

Die katholische Lehre vom Descensus ad inferos und Hans Urs von Balthasar¹

Von Manfred Hauke, Lugano

1. Die Bedeutung einer neuen Doktorarbeit

Hans Urs von Balthasar (1905–1988) gehört zweifellos zu den einflussreichsten Theologen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Über ihn gibt es eine beachtliche Anzahl von Doktorarbeiten und anderen wissenschaftlichen Monographien. Anlässlich des 100. Geburtstages des Schweizer Theologen (12. August 2005) fanden mehrere wissenschaftliche Tagungen statt², und es erschien eine Fülle von Würdigungen seines Lebenswerkes³. An der Theologischen Fakultät in Lugano gibt es ein Hans-Urs-von-Balthasar-Institut⁴ mit einer regelmäßigen Zeitschriftenrubrik für Rezensionen⁵ und einer eigenen Buchreihe⁶. Zum Kreis der Freunde Balthasars gehört nicht zuletzt, wie bereits sein Vorgänger im Petrusamt, Papst Benedikt XVI.⁷

Hans Urs von Balthasar hat manche Verdienste vorzuweisen, bietet aber auch hinreichend Anlass zu kritischen Betrachtungen. Doktorarbeiten über den Baseler Theologen werden häufig von begeisterten Verehrern geschrieben, welche die Thesen ihres Helden fleißig zusammenstellen und die problematischen Gesichtspunkte nicht immer gebührend berücksichtigen. Die hier vorzustellende Doktorarbeit der amerikanischen Theologin Alyssa Lyra Pitstick gehört nicht zu diesem »Jubelchor«. Sie stellt den Beitrag Balthasars mit großer Sorgfalt und Genauigkeit vor, vergleicht aber dann auch das Ergebnis ebenso gründlich mit der kirchlichen Lehre und gelangt zu einem vernichtenden Urteil. Dieses Resultat kann nicht verwundern angesichts des gewählten Themas: »Hans Urs von Balthasar und die katholische Lehre vom Abstieg Christi in die Hölle«. Die Problematik der Balthasarschen Lehre vom Descen-

¹ Zu Pitstick, Alyssa Lyra, *Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell*, William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K. 2007, 458 S., 9 Bildtafeln, ISBN-10: 0-8028-0755-0, ISBN-13: 978-0-8028-0755-7, \$ 55 (hardcover; \$ 36 paperback).

² Erwähnt seien etwa A.-M. Jerumanis – A. Tombolini (Hrsg.), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar* (Collana Balthasariana 1), Lugano 2005; P. Henrici (Hrsg.), *Hans Urs von Balthasar – ein großer Churer Diözesan*, Fribourg 2006; R. Fischella (Hrsg.), *Solo l'amore è credibile. Una rilettura dell'opera di Hans Urs von Balthasar*, Città del Vaticano 2007.

³ Vgl. z. B. S. Hartmann, »Zum Gang der Balthasar-Rezeption im deutschen Sprachraum«: *Forum Katholische Theologie* 21 (2005) 48–57; *Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«* 34 (2/2005): Hans Urs von Balthasar 1905–1988; M. Hauke, »Auf den Spuren des Origenes. Größe und Grenzen Hans Urs von Balthasars«: *Theologisches* 35 (2005) 554–562.

⁴ Vgl. www.teologialugano.ch.

⁵ Vgl. die bislang letzte Folge: A.-M. Jerumanis (Hrsg.), »*Bollettino balthasariano* 2005«: *Rivista Teologica di Lugano* 12 (2007) 321–343.

⁶ *Collana Balthasariana* (vgl. o. Anm. 2); beachtenswert ist der neueste Titel: R. Carelli, *L'uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar* (Collana Balthasariana 2), Lugano 2007.

⁷ Siehe etwa die Hinweise bei A. Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln*, Augsburg 2006, 83–85.

sus ist allen »Eingeweihten« bestens bekannt und wird häufig auch zugestanden⁸. Bisher wurde aber noch nirgendwo die Eigentheologie Balthasars zu dieser Frage so gründlich aus dogmatischer Sicht untersucht. Beachtenswert sind vor allem die Verbindungen mit der gesamten Lehre unseres Theologen, worin die Thesen vom Descensus eine zentrale Rolle spielen. Die Verfasserin hat in den USA und Österreich studiert (Gaming) und das vorliegende Werk als Doktorarbeit am römischen »Angelicum« eingereicht, betreut vom Schweizer Dominikaner Charles Morerod. Verdientermaßen haben ihre Beobachtungen in manchen Kreisen der englischsprachigen Welt, so scheint es, ein mittleres Erdbeben ausgelöst.

In der Einführung skizziert Pitstick die Bedeutung des Themas (1–6; Kap. 1). Die überlieferte Lehre vom Descensus sieht den Abstieg Christi in die Unterwelt als Offenbarung seines Sieges über den Tod und als die erste Anwendung der Erlösungsfrüchte. Balthasar hingegen ist diese Lehre nicht »tief« genug. Nach ihm erreicht das Leiden Christi seinen Höhepunkt nicht am Kreuz, sondern erst danach, bei seinem Mitsein mit den Toten am Karsamstag. »Das letzte Ziel« der Doktorarbeit ist darum die Klärung, »ob ein siegreicher Abstieg Christi oder ein leidender Abstieg den wahren Ausdruck des katholischen Glaubens darstellt« (2). Der erste Teil des Werkes möchte prüfen, ob es bei der Deutung des Glaubensartikels über den Abstieg Jesu zur Unterwelt in den authentischen Quellen der katholischen Überlieferung einen Konsens gibt. Diese Prüfung ist notwendig, weil nach Meinung der Verfasserin in der gegenwärtigen Katechese seit Jahrzehnten bezüglich des Descensus eine riesige Lücke gähnt (eine Beobachtung, die wohl nicht nur für die Vereinigten Staaten zutrifft). Der zweite Teil der Doktorarbeit hingegen stellt ausführlich die Position Balthasars vor, wobei Pitstick betont: angesichts des Ansehens und des Stiles von Balthasars habe sie es bevorzugt, die Ausführlichkeit der Dokumentation aus den Quellen eher zu übertreiben als zu wenig zu bieten (4). Dieses methodische Vorgehen ist lobenswert, denn die Stellungnahmen Balthasars zu seinen Themen sind nicht immer gleichförmig. Hilfreich wäre es allerdings gewesen (was leider auch in anderen Doktorarbeiten fast nie geschieht), die englischsprachigen Übersetzungen aus den Werken Balthasars durchgängig in den Fußnoten auch mit den Seitenzahlen der originalen deutschen Werke zu vergleichen⁹. Die Verfasserin hat freilich auch bei wichtigen Einzelheiten den englischen Text mit dem deutschen Original verglichen¹⁰ sowie deutschsprachige Fachliteratur verwandt.

