

# Dokumentation Concilium

Verantwortliche Redaktion: L. Alting v. Geusau, Direktor,  
und M. J. Le Guillou, 2. Direktor

H. Vorgrimler

## Fragen zum Höllenabstieg Christi

### *Eine vergessene Wahrheit?*

Das Thema des Höllenabstiegs Christi wurde in den letzten zwanzig Jahren unter den verschiedensten Aspekten angegangen<sup>1</sup>, unter anderem von so bedeutenden Theologen wie Aloys Grillmeier<sup>2</sup>, Hans Urs von Balthasar<sup>3</sup> und Karl Rahner.<sup>4</sup> Dennoch fehlt bis heute eine eigentliche Systematik dieses Themas, die zugleich die beträchtlichen patrologischen Resultate resümieren und das Ganze im Lichte heutiger Theologie darstellen würde. Aber ist eine solche Systematik überhaupt erwünscht? Der Höllenabstieg Christi ist für die moderne Predigt und Katechese nicht interessant. Er gehört zwar zu den Glaubensartikeln. Aber auch solche können im kirchlichen Bewußtsein manchmal für eine gewisse Zeit zurücktreten, und dies nicht nur wegen der geistigen Trägheit der Christen. Vielleicht liegt die Hauptschuld dafür, daß der Descensus in Theologie, Meditation und Verkündigung heute eine so kümmerliche Rolle spielt, bei jener Schultheologie (die nicht mit der besten Scholastik identisch ist) vor 50, 60 Jahren, die über das «Jenseits» allzu genaue Auskünfte zu geben wußte. Wie dem auch sei, wenn wir hier das Thema aufgreifen, so nicht deshalb, weil wir uns berufen fühlten, eine «vergessene Wahrheit» ins volle Licht des Glaubensbewußtseins zu heben, sondern um zu sagen, daß der Höllenabstieg Christi ein entscheidender Knotenpunkt ist, an dem die Fäden jeder christlichen Theologie zusammenlaufen. Er ist durchaus im Zentrum, nicht an der

Peripherie der Theologie. Nur das soll hier begründet werden; die fehlende Systematik des Descensus kann hier nicht geboten werden.

### *1. Skizze der Entwicklung des Dogmas*

Auch eine kritische Sichtung der Quellen für den Descensus zeigt eine erstaunliche Breite der Überlieferung. Als klassische Zeugnisse gelten 1 Petr 3, 18 ff. und 4, 6; dazu werden ferner diskutiert: Mt 12, 40; 27, 51; Lk 23, 42 f.; Apg 2, 24. 27; Röm 10, 7; Eph 4, 8 ff.; Hebr 13, 20; Apk 1, 18. Der Verfasser des jüngsten katholischen Kommentars zu den Petrusbriefen und, nebenbei bemerkt, einer der besten Kenner der patristischen Exegese, Karl Hermann Schelkle, findet den Höllenabstieg Christi immerhin außer an den Stellen im 1. Petrusbrief bei Röm 10, 7; Eph 4, 8 ff. und Hebr 13, 20 bezeugt.<sup>5</sup> Die Lehre über den Descensus taucht dann 358/360 auf Synoden auf und wird vor 370 in Aquileja in das Glaubensbekenntnis aufgenommen<sup>6</sup> in der Fassung «descendit ad inferna», während das «Quicumque» (entstanden um 500 wohl in Südgallien) die Form «descendit ad inferos» hat. Diese Feststellungen über die Regula fidei mögen hier genügen. Das patristische Material hat A. Grillmeier in der erwähnten Arbeit gesammelt und teilweise erstmals ausgelegt, während die Zeugnisse der Liturgie bisher erst ungenügend berücksichtigt wurden.<sup>7</sup> Interessant wäre eine theologische, nicht nur eine historische Analyse der Vätertheologie über den Descensus, weil sich hieraus ergeben

