

## DEN VERLORENEN BIS INS ÄUSSERSTE NACHGEHEN

Dostojewskis «Schuld und Sühne» als Gleichnis für Balthasars  
«Theologie der drei Tage»

*Das Eintreten in die Sünde der anderen ist Abstieg ins  
Inferno nicht nur, wie bei Dante, zuschauend, sondern  
mit-leidend, um-leidend und damit umwandelnd [...].<sup>1</sup>*

«Eine *theologia gloriae*, das Lob dessen, was Jesus Christus in seiner Auferweckung für uns empfangen hat und als der Auferstandene für uns ist, hätte keinen Sinn, wenn sie nicht die *theologia crucis* immer auch in sich schliesse: das Lob dessen, was er in seinem Tode für uns getan hat und als der Gekreuzigte für uns ist. Es hätte aber auch eine abstrakte *theologia crucis* keinen Sinn. Man kann Jesu Christi Passion und Tod nicht recht loben, wenn dieses Lob die *theologia gloriae* nicht schon in sich schließt: das Lob dessen, der in seiner Auferstehung der Empfänger unseres Rechtes und unseres Lebens ist, der für uns von den Toten Auferstandene.»

Diese Bemerkung Karl Barths stellt den Zusammenhang von Kreuz und Auferstehung deutlich heraus, um den es im Folgenden gehen soll. Osterjubiläum, der den Verlassenheitsschrei des Gekreuzigten vergessen würde, verkäme zu einer billigen Siegerpose, und umgekehrt wäre die Passion Jesu Christi, die Hingabe des Äußersten, ohne rettende und versöhnende Kraft, wenn der Gekreuzigte in der Grube des Todes geblieben und nicht als Erster der Entschlafenen in die Wirklichkeit Gottes hineingenommen worden wäre. *Theologia crucis* und *theologia gloriae* gehören daher unauflöslich zusammen.

Nun spielt in Hans Urs von Balthasars Theologie der drei Tage nicht nur der Karfreitag und Ostern, sondern auch der Karsamstag eine wichtige Rolle, der an den Abstieg Christi zu den Toten erinnert: «Kreuz – Abstieg – Auferstehung» – diese drei Begriffe markieren das Drama der *Theologie der drei Tage*,

die Balthasar in einem berühmt gewordenen Beitrag entfaltet hat. Unter dem Titel *Mysterium paschale* hat er für das dogmatische Handbuch *Mysterium Salutis* zunächst das Passionsgeschehen gedeutet und als eigentlich heilsrelevanten Akt herausgestellt, dass Jesus Christus für alle Menschen gestorben ist. Im Zentrum seiner Deutung des Kreuzesgeschehens steht das Motiv der Stellvertretung: Jesus Christus, der ohne Sünde war, ist in seinem Sterben freiwillig an die Stelle derer getreten, die sich im Zustand sündiger Gottesferne befinden, und hat ihnen so einen neuen Zugang zur Wirklichkeit Gottes und damit österliches Leben eröffnet. Darüber hinaus hat Balthasar aber auch die trinitarischen Voraussetzungen der Passion bedacht. Gott selbst muss in gewisser Weise in das Passionsgeschehen involviert sein, wenn diesem rettende und versöhnende Kraft zukommen soll. Der Vater kann im Blick auf das Leiden des Sohnes nicht einfach als der Apathische, der Leidensunfähige betrachtet werden, als den ihn die klassische Gotteslehre konzipiert hat.

Unter der Überschrift «Der Gang zu den Toten» hat Balthasar in *Mysterium paschale* darüber hinaus eine Theologie des Karsamstags entwickelt. Im Zentrum steht die Frage: Was heißt es, dass Jesus Christus, der Sohn Gottes, den Ort der absoluten Gottesferne aufgesucht hat, dass er im Tod mit den Toten solidarisch geworden ist? Schließlich betrachtet er das Ostergeschehen, in welchem sich der Tod des Todes ereignet und der Gekreuzigte in die Wirklichkeit Gottes des Vaters zurückkehrt. Versuchen wir die Grundzüge der Theologie der drei Tage näher zu erschließen, um dann Dostojewskis Roman *Schuld und Sühne* als einen vorweggenommenen Romankommentar zum Abgrund des Karsamstags zu deuten.

### 1. Der Abgrund des Kreuzes und das Mysterium der Stellvertretung

Der unbedingte Ernst der Liebe Gottes wird für Balthasar letztlich ablesbar am Kreuz. Hier vollzieht sich der Umschlag des Dramas dadurch, dass Christus an die Stelle der Menschen tritt, die sich ihren Mitmenschen und Gott sündhaft verschlossen haben, und ihnen den Freiraum der Neubegegnung mit Gott gewährt. Balthasars starke Konzentration auf das Kreuz könnte den Eindruck erwecken, dass er das Leben und Wirken Jesu, seine Verkündigung des Reiches Gottes, seine Gleichnisse und Zeichenhandlungen einfach überginge. In der Tat geht er davon aus, dass die ganze Lehre Jesu «in dem, was sie aussagt, verheißt und fordert, nur verständlich [wird] aus dem Gefälle auf das Kreuz, aus der Deckung aller sich exponierenden Aktionen in Wort und Tat durch eine alles erklärende und ermöglichende Passion.»<sup>2</sup> Man kann sich das leicht veranschaulichen am Gebot der Feindesliebe, das eine ungedeckte moralische

Forderung geblieben wäre, wenn Jesus nicht selbst in seinem Sterben für seine Peiniger gebetet und so das «Unmögliche» in seinem Fleisch verwirklicht hätte (vgl. Lk 23,34). Auch der Anspruch, Sünden vergeben zu können – vom Alten Testament her eine Prärogative Gottes – wird erst vom Kreuz her verständlich, wenn man mit der neutestamentlichen Überlieferung davon ausgeht, dass Jesus für unsere Sünden gestorben ist. Das Christentum steht und fällt mit dem Mysterium, dass einer für alle in den Tod gegangen ist und dadurch allen die Möglichkeit eines Lebens eröffnet, das keinen Tod mehr kennt.

Diese alles wendende Bedeutung des Kreuzes sieht Balthasar von einer Reihe kreuzestheologischer Interpretationen unterboten, die in der gegenwärtigen Theologie vorgetragen werden: Es reiche nicht aus zu sagen, dass Jesus zufällig Opfer eines politisch-religiösen Konflikts geworden sei<sup>3</sup> oder dass er seine Botschaft vom nahegekommen Reich bis zuletzt in Treue durchgehalten habe; ebenso wenig sei das Kreuz nur die kategoriale Darstellung der Tatsache, dass Gott «immer schon» mit den Menschen versöhnt sei (Karl Rahner)<sup>4</sup> – eine Auffassung, welche die biblischen Zorn- und Gerichtsaussagen ausklammert; ähnlich unzureichend sei die These, dass Jesus durch seinen Gewaltverzicht die Spirale von Gewalt und Gegengewalt durchbrochen und den latenten Sündenbockmechanismus menschlicher Kultur aufgedeckt habe (René Girard<sup>5</sup>). Entsühnung der Welt von ihrer Sünde geschieht nach Balthasar nicht dadurch, dass die Menschen ihre Sünden auf den Sündenbock Jesus werfen, dieser sie annimmt und auf sich sitzen lässt, sondern im «Tragen der Weltschuld durch Jesus»<sup>6</sup>. Um die Bedeutung des Todes Jesu Christi als Höhepunkt des Theodramas in den Blick zu bekommen, muss man die Aussagen des Neuen Testaments beachten, die von einem Sterben «für die Freunde» (Joh 15,13), «für die vielen» (Mt 10,28; Mk 10,45), ja «für alle» (Joh 12,32; 17,21) sprechen. Die Proexistenz seines Lebens kulminiert in seinem Tod, den er in den Worten und Gesten des letzten Abendmahls vorweg deutet und freiwillig für die auf sich nimmt, die ihn hassen und ablehnen. In dieser rettenden Selbsthingabe Christi *pro nobis* sieht Balthasar die Achse der neutestamentlichen Soteriologien.<sup>7</sup> Daher hat er sich entschieden dagegen verwahrt, gerade die soteriologische Deutung des Todes Jesu als nachösterliches Interpretament zu verstehen. Man kann nicht «dem nachösterlich erscheinenden Jesus einen völlig anderen Bewußtseinsinhalt zuschreiben als dem irdischen, er gibt sich als der Gleiche und ist es. «Dann aber muß er, auf geheimnisvolle, aber reale Weise sterbend gewußt haben, für wen er sein Leben dahingibt, sonst ist nicht er es, der uns rettet, und sein Tod bleibt uns gegenüber ein äußerliches Ereignis.» Unmöglich kann Gott diesen dem Sterbenden in seinem Sinn unbekanntem Tod zum Anlaß genommen haben, die Welt mit sich zu versöhnen.»<sup>8</sup> Wäre Jesus am Kreuz gescheitert oder hätte er seinen Tod als bloß passives Gewaltopfer erlitten, dann hätte der

Glaube an die rettende und erlösende Kraft seines Sterbens keinen Anhalt im Selbstverständnis Jesu und das *Agnus Dei* in der eucharistischen Liturgie wäre bare Mythologie.<sup>9</sup>

