

# Apokatastasis: Faszination und Aporie

Von Leo Scheffczyk

Der Glaube, der unaufhörlich um das Geheimnis Gottes kreist, erfährt an manchen Punkten dieser Bewegung einen besonderen Widerstand. Wie die Geschichte der Glaubenslehre ausweist, geschah dies seit je bei der Wahrheit von der Existenz eines endgültigen Heilsverlustes und einer ewigen Verwerfung. Chrysostomus († 407) zählt sie zu den »erschütternden Wahrheiten«<sup>1</sup>. »Wie schreckhaft«, ruft Augustinus angesichts der wiederholten Warnungen Jesu vor dem »Feuer der Hölle« aus.<sup>2</sup> In neuerer Zeit sprach M. J. Scheeben von einem »wahren Mysterium, das in seiner Furchtbarkeit die Erkenntnis und die Begriffe der natürlichen Vernunft übersteigt«<sup>3</sup>. Bei Teilhard de Chardin († 1955) bewegt sich der Glaube an die Hölle am äußersten Rand des Selbstwiderspruches: »Mein Gott, keines der Geheimnisse, an die wir glauben müssen, verletzt unsere menschlichen Anschauungen schmerzlicher als das Geheimnis der Verdammung . . . Du mein Gott, hast mir befohlen, an die Hölle zu glauben.«<sup>4</sup> Schwerlich kann eine solche Spannung ausgehalten werden, so daß es schließlich zu dem Ausbruch kommt: »Die Hölle ist etwas so furchtbar Belastendes, daß man, wenn man sie ernst nimmt, etwas gegen sie schreiben muß.«<sup>5</sup> Immerhin hat sich hier noch ein Gespür für das *tremendum* wie für das *fascinosum* dieser Wahrheit erhalten. Beides scheint dort aufgegeben, wo sich auf dem Wege der Entmythologisierung wie bei H. Zahrnt die triviale Empfehlung einstellt: »Gar nicht darum kümmern.«<sup>6</sup>

Aber eine genauere Diagnose des Zeitbewußtseins ergibt, daß solche religiösen Urbegriffe und -gehalte vom menschlichen Denken zwar zurückgedrängt, aber nicht ersatzlos gestrichen werden können.

## 1. Ambivalenz des Zeitempfindens

Vordergründig scheint die Meinung beherrschend zu sein, daß dem aufgeklärten modernen Bewußtsein das Verständnis für einen jenseitigen Zustand der Unseligkeit gänzlich verloren gegangen sei, weil Empirie, Erfahrung und

---

1 Homilien zum 2. Thessalonicherbrief 2,3.

2 De civitate Dei XII, 9.

3 Die Mysterien des Christentums (hrsg. von J. Höfer). Freiburg 1941, S. 578.

4 Der göttliche Bereich. Freiburg 1962, S. 182.

5 W. Gössmann, Immer irdischer. Himmel und Hölle in der Literatur. In: »Die neue Ordnung« 37 (1983), S. 433.

6 Wozu ist das Christentum gut? München 1972, S. 214.

Wissenschaft solche Gedanken nicht mehr vermitteln. In der (neomarxistischen) Religionskritik eines E. Bloch ist die »fixe Zweiheit von Himmel und Hölle« nur eine Reproduktion der Zweiheit der alten Klassengesellschaft.<sup>7</sup> Für den Existentialismus K. Jaspers' ist der Gedanke an die ewigen Höllenstrafen ein Machtmittel in der Hand der nach Beherrschung der Seelen trachtenden Kirche, mit Nietzsche »das fruchtbarste Ei ihrer Macht«<sup>8</sup>. Als von der Angst bestimmt, kann die »Hölle« nicht einmal mehr als reine Chiffre anerkannt werden, weil sie das Ewige nicht im Augenblick der Entscheidung sucht, sondern in einem zukünftigen Zustand.<sup>9</sup> Einem charakteristischen Grundgefühl auf seiten der Christen selbst gibt der Nichtchrist W. Kaufmann Ausdruck, wenn er sie sprechen läßt: »(Wir wissen) weder was die Hölle ist, noch ob tatsächlich jemand sich dort findet. Am Ende stellt sich heraus, daß wir vielleicht doch alle in den Himmel kommen. Vielleicht. Wir wissen es nicht.«<sup>10</sup>

