

Descensus ad inferos.

*Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels***Von Manfred Lochbrunner, Augsburg*

»Was heute in den Kirchen eine vertrocknete Reliquie ist, war damals nicht nur *ein*, sondern nahezu *das* Hauptstück der Verkündigung vom Erlöser.«¹ So urteilte am Beginn unseres Jahrhunderts Adolf von Harnack in seiner Marcion-Monographie über den Stellenwert des Glaubensartikels vom Höllenabstieg Christi in der alten Kirche. Inzwischen scheint die »vertrocknete Reliquie« im Credo, die den Kirchenvätern so wertvoll war, auch bei einzelnen modernen Theologen wieder Interesse zu finden.² Doch im Hinblick auf die Breitenwirkung dürfte sich die um 1970/71 erfolgte Neuformulierung des lateinischen Credoartikels »descendit ad inferos« im deutschen Sprachraum als der bedeutungsvollste Schritt erweisen. Anlaß war das im Zuge des 2. Vaticanums und der Liturgiereform ins Auge gefaßte Desiderat einer gemeinsamen deutschen Übersetzung liturgischer Grundtexte. Die von den Kirchenleitungen berufene »Arbeitsgemeinschaft für gemeinsame liturgische Texte der Kirchen des deutschen Sprachgebietes« (ATL) einigte sich nach langen Beratungen auf die Übersetzung »hinabgestiegen in das Reich des Todes«, welche die bis dahin übliche Formulierung »abgestiegen zu der Hölle« bei den Katholiken, bzw. »niedergefahren zur Hölle« bei den evangelischen Christen ablöste. Zur Begründung wurde angegeben, daß Mißverständnisse ausgeschlossen werden sollten, die das Wort »Hölle« in diesem Zusammenhang hervorrufen könnte. Zugleich aber sollte enger an die hebräische Vorstellung von Scheol herangeführt werden. Der sachliche Inhalt der Überwindung des Todesschicksals durch Jesus Christus sei gewahrt und der Weg nicht abgeschnitten zu weiteren Auslegungen, wie sie etwa in der patristischen Theologie gegeben sind. Die Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft räumten aber ein,

*Die folgenden Ausführungen bringen die leicht erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung der Probevorlesung, die der Verfasser anlässlich seiner Habilitation im Fach Dogmatik am 9. Juni 1993 vor der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Augsburg gehalten hat.

¹ A. von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig ²1924, 130 (=Nachdruck Darmstadt 1960, 130).

² Die Habilitationsschrift von Wilhelm Maas, Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi (Sammlung Horizonte NF 14), Einsiedeln 1979 führt in die vielschichtige Problematik ein und bietet einen Überblick über die wichtigen Descensus-Monographien im 20. Jahrhundert (S. 27–37); ausführliches Literaturverzeichnis S. 323–336; kritische Rezension von N. Brox, in: ThRv 78 (1982) 374–377. E. Koch, Art. Höllenfahrt Christi, in: TRE 15 (1986) 455–461 (Lit.).

daß das »descendit ad inferna«³ als die größte »crux interpretum« empfunden wurde und daß die neue Übersetzung genauso wenig wie die alte der begleitenden Erklärung in Theologie, Predigt und Katechese entraten könne.⁴ Diese notwendige Erklärung konfrontiert freilich mit einer Fülle von Detailfragen und schwierigen Problemzusammenhängen.

Dabei soll gleich eingangs festgehalten werden, daß der Descensus ad inferos relativ spät in das Credo eingedrungen ist. Im Westen wird er zum erstenmal literarisch greifbar im Glaubensbekenntnis von Aquileja, das Rufinus um 404 kommentiert hat, wobei er ausdrücklich darauf hinweist, daß weder Rom noch die östlichen Kirchen diesen Zusatz kennen.⁵ Tatsächlich aber taucht im Osten der Artikel bereits etwas früher im Jahr 359 in einer Bekenntnisformel auf, jedoch in semiarianischem Kontext. Er stand in der sog. Vierten Formel von Sirmium, in einem Glaubensbekenntnis also, das den in Rimini und in Seleucia getrennt tagenden Synoden als Vermittlungsmanifest vorgelegt werden sollte.⁶ Der Kirchenhistoriker Socrates († nach 439) nennt den Syrer Marcus von Arethusa als Verfasser.⁷ Mit großer Wahrscheinlichkeit dürfte Syrien als Quelle dieses Theologumenons in Betracht kommen. Denn bevor man dem Descensus in den Symbola begegnet, ist er schon in den Schriften der Väter greifbar, die ihn meist beiläufig in exegetischem oder homiletischem Zusammenhang erwähnen.⁸ Doch ehe wir das vielschichtige Zeugnis der

³ Die ursprüngliche Formulierung »descendit ad(in) inferna« wurde später in »descendit ad inferos« umgewandelt. Vgl. F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol Bd. 2, Leipzig 1900, 899.

⁴ Vgl. die von einigen Mitgliedern der ATL verfaßte Handreichung zu den ökumenischen Neuübersetzungen: W. Beinert/K. Hoffmann/H. von Schade, Glaubensbekenntnis und Gotteslob der Kirche. Apostolisches und Nizänisches Glaubensbekenntnis – Gloria – Sanctus – Agnus Dei – Gloria Patri (Pastoraliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift »Gottesdienst«), Einsiedeln 1971; besonders die beiden Beiträge von Wolfgang Beinert: 1. Zur Geschichte der Neuübersetzung S. 13–15, 2. Die Glaubensbekenntnisse S. 16–51, bes. 37.

⁵ Rufinus, Commentarius in Symbolum Apostolorum 18: »Sciendum sane est quod in Ecclesiae Romanae Symbolo non habetur additum: descendit ad inferna. Sed neque in Orientis ecclesiis habetur hic sermo« (PL 21, 356; CCh. SL 20 [ed. M. Simonetti], 152/153). Vgl. DH (=Denzinger/Hünemann) 16. Rufin denkt an das altrömische Taufbekenntnis (=R); der Textus receptus (=T) des Apostolicums, der in Gallien entstand, enthielt den Zusatz und wurde schließlich auch von Rom übernommen. Siehe auch das Symbolum »Quicumque« DH 76.

⁶ »Wir wissen, daß dieser eingeborene Sohn des Vaters auf dessen Geheiß vom Himmel herabkam zur Vernichtung der Sünde und geboren wurde von der Jungfrau Maria und mit den Jüngern zusammen lebte und dem Heilsplan gemäß des Vaters Willen erfüllte, gekreuzigt wurde und starb und zur Hölle niederfuhr (*καὶ εἰς τὰ κατελθόντα*) und dort die Dinge ordnete, den die Türhüter der Hölle erkannten und vor dem sie erbeben, und am dritten Tage von den Toten auferstand. . . « (zitiert nach J. N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972, 286; vgl. Athanasius, De synodis 8: PG 26, 693A).

Auch die von der westlichen Delegation der nizänisch gesinnten Mehrheit der Synode von Rimini im thrakischen Nike abgetrotzte Bekenntnisformel enthielt den Descensusartikel wie die ebenfalls von den Homöern beherrschte Synode vom Januar 360 in Konstantinopel (vgl. Kelly, a.a.O., 290–293; HKG [J] II/1,50f.). R. Rogošić, Art. Sirmium, in: LThK² IX, 795f.

⁷ Socrates, Hist. eccl. 2,30: PG 67, 280.

⁸ Bezeichnenderweise kommt auch die erste Stimme aus Syrien: Ignatius, Ad Magnesios 9,2: »Wie werden wir leben können ohne ihn, den auch die Propheten, Jünger im Geiste, als Lehrer erwarteten? Und deshalb erschien er, auf den sie in Gerechtigkeit harrten, und weckte sie von den Toten auf« (J. A. Fischer, Die Apostolischen Väter, Darmstadt 1956, 169).

Väter betrachten, um dann im dritten Teil das systematische Profil der Descensuslehre zu untersuchen, ist in einem ersten Abschnitt nach den biblischen Grundlagen zu fragen.

