und einen ewigen Wurm vor. Erst mit Chrysostomos und Augustinus kam es zu einer Wende im Verständnis der Höllenstrafen als man den Verlust der Schau Gottes als das Wesen der *poena damni* wahrzunehmen begann.¹³²

Im mittelalterlichen Denken gab es dann keinen Zweifel darüber, dass die einen zur Schau Gottes gelangen, die anderen hingegen der ewigen Verdammnis anheimfallen. Die Strafe bemisst sich an der Sünde. Das Kriterium für die Verdammnis ist die Todsünde (*peccato mortale*), durch die sich der Sünder bewusst und entscheidend von Gott abwendet. Die Strafe folgt unmittelbar auf den Tod. In Verbindung mit diesen Vorstellungen trieb die Kommerzialisierung schlimme Blüten in Form von Buß- und Ablassbüchern (s. Fegefeuer). Benedikt XII. erklärte in der Konstitution "Benedictus

¹³² Vgl. Balthasar: *Was dürfen wir hoffen*, 40

Deus" v. 29. Jan. 1336:

"dass nach allgemeiner Anordnung Gottes die Seelen der in einer aktuellen Todsünde Dahinscheidenden sogleich nach ihrem Tod zur Hölle hinabsteigen, wo sie mit den Qualen der Hölle gepeinigt werden, und dass nichtsdestoweniger am Tage des Gerichts alle Menschen 'vor dem Richterstuhl Christi' mit ihren Leibern erscheinen werden, um Rechenschaft für ihre eigenen Taten abzulegen" (DH 1002).

2.3.4.4 "Theologisches" gegen Hans Urs von Balthasar

Balthasar setzt sich in seinem eschatologischen Denken ausführlich mit dem Verständnis der Hölle im christlichen Glauben auseinander. Als Balthasar nach einer Pressekonferenz, auf der er zur Frage der Hölle Stellung bezog, in diversen Zeitungen grob missverständlich interpretiert wurde, verfasste er 1984 den Artikel "Kleine Katechese über die Hölle", den der Osservatore Romano ohne Balthasars Wissen veröffentlichte. Die Veröffentlichung wurde in der Zeitschrift "Theologisches" von den Redakteuren Heribert Schauf und Johann Böckmann heftig kritisiert. Schauf: "Man hat sich gewundert, dass der Osservatore Romano diesen fragwürdigen Artikel von Balthasar gebracht hat." Böckmann wunderte sich, "dass eine Kirchenstelle, die bisher durch gute Materialien dankenswert gearbeitet hat, diesen problematischen Kommentar herausgibt." Verwiesen wurde auch auf einen "sehr treffenden" Artikel Gerhard Hermanns in der Zeitschrift "Der Fels".¹³³

In der Folge musste Balthasar viele Auseinandersetzungen mit linken und vor allem mit rechten Kirchenkreisen über dieses Thema führen. In den letzten beiden Jahren vor seinem Tod veröffentlichte er noch die beiden Opuscula "Was dürfen wir hoffen?" (1986) und "Kleiner Diskurs über die Hölle" (1987), in denen er seine Gedanken zur Hoffnung auf universales Heil in verdichteter Form darlegt. Er stellt die Positionen von Origenes, Augustinus und Karl Barth einander gegenüber, lässt spannende Gedanken aus seinen zahlreichen eschatologischen Schriften einfließen, stellt eine Reihe hochkarätiger Autoren und deren Werke zu diesem Thema vor und gibt auf diese Weise wertvolle Hilfestellung in der Auseinandersetzung mit seinem überzeugenden, wenngleich oft auch herausforderndem eschatologischen Denken.

¹³³ Ebd. 14; Heribert Schauf / Johann Böckmann zitiert aus: Zeitschrift *Theologisches*, 6258b/6394b

2.3.4.5 Die Hölle des eigenen Gewissens

Obwohl die Vorstellung, dass die schlimmste Höllenqual der Verlust der Schau Gottes sei, erst mit Augustinus ins Bewusstsein rückte, hat die Frage, ob mit dem ewigen Feuer das eigene Gewissen gemeint sein könnte, das sich in dem Wissen um ein Dasein in der ewigen Abwesenheit Gottes selbst verzehrt, die Kirchenväter schon seit der frühen Kirche beschäftigt. Balthasar zitiert Origenes, der auf Jes 50,11 verweist:

Ihr alle aber, die ihr Feuer legt und Brandpfeile entzündet, sollt in die Glut eures eigenen Feuers laufen und in die Brandpfeile geraten, die ihr entflammt habt.

"Diese Worte scheinen zu besagen, dass jeder Sünder die Flammen seines eigenen Feuers selber entzündet und nicht in ein Feuer getaucht wird, das ein anderer entzündet und das vor ihm existiert hätte. Nahrung und Stoff dieses Feuers sind unsere Sünden, [...]"¹³⁴

Balthasar nennt Ambrosius und Hieronymus, die sich diesem Verständnis von Hölle angeschlossen haben. Für Ambrosius bedeutet äußerste Finsternis kein Gefängnis in das der Schuldige gesperrt wird. Es ist die sündige Seele, die Höllenqualen erleidet, weil sie sich aus eigenem Verschulden außerhalb der Ordnung Gottes und damit in äußerster Finsternis vorfindet. "Es gibt somit nicht wirkliches Zähneknirschen, noch ein Feuer, das ewig von körperlichen Flammen genährt wird, es gibt keinen leiblichen Wurm."¹³⁵ Für Hieronymus kann die geistige Seele von einem materiellen Feuer überhaupt nicht erfasst werden.

Aus diesem Befund der Kirchenväter wird für Balthasar deutlich, "dass man nicht sagen kann, Gott habe die 'Hölle erschaffen'."¹³⁶ Er kontert damit die Aussage seines Kritikers Gerhard Hermes der meint: "dass der allwissende Gott eine solche (Hölle) nicht erschaffen hätte, wenn sie nicht auch bevölkert werden sollte."¹³⁷

Eine Bestätigung seiner Sicht findet Balthasar bei M. Schmaus: "Die Hölle ist vom Geschöpf erschaffen, nicht von Gott. Jeder Verdammte schafft die ihm zukommende Hölle"¹³⁸ (s. M. Schmaus). Balthasar dazu weiter:

"Aber die Hölle als Verweigerung der göttlichen Liebe existiert stets nur einseitig: auf der Seite dessen, der sie immerfort für sich selber schafft. Es ist jedoch unmöglich, dass Gott selbst im geringsten an dieser Verirrung mitwirken

¹³⁴ Ebd. 41; Origenes zitiert aus: *Peri Archon* II 10, 4-5

¹³⁵ Ebd. 42; Ambrosius zitiert aus: *Expos. Evang. sec. Lucam VII*, 204

¹³⁶ Ebd. 43

¹³⁷ Ebd. 43; G. Hermes zitiert aus: *Zeitschrift Der Fels*, Nov. 1984, 252a

¹³⁸ Ebd. 43; M. Schmaus zitiert aus: *Katholische Dogmatik* IV/2, 449

könnte [...]. Wenn es also in Gott eine Reaktion auf die Existenz der Hölle gibt [...], so eine solche des Schmerzes, nicht der Bestätigung."¹³⁹

2.3.4.6 Origenes oder Augustinus: Heil für alle oder ewige Hölle für viele

Die zentrale Frage für Balthasar ist, ob es überhaupt eine ewige Hölle gibt. In der Folge setzt sich Balthasar mit der Apokatastasislehre des Origenes¹⁴⁰ auseinander. "Origenes gilt bekanntlich als erster großer Leugner einer ewigen Hölle, und dafür ist er lange nach seinem Tod durch die Machenschaften Kaiser Justinians als Häretiker verurteilt worden."¹⁴¹ Balthasar betont, dass Origenes über seine Vorstellungen von Apokatastase in seinem Hauptwerk "Peri Archon" weitgehend hypothetisch schreibt. Dennoch haben insbesondere seine Gedanken über die Bekehrung der Teufel in kommenden Äonen seine Gegner auf den Plan gerufen. Henri de Lubac, ein besonderer Kenner und Verteidiger Origenes' schreibt dazu:

"Die Meinung, Origenes habe mit seiner Apokatastasis die Wiederbegnadigung der Teufel und der Verdammten gelehrt, ist so verbreitet, dass niemand mehr sie zu hinterfragen wagt. Dabei aber würde eine exakte und hinreichend ausgreifende Behandlung der Frage zeigen, dass sie unzureichend begründet ist."¹⁴²

Balthasar lässt mit Henri Crouzel einen weiteren ausgewiesenen Origenes-Kenner zu Wort kommen. Nach Crouzel vertritt Origenes eine trichotomische Anthropologie. Der Mensch besteht demnach aus Leib, Seele und Geist, wobei der Geist auf Gott verweist. Der Trichotomismus würde aber gegen die ihm vorgeworfene Form der Apokatastasis sprechen, weil: "der Verdammte hat kein Pneuma mehr. Origenes scheint ihm demnach jede Möglichkeit einer Bekehrung zu nehmen, ein starkes

¹³⁹ Ebd. 44

¹⁴⁰ Wenn es um die Frage geht, ob es überhaupt eine ewige Hölle gibt, stößt man unweigerlich auf Origenes. Als Schrifttheologe und Exeget hat er neben Augustinus das größte zusammenhängende theologische Schrifttum der Patristik geschaffen, insbesondere in Form von Homilien und Schriftkommentaren. Origenes galt Zeit seines Lebens und bis zum Ende des 5. Jahrhunderts als christlicher Theologe. Von Kaiser Justinian wurde er mit Edikt aus dem Jahr 543 wegen seiner Lehren über die Präexistenz der Seele (Origenes war Platoniker), die Auferstehung der Leiber in Kugelform, die Äonen und die *Apokatastasis panthon* (Wiedergutmachung aller: am Ende der Welt werden alle erlöst, weil Gott in seiner unendlichen Liebe es nicht ertragen wird, dass das Böse in der Ewigkeit noch einen Platz hat) als Häretiker verurteilt. Zu den am kontroversesten diskutierten Lehren des Origenes zählt die *Apokatastasis panthon*.

¹⁴¹ Balthasar: *Was dürfen wir hoffen*, 47

¹⁴² Ebd. 48-49; Henri de Lubac zitiert aus: *Du hast mich betrogen*, Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1984

Argument gegen die Deutung seiner 'Apokatastasis' als eine Umkehr der Dämonen und verdammten Menschen in die Gnade Gottes."¹⁴³

Viele bedeutende Kirchenväter wie Clemens von Alexandrien, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Hieronymus, Evagrius Ponticus oder Maximus Confessor haben eine Apokatastasislehre mehr oder weniger offen vertreten und wurden nicht verurteilt, so Balthasar. Zu den "Höllenpredigern" unter den Kirchenvätern zählt er Basilius (im Gegensatz zu den beiden anderen vorhin erwähnten Kappadokiern), Chrysostomos und insbesondere Augustinus. Der Prädestinationslehre Augustins begegnet Balthasar nicht nur mit Ablehnung, sondern auch mit einem gewissen Sarkasmus. So betont er den Nachdruck, den Augustinus auf die "Wirklichkeit der Hölle und ihre zahlreichen Insassen" gelegt habe, wobei der große Unterschied zu den anderen Kirchenvätern darin liege, dass Augustinus den Ausgang des letzten Gerichts einfache "wisse". Dieses Wissen wirft er auch allen jenen Theologen des Mittelalters vor, die sich Augustinus angeschlossen haben, wie Gregor d. Große, Anselm, Bonaventura oder auch Thomas, und natürlich die Reformatoren und Jansenisten, die allesamt von diesem gesicherten Wissen ausgehend "ihre weiteren Spekulationen über die doppelte Vorherbestimmung *post* oder *ante praevisa merita* ausbauen".¹⁴⁴ Ziemlich schlecht kommt Augustinus bei Balthasar mit seinen Entfaltungen über die Hölle im "Gottesstaat", Buch 21, weg. "Das ganze Buch wird den Höllenstrafen gewidmet und sorgfältig jedes Loch verstopft, das den 'Mitleidigen' erlaubte, die Tatsache der von Menschen, nicht nur von Teufeln bewohnten Hölle zu leugnen."¹⁴⁵ Die Rechtfertigung der ewigen Strafen durch Augustinus in "De Civitate Dei" mutet teilweise sogar skurril an und wohl nicht nur Balthasar kann den Argumenten nichts abgewinnen, etwa wenn Augustinus fragt: "sollte man jeden nur solange im Gefängnis sitzen lassen, wie seine Tat währte?"¹⁴⁶ Oder wenn er meint, dass man das "Mitleid" nicht nur auf die Menschen in der Hölle, sondern auch auf die verdammten Engeln (Teufel) beziehen sollte. Universale Hoffnung ist für Augustinus kein Thema, auch wenn eine Reihe von Schriftstellen diese Hoffnung weckt. Besonderen Anstoß nimmt Balthasar an der Prädestinationslehre Augustins. Er zitiert eine Stelle aus "De Civitate Dei", die ihm "den Atem verschlägt":

"Jetzt freilich bittet die Kirche für Menschen, die ihr feind sind, weil es noch Zeit zu fruchtbringender Buße ist. Wüsste sie freilich von einigen, die noch leben,

¹⁴³ Ebd. 50; H. Crouzel zitiert aus: *Reallexikon f. Antike u. Christentum* Bd. V, 1970, Art. *Geist*, 521

¹⁴⁴ Ebd. 52

¹⁴⁵ Ebd. 52-53

¹⁴⁶ Ebd. 53

mit voller Sicherheit, dass sie vorbestimmt sind, mit dem Teufel in das ewige Feuer zu fahren, würde sie für diese ebenso wenig beten wie für ihn."¹⁴⁷

Schriftstellen, die auf die Barmherzigkeit und das Erbarmen Gottes verweisen, haben für Augustinus in Bezug auf seine Eschatologie wenig Bedeutung, "weil ihm die 'klaren' eine absolute Sicherheit verschaffen, da 'der göttliche Richterspruch seiner Kraft nicht entleert und abgeschwächt werden darf'."¹⁴⁸

Balthasar schließt das Kapitel dennoch mit einem (verhaltenen) Plädoyer für Augustinus ab. Man dürfe Origenes und Augustinus nicht auf ihre Lehre von der Hölle reduzieren. "Die Wahrheit ist nicht einfach ein Entweder-Oder, ob jemand in der Hölle ist oder niemand", wie es Adrienne von Speyr formuliert.¹⁴⁹ Origenes ist für Balthasar ohnedies unstrittig. Er verweist auf sein enormes exegetisches Werk, das die Theologie des gesamten Mittelalters und darüber hinaus nachhaltig befruchtet hat. Aber auch Augustinus darf nicht nur an seiner verhärteten Eschatologie gemessen werden. Seine umfassende, wenn auch nach Balthasar nicht systematische Theologie reicht weit über diese Frage hinaus und hat ihn nicht umsonst zu einem ganz Großen der Patristik des Abendlandes gemacht.

"Es war ein Teil seiner liebenden Sorge um die Seelen, dass er seine Warnung vor möglichem Verlorengehen in diese extreme Form gießen zu müssen meinte. [...]. Zu bedauern ist nur, dass der große Mann, dem die Nachwelt so viel verdankt, es nicht in den vom Evangelium vorgezeichneten Grenzen getan hat."¹⁵⁰

2.3.4.7 Der Untergang Ninives und die Hölle

Balthasar betont mehrfach, dass es im Neuen Testament zwei Aussagereihen gibt, die "so nebeneinander einhergehen, dass uns eine Synthese beider weder erlaubt ist, noch gelingen kann."¹⁵¹ Die eine verspricht uns scheinbar grenzenlose Hoffnung, die andere warnt vor ewigem Verlorengehen. Die beiden Aussagen sind teilweise auch ineinander verwoben, etwa bei Johannes. In Joh 9,39 heißt es: *Um zu richten, bin ich in diese Welt gekommen: damit die Blinden sehend und die Sehenden blind werden.*

¹⁴⁷ Ebd. 54; Augustinus zitiert aus *De Civ. Dei* 24

¹⁴⁸ Ebd. 56; Zitat ebd. 23

¹⁴⁹ Ebd. Adrienne von Speyr zitiert aus: *Kreuz und Hölle* Bd. II, Einsiedeln: Johannesverlag 1927, 85-86

¹⁵⁰ Ebd. 57

¹⁵¹ Ebd. 24

Und im Gegensatz dazu in 12,47: *denn ich bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um sie zu retten*. Die zentrale Frage, die sich angesichts der Drohtexte (Mt 12,32; 5,22; 11,21ff; 5,29 u. a.) oder auch in der Erzählung vom Weltgericht in Mt 25,31-46 stellt, ist nun, "ob diese Drohungen von Gott, der sich in Christus mit der Welt versöhnt, so wie sie dastehen, in die Tat umgesetzt werden." Balthasar formuliert diese Frage in seiner Schrift "Kleiner Diskurs über die Hölle".¹⁵² Im Buch Jona hat Gott seine Ankündigung, Ninive dem Untergang preiszugeben, nicht wahrgemacht.¹⁵³ Balthasar insinuiert damit zwischen den Zeilen den Vergleich zwischen Jona, der mit der Barmherzigkeit Gottes nicht einverstanden ist und jenen Theologen, die die ewige Hölle für eine unausweichliche Realität halten. Daran knüpft sich die Frage, ob eine Drohung Gottes notwendig zu dem Wissen führt, dass sie wahrgemacht wird. Wenn dem so ist, wie kann man dann mit den Aussagen umgehen, dass Gott die Rettung aller Menschen will? Insofern kann das Jona-Buch auch als ein Lehrbeispiel für den hermeneutischen Umgang mit biblischen Drohtexten verstanden werden. Die Barmherzigkeit Gottes ist größer als jede Prophetie (s. auch Schluss v. Kap. 3.1.1).

Balthasar führt nun in einem diskursiven Für und Wider eine Reihe von Schriftstellen an, die von universalem Heil sprechen und hält diesen Aussagen jene Einwände entgegen, die von den Gegnern einer solchen Hoffnung geltend gemacht werden könnten. In jeder der genannten Textstellen findet sich jenes unmissverständliche "alle", das Balthasar in seiner Argumentation immer wieder verwendet. Balthasar nennt den Kolosserhymnus (V. 1,20), den Philipperhymnus (V. 2,10), Joh 17,2, 2 Kor 5,20f und Röm 5,15-21. Sind alle diese Schriftstellen "fromme Übertreibungen"? Balthasar dazu resümierend:

"Und wir behaupten nicht mehr als dies: dass diese Aussagen uns ein Recht geben, für alle Menschen zu hoffen, was gleichzeitig besagt, dass wir uns nicht genötigt sehen, den Schritt von den Drohungen zur Setzung einer mit unseren Brüdern und Schwestern besetzten Hölle, womit unsere Hoffnung zunichte wäre, vollziehen zu müssen."¹⁵⁴

¹⁵² Vgl. Balthasar, Hans Urs von: *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 2013, 30-35

¹⁵³ Jona ist zutiefst enttäuscht, dass Gott seine Drohung, Ninive zu vernichten, nicht wahrgemacht hat. In Jona 4,1 heißt es: *Das missfiel Jona ganz und gar und er wurde zornig*. Für Jona scheint ein barmherziger Gott ein unerträglicher Gedanke zu sein. Obwohl es die Aufgabe eines Gerichtspropheten sein muss, die Menschen zur Umkehr zu bewegen, wäre es Jona offenbar lieber gewesen, seine Drohbotschaft hätte sich bewahrheitet. Warum? Das Buch Jona lässt die Antwort offen.