Aber das Fatale eines solchen grundsätzlichen Agnostizismus ist darin gelegen, daß auch der »Himmel« seine Leibhaftigkeit und Realität verliert. Das äußert sich zunächst in dem Wunsch, die antithetische Formel von »Himmel und Hölle« durch den Zusammenschluß (sprachlich wie sachlich) von »Himmel und Erde« zu ersetzen.<sup>11</sup> Da aber das Wort »Himmel« heute fast nur noch als Ausdruck für etwas Bildhaft-Kosmisches verstanden wird, kommt es zu einem alleinigen Realitätsanspruch der Erde, auf der als einziger Wirklichkeit »Himmel« und »Hölle« gewisse Erklärungsfunktionen übernehmen: der Himmel geht als »Paradies auf Erden« in die Erwartungen der politischen Utopie ein, die »Hölle« figuriert als Unheilszustand innerweltlicher Art. Für J. P. Sartre sind Hölle »die anderen«. T. S. Eliot versetzt die Hölle in den Menschen: »Die Hölle, das bin ich selbst«.<sup>12</sup> Für Th. W. Adorno und die »negative Dialektik« ist die Hölle eine gesellschaftliche Wirklichkeit, der in sein Gegenteil umgeschlagene Fortschritt, für welchen der Terror von Auschwitz das satanische Symbol ist.<sup>13</sup>

So scheint das moderne Denken auf den verschiedensten Wegen (der Entmythologisierung, Existentialisierung oder der Sozialisierung) zur Verendlichung und Verdiesseitigung jeder transzendenten Realität zu führen. Der ursprüngliche Transzendenzbezug der Rede von der Hölle ist unterbro-

7 Das Prinzip Hoffnung (Suhrkamp). Frankfurt a. M. 1959, S. 1332.

8 Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München 1962, S. 85.

9 Ebd., S. 168.

10 Der Glaube eines Ketzers. München 1965, S. 271.

11 W. Gössmann. a.a.O., S. 432.

12 Vgl. zur neueren Literatur H. G. Pöhlmann, Abriß der Dogmatik. Gütersloh 1973, S. 277 ff.

13 Vgl. dazu W. Maas, Gott und die Hölle. Studien zum descensus Christi. Einsiedeln 1979, S. 306.

chen. Das Metaphysische an dieser Vorstellung scheint in die psychische, soziale und geschichtliche Immanenz umgeklappt und von ihr verschlungen zu sein. Nun kann die »Hölle« nur noch als allegorisches Wortspiel oder als Theaterrequisit Geltung beanspruchen. Die christliche Transzendenz und Leibhaftigkeit scheint unwiederbringlich verloren.

Und doch gibt die Situation auch die andere Seite zu erkennen. Die Immanentisierung der »Hölle« zeitigt als Nebeneffekt eine neuartige Erfahrung der nichtseinsollenden Realität und Intensität menschlicher Nöte und Leiden und eine Amplitude des Bösen, die rein innerweltlich nicht zu erklären ist. Für Sartre sind die alten phantasievollen Bilder wie »Schwefel, Scheiterhaufen, Bratrost« im Vergleich mit der »Hölle«, welche »die anderen« bereiten, nur »ein Witz«. Die profane Eschatologie der modernen Dichtung zeichnet realistisch gemeinte Katastrophenbilder, die der alten Apokalyptik in nichts nachstehen. Nach Th. W. Adorno kann das Ausmaß der Katastrophen der Geschichte nicht mehr mit politisch-abstrakten Kategorien erfaßt werden.<sup>14</sup> »Hölle« wird so zu einem die Empirie übersteigenden, endgeschichtlichen Symbol, das den Ausblick auf Transzendenz eröffnet und einen Reflex jüdisch-messianischer Hoffnung freisetzt, wenn auch noch nicht mit dem Gerichtsgedanken verbunden. Dieser aber stellt sich gelegentlich sogar an gänzlich unvermuteter Stelle ein, bei einer auf Zeichen der Transzendenz achtenden Soziologie. Vom absoluten Anspruch des Humanum beeindruckt, fordert P. L. Berger für die Äußerungen des monströsen Bösen, das die *conditio humana* übersteigt, auch einen »Fluch von übernatürlichem Ausmaß«<sup>15</sup>.

So hat die »Hölle« auch im modernen Denken ihre Bedeutung nicht eingebüßt, obgleich die Spannweite der Auffassungen beträchtlich ist und von einer literarischen Figur bis hin zur realistischen Jenseitsvorstellung reicht.