würde, in welchen Denkformen und mit welcher Legitimität die frühe christliche Theologie die Aussagen des Neuen Testaments verarbeitet hat. Das wäre gerade darum wichtig, weil gewisse heute übliche, allzu schlichte Vorstellungen von der Entmythologisierung revidiert werden müßten. Manche moderne Theologen auch auf katholischer Seite sehen den Weg der Theologie etwas vorschnell und allzu bereitwillig als Prozeß einer ständigen Klärung und Läuterung an. Sollte sich hier vielleicht unbewußt der Eindruck durchgesetzt haben, die biblischen Aussagen über den Descensus seien mythologisch, und wir befänden uns jetzt in einem Stadium, in dem auf sie verzichtet werden könnte? Bei genauerem Zusehen zeigt die Entwicklung der Theologie des Descensus in der Väterzeit eine umgekehrte Richtung. Am Anfang interessierte sich diese Theologie nur für das Kerygma, als wirksames Heilswort verstanden, das Jesu in die Unterwelt brachte (von A. Grillmeier «Predigt-» und «Taufmotiv» genannt). Am Ende im 6. Jahrhundert steht der Kampf Jesu in der Unterwelt, oder noch phantasievoller: sein Handelsgeschäft mit dem Teufel um die Seelen, im Mittelpunkt des Interesses, Theologumena, die von der Kirche dann abgelehnt werden mußten.<sup>8</sup> Gerade in diesem «Kampfmotiv» (A. Grillmeier) aber ist die Descensus-theologie am stärksten mit den religionsgeschichtlich bekannten Mythen verwandt, während das christliche Predigtmotiv ohne religionsgeschichtliche Analoga ist.<sup>9</sup> Unter Umständen gibt es also auch in der christlichen Theologie eine fortschreitende Mythologisierung, deren Gesetze am Modellfall Descensus studiert werden könnten. Dabei dürfte man die Existenz und ständige Neuentstehung von Mythen im 20. Jahrhundert, eine Frage, der C. G. Jung die Arbeiten seiner letzten Lebensjahre gewidmet hat, nicht von vornherein abtun. Wie dem auch sei, es ist im Grunde genommen angesichts der Quellenzeugnisse und angesichts der frühkirchlichen Tradition bedauerlich, daß dem Descensus so wenig Aufmerksamkeit und theologische Arbeit geschenkt wird. Man kann leicht alle möglichen analogen Topoi der Schrift auf ihre heutige Aktualität hin untersuchen, immer wird man feststellen, daß sie für wichtiger genommen werden als der Descensus. Als ein beliebiges Beispiel sei an den Engelfall erinnert, der im Judas- und im 2. Petrusbrief aus der jüdischen Apokalyptik paradigmatisch herangezogen wird<sup>10</sup>, in der heutigen normalen Katechese aber gerade dazu benützt wird, die Heilsgeschichte prinzipiell

und von vornherein unter ein dualistisches und antagonistisches Schema zu pressen. Dabei gehört der Fall der Engel nicht zu den Artikeln des Symbols!

## II. Höllenabstieg und zentrale theologische Themen

Wir versuchen nun im folgenden zu zeigen, welche zentralen theologischen Themen im Zusammenhang mit dem Höllenabstieg Christi bedacht werden müssen und vielleicht von da her neue Klärung erfahren.

1. Der Höllenabstieg Christi stellt grundsätzliche Fragen einer theologischen Anthropologie. Dazu gehört in erster Linie die Frage nach dem Wesen und dem genaueren Verhältnis von Leib und Seele, hier zunächst bei Jesus Christus. Die Auskunft der älteren Theologie lautet, der Leichnam Jesu sei bis am dritten Tage im Grab gewesen, die Seele aber am «Ort» der Unterwelt (so, beispielsweise, bei Bellarmin). Sind das eindeutige Aussagen zur christlichen Anthropologie? Man darf nicht vergessen, daß sie immer noch die großen christologischen Diskussionen der ersten Jahrhunderte widerspiegeln: weil der Apollinarismus die menschliche Seele Christi leugnete und den Logos in die Hölle abgestiegen sein ließ, setzte sich in der rechtgläubigen Theologie zur Wahrung der vollen Menschlichkeit Christi die Lehre durch, die Seele Christi sei abgestiegen zur Unterwelt. Bei der Interpretation dieser Lehre darf aber doch nicht vergessen werden, in welcher Zielrichtung sie aufgestellt wurde: zur Wahrung der vollen Menschlichkeit Christi. Ist die Menschheit Christi bedroht, so ist der Versuch, sie mit allen Kategorien der Anthropologie zu retten, absolut legitim. Aber in der Zeit zwischen den Kämpfen mit der apollinaristischen Lehre und einer gewissen modernen Schultheologie hat sich die Fragestellung verschoben. Ein neuerer deutscher Jesuitendogmatiker<sup>11</sup> formuliert das Problem in schöner Aufrichtigkeit: Die christliche Lehre über den Descensus ergibt sich «durch das Bedürfnis nach Beantwortung der Frage, wo die Seele Christi zwischen Tod und Auferstehung sich befand». Zu glatt um wahr zu sein. Die christliche Lehre über den Descensus ergibt sich nach eindeutigem historischem Befund sicher nicht erst aus der Neugier der neueren Zeit, wo denn die Seele Christi während der drei Tage gewesen sein könnte. Ist es zu schroff geurteilt, wenn wir die Frage nach dem «Aufenthaltort» der verschiedenen «Teile» Chri-