1. Auf der Suche nach biblischen Haftpunkten

Jahrhundertlang galt 1 Petr 3,19 und 4,6 als der biblische locus classicus der Descensuslehre. Eingehende monographische Untersuchungen⁹, deren Ergebnisse von den neueren Kommentaren zum 1. Petrusbrief¹⁰ übernommen worden sind, setzen ein dickes Fragezeichen hinter die traditionelle Auslegung. Norbert Brox spricht im Hinblick auf den Passus 1 Petr 3, 19–22 von einer »Komposition von Abbreviaturen«, die »beim heutigen Leser mehr Fragen hinterläßt als . . . Auskünfte gibt.«¹¹

Der hier interessierende Abschnitt ist verbunden mit dem stilistisch auffälligen Vers 18, der Spuren einer liturgischen Lied- oder Bekenntnisformel ahnen läßt. »Denn auch Christus hat der Sünden wegen ein einziges Mal gelitten (andere Lesart: ἀπέθανεν), er, der Gerechte, für die Ungerechten, um euch zu Gott hinzuführen; dem Fleisch nach wurde er getötet, dem Geist nach lebendig gemacht. (V. 19) In diesem (ἐν ᾧ) ging er hin und predigte den Geistern im Gefängnis, (V. 20) die einst ungehorsam waren, als Gottes Langmut zuwartete in den Tagen Noachs« (1 Petr 3,18–20a). Fast jedes Wort im Vers 19 ist exegetisch umstritten; 1. Der Anschluß mit dem Relativpronomen ἐν ᾧ kann auf das vorausgehende πνεύματι bezogen werden, wobei πνεῦμα aber nicht im Sinne der griechisch-philosophischen Dichotomie als vom Leib getrennte Seele zu deuten, sondern vom paulinischen Gegensatzpaar Sarx-Pneuma auszugehen ist. Als formelhafte Wendung kann ἐν ᾧ aber auch die Funktion einer relativen temporalen Konjunktion haben, die sich nicht auf ein Einzelwort, sondern auf die vorausgegangene Aussage insgesamt bezieht und dann mit »währenddessen«, »dabei« zu übersetzen ist. 2. Wer sind die πνεύματα, die ungehorsam waren: die Geister (welche?) oder die Seelen der in der Sintflut umgekommenen Menschen? 3. Was ist mit ἐν φυλακῇ gemeint: ein bewachter Strafort oder ein neutraler Warteraum? 4. Das Aorist Partizip πορευθεῖς läßt keine Richtungsangabe erkennen. Es ist offen für einen Descensus wie für einen Ascensus. In Bezug auf das im Vers 22 stehende πορευθεῖς εἰς οὐρανόν könnte man eher an ei-

⁹ B. Reicke, The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of 1 Petr. III. 19 and its Context (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 13), Kopenhagen 1946; W. Bieder, Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. Descensus ad inferos (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 19), Zürich 1949; W. J. Dalton, Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3:18–4:6 (Analecta Biblica 23), Rom 1965; H.-J. Vogels, Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Eine bibeltheologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel »descendit ad inferos« (Freiburger theologische Studien 102), Freiburg 1976.

¹⁰ K.H. Schelkle, Die Jakobusbriefe. Der Jakobusbrief (HThKNT XIII/2), Freiburg 31970; N. Brox, Der erste Petrusbrief (EKK XXI), Zürich, Neukirchen-Vluyn 1979; H. Frankemölle, 1. Petrusbrief, 2. Petrusbrief, Judasbrief (Die Neue Echter Bibel Bd. 18 und 20), Würzburg 1987; O. Knoch, Der Erste und Zweite Petrusbrief, Der Judasbrief (RNT), Regensburg 1990.

¹¹ N. Brox, Der erste Petrusbrief, 170.169.

nen Ascensus denken. 5. Was bedeutet *κηρύσσειν* : ein bloßes Verkünden oder im spezifischen Sinn die Heilsbotschaft ausrichten, wie es eindeutig in 4,6 mit *νεκροῖς εὐηγγελίσθη* gesagt ist?

Seit hundert Jahren wird in der Exegese dieser dunklen Stelle als Verständnishilfe ein religionsgeschichtlicher Vergleich diskutiert.¹² Da die Abbreviaturen den damaligen Lesern zugemutet werden konnten, muß es eine Quelle gegeben haben, aus der solche für das Verständnis unentbehrliche Kenntnisse zugeflossen sind. Eine derartige Informationsquelle wird im griechisch erhaltenen Teil des äthiopischen Henochbuches vermutet. Tatsächlich spielte das Henochbuch in der religiösen Vorstellungswelt der neutestamentlichen Zeit eine einflußreiche Rolle, die gerade in den Katholischen Briefen zu belegen ist.¹³

Das apokryphe Henochbuch zeigt großes Interesse an der Erzählung von den »Gottessöhnen und Menschentöchtern« in Gen 6,1–4 und der darauf folgenden Erzählung von der Sintflut. Der Patriarch Henoch erhält den Auftrag, zu den wegen ihrer Vergehen bestrafte »Gottessöhnen«, den gefallenen Engeln, zu gehen, die irdische Male als *πνεύματα* bezeichnet werden. Ihnen muß Henoch den definitiven Unheilszustand verkünden. »Sie werden keinen Frieden und Vergebung finden.«¹⁴ Von der mythischen Erzählstruktur des Henochbuches erhält die Motivfolge im Abschnitt 1 Petr 3,19–21 (nämlich Predigt an die Geister, Flut, Arche Noachs) zwar einen plausiblen Zusammenhang, den der Verfasser dann um die Tauftypologie erweitert hat. Aber die Henochparallele löst nicht alle Fragen. Auch wenn der »Gang Christi« sich auf die gefallen Engel oder auf die Menschen der Sintflutgeneration beziehen sollte, so bleibt doch der Unterschied zu beachten: Die Rede Henochs ist definitive Unheilspredigt, das *κηρύσσειν* Christi bildet dazu einen – wohl beabsichtigten – Gegensatz und betont sein Heilswerk.

Mit ähnlichen Schwierigkeiten ist das exegetische Verständnis von 1 Petr 4,6 belastet: »Denn auch Toten ist das Evangelium dazu verkündet worden, daß sie wie Menschen gerichtet werden im Fleisch, aber wie Gott das Leben haben im Geist.«¹⁵ Der Versuch, die Toten in metaphorischer Sprechweise als geistlich Tote zu interpretieren, kann nicht überzeugen. Tatsächlich sind physisch Tote gemeint, denen das Evangelium verkündet worden ist. Wenn man 4,6 mit 3,19 in Verbindung bringt, was keineswegs von allen Exegeten bejaht wird, scheint hier eine Ausweitung auf alle Toten beabsichtigt zu sein. Aber wer verkündigt hat, wann und wo eine solche Verkündigung geschehen ist, bleibt ungesagt.

Im Blick auf die bisher als Standardstellen für einen biblischen Descensusbeleg geltenden Verse des 1. Petrusbriefes ist also Zurückhaltung geboten. Erst in der

¹² Zum erstenmal vorgetragen von Friedrich Spitta, *Christi Predigt an die Geister* (1 Petr 3,19ff), Göttingen 1890.

¹³ Der Judasbrief benützt (vgl. v. 6, v. 13) und zitiert (v. 14f.) das Henochbuch, wie es auch der 2. Petrusbrief (2,4) tut.

¹⁴ Henoch 12,5, in: E. Kautzsch (Hrsg.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* Bd.2, Tübingen 1900, 243.

¹⁵ Siehe das Urteil von N. Brox: »Er gehört m.E. zu den nicht mehr sicher erklärbaren Texten des 1 Petr und ist diesbezüglich noch dunkler als 3,19–22« (*Der erste Petrusbrief*, 196).

Väterexegese, angefangen mit Klemens von Alexandrien († vor 215)¹⁶, ist ein eindeutiger Zusammenhang dieser Texte mit der Descensusvorstellung nachweisbar.

Wenn 1 Petr 3,19 und 4,6 in den Hintergrund treten müssen, dann sind noch andere biblische Texte zu befragen, ob sie als Haftpunkte für die Descensuslehre dienen können.

Das Jonaszeichen, so wie es Mt 12,40 formuliert, stellt eine Parallele her zwischen dem Verweilen des Jona im Bauch des Fisches und einem zeitlich begrenzten Sein des Menschensohnes im Innern der Erde (» ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς «).

Im Rahmen des Passionsberichtes greift der Evangelist in Mt 27,51b–53 einen vorgegebenen apokalyptischen Text auf. Im Hintergrund seiner Vorlage dürfte Ez 37,1–14 stehen, die Vision von der Erweckung der Totengebeine, die beim Propheten auf die Wiederbelebung des Volkes Israel nach dem Exil hinwies, aber von der späteren Auslegungsgeschichte auf die Totenerweckung bezogen wurde.¹⁷ Die sorgfältige chronologische Einordnung des Geschehens – die Gräber öffnen sich nach dem Tode Jesu, aber die Toten verlassen ihre Gräber erst nach seiner Auferstehung an Ostern – bietet einen Ansatzpunkt, auf den sich die spätere Descensuslehre gestützt hat.