¹⁵⁴ Ebd. 34

2.3.4.8 Prädestiniert für die Hölle sind immer "die anderen"

Zu den besonders fragwürdigen Eigenschaften des Menschen gehört es, das Gute vornehmlich für sich zu beanspruchen, alles Schlechte dagegen den anderen zuzuschreiben. Eine solche Grundhaltung führt im Denken des Menschen sehr schnell zu einer "Hölle für die anderen", so Balthasar. Dazu passt auch das Gebet des Pharisäers in Lk 18,11: *Gott, ich danke dir, dass ich nicht wie die anderen Menschen bin, die Räuber, Betrüger, Ehebrecher oder auch wie dieser Zöllner dort.* Der Mensch füllt die Hölle in seiner Vorstellung mit allen möglichen Übeltätern, spart sich selbst dabei aber geflissentlich aus. Selbst wenn die Hölle, der augustinischen Prädestination folgend, viele Jahrhunderte hindurch im Glauben der Menschen von einer *massa damnata* bevölkert wurde, wird der Mensch immer Mittel und Wege gefunden haben, sich selbst davon auszuschließen, vermutet Balthasar.

Einmal mehr nimmt Balthasar in diesem Kontext die Prädestinationslehre des Augustinus ins Visier. Es sei überflüssig, "dem großen Lehrer die Häresie der 'Glaubensgewissheit' in die Schuhe zu schieben. Aber welche Jammergeschichte hat er bis über die Reformation hinaus ausgelöst mit seiner Idee, dass praktisch doch nur einige zum Himmel 'prädestiniert' seien."¹⁵⁵

Balthasar geht es dabei nicht so sehr um die Zahl derer, die zufolge dieser Lehre in der Hölle schmoren, sondern vielmehr darum, dass die Hölle immer schon vornehmlich "für die anderen" da ist. Obwohl die augustinische Prädestinationslehre keine Sicherheit gibt, auf welcher Seite man steht, haben die Menschen Mittel und Wege gefunden, sich selbst unter den Erwählten zu wännen. Die für die ewige Hölle Bestimmten konnte man ob ihrer Sünden ohnedies leicht ausnehmen, wie Balthasar ironisch anmerkt.

Die Glaubensgewissheit, erwählt zu sein, verbreitete sich erst mit den Lehren der Reformation. Balthasar verweist aber darauf, dass die Wurzeln einer solchen unfehlbaren Hoffnung auf Heil bereits in der Scholastik bei Bonaventura zu finden sind. Luther selbst hat mit dieser Sicherheit der Rechtfertigung durch den Glauben zeitlebens gerungen.¹⁵⁶ Nach Balthasar hat der späte Luther den Gedanken der Heilsgewissheit dann aber allgemein vertreten. Einen Höhepunkt erreichte die Zweiteilung der Menschen in Erwählte und Verdammte in der doppelten Prädestinationslehre Calvins. Die Vorstellung von einer Hölle "für die anderen" wird

¹⁵⁵ Ebd. 40

¹⁵⁶ Für Luther bleibt der Mensch immer *homo simul justus simul peccator*. Gewissheit (*certitudo*) gibt es für den Menschen nur im Glauben, wobei er Sicherheit (*securitas*) in einem endgültigen Sinn nicht erreichen kann.

darin besonders vordergründig, weil man nach Calvin am Glauben empirisch feststellen kann, ob ein Mensch zu den Erwählten oder zu den Verdammten gehört. Balthasar zitiert dazu Heinrich Heppe:

"So ist für Calvins Nachfolger 'die Gewissheit des Heils [...] das wesenhafte Merkmal des Glaubens und die unmittelbarste Wirkung, welcher derselbe im Bewusstsein der Erwählten hervorbringt..., eine unmittelbare, mit dem Glauben selbst gegebene *certitudo absoluta*'. "¹⁵⁷

Balthasar fragt an dieser Stelle, wie man sich vor dem Hintergrund eines solchen Glaubens Nächstenliebe oder gar Feindesliebe noch vorstellen kann. Das Konzil von Trient hat die Lehre von der Glaubensgewissheit des Vorherbestimmtseins als Häresie verurteilt. Der protestantische Theologe Karl Barth nimmt dann eine radikale Kursänderung vor, indem er einen Heilsuniversalismus vertritt, der nach Balthasar als Apokatastasis zu werten ist (s. K. Barth). "Was für uns Gegenstand der Hoffnung bleibt, wird bei ihm praktisch doch zur Gewissheit." ¹⁵⁸

Wie es den Seligen im Himmel beim Anblick dieser "anderen" in der Hölle ergehen mag, ist eine Frage, die sich zumindest aus der irdischen Sicht des Menschen notwendig stellen muss. Erfreuen sich die im Himmel Weilenden an den Strafen der Verdammten, haben sie Mitleid mit Ihnen, können sie sie überhaupt sehen? Diese und viele Fragen mehr finden sich bereits in der Schrift und bei den großen Theologen des Mittelalters. Balthasar nennt Jes 66,24 und die darin voneinander abweichende Semantik in der hebräischen, der griechischen und der lateinischen Version der Bibel, die interpretatorische Tendenzen in den Übersetzungen erkennen lässt. In der hebräischen Bibel sind diejenigen, die sich gegen JHWH aufgelehnt haben, eine "Abscheu" für die Welt (für alles Fleisch), in der LXX werden sie zum "Anblick" und in der Vulgata werden sie bis zur Sättigung der Schau sein (*ad satietatem visionis*), wobei Hieronymus hier etwas kryptisch klingt. Äußerst grausam klingt Ps 58,7.11 Herauslesen lässt sich aus den alttestamentlichen Texten am ehesten ein Rachedenken, das in den späteren Jesaia-Übersetzungen zu einer Warnung abgemildert wird, wie sie später in den neutestamentlichen Texten dominierend wurde.

Petrus Lombardus lässt die Frage offen, ob der Anblick der Verdammten auf die Seligen eher bedrückend oder beglückend wirke. Bonaventura lässt sich in seinem Sentenzenkommentar ebenfalls auf keine verbindliche Aussage ein. Er meint lediglich,

¹⁵⁷ Ebd. 44; H. Heppe zitiert aus: *Reformierte Dogmatik* (neu durchgesehen von E. Bizer, Neukirchen, 1935) 410-411

¹⁵⁸ Ebd. 45

dass die Seligen zwar die Hölle sehen könnten, nicht aber die Verdammten den Himmel.¹⁵⁹ Thomas nähert sich dem Thema deutlich differenzierter. Die Seligen würden sehr wohl vollkommenes Mitleid empfinden aber er schränkt gleichzeitig ein, dass Mitleid im Sinne von Teilhabe an Leid den Seligen nicht mehr möglich sei. In der Ewigkeit könne es auch deshalb kein Mitleid geben, weil das Elend der Verdammten nicht mehr veränderlich sei. Freude über die Qualen der Verdammten hält Thomas dagegen schon für möglich, nicht *per se* aber *per accidens*, gleichsam neben der Freude über den eigenen Zustand.¹⁶⁰

Balthasar stellt im Gegensatz zu diesen Vorstellungen die nüchterne Frage, ob diese gedachte Kluft zwischen Himmel und Hölle letztlich jede menschliche Gemeinschaft aufheben kann. Balthasar spricht an mehreren Stellen von der durch nichts übertreffbaren Liebe Gottes zu den Menschen. Der Mensch sei nicht imstande, diese Liebe auszuhalten. Er dürfe deshalb "nicht dem Wahn erliegen, er könne, so wie er ist, sich in Gottes Arm stürzen und plötzlich imstande sein, im "verzehrenden Feuer" seiner Liebe zu leben"¹⁶¹ (s. Kap. 2.3.2). Wenn Gott aber gerade die Verdammten besonders liebt, für die sein Sohn gestorben ist, brennen dann nicht auch diese "absoluten Neinsager im Feuer der absoluten, auch sie umfassenden göttlichen Liebe?"¹⁶²

¹⁵⁹ Ebd. 51; Bonaventura, IV Sent. d 50 p 2 a1 q3

¹⁶⁰ Ebd. 50; Th. v. A., IV Sent. d 50 q2 a3 und 4

¹⁶¹ Ebd. 36

¹⁶² Ebd. 51

3 Schlussteil

3.1 Hoffnung für alle

3.1.1 Kreuz und Descensus - die Basis der Hoffnung

"Gott ist die Liebe" heißt es in 1 Joh 4,8. Somit lässt sich mit Anselm von Canterbury sagen: "Die Liebe ist das, worüber nichts Größeres gedacht werden kann." Die Universalität der Erlösungstat Jesu Christi gründet nach Balthasar in der Radikalität der Liebe Gottes zu allen Menschen. Jan-Heiner Tück schreibt dazu in einem Beitrag zu dem Buch "Die Kunst Gottes verstehen", das in Würdigung der theologischen Arbeit Hans Urs von Balthasars 2005 herausgegeben wurde:¹⁶³

"Der unbedingte Ernst der Liebe Gottes wird für Balthasar letztlich ablesbar am Kreuz. [...]. Balthasars starke Konzentration auf das Kreuz könnte den Eindruck erwecken, dass er das Leben und Wirken Jesu, seine Verkündigung des Reiches Gottes, seine Gleichnisse und Zeichenhandlungen einfach überginge. In der Tat geht er davon aus, dass die ganze Lehre Jesu 'in dem, was sie aussagt, verheißt und fordert, nur verständlich (wird) aus dem Gefälle auf das Kreuz, aus der Deckung aller sich exponierenden Aktionen in Wort und Tat durch eine alles erklärende und ermöglichende Passion'."¹⁶⁴

Tück dazu weiter: "Er (Balthasar) hat sich entschieden dagegen verwahrt, gerade die soteriologische Deutung des Todes Jesu als nachösterliches Interpretament zu neutralisieren."¹⁶⁵ "Man kann nicht 'dem nachösterlich erscheinenden Jesus einen völlig anderen Bewusstseinsinhalt zuschreiben als dem irdischen, er gibt sich als der Gleiche und ist es'."¹⁶⁶

Um Balthasars Sichtweise besser zu verstehen, empfiehlt sich der Rekurs auf TD II, wo er den Gedanken des Sendungsbewusstseins Jesu breit entfaltet (s. auch Kap. 2.2.2.2). "Von Paulus und Johannes her gesehen ist die Sendung schlechthin universal, und es kann, falls der Begriff Sendung ernst genommen wird, nicht anders

¹⁶³ Vgl. Tück, Jan-Heiner: *Der Abgrund der Freiheit. Zum theodramatischen Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit*, in: Striet, Magnus / Tück, Jan-Heiner (Hg.): *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg/Br.: Herder Verlag, 2005, 82-116

¹⁶⁴ Ebd. 99; Balthasar zitiert aus: *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Einsiedeln, ⁶2000, 55

¹⁶⁵ Ebd. 100;

¹⁶⁶ Ebd. Balthasar zitiert aus TD II, 150 (unter Rückgriff auf ein Zitat von J. Guillet)

sein, als dass diese Universalität dem Gesendeten bewusst ist."¹⁶⁷ Jesus weiß um seine "mehr-als-menschliche Sendung, die Welt als ganze mit Gott zu versöhnen".¹⁶⁸ Zu der wachsenden Erkenntnis des vorösterlichen Jesu über seine Sendung auf dem Weg zum Tod am Kreuz sei auf das bereits Gesagte am Schluss von Kap. 2.2.2.2 verwiesen. Die Urintention Jesu setzt Balthasar so ins Wort: "Ich bin der, dem dieser Auftrag obliegt. Ich bin der, durch den das Reich Gottes kommen muss und kommen wird."¹⁶⁹ Walter Kasper formuliert es in seinem Buch "Jesus der Christus" so: "Jesus Christus gibt sich ganz hin für seine Sendung, er ist ganz eins mit ihr. Er ist der Gesandte."¹⁷⁰

Ein zentrales Moment in der Sendung Jesu ist für Balthasar das *admirabile commercium*, das von den Kirchenvätern schon früh auf verschiedene Weise beschrieben wurde, nicht dem Begriff nach aber dem Sinn nach (der Begriff stammt aus einer Antiphon der röm. Weihnachtsliturgie aus dem 5. Jh.).¹⁷¹ Bei Athanasius heißt es sinngemäß: "Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch vergöttlicht werde." Der "wunderbare Tausch" vollzieht sich in der Passion (vgl. Röm 6,6). Balthasar zitiert Athanasius: "Alle Menschen waren zu Tode verurteilt; er aber als Unschuldiger hat für alle seinen Leib in den Tod hingegeben, sodass alle durch ihn gestorben [...], von der Sünde und vom Fluch befreit und von den Toten auferstanden sind."¹⁷² Der Gedanke der Sendung Jesu wird von Balthasar in TD II breit entfaltet. Darauf kann im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter eingegangen werden.

Das Motiv des "wunderbaren Tausches" nennt Balthasar einen Vorentwurf zu dem für seine Soteriologie so wichtigen Begriff der Stellvertretung. Balthasar möchte den "Platztausch" weder als ein Geschehen fernab jeder weltlichen Realität verstehen, wo Christus oberhalb seiner Gottverlassenheit weiterhin die *visio beatifica* genießt, noch als eine mythologisch-tragizistische Verstrickung Christi mit der Sünde.¹⁷³ Balthasar gibt aber zu bedenken, dass "diese Kenosis [...] Gottes eigenes Geheimnis bleibt, durch das er sein Wesen der Welt offenbart und verschenkt."¹⁷⁴ Einige Absätze weiter schreibt Balthasar dann:

"Keinesfalls kann die Stellvertretung nur als ein von der Finsternis der Sünde getrenntes, durch reine Verdienstlichkeit sie überwiegendes Werk angesehen

¹⁶⁷ Balthasar: TD II, 2. Teil, 152

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁰ Kasper, Walter: *Jesus der Christus*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1974, 301

¹⁷¹ Vgl. Balthasar: TD II, 2. Teil, 218

¹⁷² Balthasar: TD II, 2. Teil, 218; Athanasius zitiert aus C. Arian. I 69 (PG 26, 293)

¹⁷³ Vgl. Balthasar: TD III, 310

¹⁷⁴ Ebd.

werden. Keinesfalls kann man sie andererseits als eine Identifikation des Gekreuzigten mit dem aktuellen Nein der Sünde selbst deuten. Wohl aber wird die Finsternis des Sündenzustandes von Jesus erfahren."¹⁷⁵

Diese Erfahrung kann nicht identisch sein mit jener der Sünder, "sie ist aber trotzdem tiefer und finsterner als diese, weil sie sich innerhalb der von keinem Geschöpf erahnbaren Tiefe der Beziehung der göttlichen Hypostasen abspielt."¹⁷⁶

Tück schreibt zum Begriff der Stellvertretung in dem genannten Beitrag:

"Um die universale Heilsbedeutung des Todes Jesu zu deuten, zieht Balthasar den Begriff 'Stellvertretung' heran. Anders als im sozialen Bereich, wo eine Person für eine andere einspringen kann, ohne dass die vertretene Person in ihrem Personsein innerlich tangiert wäre, bezeichnet der soteriologische Begriff 'Stellvertretung' den heilsrelevanten Vorgang, dass der Gekreuzigte so an die Stelle des Sünders tritt, dass dieser zu sich selbst befreit wird."¹⁷⁷

In Gal 3,13 heißt es: *Christus ist für uns zum Fluch geworden* oder in 2 Kor 5,21: *Er hat den, der keine Sünde kannte, für uns zur Sünde gemacht*. In seinem Büchlein "Kennt uns Jesus - kennen wir ihn?" deutet Balthasar diese Worte zweifach:

"Es gibt eine schwächere und eine stärkere Art, diese Worte und damit auch das immerfort wiederholte 'für uns' zu deuten. Die schwächere Art erklärt das Erlösungswerk Jesu so, dass er 'zu unseren Gunsten' etwas geleistet oder vielmehr erduldet hat, was in seiner Wertigkeit den Unwert unserer Sünden um ein Unendliches 'überwiegt' (*incomparabiliter superat* sagt Anselm) [...] und das Gewicht der Weltschuld aufhebt."¹⁷⁸

Für Balthasar ist damit der Sinn der Paulusworte aber nicht ausgeschöpft. Er fragt daher, ob es vielmehr sein kann, dass der Erlöser sich mit den Sündern so sehr identifiziert, dass er vor Gott einer von ihnen wird und damit "wie ein Blitzableiter das Gericht Gottes über die Realität des Widergöttlichen in der Welt auf sich zieht"?¹⁷⁹ Balthasar dazu weiter:

"[...] dann liegt das Zentrum der Passion nicht allein in seinem vollkommenen Sterben, sondern ebenso sehr in seiner Erfahrung der Angst bis zum Tod und

¹⁷⁵ Ebd. 312-313

¹⁷⁶ Ebd. 313

¹⁷⁷ Tück: *Der Abgrund der Freiheit*, in: Striet/Tück: *Die Kunst Gottes verstehen*, 100-101

¹⁷⁸ Balthasar, Hans Urs von: *Kennt uns Jesus - kennen wir ihn?*, Freiburg/Br.: Herder Verlag, 1980, 36

¹⁷⁹ Ebd. 37

der Gottverlassenheit, in der er, nun wirklich stellvertretend, das notwendige und gerechte Gericht Gottes über das Böse an sich selber erfährt."¹⁸⁰

Die Liebe Gottes manifestiert sich aber nicht nur im Tod des Sohnes am Kreuz, sondern in ganz besonderer Weise auch im Höllenabstieg Christi am Karsamstag. Michael Greiner hat zum Descensus-Gedanken Balthasars ebenfalls in dem Buch "Die Kunst Gottes verstehen" einen Aufsatz verfasst, der Balthasars theologischen Ansatz zu dem Thema in den Blick nimmt.¹⁸¹

"Mit dem *Descensus ad inferos* hat Christus - Gott von Gott getrennt - alle Gottferne, die sündigen Menschen nur je eignen kann, in letzter, "verstehender", liebender Solidarität innerlich übernommen und zu seiner eigenen erlittenen Wirklichkeit gemacht, gerade damit aber mitten in der Gottverlassenheit die äußerste Tat göttlicher Liebe präsent gesetzt."¹⁸²

Kein Mensch, wie weit auch immer er sich von Gott entfernen mag, wird jemals diese Gottferne erfahren können, wie sie in der Karsamstags-Gestalt Christi zum Ausdruck kommt. "Christi Kreuz, das jedes sündige Nein der Menschen auf sich geladen hat, kann deshalb nur am äußersten Ende der Hölle [...] aufgestellt sein."¹⁸³ Das Kreuz Christi "unterfasst" trinitarisch jede nur denkbare menschliche Gottferne.

