

Hoffnung auf eine leere Hölle – Wiederherstellung aller Dinge?

H.U. von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil

Von Jan Ambaum

EINFÜHRUNG

Die theologische Tradition der westlichen Kirche wurde über viele Jahrhunderte vom anthropologischen Einfluß Augustins geprägt. In der Auseinandersetzung mit Pelagius und seinen Anhängern sah Augustinus sich gezwungen, die Bedeutung der göttlichen Gnade nachdrücklich hervorzuheben.¹ Obwohl Augustinus wußte, daß »Gott will, daß alle Menschen selig werden« (1 Tim 2,4), mußte er innerhalb seiner Prädestinationslehre diesen Text zurückhaltend interpretieren.²

Hier nun soll die These H.U. von Balthasars über die Kraft christlicher Hoffnung skizziert und auf ihre Tragfähigkeit hin überprüft werden. Balthasar hat mit seinem eher optimistischen Konzept über die von Gott vorhergesehene Bestimmung des Menschen deutlich eine gewisse Distanz zur augustinischen Sicht aufgebaut. Während der große Gelehrte des Ostens, Origenes, vor allem aber seine Schüler es als sicher annahmen, daß die Schöpfung und also auch der Mensch am Ende in der Güte des Ursprungs »wiederhergestellt« würden,³ meinte Augustinus, der Lehrer des Abendlandes, daß viele Menschen »verlorengehen« würden. Balthasar scheint sich daher erstens eine methodische Fra-

1 Für den historischen Kontext ist immer noch bedeutsam: G. Greshake, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung der Gnadenlehre des Pelagius. Mainz 1972; vgl. auch G. Greshake, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre. Freiburg 1977; in diesem Zusammenhang können auch die jüngsten Diskussionen über die Bedeutung von Personbegriff und Anthropologie Karl Rahners aufschlußreich sein; vgl. B.J. Hilberath, Der Personbegriff in der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians »Adversus Praxean«. Innsbruck 1986, und die vielen Reaktionen, die diese Veröffentlichung hervorgerufen hat, u.a.: P. Schoonenberg, Eine Diskussion über den trinitarischen Personbegriff. Karl Rahner und Bernd Jochen Hilberath, in: *Zeitsch. f. kath. Theol.* III (1989), 129-162.

2 Einen guten Überblick zu dieser Thematik gibt B. Altaner/A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. Freiburg ⁸1978, S. 412ff., hier 442. Für unseren Zusammenhang ist hier – neben den zwei anderen Deutungen Augustins – eine dritte Interpretation wichtig: Paulus meint mit diesem Text, Gott befehle uns zu wollen, daß alle Menschen gerettet werden (vgl. *De correptione et gratia* 15,47, in: S. Kopp/A. Zumkeller (Hrsg.), *Schriften gegen die Semipelagianer*. Würzburg 1987, S. 236-237). Dann wäre der allgemeine Heilswille Gottes keine Realität in Gott, sondern ein von Gott gelenkter, auf unser Wollen einwirkender, menschlicher Willensakt.

3 Vgl. hierzu die Aussagen des II. Konzils von Konstantinopel, die wohl nur indirekt noch die ursprüngliche Theologie des Origenes treffen konnten, aber in ihrer Absicht hier sicher der dogmatischen Wahrheit entsprechen.

ge gestellt zu haben: Beruht die Gewißheit der beiden großen Denker der kirchlichen Tradition vielleicht auf einer anderen methodischen Qualifizierung der Eschatologie? Muß man sich in dieser Hinsicht nicht mit einer Hoffnung begnügen statt mit einem sicheren Wissen? – Wenn man hierin der Theologie Balthasars folgt, dann muß man in zweiter Instanz allerdings auch fragen, welche Tragfähigkeit diese Hoffnung tatsächlich besitzt.

Beide hier gestellten Fragen sind in den letzten Jahren heftig diskutiert worden. Man hat eingewendet, daß der Glaube an die Existenz der Hölle so tief im katholischen Glauben verankert sei, daß man nicht annehmen dürfe, die Hölle sei leer. Sogar eine Hoffnung auf die effektive Wirksamkeit der Gnade Gottes impliziere einen Zweifel am Sinn der Hölle.

Zu unserer zweiten Frage wurde wohl zurecht auf den Zusammenhang zwischen Anthropologie, Eschatologie und Ethik hingewiesen. Wenn das Heil aller hoffend angenommen werden kann, dann droht in der Ethik der Verlust moralischer Normen. Wenn das Heil aller in der Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit »garantiert« ist, dann verliert die ethische Einstellung und der dem Ethos entsprechende Lebensvollzug die Normativität, die aus der Eschatologie auf die Ethik rückwirkt.