Die Pfingstpredigt des Petrus zitiert Ps 16(15),8–11 und spricht von einem zeitweiligen Festgehaltenwerden Jesu im Totenreich (vgl. Apg 2,24–28). Doch Gott hat ihn nicht der Unterwelt preisgegeben und sein Leib schaute die Verwesung nicht (vgl. Apg 2,31). Der Auferstehung geht also das Verweilen im Totenreich voraus.

Indem Paulus in Röm 10,7 einen Deuteronomiumstext, der von der Gesetzesgerechtigkeit handelt, auf die Glaubensgerechtigkeit umbiegt und aktualisiert, erwähnt er nebenbei auch den Abgrund, aus dem Christus zurückgekehrt ist.¹⁸

Schließlich könnte noch an Eph 4,8–10 gedacht werden. Auch hier steht ausgehend von einem Schriftzitat aus Ps 68(67),19 der Bewegung des Aufsteigens Christi in die Höhe sein Hinabsteigen » εἰς τὰ κατώτερα (μέρη) τῆς γῆς « (Eph 4,9) gegenüber. Die wörtliche Übersetzung lautet: »in die unteren Bereiche der Erde«. In diesem Sinn wäre eine Deutung auf den Descensus ad inferos denkbar, wie sie in der Auslegungsgeschichte oft begegnet.¹⁹ Die meisten modernen Kommentare jedoch

¹⁶ Clemens Alexandrinus, Strom. VI 45,4; GCS 15,454; Adumbrat. ad 1 Petr 3,19 et 4,6; GCS 17, 205. Belege aus Origenes, Athanasius, Cyrill von Alexandrien, Ambrosius, Ps.-Hippolyt siehe bei N. Brox, Der erste Petrusbrief, 186.

¹⁷ Siehe die Ausführungen von W. Maas zur Stelle (a. a. O., 73–97). Dort eingehende Behandlung der intertestamentarischen Literatur als Bindeglied zwischen Ez 37 und Mt 27,51b–53 und Hinweis auf die gut erhaltenen Fresken in der Synagoge im syrischen Dura-Europos, die Ez 37 illustrieren. Die Malereien der 1932/1933 ausgegrabenen Synagoge werden um 250 n. Chr. datiert.

¹⁸ Vgl. die dezidierte Aussage im Kommentar von Ernst Käsemann: »Zum ersten Male wird hier im Neuen Testament die Botschaft von der Himmelfahrt Christi mit der von seiner Hadesfahrt, also dem Abstieg ins Totenreich, verbunden« (An die Römer: HNT 8a, Tübingen² 1974, 275/276).

¹⁹ Heinrich Schlier führt eine lange Ahnenreihe dieser Auslegung an: Chrysostomus, Theodoret, Oikumenius, Tertullian, Marius Victorinus, Ambrosiaster, Hieronymus, Pelagius, Estius, Cornelius a Lapide, A. Bengel, J. Chr. K. von Hofmann, A. Klöpffer, F. Bleek, H. A. W. Meyer, M. Kähler, B. F. Westcott, J. A. Robinson, J. Huby, E. F. Scott (Der Brief an die Epheser, Düsseldorf⁵ 1965, 192 Anm. 4).

beziehen die *κατάβασις* auf die Inkarnation.²⁰ Die zentrale Aussage ist, daß Christus alle Räume durchschritten hat, um das All herrscherlich zu durchwalten.

Rückblickend auf die Befragung des Neuen Testamentes ist als Ergebnis festzuhalten, daß an keiner Stelle von einem aktiven Heilswirken Jesu im Totenreich ausdrücklich die Rede ist. Eindeutig stehen Kreuz und Auferstehung im Mittelpunkt. Der Hiatus zwischen Tod und Auferweckung wird vom Neuen Testament taktvoll beachtet und nicht mit mythischer Beredsamkeit überbrückt, wofür die Religionsgeschichte bei den umliegenden Kulturen zahlreiche Beispiele liefern kann.²¹ Das spezifisch christliche Theologumenon vom Descensus ad inferos hat sich erst in nachneutestamentlicher Zeit herausgebildet. Bei diesem Formungsprozeß wurden dann vornehmlich die genannten Stellen als biblische Haftpunkte verstanden und benutzt.

2. Die Ausformung in der Väterzeit

Die relevanten Texte der altchristlichen Literatur und der Kirchenväter sind schon mehrfach gesammelt und untersucht worden.²² Das umfangreiche Material soll hier nicht nochmals ausgebreitet, aber wenigstens die Hauptlinien der Entwicklung wollen festgehalten werden. Zu diesem Zweck eignet sich ein thematisches Vorgehen besser als eine streng chronologische Darstellung, die aber in obliquo auch zu ihrem Recht kommen soll.

Eine erste Beobachtung bei der Sichtung des Materials drängt sich auf: Es gibt keine »monographische« Behandlung des Descensus in der alten Kirche. Wenn von ihm die Rede ist, dann im Zusammenhang mit anderen Themen. Andererseits ist die Fülle des Materials ein Indiz, daß das Theologumenon bald zu einer volkstümlichen Vorstellung geworden war, was auch dadurch zum Ausdruck kommt, daß die *theologia narrativa* der Sache mehr Raum gegeben hat als die *theologia speculativa*.

²⁰ Siehe H. Schlier, a.a.O., 192/193; J. Gnllka, Der Epheserbrief: HThKNT X/2, Freiburg ³1982, 209; R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser: EKK X, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1982, 181: »Die Deutung auf den Abstieg Christi in die Totenwelt (descensus ad inferos) wird heute kaum noch vertreten, hat aber in der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte eine beträchtliche Rolle gespielt. Sie scheidet nicht nur am Sinnzusammenhang . . ., sondern auch am Weltbild des Verf., das zwar untere und obere Himmel kennt (. . .), aber keine Unterwelt.«

²¹ Siehe die ausgiebige Materialsammlung bei Josef Kroll, Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensus-kampfe, Leipzig 1932 (=Nachdruck Darmstadt 1963); vgl. die Rezension von K. Prümm, in: Scholastik 9 (1934) 575–579; ders., Die Darstellungsform der Hadesfahrt des Herrn in der Literatur der alten Kirche. Kritische Bemerkungen zum ersten Kapitel des Werkes von J. Kroll, Gott und Hölle, in: Scholastik 10 (1935) 55–77. Lexikographische Kurzinformation bei A. Grillmeier, Art. Höllenabstieg Christi, Höllenfahrt Christi I. Religionsgeschichtliche Analoga, in: LThK² V (1960) 450–452.

²² J. Kroll, Gott und Hölle (siehe oben Anm. 21), 1–125. A. Grillmeier, Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung, in: Zeitschrift für katholische Theologie 71 (1949) 1–53, 184–203; ergänzt und überarbeitet aufgenommen in: ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg 1975, 76–174. J. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme, Tournai 1958, 257–273. H.-J. Vogels, Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten (siehe oben Anm. 9), 183–235. W. Maas, Gott und die Hölle (siehe Anm. 2), 133–164.

Zunächst bedeutet der Abstieg Christi ins Totenreich nichts anderes als die Tatsache seines wirklichen Sterbens. Tod und Abstieg sind zwei Seiten ein und derselben Sache. Dann aber kristallisieren sich zwei dominante Fragerichtungen heraus: eine soteriologische, die die Heilsbedeutung des Descensus reflektiert, und eine christologische, die das Geheimnis des Gottmenschen mit dem Triduum mortis konfrontiert.

a. Die soteriologisch interessierte Richtung

Die Zeugnisse des 2. und des beginnenden 3. Jahrhunderts erzählen von drei »Tätigkeiten« Christi im Totenreich:

1. Christus predigt im Hades
2. Er tauft die alttestamentlichen Gerechten
3. Er bezwingt in einem dramatischen Kampf den Hades und seine Beherrscher.