Um die universale Heilsbedeutung des Todes Jesu zu deuten, zieht Balthasar den Begriff ‚Stellvertretung‘ heran. «Wohin wir uns stellen müßten, da hat er sich hingestellt. Auf diesen Punkt»<sup>10</sup> – hat Charles Péguy einmal notiert, und damit zum Ausdruck gebracht, was Balthasar theologisch anzielt. Der Ort, an dem wir aufgrund unserer Halbherzigkeit und Schuld stehen, ist der Ort der Gottesferne, der Verlorenheit. Christus, der ohne Schuld war, hat sich an unseren Ort begeben, um uns einen neuen Zugang zu Gott zu bahnen. Anders als im sozialen Bereich, wo eine Person für eine andere einspringen kann, ohne dass die vertretene Person in ihrem Personsein innerlich betroffen wäre, bezeichnet der soteriologische Begriff ‚Stellvertretung‘ den heilsrelevanten Vorgang, dass der Gekreuzigte so an die Stelle des Sünders tritt, dass dieser Zutritt zur Wirklichkeit Gottes erhält. Dem naheliegenden Einwand, dass ein solches Verständnis von Heil und Erlösung die sittliche Unvertretbarkeit der Person unterlaufe, würde Balthasar entgegenhalten, dass die stellvertretende Übernahme der Sünde durch Christus keinen Heilsautomatismus in Gang setzt, der die Freiheit der Betroffenen überspringt. Vielmehr bedarf die Heilstat Christi, damit sie wirksam wird, der ausdrücklichen Anerkennung durch den Vertretenen. Wie es indes möglich ist, dass *einer* für die Sünden *aller* sterben kann, ist eine Frage, die auf die Einzigkeit der Person und Sendung Jesu Christi hinzielt, der nichts aus sich selbst, aber alles in Gehorsam gegenüber dem Vater getan hat und damit zum «Knecht Gottes» (Jes 53) geworden ist. Nur wenn der Gekreuzigte nicht allein Mensch unter Menschen oder Mensch für Menschen, sondern zugleich der mit dem ewigen Wort des Vaters geeinte Sohn gewesen ist<sup>11</sup>, kann sein Sterben die rettende und versöhnende Kraft gehabt haben, die ihm der christliche Glaube von Anfang an zuerkannt hat (vgl. Röm 4,25; 1 Kor 15,3–5 u.ö.). Das aber heißt, dass die Offenbarungsgestalt des Kreuzes sachgerecht nicht ohne trinitarischen Hintergrund verstanden werden kann<sup>12</sup>: «Die Trinität ist die einzige Voraussetzung für eine Theologie des Kreuzes; und das Kreuz seinerseits ist der einzige Erweis der Trinität, weil in der Hingabe des Sohnes durch den Vater, in der vom Heiligen Geist beider als höchste Form der Liebe erwirkten und die Sünde überholenden ‚Trennung‘ gezeigt wird, dass die Einheit Gottes so groß ist, dass sie selbst das Widergöttliche in sich aufzulösen vermag. Die Kreuzesnacht ist nicht die Hölle, sondern deren Überwindung.»<sup>13</sup>

An dieser Stelle kann uns der Begriff der *traditio* helfen, das Kreuzesgeschehen näher zu deuten. Die erste Bedeutung von *traditio* bezieht sich auf den Vater. Er ist es, der den Sohn ausliefert (*tradere* – übergeben, ausliefern); man darf sich die Abgründigkeit dieses Vorgangs nicht verhehlen, Gott selbst ist es,

der Jesus, seinen geliebten Sohn, der äußersten Gottverlassenheit aussetzt; er tut dies nicht, weil er das Opfer des Sohnes nötig hat oder gar fordert, um seinen Zorn über die Sünde der Menschen zu besänftigen. Im Leiden des Sohnes vollzieht sich vielmehr die Weise, wie Gott die Gabe der Erlösung und Versöhnung zukommen lässt, die Passion ist Ausdruck des göttlichen Heilsratschlusses. «Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrundegeht, sondern das ewige Leben hat» (Joh 3, 16; vgl. Röm 8,32). «Dass Gott seinen Sohn dahingibt, gehört zu den unerhörtesten Aussagen des Neuen Testaments; wir müssen das Dahingeben im vollen Sinn verstehen und es nicht zu ‚Sendung‘ oder ‚Geschenk‘ abschwächen: Hier ist geschehen, was Abraham an Isaak nicht zu tun brauchte: Christus wurde vom Vater in voller Absicht dem Schicksal des Todes überlassen.»<sup>14</sup> Aber dieser Aspekt wäre für das Missverständnis eines theologischen Sadismus anfällig, wenn er nicht sogleich durch einen zweiten Aspekt ergänzt würde:

Der Preisgabe des Sohnes durch den Vater entspricht die *freiwillige Selbsthingabe* des Sohnes. Das ist die zweite Bedeutung von *traditio*. Der Gehorsam des Sohnes gegenüber dem Willen des Vaters stellt – so Balthasar – «die kenotische Übersetzung seiner ewigen Sohnesliebe gegenüber dem ‚je-größeren‘ Vater dar». Das Leben und Sterben Jesu, seine rückhaltlose Hingabe an die Sendung, offenbart in der Zeit das trinitarische Leben des ewigen Gottes selbst. Gerade in der Passion verdichtet sich die Offenbarung der Willens- und Handlungskonformität zwischen Vater und Sohn, die nach Balthasar durch den Geist vermittelt wird. «Nicht mein, sondern Dein Wille geschehe.»

Die dritte Bedeutung von *traditio* bezieht sich auf den Verräter Judas, der Jesus an die jüdische Oberschicht überliefert, aber auch auf Petrus, der seinen Meister dreimal verleugnet, sowie all die, welche am Passionsgeschehen aktiv beteiligt sind. Balthasar sieht hier die ganze Menschheit repräsentiert: Juden und Heiden, uns alle, die wir der Gabe der göttlichen Liebe nie voll entsprechen, da wir immer geneigt sind, uns selbst und unsere Belange Gott vorzuziehen und so die Vorsichtslosigkeit seiner Liebe missbrauchen und veraten. Die drei Jünger im Garten Gethsemane, die schlafen, wo sie wachen und beten sollen; die Apostel, die bei der Gefangennahme fliehen, anstatt treu bei ihrem Meister auszuharren; Petrus, der den Herrn feige verleugnet, anstatt sich zu ihm zu bekennen – das sind paradigmatische Vorzeichnungen der Schwäche und des Verrats, welche die Nachfolgemeinschaft der Christen bis heute kennzeichnet.

Nur andeuten möchte ich viertens, dass sich dieses Geschehen der *traditio* in den Sakramenten verdichtet. Blut und Wasser strömen aus der geöffneten Seitenwunde des am Kreuz gemarterten Leibes Jesu. Man hat hier seit alters den Ursprungsort der Taufe und Eucharistie gesehen. Durch die Taufe tritt man ein

in die Überlieferungsgemeinschaft der Kirche und in der Feier der Eucharistie wird der Gedächtnisauftrag – das *memoriale passionis, mortis et resurrectionis* – je neu vollzogen. Wir gedenken der Tatsache, dass Jesus Christus freiwillig für uns den Tod auf sich genommen hat, und indem wir den für uns dahingepferten Leib Christi kommunizieren, werden wir hineingenommen in seine Wirklichkeit. «Den für mich Geopferten aufnehmen heißt: in meiner ganzen leibgeistlichen Existenz ihm Raum und Verfügungsgewalt gewähren und damit ihm nachfolgen.»<sup>15</sup> Das heißt, wer mit dem Gekreuzigten kommuniziert, muss im Ernstfall bereit sein, sich mitkreuzigen zu lassen. Jeder von uns weiß, dass er diese Nachfolge nur bruchstückhaft lebt und daher hinter der Gabe zurückbleibt, die er empfängt. Insofern mischen sich auch hier in die *traditio* – die Weitergabe des Vermächtnisses Jesu – Spuren von Verrat.

## 2. Karsamstag: Der Gang des toten Christus zu den Toten

Über die Theologie des Kreuzes hinaus hat Balthasar auf die zentrale *Bedeutung des Karsamstags* hingewiesen, an dem der tote Christus mit den Toten solidarisch wird, sie am Ort der Gottverlassenheit aufsucht.<sup>16</sup> Mit seiner Neuinterpretation des *descensus ad inferos* hat Balthasar ein waches Gespür für die epochale Situation der Zeit bewiesen, ist doch die Hölle in der Gegenwartsliteratur ein durchgängiger Topos für das Gefühl der Gottesverlassenheit. In seinem Buch *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* von 1956 zieht Balthasar literarische Zeugnisse heran und zeichnet Höllenerfahrungen nach, wie sie in der Lyrik von Baudelaire und Rimbaud oder in den Romanen Franz Kafkas und Thomas Manns artikuliert worden sind.<sup>17</sup>

Umso bemerkenswerter ist die Zurückhaltung der allermeisten Theologen gegenüber dem Motiv des *descensus*. Hierfür gibt es mehrere Gründe: Die Erinnerung an eine Drohpastoral, die mit Ausmalungen jenseitiger Folterkammern Gläubige traumatisiert und zu Pathologien der «Gottesvergiftung» geführt hat, ist nach wie vor lebendig und hat den Abschied von der Hölle mit hervorgerufen. Hinzu kommt die Schwierigkeit, dass die Schrift über die Zeit zwischen Grablegung und Auferstehungsereignis nur spärliche Aussagen macht. Schließlich scheint es theologisch geradezu unmöglich, über einen Vorgang, der die Kategorien von Raum und Zeit sprengt, nachvollziehbare Aussagen machen zu wollen. Nicht umsonst steht der Motivkomplex «Hölle – Descensus» unter Mythologieverdacht. Eine durch die Aufklärung hindurchgegangene und sich für aufgeklärt haltende Theologie behandelt den ohnehin erst spät ins apostolische Glaubensbekenntnis eingefügten Artikel vom Abstieg Christi ins Totenreich eher am Rande. Bekannt ist die Aussage Adolf von Harnacks: «Was heute

in den Kirchen eine vertrocknete Reliquie ist, war damals [in der Alten Kirche] nicht nur *ein*, sondern *das* Hauptstück der Verkündigung vom Erlöser.»<sup>18</sup> Anders als Harnack, dem die theologiehistorische Bedeutung des *descensus*-Motivs noch deutlich vor Augen stand, erklärte Rudolf Bultmann 1943 im Rahmen seines Entmythologisierungsprogramms, die Bekenntnisaussagen zu Höllenabstieg und Himmelfahrt Christi hätten sich schlichtweg *erledigt*.<sup>19</sup> Das mythische Weltbild mit seinen drei Stockwerken von Himmel, Erde und Unterwelt sei dem modernen Weltbild nicht mehr zumutbar.