## 2. Der Glaube der Kirche

Gegenüber dem Pluralismus der Meinungen im modernen Denken hat die Kirche eine bemerkenswerte Konstanz in der Bezeugung der Wahrheit von einer ewigen Strafe gezeigt, auch gegenüber manchen Abschwächungen oder Abirrungen in den eigenen Reihen (so u. a. zeitweilig bei Hieronymus im Abendland, bei Origenes, Gregor v. Nyssa, Theodor von Mopsuestia im Morgenland). Die kirchliche Lehrverkündigung sah sich hier der Wahrheit und Authentizität der biblischen Offenbarung und inneren theologischen Notwendigkeiten verpflichtet, so daß sie die diesbezüglichen Entscheidungen nicht dem Zeitempfinden oder wechselnden philosophischen Ansichten

14 Ebd., S. 309.

15 P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Frankfurt 1970. S. 95.

überließ. Dabei traten als immer wieder berufene Kerngedanken hervor: die gerechte Vergeltung für die unbereuten Sünden, die Ewigkeit der Strafe, der Verlust der Gottschau und (weniger betont) der auch die leibliche Wirklichkeit ergreifende Schmerz (»Höllengefeuer«). Das wesentliche Moment der Ewigkeit des Heilsverlustes wurde im Gegensatz zur Auffassung der Origenisten noch verstärkt, so vom Partikularkonzil von Konstantinopel i. J. 543: »Wer sagt oder glaubt, die Strafe der bösen Geister und der gottlosen Menschen sei zeitlich und werde nach bestimmter Zeit ein Ende haben und dann komme eine völlige Wiederherstellung (Apokatastasis) der bösen Geister und der gottlosen Menschen, der sei ausgeschlossen« (DS 411).

Am Ausgang der Väterzeit wird diese Entscheidung in der sogenannten »Fides Damasi« wiederholt: »Wir glauben, daß wir, durch Christi Tod und Blut gereinigt, von ihm auferweckt werden am Jüngsten Tag, in dem Fleisch, in dem wir jetzt leben, und wir haben die Hoffnung, daß wir von ihm erlangen werden entweder ewiges Leben als Belohnung des guten Verdienstes oder für die Sünden die Strafe der ewigen Verdammnis« (DS 72). An dieser Formel ist bemerkenswert, daß sie den Begriff der Ewigkeit in strenger Parallelität für die Heils- wie für die Unheilsseite ansetzt, so daß ihr eine Erklärung nicht gerecht wird, welche die Verhältnisse auf der Unheilsseite anders bewerten würde als auf der Heilsseite. Bedeutsam ist auch der Umstand, daß die Formel im Bewußtsein der universalen Erlösungstat Christi und ihres Abschlusses bei der Parusie gesprochen ist und damit der Gedanke einer Anwendung der Erlösung auf die Verworfenen (etwa beim Höllenabstieg Christi) ausgeschlossen ist.

Das vierte Laterankonzil (1215) bestätigt diese Lehre, wenn es erklärt, daß Christus »die Lebenden und die Toten richten [wird] und jedem, den Verworfenen wie den Erwählten, vergelten [wird] nach seinen Werken . . ., damit die einen mit dem Teufel die ewige Strafe und die anderen mit Christus die ewige Herrlichkeit empfangen« (DS 801). Es ist nur ein Reflex dieser kontinuierlichen Verkündigung, wenn es neuerdings im »Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie« (17. Mai 1979) heißt: »Die Kirche glaubt, indem sie am Neuen Testament und an der Überlieferung treu festhält, an die Seligkeit der Gerechten, die einmal bei Christus sein werden. Ebenso glaubt sie, daß eine ewige Strafe den Sünder trifft, daß er der Anschauung Gottes beraubt wird und daß die Auswirkung dieser Strafe das ganze Sein des Sünders erfaßt«. Die Existenz der Verwerfung voraussetzend, heißt es vom »Fegfeuer«, daß es »von der Strafe der Verdammten völlig unterschieden ist«. »Himmel«, »Hölle« und »Fegfeuer« sind demnach als Realitäten verstanden.

Bedeutsam ist (neben der Auslassung aller Phantasievorstellungen über die Hölle) auch die Versicherung, daß die Kirche sich hier mit Schrift und Tradition eins weiß und damit eine Offenbarungswahrheit verkündet. Sie tut

das sicher nicht ohne Kenntnis der Tatsache, daß der »Schriftbeweis« mit Hilfe der historisch-kritischen Methode nicht ohne gewisse Schwierigkeiten ist; denn die Vorstellung vom Straf- und Vergeltungsort hat ihre natürlich-geschichtlichen Voraussetzungen im Denken der alten Welt wie im Bereich der jüdischen Apokalyptik (Scheol; Gehenna). So gebraucht auch das Neue Testament die phantasiereichen Bilder vom unterirdischen Strafort (Mt 11,23; Lk 10,15; 16,23; Offb 20,13), »wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt« (Mk 9,48), wo »sie heulen und mit den Zähnen knirschen« werden (Mt 13,42). Im Lk-Evangelium kommt (freilich als Ausnahme) eine Ausmalung der Qualen vor (vgl. Lk 16,23—26). Dagegen spricht Paulus über diesen Zustand ohne Bilder, wenn er ihn als »Verwerfung«, als »Verlorenheit« (2 Thess 1,9; 1 Kor 1,18), als »Verderben« bezeichnet (1 Tim 6,9).