α) Predigtmotiv

Gleichsam in Fortführung seiner irdischen Wirksamkeit richtet Jesus auch in der Unterwelt seine Predigt an die Seelen der alttestamentlichen Frommen. Dem Problem der Heilsfrage der vor Christus Verstorbenen suchte die frühchristliche Theologie mit dem Descensus eine Lösung zu geben, wobei zunächst an die Patriarchen und Propheten, an die Gerechten des Alten Bundes gedacht wurde. Vor allem im Bereich des Juden-Christentums fand diese Frage vitales Interesse und ihren Niederschlag im pseudepigraphischen Schrifttum jener Zeit.²³

Das Predigtmotiv wird z. B. bezeugt im sog. apokryphen Jeremia-Spruch, der bei Justin dem Märtyrer († um 165) und bei Irenäus († um 202)²⁴ überliefert wird. Justin macht im Dialog mit Tryphon den Juden den Vorwurf, daß sie ein Prophetenwort, das sich auf den Descensus bezog, aus Jeremia gestrichen hätten und das so gelauret hat: »Der Herr, der heilige Gott Israel, gedachte seiner Toten, die in der Grabeserde schlafen, und er stieg zu ihnen hinab, um ihnen die frohe Botschaft seines Heiles zu bringen.«²⁵

Der Hirt des Hermae (um 150) bringt innerhalb des Predigtmotivs eine eigenwillige Variante. Bei ihm predigt nicht Christus, sondern die Apostel gehen nach ihrem Tod in die Unterwelt, um dort den Gerechten des Alten Testaments zu predigen und sie zu taufen.²⁶

Klemens von Alexandrien († vor 215) übernimmt die Idee der Apostelpredigt vom Pastor Hermae, den er wörtlich zitiert.²⁷ Er macht sich auch Gedanken, wer die Adressaten der Predigt Christi und der Apostel sind. »Wenn somit der Herr aus

²³ Diese Literatur wurde vor allem von Jean Daniélou beachtet und untersucht (siehe Anm. 22).

²⁴ Irenäus, Adv. haer. IV 22,1; 33,1.12; V 31,1; Epid. 78.

²⁵ Justinus Martyr, Dial. 72: PG 6,645B; dt. Übers. v. Ph. Häuser, in: BKV² Bd. 33: Justinus, 119. Vgl. Daniélou, 260–262; Vogels, 195–197.

²⁶ Pastor Hermae, Sim. IX 16,5–7; Text siehe unten bei Anm. 32.

²⁷ Strom. VI 46,5 zitiert Past. Herm. IX 16,6; Strom. II 44, 2–3 zitiert Past. Herm. IX 16, 5–7.

keinem anderen Grund in den Hades hinabstieg, als um dorthin die frohe Botschaft zu bringen, . . . so brachte er das Evangelium entweder allen oder nur den Hebräern. Wenn er es nun allen brachte, so werden alle gerettet werden, die zum Glauben kamen, auch wenn sie aus den Heiden stammen. . . . Wenn aber der Herr die frohe Botschaft nur den Juden brachte, denen die durch den Heiland vermittelte volle Erkenntnis und der Glaube fehlte, so ist doch wohl klar, daß . . . auch die Apostel wie hier, so auch dort den zur Bekehrung geeigneten Heiden die frohe Botschaft verkündigten.«²⁸

Ein so universalistisch gerichtetes Heilskonzept scheint bei Origenes († 253/254) nochmals verstärkt worden zu sein. Gegen den Platoniker Celsus argumentiert er: »Als Jesus dann eine des Körpers ledige Seele geworden war, verweilte er bei den der Körper ledigen Seelen und bekehrte auch von ihnen diejenigen zum Glauben an ihn, welche willig waren, oder welche er dafür empfänglich sah aus Gründen, die er selbst kannte.«²⁹ Origenes differenziert nicht mehr zwischen den alttestamentlichen Gerechten und den Heiden, sondern spricht allgemein von Umkehrwilligen und geheimnisvoll von Gründen, die nur der Herr kennt.

Wenig Sympathie bringt Augustinus der alexandrinisch-universalistischen Exegese des Predigtmotivs entgegen. Auf Anfrage erläutert er seinem bischöflichen Kollegen und Freund Evodius (Bischof von Uzalis) seine Exegese von 1 Petr 3,19 und 4,6, die mit der üblichen Auslegung radikal bricht. Augustin versteht 1 Petr 3,19 als eine Predigt, die der präexistente Christus den sündigen Zeitgenossen des Noach durch innere Mahnungen gehalten hat³⁰, und 1 Petr 4,6 deutet er auf die geistlich Toten, also auf die Sünder hier auf Erden.³¹ Augustin löst das Predigtmotiv vom Descensus-Theologumenon und entgeht den diesbezüglichen Fragen und Aporien der Alexandriner, freilich um den Preis einer recht gewundenen Eis-egese, die jedoch auf das lateinische Mittelalter nachhaltig gewirkt hat.

²⁸ Clemens Alexandrinus, Strom. VI 46, 2–4: GCS 15 (ed. O. Stählin), 454f.; dt. Übers. v. O. Stählin in: BKV² 2. Reihe Bd. 19: Clemens von Alexandria IV, 268f. Vgl. Vogels, 201–203.

²⁹ Origenes, Contra Celsum II 43: »... καὶ γυμνῆ σώματος γενόμενος ψυχῇ ταῖς γυμναῖς σωματίων ὠμίλει ψυχαῖς, ἐπιστρέφων κακέκινων τὰς βουλομένας πρὸς αὐτὸν ἢ ἄς ἑώρα δι' οὓς ἦδει αὐτὸς λόγους ἐπιτηδεωτέρας «: SC 132 (ed. M. Borret), 382; dt. Übers. v. P. Koetschau, in: BKV² Bd. 52: Origenes II, 156. Vgl. Vogels, 204–206; Maas, 145–155. Andere Stellen, an denen Origenes vom Descensus handelt: Hom. in 1 Sam 28, 3–25; In Matth com. ser. 132–138; In Io tom. VI, 35; Frag. 79 (zu Joh 11,4); De princ. II 5,3.

³⁰ Augustinus, Ep. 164 ad Evodium 18: »quoniam prius, quam veniret in carne pro nobis moriturus, quod semel fecit, saepe antea veniebat in spiritu, ad quos volebat, visis eos admonens, sicut volebat«: CSEL 44 (ed. A. Goldbacher), 537/538.

³¹ Ebd. 21: »proinde etiam quod sequitur et dicit Petrus: Propter hoc et mortuis evangelizatum, ut iudicentur quidem secundum homines in carne, vivant autem secundum deum spiritu, non cogit apud inferos intelligi. propter hoc enim in hac vita et mortuis evangelizatum est, id est infidelibus et iniquis«: CSEL 44, 540.

β) Taufmotiv

In Verbindung mit dem Predigtmotiv tritt gelegentlich das sog. Taufmotiv auf. Aus der Prämisse, daß die Taufe die Voraussetzung für das Himmelreich ist, zieht das Taufmotiv hinsichtlich der Gerechten des Alten Bundes die Konsequenz. Der Hirt des Hermas verweist auf Joh 3,5 und läßt die Apostel im Totenreich taufen. »Diese Apostel und Lehrer, die den Namen des Gottessohnes gepredigt haben, nachdem sie in der Kraft und im Glauben des Gottessohnes entschlafen waren, haben auch den vor ihnen Entschlafenen gepredigt und ihnen das Siegel der Verkündigung gegeben. Mit ihnen stiegen sie ins Wasser hinunter und wieder herauf. Jene aber, die früher Entschlafenen, stiegen als Tote hinab, aber als Lebende stiegen sie herauf. . . In Gerechtigkeit und großer Reinheit waren sie entschlafen. Nur diese Sphragis [d.h. die Taufe] hatten sie nicht.«³² Eine doppelte Descensusvorstellung beherrscht den Gedankengang: der Abstieg der Apostel ins Totenreich wird mit dem als Descensus beschriebenen Taufvorgang verknüpft.

Das Taufmotiv blieb dem Predigtmotiv gegenüber immer untergeordnet und wurde bald aus dem Vorstellungskreis des Descensus ganz ausgeschieden. Wirkmächtiger hat sich das dritte Motiv behauptet, bei dem die religionsgeschichtlichen Anleihen um so stärker sind.