Balthasar hingegen hat – angeregt durch die Mystik Adrienne von Speyrs<sup>20</sup> – die «vertrocknete Reliquie» erneut ins Zentrum seiner heilsdramatischen Theologie gerückt. Dabei hält auch er die Vorstellung, dass Christus in die Hölle absteigt, um die Pforten der Unterwelt aufzubrechen und die Toten den Ketten Satans zu entwinden, für kritikbedürftig. Einem Toten könne keine Aktivität zugeschrieben werden; schon der Ausdruck *descendit [er ist herabgestiegen]* sei eine «Überinterpretation der neutestamentlichen Aussagen»<sup>21</sup>, da er noch eine Aktivität des Toten voraussetze. Indem nun Balthasar das Motiv ganz auf das Totsein Christi und seine Solidarität mit den Verstorbenen konzentriert, antwortet er implizit denen, die das Motiv des *descensus* für mythologisch halten. Allerdings sucht er – bei aller Kritik – den theologischen Sachgehalt des *descensus* herauszustellen. Die frühe Kirche habe gerade im Höllenabstieg Christi den eigentlichen Grund für die Rettung der Toten gesehen. Diese soteriologische Intention nimmt Balthasar auf, wenn er herausstellt, dass die Solidarität des toten Christus mit den Verstorbenen zur Wende des Theodramas zwischen Gott und den Menschen gehört. Dass er die religionsgeschichtlichen Einflüsse, die neutestamentliche Basis, aber auch die patristische Rezeption des Motivs genau untersucht hat, sei nur erwähnt.<sup>22</sup>

Um Balthasars Neuinterpretation des Höllenabstiegs Christi zu verstehen<sup>23</sup>, muss man sie auf die heilsuniversalistische Option seiner Theologie beziehen. Für diese ist die Frage zentral, ob Gott an seiner Schöpfung scheitern kann, wenn auch nur *eines* seiner Geschöpfe verloren geht. Mit der Erschaffung endlicher, eigenständiger Freiheit ist für Gott das Risiko des Widerspruchs gegeben: Was, wenn auch nur ein Mensch sich verhärtet und das durch Christus eröffnete Versöhnungsangebot definitiv ausschlägt? Hat Gott hier gleichsam Vorsorge getroffen, vermag er den sich abwendenden und auf sich selbst versteifenden Sünder noch zu erreichen? An dieser Stelle erhält die Karsamstagschristologie ihre eigentliche Tragweite, macht sie doch deutlich, dass Christus nicht nur am Kreuz die äußerste Gottverlassenheit des Sünders erlitten, sondern auch im Tod den radikalen Kommunikationsabbruch auf sich genommen hat. Als Toter ist er den Toten gleich geworden und hat die «höllische» Erfahrung der Gottesferne geteilt. Balthasar versteht die Hölle nicht als lokalisierbaren Ort, sondern

als inneren Zustand. Anders als eine Topographie des Jenseits, die Himmel, Purgatorium und Hölle kosmologisch verortet – man denke an Dantes *Divina Commedia*<sup>24</sup> – fasst Balthasar die «letzten Dinge» strikt *theologisch*:

Gott ist das Letzte Ding des Geschöpfs. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn *Jesus Christus*, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der ‹Letzten Dinge› ist.<sup>25</sup>

Im Blick auf die Hölle bedeutet dies, dass sie als Situation des Gottesverlustes gedeutet wird – ein Gottesverlust, der nun durch Christus einen Ort in Gott selbst hat.<sup>26</sup> Man sieht, dass das heilsdramatische Geschehen von Kreuz und *descensus* letztlich eine trinitätstheologische Deutung verlangt. Was es heißt, dass «ob der Gottlosigkeit des Menschen Gott selbst von Gott verlassen ist»<sup>27</sup>, hat Balthasar in den trinitätstheologischen Passagen der Theodramatik zu erhellen versucht. Die Selbstentäußerung des Sohnes, die in der kenotischen Dynamik des innergöttlichen Lebens ihre Voraussetzung hat, erreicht mit dem *descensus* ihren tiefsten Punkt. Zwischen Vater und Sohn klafft gleichsam ein Abgrund, der – *inferno profundior* – alle Abgründigkeiten von Tod und Hölle zu «unterfassen» vermag. Er wird für die unendliche Freiheit Gottes nur deshalb nicht zu einer Tragödie, weil die «Trennung» zwischen Vater und Sohn durch den Geist überbrückt wird.<sup>28</sup>

### 3. *Hoffnung für alle oder Tragödie für Gott?*

Entscheidend für Balthasar ist, dass sich mit dem Kreuz und Christi Gang zu den Toten die Wende zum Heil bereits ereignet hat. Sein äußerster Selbsteinsatz, der mit den Augen des Glaubens an der «Gestalt seiner zerbrochenen Liebe» abgelesen werden kann, rechtfertigt die Hoffnung auf universale Versöhnung. Anders als das heilspessimistische Erbe des Augustinus, der mit Gewissheit lehrt, dass viele für immer verloren gehen<sup>29</sup>, anders auch als die origenistische Lehre der Allversöhnung<sup>30</sup>, welche den ethischen Ernst der menschlichen Freiheitssituation dadurch aushöhlt, dass sie das Heil für alle schon jetzt zu garantieren beansprucht, geht es Balthasar um die *christologisch* begründete Hoffnung, dass alle gerettet werden. Gewissheit gibt es über den Ausgang des Gerichts nicht, das verbietet der eschatologische Vorbehalt; aber hoffen darf und soll man als Christ, dass die unendlichen Möglichkeiten der Liebe Gottes am Ende auch den verstocktesten Sünder noch einzuholen vermögen. Diese Hoffnung verbindet Balthasar nicht nur mit Karl Rahner, der von der «Pflicht der Heilshoffnung für alle»<sup>31</sup> gesprochen hat, sondern auch mit Karl Barth, der in seiner Erwählungslehre das heilspessimistische Erbe Calvins, die Lehre von

der doppelten Prädestination, korrigiert hat. Auch wenn Barth erklärt hat, die positive Lehre von der Apokatastasis gehöre nicht ins Credo, an dieser Stelle müsse die Dogmatik «um der Sache willen logisch inkonsequent sein»<sup>32</sup>, so tendiert der systematische Duktus seiner Erwählungslehre – Jesus Christus, der Erwählte, wird am Kreuz stellvertretend verworfen, damit die Verworfenen erwählt werden – doch unverkennbar in Richtung Allversöhnung.<sup>33</sup> Nicht zufällig ist von Barth das Diktum überliefert: «Wer die Wiederbringung nicht glaubt, ist ein Ochs, wer sie lehrt, ist ein Esel.»<sup>34</sup> Dieser Aussage würde Balthasar nicht zustimmen, obwohl gerade Karl Barth berichtet hat, Balthasar habe ihm einmal erklärt, «es sei zwar Dogma, daß es eine Hölle gebe, nicht aber, daß jemand darinnen sei»<sup>35</sup>. Eine Apokatastasistheorie, welche die Voraussetzungen für die dramatische Interaktion zwischen endlicher und unendlicher Freiheit letztlich zerstört, hat Balthasar indes nie vertreten<sup>36</sup>; für ihn ist der eschatologische Ausgang der Geschichte ein Mysterium, das in Glaube, Hoffnung und Liebe betrachtet werden muss. Daher hat er die Hölle, den definitiven Gottesverlust, immer als *reale Möglichkeit* vor Augen gestellt, aber zugleich daran erinnert, dass durch das Lehramt der katholischen Kirche noch kein einziger Mensch offiziell für verdammt erklärt wurde.<sup>37</sup> Diese eschatologische Offenheit hat er gegenüber seinen heilspessimistischen Kritikern, welche die Hölle mit unliebsamen Subjekten der Geschichte bevölkern zu können meinen, immer angemahnt. Und dies zurecht: Wer nämlich Verdammte schon hier und heute identifizieren zu können glaubt, der kündigt ihnen leicht die christlich gebotene Solidarität auf: «Wer mit der Möglichkeit auch nur *eines* auf ewig Verlorenen außer seiner selbst rechnet, der kann kaum vorbehaltlos lieben [...]. Schon der leiseste Hintergedanke an eine endgültige Hölle für andere verführt in Augenblicken, wo das menschliche Miteinander besonders schwierig wird, dazu, den andern sich selbst zu überlassen.»<sup>38</sup>

Allerdings muss die Hoffnung auf universale Rettung mit dem Gerichtsgedanken verbunden werden, wenn sie nicht billig werden soll. Balthasar hebt darum ausdrücklich hervor, dass erst im göttlichen Gericht das ganze Ausmaß an Sünde und Schuld offenbar werden wird, das sich Menschen untereinander und vor sich selbst gerne verhehlen. Vor Christus, dem *Richter*, werde keinem die «Höllenfahrt der Selbsterkenntnis»<sup>39</sup> erspart. Vor Christus, dem *Retter*, werde aber zugleich auch jedem das Heil angeboten. Keiner wird auf seine Vergangenheit fixiert, in jedem wird der vergebungsbedürftige Nächste gesehen. Die Gabe der Vergebung, die dem Täter – trotz seiner Taten – angeboten wird, verlangt die freie Annahme, die indes die rückhaltlose Anerkennung der Wahrheit und damit den schmerzhaften Prozess der Umkehr und Reue einschließt.<sup>40</sup> An dieser Stelle aber könnte sich der theodramatische Knoten zuspitzen. Wenn nämlich der erlösungsbedürftige Täter (oder das vergebungsunfähige oder