Ein wichtiger Gedanke in der Eschatologie Balthasars, den Greiner aufgreift, ist jener des personalen Geschehens in der Christusbegegnung, die sich im eigenen Tod ereignet.

"Weil Christus sich im solidarisch übernommenen Gottesverlust zum getreuen materialen Spiegelbild seines (des Menschen) Elends gemacht hat, findet er an ihm seine eigene heillose Wahrheit schonungslos gespiegelt und aufgedeckt; weil Christus [...] übernommen hat, was der Mensch gerade infolge seiner Verweigerung von Liebe und Proexistenz geworden ist."¹⁸⁴

Nicht der Richterspruch Gottes, sondern dessen Liebe wird zum entscheidenden Kriterium für den Menschen, der durch diese Liebe beschämt wird. "Der Liebe Gottes in Christo belegend, erfährt der Mensch nicht nur, was eigentlich Liebe wäre; er erfährt zugleich unwiderleglich, dass er, der Sünder und Egoist, die wahre Liebe nicht

¹⁸⁰ Ebd. 38

¹⁸¹ Vgl. Greiner, Michael: *Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu Hans Urs von Balthasars eschatologischem Vorstoß*, in: Striet / Tück: *Die Kunst Gottes verstehen*, 228-236

¹⁸² Ebd. 228

¹⁸³ Balthasar: TD IV, 173

¹⁸⁴ Greiner: *Für alle hoffen?*, 229

hat."¹⁸⁵ Indem der Mensch die Gottverlassenheit in sich selbst erfährt, "wird ihm die Christusbegegnung *eo ipso* zum Gericht".¹⁸⁶ Die Möglichkeit des Menschen, sich auch dann noch gegen Gott zu entscheiden, bleibt für Balthasar immer offen. Dazu schreibt Greiner: "Das und nichts anderes wäre Hölle - eine Hölle, die der Mensch sich selbst bereitet als seine trotzig resignative Antwort auf die Evidenz der Liebe [...]. Er spräche sich in ihrem Licht selbst das Urteil (s. auch Kap. 3.1.3.2). Letztendlich würde das aber bedeuten, dass die Liebe Gottes ihr Ziel verfehlt hätte. Über dieses Motiv reflektiert Balthasar in seiner Eschatologie immer wieder."¹⁸⁷ In dieser Arbeit wird das Thema auf Grundlage seiner Schrift "Was dürfen wir hoffen" ebenfalls mehrfach aufgegriffen (s. u. a. Kap. 3.1.2.2).

Der Descensus-Gedanke ist in Balthasars Eschatologie die Grundlage einer universalen Hoffnung für alle Menschen. Greiner dazu: "Niemand wird sich postmortal in einer Hölle wiederfinden, die ihm nicht aufgrund der richtend-einladenden Gegenwart der Liebe Christi zum Purgatorium werden könnte."¹⁸⁸ Balthasar wurde in den letzten Jahren seines Lebens aufgrund seiner Eschatologie von seinen Gegnern sogar unter Apokatastasis-Verdacht gestellt. Das Thema wird auch in dieser Arbeit behandelt (s. u. a. Kap. 2.3.4.4). Balthasar machte wiederholt klar, dass Hoffnung auf universales Heil nicht mit Apokatastase gleichzusetzen ist. Dagegen geht es für Balthasar auch in konsequenter Auslegung der Descensus-Lehre nicht an, "einer Apokatastasis im Sinne einer objektiven, systematische Gewissheit beanspruchenden Lehre das Wort zu reden, wonach es gar nicht anders sein könne, als dass alle Menschen schließlich ihr eschatologisches Heil fänden".¹⁸⁹

Balthasar stößt sich immer wieder an dem zu vielen "Wissen" über das Eschaton, sei es bei dem "Höllenprediger" Augustinus über die Vorherbestimmung zur Hölle, sei es bei seinen theologischen Gegnern über den Ausgang des Gerichts oder bei Karl Barth über das Heil für alle. Darauf wurde im Laufe der Arbeit bereits mehrfach eingegangen. Zur Theorie Karl Barths interpretiert Greiner Balthasar wie folgt: "Eine solchermaßen allzu informiert sich gebende Theorie würde die Offenheit der theodramatischen Geschichte unterlaufen, insofern diese doch Freiheitsgeschichte ist und man über freie Akte kein Wissen durch systematische Deduktion erlangen kann."¹⁹⁰

¹⁸⁵ Balthasar, Hans Urs von: *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1963, 40

¹⁸⁶ Greiner: *Für alle hoffen?*, 229

¹⁸⁷ Vgl. Balthasar: TD IV, 191-222

¹⁸⁸ Greiner: *Für alle hoffen?*, 231

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Ebd.

Die Descensus-Lehre und ihre Implikationen für das Heil jedes einzelnen Menschen haben nur Bestand, wenn der Mensch dem Heilswirken Gottes in einem freien Ja zustimmt. Diese Einschränkung bedeutet jedoch nicht, dass Gott nicht alles für das Heil der Menschen getan hätte. Greiner verweist auf Balthasars Kapitel über die "Hoffnung Gottes" in TD IV.¹⁹¹ Dort übernimmt Balthasar Gedanken des Dichters Charles Péguy aus dessen Werk "Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung": 'In tödlichem Bangen' hofft Gott auf die Umkehr des Sünders; er hat 'in unsere schwachen Hände seine ewige Hoffnung gelegt'.¹⁹²

Als Folge des Descensus Christi wird menschliche Bosheit nie mehr in der Lage sein, den Anruf Gottes unhörbar zu machen.

Wenn "vielmehr in jeder selbstgewählten Einsamkeit immer noch der störende, ja quälende Anruf der liebenden Ohnmachtsgestalt dieses 'um meinetwillen' Mit-Einsamen bleibt, dann bleibt auch für uns die Hoffnung erlaubt, dass Gottes eigene Hoffnung, die auf die Unendlichkeit seiner einladenden und gewinnenden Liebe baut [...], letztlich nicht und bei niemandem fehlgehen wird, obgleich sie prinzipiell an ewig fortgesetzter Verweigerung durchaus scheitern kann."¹⁹³

Karl-Heinz Menke, ein weiterer Mitautor des oben genannten Buches "Die Kunst Gottes verstehen", schreibt zu Balthasars Gedanken über den Höllenabstieg Jesu Christi:

"Weil Jesus 'an der Stelle' der Beziehungslosigkeit in Beziehung bleibt, weil Jesus aus der Hölle des Sünders zum Vater ruft, trägt er den Zugang zum Vater bis in die Scheol. [...]. Seit Gott in Jesus an die Stelle der äußersten Gottferne der Weltgeschichte getreten ist, hat die Hölle einen Ausweg für jeden Sünder, der sich von Christi Stellvertretung ergreifen lässt. Das gilt für die Verstorbenen ebenso wie für die Lebenden. Wer immer sich von der Stellvertretung Christi

¹⁹¹ Vgl. Balthasar: TD IV, 160-162: "Gibt es nicht allem voran so etwas wie eine Hoffnung des Vaters und des Geistes auf das Gelingen der Sendung des Sohnes? Und gibt es nicht erst recht - da Gott den Menschen mit einer so prekären Freiheit ausgestattet hat - eine Hoffnung Gottes, dass auch dieser Mensch (gewiss durch das Werk des Sohnes hindurch, dem er sich aber doch verweigern könnte) sich retten wird?"

¹⁹² Vgl. ebd. 161-167. Ähnliche Gedanken - wenn auch in einem anderen Kontext - finden sich bei Hans Jonas in seinem Tübinger Vortrag *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (1984). Um die Welt nach ihren Bedingungen sein zu lassen, gibt Gott sich selbst preis. "Mit dem Erscheinen des Menschen erwachte die Transzendenz (Gottes) zu sich selbst und begleitet hinfert sein Tun mit angehaltenem Atem hoffend und werbend, mit Freude und mit Trauer, mit Befriedigung und Enttäuschung - [...]. (Jonas, Hans: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp-Verlag, 2014)

¹⁹³ Greiner: *Für alle hoffen?*, 232-233

ergreifen lässt, ist nicht nur persönlich auf dem Weg zum Vater, sondern auch seinerseits zum Stellvertreter geworden."¹⁹⁴

Im Neuen Testament ist vielerorts vom doppelten Ausgang des Gerichts die Rede (s. u. a. Kap. 3.1.2.1). In Verbindung mit der Descensus-Lehre stellt sich die Frage, inwieweit dadurch eine Relativierung dieser Lehre vonnöten ist. Greiner verweist mit Balthasar auf die Jona-Erzählung im Alten Testament, die einen hermeneutischen Weg im Umgang mit göttlicher Drohung aufzeigt (s. Kap. 2.3.4.7). So sicher die Prophetie zunächst erscheinen mag, "wird sie letztlich doch überholt durch Gottes größere erbarmende Liebe."¹⁹⁵ "Was die Descensus-Soteriologie betrifft, so entspricht diese (Hermeneutik) zuhächst dem Gott, der nicht nur liebt, sondern in seinem Wesen schlechthin Liebe ist (1 Joh 4,8) und als Konsequenz seines Liebe-Seins das Heil aller Menschen will (1 Tim 2,4)."¹⁹⁶

3.1.2 Balthasar und das Wort der Schrift

3.1.2.1 Drohung und Heilszusage im Neuen Testament

Hans Urs von Balthasar setzt sich in seiner Schrift "Was dürfen wir hoffen" zunächst mit den zwei scheinbar widersprüchlichen Aussagereihen im Neuen Testament auseinander, deren eine uns ewiges Verlorengehen als ernsthafte Möglichkeit für jeden Menschen vor Augen führt, deren andere dagegen die Rettung aller Menschen durch Gottes Willen und Können verheißt.¹⁹⁷ Altes wie Neues Testament sehen für den Menschen zwei Wege vor, zwischen denen er wählen kann, so Balthasar. Der eine verheißt ewiges Heil und ist getragen vom "Willen und Können Gottes, alle Menschen zu retten". Der andere spricht von ewiger Verdammnis. Paulus und Johannes wählten einen Zugang, der das ganze Geschehen im Blick hat. Sie reflektieren über Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi insbesondere aus nachösterlicher Sicht. Die Synoptiker lassen den Jesus zu Wort kommen, der zu den Juden in ihrem damaligen Verstehenshorizont spricht. Den Rahmen bildet das Alte Testament. Wenn Jesus vom Gericht Gottes redet, dann ist es ein Gericht mit doppeltem Ausgang, das über Gerechte und Ungerechte urteilt.

¹⁹⁴ Menke, Karl-Heinz: *Einziger Erlöser aller Menschen? Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche bei Hans Urs von Balthasar*, in: Striet / Tück: *Die Kunst Gottes verstehen*, 165-166

¹⁹⁵ Greiner: *Für alle hoffen?*, 234

¹⁹⁶ Ebd. 235

¹⁹⁷ Vgl. Balthasar: *Was dürfen wir hoffen*, 24-37

Das große Weltgericht in Mt 25,33-46 entfaltet dieses Szenario in eindrucksvollen Bildern. Die Schilderung unterscheidet sich vom alttestamentlichen Rahmen jedoch maßgeblich. Es ist nicht mehr die Scheol, in die Gerechte und Ungerechte gleichermaßen hinabsteigen müssen, sondern es gibt den Himmel, der den Gerechten das ewige Verweilen bei Gott verspricht. Umso drohender wirkt das Bild vom "ewigen Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist" (V. 41). Leibliche Höllenqualen finden sich bei Matthäus auch noch in einer Reihe von Gleichnissen. Die Rede ist von äußerster Finsternis, in der Heulen und Zähneknirschen herrschen (8,12; 13,42.50; 22,13 u. a.).

Fundamental neu ist die Identifizierung des Richters Jesus Christus mit den Armen und Marginalisierten der Gesellschaft. Balthasar macht deutlich, dass es den Synoptikern im Kern immer um das Hauptanliegen Jesu geht, nämlich um das Doppelgebot der Liebe. In der Bergpredigt und in vielen anderen Textstellen wird dieses zentrale Gebot Jesu thematisiert. In Mt 22,37-40 par wird es explizit ausgesprochen. Seine Aufgipfelung findet es in der matthäischen Schilderung des Weltgerichts.

"Auch wenn diese Szene [...] als ein Gericht mit doppeltem Ausgang geschildert wird, ist sie nicht zu lesen als eine antizipierende Reportage über etwas, was einmal sein wird, sondern als Enthüllung der Situation, in welcher der angeredete Mensch jetzt wahrhaft ist. Er ist das Subjekt, das vor eine Entscheidung mit irreversiblen Folgen gestellt ist; er ist der, der in Ablehnung des Heilsangebotes Gottes endgültig verloren gehen kann."¹⁹⁸

Die mehr nachösterlichen Texte von Paulus und Johannes haben zwar in besonderer Weise den universalen Heilswillen Gottes zum Thema, dennoch verlieren sie den Gerichtsgedanken nicht aus dem Blick. Die Akzentuierung ist jedoch oft anders. Balthasar verdeutlicht das an einer Reihe von Textbeispielen. In 1 Kor 11,32 ist die Rede von Zurechtweisung und nicht von einer Scheidung in Gerechte und Ungerechte. In Röm 3,9 spricht Paulus davon, dass alle gottvergessen sind, Juden wie Griechen, ohne Ausnahme. In Röm 11,32 heißt es dann aber: *Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen*. In Joh 5,29 ist zunächst sehr wohl von der Trennung in Gute und Böse die Rede. Letztere sollen dem Gericht anheimfallen. In 12,48ff wird der Ausgang aber offengelassen, wenn Jesus sagt: *Und ich weiß, dass sein (des Vaters) Auftrag ewiges Leben ist* (V. 50).

¹⁹⁸ Ebd. 26; K. Rahner zitiert aus: Art. *Hölle* in: *Sacramentum Mundi* II 736

Für Balthasar kommt dieser zweiten nachösterlichen Textreihe jedoch insofern besondere Bedeutung zu, als "das in ihr immer wiederkehrende 'alle' nicht auf eine bloß 'objektive Erlösung' eingeschränkt werden kann, die die Annahme durch die einzelnen Subjekte einfach offen ließe"¹⁹⁹. Balthasar verweist auf 1 Tim 2,4-5, wo es heißt: *Er (Gott) will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.* In diesem Willen Gottes ist auch der Grund zu suchen, dass die Kirche für alle Menschen beten soll (1 Tim 2,1), so Balthasar. Viele andere Stellen in der paulinischen und pseudopaulinischen Briefliteratur bestärken diese Hoffnung auf Heil für alle (Röm 11,32; Tit 2,11; Kol 1,20 u. a.). Die Parusieverzögerung wird damit begründet, dass der Herr *nicht will, dass jemand zugrunde geht, sondern dass alle sich bekehren* (2 Petr 3,9).

Mit einem Seitenhieb auf seine Gegner, die einen bedingungslosen Heilswillen Gottes nicht anerkennen wollen und auch die subjektive Annahme der Gnade Gottes durch den Menschen als *conditio sine qua non* voraussetzen, verweist Balthasar auf Röm 5,12-21. Jesus Christus ist der neue Adam: *Wie es also durch die Übertretung eines einzigen für alle Menschen zur Verurteilung kam, so wird es durch die gerechte Tat eines einzigen für alle Menschen zur Gerechtsprechung kommen, die Leben gibt.*

Die Universalität des göttlichen Heilswillens kommt in besonderer Weise bei Johannes zum Ausdruck, so Balthasar. Obwohl der Gedanke des Gerichts alle Johannesschriften durchzieht, verschmilzt dieser letztlich mit dem sich darüber erhebenden zentralen Gedanken der Liebe. In Joh 3,16 heißt es: *Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat.* Balthasar dazu:

"Die Liebe selbst als die äußerste Gabe ist auch äußerste Forderung [...], weil die schrankenlose Selbsthingabe Jesu 'die Wahrheit' ist, muss sie (im 'Glauben') angenommen werden. [...] Die Liebe selbst ist die Krisis: Sofern sie die Wahrheit ist, hat sie die Gerechtigkeit in sich, [...]"²⁰⁰.

Letztlich richtet nicht Jesus Christus, sondern der Mensch richtet sich selbst, wenn er sein Wort nicht hört (Joh 12,48). In diesem "wenn" schwingt das Gericht immer mit, aber ohne dass von ewiger Verdammnis die Rede wäre.

Einen Dualismus, den manche Autoren in den johanneischen Schriften erkennen wollen, weist Balthasar zurück. "Viel eher müsste man von einer Art Monismus

¹⁹⁹ Ebd. 28

²⁰⁰ Ebd. 34

sprechen, weil nichts anderes als die Liebe (sie ist die 'Wahrheit') das 'Gericht' ist"²⁰¹. Die in der Gemeinde auftauchenden Anti-Christen haben keine Macht über jene, die bei ihrem Glauben an Jesus Christus geblieben sind. Das Wort "Hoffnung" kommt zwar weder bei Johannes noch in den anderen Evangelien vor, so Balthasar, aber die im Glauben zum Ausdruck gebrachte Zuversicht steht als Synonym dafür. *Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm. Darin ist unter uns die Liebe vollendet, dass wir am Tag des Gerichts Zuversicht haben* (1 Joh 4,16b-17).

Die Unterscheidung in eine vorösterliche und eine nachösterliche Botschaft ist für Balthasar wichtig. Dennoch darf der nachösterliche Aspekt nicht in eine theologisch-systematische Allheilslehre ableiten, wie sie Karl Barth aus der Sicht Balthasars vertritt, auch wenn Barth Begriffe wie Allheils- oder Apokatastasislehre vermeidet. Balthasar unterscheidet sehr genau zwischen der Radikalität einer systembildenden These, wie sie K. Barth vertritt und einer hypothetischen Allversöhnung wie sie etwa bei Origenes zu finden ist (s. *Apokatastasis panthon*) oder einem auf Hoffnung beruhenden universalen Heilsdenken wie er selbst es vertritt.

3.1.2.2 Kann Gott an seinem eigenen Heilswirken scheitern?

Was mit jenen Menschen geschieht, die das Gnadenangebot Gottes auf ewiges Heil ablehnen, ist eine Frage, die die Theologie seit jeher beschäftigt. Sie bildet auch das Kernthema von "Was dürfen wir hoffen". Im Abschluss zu dieser Arbeit soll nun versucht werden, sich dieser alles entscheidenden Frage, ob es Hoffnung für alle geben kann, in einer Zusammenschau der Gedanken Balthasars, wie er sie in diesem Buch entfaltet, aber auch unter Zuhilfenahme des vierten Bandes seines großen Werkes "Theodramatik" zusammenfassend anzunähern.