sti während dreier Tage als typisch rationalistisches Scheinproblem bezeichnen? Zunächst einmal ist in diesem Zusammenhang zu bedenken, daß das Problem der «drei Tage» noch gar nicht geklärt ist.<sup>12</sup> Welche Schriften sind bei Paulus in 1 Kor 15, 4b gemeint, gemäß denen Jesus am dritten Tag auferstand? Was bedeutet die Tatsache, daß Jesus nach Markus «nach drei Tagen», nach Matthäus «am dritten Tage», nach Lukas unterschiedlich «nach drei Tagen» und «am dritten Tage» seine Auferstehung voraussagte? Ist das ein Schriftbeweis aus Os 6, 2, oder bedeutet die Zahl der drei Tage einfach einen außerordentlich kurzen Zeitraum, die Frist, innerhalb derer Gott dem Gerechten hilft, wie das damalige Judentum sagte? Ergibt sich aus der Angabe der «drei Tage» wirklich ein Bedürfnis zur Erklärung dessen, wo die Teile Jesu in diesem Zeitraum waren und was er in dieser Zeit bewerkstelligte? Ferner ist hier zu berücksichtigen, daß die Zerteilung Christi in der älteren Theologie nicht in eindeutige Aussagen hineingepreßt werden darf. Wenn z. B. das IV. Laterankonzil sagt: «descendit in anima et resurrexit in carne ascenditque pariter in utroque» (Denzinger 429), so will es doch sicher nicht lehren, der Herr sei nur in der «caro» und ohne «anima» auferstanden. Man sieht: im Satz über den Höllenabstieg Christi laufen die theologischen Lehren über den «Leib», über die «Seele» und über das, was diesen im Tode widerfährt, zusammen.<sup>13</sup>

Von hier aus wird wohl die Frage erlaubt sein: Ist es ganz und gar verboten zu sagen, Jesus Christus (ohne weitere Zerteilung) sei im Totenreich gewesen? Gewiß, in 1 Petr 3, 19 heißt es, Christus sei «im Pneuma» in die Unterwelt gegangen. Ist der pneumatische Mensch des Neuen Testaments (der auch anderswo, z. B. 1 Kor 5, 5, schwere Probleme aufgibt) absolut identisch mit unserer aristotelischen Seele? Nach dem 1. Petrusbrief, von Paulus einmal abgesehen, scheint das nicht der Fall zu sein. 1 Petr 3, 18 heißt es: «er wurde getötet nach der ‚sarx‘, aber lebendig gemacht nach dem ‚pneuma‘». Und von denen, zu denen Christus das Kerygma in die Unterwelt brachte, heißt es 1 Petr 4, 6: «Denn dazu wurde auch den Toten das Evangelium verkündigt, daß sie zwar der ‚sarx‘ nach in Menschenweise gerichtet werden, dem ‚pneuma‘ nach aber in Gottes Weise leben.» Warum heißt es nicht, daß Jesus auch nach der «sarx» lebendig gemacht wurde? Diese Frage ist gerade deshalb wichtig, weil – im Unterschied zu uns sündigen Menschen – bei Jesus die «sarx» nicht den der