Darum kann die Abkunft der Bilder aus einem natürlich-geistesgeschichtlichen Grundbereich nicht gegen die Offenbarungstatsache als solche ins Feld geführt werden. Dagegen steht vor allem die Verkündigung Jesu selbst, die keinen Zweifel daran ermöglicht, daß die Aussagen über »Himmel« und »Hölle« wie auch über deren Ewigkeit keine Abschwächungen auf der Unheilsseite zulassen (vgl. u. a. Mt 25,46). Darum ist das Urteil begründet: »Alles Deuteln nützt nichts: Der Gedanke ewiger Verdammnis, der sich im Judentum der beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderte zusehends ausgebildet hatte . . . , hat seinen festen Platz sowohl in der Lehre Jesu . . . wie in den Schriften der Apostel.«<sup>16</sup>

Es bleibt freilich erwägenswert, aus welchen Gründen der Glaube der Kirche mit dieser Bestimmtheit an dem dunklen Geheimnis festhält. Die Theologie hat dafür manche Begründungen herangezogen. Es sind nicht nur rationale Gründe, die aus der Analogie menschlich-irdischer Verhältnisse erhoben werden, wie dem Verlangen nach Gerechtigkeit und Ausgleich, nach Strafe und Sühne (unter Hinzunahme des philosophischen Gedankens, daß die jenseitigen Zustände zeitüberhoben sind); es sind tiefere theologische Motivationen bestimmend: die Entscheidungsträchtigkeit des menschlichen Lebens, der absolute Gegensatz von Gut und Böse, die Verendgültigung des menschlichen Geschicks im Tode, die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, die auch von der immer mitgehenden Liebe und Barmherzigkeit Gottes nicht aufgehoben werden darf. Auf der Grundlage Augustinischer Gedanken lehren Thomas v. Aquin und Bonaventura einhellig: Gott, der in der Schöpfung seine Allmacht offenbart und in der Vorsehung seine Weisheit kundtut, erweist in der Erlösung seine Barmherzigkeit, aber in der zugelassenen Verlorenheit seine Gerechtigkeit.<sup>17</sup> Es ist also die spannungsreiche Fülle

16 J. Ratzinger, *Eschatologie — Tod und ewiges Leben* (Kl. kath. Dogmatik IX, hrsg. von J. Auer und J. Ratzinger). Regensburg 1977, S. 176.

17 Vgl. J. Auer, »Siehe, ich mache alles neu«. *Der Glaube an die Vollendung der Welt*. Regensburg 1984, S. 69.

des geheimnishaften göttlichen Wesens, das hinter der Wahrheit von der Verwerfung steht. Ihm entspricht in Abbildung des göttlichen Urbildes ein Verständnis des Menschen, in dessen Freiheitsanlage ebenfalls die unendlichen Möglichkeiten der Entscheidung für oder gegen Gott angelegt sind. Der Mensch wird so zu einem zwischen endgültigem Heil oder Unheil eingewiesenen Wesen, zu dessen Existenzvollzug die radikale Entscheidung gehört.

Aber hinter dieser Lehre der Kirche stand immer auch das Urteil der praktisch-ethischen Vernunft, daß nämlich der Ernst des sittlichen Lebens ohne diese absolute Gegensätzlichkeit nicht aufrecht zu erhalten wäre. Die Bündelung dieser Argumente erschien dem christlichen Denken so überzeugend, daß hier ein weitgehender Konsens der großen christlichen Bekenntnisse gegeben war. So konnte W. Bieder für die Zeit seit 543 bis zum 19. Jahrhundert feststellen, daß nicht nur die katholische Theologie, sondern »mit ihr . . . sowohl die altreformierten als auch atlutherischen Dogmatiker gegen die Origenisten und die Wiedertäufer die Ewigkeit der Höllenstrafen [lehren]«. <sup>18</sup>

### 3. Wiederaufleben der Apokatastasis

Dagegen ist die moderne Theologie andere Wege gegangen, die vielfach dem Ziel einer Aufhebung des Gedankens an eine ewige Verwerfung zulaufen, ohne doch die origenistische Apokatastasislehre förmlich wiederaufnehmen zu wollen. Seit der anthropozentrisch gerichteten Aufklärung suchen protestantische Theologen Anschluß an den von Lessing propagierten Erziehungs- und Entwicklungsgedanken zu finden<sup>19</sup>, der die Entfaltung des Geistes gleichsam in eine unendliche Bewegung hineinverlegt. Dabei wird ein postmortaler Zustand der Unvollkommenheit und Verlorenheit des Geistes nicht geleugnet, aber nicht als endgültig verstanden. Es ist eine Art »sokratischer Hölle«, in welcher der Mensch sich durch wachsende Erkenntnis vom Bösen zum Guten, vom Unglück zum Glück emporranken kann. Der Grund für diese Möglichkeit liegt in einer andersgearteten Auffassung von Gut und Böse, die nicht mehr (wie im biblisch-christlichen Denken) als absolute Gegensätze gesehen sind, sondern die als Stufungen des weniger und höher Vollkommenen ausgegeben werden. Deshalb kann nach Lessing jeder Mensch seine Hölle noch im Himmel und seinen Himmel noch in der Hölle finden. Es ist das der widerspruchsvolle, schon von Thomas v. Aquin kritisierte Gedanke, aus dem bei strenger Folgerung abzuleiten wäre, daß auch die himmlische Seligkeit kein endgültiger Zustand wäre, sondern dem Wechsel ausgeliefert sein müßte.<sup>20</sup>