Gleich zu Beginn wird die zentrale Stellung des Themas im Werk Balthasars hervorgehoben: »Seine Theologie als Ganze ist auf einzigartige Weise durch seine Theologie vom Abstieg Christi bedingt ... Da eine erschöpfende Abhandlung dieses Teils seiner Theologie fast einer Wertung seiner Theologie als Ganzem gleich kommt,

⁸ Vgl. etwa die in der Tonart sehr diskreten Beiträge von M. Lochbrunner, »Descensus ad inferos. Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels«: *Forum Katholische Theologie* 9 (1993) 161–177 (172–177); ders., »Das Ineinander von Schau und Theologie in der Lehre vom Karsamstag bei Hans Urs von Balthasar«: *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 171–193.

⁹ Dies geschieht etwa vorbildlich bei S. Mycek, *Missione di salvezza. Dialogo con la Teodrammatica di Hans Urs von Balthasar*, Sandomierz (Polen) 2005.

¹⁰ Dabei hat sie auch die gelegentlich »geschönte« englische Übersetzungen des deutschen Originals korrigiert (vgl. etwa 193–196, wo es um die zeitweise Aufhebung der Inkarnation geht).

konzentriere ich mich bei seiner Theologie vom *Descensus* auf die in einem engeren Sinne christologischen und trinitarischen Gesichtspunkte« (4). Zwar gibt es schon Studien über das *Descensus*-Thema bei Balthasar, aber vorwiegend aus geschichtlicher und exegetischer Sicht. Was bislang fehlte, war eine Untersuchung der Karsamstagstheologie aus dogmatischer Sicht, unter Berücksichtigung der Christologie und der Trinitätslehre (5). Die Verbindung zwischen Christologie und *Descensus*-Lehre wird offenkundig etwa bei der Behauptung Balthasars, wonach der *Descensus* gleichsam eine Aufhebung der Inkarnation beinhaltet (5)¹¹. Die Fragen, die bei der Analyse der Texte des Schweizer Theologen entstehen, münden dann in den dritten Teil, der die kirchliche Glaubenslehre und die Meinung Balthasars miteinander vergleicht.

2. Die katholische Überlieferung und ihre Verbindlichkeit

Bevor sich die Verfasserin der Analyse der Balthasarschen Werke widmet, bietet sie in drei Schritten eine Untersuchung der katholischen Tradition (9–85; Kap. 2–4). Auch hier wird freilich bereits zu einigen Punkten die Position Balthasars als Kontrastpunkt kurz erwähnt. Eingegangen wird in einem ersten Schritt auf die Glaubensbekenntnisse und Katechismen (9–29; Kap. 2). Die kirchliche Lehre, die sich exemplarisch im Römischen Katechismus (1566) und im Katechismus der Katholischen Kirche zeigt (1992), wird in vier Punkten zusammengefasst: »Erstens stieg Christus in seiner mit seiner göttlichen Person vereinten Seele nur zum Limbus der Väter hinab. Zweitens wurden seine Macht und Autorität in der gesamten Hölle bekannt gemacht, im allgemeinen Sinne verstanden [nämlich als Unterwelt]. Drittens erfüllte er hiermit die beiden Ziele des Abstieges, nämlich ›die Gerechten zu befreien‹, indem er ihnen die Herrlichkeit des Himmels mitteilte, und ›um seine Macht zu verkünden‹. Schließlich war sein Abstieg glorreich, und Christus hat nicht die Schmerzen erlitten, die für irgendeinen Teil der Unterwelt typisch sind.« (18)¹². Interessant sind auch verschiedene Stellungnahmen des päpstlichen Lehramtes (19–22), so unter anderem von Papst Gregor I., der die Thesen zweier Kleriker verurteilte (des Presbyters Georgius und des Diakons Theodosius aus Konstantinopel): »Ihr dürft nichts anderes für wahr halten, als was der wahre Glaube durch die katholische Kirche lehrt: durch seinen Abstieg zu denen, die in der Unterwelt weilten (*ad inferos*), hat der Herr aus den Gefängnissen der Unterwelt (*ab inferni claustris*) nur die befreit, die er durch seine Gnade während ihres Lebens im Fleische im Glauben und in guten Werken bewahrt hatte ... Denn derjenige, der sich durch ein

¹¹ Vgl. H. U. von Balthasar, »Abstieg zur Hölle«: Ders., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 387–400 (397f): »Die Entblößung des Menschen Jesus ist nicht nur die Bloßlegung der Scheol, sondern auch die Bloßlegung des trinitarischen Verhältnisses bis zum reinen Entspringen des Sohnes aus dem Vater. Darin ist der Karsamstag gleichsam eine Suspension der Menschwerdung, deren Ergebnis dem Vater in die Hände zurückgelegt wird, und die der Vater durch die österliche Auferweckung erneut und endgültig bestätigen wird.«

¹² Die Zitate sind aus dem *Catechismus Romanus* I,6,1–6 (hier I,6,3,6); vgl. auch KKK 632–637.

schlechtes Leben von Gott getrennt hat, kann nach dem Tode nicht zu Gott hin gezogen werden.«¹³

In welcher Hinsicht war der *Descensus Christi* »herrlich«, »glorreich« (von der siegreichen Macht der *doxa* geprägt)? Pitstick unterscheidet drei Verwendungen des Wortes »Herrlichkeit«: erstens, wenn Erscheinung und Anerkennung des Sieges mit der Wirklichkeit übereinstimmen (wenn etwa ein König nach der letzten siegreichen Schlacht unter dem Jubel der Menschen in seine Hauptstadt einzieht); zweitens, wenn der Sieg gegeben ist, aber ohne schon Anerkennung zu finden (so nach der Entscheidungsschlacht, auch wenn damit der Krieg noch nicht beendet ist); drittens, wenn die Herrlichkeit erscheint, aber ohne wirkliche Grundlage (wenn etwa ein Betrüger den Thron anstrebt). Gott selbst ist herrlich im ersten und eigentlichen Sinne, der auch für die Auferstehung Christi zutrifft. Die Herrlichkeit der zweiten Art, im abgeleiteten oder analogen Sinne, entspricht der Inkarnation (23 f.). Balthasar unterscheidet nicht zwischen der Herrlichkeit im eigentlichen und im analogen Sinne, so dass er den Gegensatz zwischen dem Kreuz und der (auf dem Kalvarienberg noch mangelnden) Durchsetzung der Herrlichkeit mit dem Wesen der göttlichen Herrlichkeit selbst gleichsetzt (25). Der eigentliche Sinn der Herrlichkeit Christi wird nicht von der Auferstehung abgeleitet, sondern vom Kreuzestod. Aus diesem Mangel ergeben sich schwerwiegende Fragen bezüglich der Einfachheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens (26–28).