γ) Kampfmotiv

Das Kampfmotiv bezieht die heilsfeindlichen Mächte ausdrücklich in die Descensusthematik ein. Als biblische Bezugspunkte können Stellen dienen wie das Logion bei Mk 3, 27 (par. Mt 12, 29; Lk 21,22): der Starke wird durch den Stärkeren gebunden und besiegt, oder 1 Kor 15, 54: »Verschlungen ist der Tod im Sieg«, das » *θριαμβεύειν* : im Triumphzug herumführen« von Kol 2,15 oder Hebr 2,14, wo von der Entmachtung des Todes und des Teufels die Rede ist. Doch werden ab dem 3. und 4. Jahrhundert zunehmend die biblischen Töne mit mythologischen Versatzstücken orchestriert.

Der Bischof Melito von Sardes († um 190) geht am Schluß seiner Paschahomilie auf den Descensus Christi ein. Im griechischen Text sind die Anklänge an das biblische Vokabular unüberhörbar.

³² Pastor Hermae, Sim. IX 16,5–7: SC 53 (ed. R. Joly), 328. Vgl. E. Peterson, Die »Taufe« im Acherusischen See, in: *Vigiliae Christianae* 9 (1955) 1–20, aufgenommen in: ders., *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg 1959 (=Nachdruck Darmstadt 1982, 310–332, bes. 328–330). Daniélou, 262f.; Vogels, 197f. – Während bei Hermas die Apostel im Limbus patrum die Taufe spenden, tauft in der apokryphen »Epistula Apostolorum« Jesus selbst. Der Brief stammt vermutlich aus Kleinasien und wird in die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts datiert. »Deswegen bin ich hinabgestiegen und habe geredet zu Abraham und Isaak und Jakob, zu euren Vätern, den Propheten, und habe ihnen Botschaft gebracht, damit sie aus der Ruhe, die unterhalb, in die Himmel kämen, und habe ihnen gegeben die rechte Hand der Taufe des Lebens und Vergebung und Erlaß aller Bosheit wie euch, so von jetzt an auch denen, die an mich glauben« (Epistula Apostolorum 27 [38], äthiopischer Text, dt. Übers. v. H. Duensing, in: E. Hennecke/W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* Bd. 1, Tübingen 41968, 141).

»Ich bins, der vernichtet hat den Tod
und triumphiert hat über den Feind
und unter die Füße getreten den Hades

und gefesselt den Starken
und den Menschen weggeholt hat
in die Höhe der Himmel.
Ich, sagt er, der Christus.«³³

Ein Zeugnis für den frühen Einbau des Descensus-Theologumenons in die Liturgie bietet die »*Traditio Apostolica*« des Hippolyt († 235). Die dort überlieferte Anaphora erwähnt unmittelbar vor den Konsekrationsworten die mit dem Descensus verbundenen Motive. »Als er sich freiwilligem Leiden überantwortete, um den Tod aufzuheben, die Fesseln des Teufels zu zerbrechen, die Unterwelt niederzutreten, die Gerechten zu erleuchten, eine Grenze zu setzen und die Auferstehung kundzutun, nahm er das Brot, sagte Dank und sprach...«³⁴

Während die Beispiele aus der Frühzeit das Kampfmotiv nur sehr dezent einsetzen, bauen spätere Zeugen den Descensus zu einem wuchtigen Drama mit verschiedenen Szenen aus, bei dem die Tore der Unterwelt zusammenkrachen, die eisernen Riegel zerbrechen, die gefangenen Toten von den Fesseln befreit werden und der Beherrscher des Totenreiches an Ketten gelegt wird. Einen Höhepunkt solcher Dramatisierung stellt das apokryphe Nikodemusevangelium dar, das in seinem zweiten Teil sich ausschließlich dem Descensus zuwendet, dabei aber keine Theologie treibt, sondern spannende Literatur produziert.³⁵ Von diesen literarischen Produkten sind sowohl die Ikonographie³⁶ wie das mittelalterliche Osterspiel³⁷ stark beeinflusst worden.

b. Die christologisch akzentuierte Richtung

Die strengere theologische Auseinandersetzung mit dem Descensus erfolgte im Rahmen der Entwicklung des christologischen Dogmas. Nachdem die Descensus-

³³ Melito von Sardes, De Pascha v. 780–786: » *ἐγὼ ὁ καταλύσας τὸν θάνατον
καὶ θριαμβεύσας τὸν ἐχθρὸν
καὶ καταπατήσας τὸν ἄδην
καὶ δήσας τὸν ἰσχυρὸν
καὶ ἀραρπάσας τὸν ἀνθρώπου
εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν,
— ἐγὼ, φησὶν, ὁ Χριστός*

«: SC 123 (ed. O. Perler), 122.

Siehe auch Fragmentum 13: »At quum dominus noster surrexit e mortuis, et pede deculcavit mortem, et vinxit potentem, et solvit hominem: tunc intellexit omnis creatura propter hominem iudicatum esse iudicem« (SC 123, 238). Vgl. Grillmeier, 81–90; Vogels, 216f.

³⁴ »Qui cumque traderetur voluntarie passioni, ut mortem solvat et vincula diabuli [sic!] dirumpat et infernum calcet et iustos inluminet, et terminum figat et resurrectionem manifestet, accipiens panem gratias tibi agens dixit« (B. Botte, *La tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution: Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 39, Münster ⁴1972, 14). Vgl. Grillmeier, 90–100; Vogels, 219–221. Zur Übersetzung des »terminum figat« siehe die Anm. 53 bei Grillmeier, S. 96.

³⁵ Nikodemusevangelium (dt. Übers. v. F. Scheidweiler), in: E. Hennecke/W. Schneemelcher (Hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* Bd. 1, Tübingen ⁴1968, 348–353 (»Höllenfahrt Christi«). Vgl. Kroll, 83–95.

³⁶ E. Lucchesi Palli, Art. Höllenfahrt Christi, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* II (1970), 322–331.

³⁷ H. U. von Balthasar, *Theodramatik* I, Einsiedeln 1973, 104.

vorstellung in den Sog der christologischen Diskussionen geraten war, nahm sich auch die theologia speculativa des Theologumenons an. Am Paradigma des Triduum mortis wurden die Väter gezwungen, ihre Christologie zu klären.

Der Klage- und Todesruf des Gekreuzigten³⁸ induzierte die Vorstellung, der Tod Jesu bestehe in der Scheidung von Gottheit und Menschheit. Das Scheiden des Logos vom Leib schien eine unerläßliche Bedingung (– freilich nicht die physische Ursache –) seines Todes zu sein. Tertullian³⁹ und Origenes lassen bereits ein präziseres Verständnis erkennen. Der Alexandriner sieht in der Trennung von Seele und Leib das bestimmende Element des Todes Christi. Nach ihm steigt die Seele Christi ins Totenreich hinab.⁴⁰

Mit dem Vordringen einer Christologie, die das Moment der Seele übergeht oder gar leugnet, weil sie Christus nur als Logos und Sarx begreift, wird der Logos zum eigentlichen Subjekt des Abstiegs. Dieser sog. »Logosdescensus« fand eine Zeitlang sowohl in der orthodoxen wie in der heterodoxen Christologie Heimatrecht. Arius († 336) versteht den Logosabstieg ganz im Sinne seiner Leugnung der Göttlichkeit Jesu.

Zwar verteidigten die orthodoxen Väter gegen ihn die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater, aber es entging ihnen, daß die Arianer eine menschliche Seele Christi leugneten.

Erst als eine neue Häresie die Seele Christi formell bekämpfte, geriet auch die Lehre vom Logosdescensus in eine Krise. Apollinaris von Laodicea († um 390) ersetzte die vernünftige Seele mit dem Logos. Nun wurden die orthodoxen Väter sich des Problems bewußt. Der allgegenwärtige Logos kann gar nicht in die Unterwelt absteigen; er kann es nur in Verbindung mit der Seele. Der Logos ist überall: mit dem Leib im Grab, mit der Seele im Totenreich und er ist beim Vater. Die alte Idee vom Abstieg der Seele Christi findet jetzt allgemeine Anerkennung und setzt sich durch. Einen wichtigen Beitrag leistet auch Gregor von Nyssa, dessen Osterhomilie »De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Jesu Christi spatio« das Problem der multilocatio Christi zu einer Lösung bringt.⁴¹

Auf dem Weg zu den Lehrentscheidungen der großen Konzilien in Ephesus und Chalcedon hat sich das Theologumenon vom Descensus als wirksamer Katalysator erwiesen. Das christologische Ergebnis dieser Entwicklung liegt in der Lehre vom Descensus der logosgeinteten Seele vor.⁴²

³⁸ Alois Grillmeier (S. 170) nennt ihn »diesen Ausgangspunkt so vieler christologischer Überlegungen«.