-unwillige Opfer<sup>41</sup>) das Angebot definitiv ausschlägt, dann scheinen die Möglichkeiten eines Gottes, der die Freiheit seines Geschöpfes bis zuletzt achtet, am Ende<sup>42</sup> – es sei denn, es gäbe noch eine allerletzte Möglichkeit, das drohende Fiasko abzuwenden:

Ist die menschliche Freiheit nicht absolut genug, dem vollkommenen Ja Gottes endgültig zu widerstehen und sich in eine selbstgenügsame Einsamkeit zu verschließen? Hier wäre vielleicht zu erwägen, daß Gott den Neinsager sicherlich nicht durch seine Allmacht überwältigt, seine Verslossenheit gleichsam gewalttätig aufknackt, daß aber der in Ohnmacht rein auf sich selbst Bezogene doch wohl nicht umhin kann, einen noch Ohnmächtigeren «neben» sich wahrzunehmen, der ihm die Absolutheit seiner Einsamkeit streitig macht. Er hat seine Wette nicht gewonnen, gleichsam eine Gegen-Absolutheit gegen Gott aufrichten zu können (wie so viele Dichter gerade unserer Zeit sich rühmen, sie fertig zu bringen). Wir können uns diese Erfahrung einer überholten, besiegten Absolutheit nicht näher ausmalen. Aber sie kann uns doch zu einer umfassenden Hoffnung für alle berechtigen. Eine solche zu hegen, ist uns nicht verboten, wir dürfen sogar sagen, sie sei uns geboten angesichts von Worten Jesu, wie daß er am Kreuz alle an sich ziehen wird, und Pauli, der uns sagt, Gott wolle, daß alle Menschen gerettet werden, und deshalb der Kirche vorschreibt, für alle zu beten (1 Tim 2,15).<sup>43</sup>

Dass solche zweifellos kühnen Überlegungen nicht aus der Luft gegriffen sind, bestätigt – aus einem gewissen Abstand heraus – eine Aufzeichnung von Elias Canetti: «Ein Verdammter in der Hölle, der für jeden Neuankömmling um Gnade bittet.»<sup>44</sup> Auch wenn Canetti sich sicher dagegen verwahrt hätte, den für die anderen eintretenden «Verdammten» mit Christus zu identifizieren, so gründet für den Theologen Hans Urs von Balthasar die Hoffnung für alle doch allein im äußersten Selbsteinsatz Jesu Christi, der in Kreuz und *descensus* die Situation von Sünde, Tod und «Hölle» auf sich genommen hat, um den «Verdammten» rettend nahe zu sein. In Dostojewskis Roman begegnet uns in der Figur des Raskolnikow ein Mörder, der nach seiner Tat die liebende Zuwendung nicht mehr ertragen kann, der sich ganz auf sich selbst zurückziehen will und stolz auf seiner Tat beharrt. Wie diesem in radikale Selbstisolation geratenen Mörder ein Ausweg aus seiner Hölle gewiesen wird, das möchte ich unter Rückgriff auf Dostojewskis Roman deutlich machen. Man kann *Schuld und Sühne* als einen vorweggenommenen Kommentar zu Hans Urs von Balthasars Descensustheologie lesen: «[...] unter den Toten gibt es keine lebendige Kommunikation. Solidarität heißt hier Mit-Einsam-Sein.»<sup>45</sup> Oder: «Christus ist es, der aus *compassio den timor horrois* auf sich nahm.»<sup>46</sup>

4. *Dostojewskis Roman Schuld und Sühne als vorweggenommener Kommentar zu Hans Urs von Balthasars Karsamstagschristologie*

Erinnern wir uns zunächst grob der Handlungsabfolge: Schauplatz des Romans ist Sankt Peterburg um 1860. Es geht um die Geschichte des bettelarmen, aber hochtalentierten Jura-Studenten Rodion Raskolnikow. Die Mischung aus Armut und Überlegenheitsdünkel spaltet ihn zunehmend von der Gesellschaft ab (Raskol heißt russisch: Schisma, Abspaltung). Raskolnikow, der sich als Intellektueller vom normalen Leben zunehmend abwendet, entwickelt eine Theorie der «außergewöhnlichen» Menschen, die im Sinne des allgemeinemenschlichen Fortschritts natürliche Vorrechte genießen sollten. Er selbst, jung und talentiert, doch mit Armut geschlagen, sieht sich als solchermaßen Privilegierter.

Im Kontrast zu diesem inneren Selbstanspruch stehen freilich die bedrückenden äußeren Umstände. Seine Kleidung ist zerlumpt, er haust in einem Zimmer von sargähnlicher Enge. Die finanziell prekäre Situation zwingt Raskolnikow, sich an eine alte wucherische Pfandleiherin zu wenden. Jene ist eine geizige und herzlose Alte, die nur dafür lebt, ein immer größeres Vermögen zusammenzuraffen. Für Raskolnikow ist sie der Inbegriff einer «Laus», eines wertlosen Menschen, über dessen Leben die wirklich großen Menschen rücksichtslos hinweggehen dürfen. Von dieser Weltanschauung<sup>47</sup> getrieben, drängt sich ihm der Entschluss zum Mord immer mehr auf. Motiv für das Verbrechen ist dabei letztlich eine perverse Art der Selbstfindung, wie er später Sofja gesteht, einem jungen Mädchen, welches sich auf Grund von Geldnöten ihrer Familie prostituiert: «Ich wollte damals erfahren, so schnell wie möglich erfahren, ob ich eine Laus bin, wie alle, oder ein Mensch.» «Ein Mensch» bedeutet hier für ihn: Ein großer Mensch, ein Napoleon, den er als Beispiel für vorbildliche Rücksichtslosigkeit anführt.

Unter einem Vorwand besucht er die Alte erneut, erschlägt sie genauso wie ihre zufällig erscheinende Stief-Schwester Lisaweta mit einem Beil und raubt ihre Wertsachen. Nur mit Glück kann er unentdeckt entkommen, wobei seine nervliche Anspannung fast in Wahnsinn mündet. So fällt er nach gelungener Tat in einen mehrtägigen fiebrigen Dämmerzustand. Immer mehr zeigt sich, dass er seiner eigenen Theorie nicht gewachsen ist. Er ist nicht der Mensch ohne Gewissen, der er zu sein glaubte. Außerdem hat ihn seine Tat verändert. Wenngleich Raskolnikow ein scheinbar perfektes Verbrechen gelungen ist, empfindet er als Doppelmörder die gesellschaftliche Abspaltung innerlich nun umso schmerzhafter.

Nach der Mordtat findet er keine Ruhe mehr, selbst seine eigene Mutter und Schwester, denen er bislang in Liebe zugetan war, verwirft er. So dauert es

nicht lange und er wird von einem Ermittlungsrichter als Schuldiger erkannt, obwohl jener Raskolnikows Täterschaft nicht zu beweisen vermag. Beiden, Täter wie Ermittler, ist dies bewusst, auch wenn es nicht offen ausgesprochen wird. Das intellektuelle Gefecht zwischen den Widersachern steigert sich zu einem subtilen psychologischen Spiel, welches Raskolnikow, wiewohl er nach äußerlichem Stand der Untersuchungen beruhigt sein könnte, immer mehr in die Enge treibt. Die gläubige, sich für ihre Familie aufopfernde Prostituierte Sofja, welche er kennen und lieben lernt, rät ihm, sich zu stellen um für seine Sünden zu «bezahlen». In der Haft in einem sibirischen Arbeitslager folgt die innere Wandlung Raskolnikows zum Christen.

Das ist der äußere Handlungsablauf eines Romans, der, was die psychologische Dramaturgie der Personen anlangt, in der abendländischen Literatur kaum seinesgleichen hat. Es lohnt sich, das Verhältnis zwischen Raskolnikow und Sonja noch einmal genauer in den Blick zu nehmen, welche die selbstgewählte Isolation des Verlassenen aufstört und durch ihre selbstlose Begleitung die innere Verhärtung Raskolnikows aufweicht. Sonja wird wegen ihrer Stellung als Prostituierte von nahezu allen Figuren des Romans verachtet. Dostojewski zeigt indes, dass sie die Prostitution als *ultima ratio* freiwillig auf sich nimmt, um ihre Familie vor dem Hungertod zu retten. Sonja ist eine Figur, die nie nach sich selbst fragt, Dostojewski hat sie – ähnlich wie den Fürsten Myschkin im *Idioten*<sup>48</sup> – als eine Inkarnation des Mitleids und der Proexistenz gezeichnet, so dass sie in eine gewisse Nähe zu Christus rückt.