Sünde verfallenen, läuterungsbedürftigen Personenteil bezeichnen kann. Es wäre eine Verkürzung, wollte man behaupten, «sarx» bedeute im Neuen Testament zwar den ganzen Menschen, aber insofern er weltverfallen und gottfeindlich sei; «pneuma» aber sei der ganze Mensch, insofern er gerechtfertigt, begnadigt und Gott wohlgefällig sei. Die Stelle aus dem 1. Petrusbrief lehrt uns, sorgfältiger zu nuancieren! Ferner ist zu berücksichtigen, daß die weiteren Descensusstellen Röm 10, Eph 4 und Hebr 13 nicht speziell vom «pneuma» Christi, sondern einfach von Jesus Christus sprechen. Ich möchte nicht glauben, daß die wirklich kirchenamtlichen Lehraussagen über den Descensus es verbieten, vom ganzen Jesus zu sagen, er sei in der Unterwelt gewesen, vorausgesetzt nur, daß wir seine Seele und den Abstieg seiner Seele in die Unterwelt nicht leugnen. Mt 12, 40 – wenn es für den Descensus in Frage käme – würde dem nicht widersprechen, denn dort ist vom «Menschensohn», nicht von der Seele des Menschensohnes die Rede. Und auch die Zeitangabe «nach drei Tagen» bzw. «am dritten Tage» würde dem nicht widersprechen, da es sich hier entsprechend den Osterberichten nicht darum handelt, einen Zeitpunkt anzugeben, wann Jesus seine verklärte Leiblichkeit annahm; vielmehr handelt es sich nach den Osterberichten um die Angabe einer Frist, nach der Jesus auf diese Erde auferstand, d. h. im verklärten Leib den Aposteln erschien. Der Verklärungsleib selber aber wird jeweils bei den Synoptikern, bei Johannes und bei Paulus mit verschiedenen Stilmitteln so spirituell beschrieben<sup>14</sup>, daß man nicht einsieht, warum man nicht einfach mit dem Römer-, Epheser- und Hebräerbrief und dem Symbolum sagen dürfte, Jesus sei in der Unterwelt gewesen. Eine solche Aussage würde ganz und gar der semitischen Anthropologie entsprechen: der ganze Mensch lebt oder der ganze Mensch ist als Gestorbener in der Unterwelt. Zur spekulativen Deutung von der heutigen Anthropologie aus mag es genügen, hier auf die Todes-theologie Karl Rahners zu verweisen<sup>15</sup>, nach der die menschliche Seele im Tod ihren Bezug zur Materie nicht verliert, sondern vielmehr in neuer Form intensiviert. Freilich setzt diese Theologie voraus, daß die Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib durch die Identität der geistigen Wirklichkeit, nicht durch die Identität sekundärer physikalischer Gegebenheiten garantiert ist, was man angesichts einer breiten theologischen Tradition ohne weiteres sagen darf.<sup>16</sup> Daß

man mit dem Römer-, Epheser- und Hebräerbrief und dem Symbolum jedenfalls sagen darf, Jesus sei in der Unterwelt gewesen (unter Berücksichtigung der Tatsache, daß die Hervorhebung der Seele nicht die Seele als Teil des Menschen, sondern die menschliche Seele im Unterschied zum Logos ohne Seele der Apollinaristen meint), ergibt sich auch aus der Stellungnahme der Synode von Sens 1140 gegen Abaelard. Danach war die Seele Christi nicht nur nach einer äußeren Wirkung, nach einer Kraftäußerung in der Unterwelt, sondern der «Substanz» nach (Denzinger 385). Es mußte sich also um eine intensivere Gegenwart als der einer bloßen Wirksamkeit gehandelt haben. Dieses Beispiel zeigt aber einmal mehr, wie sehr die Theologie heute aufgefordert ist, die Begriffe «Substanz», «Materie», «Geist» («Seele») und «Leib» neu zu durchdenken. Lediglich zur Ergänzung sei hinzugefügt, daß die patristische und ostkirchliche Tradition von der Verherrlichung Christi noch vor der irdisch erfahrbaren Auferstehung nichts anderes sagt als die hier vorgetragenen Gedanken.

2. Ehe bedacht wird, was Jesus in der Unterwelt vollbracht hat, muß gefragt werden, was ihm widerfahren ist beim Descensus ad inferna. Er hat um unseretwillen den Tod des Sünders erlitten (2 Kor 5, 21; vgl. 2 Petr 2, 22), obwohl er doch ganz ohne Sünde war (Hebr 4, 15). Dieser Tod bedeutete bis zu ihm und in ihm aber den Abstieg in die Scheol. Was den Tod für den Israeliten, d. h. für den Menschen im unmittelbaren Milieu Jesu, so unerträglich machte, war viel weniger das Aufhören des irdischen Lebens mit seinen Freuden und auch noch nicht die Versetzung in einen Zustand freudlosen Schattendaseins – eben dies bedeutet «Scheol»<sup>17</sup> –, sondern die Überzeugung, daß im Tod jede Beziehung zu Gott aufgehoben wird (Is 38, 11; Ps 6, 6; 88, 6 u. ö.).<sup>18</sup> Da nun aber Jesus selbst in der höchsten Not des Todes seine Gottverlassenheit hinausschreit (Mt 27, 46; Ps 22, 2) und er für uns als Unschuldiger den Tod des Sünders stirbt, ergibt es sich von selbst, daß er im Tod hinabgestiegen ist in die Unterwelt, d. h. in die Scheol. Jesus ist unseren Tod gestorben, das bedeutet: er hat die Scheol selbst erfahren. Gemäß der alttestamentlich-jüdischen Todesauffassung ist also sein Hinabstieg in die Unterwelt auf keine «neue» Initiative zurückzuführen, er ist vielmehr eine Implikation des Todes selbst. Auf dem Hintergrund dieser authentischen Todeslehre zeigt sich, daß die Interpretation des Descensus durch Calvin nicht haltbar ist. Jesus hat nicht, wie Calvin will (Inst. II