In einem zweiten Schritt untersucht die Verfasserin die Aussagen der Heiligen Schrift und der überlieferten Lehre zum *Descensus Christi* (30–60; Kap. 3). Dabei geht es um die Deutung der Schriftaussagen: Hält die kirchliche Überlieferung den Abstieg Christi in die Unterwelt für glorreich in dem eigentlichen, eben beschriebenen Sinne? Bedenkenswert (wenn auch oft wenig beachtet) ist der methodologische Grundsatz, besonders auf die Schriftkommentare zu achten, die von Heiligen stammen: »Die Übereinstimmung der Heiligen ist notwendigerweise identisch mit der Überlieferung der Kirche ... die Werke der Heiligen in der Geschichte verdienen den Vorzug vor noch nicht kanonisierten Theologen« (31)¹⁴.

Ein unverzichtbarer Ausgangspunkt für die Untersuchung ist die kirchliche Lehre von den zwei Naturen Christi, die in der hypostatischen Union unvermischt und ungetrennt miteinander verbunden sind. Christus nimmt den leiblichen Tod als Strafe der Sünde auf sich. Zur Sündenstrafe gehört auch das Absteigen seiner Seele in die Unterwelt, aber auf andere Weise als bei den übrigen Menschen. Im Unterschied zu den Adamskindern, die von der Erbsünde geprägt und darum dem Tode unterworfen sind, ist Christus kraft eigener Vollmacht gestorben und begibt sich zu den in der Unterwelt festgehaltenen Seelen in göttlicher Autorität, um sie von ihren Banden zu befreien (33 f.). Der Abstieg zur Unterwelt ist kein verdienstliches Werk, denn der

¹³ Gregor I., Reg. epist. VII,15 (PL 77, 870 B; CChr.SL 140,466; Gregorii Magni Opera V/2, Roma 1996, 441). Gregor der Große beruft sich dabei auf Philastrius, *De haeresibus* 125 (PL 12, 1250–1253), und Augustinus, *De haeresibus* 79 (PL 42, 45).

¹⁴ Die Bedeutung der Heiligen (und nicht einfachhin der »Spiritualität« oder der »Mystik«) als »locus theologicus« betont auch B. Körner, »Mystik und Spiritualität – ein *locus theologicus*? Erste Hinweise an Hand der Theologie von Hans Urs von Balthasar«: *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 221–238 (230–237).

Tod ist das Ende des Pilgerstandes mit der Möglichkeit, Verdienste zu sammeln. Er gehört darum zur Anwendung der Erlösungsfrüchte und nicht zur Begründung der Erlösung selbst. Die Vollendung des Erlösungswerkes wird angedeutet mit den Worten »Es ist vollbracht« (Joh 19, 30). Wie Augustinus ausführt, hat Jesus Christus keineswegs den »Tod der Seele« auf sich genommen (also den Zustand der schweren Sünde), sondern den leiblichen Tod (35)¹⁵. Bei dem Blick auf die Vorausbilder des *Descensus* im Alten Testament ist bei der traditionellen Deutung bemerkenswert der Vergleich des Aufenthaltes Jesu in der Unterwelt mit dem des Jona im Bauche des Wales (vgl. Mt 12, 40): in der Unterwelt ist Christus nicht dem Leid unterworfen (36 f.). Ähnlich vergleicht die Überlieferung den Herrn im Totenreich mit der Unversehrtheit Daniels in der Löwengrube. Auch die Sabbatruhe gehört zur alttestamentlichen Typologie: Christus ruht aus von dem Erlösungswerk, das am Karfreitag vollbracht wurde, und verkündigt den Gerechten in der Unterwelt die Frohe Botschaft (37). Balthasar hingegen benutzt für seine *Descensus*lehre alttestamentliche »Vorbilder« (wie etwa die Sintflut oder die Zerstörung Sodoms und Gomorras), die in der Überlieferung nicht vorkommen (38).

Auch im Leben Christi selbst gibt es, ähnlich wie im Alten Testament, Vorausbilder des *Descensus*. Dazu gehören die am Sabbat vorgenommenen Heilungen und seine Exorzismen, wobei gequälte Menschen aus der Macht Satans befreit werden. Die Taufe Jesu am Jordan, die von der Überlieferung als Reinigung der Wasser von den Mächten des Bösen betrachtet wird, ist vergleichbar mit dem Abstieg in die Unterwelt gleichsam als Haus des Starken, der seines Besitzes beraubt wird. Die Kirchenväter vergleichen den in die Welt der Toten absteigenden Herrn mit der Sonne, die in der Dunkelheit des Todes aufstrahlt. Im vierten Jahrhundert wird in diesem Sinne des *Descensus* beim Abendgebet gedacht (41 f.). Die Katechese der Väter vergleicht den Abstieg Christi in die Unterwelt mit dem Absteigen der Katechumenen in das Taufwasser. Wie Christus die heiligen Seelen im Hades erleuchtet hat, so strahlt er auch für die Taufbewerber auf. Wie er die Seelen der Gerechten zur Fülle des Lebens geführt hat, so belebt er die Katechumenen durch das göttliche Leben. Gleiches gilt für die Überwindung der Macht des Teufels und die Teilhabe am Leben der Auferstehung (44 f.). Nicht einheitlich ist in der Überlieferung die Verbindung von 1 Petr 3, 18–4, 6 mit dem Thema des *Descensus* (49–55). In der Annahme eines glorreichen *Descensus* kommt die Schriftauslegung der Überlieferung mit den Hinweisen des Lehramtes überein (59 f.).

Ein dritter Schritt beim Blick auf die Überlieferung umfasst das Zeugnis der Liturgie und den *Sensus fidelium* im Bereich der Kunst (61–85; Kap. 4). Bei den liturgischen Texten, für die exemplarisch die gegenwärtig verwandten Bücher im byzantinischen und im römischen Ritus ausgewählt werden, ist das Ergebnis klar: nirgendwo wird Christus in der Unterwelt eine Fortsetzung des Kreuzesleidens zugeschrieben. Am Karfreitag erlöst Christus die Menschheit, während er am Karsamstag den Gerechten des Alten Bundes den Himmel aufschließt. Diese Unterscheidung entspricht der dogmatischen Differenzierung zwischen der objektiven Er-

¹⁵ Augustinus, *Sermo de symbolo* 5 (PL 40, 1193).

lösung, durch die Christus das Heil ermöglicht, und der subjektiven Erlösung, wodurch Menschen tatsächlich das Heil empfangen (63). In diesem Sinne äußert sich auch die klassische Abhandlung des hl. Thomas in der *Summa theologiae*: »Das Leiden Christi war die allgemeine Ursache für das Heil der Menschen, der lebenden wie der verstorbenen. Eine allgemeine Ursache aber kommt nur durch etwas Besonderes den einzelnen Wirkungen zugute. Wie darum die Kraft des Leidens Christi den Lebenden durch die Sakramente, die uns dem Leiden Christi gleichgestalten, zugute kommt, so kommt sie auch den Toten zugute durch den Abstieg Christi zur Hölle«¹⁶ (67).