Beleuchten wir zunächst die Situation Raskolnikows nach seiner Tat. Er ist tagelang in fieberhaften Zustand umhergeirrt oder hat sich in seine Kammer zurückgezogen, trotz des nach außen hin perfekt vollzogenen Verbrechens ist er innerlich nicht zur Ruhe gekommen. Ihn belastet, dass er sein Geheimnis mitteilen muss, um sich zu erleichtern, dass er aber andererseits seine Tat niemanden mitteilen kann, weil er sich dann verraten würde. Außerdem glaubt er nach wie vor, dass der Mord an der alten Wucherin, die viele ausgesaugt hat, moralisch gerechtfertigt ist, kann allerdings den Konflikt zwischen seiner Theorie der Stärke und seinem inneren Zustand der Schwäche nicht übergehen. Seine Beziehungen zu den anderen werden durch die Tat radikal beeinträchtigt, ja verunmöglicht. Das verschwiegene Geheimnis stellt sich wie eine Mauer zwischen ihn und seine Umgebung, kerkert ihn geradezu ein. «Merkst du denn nicht, dass ich deine Wohltaten nicht will? Und was ist das für eine Lust, jemandem Wohltaten zu erweisen, der sich nichts daraus macht? [...] Mag sein, ich erscheine undankbar, erbärmlich, aber lasst mich doch endlich allein [...]. Geht weg, geht alle weg!»<sup>49</sup>, herrscht er seinen Freund Rasumichin an, der sich allerdings durch die Abweisung nicht beirren lässt und sich selbst fragt: «Darf man ihn jetzt sich selbst überlassen? Er kann vielleicht ins Wasser gehen.»<sup>50</sup> Al-

lerdings gelangt Rasumichin wegen der kalten abweisenden Art Raskolnikows nach einiger Zeit zu der Einschätzung: «Er liebt doch keinen Menschen und wird niemals lieben.»<sup>51</sup>

Bei der Begegnung mit der Mutter und seiner Schwester, die er drei Jahre nicht gesehen hat, kommt es zu einer vergleichbaren Entfremdung, die an die Wurzel geht: «Wieder glitt ein schon einmal empfundenes Gefühl wie Todeskälte über seine Seele; es wurde ihm plötzlich wieder vollkommen klar, dass er soeben eine fürchterliche Lüge gesagt hatte, dass er sich jetzt nie mehr würde aussprechen können, niemals und mit niemandem mehr.»<sup>52</sup> – «Wie tausend Werst sehe ich euch, ja, und der Teufel mag wissen, warum wir sprechen!»<sup>53</sup> – Mutter und Schwester, die die Begegnung lange ersehnt haben, fürchten seine verstörende Gegenwart und sind erleichtert, als sie ihn wieder verlassen.<sup>54</sup> Er selbst resümiert: «Mutter, Schwester, wie habe ich sie geliebt! Warum hasse ich sie jetzt? Ja, ich hasse sie; es ist ein physischer Hass, ich kann ihre Nähe nicht ertragen.»<sup>55</sup> Bei der letzten Begegnung mit der Mutter sagt er: «Es ist besser, dass wir uns trennen. Ich fühle mich nicht wohl, ich habe keine Ruhe ... Ich will später wieder herkommen, wenn – wenn es mir noch möglich sein wird. Ich denke an Euch und liebe Euch! Lasst mich, lasst mich allein! Vergesst mich ganz! Es ist besser so! [...] sagt Euch von mir los – *oder ich muss euch hassen!*»<sup>56</sup>

Die innere Isolation wird für Raskolnikow zur Hölle. Wo Liebe war, ist jetzt Hass. Von Selbstmordgedanken umgetrieben, findet er schließlich den Weg zu *Sonja*, um ihr zu sagen, was er eigentlich nicht sagen kann, aber er stottert und bringt das Entscheidende nicht über die Lippen.<sup>57</sup> Ohne dass er auch nur ein Wort ausgesprochen hat, sieht Sonja sofort, dass er von einem furchtbaren Leid niedergedrückt wird. Es kommt zu der Schlüsselszene, die Dostojewski kompositorisch in die Mitte des Romans gestellt hat. Die Dirne Sonja, die betet und regelmäßig die Bibel betrachtet, liest dem ungläubigen Mörder Raskolnikow die Geschichte von der *Auferweckung des toten Lazarus* vor. Durch die Wucht dieser Geschichte angerührt, in der Dostojewski das Geschick Raskolnikows deutend vorwegnimmt, gesteht er Sonja seinen Bruch mit der Familie und bekennt: «Ich habe jetzt nur dich allein. Wir wollen zusammen gehen. Ich bin zu dir gekommen. Wir sind zusammen verdammt. Wollen wir auch zusammen gehen!» Ohne den Grund seiner Verdammnis zu nennen, verlässt Raskolnikow Sonja, kommt aber schon am Tag darauf voller Beklemmung wieder zurück.<sup>58</sup> In dem Moment, wo er endlich die furchtbare Tat gestehen will, durchzuckt ihn ein giftiger Hass, er blickt sie scharf an, «aber er beegnete» – wie Dostojewski schreibt – «ihrem unruhigen und schmerzlich besorgten Blick, hier war Liebe. Sein Hass schwand wie ein Gespenst.» Er bedeckt sein Gesicht mit den Händen und stammelt, dass er die alte Wucherin und Sonjas Freundin Lisaweta mit dem Beil erschlagen hat. Sonja ist fassungslos: «Kraftlos fiel sie auf das Bett

und mit dem Gesicht in die Kissen. Aber einen Augenblick später erhob sie sich, rückte schnell zu ihm hin, fasste seine beiden Hände, umklammerte sie mit ihren dünnen Fingern und schaute ihm wieder unbeweglich ins Gesicht»<sup>59</sup>, in der Hoffnung, dass die Nachricht vielleicht doch nicht stimme. Aber sein Blick verrät ihr, dass er es war, dass er der Mörder ist.

*«Was habt ihr, was habt Ihr Euch angetan», sagte sie voll Verzweiflung, sprang wieder auf, warf sich ihm um den Hals und umfing ihn fest mit ihren Armen. Raskolnikow fuhr zurück und blickte sie mit einem traurigen Lächeln an. «Wie sonderbar du bist, Sonja, umarmst und küsst mich, nachdem ich dir das gesagt habe! Du weißt nicht mehr, was du tust.» «Nein, es gibt jetzt niemanden auf der ganzen Welt, der unglücklicher ist als du!» – rief sie wie von Sinnen, ohne seine Bemerkung gehört zu haben, und brach dann in ein hysterisches Weinen aus. Ein längst vergessenes Gefühl flutete über seine Seele und machte ihn weich. Er sträubte sich nicht dagegen, zwei Tränen quollen aus seinen Augen und blieben an den Wimpern hängen. «Du wirst mich nicht verlassen, Sonja?» fragte er, und blickte sie fast mit Hoffnung an. «Nein, nein, niemals, nirgends!», rief Sonja aus. «Ich werde dir folgen, ich werde dir überallhin folgen!»<sup>60</sup>*

Nachdem Raskolnikow ihr seine Motive zur Tat erklärt hat und ihr auseinandergesetzt hat, dass er erfahren wollte, ob er selbst eine Laus oder ein Mensch ist, der wie Napoleon skrupellos über Hindernisse hinwegzuschreiten vermag, bricht er plötzlich ab und stammelt hilflos: «Was soll ich jetzt tun? Sprich, sagte er, hob plötzlich den Kopf und sah sie mit gramverzerrten Gesicht an. «Was du tun sollst? [...] Geh sofort, diesen Augenblick, stell dich auf einen Kreuzweg hin, beuge dich nieder, küsse zuerst die Erde, die du besudelt hast, und dann verneige dich vor der ganzen Welt, nach allen vier Windrichtungen, und sage allen laut: Ich habe getötet! Dann wird dir Gott wieder Leben senden. – Wirst du gehen? Wirst du gehen?»<sup>61</sup>

Sonja rät Raskolnikow den Weg der Wahrheit, mag er auch noch so schwer sein. Ohne den einholenden Schmerz der Wahrheit, ohne Umkehr, Reue und Bekenntnis gibt es keinen Weg aus dem Grab heraus zu einem neuen Leben. Das Geständnis ist die Voraussetzung dafür, ein neues Leben zu gewinnen, nachdem das bisherige durch die monströse Tat endgültig verpfuscht und verloren ist. Raskolnikow wird lange brauchen, um den Sinn dieses Ratschlages einzusehen. Zunächst fragt er zurück: «Soll ich mich etwa selbst anzeigen?» Sonja erwidert: «Das Kreuz auf dich nehmen und dadurch Erlösung finden, das sollst du.» Als Raskolnikow diesen Weg in einem Anflug von scheinbarer Überlegenheit ablehnt, fragt Sonja: «Wie willst du mit dieser Last weiterleben, du wirst dich zu Tode quälen!» und sie bittet ihn, ein kleines Holzkreuz zu nehmen, das sie bislang getragen hat: «Wir werden doch zusammen ins Leid gehen, werden auch zusammen das Kreuz tragen.» Raskolnikow lehnt das Kreuz zunächst ab.

Nach diesem Gespräch, durch das er sich eigentlich entlasten wollte, spürt der Mörder die Last noch drückender. «Noch niemals, niemals hatte er sich so einsam gefühlt. Ja, er fühlte es noch einmal, dass er Sonja vielleicht wirklich hassen werde, und gerade jetzt, da er sie noch unglücklicher gemacht hatte. Warum war er zu ihr gegangen und hatte ihr alles erzählt?»