18 W. Bieder, Art. Hölle. In: *Evang. Kirchenlexikon II*. Göttingen 1958, S. 194.

19 Vgl. zum Folgenden L. Scheffczyk, *Scheidung oder Rettung aller?* In: »Die neue Ordnung« 37 (1983), S. 418 f.

20 S. th. III q. 99 a. 2 resp.

Eine Aufnahme dieses Entwicklungsgedankens, die aber faktisch mit einer starken Neigung zur origenistischen Apokatastasislehre zusammenging, zeichnete sich bei dem die Theologie des 19. Jahrhunderts beherrschenden Dan. Fr. Schleiermacher († 1834) ab, der die Auffassung vertrat, daß die Lehre von einer ewigen Strafe und Heillosigkeit einen Widerspruch zur Gnade und Liebe Gottes inkurriere.<sup>21</sup> (Er nahm damit ein Motiv auf, das in der neuesten Problematik wieder eine starke Beanspruchung erfährt.)

Mehr vom Rationalismus beeinflußt, forderte um die Wende des Jahrhunderts der protestantische Religionsphilosoph O. Pfleiderer († 1908) die Transformierung der strengen Lehre von den zwei möglichen Endzuständen zu einem freieren Denken von der »unendlichen Mannigfaltigkeit der jenseitigen Entwicklungsformen und -stufen«, ein Gedanke, »in welchem der unendlichen Liebe Raum bleibt zu endloser Betätigung ihrer erhabenen Wesenheit«.<sup>22</sup> Es kann nicht verborgen bleiben, daß das Ziel eines solchen Gedankens nur in der Preisgabe eines endgültigen Unheilszustandes gelegen sein kann, daß hier also die origenistische Lehre in verwandelter Form wieder aufgenommen ist.

Freilich vermochte das moderne Denken daraus keine letzte Beruhigung und Sicherheit zu entnehmen, wie das Beispiel des redlich-mühsamen Gedankenganges E. Troeltschs († 1923) zeigt. Von der Unvollkommenheit des sittlichen Strebens des irdischen Menschen beeindruckt, kann sich der Philosoph weder zu einer »Wiederbringung aller« und zu einer Universalität des Heils bekennen, noch aber auch vorbehaltlos für die Anerkennung einer Hölle plädieren. Aber es gibt Nichterwählte. »Wir kennen die Zwecke, die Gott mit den Nichterwählten verfolgt, nicht, wie wir den Weltzweck überhaupt nicht kennen.«<sup>23</sup>

Dieser relative Agnostizismus findet freilich in der neueren evangelischen Theologie keine rechte Resonanz. Hier sind die Tendenzen zur Annahme der Allversöhnung, auch wenn diese unter manchen Einschränkungen und Kautelen vorgetragen wird, stark entwickelt. Als Beispiel bietet sich die Stellungnahme des noch immer einflußreichen K. Barth an, der zwar am Gedanken des Gerichtes Christi über seine Feinde festhalten möchte und deshalb die Apokatastasis *als Lehre* nicht vertritt.<sup>24</sup> Aber auf Grund des Theologoumenons von der paradoxen Identität zwischen den Erwählten und den Verworfenen in Jesus Christus wie auch auf Grund der Behauptung von der unwiderstehlichen Gnade Christi drängen alle Gedanken zum Ziel der Allversöhnung hin, die im Weltengang eine grandiose Entsprechung von

21 Der christliche Glaube. Berlin <sup>6</sup>1884, § 18, 237.

22 Grundriß der christlichen Glaubenslehre. Berlin 1898. S. 225.

23 Glaubenslehre. München 1925, S. 383.

24 Kirchliche Dogmatik II/2. Zürich <sup>2</sup>1946, S. 529.

Anfang und Ende garantiert. Mit Recht wurde an Barth die Frage gestellt, warum man bei Annahme einer solchen idealistischen Konzeption vom Menschen noch Umkehr und Buße fordern sollte.