Als Ausdruck des Glaubenssinnes behandelt die Verfasserin auch den Bereich der authentischen, in der Liturgie verwandten Christusikonen (74–79), denen nach dem Vierten Konzil von Konstantinopel (869–870) die gleiche Verehrung zukommt wie dem Buch der Evangelien (DH 653 f.). Die Ikone der Anastasis verkündet mit aller Deutlichkeit den glorreichen Sieg Christi über Tod und Teufel durch seinen Abstieg in die Unterwelt (77–79). Gleiches gilt für die anderen Darstellungen des Descensus in Ost und West (79–84)¹⁷. Demnach ist der Abstieg Jesu zu den Toten nicht die Fortsetzung des Leidens am Karfreitag (auch wenn die Trennung von Leib und Seele als solche eine freiwillig übernommene Folge der Sünde darstellt), sondern bereits ein erstes Aufstrahlen der Herrlichkeit des Ostertages (84 f.).

3. Die Ausführungen Hans Urs von Balthasars zum Abstieg Christi in die Hölle

Der umfangreichste Teil der Doktorarbeit widmet sich der genauen Analyse des Beitrages Hans Urs von Balthasars (89–277). Pitstick untersucht zunächst den Descensus als solchen (89–114; Kap. 5), beleuchtet ihn dann in seinem Verhältnis zur Trinität (Kap. 6–8) und zeigt seine zentrale Stellung im Ganzen der Balthasarschen Theologie (Kap. 9).

Der Descensus erscheint im Werk des Baseler Theologen als Fortsetzung des Kreuzes (90–98). Dies gilt für das Leiden und allgemein für die erlösende Wirksamkeit. Was Christus in Zeit und Raum am Kreuz vollbringt, das wirkt er außerhalb von Zeit und Raum nach seinem Tod. Kreuz und Descensus erscheinen dabei gleichsam als die zwei Seiten einer Medaille. Tod bedeutet nach Balthasar die Aufgabe jedweder Aktivität. Christus sei bei seiner Auffahrt in den Himmel passiv, weil Gott Vater allein handle¹⁸. Ähnlich sei er vollkommen passiv in seinem Mitsein mit den Toten, ganz im Unterschied zu dem, was die Überlieferung vor Balthasar darüber denkt. Dass durch den Tod ein radikaler Wandel eintritt, wird von dem Schweizer Theologen existentiell und literarisch erschlossen, während eine metaphysische und

¹⁶ Thomas von Aquin, STh III q. 52 a. 1 ad 2 (deutsch in DThA 28, 165).

¹⁷ Eine exemplarische Reihe künstlerischer Darstellungen wird in Bildtafeln dargestellt (zwischen den Seiten 344 und 345).

¹⁸ Bei dieser Aussage wird vergessen, dass Christus in der Kraft seiner Gottheit aktiv in die himmlische Herrlichkeit eingeht.

anthropologische Analyse des Todes Christi nicht deutlich wird (92). Die Frage, ob Leib und Seele Christi weiterhin vom Logos getragen werden – was für die dogmatische Analyse zentral ist –, interessiert Balthasar nicht. Die Möglichkeit eines Handelns der von dem Leib getrennten Seele wird von dem Theologen nicht untersucht. Dass der Tod die Trennung von Leib und Seele darstellt, wird zwar nicht geleugnet, aber nicht in seinem systematischen Wert ernst genommen (93). Die angebliche Passivität des Totseins wird nicht aus einer metaphysischen Analyse abgeleitet, sondern als Ergebnis des biblischen Befundes behauptet: die Unterwelt (*sheol*) müsse als einheitlicher Bereich der Toten verstanden werden, während die Unterscheidung zwischen Gerechten und Ungerechten darin angeblich späteren heidnischen Einflüssen entstammt. Die auf diese Weise in ihrem (biblischen) Gehalt reduzierte Unterwelt wird dann als Gottesferne gedeutet, wobei die Entwicklung innerhalb des Alten Testaments selbst ignoriert wird (z. B. Ps 139) (94). Um seine Theorie von der Passivität Christi in der Unterwelt zu stützen, ändert Balthasar ein bekanntes Zitat Gregors von Nazianz (das er fälschlich Irenäus zuschreibt) kurzerhand um: aus dem Prinzip »Was nicht angenommen wurde, ist nicht erlöst« wird »Was nicht *erlitten* wurde, ist nicht erlöst« (96). Auf diese Weise wird das Leiden zum formellen Prinzip des Erlösungswerkes Christi, während Thomas von Aquin die Verdienstlichkeit der Erlösung von der göttlichen Tugend der Liebe ableitet. Die Wirklichkeit der Sünde wird von Balthasar nicht als *privatio boni* behandelt, sondern wie eine ontologische Wirklichkeit, die vom Sünder getrennt werden kann (97)¹⁹.

Der *Descensus* erscheint nicht nur als Fortsetzung des Kreuzesleidens, sondern sogar als dessen Intensivierung: das Sühneleiden des Abstieges zu den Toten übersteigt in seinem Grad das des Kreuzes (98–105). Da der Tod des Leibes und der »Tod der Seele« (also der Zustand der Sünde) nicht getrennt werden könnten, sei auch für Christus der geistige Tod die Voraussetzung für die Auferstehung. Christus sei im Tode ohne die selige Gottesschau, ja selbst ohne die göttliche Tugend des Glaubens. Selbst die Hoffnung und die Liebe (auch die zu den Gerechten des Alten Bundes) fehlen ihm (99). Christus sei von Gott verlassen. Balthasar beruft sich auf Nikolaus von Kues, um Christus bei der »Schau des Todes« die Sinnesstrafe (*poena sensus*) zuzuschreiben (101). Die Schau Gottes wird hier durch die qualvolle Schau des Todes (nach dem leiblichen Sterben) ersetzt, wobei Christus »die Sünde in sich« betrachtet.

Ein drittes Grundelement der *Descensus*lehre Balthasars ist die Auffassung, wonach im wörtlichen Sinn Christus für die Erlösung der Menschen zur »Sünde« geworden ist (105–112). Damit wird die Formulierung von 2 Kor 5, 21 übernommen, aber die klassische Auslegung missachtet, wonach es hier um die stellvertretende Übernahme des Todes als Strafe der Sünde geht. Auch hier geht der Schweizer Theologe großzügig mit den Quellentexten um, in diesem Fall mit dem Hebräerbrief: Während nach dem biblischen Zeugnis Christus »ohne Sünde« war (*choris hamartias*, Hebr 4, 15), schränkt Balthasar die Schriftstelle auf die Tatsünde ein (»ohne Sünde zu begehen«) und lässt Christus die Tatsünden aller Individuen auf

¹⁹ Dieser Punkt wird auch von Lochbrunner (1993) 176; (2001) 191f moniert.

sich nehmen (109). Diese Deutung ist von den Positionen Luthers und Calvins beeinflusst, wonach Christus bei seinem Kreuzesleiden den Zustand der Sünde auf sich genommen habe (vgl. 101 & 392 f., Anm. 102).