Wie bereits im Kapitel "Über die Hölle" ausgeführt wurde, fand seine Schrift "Was dürfen wir hoffen" in Theologenkreisen nicht nur Zustimmung. Balthasar schreibt dazu in der kurz darauf veröffentlichten Schrift "Kleiner Diskurs über die Hölle":

"Mein Büchlein 'Was dürfen wir hoffen?' wurde in der Zeitschrift 'Theologisches' fast endlos unter kräftiger Mitwirkung der Zeitschrift 'Der Fels' zu Kleinholz

²⁰¹ Ebd. 34-35

zerhackt, - vor mir liegt ein entsprechendes Konvolut Schmähbriefe, Beschwörungen, zum wahren Glauben zurückzukehren usf."²⁰²

Der Schwerpunkt in Balthasars Frage, ob es Hoffnung für alle gibt, liegt auf dem Wort "Hoffnung". Balthasar fragt nicht, ob alle Menschen, Gute wie Böse, letztlich das ewige Heil erlangen werden, sondern ob sie Hoffnung haben können, es zu erlangen. Balthasar betont diesen Unterschied immer wieder, der von seinen Gegnern als solcher zwar semantisch wahrgenommen aber inhaltlich oftmals ignoriert wurde, wie aus den Formulierungen vieler Gegenpositionen zu entnehmen ist.

In "Was dürfen wir hoffen?" setzt Balthasar ein mit der für ihn unstrittigen Feststellung: Der Mensch steht unter dem Gericht. Kein Mensch kann sich seines Heils gewiss sein. Niemand weiß, ob er der geschenkten Gnade Gottes in seinem Leben gerecht wurde. In beiden Testamenten stehen einander immer wieder Leben und Heil auf der einen sowie Tod und Unheil auf der anderen Seite gegenüber.

"Aufgrund dieses ehrfürchtigen Stehens unter dem Gericht erhebt sich die Frage, welche Gestalt und welche Ausdehnung christliche Hoffnung haben darf oder nicht darf, denn das Gericht kann 'unerbittlich' und drohend sein für solche, die selber im Leben unerbittlich gewesen sind (Jak 2,13), wird aber barmherzig sein (denn der Richter ist der Retter) denen gegenüber, die der Barmherzigkeit Gottes im eigenen Leben zu antworten versucht haben."²⁰³

Altes wie Neues Testament sehen für den Menschen zwei Wege vor, zwischen denen er wählen kann, so Balthasar. "Seht, den Weg des Lebens und den Weg des Todes stelle ich euch zur Wahl" (Jer 21,8). "Sie haben den geraden Weg verlassen und sind in die Irre gegangen" (2 Petr 2,15).

Zu dieser Wahlfreiheit bezieht Balthasar in TD IV Stellung. Die theologische Vorstellung von der "geheimnisvollen 'Absolutheit' im geschaffenen Willen und damit seine Möglichkeit, sich Gott schlechthin zu verweigern"²⁰⁴ führt unweigerlich in eine Aporie, so Balthasar. Wenn man diese Möglichkeit ernst nimmt - und die *überkommene Theologie* tut dies - dann bedeutet das die Preisgabe eines Teils der guten Schöpfung, ohne dass Gott dadurch in irgendeiner Weise berührt wird. Eine solche Theologie mag den neutestamentlichen Schrifttexten geschuldet sein, die, wie das Alte Testament auch, mit einem doppelten Ausgang des Weltgerichts rechnen. Im Hintergrund mag nach Balthasar auch die Furcht stehen, unter Apokatastasis-Verdacht

²⁰² Balthasar: *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 9

²⁰³ Balthasar: *Was dürfen wir hoffen?*, 12

²⁰⁴ Balthasar, TD IV, 171

zu geraten. Aber er stellt die pointierte Gegenfrage, ob es nicht vielleicht auch ein verantwortungsloses Spiel mit der Hölle gibt.

Balthasar verteidigt vehement den einzelnen Menschen, der in einem nicht immer einfachen irdischen Leben seinen Weg finden muss. Die Sinnfindung ebenso wie eine endgültige Entscheidung für Gut oder Böse werden für den Menschen in einer chaotischen und fragmentarischen Welt immer schwieriger. Soll dieser Mensch am Ende als *dämonisch gebrandmarkt* werden? Kann die Kirche heute noch mit gutem Gewissen eine solche Interpretation der neutestamentlichen Gerichtstexte vertreten?

Balthasar plädiert vor dem Hintergrund dieser innerweltlichen Dramatik unserer Zeit für eine theologische Auseinandersetzung mit der Apokatastasislehre²⁰⁵, obwohl er diese an anderer Stelle, gegen das Apokatastasis-Verständnis Karl Barths gerichtet, explizit ablehnt (s. K. Barth). Er argumentiert dieses Ansinnen mit den vielen Hoffnung gebenden Worten der Schrift, vor allem aber damit, dass Jesus Christus für alle Menschen und alle ihre Sünden gestorben ist. Mit seinem Tod hat Christus einen Überschuss an Gnade bereitgestellt. Seine Verdienste "unterfassen" (s. Unterfassung) alle Sünden der Menschheit, quantitativ und qualitativ:

"Christi Kreuz, das jedes sündige Nein der Menschen auf sich geladen hat, kann deshalb, so scheint es, nur am äußersten Ende der Hölle, ja jenseits ihrer, wo eine nur dem Sohn zugängliche Gottverlassenheit sich ereignet, aufgestellt sein."²⁰⁶

Inwieweit kann eine solche Perspektive die neutestamentlichen Texte tatsächlich entkräften? Balthasar dazu: "Der Sinn der neutestamentlichen Texte ist also sicherlich nicht: 'Hört, was euch zustoßen wird', sondern vielmehr: 'Hört, was euch in gar keinem Fall zustoßen soll' "²⁰⁷ (s. auch L. Lochet).

Wenn die endliche Freiheit des Menschen dieses "Unterfasstwerden" von sich weisen kann, dann wäre das nach Balthasar eine Niederlage Gottes, der an seinem eigenen Heilswirken scheitert. Balthasar dazu:

"Nie stellt uns das Evangelium eine solche Verweigerung als eine plausible

²⁰⁵ Balthasar zitiert an anderer Stelle den Exegeten Joachim Gnilka: "Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, dass Paulus zumindest gelegentlich die glühende Hoffnung in sich trug, dass alle Menschen das Heil finden werden, eine Auffassung, die später als Lehre unter dem Namen Apokatastasis verbreitet und als Lehre verurteilt wurde. Es ist aber auch erlaubt, diese Hoffnung zu hegen [...]." (Balthasar: *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 61; J. Gnilka zitiert aus: *Die biblische Botschaft von Himmel und Hölle - Befreiung oder Versklavung?* in: *Ungewisses Jenseits*, G. Greshake [Hg.], Patmos Paperback 1986).

²⁰⁶ Balthasar: TD IV, 173

²⁰⁷ Balthasar: *Was dürfen wir hoffen?*, 44

Möglichkeit dar, mit der sich Jesus befriedigt abfinden könnte. Denn die Hölle ist das eigentlich Absurde. Sie ist kein Teil des Ganzen, worin sie ihren sinnvollen Platz hätte, sondern ein wahres Ärgernis, das nicht bejahbar ist. Sie ist eine Gewalttat, die die Freiheit sich selber zufügen kann, die aber von Gott nicht gewollt ist und nie gewollt werden kann. [...]. Nie wird es von Gott ungeliebte Wesen geben, da Gott die Liebe schlechthin ist. Gäbe es diesen Fall, dann müsste Gott sich selber beschuldigt finden - und wäre es auch nur in einem Fall -, nicht wahrhaft geliebt zu haben."²⁰⁸

Trotz des großen Optimismus, der einerseits aus Balthasars Worten spricht, betont er andererseits immer wieder, dass wir alle unter dem Gericht stehen:

"Wir alle, die den christlichen Glauben leben und, soweit sein Mysterium es erlaubt, ihn auch verstehen möchten, stehen unter dem Gericht. Keinesfalls oberhalb, sodass wir dessen Ausgang im Voraus wüssten und von diesem Wissen aus weiter spekulieren könnten."²⁰⁹

In 1 Kor 4,4 heißt es: "Mein Richter ist der Herr." Diese Aussage des Paulus berechtigt nach Balthasar zu einer optimistischen Grundhaltung, weil unser Richter derjenige ist, der stellvertretend die Sünden von uns allen übernommen hat. Die entscheidende Frage ist aber, ob wir uns damit unseres Heils ohne weiteres Zutun schon gewiss sein können. Balthasars Antwort fällt mehr als deutlich aus: Das können wir nicht. Niemand weiß, ob er die Erwartungen Gottes erfüllt. Ganz im Gegenteil, wir müssen annehmen, dass wir diesen Erwartungen nicht gerecht werden können. Was dürfen wir also hoffen? In Jak 2,13 heißt es: *Denn das Gericht ist erbarmungslos gegen den, der kein Erbarmen gezeigt hat. Barmherzigkeit aber triumphiert über das Gericht.*

Der Mensch ist in der jüdisch-christlichen Tradition seit jeher vor die Wahl gestellt, sich für Leben und Heil oder für Tod und Unheil zu entscheiden (Dtn. 30,15). An diese Wahlmöglichkeit des Menschen knüpft Balthasar die Frage, ob ein absoluter Gott von der Wahl des Menschen abhängig sein kann.²¹⁰ Er verweist in seiner Argumentation

²⁰⁸ Ebd. 43

²⁰⁹ Ebd. 13

²¹⁰ Es handelt sich um eine theologisch fundamentale Frage, die mit der immer schon bestehenden Neigung der Menschen zu tun hat, ihre Götter zu anthropomorphisieren. Der Vorsokratiker Xeonophanes schrieb dazu: "Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten [...], so würden die Rosse rossähnliche und die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten malen [...]" (Diels, Hermann / Kranz Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hamburg: Rowohlt Verlag, 1957). Kant hat mehr als zwei Jahrtausende später gegen die Gottesbeweise, die von Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin und René Descartes vorgelegt worden waren, ähnlich argumentiert. Sie würden Erfahrungsbegriffe über die empirische Erfahrung hinaus unkritisch verwenden und Gott damit verendlichen.

wiederholt auf die fragwürdigen anthropomorphen Vorstellungen, die der Mensch sich von Gott macht wie etwa: Wenn Gott der Geduldsfaden reißt, dann wird seine Barmherzigkeit vermutlich auch ihre Grenzen haben. "Da nun genau eine solche Endlichsetzung göttlicher Eigenschaften nicht angeht, erhebt sich die Streitfrage, ob man, unter dem Gericht stehend, als Christ, für alle Menschen hoffen kann."²¹¹ Balthasar bejaht diese Frage. Die Begründung erfolgt in einer schrittweisen Annäherung in den folgenden Kapiteln.

Balthasar muss sich immer wieder gegen die Vorwürfe seiner Gegner zur Wehr setzen. Er tut dies vehement, teilweise auch polemisierend. Stein des Anstoßes waren für viele Theologen seine Aussagen über die Hölle, die er auf einer Pressekonferenz in Rom gemacht hatte (s. Kap. 2.3.4.4).

Kern der Kritik war, dass es eine Hoffnung für alle nicht geben kann, "weil man gegen *sicheres Wissen* und gegen den erklärten Willen Gottes nicht hoffen kann."²¹² Balthasar teilt dieses "sichere Wissen" nicht. Er räumt aber ein, dass im Neuen Testament eine Reihe von Drohreden zu finden ist, in der Offenbarung des Johannes (21,8) oder bei Matthäus in der Erzählung vom Weltgericht (25,41.46) oder in Gleichnissen wie jenen vom hartherzigen Diener, den bösen Winzern oder dem faulen Knecht usf. Seine Kritiker könnten ihr „sicheres Wissen“ über die ewige Verdammnis aus diesen Textstellen abgeleitet haben, so Balthasar polemisch. Er verweist aber darauf, dass auch der universale Erlösungsgedanke einen festen Platz im Neuen Testament hat. Paulus spricht von "Christus als Lösegeld für alle" (1 Tim 2,1-6) und dass "Gott alle (Christen, Juden, Heiden) in den Ungehorsam eingeschlossen hat, um sich aller zu erbarmen" (Röm 11,32). In Röm 5,12-21 ist Jesus Christus der neue Adam. Wie alle durch Adam zu Sündern wurden, so werden nun alle durch die gerechte Tat eines einzigen zum ewigen Leben kommen.

Für Balthasar ist es wichtig, dass die beiden Aussagereihen über Gericht und Erlösung, wie sie im Neuen Testament zu finden sind, nicht zugunsten einer die universalen Aussagen "subsumierenden Spekulation" harmonisiert werden, die vermeintlich "sicheres Wissen" darstellt.²¹³ Die ins Spiel gebrachte Prädestination *post praevisa merita* als Erklärung für den bedingten Heilswillen Gottes weist er zurück. Er sieht es als Ungeheuerlichkeit, den absoluten Heilswillen Gottes als bedingt zu bezeichnen, insofern er von den - wenn auch von Gott vorhergesehenen - Verdiensten

²¹¹ Balthasar: *Was dürfen wir hoffen*, 13

²¹² Ebd. 15; Gerhard Hermes zitiert aus: Zeitschrift *Der Fels*, Nov. 1984, 318 b

²¹³ Vgl. ebd. 19

des Menschen bestimmt wird. Der Gedanke der doppelten Prädestination, die den Menschen zum Himmel oder zur ewigen Hölle bestimmt, hat für Balthasar an und für sich "eine wahrhaft tragische, wenn nicht groteske Geschichte"²¹⁴ (s. Augustinus).

Obwohl der theologische Streit darüber mit der Kontroverse *De auxiliis* in der frühen Neuzeit beendet wurde, ist die Vorstellung von der Spaltung des göttlichen Heilswillens in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit im Christentum bis heute tief verwurzelt, so Balthasar.

3.1.3 Balthasar und die Stimmen anderer Autoren

3.1.3.1 Hoffnung für alle erwächst aus der Hoffnung für andere

In guter kantischer Tradition könnte man sagen, Hoffnung für andere ist die Bedingung der Möglichkeit auf Hoffnung für alle. Bevor man sich der Frage annähern kann, ob es Hoffnung für alle geben kann, gilt es zu klären, ob man für andere überhaupt hoffen kann. Balthasar geht erneut von der Fragwürdigkeit der augustinischen Prädestination aus. Wie könnte man für einen anderen hoffen, wenn man nicht weiß, ob er zu den Prädestinierten gehört oder nicht? "Welche fürchterliche Einschränkung der christlichen Hoffnung!"²¹⁵

Die geistliche Autorität Augustins führte dazu, dass erst Thomas von Aquin seiner Lehre zu widersprechen wagte. Thomas unterscheidet in seiner *Questio* (*Summa* II II, q 17 a 3), ob man für andere das ewige Leben erhoffen kann, zwischen einer absoluten Hoffnung, die im Sinne Augustins mit nein zu beantworten sei und einer Hoffnung in Einheit mit den anderen göttlichen Tugenden. Die einigende Liebe mit einem anderen Menschen, den man wie das eigene "Ich" schätzt, erlaubt es auch, für diesen zu hoffen. Im "*Compendium Theologiae*" lässt uns Thomas wissen, wer unter diesem "Anderen" zu verstehen ist. "Gottes Liebe aber ist nicht begrenzt, sondern erstreckt sich uneingeschränkt auf alle, 'er liebt nämlich alles was ist' (Weish 11,24) und besonders die Menschen. 'Er liebte die Völker' (Dtn 33,3)." Nach Mt 18.19 - *Alles, was zwei von euch auf Erden gemeinsam erbitten, werden sie von meinem himmlischen Vater erhalten* - ist es für Thomas unmöglich, "dass die Bitten Vieler nicht ans Ziel gelangten."²¹⁶ Hoffnung hat man für etwas, von dem man glaubt, dass man es

²¹⁴ Vgl. ebd. 20

²¹⁵ Ebd. 59

²¹⁶ Ebd. 61, Thomas v. Aquin zitiert aus: *Comp. Theol.* 2. Teil, c5

erreichen kann, so Thomas. "Dies fügt die Hoffnung zum bloßen Verlangen hinzu."²¹⁷ Entscheidend für unsere Bitten ist nach Thomas, dass sie gemeinsam vor Gott gebracht werden. Die Vaterunser-Bitten beten wir im Plural.

Im Unterschied zu Augustinus leitet Thomas die universale Hoffnung aus der universalen Liebe ab. Folgt man dagegen der doppelten Prädestinationslehre des Augustinus, dann hat die universale Liebe ihre Grenze bei den zur Verdammnis Vorherbestimmten. Eine solche Schlussfolgerung lässt sich aber aus der Schrift nicht ableiten. Balthasar zitiert Hansjürgen Verweyen: "Wer mit der Möglichkeit auch nur eines auf ewig Verlorenen außer seiner selbst rechnet, der kann nicht vorbehaltlos lieben." Das Verführerische an dem Gedanken einer Hölle für die anderen ist, sich schon einmal jemanden in der Hölle vorzustellen, der einem selbst das Leben zur Hölle macht, so Verweyen. Aber die Pflicht des Christen sei gerade darin zu suchen, jeden Menschen zu bejahren, so wie es Gott in seiner allumfassenden Barmherzigkeit tut.²¹⁸

Nach Karl Rahner lässt sich eine Theorie über den Ausgang des göttlichen Gerichts für alle Menschen nicht umsetzen. Der Mensch hat als freies Subjekt die Möglichkeit zu einem radikalen Ja oder Nein gegenüber Gott, auch wenn er letztlich nie genau sagen kann, wo im Ganzen seines Lebens sich dieses Ja oder Nein gegenüber Gott ereignet hat.²¹⁹ An dieses Nein fügt Rahner drei Punkte an:

"Einmal, die christliche Lehre sage 'nichts darüber, in welchem konkreten Einzelnen und in welchem Maße in der Menschheit als ganzer diese Möglichkeit Wirklichkeit geworden ist'. Zweitens, 'die Offenheit' auf zwei mögliche Ausgänge meines Lebens 'ist im Christentum nicht notwendig die Lehre von zwei gleichrangigen Wegen [...], sondern diese Offenheit [...] steht neben der Lehre, dass die Welt und die Weltgeschichte als ganze tatsächlich in das ewige Leben bei Gott einmündet'. Daraus folgt drittens, [...] dass ich die Drohung möglichen Verlorengehens durchaus existentiell je an mich gerichtet zu hören habe."²²⁰

Balthasar schließt seine Gedanken zur "Hoffnung für andere" mit dem französischen Existenzphilosophen Gabriel Marcel ab, der in Anknüpfung an Thomas und gegen

²¹⁷ Ebd. *Comp. Theol.* c7

²¹⁸ Vgl. ebd. 63; H. Verweyen zitiert aus: *Christologische Brennpunkte. Das Leben aller als äußerster Horizont der Christologie*, Essen: Ludgerus-Verlag, 1977, 117-133

²¹⁹ Vgl. Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, 108

²²⁰ Balthasar: *Was dürfen wir hoffen?* 64; vgl. K. Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, 426 (417-418)

Augustinus jeden Partikularismus der Hoffnung in der Anrufung Gottes zurückweist.²²¹ Seine Ontologie gründet in der Leugnung eines sich selbst genügenden Ich. Für Marcel ist das Du konstitutiv für das Ich. Der "Überschritt" vom Ich zum Du ist Personenwerdung, die in der Liebe begründet ist und aus der die Hoffnung erwächst. "Keine Hoffnung ohne Liebe. Aber immer hoffe ich für uns, [...]. Darin besteht die Hoffnung: Ich glaube an deine Liebe."²²² Diese Überzeugung darf aber nicht einfach als "Ich-Du-Liebe" missverstanden werden, "die sich nicht zum Dasein aller, ja zum unendlichen Sein Gottes öffnet, um sich erst darin zu verwirklichen".²²³ Für sich allein zu hoffen ist in höchstem Maß egoistisch und hochmütig. Balthasar verweist auf die von Marcel vertretene Untrennbarkeit von Glaube, Hoffnung und Liebe. Eine Trennung dieser Tugenden kann es nach Marcel nur akzidentiell geben. Hoffnung ist im Verständnis Marcells eng verknüpft mit Demut und Gebet. Sie steht damit jenseits jeder Vermessenheit aber in ihrer Verbindung mit Glaube und Liebe auch jenseits von Wünschen oder Furcht. Marcel verweist auf Charles Péguy und sein Buch der Hoffnung "Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung" (s. Charles Peguy, Kap. 3.1.1).