Sein verhärtetes Gewissen, die Steifnackigkeit, mit der er zunächst seine Tat rechtfertigen will, verhindert den Durchbruch zur Wahrheit, die frei macht. Er ist von Sonja angezogen, in der sich Liebe und Wahrheit verkörpern. Gleichzeitig aber hasst er sie, weil er ihre Liebe nicht erträgt, weil er ihrem Willen zur alles aufdeckenden Wahrheit nicht folgen kann. Ähnlich beleuchtet Dostojewski das Verhältnis Raskolnikows zu seiner Mutter und seiner Schwester, die ebenfalls bereit sind, alles für ihn zu tun.<sup>62</sup> Gerade, weil diese ihn vorbehaltlos lieben, erträgt er ihre Gegenwart nicht und beginnt sie zu hassen. «Ich will allein bleiben»<sup>63</sup> – lautet daher sein Beschluss. Und später heißt es: «Aber warum lieben sie mich so, wenn ich dessen nicht wert bin! Ach, wenn ich allein wäre und niemand mich liebte und ich selber niemanden jemals geliebt hätte! Dann wäre das alles nicht geschehen. [...] *O wie ich sie alle hasse.*»<sup>64</sup>

Aber dann hält er es nicht mehr aus, er geht, nachdem er in den Gassen herumgestreunt ist, ein letztes Mal zu Sonja: «Nun ja, Sonja, ich komme, dein Kreuz zu holen. Du selber hast mich auf den Kreuzweg geschickt.» Und als er ihr plötzlich den Rücken kehrt, verwehrt er ihr, mitzugehen. Er geht ohne Abschied, ohne Dank, wortlos. Doch die Zurückgelassene lässt sich nicht beirren, sie folgt ihm heimlich in einigem Abstand. Als Raskolnikow das Polizeikommissariat wieder verlässt, ohne sein Geständnis abgelegt zu haben, da er in banale Alltagsgespräche verwickelt wurde, schaut er in die Augen Sonjas. Dieser Blick veranlasst ihn, umzukehren und sein Geständnis abzulegen. Er wird festgenommen, zu acht Jahren Lagerhaft verurteilt und nach Sibirien deportiert. Sonja hält ihr Versprechen, sie folgt ihm bis nach Sibirien, doch Raskolnikow verhält sich abweisend, bleibt bei ihren Besuchen eher wortkarg. Erst ganz am Ende des Romans erfolgt der Durchbruch, bei dem der innerlich Tote zu neuem Leben erweckt wird.

Raskolnikow erkrankt und liegt in der Krankenbaracke des Lagers – wochenlang. Als er wieder zu Kräften kommt, geht er eines Abends ans Fenster und «sah» – wie es bei Dostojewski heißt – «in der Ferne am Tor Sonja. Sie stand und schien auf etwas zu warten. In diesem Augenblick war es ihm, als würde sein Herz durchbohrt; er zuckte zusammen und trat vom Fenster zurück». In den nächsten Tagen ging er jeden Abend ans Fenster, aber voll Unruhe musste er feststellen, dass Sonja nicht da war. Hier geschieht die *Inversion des Blicks*. Er, der immer nur um sich selbst kreiste, beginnt, einen anderen wahrzunehmen. Er vermisst sie. Zurück im Zuchthaus wird ihm gesagt, sie sei krank. Er schickt

zu ihr, um sich nach ihr zu erkundigen, und erhält als Antwort einen Zettel mit der Nachricht, dass es ihr schon besser gehe und sie bald kommen werde, um ihn zu besuchen. «Hier begann, sein Herz kräftig zu klopfen.»

Das verhärtete Gewissen, die monomane Beschäftigung mit sich selbst, die Reuelosigkeit, das alles weicht von ihm, seine Augen beginnen zu sehen, dass Sonja ihn in seinem Elend gesehen hat, ohne ihn zu verurteilen, dass sie den beschwerlichen Weg nach Sibirien mit ihm geteilt hat, ohne etwas von ihm zu verlangen. Am nächsten Morgen geschieht dann das, was Dostojewski – auf die Erzählung des Lazarus anspielend – die «Morgenröte eines neuen Lebens» nennt. Raskolnikow wird zu einer Arbeit außerhalb des Lagers abgeführt, in dem Moment, wo der Wachsoldat ihn aus den Augen lässt, tritt plötzlich Sonja an seine Seite. Sie sind allein, niemand sieht sie.

Wie es kam, wusste er selber nicht, aber plötzlich schien es ihm, als ob ihn etwas packte und ihn zu Füßen warf. Er weinte und umfasste ihre Knie. Im ersten Augenblick erschrak sie heftig und wurde leichenblass. Sie sprang auf und sah ihn zitternd an. Aber sofort, im selben Augenblick, *verstand sie alles*. In ihren Augen leuchtete ein unaussprechliches Glück auf; sie verstand, und es gab für sie keinen Zweifel mehr, dass er sie liebe, unendlich liebe und dass endlich der Augenblick gekommen war. [...] Beide waren bleich und mager, aber in diesen kranken und mageren Gesichtern leuchtete schon das Morgenrot einer erneuerten Zukunft, einer vollen Auferstehung zu neuem Leben. Die Liebe hatte sie erweckt, das Herz des einen erschloss unerschöpfliche Lebensquellen für das Herz des anderen. Sie beschlossen zu warten und zu dulden. Es blieben ihnen noch sieben Jahre mit so viel unerträglicher Qual und so viel unendlichem Glück! Aber er war auferstanden aus seinem Grabe, und er wusste es, fühlte es mit seinem ganzen erneuerten Wesen, und sie – sie lebte ja nur für ihn!

### *Epilog*

Die totale Einsamkeit und abgründige Verlorenheit des Sünders, seine steifnackige Verhärtung im Bösen werden bei Dostojewski ebenso deutlich wie die bis ins Äußerste mitgehende Anteilnahme und selbstlose Liebe, die zum Durchbruch eines neuen Lebens führen, mit dem niemand mehr gerechnet hat. Insofern kann man Schuld und Sühne als literarisches Gleichnis für Balthasars Karsamstags-Christologie lesen. Der Balsler Theologie hat das Geheimnis des Descensus, das Christus den Verlorenen bis ins Äußerste nachgeht, einmal tastend in folgende Aussage gebündelt: «Wer die vollkommene Verlassenheit für sich wählen und damit seine Absolutheit Gott gegenüber beweisen wollte, trafe vor sich auf die Gestalt eines, der absoluter verlassen ist als er selbst. Man kann sich deshalb überlegen, ob es Gott nicht freisteht, dem von ihm abgewendeten Sünder in der Ohnmachtsgestalt des gekreuzigten, von Gott abgewendeten Bruder zu begegnen, und zwar so, dass es dem Abgewendeten klar wird: dieser (wie ich) von Gott Verlassene ist es um meinetwillen. Man wird hier von

keiner Vergewaltigung mehr sprechen können, wenn Gott demjenigen, der die vollkommene Einsamkeit des Nur-für-sich-Seins (vielleicht muss man sagen:) gewählt zu haben meint, in seine Einsamkeit hinein als der noch Einsamere erscheint.» In Dostojewskis Gestalt der Sonja liegt eine literarische Parabel für diese bis in Äußerste mitgehende Liebe vor, die zu denken gibt und ein Umdenken anstößt.

## Anmerkungen

- 1 Joseph RATZINGER, *Jesus von Nazareth*, Teil 1, Freiburg i. Br. 2007, 46.
- 2 Hans Urs von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 2000, 55.
- 3 Entschieden wehrt sich Hans Urs von Balthasar dagegen, «den Kreuzeschrei des Sterbenden als Eingeständnis seines vollkommenen Bankrotts» zu verstehen (*Herlichkeit*, Bd. I, 484).
- 4 Vgl. *Theodramatik* II/2, 221. Zur kritischen Würdigung der Soteriologie Karl Rahners vgl. TD III, 71, 253–262, sowie BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1967, 90–97.
- 5 Vgl. die Auseinandersetzung mit René Girards mimetischer Theorie in: TD III, 276–288.
- 6 Hans Urs von BALTHASAR, *Die neue Theorie von Jesus als Sündenbock*, in: IKAz 9 (1980) 184f., hier 185. Vgl. auch *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1990, 133: «mit den Verlorenen solidarisch werden heißt mehr als nur äußerlich-stellvertretend für sie sterben, mehr auch als Gottes Wort so verkünden, dass diese Verkündigung durch den Widerspruch, den sie unter den Sündern erregt, akzidentell zu einem gewaltsamen Tod führen muss, mehr auch als nur ihr gemeinsames unvermeidliches Todesschicksal auf sich nehmen, mehr auch als bloß den allem Sünderleben seit Adam je schon konstitutiv-immanenten Tod bewusst auf sich laden und ihn personal zu einem Akt des Gehorsames und der Hingabe an Gott verantwortlich gestalten, vielmehr aus einer Reinheit und Freiheit heraus, die jedem Menschen, der Sünder ist, versagt bleibt und die deswegen ein neues Existential der Weltwirklichkeit einstiftet. Es geht über dies – das seine relative Geltung haben mag – hinaus um ein völlig einmaliges Tragen der Gesamtschuld der Welt durch den völlig einmaligen Sohn des Vaters, dessen Gottmenschlichkeit (die mehr ist als ein «Höchstfall» transzendentaler Anthropologie) auch einzig zu einem solchen Amte befähigt ist.»
- 7 Vgl. Martin HENGEL, *Der stellvertretende Sühnetod Jesu*, in: IKAz 9 (1980) 1–25, 135–147; Karl LEHMANN, *«Er wurde für uns gekreuzigt». Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie*, in: ThQ 162 (1982) 298–317; Heinz SCHÜRSMANN, *«Pro-Existenz» als christologischer Grundbegriff*, in: DERS., *Jesus – Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge*, Paderborn 1996, 286–315; Karl-Heinz MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg i. Br. 21997.
- 8 Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik* Bd. II/2, Einsiedeln 1981, 150.
- 9 Die Diskussion um das Selbstverständnis Jesu, die um den Begriff der impliziten Christologie kreist, kann hier nicht aufgerollt werden. Vgl. Helmut MERKLEIN, *Der Sühnetod Jesu nach den Zeugnissen des Neuen Testaments*, in: Hanspeter HEINZ – Klaus KIENZLER – J. PETUCHOWSKI (Hg.), *Veröhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie* (QD 124), Freiburg i. Br. 1990, 155–183; Ulrich WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments I/2: Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden*, Neukirchen-Vluyn 2003, 65–86.
- 10 Charles PÉGUY, *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung*, Freiburg i. Br. 31993, 103.
- 11 Im Blick auf das Motiv des *admirabile commercium* hat Balthasar deutlich gemacht, dass ein realer Platztausch «nur dann möglich ist, wenn nicht irgendein Mensch für einen anderen leidet, sondern wahrhaft *«unus ex trinitate passus est»*, in seiner Menschennatur, die den Platztausch ermöglicht, aber in seiner Gottperson, die allein gestattet, in die äußerste Situation eines freien Menschen Gott gegenüber einzutreten, um sie von einer aussichtslosen in eine hoffnungsvolle zu verändern.» TD II/2, 220.
- 12 BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* (s. Anm. 6), 97: «[...] vielmehr wird man tiefer die hypostatistische Union als Bedingung der Möglichkeit eines realen In-sich-Tragens der Gesamtschuld beschreiben müssen.»
- 13 BALTHASAR, *Schöpfung und Trinität*, in: IKAz 17 (1988) 205–212, hier 209f. Vgl. zur Trinitätstheologie Balthasars: Steffen LÖSEL, *Kreuzwege*, Paderborn 2001, 148–158.