Nach der Descensuslehre Balthasars im Allgemeinen untersucht Pitstick die trinitarische Auslegung des Abstieges Christi zur Unterwelt, beginnend mit Gott Vater, den der Schweizer Theologe als denjenigen sieht, der aktiv dem Sohn die Betrachtung des Todes (*visio mortis*) auferlegt (115–141; Kap. 6). Die Verfasserin betont zu Recht die überlieferte Lehre, die bereits Augustinus als Glaubensgut betrachtet²⁰ und von den klassischen Handbüchern der Dogmatik als *de fide (definita)* vorgestellt wird²¹, wonach die Werke der drei göttlichen Personen nach außen hin (*opera ad extra*) nicht voneinander getrennt werden können (115 f.). Aus diesem Glaubensprinzip ergibt sich die Lehre von den göttlichen Appropriationen, wonach eine Tätigkeit, die allen drei Personen gemeinsam ist, einer bestimmten Person zugeschrieben wird, ohne damit die anderen beiden Personen auszuschließen. Diese Lehre wird von Balthasar abgelehnt, weil die Werke nach außen nur die Fortsetzung innertrinitarischer Vorgänge seien (116). Nach dem Schweizer Theologen setzt jede göttliche Person in der Heilsökonomie eigenständige Akte (141). In diesem Sinne erscheint der Vater als aktives Prinzip der Inkarnation, der Sohn hingegen als passiver Befehlsempfänger, der vom Vater die Sündenlast aufgeladen bekommt (117). In der klassischen Lehre hingegen, die in diesem Fall auch bereits biblisch bestens belegt ist, erscheinen die drei Personen gemeinsam als aktives Prinzip der Inkarnation²². Nach Balthasar verlässt der Vater den Sohn in der Unterwelt und überlässt ihn, der göttlichen Tugenden und der Gnade entblößt, der Gewalt des Teufels (118). Demnach ist Gott selbst von Gott verlassen (119). Die Unterscheidung der göttlichen Personen wird als »Distanz« beschrieben und (bereits innerhalb der Trinität) mit der »Kenosis« gleichgesetzt (120). Die innergöttliche Distanz wird gesehen als Grundlage für jedwede Distanz in der endlichen Welt, insbesondere auch für die menschliche Distanzierung von Gott durch die Sünde. Die göttliche »Gottlosigkeit« »umfängt« die Sünde (und lässt auf die Rettung aller hoffen) (121 f.). Die innergöttliche »Distanz« als Unterscheidung der Personen wird freilich dadurch relativiert, dass jede göttliche Person auch die Handlungen übernehmen kann, die für eine andere göttliche Person spezifisch sind (125 f.). Die innergöttliche »Distanz« erscheint als notwendig für die Schöpfung, so dass ein nicht trinitarischer Schöpfergott als undenkbar vorgestellt wird. Dies widerspricht freilich, so betont Pitstick, der Notwendigkeit des Glaubens für die Erkenntnis der Dreieinigkeit (127 f.). Sie sieht einen Rückfall in den Patristianismus in der Meinung Balthasars, wonach Gott sich

²⁰ Augustinus, De Trinitate I,4,7: »... Pater et Filius et Spiritus Sanctus sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operentur. Haec et mea fides est, quando haec est catholica fides«.

²¹ Vgl. etwa J. Brinktrine, Die Lehre von Gott. II. Von der göttlichen Trinität, Paderborn 1954, 170–176, mit Hinweis u. a. auf das Anathem beim römischen Konzil im Jahre 380 (DH 171), die Lateransynode 648 (DH 501), die elfte Synode von Toledo 675 (DH 531), das Vierte Laterankonzil 1215 (DH 800), das Konzil von Florenz (DH 1331) und die Enzyklika Pius' XII. »Mystici corporis« (DH 3814); L. Ott, Grundriss der Dogmatik, Bonn ¹¹2005, 123.

²² Im Neuen Testament kann der Vater als Verursacher der Inkarnation erscheinen (Hebr 10, 5), aber auch der Sohn (Phil 2,5–7) und der Heilige Geist (Mt 1, 20; Lk 1, 35).

selbst freiwillig in seinem Gottsein dem Leiden unterwerfen könne (131 f.)²³. Das Leiden lässt sich von Gott nur aufgrund der hypostatischen Union aussagen, die zur Idiomenkommunikation führt (also zu Aussagen wie »Gott ist geboren«, »am Kreuz gestorben« usw.); diese Aussagen betreffen aber nicht Gott selbst in seinem Gottsein: die Veränderung bzw. das Leiden vollzieht sich in der menschlichen Natur Jesu, die von der göttlichen Person des Sohnes hypostatisch getragen wird (vgl. 132 f.). Die von den Dokumenten des kirchlichen Lehramtes betonte Impassibilität Gottes meint nicht (wie Balthasar behauptet) das Leiden, das dem Willen Gottes widerspricht, sondern schließt das Leiden prinzipiell aus dem Gottsein aus (133). Andernfalls wäre Gott nicht mehr Gott, sondern ein heidnischer Wotan, der zwischen Wutausbrüchen und Freudentaumel hin und her schwankt. Der Mensch kann auch über das Leid in der Liebe wachsen, aber das Leiden als solches ist immer ein Übel. Balthasar hingegen schreibt offenbar dem Leid und dem Tod als solchem einen positiven Wert zu, den er im trinitarischen Leben selbst verankert (133).