16, 10f.), «die furchtbaren Qualen des verdammten und verlorenen Menschen in der Seele» erfahren und in einer neuen Initiative nach seinem Tod eigentliche Höllenqualen der Verdammten auf sich genommen. Vielmehr hat er den Tod als verhüllten und zweideutigen Tod des Sünders auf sich genommen und ist so im Tod – fast möchte man sagen: selbstverständlich – in den Zustand der Scheol versetzt worden. Da wir aber sagen: «im Tod», ergibt sich von selbst, daß die Frage nach der Dauer dieses Zustandes im Grunde genommen belanglos ist. Wenn Jesus den Zustand restloser Entmächtigung und Gottverlassenheit im Tode auf sich genommen hat, ist es dann noch angemessen zu fragen, ob dies etwa drei volle Menschentage (zu vierundzwanzig Stunden!) hindurch andauert hat? Die Verkündigung des Höllenabstiegs ist also zunächst die Konsequenz der Verkündigung des Todes Jesu. Überall dort, wo der Tod Jesu als ein wirklich menschlicher, verhüllter, zweideutiger Tod verkündigt wird, ist im Grunde das Bekenntnis zu seinem Abstieg in die Scheol impliziert. Die Katechese des Descensus dürfte also nicht etwa sagen: Nach seinem Tod beschloß Jesus: «Auf, laßt uns auch hinabsteigen in die Unterwelt!» – der Beschluß, den Abstieg des Menschen in die Scheol zu erleiden, gründet vielmehr in der Bereitschaft Jesu, den Tod des Menschen zu sterben.

3. Nun erst ergibt sich das (soteriologisch-eschatologisch) Neue an der Descensus-Lehre, weil es eben Jesus ist, der den Zustand der Scheol auf sich nimmt. Im Erleiden dieses ganz menschlichen Todes wird Jesus solidarisch mit denen, die vor ihm den Tod des Menschen gestorben sind. Er stirbt nicht nur hinein in die Einsamkeit, sondern in die Menschengemeinschaft. Das betrifft zunächst aber nicht die fern von den Schatten lebendigen Menschen, sondern die Toten. Mit ihnen wird Jesus solidarisch. Oder, um es mit Hans Urs von Balthasar besser auszudrücken: sein Abstieg vollzieht sich nicht in der geschehenden Geschichte, sondern hinein in die geschehene Geschichte.<sup>19</sup> Um diesen Vorgang voll zu würdigen, muß man bedenken, daß diese Toten nicht den Todesschlaf schliefen. Sie waren – freudlos und gottverlassen – lebendig, ob sie aber auch nicht Hoffnung auf späteres Heil, spätere Erlösung hatten, ist uns fraglich. Die Frage, ob für sie, d. h. für das klägliche Resultat menschlicher Geschichte vor Jesus Christus und außerhalb seiner, irgendeine Hoffnung auf Vollendbarkeit bestand, muß

vor dem Hintergrund dessen betrachtet werden, daß es den Himmel erst durch Jesus Christus gibt.<sup>20</sup> Von da aus nimmt diese unerlöste Gesamtheit der Menschen und ihrer vor- und außerchristlichen Geschichte mit Recht den Namen «Hölle» an. Und nun ist leicht einzusehen, was es bedeutet, wenn Jesus Christus – mindestens in seiner geistigen Wirklichkeit – nicht nur Leben und Sterben des Menschen teilt, sondern auch noch, im Sterben impliziert, das Schicksal dieses Totseins geschehener Geschichte auf sich nimmt. Was hierzu allein aus dem Dogma von der Hypostatischen Union erschlossen werden kann und muß, hat Karl Rahner in seiner Karsamstagstheologie gezeigt.<sup>21</sup> Aber die Schrift spricht nicht nur von einem passiven Aufnehmen des Todesschicksals der menschlichen Geschichte durch Jesus selbst in seinem Descensus, sondern sie bezeugt ausdrücklich die aktive Wirkung dieser Präsenz, sowohl durch Verwendung des Begriffs Kerygma 1 Petr 3, 19 als auch durch das Zitat von Ps 68, 19, die Heraufführung der Gefangenen, in Eph 4, 8 in Verbindung mit Vers 9. Dieses Wirken schafft Heil. Interessant ist – worauf meines Wissens noch niemand ausdrücklich aufmerksam gemacht hat, daß der Descensus in der koptischen und äthiopischen Fassung des Glaubensbekenntnisses nach der Taufe umschrieben wird: «liberavit vinctos» (Denzinger-Schönmetzer 62, 63), nebenbei ein weiterer Beweis dafür, daß dem «Binden und Lösen» eine tiefere Dimension zuzuschreiben ist, als es gewöhnlich geschieht.<sup>22</sup> So ist die Lehre vom Höllenabstieg Christi jener Ort, an dem die Erlösung ausgezeichneten Ausdruck findet. Das kommt weder in biblischen noch in systematischen Darstellungen der Soteriologie genügend zur Geltung.