- 14 BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* (s. Anm. 6), 107.
- 15 BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* (s. Anm. 6), 95.
- 16 Vgl. BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* (s. Anm. 6); TD IV, 273–288.
- 17 Hans Urs von BALTHASAR, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956, 174–187.
- 18 Adolf von HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921, 167.
- 19 Rudolf BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, München 1985, 12–20, hier 15. Kritisch dazu: Wilhelm MAAS, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi* (Sammlung Horizonte NF 14), Freiburg i. Br. 1979, 175–198.
- 20 Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln 1968, 56–59; DERS., *Unser Auftrag*, Freiburg i. Br. 2004, 63–65; TL II, 315. Balthasars Rekurs auf die mystischen Schriften Adrienne von Speyrs (gerade in TD IV) berührt ein Problem der theologischen Erkenntnislehre, das wohl noch keine zureichende Klärung gefunden hat. Bei einer sachlichen Aufarbeitung dieser Frage wäre nicht nur Balthasars wiederholter Hinweis zu beachten, dass sein Werk von den Schriften Adrienne von Speyrs unabtrennbar sei (BALTHASAR, Zu seinem Werk, 76), sondern auch der, dass er sich in seinen Büchern um eine «theologische Transkription» ihrer Einsichten bemüht habe (ebd., 90), die sich an den Kriterien des theologischen Diskurses messen lassen muss. Auffällig ist, dass die bisherige Balthasar-Forschung das Werk Adrienne von Speyrs nur wenig beachtet hat. Angesichts des verschiedentlich erhobenen und nicht selten polemisch eingefärbten Vorwurfs, Balthasar habe Privatoffenbarungen zur eigentlichen Quelle seiner Theologie gemacht, läge in einer sachlichen Darstellung der theologischen Konstellation «Hans Urs von Balthasar – Adrienne von Speyr» durchaus ein Desiderat künftiger Forschungen.
- 21 BALTHASAR, *Theologie der drei Tage* (s. Anm. 6), 145.
- 22 Herbert VORGRIMLER hat mit Blick auf 1 Petr 3,19 und 4,6 von einer «Umdeutung der biblischen Zeugnisse» durch Balthasar im Licht der «Privatoffenbarungen» Adrienne von Speyrs gesprochen (DERS., *Hans Urs von Balthasar – 100 Jahre*, in: StZ 130 [2005] 521–532, hier 529). Unabhängig davon, dass es exegetisch höchst umstritten ist, ob sich besagte Stellen überhaupt auf den *descensus* beziehen, ist in ihnen tatsächlich von einer Verkündigungstätigkeit die Rede, so dass sich die Frage stellt, ob Balthasar diese *loci obscurissimi* angemessen interpretiert, wenn er dem toten Christus lediglich reine *Passivität* zuschreibt. Schon früher hat Vorgrimler mit Blick auf 1 Petr 3,19 darauf hingewiesen, dass die Schrift «nicht nur von einem passiven Aufsichnehmen des Todesschicksals der menschlichen Geschichte durch Jesus» spricht, sondern ausdrücklich «die aktive Wirkung dieser Präsenz» bezeugt (DERS., *Fragen zum Höllenabstieg Christi*, in: Conc 2 [1966] 70–75). Dass die Präsenz des toten Christus für die Toten eine rettende Auswirkung hat, ist aber genau die soteriologische Pointe der Balthasarschen *descensus*-Theologie. Noch 1966 hatte Vorgrimler «die These Hans Urs von Balthasars, nach der Christus in die Stagnation der Schöpfung Bewegung brachte und sie evakuierte», zustimmend aufgenommen (ebd. 74). Seine Kritik, die wohl kaum die Vorstellung eines in der Schöpfung predigenden Christus repristinieren will, unterschlägt im Übrigen, dass Balthasar nicht nur 1 Petr 3,19; 4,6, sondern auch die übrigen Stellen des NT zum *descensus* durchkommentiert (vgl. Apg 2,24–28; Mt 12,40; Röm 10,7f.; Eph 4,8–10; Apk 1,18 etc.) und sich unter Rückgriff auf exegetische Literatur Rechenschaft über das keineswegs leicht zu eruiierende Schriftzeugnis gegeben hat (DERS., *Theologie der drei Tage* [s. Anm. 6], 146ff.; DERS., *Abstieg zur Hölle*, in: *Pneuma und Institution*, 387–400). Balthasars Auswertung des Schriftbefunds ist sicher diskutabel; auch ist es legitim, seine erkenntnisleitenden Interessen offenzulegen. Apodiktische Urteile aber sind wenig weiterführend. Angesichts mancher Stellungnahmen zu Balthasar (vgl. Herbert VORGRIMLER, *Karl Rahner*, Darmstadt 2004, 124) ist man nicht minder geneigt, nach den erkenntnisleitenden Interessen des Kritikers zu fragen.
- 23 Zum Hintergrund vgl. Thomas R. KRENSKI, *Spekulativer Karsamstag. Hans Urs von Balthasars originärer Beitrag zur Relecture des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im 20. Jahrhundert*, in: Mariano DELGADO (Hg.), *Das Christentum der Theologen des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2000, 148–163; Helmut DIESER, *Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde. Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar*, Trier 1998.
- 24 Vgl. die instruktive Dante-Studie in: BALTHASAR, *Herrlichkeit II/2: Laikale Stile*, 365–463.
- 25 Hans Urs von BALTHASAR, *Umriss der Eschatologie*, in: DERS., *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 282. Bereits ORIGENES suchte die universale Reichweite des Erlösungswerks Jesu Christi anzuzeigen, als er notierte: «Jeder Ort hat Jesus Christus nötig» (PG 12, 1021 D).
- 26 Theologische Theorien, welche die Heilsbedeutung des *descensus* einschränken und die Ansicht vertreten, Christus habe in der eigentlichen Hölle (*infernus damnatorum*) nichts ausgerichtet, werden von BALTHASAR korrigiert. Vgl. DERS., *Theologie der drei Tage*, 170. – Insgesamt müsste das Verhältnis zwischen Kreuz und *descensus* theologisch näher bestimmt werden. Joseph RATZINGER