Den Abstieg des göttlichen Sohnes in die Unterwelt sieht Balthasar als Ausdruck des ewigen Hervorganges aus dem Vater (142–216; Kap. 7). Die mit der Inkarnation erscheinende Sendung des Sohnes beinhaltet eine »Entblößung« von göttlichen Eigenschaften, die der Schweizer Theologe von dem Christushymnus im Philipperbrief ableitet (Phil 2, 5–11). Anstelle der göttlichen Eigenschaften, die wie ein Koffer beim Vater deponiert werden, übernimmt die Hypostase des Sohnes, die nur noch als Relation zum Vater existiert, menschliche Eigenschaften. Der Sohn *konnte* sich darum am Kreuz nicht selber helfen. Anstelle des göttlichen und menschlichen Willens findet sich in Jesus nur der menschliche Wille, der von der Hypostase des Sohnes getragen wird (143–153). In diesem Sinne deutet Pitstick auch die balthasarische Gleichsetzung von ökonomischer Sendung (*missio*) und trinitarischem Hervorgang (*processio*): »Auf diese Weise *ist* die Prozession (die Hypostase des Sohnes) die Mission (der Mensch Jesus, d.h. diese Person mit diesen menschlichen Eigenschaften)« (154). Pitstick vergleicht die Vorstellungen Balthasars zur Kenosis mit der Idee eines Glases, das einen beliebigen Inhalt aufnehmen könne. Die göttlichen Hypostasen gleichen dem Glas, während die göttlichen Eigenschaften mit dem wechselnden Inhalt des Glases verglichen werden (154 f.). Demnach wird bei der innertrinitarischen Relation das Sein (*esse*) und die Bezüglichkeit (*ratio*), die bei Thomas zusammengehören, auseinander gerissen. Da die göttlichen Personen substantiale Beziehungen sind, worin die Beziehung (im Unterschied zum geschöpflichen Bereich) mit der Substanz identisch ist, können die göttlichen Eigenschaften nicht von den Personen getrennt werden. Thomas von Aquin betont: »Es ist offenbar, dass die Beziehung, die wirklicherweise in Gott da ist, sachlich ein und dasselbe ist mit der Wesenheit; und sie unterscheidet sich nur gedanklich, insofern in der

²³ Gegen diese gnostisierende Auffassung, die in bestimmten theologischen Kreisen geradezu »in Mode« gekommen ist, vgl. G. Cavalcoli, »Il mistero dell'impassibilità divina«: *Divinitas* 39 (1995) 111–167; L. Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre (Katholische Dogmatik II)*, Aachen 1996, 492–500; P. Koslowski – F. Hermanni (Hrsg.), *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München 2001; C. Charamsa, *Davvero Dio soffre? La Tradizione e l'insegnamento di San Tommaso*, Bologna 2003.

Beziehung der Hinweis auf das ihr Entgegenstehende mitgegeben ist, ein Hinweis, der nicht gegeben ist in der Bezeichnung Wesenheit. Es ist also klar, dass in Gott das Sein der Beziehung kein anderes ist als das der Wesenheit, sondern es ist ein und dasselbe.«²⁴

Da in Balthasar die göttliche Hypostase des Sohnes von den Eigenschaften der göttlichen Natur getrennt wird, gelangt er zur Aussage, wonach bei der Inkarnation die göttliche Weisheit des Sohnes beim Vater deponiert wird. Das Wissen Jesu enthält darum nicht, entgegen der Aussage des Johannesevangeliums (Joh 1,18; 3,11 etc.), die Schau Gottes, sondern empfängt von Fall zu Fall die notwendigen Informationen für seinen Weg vom Vater (vgl. 158 f.). Während seines Leidens, so Balthasar, weiß Jesus nicht mehr, wer er ist, und hat keine Ahnung von seinem zukünftigen Erfolg. Dass Christus seine Auferstehung vorausgesagt hat, erklärt der Schweizer Theologe dabei nicht. Jesus stirbt nach ihm nur im Allgemeinen für die Menschheit, kennt aber keinesfalls das Geschick jedes Einzelnen, wie hingegen die in der Schrift wurzelnde Lehre von der Gottesschau Jesu betont (159 f.).²⁵

Bei der Beschreibung des Wissens Christi finden sich freilich Widersprüche in Balthasar. Einerseits wird betont, dass die theologischen Tugenden (also auch der Glaube) in der Unterwelt nicht existieren. Andererseits wird Christus, aus Solidarität mit uns, der Glaube zugeschrieben; dazu gehört auch der Glaube an die eigene Gottheit (160–163). Der Glaube wird sogar den Heiligen im Himmel zugeschrieben als Abbild des innergöttlichen Lebens, in dem sich die göttlichen Personen nach Balthasar immer wieder nie enden wollende Überraschungen bereiten. In der Trinität selbst gibt es nach dem Schweizer Theologen einen urtümlichen Glauben, der die Grundlage bildet für den Glauben der Menschen. Pitstick fragt darum, »ob diese angeblichen Gesichtspunkte des göttlichen Lebens nicht zu einer Art von Prozess-theologie führen, wonach sich Gott unaufhörlich selbst entdeckt« (164).

Während Balthasar in aller Regel behauptet, dass Christus während des Abstiegs in die Welt des Todes und zeitweise während seines Leidens auf Erden der göttlichen Tugenden entblößt war, gibt es auch einige Aussagen, worin anscheinend das Gegenteil gesagt wird. Eine solche Problematik stellt sich bei Balthasar nicht ganz selten. Die Verfasserin meint, dass bei einer solchen Situation, wo die logischen Spannungen gedanklich nicht ausgleichbar sind, für die Deutung die häufigeren und ausführlicheren Stellungnahmen des Autors vorzuziehen sind (164 f.).

In den meisten seiner Texte lehnt Balthasar die Gottesschau Jesu auf Erden ab, spricht aber gelegentlich von einer »unmittelbaren Schau Gottes in der Seele Christi«. Damit ist aber nur ein Bewusstsein seiner Sendung gemeint, nicht aber eine unmittelbare Erkenntnis des Wesens Gottes. Pitstick bringt dieses Beispiel für die Methode, wonach die überlieferte Begrifflichkeit beibehalten, aber ihr Inhalt völlig verändert wird (168f). Der Haupteinwand Balthasars gegen die Gottesschau Jesu ist die angebliche Unvereinbarkeit mit dem Leiden (171–175). Bei der Berufung Balthasars

²⁴ Thomas von Aquin, STh I q. 28 a. 2 resp. (vgl. DThA 3, 30).

²⁵ Bei der Leugnung der Gottesschau Jesu während seines Erdenlebens kommt Balthasar mit vielen modernen Theologen überein. Dazu kritisch M. Hauke, »La visione beatifica di Cristo durante la Passione. La dottrina di San Tommaso d' Aquino e la teologia contemporanea«: *Annales theologici* 21 (2007) 381–398.