Ähnlich wird auch von J. M. Lochmann zunächst davor gewarnt, »die Hölle von vornherein auszuschalten«, um danach aber den Triumph der Gnade über die Hölle zu fordern unter Berufung auf das Schriftwort: »Hölle, wo ist dein Sieg?« (1 Kor 15,55). Verständlicherweise stellt sich gegenüber dieser offensichtlich doch unausgewogenen Einstellung die Frage nach der Sinnhaftigkeit einer Weiterverwendung der Vorstellung von der Hölle. Die Antwort behebt die Zweideutigkeit keinesfalls, sondern steigert sie bis zur Widersprüchlichkeit, wenn sie besagt, daß die Hölle ein »Mythologoumenon« sei, dessen Sinn darin bestehe, einen »negativen Hinweis auf den freien Charakter der Gnade und auf die freie Verantwortung des Glaubens« zu geben. So kann der Theologe schließlich von der Apokatastasis als von einer »certitudo des Glaubens« sprechen, die freilich nicht dasselbe besagen sollte wie »eine selbstsichere securitas des Heilsbesitzes«. Aber wiederum wird man die Gegenfrage nicht unterdrücken können, wie die den Christen (zumal nach katholischem Glaubensverständnis) kennzeichnende Heilsunsicherheit gehalten werden könne ohne die Annahme einer existenten Heilsbedrohung. Charakteristisch für die schwankende theologische Denkweise ist schließlich auch hier die Wiederaufnahme der Barthschen Sentenz: »Wer die Wiederbringung nicht glaubt, ist ein Ochs, wer sie aber lehrt, ist ein Esel.«<sup>25</sup>

Streift man aber die ironische Schale dieses Wortes ab und dringt auf seine tiefere Bedeutung, so kann diese nur in der Annahme der Apokatastasis gelegen sein. An diese darf (und muß) man *glauben*, nur kann man sie *nicht lehren*. Es kann demnach etwas Gegenstand des Glaubens sein, was nicht zum Gegenstand der Glaubenslehre gemacht werden dürfe. Hier scheint auch die Zuordnung von Glaube und Theologie verfehlt zu sein.

Deshalb versucht eine neuere Richtung innerhalb der evangelischen Theologie die Lösung auf einem gewissen Mittelweg zu erreichen und eine Offenheit für beide Möglichkeiten einzuhalten: für den doppelten Ausgang des Welt- und Menschengeschicks (in Himmel oder Hölle) *und* für die Allversöhnung oder die Wiederbringung aller. Das strenge Entweder-Oder der biblischen Gerichtsreden, das auch bei Zubilligung gewisser Schwierigkeiten des neutestamentlichen Schriftbeweises im ganzen dem neutestamentlichen Denken durchaus entspricht<sup>26</sup>, wird hier gleichsam für die Aufnahme eines Sowohl-als-Auch durchlässig gemacht.

Auch hier wird wiederum die Absicht zum Festhalten am Ernst der Gerichtsbotschaft bekundet und vor einer indifferenten Haltung bezüglich

25 Dogmatik im Dialog I. Gütersloh 1973, S. 314.

26 Vgl. Fr. Mussner, Apokatastasis. In: LThK I, Sp. 708 f.

Gut und Böse wie bezüglich des Gegensatzes von Heil und Unheil gewarnt. Es soll angeblich nur die Macht Gottes über die Sünder und die endliche Sieghaftigkeit der Gnade zur *höchsten* Geltung gebracht werden. Aber faktisch wird sie hier zur *alleinigen* Geltung geführt. Es ist jedenfalls nicht zu ersehen, wie der Gerichtsgedanke realistisch und ernstlich festgehalten werden kann, wenn der schließliche Ausgang des Gerichtes immer durch den Sieg der Gnade bestimmt ist.

An die Grenzen dieser Offenheit für beide Möglichkeiten stoßend, gibt E. Brunner zu, daß der Gerichtsgedanke auf solchen Voraussetzungen seine Kraft nicht behalten kann. Er stellt sich schließlich als der schwächere heraus, weil er (nach Brunner) nur mit Gottes Heiligkeit, nicht aber mit Gottes Liebe zusammengedacht werden kann. Darum sollen diese beiden Möglichkeiten (Heilsverlust der einen — Wiederbringung aller) als die beiden gültigen Stimmen Gottes gehört und anerkannt werden. Der Christ soll auf Grund der (für die Verwerfung sprechenden) Gerichtsaussagen Gott fürchten und ihn auf Grund der für die Allversöhnung sprechenden Aussagen lieben. Beide »Stimmen« bringen »Bewegungsworte« hervor, die das christliche Leben in beide Richtungen hin agil halten sollen. Aber wie soll eine Bewegung erklärt werden, die kein wirkliches Ziel vor sich hat (nämlich die Existenz der Verwerfung)? So gibt denn E. Brunner am Ende auch zu, daß die Doppelthese nicht widerspruchsfrei sei und ihr »Unlogik« anhafte.<sup>27</sup> Ähnlich spricht auch A. Köberle von einem »unauflöselichen Widerspruch«.<sup>28</sup> Aber weder der Glaube noch die Theologie dürfen in sich Widersprüche aufnehmen.