### *III. Höllenabstieg und Universalität der Erlösung*

Das hat aber auch seine Konsequenzen für weitere Partien der dogmatischen Theologie. Um das zu erläutern, müssen wir etwas weiter ausholen. Wenn wir eine durchschnittliche Schuldogmatik zur Hand nehmen<sup>23</sup>, so lesen wir z. B.: «Eine Topographie des Jenseits läßt sich mit Hilfe der Offenbarungsquellen schlechterdings nicht entwerfen.» Immerhin: ein ehrlicher Satz. Um so merkwürdiger, wenn der gleiche Verfasser sich kurz darauf entsetzlich quält, vier verschiedene Behältnisse ab-geschiedener Menschen zu konstruieren: «die Hölle als Aufenthaltsort der Verdammten», das

«Fegfeuer», den «Schoß der Unmündigen» und den «Schoß der Vorväter». In den ersten Behälter, die Hölle der Verdammten, ist Christus nach dem gelehrten Verfasser «unmöglich» hinabgestiegen; dafür fehle «jede vernünftige Zweckbestimmung», auch widerspreche ein solcher Aufenthalt «entschieden der göttlichen Würde des Gottessohnes». Daß Christus die Armen Seelen im Fegfeuer wenigstens getröstet habe, läßt der Verfasser als «fromme Meinung» gelten, die aber tieferem Nachdenken kaum standhalte. Eine Erscheinung Christi im «Schoß der Unmündigen» hätte «jedweden tieferen Grundes entbehrt». «Denn weder konnte er diesen Seelen nützen», weiß der Verfasser, «noch wollte er über die triumphieren». Bleibt also der «Schoß der Vorväter», in welchem «die Altväter und Gerechten des Alten Bundes ihrer Zulassung zur beseligenden Gottanschauung harrten, nachdem sie vorerst im Fegfeuer von aller Sündenmakel gereinigt worden waren». Es ist peinlich für einen so viel wissenden Dogmatiker, daß der 1. Petrusbrief im Zusammenhang mit dem Descensus von den Gerechten des Alten Bundes schweigt, vielmehr das heilbringende Kerygma ausdrücklich an die zur Zeit des Noe Ungehorsamen gerichtet sein läßt. Ob es sich nun um die in der Flut Umgekommenen, d. h. besonders Gottlosen, oder um die «Gottessöhne» von Gn 6 handelte – es waren Ungerechte.<sup>24</sup> Eine erste Frage an die Dogmatik betrifft also das Thema des Limbus und des Fegfeuers. Sind das nun verschiedene Orte oder verschiedene Zustände? Wenn ja – meinethwegen für beides –, warum betraf der Descensus nach den biblischen Zeugnissen ausdrücklich die Ungerechten? Warum werden nicht Abraham und Moses erwähnt? Was ist schriftgemäßer: die Konstruktion dieser vier Behältnisse (seien sie örtlich oder zuständig), oder die These Hans Urs von Balthasars, nach der Christus in die Stagnation der Scheol Bewegung brachte und sie evakuierte, wodurch überhaupt erst das Fegfeuer als läuternder Durchgang geschaffen wurde?<sup>25</sup> Die zweite Frage an die Dogmatik muß lauten: Ist es erlaubt, dem Erlösungswirken Christi in menschlicher Theorie Grenzen zu setzen? In der Hölle der Verdammten, im Fegfeuer und im Limbus Puerorum passiert nach der Schuldogmatik durch den Descensus überhaupt nichts. Aber auch im Limbus Patrum geschieht im Grunde genommen nicht viel. Unser Gewährsmann sagt: «Freilich beschränkt sich die frohe Botschaft Christi zunächst auf die vorläufige Anzeige der bevorstehenden Haftentlassung; denn