auf die »Mystik« sind die Erfahrungen der Heiligen abzugrenzen von denen anderer Personen, deren Erfahrungen auf dämonischen Einfluss zurückgehen können. Die von ihm beigezogenen Zeugnisse haben im Übrigen nichts mit dem *Descensus* zu tun (177 f.; 185). Die selige Gottesschau ist keineswegs unvereinbar mit dem Leiden Christi, da sich die Schau im Erdenleben Christi auf die Seelenspitze beschränkt (*ratio superior*). Das formelle Prinzip der Erlösung ist im Übrigen nicht das Leiden als solches, sondern der Verdienst auf der Grundlage der Liebe. Demnach besitzt jede Handlung des Gottmenschen zugunsten unserer Erlösung einen unendlichen Wert. Die Aussage von Papst Klemens VI., wonach ein Tropfen Blut von Seiten des Gottmenschen genügt hätte, uns zu erlösen (DH 1025), wird von Balthasar dagegen als fragwürdige Spekulation abgetan (182). Der Vergleich mit dem Leben der Heiligen zeigt die Vereinbarkeit zwischen Leid und innerer Freude an der Verbindung mit Gott. Pitstick weist dabei zu Recht auf die Aussage Papst Johannes Pauls II., wonach die Heiligen nicht selten etwas erlebt haben, »das in der paradoxen Verflechtung von Seligkeit und Schmerz *der Erfahrung Jesu am Kreuz ähnlich ist*«²⁶ (187). Die »finstere Nacht« eines Johannes vom Kreuz beinhaltet eine Läuterung, die auf Christus nicht anwendbar ist, während das Leid der Heiligen verbunden ist mit einer übernatürlichen Freude, die in gewisser Weise mit der seligen Gottesschau Christi am Kreuz verglichen werden kann (188). Deren Leugnung widerspricht einschlägigen Aussagen des päpstlichen Lehramtes und beinhaltet die Gefahr des Nestorianismus, wonach zwei Personen nebeneinander gestellt werden, oder auch die des Monophysismus, nur mit dem Unterschied, dass sich Gott in den Menschen verwandelt (während sich nach Eutyches das Menschsein in der Gottheit verliert wie ein Tropfen Milch im Ozean) (vgl. 189).

Das »Ablegen« des Menschseins durch den Logos führt nach Balthasar »bis ans Ende seines Menschseins und Menschgewordenseins«²⁷ (dazu 193–196), zur »Wegziehung des ganzen inkarnatorischen Überbaus«²⁸. Die »nackte«, der menschlichen Natur entblößte Hypostase des Wortes wird hingegen der Träger der »Sünde an sich« beim Abstieg in die Welt des Todes (197–199. 203). Der Sohn Gottes nimmt damit das Gegenteil seiner selbst an, nämlich das (gleichsam substantialisierte) Böse. Die Fähigkeit des Sohnes, in Liebe die substantielle Sünde auf sich zu nehmen, erweise seine Gottheit. »Der Gott von Balthasars Theologie des *Descensus* verkündet nicht ›Ich bin der ich bin‹, sondern eher ›Ich bin, wenn ich nicht bin‹« (200).

Durch die hypostatische Annahme der Sünde durch den göttlichen Sohn entsteht nach Balthasar ein Gegensatz zwischen Vater und Sohn. Diese Trennung wird aber durch den Heiligen Geist als Band der Liebe überwunden (217–243; Kap. 8). Die »Flexibilität« der göttlichen Personen wird unterstrichen durch die »trinitarische Inversion«, wonach vor Ostern der Heilige Geist das Wirken Jesu aktiv bestimmt, während erst nach der Auferstehung der Sohn damit beginnt, den Heiligen Geist zu hauchen (232 f.). Auseinander gerissen wird hier das Band zwischen ewiger Prozes-

²⁶ Johannes Paul II., *Novo millennio ineunte* 27.

²⁷ H. U. von Balthasar, »Abstieg zur Hölle«: Ders., *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 397.

²⁸ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit III/2*, 2. Teil, Einsiedeln 1969, 214.

sion und Mission; außerdem kommt bei dem undifferenzierten, quasi monophysitischen Reden vom »Sohn« der Unterschied zwischen den beiden Naturen Jesu nicht zur Geltung.

Die Lehre Balthasars vom Descensus ist kein isolierter Winkel im Hause seines Denkens, sondern steht im Zentrum seiner Theologie (244–277; Kap. 9). Die Trinitätslehre und die Soteriologie des Schweizer Theologen sind mit den sehr spezifischen Ideen vom Abstieg in die Hölle engstens verbunden. Angedeutet wird diese Beziehung (und die damit verbundenen gedanklichen Probleme) mit den Beispielen der Lehren von der Schöpfung (245–248), von den Sakramenten (249 f.), dem Leben der Kirche (251–256), der Mariologie (274–276) und den letzten Dingen (257–263). Offenkundig ist das Verhältnis zwischen dem Descensus und der Hoffnung Balthasars auf die Rettung aller (263–274)²⁹. »An die Stelle einer Todsünde am Ende des Lebens, die für die Verdammung ausreicht, kann eine einzige Handlung (die nicht einmal unbedingt ein Akt der göttlichen Liebe ist) irgendwann einmal im Leben für die letztgültige Rettung ausreichen« (268).

4. Der kritische Vergleich

Der dritte Teil der Doktorarbeit vergleicht die Lehre Balthasars vom Descensus mit der kirchlichen Lehre. Diskutiert werden zunächst allgemeine Fragen zur theologischen Auffassung Balthasars (281–340; Kap. 10). Die Autorin beginnt mit den Lehren bezüglich der Person des Sohnes (281–293). Das Kernproblem besteht in Balthasars Deutung der Verbindung zwischen der göttlichen Natur und den göttlichen Personen (281). Während nach der Lehre Thomas von Aquins eine Trennung zwischen Person und Natur unmöglich ist, vertritt Balthasar die These, dass ein solches Auseinanderdividieren geschehen kann und geschieht. Die göttliche Natur erscheint damit gleichsam als eine vierte Wirklichkeit neben den drei Personen (282). Jeder göttlichen Person werden je eigene Handlungen zugeschrieben; die Werke der Trinität nach außen sind nicht mehr im strikten Sinne gemeinsam, sondern eine Angelegenheit wechselseitiger Zusammenarbeit. Die Bedeutung der menschlichen Natur im Erlösungswerk wird in Frage gestellt (283). Der göttliche Sohn leidet nach Balthasar als Sohn, aber nicht in seiner göttlichen Natur, sondern in seiner Person, weil göttliche Person und göttliche Natur trennbar sind. Die getrennten Akte der göttlichen Personen, die einander Überraschungen bereiten, gehören ebenfalls zu dieser Dissoziation zwischen Person und Natur (285). Die Behauptung etwa, dass der Sohn bei der Auferstehung passiv sei, verkennt die Unterscheidung zwischen göttlicher und menschlicher Natur (Jesus wird auferweckt nach seiner menschlichen Natur, aber steht auf aus eigener Macht kraft seiner göttlichen Natur) (289f). Balthasar hält die Einheit des göttlichen Willens »auch« für das Resultat des Willens der drei Hypostasen (292). Die Trennung zwischen dem Handeln der göttlichen Personen führt zum Tritheismus (291). »Die Hypostasen, von denen Balthasar hier

²⁹ Vgl. dazu M. Hauke, »Sperare per tutti? Il ricorso all'esperienza dei santi nell'ultima grande controversia di Hans Urs von Balthasar«: *Rivista Teologica di Lugano* 6 (2001) 195–220.

spricht, sind nicht der Gott des katholischen Glaubens« (292).