- hat in einer Rezension zu Balthasars *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (Wort und Wahrheit 11 [1956] 554f.) darauf insistiert, «daß das Kreuz das maßgebende Erlösungsbild ist und bleibt, gerade auch von der Schrift her [...]. In der Tat läßt sich allein aus dem Kreuz alles das unschwer ableiten, was Balthasar an positiven Aussagen zu bieten vermag.» Um dem prekären Eindruck zu wehren, Balthasars Neuinterpretation des *descensus* führe zu einer subtilen Entleerung des Kreuzesgeschehens, wird man darauf hinweisen müssen, dass Christi Mitsein mit den Toten eine Auswirkung des Kreuzestodes darstellt. Während die Passion von einer aktiven Bereitschaft des Leidenden getragen ist – *voluntarie se tradidit* (vgl. S. th. III, q. 47) –, ist der *descensus* des Toten reine Passivität oder «Kadavergehorsam» (BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, 168).
- 27 BALTHASAR, TD II/1, 175.
- 28 Jürgen WERBICK hat demgegenüber die Rückfrage aufgeworfen, ob «das Nein zu Gott, das Nein zu der Liebe, die Gott ist, wirklich *in Gott begründbar*» ist. Die Möglichkeit menschlicher Nichtliebe könne in der innergöttlichen Liebe nicht verankert werden. Balthasars trinitätstheologische Reduktion auf die kenotische Metaphorik der Selbstweggabe habe die Funktion, das Risiko eines Scheiterns der Schöpfung abzuwenden. Vgl. DERS., *Gottes Dreieinigkeit denken? Hans Urs von Balthasars Rede von der göttlichen Selbstentäußerung als Mitte des Glaubens und Zentrum der Theologie*, in: ThQ 176 (1996) 225–240, hier 235. Vielleicht wäre hier zu bedenken, dass Gottes Antwort auf den sündigen Widerspruch des Menschen nach Balthasar heilsökonomisch am Kreuz erfolgt ist, und die diskussionsbedürftigen Aussagen über die immanente Trinität (vgl. TD III, 300ff.) die Bedingung der Möglichkeit für den die Sünde hinwegtragenden Selbsteinsatz Jesu Christi bezeichnen wollen, nicht aber direkt die Möglichkeit menschlichen Widerspruchs in den Gottesbegriff eintragen. Zweifellos aber hat Werbick ein Problem markiert, über das weiter nachzudenken wäre.
- 29 Vgl. AUGUSTINUS, *Der Gottesstaat. De civitate Dei*, Bd. 2, übertr. von C. J. Perl, Paderborn 1979, 686 (XXI, 12): *Quanto enim magis homo fruebatur Deo, tanto maiore impietate dereliquit Deum et factus est malo dignus aeterno, qui hoc in se peremit bonum, quod esse posset aeternum. Hinc est universa generis humani massa damnata.*
- 30 Die Apokatastasislehre bzw. die Origenisten sind bekanntlich 543 auf dem Partikularkonzil von Konstantinopel verurteilt worden (vgl. DH 411). In der Forschung ist allerdings umstritten, ob Origenes wirklich Origenist war und die inkriminierte Position nicht eher auf unvorsichtigere Äußerungen seiner Schüler Bezug nimmt. Vgl. Henri DE LUBAC, «*Du hast mich betrogen, Herr!*» *Der Origenes-Kommentar über Jeremia 20,7*, übertr. von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1984; Henri CROUZEL, *Origène*, Paris 1985, 38ff. und 331ff.
- 31 Karl RAHNER, Art. *Hölle*, in: *Sacramentum Mundi* II (1968) 737f., hier 738.
- 32 Karl BARTH, *Credo*, München 1935, 147.
- 33 Vgl. HANS URS VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976, 186–201.
- 34 Vgl. Jan M. LOCHMANN, *Dogmatik im Dialog I: Die Kirche und die Letzten Dinge*, Gütersloh 1973, 314. Dieses Wort Barths impliziert ein ungeklärtes Verhältnis von Glaube und Theologie, insofern mit der «Wiederbringung» etwas Gegenstand des Glaubens sein soll, was nicht zugleich theologisch gelehrt werden kann. Vgl. Leo SCHEFFCZYK, *Apokatastasis. Faszination und Aporie*, in: IKaZ 14 (1985) 35–46, hier 42.
- 35 Über diese Äußerung Balthasars im Weinkeller *Charon* [!] berichtet Karl BARTH in einem Brief an seinen Sohn Christoph vom 30.12.1948. Zitiert nach Eberhard BUSCH, *Karl Barths Lebenslauf*, München 1986, 375f.
- 36 BALTHASAR, TD IV, 243–273. Daher dürfte Herbert VORGRIMMLERS Einschätzung, Balthasar habe eine «origenelle Neuinterpretation der Apokatastasistheorie» vorgelegt, korrekturbedürftig sein (*Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie*, Freiburg i. Br. 1980, 162). Andernorts hat Vorgrimmler festgehalten: «Die bloße Möglichkeit einer durch eigene Freiheit verursachten äußersten Gottesferne bleibt bei Balthasar aufrechterhalten; insofern ist er kein Systematiker der Apokatastasis» (*Geschichte der Hölle*, München 1993, 343).
- 37 Vgl. *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer – Stuttgart 1985, 423 (als Motto der Schrift *Was dürfen wir hoffen?* vorangestellt).
- 38 Hansjürgen VERWEYEN, *Christologische Brennpunkte*, Essen 1977, 119f. Zitiert bei BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Freiburg i. Br. 1999, 59f. Vgl. auch DERS., Cordula oder der Ernstfall (s. Anm. 4), 109. Vgl. Charles PÉGUY: «Man soll seine Seele nicht retten, wie man einen Schatz rettet. Man soll sie also retten, wie man einen Schatz verliert. Indem man sie ausgibt. Wir müssen uns zusammen retten. Wir müssen zusammen beim lieben Gott ankommen. Was würde er sagen, wenn wir ohne die andern bei ihm ankämen?» (zitiert nach: H II/2, 810).
- 39 Johann Georg HAMANN, *Kreuzzüge eines Philologen. Chimärische Einfälle*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, hg. von J. Nadler, Wien 1950, 164.

- 40 Die Perspektive des ‚unschuldigen Opfers‘ – ein Begriff, der Balthasar aus harmatologischen Gründen wohl problematisch erschienen wäre – ist in der *Theodramatik* nicht eigens thematisiert worden. Allerdings hat Balthasar über den Gedanken einer untergründigen Kommunikation zwischen den Leidenden und Christus hinaus von einer Verwandlung des sinnlosen Weltleids zu sprechen gewagt: «Und wenn es wahr ist, daß das Leid des Gekreuzigten auch das sich selbst unverständliche Weltleid in ein miterlösendes verwandeln kann, dann können die unbegreiflichsten, die grauenhaftesten Foltern, Kerker, Konzentrationslager und was es an Greueln mehr gibt, in eine große Nähe zum Kreuz rücken: zu seiner vollkommenen Nacht, in der nur noch ein unausdenkliches Warum geschrieben werden kann.» (TD IV, 458).
- 41 Dass die Empörung über das Erlittene das ‚Opfer‘ dazu führen kann, jede Aussöhnung mit dem ‚Täter‘ zu verweigern, wäre wohl über Balthasar hinaus zu bedenken. Vgl. Jan-Heiner Tück, *Gottes Augapfel. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz*, Freiburg i. Br. 2016.
- 42 Vgl. Paul CLAUDEL, der eine seiner Figuren sprechen lässt: «[...] wenn ich, der Begrenzte nur standhaft bleibe, stell ich der Allmacht eine Schranke entgegen, das Unendliche leidet an mir Grenze und Widerstand, dies füg ich ihm gegen seine Natur zu, ich vermag in ihm eine Qual und ein Leid auszulösen, die grenzenlos sind [...] dieser Dorn wird ewig in seinem Herzen stecken!» *Der seidene Schuh*, übertr. von H. U. von Balthasar, in: Paul CLAUDEL, *Dramen*, Bd. 2, Heidelberg – Einsiedeln 1958, 357–643, hier 534f.
- 43 Hans Urs von BALTHASAR, *Theologische Besinnung auf das Mysterium des Höllenabstiegs*, in: DERS. (Hg.), *«Hinabgestiegen in das Reich des Todes»*. *Der Sinn dieses Satzes in Bekenntnis und Lehre, Dichtung und Kunst*, München – Zürich 1982, 84–98, hier 98. Andersorts heißt es: «Der Sünder, der von Gott weg verdammt sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber Gott in der absoluten Ohnmacht der Liebe, der sich unabsehbar in der Nicht-Zeit mit dem sich Verdammenden solidarisiert.» DERS., *Über Stellvertretung*, in: DERS., *Pneuma und Institution*, 401–409, hier 408. Vgl. auch *Eschatologie im Umriss*, in: ebd., 443f. und TD IV, 284.
- 44 Elias CANETTI, *Die Fliegenpein. Aufzeichnungen*, München 1992, 76.
- 45 BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, 159.
- 46 BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, 160.
- 47 Vgl. Fjodor DOSTOJEWSKI, *Schuld und Sühne*, München 1960, 271ff.
- 48 Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Der Christ als Idiot. Dostojewski*, in: DERS., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/1: *Im Raum der Metaphysik*, Teil 2: *Neuzeit*, Einsiedeln 31965, 535–548; Jan-Heiner Tück, *Crux. Über die Anstößigkeit des Kreuzes*, Freiburg i. Br. 2023, 234–248: *Die Anti-Ikone. Dostojewski vor Holbeins totem Christus*.
- 49 DOSTOJEWSKI, *Schuld und Sühne*, 179.
- 50 DOSTOJEWSKI, *Schuld und Sühne*, 181. «Dieser Mensch ließe sich für mich kreuzigen» (Raskolnikow über seinen Freund Rasumichin: 258)
- 51 DOSTOJEWSKI, *Schuld und Sühne*, 227.
- 52 DOSTOJEWSKI, *Schuld und Sühne*, 240.
- 53 DOSTOJEWSKI, *Schuld und Sühne*, 243.
- 54 DOSTOJEWSKI, *Schuld und Sühne*, 252.
- 55 DOSTOJEWSKI, *Schuld und Sühne*, 290.
- 56 DOSTOJEWSKI, *Schuld und Sühne*, 329.
- 57 Vgl. die erste Begegnung zwischen Raskolnikow und Sonja, in: DOSTOJEWSKI, *Schuld und Sühne*, 332–348.
- 58 Vgl. die zweite Begegnung zwischen Raskolnikow und Sonja, in: DOSTOJEWSKI, *Schuld und Sühne*, 428–446.
- 59 DOSTOJEWSKI, *Schuld und Sühne*, 433.
- 60 DOSTOJEWSKI, *Schuld und Sühne*, 434. Vgl. auch 437, nachdem R. versucht hat, die Motive des Mordes offenzulegen: «Du wirst mich nie verlassen, Sonja?» Sie drückte ihm fest die Hand. «Kannst du denn einen solchen Schuft lieben? – Ich wollte ein Napoleon werden, darum habe ich gemordet.» (439) «Ich habe doch nur eine Laus getötet eine nutzlose, garstige, schädliche Laus.» – «Ich habe schon lange mit niemandem gesprochen» (440) – S.: «Ihr habt Euch von Gott losgesagt, und Gott hat Euch gestraft und Euch dem Teufel überantwortet» 441
- 61 DOSTOJEWSKI, *Schuld und Sühne*, 443.
- 62 «Und jetzt bin ich nur gekommen, um dir zu sagen, – falls ich dir helfen kann. Mit meinem ganzen Leben oder irgendetwas, so rufe mich, ich werde kommen.»
- 63 DOSTOJEWSKI, *Schuld und Sühne*, 449.
- 64 DOSTOJEWSKI, *Schuld und Sühne*, 553.
- 65 Vgl. zur Weiterführung meinen Versuch: *Die Generalpause. Der tote Christus bei den Toten*, in: Jan-Heiner Tück, *Crux. Über die Anstößigkeit des Kreuzes*, Freiburg i. Br. 2023, 134–150.
- 66 TD IV, 284