³⁹ Siehe Grillmeier, 110.

⁴⁰ Siehe oben Anm. 29: » *γυμνή σώματος γενόμενος ψυχή* «.

Disputatio cum Heraclida 7, 17–20: » *Τὸ σῶμα ἐν τῷ μνημείῳ, ἡ ψυχὴ ἐν ᾄδου, τὸ πνεῦμα παρέθετο τῷ Πατρὶ* «: SC 67 (ed. J. Scherer), 70 (Die dt. Übers. v. E. Früchtel, in: BGrL Bd. 5, S. 32 überspringt eine Zeile des griechischen Textes). Vgl. Grillmeier, 115f.

⁴¹ PG 46, 600–628; E. Gebhardt, Gregorii Nysseni Opera IX, Leiden 1967, 273–306. Vgl. Grillmeier, 148–158; Maas, 150–155.

⁴² Im Mittelalter wurde auf dem 4. Laterankonzil diese Lehre bekräftigt: »pro salute humani generis in ligno crucis passus et mortuus, descendit ad infernos, resurrexit a mortuis et ascendit in caelum: sed descendit in anima, et resurrexit in carne: ascenditque pariter in utraque« (DS 801). Unter den Irrtümern des Abaelard († 1142) wurde auf der Synode von Sens der Satz verurteilt: »Quod anima Christi per se non descendit ad inferos, sed per potentiam tantum« (DS 738).

Ich breche an dieser Stelle die theologiegeschichtliche Darlegung ab, die bis ins 4. Jahrhundert geführt hat, als dann der Artikel in den *Symbola* zu erscheinen begann. Außer der Scholastik hat sich noch die reformatorische Theologie mit dem Descensus befaßt. In der Neuzeit scheint er abgesehen von einzelnen Denkern keine nennenswerte Rolle mehr gespielt zu haben. Erst in unserem Jahrhundert tritt er als Thema von neuem auf. Doch bevor die Theologie sich wieder interessierte, waren es Dichter und Philosophen, die nicht zuletzt unter dem Eindruck der beiden Weltkriege den Descensus in einer säkularen Form existentiell zu befragen verstanden.⁴³ Bei den systematischen Theologen hat der Descensus in den Abhandlungen zum Glaubensbekenntnis seinen festen Platz.⁴⁴ Die Schultheologie widmet ihm einen Exkurs im Kontext der Christologie am Leitfaden der Mysterien des Lebens Jesu.⁴⁵ Keinem aber, der die theologische Landschaft etwas überblickt, wird die singuläre Ausgestaltung der Descensus-theologie bei Hans Urs von Balthasar (1905-1988) entgehen, der den »Gang zu den Toten« in die Mitte des »Mysterium paschale«⁴⁶ gerückt hat. Im dritten Abschnitt soll unter systematischer Hinsicht Balthasars Entwurf vorgestellt werden.

3. Das systematische Profil der Descensuslehre in der Gestalt der Karsamstagstheologie bei Hans Urs von Balthasar

Um die spezifische Gestalt der Descensus-theologie bei Balthasar auch terminologisch zu kennzeichnen, bietet sich der Begriff »Karsamstagstheologie« an, weil er dem heilsgeschichtlichen Duktus seiner Theologie entspricht. Der Descensus ist nicht nur ein Theologumenon neben anderen, sondern ein Strukturmoment seiner Theologie überhaupt. Deshalb muß die Darstellung auf das Ganze

⁴³ Siehe den gedankenreichen Essay von Eugen Biser, der auf Charles Baudelaire, Arthur Rimbaud, Jean-Paul Sartre hinweist und die gleichgerichtete, aber keinesfalls gleichsinnige Erfahrung der christlichen Dichter Georges Bernanos, Gertrud von Le Fort dagegen stellt: Abgestiegen zu der Hölle. Versuch einer aktuellen Sinndeutung, in: *Münchener theologische Zeitschrift* 9 (1958) 205–212, 283–293. Zum »Christus deformis« Hinweis auf Augustinus, *Sermo* 27,6 (PL 38,181). Vgl. auch Maas, 288–313 (»Der Topos 'Hölle' und 'Höllenausstieg' in der modernen Literatur: revoltierender oder erlittener Abstieg des Menschen in die 'Tiefen Satans'«).

⁴⁴ Siehe z. B. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 242–249; Th. Schneider, *Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*, Düsseldorf 1985, 268–277.

⁴⁵ J. Auer, *Kleine Katholische Dogmatik IV/2*, Regensburg 1988, 278–288.

⁴⁶ So lautet die Überschrift des einschlägigen Kapitels in dem Beitrag, den Balthasar – kurzfristig für einen ausgefallenen Autor einspringend – für »Mysterium Salutis« Bd. III/2 (Einsiedeln 1969, 133–326) geschrieben und im August 1968 abgeschlossen hatte. 1969 erschien der Beitrag beim Verlag Benziger auch als Separatdruck unter dem neuen Titel: »Theologie der drei Tage« (Einsiedeln 1969). 1990 hat der Johannesverlag eine im Text unveränderte Neuauflage herausgebracht, bei der lediglich die Anmerkungen neu nummeriert worden sind. Zitiert wird nach dieser Ausgabe: *Theologie der drei Tage*, Freiburg 1990. Den Terminus »Gang zu den Toten« rechtfertigt Balthasar S. 143.

seiner Theologie achten, was im vorgegebenen Rahmen nur begrenzt durchführbar ist.⁴⁷

Unser Gang durch das Väterzeugnis hat bereits eine gewisse Vorarbeit geleistet, insofern Balthasar selbst stark von der Vätertheologie geprägt ist. Sie stellt gleichsam einen Quellenbereich dar, der aber keinesfalls unkritisch übernommen wird. So äußert er entschiedene Kritik am Kampfmotiv.⁴⁸ A fortiori werden auch die triumphalistischen Aussagen der Väter in Schranken gewiesen, weil »in der Überlagerung des Karsamstags durch Ostern« »eine wesentliche Phase des Erlösungsdramas«⁴⁹ übergangen wird. Balthasar hält geflissentlich jede Aktivität vom toten Christus fern und versteht das Predigtmotiv ebenfalls passivisch als »das Kundwerden(lassen) der durch das Kreuz des lebendigen Jesus gewirkten, aktiv-gelittenen 'Erlösung', und nicht als eine neue, von der ersten abgehobenen Tätigkeit.«⁵⁰ Selbstverständlich werden auch alle mythologischen Anleihen ausgeschieden, die die Väter zur Illustration beigezogen haben. Auf diesem Weg setzt er mit einer energischen Reduktion des patristischen Materials ein, um Raum zu schaffen für sein weit ausholendes Grundkonzept, das den Descensus in die Kenosisbewegung hineinstellt.

⁴⁷ Siehe meinen Versuch einer Gesamtdeutung der Theologie Balthasars: *Analogia Caritatis*. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars (Freiburger theologische Studien 120), Freiburg 1981. Als Haupttexte der Karsamstagstheologie sind folgende Partien im Gesamtwerk Balthasars zu berücksichtigen, die hier in chronologischer Anordnung aufgezählt werden:

- Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien 1956, 187–204 (»Der Gang durch den Hades«);
- Eschatologie, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hrsg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 403–421 = aufgenommen unter dem Titel: *Umriss der Eschatologie*, in: *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 276–300, bes. 285–292;
- Erster Blick auf Adrienne von Speyr, Einsiedeln 1968, 56–59 (»Das Geheimnis des Karsamstags«);
- *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis III/2*, Einsiedeln 1969, 133–326 = *Theologie der drei Tage*, Freiburg³ 1990;
- *Herrlichkeit III/2-Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, 211–217 (»Hölle«);
- *Abstieg zur Hölle*, in: *ThQ* 150 (1970) 193–201 = aufgenommen in: *Pneuma und Institution*. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 387–400;
- *Eschatologie im Umriß*, in: *Pneuma und Institution*. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 410–455;
- *Theologische Besinnung auf das Mysterium des Höllenabstiegs*, in: H. U. von Balthasar (Hrsg.), »Hinabgestiegen in das Reich des Todes«. Der Sinn dieses Satzes in Bekenntnis und Lehre, Dichtung und Kunst, München 1982, 84–98;
- *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 223–293 (»Das Endspiel als trinitarisches Drama«);
- *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 314–329 (»Hölle und Trinität«);
- *Was dürfen wir hoffen? (Kriterien 75)*, Einsiedeln 1986;
- *Theologie des Abstiegs zur Hölle*, in: H. U. von Balthasar/G. Chantraine/A. Scola (Hrsg.), *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*. Akten des römischen Symposiums 27.-29. September 1985, Einsiedeln 1986, 138–146;
- *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern 1987;
- *Apokatastasis*, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 97 (1988) 169–182.