der förmliche Einlaß in den Ort der Seligen fand erst am Himmelfahrtstage statt (Ps 67, 19).» Mit anderen Worten: Christus sei zu denen gegangen, die schon mehrere tausend Jahre im «Gefängnis» waren, und habe ihnen kundgetan, sie würden in «vierzig Tagen» entlassen werden. Mehr an wirklichem Inhalt gibt diese Schuldogmatik über den Descensus nicht her – ein Beispiel ungewollter Komik, wie Hans Urs von Balthasar sagt. Gewiß, es gibt nach dem Tod keine Entscheidung, keine Reue, keine Bekehrung mehr. Aber was berechtigt die Dogmatik dazu, die Souveränität der Gnade Gottes zu begrenzen? Hat sie die Descensusstelle 1 Petr 4, 6 genügend in ihr System eingebaut? «Denn dazu wurde auch den Toten das Evangelium verkündigt, daß sie zwar dem Fleische nach in Menschenweise gerichtet werden, dem Geiste nach aber in Gottes Weise leben.» Den Toten, den Ungerechten.

Vielleicht hat unsere Skizze gezeigt, daß die Universalität der Erlösung, retrospektiv gesehen, in einer gewissen Schuldogmatik durch menschlichen Vorwitz empfindlich geschädigt wurde. Wenn es ein typisches Kennzeichen des Mythos ist, daß er die Gottheit in ihrer Freiheit beeinträchtigt, indem er sie in ein zwanghaftes Handeln einengt, könnte man fragen, inwieweit eine hamartiozentrische Theologie Gott nicht in ein Schema von schuldhafter Tat und angemessener zwangsläufiger Vergeltung einzuengen versucht und so zum Mythologen wird. Wir möchten uns vorläufig die These Hans Urs von Balthasars, daß Jesus Christus uns endgültig von der Hölle erlöst hat<sup>26</sup>, nicht ohne weiteres zu eigen machen, trotz einer großen und beachtenswerten Tradition im Orient und im Abendland. Wir möchten lediglich die Frage anmelden, die sich von der Descensuslehre her stellt: Wenn die Descensuslehre retrospektiv eine Universalität der Erlösung bedeutet, die Schuldogmatik aber die volle Bedeutung dieser Lehre verkannt hat, was bedeutet das dann prospektiv für die

Ekklesiologie (z. B. für den Zeitpunkt der Kirchenstiftung und für das «extra Ecclesiam nulla salus») und für die übliche, statische Eschatologie? Vielleicht kann man nicht mit Hans Urs von Balthasar von der «Gottvergessenheit» der Theologie sprechen. Aber man wird nicht behaupten können, daß Gottes Gnade und damit das Geheimnis in allen Lehrstücken genug respektiert wurde. Wie man sieht, betrifft die Lehre vom Höllenabstieg Christi viele Traktate der Dogmatik; gleichzeitig ist sie ein besonderer Ort der Begegnung von Dogmatik und Moraltheologie einerseits, Exegese und Dogmatik andererseits. Sie sollte auch zur Geltung gebracht werden in der ganz im argen darniederliegenden Theologie der Mystik, in der man erwägen müßte, daß es – nicht freiwillig, sondern im Gehorsam gegenüber einem Auftrag Gottes – in der Nachfolge Christi Höllenabstiege der Christen gibt<sup>27</sup>, und von da aus würde sich dann auch ein neuer Gesichtspunkt für die Pastoral ergeben.

---

#### HERBERT VORGRIMLER

Geboren am 4. Januar 1929 in Freiburg i. Br., studierte Philosophie und Theologie in Freiburg und Innsbruck, promovierte bei Karl Rahner, 1953 Priester, 1958–65 Schriftleiter für Dogmatik, Biblische Theologie, Moraltheologie und Philosophie am «Lexikon für Theologie und Kirche», jetzt Schriftleiter des Konzilskommentars bei Herder und der Reihe «Questiones disputatae», Mitarbeiter der Herder-Korrespondenz. Verfaßte u. a. das «Kleine Theologische Wörterbuch» zusammen mit Karl Rahner und eine Einführung in Leben und Werk Karl Rahners (in 6 Sprachen übersetzt). Organisierte folgende Sammelwerke: «Sentire Ecclesiam» (1961), «Diaconia in Christo» (1962), «Exegese und Dogmatik» (1962), «Gott in Welt», 2 Bände (1964).

<sup>1</sup> Einige Literatur ist angegeben bei H. Vorgrimler, *Vorfragen zur Theologie des Karsamstags: Paschalis Sollemnia* (Festschrift J. A. Jungmann, herausgegeben von B. Fischer-J. Wagner), Freiburg 1959, 13–22; weitere bei A. Grillmeier, Höllenabstieg Christi, *Lex. Theol. u. Kirche* V, 450–455.