Auch die katholische Theologie ist von den gedanklichen Schwierigkeiten und existentiellen Widerständen des modernen Bewußtseins gegenüber der Herausforderung der »Hölle« nicht unbeeindruckt geblieben.<sup>29</sup> Die hier unternommenen Versuche zur Vermittlung der harten Gegensätze erscheinen aber den Bemühungen der evangelischen Theologie nicht völlig gleichgerartet. Wenn man von der gelegentlichen Wiederaufnahme der origenistischen Allversöhnung absieht und die rein paränetische Auffassung der biblischen Drohreden als zu leichtgewichtig übergeht, ist vor allem die Einführung der Tugend der Hoffnung in den Problemzusammenhang bemerkenswert. Die sogenannte Realmöglichkeit der Hölle (die freilich etwas anderes ist als die Wirklichkeit) soll hier mit der Hoffnung auf die endgültige Rettung aller verbunden werden. Die Allversöhnungslehre wird ausdrücklich abgelehnt<sup>30</sup>,

---

27 Das Ewige als Zukunft und Gegenwart. Zürich 1953, S. 198.

28 Allversöhnung oder ewige Verdammnis? In: A. Rosenberg (Hrsg.), Leben nach dem Sterben. München 1974, S. 135 f.

29 Vgl. zum Folgenden H. Stich, Die Möglichkeit des Heilsverlustes in der neueren Theologie (Masch.-Schr.). München 1982, S. 364-589.

30 Vgl. H. Urs von Balthasar, Theodramatik IV. Einsiedeln 1983, S. 243-273.

aber es wird auf eine in der Tradition vorfindliche Nebenlinie verwiesen, die den Gedanken der Barmherzigkeit Gottes hervorkehrt. Daran knüpft sich die Hoffnung auf eine Rettung aller, die ihren tieferen Grund hat im allgemeinen Heilswillen Gottes, aber auch in der Übermacht der göttlichen Liebe.

Das Problem innerhalb dieses Erklärungsversuches scheint in der nicht ganz präzisen Bestimmung des Begriffes der übernatürlichen Tugend der Hoffnung zu liegen. Diese beruht auf dem Fundament des göttlichen Glaubens. Sie ist die Kraft, mit der sich der Glaube, der noch nicht am Ziele ist, auf die ihm gegebenen Verheißungen ausspannt. Weil aber der Glaube der Kirche die Verheißung der Nichtexistenz der Hölle nicht in sich trägt, kann sich aus ihm auch keine übernatürliche Hoffnung erheben. Dem Glaubenden ist nur für sich (und für den in der übernatürlichen Liebe mit ihm verbundenen anderen) die Hoffnung auf Seligkeit möglich (und gleichsam »im Rücken« dieses Aktes die Überwindung der Furcht vor der Unseligkeit, die so aber als Realität gesetzt ist). Er kann sich darüber hinaus an die Barmherzigkeit Gottes wenden, die sich des kleinsten Zeichens der Bekehrung des Sünders annehmen möge. Die Hoffnung kann aber die Realität des Unheilzustandes nicht aufheben, wie sie umgekehrt auch die Wirklichkeit des Himmels nicht setzen kann.

#### 4. Die Aporien der Wiederbringung aller

Es ist nicht zu verkennen, daß der das heutige Lebensgefühl durchstimmende Gedanke der Allversöhnung eine große Anziehungskraft ausübt. Das Weltendrama wird hier, trotz der Betonung des radikalen Entscheidungsernstes der menschlichen Existenz, zuletzt doch zu einer strahlenden Apotheose des siegreichen Gottes; die Dissonanzen des Weltenganges lösen sich in einem harmonischen Akkord auf, der für das Menschenohr ein reiner Wohlklang ist; die Einheit der Menschheit nach vorübergehendem Unheil wird zu einer höchsten Solidarität im Heil gesteigert.