⁴⁸ Vgl. *Theologie der drei Tage*, 144f., 158, 166; *Abstieg zur Hölle*, 393f.

⁴⁹ *Theologische Besinnung auf das Mysterium des Höllenabstiegs*, 90. *Zur Anastasisikone als »antezipierende Einschlebung des Osterereignisses in den Karsamstag«* siehe: *Theologie der drei Tage*, 173f.

⁵⁰ *Theologie der drei Tage*, 143/144; vgl. auch S. 174. »Daß Jesus wirklich tot ist, ... daß er also nicht (wie man in theologischen Büchern oft lesen kann) die 'kurze' Zeit seines Totseins zu allerhand 'Tätigkeiten' im Jenseits benützt, ist das erste, was es hier zu bedenken gilt« (141/142).

Die Kenosislehre wird in Anlehnung an den Philipperhymnus (2,6–11) und in Abgrenzung von den protestantischen und anglikanischen Kenotikern entfaltet.⁵¹ Innerhalb der Kenosisbewegung werden drei Momente unterschieden: die Kenose bei der Menschwerdung, die Kenose am Kreuz. Beiden ökonomischen Modalitäten aber liegt die innertrinitarische Kenose voraus. »Gottes Entäußerung (in der Menschwerdung) hat ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußertheit, seiner dreipersönlichen Hingabe.«⁵² »Letzte Voraussetzung der Kenose ist die 'Selbstlosigkeit' der Personen (als reiner Relationen) im innertrinitarischen Leben der Liebe.«⁵³ Gottes Allmacht behauptet ihre Souveränität nicht im Festhalten des Eigenen, sondern in der Hingabe. Darin aber aktuiert und konkretisiert sich sein Wesen als Liebe.

Auch die Entäußerung des Sohnes bei seiner Menschwerdung geschieht aus Liebe zum Vater im Einverständnis des göttlichen Geistes. Doch nimmt diese Liebe ganz die Gestalt eines absoluten Gehorsams an, wenn der Sohn über die Kreuzesverlassenheit hinaus den Vater dort suchen muß, wo er nicht gefunden werden kann: in der Summe aller Weigerungen, dem zweiten Chaos, dem nicht aufgehenden Rest der Schöpfung: eben der Hölle. Balthasar beschränkt also den Descensus nicht auf einen Limbus patrum, sondern er faßt die Hölle im eigentlichen Sinn ins Auge, d. h. den Zustand äußerster Gottferne. Aber im Unterschied zu den Kirchenvätern denkt er dabei nicht an eine aktive Bezwingung der Hadesmacht, sondern an ein passives Untergreifen, Unterfassen im Leiden. »In diese Endgültigkeit (des Todes) steigt der tote Sohn ab, keineswegs mehr handelnd, sondern vom Kreuz her jeder Macht und eigenen Initiative entblößt, als das rein Verfügte... unfähig zu jeder aktiven Solidarisation, erst recht zu jeder 'Predigt' an die Toten. Er ist (aus einer letzten Liebe aber) tot mit ihnen zusammen. Und eben damit stört er die vom Sünder angestrebte absolute Einsamkeit: der Sünder, der von Gott weg 'verdamm't' sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber Gott in der absoluten Ohnmacht der Liebe... Nur in der absoluten Schwäche will Gott der von ihm geschaffenen Freiheit das Geschenk der jeden Kerker aufbrechenden und jede Verkrampfung lösenden Liebe vermitteln: in der Solidarisation von innen mit denen, die alle Solidarität verweigern.«⁵⁴

Balthasar lehrt also ein Leiden Christi, das jenseits der Todesgrenze liegt. Er distinguert das Leiden des Karsamstags von der »aktiv-subjektiven Leidenser-

⁵¹ Ebd., 21–41 (»Die Kenosis und das neue Gottesbild«). Dem Artikel von Paul Althaus (Kenosis, in: RGG³ II, 1245f.) folgend bespricht Balthasar die Altlutheraner Chemnitz (1522–1586) und Brentz (1499–1570) sowie Gottfried Thomasius (1802–1875), von den Anglikanern erwähnt er Charles Gore (1853–1932).

⁵² Ebd., 33.

⁵³ Ebd., 59. Balthasar nimmt hier Bezug auf den russischen Philosophen und Theologen Sergej N. Bulgakow (1871–1944), dessen sophiologische Implikate er kritisiert.

⁵⁴ Über Stellvertretung, in: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 408f. Siehe auch: Eschatologie im Umriß, 443/444: »Es bleibt aber zu überlegen, ob es Gott nicht freisteht, dem von ihm abgewendeten Sünder in der Ohnmachtsgestalt des gekreuzigten, von Gott verlassenen Bruders zu begegnen, und zwar so, daß dem Abgewendeten klar wird: dieser (wie ich) Gott-Verlassene ist es um meinetwillen.«

fahrung der Passion«⁵⁵. Worin aber besteht das Specificum des Karsamstagsleidens, dieser nicht mehr wahrnehmbaren Kehrseite der Grabesruhe, die den Karsamstag zum Tag des Schweigens macht? Balthasar bündelt die Leiderfahrung des Karsamstags in den m. E. problematischen Begriff der Erfahrung der »Sünde an sich«. Sie ist die vom Sünder losgelöste, von seiner Person abstrahierte Sünde. »Sie ist in diesem Zustand amorph, sie bildet das, was man das zweite (nun von der Freiheit des Menschen hervorgebrachte) 'Chaos' nennen kann, und was – in der Trennung der Sünde vom lebendigen Menschen – dabei gerade das Produkt des aktiven Kreuzesleidens ist.«⁵⁶ Im Leiden des Karsamstags erreicht die kenotische Bewegung ihren tiefsten Punkt.⁵⁷ Dabei aber führt der Vater den Sohn in das Geheimnis der Hölle ein, die der Preis der menschlichen Freiheit ist.⁵⁸

Während die trinitarische Dimensionierung die eine Seite markiert, an welcher Balthasar einen Zugewinn der Descensustheologie verbuchen kann, kennzeichnet die eschatologische Dimension die andere Seite der Blickrichtung seiner Reflexion. Näherhin geht es um den Nexus von Soteriologie und Eschatologie. Er sieht die Hölle und das Purgatorium theologisch am Karsamstag entspringen. Erst durch den Karsamstag erhält die alttestamentliche Scheol ein christologisches Profil. Im Sein mit den Toten stiftet Christus dem Zornfeuer Gottes das Moment der Barmherzigkeit ein und ermöglicht so die läuternde, reinigende Wirkung des Fegfeuers. Im Blick auf die Konstituierung der Hölle lehrt er: »Mit der Auferstehung läßt Christus den Hades hinter sich: die Zugangslosigkeit der Menschheit zu Gott; er nimmt aber aus seiner tiefsten trinitarischen Erfahrung die 'Hölle' mit sich: als Ausdruck seiner Macht, als Richter über das ewige Heil oder Unheil des Menschen zu verfügen.«⁵⁹

Diese spezifische Gestalt der Karsamstagstheologie, die sich in mehrfacher Hinsicht von der Descensuslehre der dogmatischen Handbücher unterscheidet, fordert die Frage heraus, warum Balthasar zu einer solchen Position gekommen ist. Hier kann eine präzise Antwort gegeben werden. Als primäre Quelle sind die mystischen Erfahrungen der Adrienne von Speyr (1902–1967) zu betrachten. Die Basler Ärztin hatte bei Balthasar konvertiert und wurde am Allerheiligenfest 1940 in die katholische Kirche aufgenommen. Bereits in der Karwoche des Jahres 1941 setzten charismatische Passionserfahrungen ein, die sich Jahr für Jahr bis zu ihrem Tod unter wechselnden Perspektiven wiederholten.⁶⁰ »Wenn alljährlich am Karfreitag

⁵⁵ Theologie der drei Tage, 166.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Vgl. das Motto, das Balthasar seiner »Theologie der drei Tage« vorangestellt und den *Moralia* in Job (l.10 c.9: PG 75, 929A) des Papstes Gregor I. entnommen hat: »... inferno profundior, quia transcendendo subvehit«.