<sup>2</sup> A. Grillmeier, Der Gottessohn im Totenreich, *Zeitschr. f. kath. Theol.* 71 (1949), 1–53, 184–203.

<sup>3</sup> Vor allem: Hans Urs von Balthasar, Eschatologie, *Fragen der Theologie heute* (herausgegeben von J. Feiner-J. Trütsch-F. Böckle), Einsiedeln <sup>3</sup> 1960, 403–422, besonders 409f.

<sup>4</sup> K. Rahner, Karsamstag, *Geist u. Leben* 30 (1957), 81–84; *idem*, Auferstehung des Fleisches, *Schriften zur Theologie* II, 211–225, besonders 220f.

<sup>5</sup> K. Schelkle, *Die Petrusbriefe. – Der Judasbrief*, Freiburg <sup>2</sup> 1964.

<sup>6</sup> A. Grillmeier, Höllenabstieg, 454.

<sup>7</sup> Cf. aber O. Rousseau, La descente aux enfers dans le cadre des liturgies chrétiennes, *Maison-Dieu* 43 (1955), 104–123.

<sup>8</sup> Cf. F. Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert*, Münster 1899, besonders 88–98.

<sup>9</sup> A. Grillmeier, Höllenabstieg, 453.

<sup>10</sup> K. Schelkle, *op. cit.*, zu den Stellen.

<sup>11</sup> J. Poble, *Lehrbuch der Dogmatik*, 1902 (Neubearbeitung von J. Gummersbach, II. Band Paderborn <sup>10</sup> 1956. Das Zitat: 280).

<sup>12</sup> K. Lehmann hat 1964 bei E. Dhanis dazu eine ausgezeichnete exegetische Lizentiatsarbeit vorgelegt, «*Auferweckt am dritten Tage gemäß den Schriften*», die ich nächstens in die Reihe «*Quaestiones disputatae*» aufnehmen zu dürfen hoffe.

<sup>13</sup> Elemente einer modernen theologischen Anthropologie in den Artikeln «Leib» und «Seele» von J. Metz, *Lex. Theol. u. Kirche* VI, 902–905 und IX, 570–573 (mit Literatur); dazu vor allem P. Overbake-K. Rabner, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg <sup>3</sup> 1965; K. Rabner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg <sup>4</sup> 1963.

<sup>14</sup> J. Ratzinger, *Auferstehungsleib*, *Lex. Theol. u. Kirche* I 1052f.; J. Schmitt, *Auferstehung Christi*, *ibid.* 1028–1035, besonders 1031. – So sehr der Auferstehungsleib wahre und reale Leiblichkeit bedeutet, so sicher gehört er in erster Linie zu der verklärten Dimension dieser Welt, die wir «Himmel» nennen und die unseren Sinnen nicht ohne weiteres zugänglich ist. Die Konstruktion einer zu massiven Anschaulichkeit führt gerade angesichts der Grenzerfahrung des Todes heute zu größeren Verständnisschwierigkeiten als eine spiritualisierende Tendenz. In diesem Sinn kann man Y. Congars Kritik

an einer «Physik der Letzten Dinge» auf diesen (identischen) Bereich übertragen: eine «Physik» der Auferstehung gibt es nicht.

<sup>15</sup> Cf. Anm. 13.

<sup>16</sup> Belege dazu z. B. bei H. Vorgrimler, *Auferstehung des Fleisches, Lebendiges Zeugnis*, Paderborn, Mai 1963, 50–65, besonders 60f.; J. Ratzinger, *supra* Anm. 14.

<sup>17</sup> H. Eising, Scheol, *Lex. Theol. u. Kirche* IX, 391–393.

<sup>18</sup> F. Dinger, *Tod im Alten Testament*, *Lex. Theol. u. Kirche* X, 218f.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, 409f.

<sup>20</sup> J. Ratzinger, *Himmel*, *Lex. Theol. u. Kirche* V, 355–358.

<sup>21</sup> Cf. Anm. 4.

<sup>22</sup> Darauf habe ich verschiedentlich aufmerksam zu machen versucht. Zusammenfassend: H. Vorgrimler, *Matthieu 16, 18 s. et le sacrement de pénitence: L'homme devant Dieu*, *Mélanges H. de Lubac* I, Paris 1964, 51–61.

<sup>23</sup> Zum Beispiel das in Anm. 11 genannte Werk. Die Zitate finden sich hier 281 und 282–284.

<sup>24</sup> K. Schelkle, *op. cit.*, 105–107. <sup>25</sup> *Op. cit.*, 409f.

<sup>26</sup> Hans Urs von Balbasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956, 187–204. <sup>27</sup> *Ibid.* 194ff.