Balthasar möchte mit diesem theologisch elaborierten Begriff von Hoffnung zeigen, dass das christliche Hoffnungsdenken nicht einfach durch vermeintlich "sicheres Wissen" ersetzt werden kann, wie das seine Kritiker immer wieder tun. Balthasar schränkt aber auch ein, "dass damit erst eine Wegstrecke abgesritten und das Ziel noch nicht erreicht ist."²²⁴

3.1.3.2 "Alle, die in der Hölle sind, erwählen sie auch" (C. S. Lewis)

In Auseinandersetzung mit Balthasars Theologie erkennt man sehr bald, wie wichtig ihm der personale Aspekt in seinem Denken ist. Es geht ihm nicht so sehr um Dogmen und Lehrsätze, sondern um das Schicksal des einzelnen Menschen. Das gilt auch für seine Eschatologie und die darin verwobene Christologie, die stark personal geprägt ist. Paradigmatisch sei an dieser Stelle Balthasars Auslegung der paulinischen Formel "en Christo" genannt. D. Engelhard schreibt dazu:

"Balthasar bezieht sich wiederum auf das paulinische Zeugnis, wenn er durch den Einsatz Jesu Christi für die Versöhnung der Menschen mit Gott einen neuen Lebensraum eröffnet sieht: eine [...] neue 'Wirk- und Lebenssphäre', die

²²¹ Vgl. ebd. 66-67

²²² Ebd. 66; G. Marcel zitiert aus: *Homo Viator*, Paris: Aubier 1944, 89-91

²²³ Ebd.

²²⁴ Ebd. 68

in der paulinischen Formel 'en Christo' ausgedrückt sei. Diese Sphäre sei personal, 'den personalen Wirkbereich Christi kennzeichnend', zu verstehen. Jesu 'Mit-Tun und Mit-Leiden mit den von Gott Entfremdeten' eröffnet diesen die Möglichkeit, an seiner Sendung Anteil zu erhalten. Das In-Christus-Sein bedeutet also das Gegenteil von einem isolierten, auf sich selbst bezogenen Leben, es befreit vielmehr daraus zu einer sozialen Existenzweise."²²⁵

Es ist dieser "personale Wirkbereich Christi" an den auch Balthasars Hoffnungsdenken anknüpft. Es geht um das persönliche Angesprochensein durch Jesus Christus aber auch darum, dass der Mensch sich diesem Angesprochensein verschließen kann. Und das liegt nicht am Versagen der göttlichen Liebe Christi. Selbst wenn der Mensch die Liebe Christi in seiner begrenzten menschlichen Verfasstheit nicht in ihrem vollen Umfang begreifen kann, so kann er sie doch nicht so einschränken, dass es letztlich an der fehlenden Liebe Christi liegen könnte, wenn er sich selber ins Verderben stürzt.²²⁶

Voraussetzung für die christliche Hoffnung ist die Annahme der göttlichen Liebe, die wiederum Vorbild für die Liebe zum Nächsten sein muss. G. Marcel spricht vom Überschritt des Ich auf das Du hin, aus dem die Hoffnung für den anderen erwächst, die letztlich auch Fundament der eigenen Hoffnung sein kann. Niemand kann jedoch mit Sicherheit von sich wissen, "ob er sich nicht gegen die Liebe verfehlen wird und damit auch der Hoffnungssicherheit verlustig gehen kann. Deshalb ist es unumgänglich, dass jeder einzelne in höchstem Ernst vor die Möglichkeit seines Verlorengehens gestellt wird."²²⁷

Es sind oftmals die kleinen Unterlassungen, die letztendlich großes Gewicht erhalten. Balthasar knüpft mit diesem Gedanken an Romano Guardini an, der in seinem Buch "Die letzten Dinge" schreibt: "Was getan ist, sitzt im Sein. Was wird mit dem, wenn die Zeit vorüber ist, und der Mensch nichts mehr tun kann?"²²⁸ Es gibt viele Leerstellen in unserem Leben, so Balthasar. Mt 25,42.45 verweist unmissverständlich darauf: *Denn ich war hungrig, und ihr habt mir nichts zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir nichts zu trinken gegeben...* Zugleich identifiziert sich Jesus Christus, unser Richter, mit jenen Geringsten, denen gegenüber wir diese Unterlassungen begangen haben: *Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir*

²²⁵ Engelhard: *Im Ang. d. Erl.-Richters*, 119; vgl. Balthasar: TD II/2, 225f. (Zitate ebd.)

²²⁶ Vgl. Balthasar: *Was dürfen wir hoffen*, 70

²²⁷ Ebd. 69

²²⁸ Ebd. 72; R. Guardini zitiert aus: *Die letzten Dinge*, Würzburg: Werkbund-Verlag, 1948, 31-38

nicht getan. Was uns zunächst nichtig erscheint, erhält plötzlich enormes Gewicht, "wird zum Absoluten" erhoben.²²⁹ Viele müssten dann in dem matthäischen Gerichtsbild von rechts nach links schleichen, so Balthasar. Genau das will uns Paulus auch in 1 Kor 4,4 sagen: *Ich bin mir zwar keiner Schuld bewußt, doch bin ich dadurch noch nicht gerecht gesprochen...*

Daraus lässt sich der Gedanke des Selbstgerichts ableiten wie ihn u. a. M. Schmaus formuliert: "Der Mensch sieht sich wie er ist [...]. Weil er sich betrachten und beurteilen muss, wie er ist, ohne Verhüllung und Entschuldigung, wird er im Tod sein eigener Richter."²³⁰ In diesem Sinn lassen sich auch die Worte in Joh 12,47f verstehen: *Wer meine Worte nur hört und sie nicht befolgt, den richte nicht ich; denn ich bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um sie zu retten. Wer mich verachtet und meine Worte nicht annimmt, der hat schon seinen Richter: Das Wort, das ich gesprochen habe, wird ihn richten am Letzten Tag.* J. Ratzinger knüpft hier an, wenn er sagt: "Das Unheil wird nicht von ihm (Christus) verhängt, sondern, es besteht da, wo der Mensch von ihm ferne geblieben ist; es entsteht durch das Verbleiben im Eigenen."²³¹

Balthasar zitiert aus dem Werk von C. S. Lewis "Die große Scheidung", in dem der Autor zeigt, wie vielfältig die eigenen Wahrheiten des Menschen sein können. Thema sind Himmel und Hölle sowie deren Einwohner, die miteinander ihre Standpunkte austauschen. "Ich will bloß mein Recht haben, ich habe nicht um irgendjemandes kreuzverdamnte Barmherzigkeit gebeten." Das Zitat stammt aus dem Dialog zwischen einem Besserwisser, der in der Hölle gelandet ist und einem Mörder, der im Himmel ist. Ersterer fühlt sich dem im Himmel Weilenden moralisch überlegen und ist uneinsichtig. Letzterer hat seine Verfehlungen eingesehen und rät dem Besserwisser, gleiches zu tun, was dieser kategorisch ablehnt. Weitere Zitate aus anderen Dialogen: "Ich will keine Hilfe, ich will alleingelassen werden." "Alle, die in der Hölle sind, erwähnen sie. Ohne diese Selbstwahl könnten sie nicht in der Hölle sein." Der Autor nimmt einerseits den Gedanken der Erlösung aller auf, stellt diesem aber andererseits mahnende Worte zur Vorsicht gegenüber: "Es klingt großartig zu sagen, ihr wollt keine Erlösung annehmen, die auch nur ein einziges Geschöpf draußen im Dunkeln lässt. Aber hüte dich vor dieser Sophisterei." Sein Resümee: "Jeder Versuch, die Gestalt der Ewigkeit anders zu sehen, als durch die Linse der Zeit, zerstört euer Wissen um Freiheit." Lewis nennt Prädestination und Universalismus als solche Versuche. "Ihr könntet die ewige

²²⁹ Vgl. ebd. 72-73

²³⁰ Ebd. 73; M. Schmaus zitiert aus: *Kath. Dogm.* IV/2, 449

²³¹ Ebd. 74; J. Ratzinger zitiert aus: *Eschatologie*, Regensburg: Pustet-Verlag, 1977

Wirklichkeit nicht mittels einer Definition erkennen. Die Zeit selbst und alle Taten und Ereignisse, die die Zeit füllen, sind die Definition, und sie muss gelebt werden."²³²

Mit dem letzten Zitat verweist Balthasar kritisch auf Literaten wie Dostojewski, die einen romantisierenden Allheilsoptimismus vertreten, nennt aber auch protestantische Theologen und explizit Karl Barth und dessen "systematische Konstruktion" einer Allheilslehre: "Der eine erwählte Jesus Christus wird um aller Sünder willen verdammt, damit alle Schuldigen zu Erretteten und Erlösten werden." K. Barth selbst hat den Vorwurf, er vertrete eine *Apokatastasis panthon*, immer zurückgewiesen.

Zum Gedanken des personalen Aspekts des Gerichts (als Selbstgericht) finden sich im Neuen Testament viele Hinweise. Es geht dabei zunächst immer um die Annahme der den Sünder erziehenden Liebe Gottes durch den Menschen. Diese Annahme muss auch mit entsprechendem Verhalten verbunden sein. Im Vaterunser findet sich eine einzige Bedingung und die lautet: *wie auch wir vergeben unseren Schuldern*. Der gleiche Gedanke findet sich in den Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt 5,7) und nochmals als Ergänzung zum Vaterunser (Mt 6,14). Besonders schön entfaltet wird dieses Thema im Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,23-35), der diese Erwartung nicht erfüllt und dafür seine gerechte Strafe erfährt, verbunden mit der Warnung: *Ebenso wird mein himmlischer Vater jeden von euch behandeln, der seinem Bruder nicht von ganzem Herzen vergibt*.

Die Nichtbeachtung dieser zentralen Aufforderung zu Versöhnung und Barmherzigkeit hat für den Schuldigen im Neuen Testament oftmals ein strafendes Gericht und den Kerker zur Folge. Balthasar korrigiert jedoch die weit verbreitete Vorstellung, wonach dieser Kerker die "Hölle" sei. Der Kerker ist als Symbol der Gerechtigkeit zu verstehen. Jesus knüpft nach Meinung der Exegeten in seinen Gleichnissen an das alttestamentliche Gerichtsverständnis an, wo das Gericht Recht schuf und Gerechtigkeit brachte, wo aber von Hölle im Sinne der christlichen Glaubenslehre noch keine Rede ist.

3.1.3.3 Zeugnisse spiritueller Eschatologie

In einem nächsten Schritt begibt sich Balthasar auf die Spur einer spirituellen Eschatologie, die abseits vom augustinischen Wissen über den Ausgang des Gerichts

²³² Vgl. ebd. 74-76; C. S. Lewis zitiert aus: *Die große Scheidung*, Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1985, in der Reihenfolge der angeführten Zitate: 39, 66, 78, 128-133

zeigen soll, wie Eschatologie im Rahmen der christlichen Glaubenslehre noch verstanden werden kann. Er nennt zwei Motive, die auch den Gedanken der Hoffnung für alle miteinschließen. Das eine besteht in der Überzeugung, dass die Liebe jedes widergöttliche Verhalten überwinden kann, das zweite ist getragen von dem Wunsch, gleichsam im Mit-Leiden mit Christus die Sünden anderer auf sich zu nehmen. Balthasar nennt eine Reihe von Mystikerinnen vom Hochmittelalter bis ins 19. Jh., so Vertreterinnen der deutschen Mystik zur Zeit Meister Eckharts wie Mechthild von Hackeborn und Christina von Stommeln, die Italienerin Angela von Foligno (13. Jh.), Vertreterinnen der französischen Mystik wie Marie de L'Incarnation (17. Jh.) und Marie de Vallées (19. Jh.), die Spanierin Teresa von Avila (16. Jh.), die englische Mystikerin Lady Julian of Norwich (14. Jh.), die alle durch ihre außergewöhnliche spirituelle Begabung diesen Motiven in besonderer Weise Ausdruck verleihen konnten. Auf die Zitation von Texten wird mit Rücksicht auf den vorgesehenen Umfang der Arbeit verzichtet.

Balthasar schließt die Liste der spirituellen Entwürfe zur Eschatologie mit dem französischen Philosophen und Theologen Louis Lochet. Er zitiert Lochet aus dessen Buch "Die Hölle gehört zur Frohbotschaft", wo er zu den Worten Jesu in Lk 13,24 Stellung nimmt, wonach es vielen nicht gelingen werde, durch die enge Tür ins Himmelreich zu gelangen. Lochet dazu:

"Die Sprache Jesu ist die der Propheten. [...]. Wenn man uns fragt: 'Werden alle gerettet?', antworten wir nach dem Evangelium: Ich weiß es nicht. Ich habe keinerlei Sicherheit. Das heißt ebenso, dass ich keinerlei Sicherheit habe, dass nicht alle gerettet werden. Die ganze Schrift ist voll von der Verkündigung eines Heils, das alle Menschen verbindet, von einem Erlöser, der das ganze All versammelt und versöhnt. Das genügt durchaus, um das Heil aller zu erhoffen und damit nicht im Widerspruch mit dem Wort Gottes zu stehen."²³³

3.1.3.4 "Die Tat" - menschliches Vermögen oder göttliche Gnade?

Mit dem folgenden Abschnitt nähert sich Balthasar bereits dem Höhepunkt seiner Überlegungen zu der großen Frage: Gibt es Hoffnung für alle? Balthasar setzt sich dazu mit dem Denken des französischen Philosophen Maurice Blondel in dessen Werken "L'Action" und "Tagebuch vor Gott" auseinander. Für Balthasar hat Blondel

²³³ Ebd. 92

insbesondere mit "L'Action" (1893) wichtige Impulse für die Eschatologie der katholischen Kirche geliefert. Zentrales Thema in Blondels Schriften ist das Problem Hölle und ewige Verdammnis im Christentum. Balthasar betont das besondere Anliegen Blondels, "Gott von der Verantwortung für eine ewige Verdammnis der Verstockten freizusprechen".²³⁴ Blondel in der Spur Augustins: "Du willst durch ihn nicht gerettet werden? So wirst du durch dich selbst gerichtet werden."²³⁵

Blondel geht in "L'Action" der Frage nach, ob der Mensch "die Tat" als Grundlage menschlicher Existenz aus sich heraus vollbringen kann oder ob er dazu göttlicher Hilfe bedarf. Eine göttliche Hilfe, die sich der Mensch aber in seinem endlichen Sein nicht selbst beschaffen kann. Er hat auch keinen Anspruch darauf, sie einzufordern. Blondel argumentiert ontologisch, er hätte sich nach Balthasar auch auf Augustinus²³⁶ oder Thomas berufen können, wie Balthasar mit Verweis auf H. de Lubac anmerkt. In der gewollten Tat vollzieht sich die Verknüpfung von menschlichem und göttlichem Willen. Gott wird erkennbar als jener Teil der Tat, die der Mensch aus eigener Kraft nicht vollbringen kann. "Tut er es dennoch, so verfehlt er seine 'höchste Wahl'; er verurteilt sich selbst zu einem ihn zerreißenden Widerspruch."²³⁷ Ein Problem für Blondel ergibt sich aus dem Umstand, dass er "die Tat" ursprünglich als rein philosophische These vorlegen wollte. Balthasar fragt nun zurecht, ob Blondel seine These so hätte formulieren können, wenn er nicht seine christliche Glaubensüberzeugung von der Gnade Gottes als Voraussetzung für die Vollendung des Menschen in der Liebe Gottes hätte einfließen lassen. Andererseits führt gerade diese Verknüpfung von Philosophie und Theologie nach Balthasar zu jener für unsere Frage einmaligen und unerhörten Aussage:

"Bedrohliche Größe des Menschen! Er will, dass Gott für ihn nicht mehr sei, und Gott ist nicht mehr für ihn. [...] Sein Sein bleibt ohne das SEIN. Und wenn Gott seinen einsamen Willen gelten lässt, dann ist das Verdammnis. *Fiat voluntas tua, homo, in aeternum*. Die Welt missbrauchen und verderben ist somit nichts verglichen mit dem Verbrechen, das der pervertierte Wille auf sich ladet: Gott missbrauchen und ihn im Menschen töten, ihn töten"²³⁸, [...]. Aber[...],

²³⁴ Ebd. 93

²³⁵ Ebd. Augustinus, Comm in Joh tr 12,12 (PL 35, 1490).

²³⁶ Vgl. Streit Augustinus - Pelagius

²³⁷ Balthasar: *Was dürfen wir hoffen*, 95

²³⁸ Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*, 3. Buch, 125. *Der tolle Mensch*, Stuttgart: Reclam, 2012. Nietzsche ruft in dem Aphorismus "Der tolle Mensch" den Tod Gottes aus. Nietzsche macht in seinem philosophischen Denken dafür im Wesentlichen die gleichen Motive geltend wie Blondel, allerdings mit anderen Konsequenzen. Während es Nietzsche mit dem Tod Gottes um die Affirmation einer Welt ohne Gott geht, die der Mensch durch seinen "Willen zur Macht" selbst schaffen kann, bedeutet für Blondel der Tod Gottes im Menschen

wenn das Prinzip menschlicher Schuld ganz im schuldigen Willen liegt, so ist dessen mörderische Wirkung nicht auf den Menschen allein beschränkt. Die Tat ist eine Synthese des Menschen und Gottes; weder Gott allein noch der Mensch allein kann sie ändern, hervorbringen, vernichten. Um dem abzuhelpen, genügt kein Dekret der göttlichen Allmacht. Es bräuchte etwas anderes. [...]. Gott müsste freiwillig sterben, damit das Verbrechen des Menschen verziehen und zunichte gemacht werden könnte."²³⁹

Ein Dilemma zeigt sich für Blondel im Widerstand vieler gegen die göttliche Strenge einer ewigen Strafe einerseits und in der Schwierigkeit andererseits, "die scheinbare Stringenz und verborgene Bösartigkeit in der Logik der Sünde aufzuzeigen".²⁴⁰ An dieser Stelle argumentiert Blondel für unser heutiges Verständnis zunächst ungewöhnlich mit der Präventivwirkung eines strengen Richters. "Der Vater ist streng und drohend zum voraus, um später weniger strafen zu müssen."²⁴¹ Sich aus Angst vor Strafe zu unterwerfen entspricht nicht mehr der gebräuchlichen Argumentation der Kirche gegen die Sünde. Blondel meint damit aber wohl, dass es die ewige Strafe letztlich nicht gibt (vgl. Kap. 2.3.4.7).