⁵⁸ »Und doch ist diese Hölle ein letztes Geheimnis des Vaters als des Schöpfers (der die Freiheit des Menschen in Kauf nahm), und so lernt der menschengewordene Sohn in dieser Finsternis 'experimentell' etwas bisher dem Vater 'Vorbehaltenes' kennen« (Erster Blick auf Adrienne von Speyr, 58). Vgl. Theologie der drei Tage, 168; Adrienne von Speyr: Über das Geheimnis des Karsamstags, in: *IkaZ* 10 (1981) 36.⁵⁹ Theologie der drei Tage, 171.

⁶⁰ Vom ersten Karfreitag im Jahr 1941 schreibt Balthasar: »Bei der ersten Passion (1941) erwartete ich das Ende der Leiden mit dem Tod am Karfreitagnachmittag. Aber das Wichtigste stand noch bevor« (Adrienne von Speyr: Über das Geheimnis des Karsamstags, in: *IkaZ* 10 [1981] 33).

die Passion nachmittags ungefähr um drei Uhr mit einem todesähnlichen Zustand abschloß, in den hinein der Lanzenstich zuckte, so begann kurz darauf (um bis zu den Morgenstunden des Ostersonntags zu dauern) der 'Abstieg zur Hölle', über den Adrienne Jahr für Jahr ausführliche Schilderungen gab... Was Adrienne erfuhr, ist im Grunde schrecklicher, als was die phantasihaften Höllenvorstellungen des Mittelalters uns vormalten... Die gemachte Erfahrung war so real, daß es lächerlich und lästerlich wäre, angesichts ihrer von der Nichtwirklichkeit der Hölle oder auch nur von Apokatastasis im 'systematischen' Sinn zu reden. Adriennes Erfahrung ist in der Theologiegeschichte einmalig, sie versetzt uns jenseits des Entweder-Oder von Origenes und Augustinus.«⁶¹

Das Zeugnis Balthasars muß zur Kenntnis genommen werden. Doch steht es der theologischen Wissenschaft zu, seinen Entwurf kritisch zu befragen. Dabei muß sie sich um der methodischen Sauberkeit willen eine Epoché auferlegen, solange die Kirche über das Phänomen Adrienne von Speyr kein Urteil gefällt hat. Mystische Erfahrungen, die von der Kirche nicht anerkannt sind, dienen nicht als locus theologicus. Über die Karsamstagstheologie Balthasars kann also noch nicht das letzte Wort gesprochen werden. Doch fordern etliche Punkte seines Entwurfes zur Kritik heraus.

Ist das Konstrukt der »Sünde an sich«, der vom Individuum abgetrennten Sünde theologisch vertretbar? Läßt sich in solcher Loslösung vom Subjekt Sünde verobjektivieren? Im Blick auf den Grundsatz, daß das Heil in der Geschichte gewirkt wird, erscheint die Verlängerung der Passion über die Todesgrenze hinaus als problematisch. Balthasar sieht in seiner Karsamstagstheologie einen dritten Weg zwischen Origenes und Augustinus, d.h. zwischen der dem Alexandriner angelasteten Apokatastasislehre und der von Augustinus vertretenen Prädestinationslehre. Seine *via media* ist die theologale Hoffnung. »Wir behaupten nicht mehr als dies: daß [die universalen] Aussagen [der Hl. Schrift] 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 unsern Brüdern und Schwestern besetzten Hölle, womit unsere Hoffnung zunichte würde, vollziehen zu müssen.«⁶² Balthasar insistiert energisch auf der

⁶¹ Erster Blick auf Adrienne von Speyr, Einsiedeln 1968, 57–59. Siehe auch die von Balthasar herausgegebene Dokumentation und Chronik der Passionserfahrungen von 1941 bis 1965 im Nachlaßwerk der Adrienne von Speyr Bd. 3: Kreuz und Hölle. 1. Teil: Die Passionen, Einsiedeln 1966. Hilfreich zur raschen Information ist das Inhaltsverzeichnis in Stichworten auf den S. 415–421. Der Band 4 des Nachlaßwerkes sammelt die Protokolle der sog. »Auftragshöllen«: Kreuz und Hölle. 2. Teil: Die Auftragshöllen, Einsiedeln 1972.

⁶² Kleiner Diskurs über die Hölle, 25. Beachte auch die Fortsetzung des Zitats: »Wer als Christ nicht anders glücklich sein kann, als indem er uns die Allgemeinheit der Hoffnung abspricht, um seiner vollen Hölle gewiß zu sein, dem wollen wir nicht widersprechen: es war ja die Ansicht einer Großzahl gewichtiger Theologen zumal in der Nachfolge Augustins. Aber wir möchten als Gegenleistung erbitten, die Hoffnung gelten zu lassen, daß das Heilswerk Gottes an seiner Schöpfung gelinge. Gewißheit läßt sich nicht gewinnen, aber Hoffnung läßt sich begründen« (ebd.). Balthasar findet bei Edith Stein eine Bestätigung seiner These; siehe das lange Zitat aus »Welt und Person«, 158ff., in: a. a. O., 47–50.

Hoffnung⁶³ und lehnt jedes Wissenwollen und damit jede systematische Aussage in diesem Bereich strikt ab. Aber besteht nicht die Gefahr, daß seine Karenz auf seiten der ihn rezipierenden Leser der Sogwirkung einer Apokatastasisvorstellung unterliegt? Schließlich könnte man noch jenen Punkt herausgreifen und problematisieren, der die innertrinitarische processio kenotisch interpretiert.

Selbst wenn in der Karsamstagstheologie noch Fragen zu klären sind, so hat der Entwurf doch gezeigt, wie sehr sich im Descensus einem Brennpunkt gleich verschiedene Themen bündeln. Die dogmatische Descensuslehre ist ein Paradigma für den »nexus mysteriorum inter se«, den das 1. Vaticanum unter die methodischen Prinzipien rechnet.⁶⁴ Vielleicht liegt das Verdienst Balthasars gerade darin, daß er die »vertrocknete Reliquie«⁶⁵ aus ihrem verstaubten Winkeldasein in der Schuldogmatik herausgeholt und den Descensus wieder im Gesamtzusammenhang des Mysterium paschale reflektiert hat.

Der relativ späte Zusatz des »Apostolicums« hat seine volle Berechtigung. Ostern braucht den Karsamstag als bleibendes inneres Moment. Vom äußersten Ende der Dunkelheit und der Einsamkeit her leuchtet das Licht Jesu Christi auf. Der Höllenabstieg bringt zum Ausdruck, daß der Kreuzestod Jesu eine universale Heilsbedeutung in sich trägt, die auch das Reich des Todes umschließt. Nach Art einer Sentenz formuliert Origenes bündig: »Jeder Ort hat Jesus Christus nötig.«⁶⁶ Es gibt keinen Raum im Kosmos, wohin nicht das Licht Christi gedrungen ist.

⁶³ An der Kategorie der Hoffnung macht Leo Scheffczyk seinen Einwand fest: »Das Problem innerhalb dieses Erklärungsversuches scheint in der nicht ganz präzisen Bestimmung des Begriffs der übernatürlichen Tugend der Hoffnung zu liegen... Sie ist die Kraft, mit der sich der Glaube, der noch nicht am Ziele ist, auf die ihm gegebenen Verheißungen ausspannt. Weil aber der Glaube der Kirche die Verheißung der Nichtexistenz der Hölle nicht in sich trägt, kann sich aus ihm auch keine übernatürliche Hoffnung erheben« (Apokatastasis: Faszination und Aporie, in: IkaZ 14 [1985] 44. Der Aufsatz ist aufgenommen in den Sammelband: ders., Glaube in der Bewährung. Gesammelte Schriften zur Theologie III, St. Ottilien 1991, 545–558). Siehe auch J. Ambaum, Hoffnung auf eine leere Hölle – Wiederherstellung aller Dinge? H. U. von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil, in: IkaZ 20 (1991) 33–46; W. von Laak, Allversöhnung. Die Lehre von der Apokatastasis. Ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar (Sinziger theologische Texte und Studien 11), Sinzig 1990.

⁶⁴ DS 3016.

⁶⁵ Siehe oben Anm. 1.

⁶⁶ Origenes, Hom. in 1 Sam 28,3–2 S: PG 12,1021 D.