Beide Einwände machen eine aufmerksame Reflexion der Thesen Balthasars notwendig, bei der eine kritische Rezeption der überlieferten Wahrheiten wohl erforderlich ist. Bei dem ersten Fragenkomplex bedarf es einer sauberen methodischen Logik; beim zweiten eines gläubigen Gespürs für den inneren Zusammenhang der göttlichen Mysterien.⁴ Beides darf m.E. der Theologie H.U. von Balthasars nicht a priori aberkannt werden.

PRÄGENDE DOGMENGESCHICHTLICHE HINTERGRÜNDE

Die Norm der Heiligen Schrift

Im NT selbst findet sich die Wendung »*ἀποκαταστασις παντῶν*« einmal in Apg 3,21.⁵ Im AT (LXX) bezieht sich diese Wendung zunächst auf die Rückkehr aus dem Exil,⁶ dann in zweiter Instanz auf die Neubesiedlung des Lan-

4 Vgl. Vaticanum I, Dogm. Const. *Dei Filius*, Cap. 4 (DS 3016, NR 39).

5 Die Interpretationsgeschichte dieses Textes ist differenziert. Hier reicht eine globale Übersicht: 1. Die Wiederherstellung bezieht sich auf die Parusie (Haenchen; Oepke); 2. Verwirklichung der prophetischen Verheißungen (Haenchen); 3. Sieg über alle Mächte und Kräfte (Stählin; Schlier); 4. Zustand der Vollendung und Erquickung im neuen Äon (ebenfalls Stählin); 5. Betonung der Zeit bis zur Parusie als eine Zeitspanne der Umkehr und der Buße (Schneider). Die Interpretation im Sinn einer Wiederherstellung der ursprünglichen Güte der ganzen Schöpfung ist problematisch, da das Constantinopolitanum II im Jahre 553 diesen Satz verurteilte (vgl. DS 438).

6 Vgl. Jer 16,14-15; 24,5-6; Hos 11,11; Jer 15,19; Ez 16,55.

des, die zuletzt eine eschatologische Dimension gewinnt.⁷ Bezeichnend für die atl. Texte ist der Zusammenhang zwischen Gottes Wirken und der Bekehrung des menschlichen Herzens.

Da die Glaubenslehre sich meistens nicht auf eine einzelne Aussage reduzieren läßt, sondern den ganzen inhaltlichen Zusammenhang der Glaubensüberzeugungen bedenken muß, sollen noch andere Texte herangezogen werden. Dabei ist in unserem Zusammenhang besonders bemerkenswert, daß auch im NT von einer Erneuerung der Schöpfung gesprochen wird, bei der offensichtlich an eine Rettung durch das Erbarmen Gottes gedacht wird.⁸

Bei der knappen Betrachtung dogmengeschichtlicher Entwicklungen muß man zudem berücksichtigen, daß oft auch »fremde« Einflüsse Bedeutung gewinnen können.⁹

Klemens von Alexandrien

Beim ersten Vertreter der sog. alexandrinischen Schule, Klemens von Alexandrien († vor 215), findet sich die Überzeugung einer solchen eschatologischen Wiederherstellung der Schöpfung. Klemens ist ein komplizierter und subtiler Denker, der als Schriftsteller in der geistigen und anthropologischen Tradition der platonischen Kosmologie und der Stoa steht. Er benutzt auch esoterische und mystische Offenbarungen der ntl. Apokryphen und gnostische Schriften.

In seiner Eschatologie neigt Klemens zu einer genetischen Sicht, bei der das christliche Leben sich nach dem Vorbild einer stetig fortschreitenden Erziehung entfaltet. Auf diesem Weg der Einigung mit Christus kann die Askese wertvolle Dienste leisten. Der Christ soll sich auf Erden kein bleibendes Zuhause einrichten. Seinen irdischen Aufenthalt vergleicht Klemens mit einer Herberge, in der man einkehrt und lebt, die man pflegt, die man aber auch wieder verläßt. Der Jünger Jesu hat gelernt, daß er als Pilger auf Erden lebt und »dankt für die gastliche Aufnahme«; er »preist aber auch den Abschied, weil er der himmlischen Wohnung mit Freuden entgegengeht«.¹⁰

Da die bleibende Wohnstätte für den Menschen bei Gott sein soll, kann Kle-

7 Vgl. Am 5,15; Mal 3,23-24.

8 Neben Apg 21,1-2, Röm 8,21-22 und dem bedeutenden Text 1 Tim 2,4 kann hier auf die universellen Heilsaussagen hingewiesen werden, die H.U. von Balthasar zusammengefaßt hat in: *Kleiner Diskurs über die Hölle*. Ostfildern ²1987, S. 22f. Er nennt ausdrücklich: 1 Tim 2,4f.; 1 Tim 4,10; Joh 12,31f.; Joh 16,33; Tit 2,11; 2 Petr 3,9; Hebr 9,28; Röm 11,32; Röm 11,26; Kol 1,20; Eph 1,10; Phil 2,10f.; Joh 17,2; Röm 5,15-21.