Nach den kritischen Punkten bezüglich der Person des göttlichen Sohnes geht es um die beiden Naturen Christi (293–313). Die Unterscheidung der beiden Naturen wird verwischt (294–302), was sich unter anderem beim Thema des Gehorsams zeigt: nach den Worten des Schweizer Theologen gehorcht Jesus als Mensch nicht sich selbst als Gott; ebenso wenig gehorcht er der Dreifaltigkeit, sondern er gehorcht als Sohn im Heiligen Geist dem Vater (299). Die vom hl. Maximus dem Bekenner formulierte Glaubenslehre von den zwei Willen Jesu wird übergangen.

Die Inkarnation erscheint des Weiteren als notwendiger Vorgang (302–308). Diese Notwendigkeit gründet in der direkten Verbindung des Handelns Gottes nach außen mit den trinitarischen Hervorgängen (302 f.). Dabei gewinnt die Erlösung einen geradezu physischen Charakter: die Wirklichkeit der Sünde durch den *Descensus* des Sohnes, der die »Sünde an sich« annimmt, wird in die Trinität hinein übertragen und darin überwunden (303). »Es scheint, dass die Änderung in der Wirklichkeit des Sünders sich nicht im Augenblick der Reue ereignet (oder der sakramentalen Lossprechung), sondern in dem Zeitpunkt, da Christus diese Sünden am Kreuz auf sich nahm und sie mit sich selbst in der Scheol verbrannte« (304). Welchen Sinn hat freilich die Menschwerdung, wenn die Erlösung durch die hypostatische Verbindung des Sohnes mit der Sünde geschieht? (307)

Ein weiterer Problempunkt für das Verhältnis der beiden Naturen in Christus ist die Wirksamkeit der Inkarnation (308–312). Die Annahme des Fleisches wird für die Situation des *Descensus* aufgehoben, die Balthasar für die vollkommenste Selbsthingabe des Sohnes hält. »Wenn das Leiden des Sohnes in der Betrachtung des Todes (*visio mortis*) die vollkommene Versöhnung zwischen Gott und Welt bewirkt, dann kann diese Agonie auch ohne den Kreuzestod erlitten werden. Demnach ist das Kreuz anscheinend nicht ausreichend für die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen und letztlich unnötig. Mit anderen Worten, es wird eine Art von sadistischem Vorspiel für die Scheol« (312).

Nach der Betrachtung der Christologie widmet sich Pitstick dem Gebrauch der Tradition (314–337). Die dogmatische Definition von Papst Benedikt XII., »*Benedictus Deus*« (DH 1000), über die selige Gottesschau der Heiligen nach der Auffahrt Christi in den Himmel ist mit Balthasars Theologie nicht vereinbar. Die himmlische Seligkeit wird in der dogmatischen Definition auf den Tod Christi zurückgeführt und nicht auf sein Totsein in der Unterwelt; die Seligen schauen Gott nach dem Tode Jesu, treten aber erst nach der Auffahrt Jesu in den Himmel ein (diese Differenzierung wird von Balthasar übergangen) (314–317). Behandelt wird sodann die nicht widerspruchsfreie Vorstellung der Unterwelt (Scheol) (317–322). Balthasar geht nicht nur mit der Überlieferung sehr eigenwillig um, sondern schon mit der Heiligen Schrift selbst. So behauptet er, Jesus habe nicht allzu viele Details seiner Passion im Voraus gewusst »im Unterschied zu dem Wissen, das ihm die Evangelisten zuschreiben« (324). Balthasars Christologie sei »eine Kreuzung zwischen Arianismus und Monophysitismus darin, dass Christus nicht vollkommener Gott und vollkommener Mensch ist, sondern etwas Drittes« (337). Auf monophysitische Weise wird das göttliche Leiden zum Formalprinzip der Erlösung (340).

5. *Ein anderer Christus?*

Die allgemeine Konklusion bringt das Ergebnis der Arbeit auf den Punkt (341–348; Kap. 11). Es gibt eine verbindliche Glaubenslehre zum Descensus Christi, die in vier Punkte zusammengefasst wird:

- 1) Christus stieg mit seiner der göttlichen Person verbundenen Seele hinab in den Limbus der Väter.
- 2) Seine Macht und Autorität wurden allen Toten kundgemacht.
- 3) Dadurch verwirklichte er die beiden Zwecke des Descensus, nämlich die Befreiung der Gerechten und die Verkündigung seiner Macht.
- 4) Sein Abstieg war glorreich (342; vgl. 18).

Balthasar widerspricht dem ersten und dem vierten Punkt der überlieferten Glaubenslehre, wird aber auch dem zweiten und dritten Punkt nicht gerecht. Seine Ausführungen der Trinitätslehre führen zum Tritheismus. Außerdem werden die göttliche Natur und deren Eigenschaften auseinander gerissen, aber auch die göttliche Person und deren göttliche Natur; beides führt dazu, in Gott eine Zusammensetzung einzuführen (343). Balthasars Descensustheologie ist mit der kirchlichen Lehre nicht vereinbar (344). Pitstick fragt kritisch: »Die Lehre vom Descensus zu ändern bedeutet die Lehre über Christus zu ändern ... Wenn jemand nicht an den Descensus glaubt, der von der Kirche verkündet wird, glaubt man dann noch an den von der Kirche verkündeten Christus?« (345)

Die Treue zur überlieferten Lehre vom Abstieg Jesu zur Unterwelt ist wichtig für die menschliche Existenz. Statt einer Verwechslung von Leben und Tod, die zu einem »tragischen Christentum« führt, braucht unsere Zeit die Botschaft, dass Christus der Menschheit den Sieg anbietet über den physischen und geistlichen Tod (347).

Abgeschlossen wird die Arbeit durch eine umfangreiche Bibliographie (349–369), einen gut ausgearbeiteten Fußnotenapparat (370–449) und ein Register für Personen und Inhalte (450–458).

Die umfangreiche und anspruchsvolle Studie von Alyssa Lyra Pitstick verdient höchste Anerkennung. Ohne in sterile Polemik zu verfallen, hat die junge amerikanische Theologin die Lehre Balthasars präzise dargestellt und die darin verborgenen Probleme klar benannt. Ihre Doktorarbeit erscheint gerade im richtigen Augenblick angesichts des nächst folgenden Jubiläums des Schweizer Theologen, nämlich seines 20. Todestages. Besonders wichtig scheinen ihre Beobachtungen zur Trinitätslehre, wobei sie auf die Trennung zwischen den göttlichen Hypostasen und der göttlichen Natur weist, die bei der Descensuslehre besonders deutlich vor Augen tritt. Bei der Rezeption des Denkens Balthasars sollte man die vorbildliche Studie gebührend berücksichtigen.