Balthasar nennt noch eine Reihe weiterer Aspekte in Blondels Theologie, die die außergewöhnliche Spiritualität seines Denkens zeigen. Einige davon seien hier auszugsweise genannt. So spricht Blondel von der "Absolutheit" des Leidens Jesu:

"O mein Erlöser, keiner hat gelitten wie Du. Und im Vollsinn des Wortes hast nur Du absolut gelitten. Du hast aufgrund Deiner Liebe alles auf Dich genommen und gekannt, was Menschen gelitten haben [...], bis zur Verdammnis schließlich, die sie grausamer Deiner Umarmung raubt, als sie sich selber Deiner Seligkeit entrissen haben. Ich bete Dich an, Mann des Schmerzes."²⁴²

Eine besondere Sichtweise verbindet Blondel auch mit der Erlösungstat Jesu Christi. Jesus hat durch seinen Tod den Menschen zwar das Sterben nicht ersparen können, aber er hat sie, zumindest vorerst, vor dem zweiten Tod, dem Tod der Seele bewahrt. Blondel nimmt mit dem Begriff vom "zweiten Tod" ein Motiv aus der Offenbarung des

durch genau diesen pervertierten Willen des Menschen das schlimmste vorstellbare Verbrechen. Spirituell stehen sich beide Denker in einer gewissen Weise sehr nahe, Nietzsche zieht daraus aber die falschen Konsequenzen.

²³⁹ Balthasar: *Was dürfen wir hoffen?*, 96. Blondel zitiert aus: *L'Action II*, 1949, 377

²⁴⁰ Ebd. 98

²⁴¹ Ebd. 98. Blondel zitiert aus: *Tagebuch vor Gott*, 263.

²⁴² Ebd. 98. Blondel zitiert aus: *Tagebuch vor Gott*, Einsiedeln: Johannes-Verlag 1964, 568-569

Johannes auf.²⁴³ Der Bezeichnung des "zweiten Todes" als Tod der Seele findet sich in der Apokalypse aber nicht. Das von Balthasar dazu angeführte Zitat Blondels lässt sich aufgrund des fehlenden Kontextes nicht hinreichend deuten: " 'Warum hast Du mich verlassen?' Und das im Augenblick Deines Sterbens! Der Tod der Seele, das ist die höllische Folter der Passion [...]."²⁴⁴ Manche Zitate würden ein tiefergehendes Studium der Schriften Blondels erfordern und müssen daher an dieser Stelle unkommentiert bleiben.

Im folgenden Zitat scheint der Hoffnung aber der Durchbruch zu gelingen:

"Sie ist schrecklich diese Passion, da sie alle Sünden ausbüßt, die Hölle umgreift, jede mögliche Schuld umfasst, der zuvorzukommen ihr Wesen ist. Gäbe es nur einen einzigen Verdammten, so könnte das Herz des Erlösers in seinem Liebesdrang über die noch zu kleine Schar der Auserwählten klagen: der gute Hirte denkt einzig an sein verlorenes Schaf. Der Vater ist streng und drohend zum voraus, um später weniger strafen zu müssen."²⁴⁵

Kann es ewige Verdammnis überhaupt geben? Der gute Hirte gibt kein einziges Schaf verloren.

3.1.3.5 Ewige Verdammnis - eine eschatologische Kategorie?

Balthasar knüpft im Folgenden an das Thema der ewigen Verdammnis an. Dazu sei auf das in dieser Arbeit bereits Gesagte im Kapitel "Über die Hölle" verwiesen. Einige

²⁴³ In Offb 20,14 heißt es: *Der Tod und die Unterwelt aber wurden in den Feuersee geworfen. Das ist der zweite Tod: der Feuersee.* Wer diejenigen sind, die den "zweiten Tod" erleiden werden, wird dann in 21,8 gesagt. Diese Sünder werden auch in anderen Stellen des Neuen Testaments genannt, aber der Begriff vom "zweiten Tod" findet sich nur in der Offb. d. Joh. Die genannten Sünder sollen nach der Auferstehung der Toten den "zweiten Tod" im Feuersee erleiden. Balthasar widmet der Apokalypse ein eigenes Kapitel in seiner Schrift "Was dürfen wir hoffen". Er stellt die Frage, ob es die Selbstverzehrung des Bösen geben kann. Zu unterscheiden sei zunächst zwischen den in V. 14 genannten Elementen "Tod und Unterwelt", die den "zweiten Tod" erleiden, indem sie vom Leben "aufgezehrt" werden (vgl. 2 Kor 5,4) und anderen bösen Mächten, die in den Feuersee geworfen werden, wie die Hure von Babylon oder die drei apokalyptischen Tiere. Erstere werden durch die Auferstehung Jesu Christi vom Leben verschlungen. Es ist ein Sieg des Lebens über den widergöttlichen Tod. Zweitere sind jene bösen Mächte, die sich in der Sünde der Menschen konkretisieren. Nicht gemeint ist mit dieser Metaphorik, dass durch den Tod dieser Wesen im Feuersee das Böse im Menschen verzehrt wird und dieser am Ende sündenfrei ist, so Balthasar. In V. 21,8 werden dann konkret jene Sünder genannt, die den zweiten Tod im Feuerpfuhl erleiden (vgl. 1 Kor 6,8ff). In Bezug auf den Menschen lässt die Apokalypse d. Johannes den Ausgang offen. Balthasar betont aber ausdrücklich, dass die Apokalypse Visionscharakter hat und weder Rückschlüsse auf geschichtlich irdische Vorgänge noch auf das Evangelium zulässt. (Vgl. Balthasar: *Was dürfen wir hoffen*, 109-115).

²⁴⁴ Balthasar: *Was dürfen wir hoffen*, 99; Blondel zitiert aus: *Tagebuch vor Gott*, 209

²⁴⁵ Ebd. 100; Zitat ebd. 263

Gedanken Balthasars sollen aber vertiefend nochmals aufgegriffen werden. Wenn von ewiger Verdammnis die Rede ist, dann ist zunächst zu klären, wie Ewigkeit im Kontext von Verdammnis und Hölle zu verstehen ist. Thomas formuliert es in seiner Summa so: "In der Hölle gibt es keine wahre Ewigkeit, sondern eher Zeit."²⁴⁶

In der Frage, wie Ewigkeit zu denken ist, unterscheidet sich Thomas von Augustinus, der in platonischer Tradition stehend, Zeit und Ewigkeit strikt trennt (s. Augustinus). Thomas denkt Ewigkeit dagegen aristotelisch als *nunc stans*, als ewiges Jetzt. Was die Hölle betrifft, sieht Augustinus diese in der Vorstellung des Menschen angesiedelt.²⁴⁷ "Es gibt durchaus eine Höllenwirklichkeit, aber ich nehme an, sie sei vorstellungshaft, nicht körperlich."²⁴⁸ Balthasar hält das aristotelische *nunc stans* für die geeignetere Bezeichnung, um den Zustand der Hölle zu erfassen. Es ist so etwas wie der Entzug der Zeit in der Zeit, die Beschränkung auf ein "engstes, luftleeres, ausgangsloses "Jetzt" der Verzweiflung. Otto Betz schreibt dazu:

"Es ist terminologisch irreführend, von der Ewigkeit der Hölle zu sprechen. Ewigkeit kommt im strengen Sinn nur Gott zu. [...]. Der Verdammte dagegen ist weder ewig noch gewährt ihm Gott Anteil an der Herrlichkeit. Ihm kommt eine andere Seinsweise zu, die Ausdruck seiner Verzweiflung und Aussichtslosigkeit ist: die Endlosigkeit, die Unaufhörlichkeit."²⁴⁹

Der Anteil an Gottes Ewigkeit ist dagegen "Überzeitlichkeit", die offen ist auf Zukunft wie auf Vergangenheit "in jedem je-jetzigem Augenblick", so Balthasar. Die Vorstellung der Überzeitlichkeit entspricht der augustinischen Vorstellung von Ewigkeit (s. Augustinus), was Balthasar nicht mehr gesondert erwähnt. Balthasar stellt den Unterschied von Ewigkeit als ewiges Leben bei Gott im Gegensatz zur "ewigen" Hölle heraus. So seien die göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe in 1 Kor 13,13 ewig. Er zitiert Irenäus: "Sagt doch auch der Apostel, dass, wenn alles übrige untergegangen sein wird, diese Drei allein noch verharren: Glaube, Hoffnung und Liebe."²⁵⁰ Nach O. Cullmann dürfe "Ewigkeit nicht als Gegensatz zur Zeit verstanden" werden, womit aber "nicht etwa die Zeitlosigkeit Gottes behauptet werden" soll, "wohl

²⁴⁶ Ebd. 102; Thomas zitiert aus: S. Th. I. 10,3 ad 2: "In inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus."

²⁴⁷ Augustinus unterscheidet in *De Genesi ad Litteram XII* drei Formen der Schauung: die *visio corporalis*, *spiritualis* (*imaginaria*) und *intellectualis*.

²⁴⁸ Balthasar: *Was dürfen wir hoffen*, 103; Augustinus zitiert aus: *De Genesi ad Litteram XII*, 32,61 (PL 34,481)

²⁴⁹ Ebd. 106; O. Betz zitiert aus: *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, Würzburg: 1965, 233

²⁵⁰ Ebd. Irenäus zitiert aus: *Adv. Haer.* II, 28,3

aber die Unendlichkeit der Zeit Gottes."²⁵¹ Nochmals anders drückt 1 Kor 2,9 Ewigkeit aus: *Nein, wir verkündigen, wie es in der Schrift heißt, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.*

Aus dem Gesagten wird deutlich, so Balthasar, dass:

"kein größerer Gegensatz gedacht werden kann als der zwischen dem, was im ewigen Leben und was im "ewigen" Tod mit Ewigkeit bezeichnet wird. Das erste ist die höchstmögliche Entfaltung jeglicher Dauer innerhalb der absoluten Lebendigkeit Gottes, das andere ist restloser Entzug bis zum Einschrumpfen auf ein trostloses unbewegliches Jetzt."²⁵²

Aus dem Gesagten zeigt sich, wie schwer es tatsächlich ist, Ewigkeit in Worte zu fassen. Besonders gut gelungen ist das Augustinus im elften Buch seiner "Confessiones".²⁵³ Balthasars Botschaft ist dennoch deutlich: Ewigkeit ist eine göttliche Kategorie, die auf Widergöttliches wie Hölle und Tod nicht anwendbar ist.

3.1.3.6 Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott

Im Schlusskapitel von "Was dürfen wir hoffen" kommt Balthasar zu der alles entscheidenden Frage: Wie können Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott zusammen gedacht werden? Nach Augustinus könnte man zunächst meinen, es handle sich um dialektische Begriffe, aber das sind sie nicht in Gott:

"Achtet auf Erbarmen und Gerechtigkeit. Wähnt nicht, dass diese beiden in Gott irgendwie getrennt werden können. Sie mögen einander zunächst entgegengesetzt erscheinen, so, dass wer barmherzig ist, die Gerechtigkeit

²⁵¹ Ebd. 107; O. Cullmann zitiert aus: *Christus und die Zeit*, Zollikon, ²1948, 23 und 60

²⁵² Ebd. 108

²⁵³ Zu den treffendsten Analysen von Zeit und Ewigkeit in der christlichen Literatur zählt vermutlich das elfte Buch der "Confessiones" des Augustinus, das Balthasar an dieser Stelle nicht erwähnt. Entscheidende Worte zur Ewigkeit finden sich im 13. Kapitel. "Du (Gott) gehst nicht in der Zeit den Zeiten voran, sonst könntest du nicht aller Zeit vorausgehen. Aber du gehst in der Erhabenheit der stets gegenwärtigen Ewigkeit aller Vergangenheit voran und bist über alle Zukunft erhaben, [...]." "Alle Zeiten schufst du und vor allen Zeiten bist du, und nie gab's eine Zeit, wo keine Zeit war." (Augustinus: Confessiones XI,13. Otto F. Lachmann (Üs.), Wiesbaden: marixverlag, 2008). Für Augustinus ist Gegenwart Ewigkeit, weil sie über keine Dauer verfügt. Ewigkeit ist nicht endlos ausgedehnte Zeit. Ewigkeit ist die Daseinsform Gottes und als solche eine göttliche Kategorie.

nicht einhielte, und wer an Gerechtigkeit unbedingt festhält, das Erbarmen vergäße."²⁵⁴

Bernhard von Clairvoux nennt in der Spur Augustins Gerechtigkeit und Barmherzigkeit die beiden Füße Gottes. Dennoch bemängelt Balthasar, dass im Denken Bernhards und wohl auch Augustins die Integration der beiden göttlichen Eigenschaften zu kurz kommt. Erst im "Proslogion" Anselms von Canterbury, findet sich das Zusammendenken der beiden Eigenschaften in der berühmten Formel: "Aliquid quo nihil maius cogitari possit".²⁵⁵ In Kapitel 15 verändert Anselm diese Formel, indem er sagt: "Herr, Du bist nicht nur etwas über das Höheres nicht gedacht werden kann, sondern Du bist größer als gedacht werden kann (sed es quiddam majus quam cogitari possit)."²⁵⁶ Zur philosophischen Relevanz dieser beiden Formeln sei auf die Anmerkungen in der Fußnote verwiesen. Theologisch führen beide Aussagen Anselms über Gott zunächst zu der Erkenntnis, dass Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott nicht trennbar sind. Anselm dazu im "Proslogion":

"Wenn Du barmherzig bist, weil höchst gut, höchst gut aber nur darum bist, weil Du höchst gerecht bist, dann bist du wahrhaftig deshalb barmherzig, weil du höchst gerecht bist.[...] Ist es so, dass Dein Erbarmen aus Deiner Gerechtigkeit geboren wird? Verschonst Du also die Bösen aus Gerechtigkeit?"

Da Anselm in der augustinischen Tradition steht und, wie es Balthasar bezeichnet, der "Felsblock der augustinischen Hölle" im Weg liegt, müssen der Gerechtigkeit beide Möglichkeiten offen bleiben. Anselm formuliert das im "Proslogion" (c 10) so:

"Wenn Du die Bösen strafst, ist es gerecht, weil es ihren Taten entspricht; wenn Du aber die Bösen verschonst, ist es ebenfalls gerecht, nicht weil es ihren Taten, sondern weil es Deiner Güte so angemessen ist."

Das "Proslogion" stößt hier an seine Grenzen. Den Beweis, dass Gott den Bösen gegenüber nicht gerecht sein kann, wenn er nicht auch gleichzeitig barmherzig ist, kann es nicht erbringen. In "Cur Deus Homo" entwickelt Anselm eine Satisfaktionslehre, die die Spannung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott auflösen soll.

²⁵⁴ Balthasar: *Was dürfen wir hoffen*, 120; Augustinus zitiert aus *Enarr.* in Ps. 32 zu V. 5

²⁵⁵ Das Vollkommenste Wesen ist im Denken Anselms das in höherem Maß Seiende. Gott kommt die höchste Seinsfülle zu, er ist das seinsmächtigste Wesen, weil er aus sich selbst ist (*per se ipsum*). Daraus entsteht später der Begriff der *causa sui* (vgl. Spinozza).

²⁵⁶ Philosophisch handelt es sich dabei um eine wesentlich andere Aussage. Der Nachweis, dass "Gott größer ist als gedacht werden kann", lässt sich von der Philosophie nicht mehr leisten. Hier verweist die Philosophie über sich hinaus auf Gott, der sich in der Geschichte geoffenbart hat.

Hansjürgen Verweyen hat in der IKZ "Communio"²⁵⁷ einen Aufsatz verfasst, in dem er sich mit der Satisfaktionslehre Anselms auseinandersetzt. Er verweist auf die massive Kritik Adolf von Harnacks an Anselms Lehre, die in der Folge von vielen katholischen wie protestantischen Theologen geteilt wurde. Nach Hannack vertritt Anselm den mythologischen Gottesbegriff eines zürnenden Gottes, der "den Zorn nicht eher aufgibt, als bis er irgendein mindestens gleich großes Äquivalent erhalten hat."²⁵⁸ Das Missverständnis beginnt nach Verweyen damit, dass die von Anselm verwendete Bezeichnung *debitum* Gottes als so etwas wie der Besitzstand eines Potentaten ausgelegt wird. Tatsächlich sei das Gott Geschuldete aber nichts anderes als das verpflichtende Sollen Kants, das Anselm in der Folge als *rectitudo voluntatis* bezeichnet. Entscheidend in Anselms Denken ist sein Verständnis von Wahrheit, die er als "gesollte Rechtheit" versteht und an ihrer Verweiskraft als Wort oder Bild misst. Das Wort ist genau das selbst, was es als Wort oder Bild zum Ausdruck bringt. Auf diesem Denken fußt Anselms Schöpfungs- und Trinitätstheologie. Die Schöpfung als *similitudo Verbi* findet ihren Ausdruck in der geschaffenen Vernunft, die sich in Freiheit dazu entscheidet, Bild Gottes zu sein. Verweyen schreibt dazu weiter: "Sünde besteht nun aber gerade darin, dass eine Vernunft, die erkannt hat, was ihr Wesen ausmacht, diesem Wesen widerspricht. Wo diese Freiheit in der Erkenntnis des einzig Gesollten sich verweigert, entsteht hier und jetzt eine dunkle Stelle in der Schöpfung, die, wie es scheint, durch nichts wieder licht werden kann. [...]. Doch es gibt einen Ausweg; diesen Ausweg weist aber nur die christliche Offenbarung."²⁵⁹

Der einzige Ausweg den Anselm sieht, um das Verwerfen der sündigen Menschheit durch Gott zu verhindern, liegt im Kreuz des Sohnes, der als sündenloser Mensch in endlicher Freiheit durch seinen Tod am Kreuz Satisfaktion leistet für die Sünden der Menschheit und so "durch ein Plus an Tödlichkeit"²⁶⁰ all unsern Tod von innen her verschlingt. "Dieser Tod ist der einzige Weg, auf dem Gottes Barmherzigkeit die Gerechtigkeit wiederherzustellen vermag, die die endliche Freiheit verletzt hat"²⁶¹.