9 Bei unserem Thema handelt es sich vor allem um: 1. die Auffassung der ägyptischen Astrologie, daß in dem mythischen, zyklischen Himmelsprozeß die Sternkonstellationen periodisch wiederkehren und 2. neuplatonische Überzeugungen, daß es eine Wiederkunft der menschlichen Seelen gibt (Reinkarnation).

10 *Strom.* IV,166,1.

mens kaum annehmen, daß es eine ewige Verwerfung gibt. Die Strafen, denen sich die Seele nach diesem Leben unterziehen muß, bessern und reinigen, sie dienen also nicht der Bestrafung des Sünders. Wenn Klemens auch an einer Stelle von der »ewigen Strafe im Feuer« spricht,¹¹ so mißt er grundsätzlich der Strafe nur einen zeitlichen Charakter bei. Einerseits steht Klemens von Alexandrien also am Anfang der Lehre vom Fegefeuer (mit einem reinigenden, »verständigen« Feuer!¹²), andererseits ist er aber auch der erste christliche Schriftsteller, der – äußerst zurückhaltend – die Vorstellung vom Heil aller vernünftigen Lebewesen entwickelt.¹³

Origenes

Origenes gebraucht in seinen Schriften nicht mehr die normale Umgangssprache. Er bevorzugt gelehrte Wörterbücher und folgt den Bedeutungen, die er dort findet. Deshalb kann A. Méhat auch sagen¹⁴: »Es ist Origenes, der als erster, zumindest innerhalb der Kirche und der alexandrinischen Tradition, den Begriff mit der Lehre von der Wiederherstellung des ›Urzustands‹ in Verbindung bringt. Er hat dies mit einer solchen Radikalität getan und dieser Deutung so sehr den Stempel der Eindeutigkeit eingepreßt, daß der Begriff fortan festgelegt blieb und man bis heute seine Not hat, sich davon freizumachen. Das ist das Vermächtnis terminologischer Meisterschaft. Aber sie birgt eine Gefahr. Denn einerseits gebührt Origenes die Ehre, diesen Gedanken zu seinen kühnsten Entwürfen zählen zu dürfen, andererseits aber hat er mit diesem biblischen Begriff die Überschrift für ein Kapitel der Häresien-geschichte geliefert.«

Origenes hat sich nicht willkürlich an die Gnosis, die heidnische Astrologie, die platonische oder stoische Philosophie gewandt. Es ging ihm darum, die Freiheit des Willens mit der Vorsehung Gottes zu vereinen. Dabei bediente er sich des aristotelischen Postulats der Identität von Anfang und Ende,¹⁵ der biblischen Idee der Wiedergeburt und der Hoffnung auf die Erneuerung des Kosmos. Für Origenes erreicht der Mensch erst dann seine Bestimmung, wenn er

11 Hom. *Quis dives salvetur?*, 33,3.

12 Vgl. *Strom.* VII,34,4.

13 Vgl. ebd. VII,12,2-3; VII,7,2-3; VII,13,1. Die zurückhaltenden Erwägungen des Klemens hinsichtlich einer allgemeinen Erlösung bestätigen auch jüngere Studien wie A. Méhat, »Apocatastase«. Origène, Clement d'Alexandrie, Act. 3,21, in: *Vigiliae Christianae* 10 (1956), S. 196-214, hier S. 214.

14 Ebd. Erst nach Abschluß dieses Artikels kam mir ein neuer Titel zu diesem Thema zur Kenntnis: W. van Laak, Allversöhnung? Die Lehre von der Apokatastasis bei Origenes und ihre Bewertung. Sinzig 1990.

15 Vgl. *De princ.* I,6,2.

in die ursprüngliche Einheit mit Gott zurückkehrt. In Anschluß an die johanneische Theologie – mit ihrer Vorstellung der Einheit zwischen den Jüngern, Christus und dem Vater – und in Nachfolge des paulinischen Gedankens, daß Christus – nachdem alle feindlichen Mächte und Kräfte unterworfen worden sind – sich selbst dem Vater unterwirft (vgl. 1 Kor 15,28), kommt Origenes zur Hypothese der Wiederherstellung aller Dinge. Sein wichtigstes Anliegen lag dabei zweifellos nicht in der Eschatologie, sondern in der Protologie. Er wollte erklären, daß die Schöpfung aller Dinge ursprünglich gut gewesen ist. Trennung und Partikularismus sind Folgen der Sünde. Wenn aber die Schöpfung gut war und das Ende eine Kopie des Anfangs ist, dann werden auch alle Dinge sich über einen langen und differenzierten Weg Christus unterwerfen. Im Idealfall geschieht dies nach Origenes nicht durch Zwang oder Gewalt, denn diese Mittel sind erwachsenen und geistlichen Menschen unwürdig. Über den Weg der Erkenntnis und der Einsicht werden alle sich Christus unterwerfen, ja zuletzt Christus selbst sich dem Vater, so daß dann Gott alles in allen sein wird.