Aber auf der Ebene des vernunftgemäßen theologischen Denkens muß man auch die Schlagschatten sehen, welche diese Faszination verbreitet. Man wird erkennen, daß dort, wo die Allversöhnungslehre direkt vertreten wird, die Schwierigkeiten des verantworteten Glaubens immens werden. Es ist nicht damit getan, die Glaubenswahrheit nur an diesem Punkt zu ändern und den doppelten Ausgang der Menschheitsgeschichte durch ein einsinniges Ende zu ersetzen. Wer diese Stellung räumt, muß auch viele vorausliegende Positionen des Glaubens aufgeben oder wesentlich ändern. Wer der Apokatastasis zustimmt, kann am Endgericht nur in einem höchst abgeschwächten Sinne festhalten, bei dem Verurteilungen (wenn überhaupt) nur noch »auf Zeit« oder »auf Bewährung« möglich sind; er kann auch nicht mehr an die Endgültigkeit der Jenseitszustände glauben (der Sünder muß sich — nicht

ohne eigene Aktivität — auch im Jenseits zum Heiligen wandeln können); der Tod des Menschen verliert den einschneidenden Charakter der Beendigung des *status viae*, (weil ja danach noch Wege zum Heil eröffnet sind); dadurch aber verliert auch das Leben seine einzigartige Entscheidungsträchtigkeit (was immer man dagegen in Behauptungen über den verbleibenden Ernst der menschlichen Existenz sagt); die Erlösung Jesu Christi, von der alles Heil herkommt, wird nicht nur in bezug auf ihre objektive Hinlänglichkeit, sondern auch bezüglich ihrer subjektiven Wirksamkeit als universal und durchschlagend angesehen; objektive und subjektive Erlösung fallen nahezu zusammen; damit wird aber auch (konsequent gedacht) der Gedanke von der Notwendigkeit der menschlichen Entwicklung genauso alteriert wie auf der Gegenseite das Geheimnis der Gratuität der Gnade und der Auserwählung durch Gott. Zuletzt wendet sich die Apokatastasislehre sogar gegen den Gottesbegriff: denn der Gott, der die festgehaltene Bosheit des Sünders übersehen würde (und sie so bejahen müßte), müßte sich selbst verneinen.

Die heute wieder aufgenommene Allversöhnungshypothese unterzieht sich jedenfalls auf theologischer Ebene nicht der Mühe, ihre Behauptung mit der theologischen Wahrheit im ganzen in Übereinstimmung zu bringen. Wenn dieser Versuch unternommen würde, käme die theologische Unstimmigkeit der Theorie vollends zum Vorschein. Hier könnte das Beispiel Gregors von Nyssa († 394), der als einer der wenigen Vertreter einer Apokatastasis eine solche Zusammenschau versuchte, ernüchternd wirken.<sup>31</sup> Der Nyssener kommt auf Grund seiner zyklischen Zeitauffassung, nach welcher Anfang und Ende aller Dinge übereinstimmen müssen, zur Annahme einer geradezu determinierten Rückführung aller Verworfenen in den ursprünglichen Stand der Gnade, woraufhin Gott erst »alles in allem« (1 Kor 15,28) sein könne. Man muß aber sehen, um welchen gedanklichen Preis dieses Einheitspathos erkaufte ist und mit welchen zerbrechlichen philosophischen Mitteln es begründet wird: das ist eine rein metaphysische Deutung der Endlichkeit des Bösen; das ist die philosophische Lehre von der Universalnatur und der Natureinheit der Menschheit, aus der kein Individuum herausfallen kann (mit sichtlicher Unterbewertung der Geschichte des einzelnen Menschen); das ist schließlich der eigentümliche Gottesbegriff, in dem die Güte und die Weltinigkeit Gottes (der Wille Gottes ist gleichsam das Substrat der Dinge) so überbetont erscheinen, daß kein Teil der Schöpfung Gottes Güte entfallen kann. Man hat, bei aller Anerkennung der denkerischen Subtilität dieses Entwurfes, immer wieder gefragt, ob hier der Glaube nicht von neuplatonischer Philosophie durchsetzt und zur Gnosis geworden sei.

Dem christlichen Offenbarungsglauben ist eine solche Einheitsschau nicht

---

31 Vgl. P. Zemp, Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa. München 1970, S. 196 ff.

erreichbar. Er muß vor dem Geheimnis des doppelten Ausgangs des Menschheitsgeschickes stehenbleiben. Es liegt konkret in der von uns nicht zu durchdringenden Einheit von Gottes Güte und Gottes Gerechtigkeit. Der Einheitspunkt ist uns nicht begreifbar, aber er ist nicht schlechthin undenkbar; denn Gott sistiert gegenüber keinem Geschöpf seine Güte. Sie kann sich nur an denen nicht als solche offenbaren, die sich für die Selbstherrlichkeit der Sünde endgültig entschieden haben. Daß Gott dies zuläßt, kann der Glaubende ihm nicht zum Vorwurf machen. Diese Zulassung ist das Geheimnis der Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen. Dem Mysterium gegenüber ziemt dem Menschen weder die Berufung auf psychologisches Empfinden noch der Anspruch auf denkerische Bewältigung, sondern allein die Haltung der Demut und Verehrung gegenüber dem Unerforschlichen.