Michel Corbin möchte zeigen, dass bei Anselm die Identität zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit durch den Tod Christi noch nicht erreicht ist. Diese Identität kommt erst zustande durch die Preisgabe des Sohnes an "den für die ewigen Qualen

²⁵⁷ Verweyen, Hansjürgen: Die Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bei Anselm von Canterbury, in: IKZ Communio 14, (Januar 1985), 52-55

²⁵⁸ Ebd. 52; Adolf von Harnack zitiert aus: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, 1. Aufl. 1889, photomech. Nachdruck der 3. Aufl. 1909. Tübingen, 1932, 402

²⁵⁹ Ebd. 54

²⁶⁰ Ebd. 55; Balthasar zitiert aus: *TD III*, 459

²⁶¹ Ebd. 55

bestimmten Sünder". Anselm lässt den Vater sagen: "Nimm meinen Sohn und gib ihn (mir) statt deiner." Und der Sohn fügt sich mit den Worten: "Nimm mich und kaufe dich los."²⁶² Dazu passt 2 Kor 5,21.

Balthasar nennt K. Barth als überzeugten Vertreter der Identität von göttlicher Gerechtigkeit und göttlichem Erbarmen. Barth setzt sich in seiner "Kirchlichen Dogmatik" II/1 ausführlich mit Anselms Theorie auseinander. Balthasar hält Barths systematischen Ansatz - Christus für alle verdammt, damit alle Verdammten ins Heil gelangen - aber für gefährlich und nahe an der *Apokatastasis panthon*, wie bereits mehrfach in dieser Arbeit gesagt wurde (s. K. Barth).

Das Schlusswort zu dem für die Frage der Hoffnung so wichtigen Thema erteilt Balthasar Thomas von Aquin. Im Folgenden seien in Anlehnung an Balthasars Text einige Zitate aus der S. Th. I q. 21 wiedergegeben. Der Titel der Quaestio lautet: "Die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes". Thomas recurriert in Art. 1 in seiner Erwiderung *ad tertium* auf Anselm: „Wenn du die Bösen bestrafest, ist es gerecht, weil es deren Verdiensten so entspricht. Wenn du aber ihrer schonst, ist es gerecht, weil dies deine Güte ehrt" (Prosl. 10).²⁶³

Die Frage ob Gott in seiner Barmherzigkeit gegen die Gerechtigkeit handelt beantwortet Thomas so:

"Gott handelt in seiner Barmherzigkeit nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern über dieselbe hinaus; wie wenn einem, welchem hundert Denare geschuldet werden, jemand von seinem eigenen Vermögen zweihundert gibt. Dieser letztere handelt da freigebig, aber nicht gegen die Gerechtigkeit."²⁶⁴

"Das Werk der göttlichen Gerechtigkeit hat immer das Werk der göttlichen Barmherzigkeit zur Voraussetzung: Denn der Kreatur wird nichts geschuldet, außer auf Grund dessen, was in ihr vorher existiert oder vorher erwogen wird. Und dieses letztere, wenn es der Kreatur geschuldet wird, wird geschuldet wieder auf Grund von etwas Anderem. Da man aber da nicht endlos weiter gehen kann, so muß man zu etwas gelangen, was rein aus der Güte des göttlichen Willens abhängt; die da immer der letzte Zweck ist. [...].Warum ist dem Menschen geschuldet, daß er Hände hat? Auf Grund der vernünftigen

²⁶² Balthasar: *Was dürfen wir hoffen*, 124; Anselm zitiert aus *Cur Deus Homo* II (Schmitt II 131-132)

²⁶³ Balthasar: *Was dürfen wir hoffen*, 125; Thomas v. Aquin: S. Th. I q. 21 a. 1 ad 3

²⁶⁴ Thomas v. Aquin: S. Th. I 21 a. 3 ad 2, in: Bibliothek der Kirchenväter - online, <http://www.unifr.ch/bkv/summa> (Okt. 2015)

Seele. Warum ist ihm die vernünftige Seele geschuldet? Auf Grund dessen, daß er Mensch ist. Warum ist er Mensch und kein Tier? Auf Grund der göttlichen Güte, muß hier gesagt werden. Und so ist offenbar, daß in jedem Werke Gottes Barmherzigkeit sich findet, soweit die erste Wurzel in Betracht kommt."²⁶⁵

Diese ersten Ursachen sind nach Thomas auch Garant dafür, dass Gott der Kreatur seine Gnade immer reichlicher zukommen lässt als es aufgrund der Gerechtigkeit angemessen erschiene.

Balthasar schließt die Schrift mit einem Zitat Josef Piepers, der die aus dem empirischen Verständnis des irdischen Menschen abgeleitete Antithese von göttlicher Gerechtigkeit und göttlicher Barmherzigkeit ganz im hegelschen Sinn "aufhebt" (s. Hegel):

"Die 'Antithese' von göttlicher Gerechtigkeit und göttlicher Barmherzigkeit ist in der theologischen Hoffnung sozusagen 'aufgehoben'. [...]. Die übernatürliche Hoffnung ist die gemäße existentielle Antwort des Menschen auf die Tatsache dieser, geschöpflich betrachtet, gegensätzlichen Eigenschaften in Gott. Wer nur die Gerechtigkeit Gottes im Blick hat, vermag so wenig zu hoffen, wie wer einzig seine Barmherzigkeit sieht: beide verfallen der Hoffnungslosigkeit, der eine der Verzweiflung, der andere der Vermessenheit. Die Hoffnung allein wird der alle Gegensätze übergreifenden Wirklichkeit Gottes gerecht, dessen Barmherzigkeit seine Gerechtigkeit und dessen Gerechtigkeit seine Barmherzigkeit ist."²⁶⁶

3.2 Schlusswort

Hans Urs von Balthasar verfasste in seinen letzten Lebensjahren die beiden Büchlein "Was dürfen wir hoffen" und "Kleiner Diskurs über die Hölle". Er nimmt darin in einem dichten Text ohne wissenschaftstheoretische Attitüden zu seinen Vorstellungen über die katholische Eschatologie Stellung, wie sie ihn in zahlreichen seiner Schriften ein Leben lang begleitet hat. Im Zentrum seiner Überlegungen steht die Frage, was den Menschen für das Eschaton zu hoffen erlaubt ist und ob es letztendlich Hoffnung für alle geben kann. Er beginnt seine Überlegungen mit den aus menschlicher Sicht

²⁶⁵ Ebd. a. 4 co.

²⁶⁶ Balthasar: *Was dürfen wir hoffen?* 127; J. Pieper zitiert aus: *Über die Hoffnung*, Leipzig: Hegner, 1935, 73

antithetischen göttlichen Eigenschaften Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Aber wenn der Mensch sich vorstellt, dem lieben Gott könnte irgendwann der Geduldsfaden reißen, dann verendliche er Gott und das könne nicht angehen. Aus diesem Grund ist für Balthasar auch die Frage legitim, ob es aus christlicher Sicht für alle Menschen Hoffnung geben kann. Die Frage ist eng verknüpft dem Gerichtsgedanken Balthasars, der in den beiden Schriften etwas zu kurz kommt. Balthasar widmet sich diesem Thema umfassend in TD IV.

Ein fundamentaler Gedanke zum Gericht, der auszugsweise in diese Arbeit übernommen wurde, fußt auf Balthasars Vorstellung von einer horizontalen zeitlichen Geschichte, die sich mit einer vertikalen Eschatologie im Kreuz Christi überschneidet. Damit verknüpft Balthasar auch die These eines einzigen persönlichen Gerichtes, vor das der Mensch nach seinem Tod tritt, anstelle der in den Dogmatiken durchwegs vertretenen Lehre von einem individuellen Gericht nach dem Tod und einem allgemeinen Gericht am Jüngsten Tag. Balthasars Konzeption stellt eine interessante Alternative zur These von G. Greshake und G. Lohfink über die "Auferstehung im Tode" dar, die in dieser Arbeit ebenfalls vorgestellt wird. Balthasar zeigt in seinem Gerichtsdenken einmal mehr, dass es ihm in seiner Theologie in besonderer Weise auch um den Menschen geht. Wenn man von einem letzten Gericht als Summe aller Einzelgerichte sprechen will, dann könne es nur vor jenen stattfinden, die nach ihrem partikulären Gericht von allen Affekten gereinigt, den anderen und seine Geschichte nur mehr mit den Augen Gottes sehen wollen. Eine Beschämung des Einzelnen durch die Öffentlichmachung seiner Taten könne nicht das Ziel eines letzten Gerichts sein. Das sei ausschließlich eine Sache zwischen dem einzelnen Menschen und Gott und Bestandteil jenes Reinigungsprozesses, den der Mensch im Fegefeuer zu erwarten hat.

Die notwendige Verknüpfung dieses Reinigungsprozesses mit dem Gericht erscheint Balthasar gerade auf dem Hintergrund der Vorstellung von nur einem einzigen Gericht als Summe aller individuellen Gerichte, die aber für den Je-Einzeln eschatologischen Charakter haben, besonders evident. Mit dem Tod ist dem Menschen der Einfluss auf sein Lebenswerk entzogen. Es hilft keine Selbsterkenntnis mehr, der Mensch kann sich nur mehr der Sicht Gottes überantworten. Alles Recht geht auf Gott über und dieses Recht ist dasjenige seiner Liebe.

Wenn Balthasar die provokative Frage stellt, ob es eine ewige Hölle überhaupt gibt, dann ist "Theologengezänk", wie er es selbst formuliert, nicht zu vermeiden. Dementsprechend wurde er mit Anwürfen vieler Theologen konfrontiert, sowohl seitens

der Linken wie auch seitens der Rechten. Balthasar zeigt in einer teilweise sachlichen, teilweise auch polemisch geführten Argumentation, wie dünn das Fundament der Angriffe gegen ihn ist. Auch die Vorwürfe gegen Origenes, einen in den Augen vieler Theologen besonders prominenten Leugner der ewigen Hölle, seien haltlos gewesen, zumindest soweit sie seine angebliche Allheilslehre (*Apokatastasis panthon*) betrafen.

Der Lehre des Origenes stellt Balthasar die Prädestinationslehre des Augustinus gegenüber, der die meisten großen Theologen des Mittelalters folgten, bis hin zu den Auswüchsen der doppelten Prädestination bei Calvin, wo die Zweiteilung der Menschheit ihren Höhepunkt erfährt, so Balthasar. Der große Vorwurf Balthasars an Augustinus lautet, dass er einfach "wisse", wie das Jüngste Gericht ausgeht. An einer Stelle spricht Balthasar im Zusammenhang mit Augustinus sogar von der "Häresie der Glaubensgewissheit". Die Prädestinationslehre hätte bis über die Reformation hinaus eine Jammergeschichte ausgelöst. Eine Besonderheit dieser Jammergeschichte sei es, dass die Menschen sich selbst immer auf der Seite der Erwählten vermuten. Viel Brisanz berge auch die Frage in sich, wie etwa die Seligen damit umgehen würden, ihre Freunde und Anverwandten in der Hölle schmoren zu sehen. Für Balthasar wirft die Kluft zwischen Himmel und Hölle viele Fragen auf. Vor allem aber steht sie im Widerspruch zu der alles umfassenden göttlichen Liebe.

Der Kreuzestod Jesu und sein Höllenabstieg am Karsamstag bilden die Grundlage der Hoffnung auf universales Heil. Die Universalität Erlösungstat Jesu Christi erwächst aus der Radikalität der Liebe Gottes zu allen Menschen. Diese Liebe findet ihren Ausdruck in dem absoluten Sendungsbewusstsein Jesu, der im Akt der Selbsthingabe am Kreuz den Kulminationspunkt seiner Sendung erfährt. "Die Selbsthingabe des Gesendeten hat eine Entsprechung zum Akt des Sendenden selbst, der in seinem Tun von vornherein der sein Eigenstes Hingebende war und ist. Diese doppelte Selbsthingabe ist Ausdruck absoluter Liebe."²⁶⁷ Die Gottverlassenheit Jesu Christi in seinem Tod am Kreuz und die äußerste Gottferne bei seinem Gang durch die Hölle am Karsamstag unterfassen jede vorstellbare Gottverlassenheit und Gottferne des sündigen Menschen. "Christi Kreuz, das jedes sündige Nein der Menschen auf sich geladen hat, kann deshalb nur am äußersten Ende der Hölle [...] aufgestellt sein."²⁶⁸ Stellvertretend übernimmt der Gekreuzigte, *der keine Sünde kannte* (vgl. 2 Kor 5,21) alle Schuld dieser Welt und reißt sie mithinab in seinen Tod.

²⁶⁷ Balthasar: TD IV, 297

²⁶⁸ Ebd. 173

Im Begriff der Stellvertretung klingt das aus vielen Paraphrasierungen der Kirchenväter bekannte *admirabile commercium*²⁶⁹ an. Balthasar nennt es den Vorentwurf zum Stellvertretungsgedanken. Für Balthasar erreicht das Drama zwischen Mensch und Gott in dem Stellvertretungsgedanken seinen Höhepunkt, wenn "die perverse endliche Freiheit all ihre Schuld auf Gott als den einzigen Angeklagten und Sündenbock wirft, und Gott sich nicht nur in der Menschheit Christi, sondern in dessen trinitarischer Sendung ganz davon treffen lässt."²⁷⁰

Balthasar hebt immer wieder hervor, dass es zwei Aussagereihen im Neuen Testament gibt. Die eine verspricht Hoffnung auf universales Heil, die andere prophezeit ewige Verdammnis. Die Synoptiker lassen den vorösterlichen Jesus zu Wort kommen, der im alttestamentlichen Sinn vom Gericht mit doppeltem Ausgang spricht, während Johannes und Paulus das ganze Geschehen im Blick haben. Sie sprechen über Leben, Tod und Auferstehung Jesu aus nachösterlicher Sicht, aber ohne das Gericht aus dem Blick zu verlieren. Besonders auffällig ist für Balthasar das in den paulinischen Briefen immer wiederkehrende Wort "alle" im Kontext von Rettung und Erlösung. Im Corpus Johanneum manifestiert sich der universale Heilswille Gottes trotz einer Reihe von Gerichtsworten im zentralen Gedanken der Liebe.

Die Wahlfreiheit des Menschen gilt vielen Theologen als Begründung dafür, dass der Mensch sich Gott absolut verweigern kann. Balthasar spricht von einer "geheimnisvollen Absolutheit", die die Theologie in den endlichen freien Willen des Menschen hineininterpretiere. Eine solche Sicht führe unweigerlich in eine Aporie. Wenn die endliche Freiheit des Menschen die Heilstat Jesu Christi von sich weisen kann, dann wäre das nach Balthasar eine Niederlage Gottes, der an seinem eigenen Heilswirken scheitert. Wenngleich der Mensch seit jeher vor die Wahl gestellt ist, sich für oder gegen Gott zu entscheiden, bleibt letztendlich die Frage, ob Gott von der Wahlmöglichkeit des Menschen abhängig sein kann.

Ein wichtiger Gedanke, der der Hoffnung für alle vorausgeht, ist jener der Hoffnung für andere. Nur aus der Hoffnung für andere kann die Hoffnung für alle erwachsen. Die Hoffnung für andere speist sich aus einer universalen Liebe zu anderen. Balthasar rekurriert auf den Philosophen Gabriel Marcel, der an Martin Buber erinnert, wenn er ein sich selbst genügendes Ich zurückweist, aber auch an ein Wort des Thomas:

²⁶⁹ Der Begriff hat m. E. insofern eine besondere Tiefe, als er dem Stellvertretungsgedanken den schönen Gedanken der Aufnahme in die Sphäre Gottes hinzufügt.

²⁷⁰ Balthasar: TD III, 312

"Keine Hoffnung ohne Liebe." In diesem Denken unterscheidet sich die christliche Hoffnung vom "sicheren Wissen", so Balthasar.

Wie in dieser Arbeit mehrfach hervorgehoben wird, ist der Mensch ein zentraler Aspekt in Balthasars Eschatologie. Dementsprechend hat der personale Charakter des Gerichts und damit verbunden der Gedanke des Selbstgerichts für ihn einen hohen Stellenwert. "Weil er (der Mensch) sich betrachten und beurteilen muss, wie er ist, ohne Verhüllung und Entschuldigung, wird er im Tod sein eigener Richter" (M. Schmaus). In seinem Leben verfügt der Mensch dagegen über viele Wahrheiten. C. S. Lewis zeigt in seinem Buch "Die große Scheidung" wie engführend diese Wahrheiten in Bezug auf die Ewigkeit sein können. Die Fragwürdigkeit einseitiger Wahrheiten gilt gleichermaßen für Prädestination wie für Universalismus. Man könne die ewige Wirklichkeit nicht anhand einer Definition erkennen. "Geben Sie keinem armen Narren einen Vorwand, zu denken, Sie massten sich ein Wissen um Dinge an, die kein Sterblicher weiss."²⁷¹ Damit bestätigt sich für Balthasar einmal mehr auch in diesem Autor seine persönliche Überzeugung: Ein sicheres Wissen vom Ausgang des Gerichts kann es nicht geben.

Balthasar nennt auch eine Reihe von Beispielen spiritueller Eschatologie in der deutschen, französischen, italienischen und englischen Mystik, in denen unterschiedlichste Motive der Hoffnung zu finden sind. An dieser Stelle sei stellvertretend lediglich L. Lochet genannt, der allerdings wenig mystisch meint, die ganze Schrift sei voll von Heilsverkündigungen, die Grund genug sein müssten, Heil für alle zu erhoffen, ohne gegen das Wort Gottes zu verstoßen.

Mit dem Kapitel über Maurice Blondel kommt Balthasar schließlich zu einem Autor, dessen Schriften L'Action und "Tagebuch vor Gott" einen metaphysisch äußerst anspruchsvollen Beitrag zu der Frage von Hölle und Verdammnis im Christentum leisten. In L'Action geht es um die Frage, was der Mensch aus eigener Kraft vermag und ob er in der existentiellen Bewältigung seines Lebens Gottes bedarf. Der Mensch hat in verbrecherischer Weise durch seinen pervertierten Willen als Folge menschlicher Hybris Gott in sich getötet. Parallelen zu Nietzsches "Tod Gottes" werden hier deutlich. "Die Tat" versteht Blondel als Synthese von Mensch und Gott. Weder Gott noch der Mensch allein kann sie ändern. Um dieses menschliche Verbrechen zu tilgen, bliebe nur ein Ausweg: Gott müsste freiwillig sterben. Balthasar stellt noch einige andere Gedanken Blondels vor, die seine außergewöhnliche Spiritualität widerspiegeln. Seine

²⁷¹ Lewis, Clive Staples: *Die große Scheidung*, Einsiedeln: Johannes-Verlag 2013, 96

Aussage, wonach auch nur ein einziger Verdammter den guten Hirten dazu veranlassen würde, einzig an sein verlorenes Schaf zu denken, zeugt von seiner Hoffnung, dass es ewige Verdammnis nicht geben kann.

Im Schlussteil seiner Schrift "Was dürfen wir hoffen" reflektiert Balthasar über den Begriff "Ewigkeit" im Kontext von ewigem Heil und ewiger Verdammnis. Er vergleicht das augustinische und das thomatische Verständnis von Ewigkeit. Er zitiert Otto Betz, für den Ewigkeit in Verbindung mit der Hölle semantisch irreführend ist, sowie Irenäus, für den allein Glaube, Hoffnung und Liebe Anspruch auf Ewigkeit haben. Das Resümee Balthasars ist eindeutig: Ewigkeit ist eine göttliche Kategorie, die auf Hölle und Verdammnis nicht anwendbar ist.

Schlussendlich bleibt die Frage zu klären, wie sich die zunächst scheinbar dialektischen Begriffe Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott zusammendenken lassen. Balthasar rekurriert auf den berühmten Satz im "Proslogion" Anselms aus dem ontologischen Gottesbeweis: "Gott ist etwas, über das Größeres nicht gedacht werden kann." Gott muss höchst barmherzig und höchst gerecht zugleich sein. Das Proslogion stößt aber dort an seine Grenzen, wo es um den Aufweis geht, dass Gott den Bösen gegenüber nicht gerecht sein kann, wenn er nicht auch gleichzeitig barmherzig ist. In "Cur Deus Homo" entwickelt Anselm eine Satisfaktionslehre, die den einzigen Ausweg aus dieser Spannung aufzeigt. Jesus Christus, der Sohn Gottes, leistet als sündenloser Mensch in endlicher Freiheit durch seinen Tod am Kreuz Satisfaktion für die Sünden der Menschheit. Dieser Denkansatz findet sich bei M. Blondel wieder.

Thomas argumentiert in seiner S. Th. I q. 21 mit der göttlichen Barmherzigkeit als erster Ursache allen Seins, aufgrund derer der Kreatur mehr Gnade zukommt als ihr zustünde.

Balthasar schließt mit einem Zitat Josef Piepers: "Die Hoffnung allein wird der alle Gegensätze übergreifenden Wirklichkeit Gottes gerecht, dessen Barmherzigkeit seine Gerechtigkeit und dessen Gerechtigkeit seine Barmherzigkeit ist."

In "Kleiner Diskurs über die Hölle" stellt Balthasar einen großartigen Text Edith Steins an den Schluss seiner Schrift, der in Auszügen auch den Abschluss dieser Arbeit bilden soll:

"[...] Die allerbarmende Liebe also kann sich zu jedem herabneigen. Wir glauben, dass sie es tut. Und nun sollte es Seelen geben, die sich ihr dauernd verschließen? Als prinzipielle Möglichkeit ist das nicht abzulehnen. Faktisch kann es unendlich unwahrscheinlich werden. Eben durch das, was die

vorbereitende Gnade in der Seele zu wirken vermag. [...] Es gibt Seelen, die sich ihr schon auf den leisen Ruf hin öffnen. Andere lassen sie unbeachtet. Dann kann sie sich in die Seelen einschleichen und sich mehr darin ausbreiten. Je größer der Raum ist, den sie *illegitimer* Weise einnimmt, desto unwahrscheinlicher wird es, dass die Seele sich ihr verschließt. [...] Je mehr Boden die Gnade dem, was vor ihr die Seele erfüllt, abgewinnt, desto mehr entzieht sie den gegen sie gerichteten Akten. [...] Und für dieses Verdrängen gibt es keine prinzipiellen Grenzen. [...] Dann rechtfertigt der Glaube an die Schrankenlosigkeit der göttlichen Liebe und Gnade auch die *Hoffnung auf eine Universalität der Erlösung*. [...] Die menschliche Freiheit kann von der göttlichen nicht gebrochen und nicht ausgeschaltet, wohl aber gleichsam überlistet werden. Das Herabsteigen der Gnade zur menschlichen Seele ist freie Tat der göttlichen Liebe. Welche Wege sie für ihre Wirksamkeit wählt, warum sie um die eine Seele wirbt und die andere um sich werben lässt, ob und wie und wann sie auch tätig ist, wo unsere Augen keine Wirkung bemerken, das alles sind Fragen, die sich der rationalen Durchdringung entziehen."²⁷²

²⁷² Balthasar: *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 67-70; E. Stein zitiert aus: *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, L. Gelber/ Romaeus Leuven (Hg.), Feiburg: 1962, 158ff

Register

<i>admirabile commercium</i>	69
Anamneselehre.....	20, 26
Anaximander	18
Anaximenes	18
<i>Apokatastasis panthon</i>	61, 77, 87
Apokatastasislehre	77, 79
Aristoteles	4, 18, 19, 26, 27, 28, 29
Athanasius	69
Auferstehung im Tode	48, 98
Augustinus	4, 24, 25, 26, 27, 28, 30
Barth K.	77, 79, 87
Betz O.	92, 102
Blondel M.	43, 88, 89, 90, 91
Buch Jona	64
Buddhismus	14, 15, 16, 22, 109
Calvin	66
Clemens von Alexandrien.....	22, 23, 109
Cullmann O.	92, 93
Demokrit.....	18
<i>Descensus ad inferos</i>	71
Descensus-Lehre	73, 74
Epikur	9, 20, 37
Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.....	93, 94, 96, 98, 112
Greiner M.	71, 72, 73, 74, 108
Greshake G	5, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 46, 48, 49, 79, 108
Heraklit.....	18
Hermeneutik.....	8, 41, 74
Hinduismus	13, 14, 15, 22
Hylemorphismus.....	28, 46
Illuminationslehre	26
Ionische Naturphilosophen	18
Irenäus	43, 92, 102
Islam	12
Judentum	10, 11, 39
Kasper W.	69
Leib-Seele-Dualismus	19, 23, 27, 28, 39
Lewis C. S.	84, 86, 87, 101, 108
Lochet L.	88
Lohfink G.	48
Luther	65
Marcel G.....	83
Menke K. H.	73
Nagel Th.....	10
Neuplatonismus.....	23, 25, 26
Nietzsche F.	10, 89, 90, 108
<i>nous</i>	18, 26, 28
<i>nous pathetikós</i>	28
<i>nous poiethikós</i>	28, 45
<i>nunc stans</i>	92
Osservatore Romano	59
Péguy Ch.	73, 84

Phaidon.....	19, 20, 21, 22, 23, 25
Platon.....	4, 11, 18, 19, 20, 21, 22, 27, 33
Platonismus.....	16, 23, 24
Plotin.....	24, 26
<i>praevisa merita</i>	62, 81
Prophetie.....	6, 64, 74
<i>psyche</i>	18, 26, 27
Pythagoreismus	19
Rahner K.	5, 8, 30, 31, 36, 39, 41, 44, 75, 83, 108
Ratzinger J.	3, 53, 86
<i>reditio in se ipso</i>	47
Reinkarnationslehre	13, 15
Scheler M.	37
Schmaus M.	47, 48, 60
Seele-Geist-Dualismus.....	28
Seelenverständnis.....	18, 19, 26, 27
Seneca.....	9
Stein E.	81, 102, 103
Stellvertretung	34, 69, 70, 73, 100
Stromateis.....	22, 23, 109
Tag des Herrn	42
<i>telos</i>	26
Tertullian	24
Thales	18
Thomas von Aquin	4, 28, 29, 43, 46, 80, 82, 96, 108
Tück J. H.	32, 68
Unterfassung.....	34, 79, 100
Verweyen H.....	83, 95, 109
Vorsokratiker	19, 27, 40, 80
Zeitschrift <i>Der Fels</i>	60, 81

Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

Balthasar, Hans Urs von: *Was dürfen wir hoffen*, Trier: Johannes Verlag Einsiedeln, ²1989

Balthasar, Hans Urs von: *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, ⁵2013

Sekundärliteratur:

Balthasar, Hans Urs von: *Das Weizenkorn*, Einsiedeln: Johannes Verlag, ²1953

Balthasar, Hans Urs von: *Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1972

Balthasar, Hans Urs von: *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*, Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, ²2010

Balthasar, Hans Urs von: *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1963

Balthasar, Hans Urs von: *Kennt uns Jesus - kennen wir ihn?*, Freiburg/Br.: Herder Verlag, 1980

Balthasar, Hans Urs von: *Theodramatik I. Prolegomena*, Einsiedeln: Johannes Verlag, ²2009

Balthasar, Hans Urs von: *Theodramatik II. Die Personen des Spiels. Teil 2: Die Personen in Christus*, Einsiedeln: Johannes Verlag, ²1998

Balthasar, Hans Urs von: *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1980

Balthasar, Hans Urs von: *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1983

Balthasar, Hans Urs von: *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985

Balthasar, Hans Urs von (Autor) / Haas, Alois M. (Vorwort): *Theologie der Geschichte. Kerygma und Gegenwart*, Freiburg/Br.: ⁶2004

Balthasar, Hans Urs von: *Verbum Caro. Skizzen der Theologie I*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1960

Diels, Hermann / Walther Kranz (Hg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hamburg: Rohwohlt Verlag, 1957

Engelhard, Daniela: *Im Angesicht des Erlöser-Richters. Hans Urs von Balthasars Neuinterpretation des Gerichtsgedankens*, Mainz: Grünewald-Verlag, 1999

Figl, Johann (Hg.): Handbuch der Religionswissenschaften Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 2003

Fuchs, Harald (Hg.) / Müller, Hanspeter (Einf., Übertr., Erl. u. Anm.): *Augustinus. Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele*, München/Zürich: Artemis-Verlag, 1986

Greiner, Michael: *Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu Hans Urs von Balthasars eschatologischem Vorstoß*, in: Striet, Magnus / Tück, Jan-Heiner (Hg.): *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg/Br: Herder-Verlag, 2005

Greshake, Gisbert: *Tod - und dann?* Freiburg: Verlag Herder, 1988

Greshake, Gisbert: *"Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie*. In Breuning, Wilhelm (Hg.): *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg/Br., (QD 106) 1986

Hermann, Uwe: *Zwischen Hölle und Paradies. Todes- und Jenseitsvorstellungen in den Weltreligionen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003

Hirsi Ali, Ayaan: *Reformiert euch!*, München: Knaus-Verlag, 2015

Jonas, Hans: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp-Verlag, 2014

Kasper, Walter: *Jesus der Christus*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1974

Kirk, Geoffrey S. / Raven, John E. / Schofield, Malcolm: *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, Stuttgart, 1994

Klünker, Wolf-Ulrich (Übers., Einf. und Erl.): *Thomas von Aquin. Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten*, Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben, 1987

Lachmann, Otto F. (Üs) / Kern, Bruno (Einf.): *Aurelius Augustinus. Bekenntnisse*, Wiesbaden: marixverlag, 2008

Lewis, Clive Staples: *Die große Scheidung*, Einsiedeln: Johannes-Verlag, 2013

McInerny, Ralph: *Introduction, Translation, Analysis, Interpretive Essays: Aquinas Against The Averroists. On there Being Only One Intellect*, Purdue University, West Lafayette, 1993

Menke, Karl-Heinz: *Einziger Erlöser aller Menschen? Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche bei Hans Urs von Balthasar*, in: Striet / Tück: *Die Kunst Gottes verstehen*

Newland, Guy: *Einführung in die Leerheit*, München: Diamant Verlag, 2009

Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*, 3. Buch, 125. *Der tolle Mensch*, Stuttgart: Reclam, 2012

Rahner, Karl: *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg: Verlag-Herder, ¹²2008

Rahner, Karl / Vorgrimmler, Herbert (Üs., Einf.): *Kleines Konzilskompandium*, Freiburg/Br.: Herder-Verlag, 1966

Rufener, Rudolf (Hg): *Platon. Die Meisterdialoge*, Düsseldorf: Albatros-Verlag, 2005

Seidl, Horst (Hg.) / Theiler, W. (Üs.) / Biehl, Wilhelm u. Appelt, Otto (griech. Text): *Aristoteles. Über die Seele*, Hamburg: Felix Meixner Verlag, 1995

Tück, Jan-Heiner: *Nachbetrachtung zu Hans Urs von Balthasars Eschatologie in unserer Zeit*, in: Balthasar, Hans Urs von: *Eschatologie in unserer Zeit*, Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, ²2010

Tück, Jan-Heiner: *Der Abgrund der Freiheit. Zum theodramatischen Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit*, in: Striet / Tück: *Die Kunst Gottes verstehen*

Verweyen, Hansjürgen: *Die Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bei Anselm von Canterbury*, in: IKZ Communio 14, (Januar 1985), 52-55

Zenger, Erich (Hg): *Stuttgarter Altes Testament*, Stuttgart: Katholische Bibelanstalt, ³2005

Wyrwa, Dietmar: *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin: de Gruyter, 1983

Lexika:

Denzinger / Hünermann: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Hünermann, Peter (Hg.), Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag, ⁴⁴2014

Lexikon für Theologie und Kirche, Kasper, Walter (Hg.), Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder, ³1995

Lexikon des Buddhismus, Notz, Klaus-Josef, Wiesbaden: Fourier-Verlag, 2003

Internet:

Thomas v. Aquin: S. Th. I 21, in: Bibliothek der Kirchenväter - online, <http://www.unifr.ch/bkv/summa> (Okt. 2015)

Abstract

Eschatologie im Denken Hans Urs von Balthasars

Die Arbeit setzt sich mit der großen Frage auseinander, die das Christentum seit der frühen Kirche beschäftigt: Gibt es am Ende der Zeit Hoffnung auf Heil für alle oder muss es zwingend zu der großen Trennung zwischen Gut und Böse kommen, wie es uns das große Weltgerichtsgemälde in Mt 25 verheißt?

Das Thema wird entlang der großen eschatologischen Linien entfaltet, die Hans Urs von Balthasar in seinem eschatologischen Denken vorgezeichnet hat.

Die Arbeit ist in drei große Blöcke gegliedert: Einleitung, Hauptteil und Schlussteil. Die Kapitel und Unterkapitel der Inhaltsangabe vermitteln einen konzisen Einblick in Struktur und Inhalt der Arbeit, sodass die Zusammenfassung auf kurze Kommentare zu den einzelnen Kapiteln beschränkt werden kann.

Einleitung

Biographie und schriftstellerische Arbeit Hans Urs von Balthasars werden kurz dargestellt. Eine Besonderheit seines umfangreichen Werkes ist die Verschmelzung von Literatur, Philosophie und Theologie, die ihre Wurzeln in seiner breiten universitären Ausbildung hat. Balthasar studierte Germanistik, Philosophie und Theologie. Den Höhepunkt seines schriftstellerischen Schaffens bildet die große Trilogie "Theo-Ästhetik", "Theodramatik" und "Theologik". Balthasar setzte sich zeitlebens mit dem Thema der Eschatologie auseinander, die auch in der großen Trilogie umfassend entfaltet wird. Daneben gibt es eine Vielzahl von kleineren und größeren Schriften, die diesem Thema gewidmet sind. Seine beiden letzten Schriften "Was dürfen wir hoffen" und "Kleiner Diskurs über die Hölle" sind so etwas wie eine stark verdichtete Zusammenfassung seines eschatologischen Denkens. Sie liegen dieser Arbeit als Primärliteratur zugrunde.

Hauptteil

Hinführung

Es wird ein Bogen gespannt von der Entstehung des Begriffs "Eschatologie" über das Grundverständnis von Eschatologie im Alten und Neuen Testament bis zu einer

kurzen Darlegung der richtigen hermeneutischen Lesart eschatologischer Texte im Verständnis Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars.

Der Tod

In dem Kapitel wird nach dem Horizont gefragt, der den Menschen als Fundament für die Deutung ihrer eigenen Endlichkeit dient. Die großen Weltreligionen und ihr Verständnis vom Tod werden dargestellt. Im Unterkapitel über das Christentum wird dem Ursprung der Lehre von der unsterblichen Seele nachgegangen. Beginnend bei den ionischen Naturphilosophen über die Pythagoreer, Platon, Aristoteles bis zu Augustinus und Thomas von Aquin wird das Seelenverständnis dieser philosophischen Strömungen und ihre Auswirkungen auf das Christentum analysiert. Abschließend kommen die Theologen Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Gisbert Greshake zu dem Thema zu Wort.

Die Eschata: Gericht - Fegefeuer - Himmel - Hölle

Die einzelnen Eschata werden auf ihre biblischen und theologiegeschichtlichen Grundlagen hin untersucht. Der traditionellen dogmatischen Lehre von zwei Gerichten, die den Menschen nach seinem Tod erwarten, werden neue theologische Ansätze gegenübergestellt. Die Gefahr eines Leib-Seele-Dualismus, wie er sich aus der gültigen Lehre über die Trennung von Körper und Seele im Tod des Menschen nahelegt, wird thematisiert. Die Prädestinationslehre des Augustinus wird einer kritischen Prüfung unterzogen, ebenso wie der Heilsuniversalismus des Origenes und der gegen ihn vorgebrachte Vorwurf der *Apokatastasis panthon*. Schlussendlich wird gefragt, wie man sich ein Nebeneinander von Himmel und Hölle vorstellen kann, wie Ewigkeit in Verbindung mit der Hölle zu denken ist, welche Funktion das Fegefeuer im Heilsplan Gottes tatsächlich haben könnte und noch einige spannende Fragen mehr.

Schluss teil

Hoffnung für alle

Kreuz und Descensus

Hoffnung auf universales Heil gründet im Kreuzestod und Höllenabstieg Jesu Christi. Für Balthasar ist die Liebe Gottes das entscheidende Moment für die Universalität der Erlösungstat Jesu Christi.

Balthasar und das Wort der Schrift

Balthasar setzt sich mit den zwei widersprüchlichen Aussagereihen im Neuen Testament auseinander, deren eine das ewige Verlorengehen für möglich hält, deren andere dagegen die Rettung aller Menschen durch Gott verheißt. Wenn Jesus vom Gericht spricht, dann ist es immer ein Gericht mit doppeltem Ausgang. Bei Johannes und Paulus steht der universale Heilswillen Gottes im Vordergrund. Entscheidend in Balthasars Frage, ob es Hoffnung für alle gibt, ist das Wort "Hoffnung". Kein Mensch kann sich seines Heils gewiss sein. Dennoch führt die Möglichkeit des geschaffenen Willens, sich Gott zu verweigern, in eine Aporie. Es würde die Preisgabe eines Teils der Schöpfung bedeuten, ohne dass Gott dadurch berührt wäre.

Balthasar und die Stimmen anderer Autoren

Balthasar stellt in seiner Schrift "Was dürfen wir hoffen" eine Reihe von Autoren vor, die sich in ihren Werken mit dem Hoffnungsthema auseinandersetzen wie G. Marcel, "Homo Viator", C. S. Lewis, "Die große Scheidung" oder M. Blondel, "L'Action" u. a.

Schlussendlich wird die alles entscheidende Frage gestellt, wie die im menschlichen Verständnis antithetischen Begriffe "Gerechtigkeit" und "Barmherzigkeit" in Gott zu denken sind. Balthasar rekurriert auf Anselm und sein berühmtes Diktum über Gott aus dem "Proslogion": *Aliquid quo nihil maius cogitari possit*. Letztlich kann das Proslogion den Aufweis aber nicht erbringen, dass Gott den Bösen gegenüber nicht gerecht sein kann, wenn er nicht auch gleichzeitig barmherzig ist. In "Cur Deus Homo" entwickelt Anselm eine Satisfaktionslehre, die die Spannung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Gott auflösen soll.

Schlusswort

Die wesentlichen Punkte der Arbeit werden zusammengefasst und nochmals um einige neue Perspektiven ergänzt.