Origenes hat die Wiederherstellung aller Dinge nicht als Lehre vertreten, sondern als eine Hypothese, die manche Spannungen innerhalb des christlichen Glaubens lösen konnte. Dies zeigt sich wohl am deutlichsten an einem Text aus seinem Werk *De principiis*: »(Es bleiben manche Fragen:) Wie soll unter Wahrung der Willensfreiheit bei allen Vernunftgeschöpfen über ein jedes (in der Heilsordnung) verfügt werden? Welche davon findet das Wort Gottes gleichsam schon vorbereitet und aufnahmefähig und unterrichtet sie; welche stellt es für eine Weile zurück; und vor welchen verbirgt es sich gänzlich und hält ihr Ohr fern von sich? Welche ferner von denen, die das ihnen gewiesene und gepredigte Wort Gottes verachten, drängt es mit gewissen Strafen und Züchtigungen zum Heil, erzwingt gewissermaßen ihre Bekehrung? Und welchen bietet es (einfach) Gelegenheit zur Rettung, so daß zuweilen jemand durch eine bloße Antwort den Glauben kundtut und das sichere Heil findet? Aus welchen Gründen und bei welchen Anlässen geschieht all dies; welche tiefen Einblicke der göttlichen Weisheit und welche Kenntnis von den Bewegungen ihres Willens liegen all diesen Verfügungen zugrunde? (All das) ist allein Gott bekannt und seinem Einziggeborenen, ›durch den alles geschaffen‹ (vgl. Joh 1,3) und ›wiederhergestellt‹ (vgl. Apg 3,21) ist (*creata ac reparata*), und dem heiligen Geiste, durch den alles geheiligt wird, ›welcher vom Vater selbst ausgeht‹ (Joh 15,26), welchem Ehre ist auf ewige Zeiten. Amen.«¹⁶

Zweifellos hat Origenes – im Vergleich mit der vorhergehenden Tradition bei Klemens von Alexandrien oder auch bei Irenäus von Lyon – die Bedeutung des Wortes »apokatastasis« verschärft. Für Origenes ist die Apokatastasis nicht mehr Realisierung, Erfüllung oder Belohnung; auf dem Hintergrund der

Korrespondenz von Anfang und Ende erhält dieser Ausdruck vielmehr eine universal-eschatologische Bedeutung: Alle Wesen werden am Ende in die Güte der ursprünglichen Schöpfung zurückkehren.

Origenes hat in betont intellektueller Bescheidenheit diese Ansichten nur als Hypothese vertreten. Seine Schüler aber übten diese Zurückhaltung nicht mehr. Sie entwickelten in der ersten und zweiten origenistischen Welle die Hypothese ihres Meisters zu machtvollen Systemen, die derart geschlossen waren, daß sie keine Fragen mehr aufkommen ließen. Diese Theorien wurden von der Kirche verurteilt, weil sie mit dem Anspruch des Wissens und nicht mehr mit der Zurückhaltung einer Hypothese auftraten.¹⁷

VERSUCH EINER SYSTEMATISCHEN KLÄRUNG

In systematischer Hinsicht muß berücksichtigt werden, daß zwischen der eschatologischen Lehre und anderen christlichen Glaubensartikeln ein enger Zusammenhang besteht. L. Scheffczyk hat die dogmengeschichtlichen Überlegungen zur Ablehnung der Lehre der Apokatastasis knapp formuliert:¹⁸ nämlich das »Verlangen nach Gerechtigkeit und Ausgleich, nach Strafe und Sühne«, sowie auch »die Entscheidungsträchtigkeit des menschlichen Lebens, der absolute Gegensatz von Gut und Böse, die Verendgültigung des menschlichen Geschicks im Tode, die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes«. Dieses komplexe Ganze bildet den Rahmen für die Lehre von der endgültigen Bestimmung des Menschen. Die Verurteilung der Apokatastasis, aber zugleich auch die Verbreitung einer zunehmend differenzierten Lehre über die Endbestimmung des Menschen und deren Verbindung mit anderen Glaubenssätzen waren wohl der Grund, daß nach dem 6. Jahrhundert die Apokatastasis nur noch vereinzelt vertreten wurde.¹⁹

In den letzten zwei Jahrhunderten stellt man ein erneutes Interesse an der Apokatastasis fest, die sich wegen ihres dynamischen Charakters offensichtlich gut in ein evolutionäres Weltbild einfügen läßt.

17 Vgl. DS 411, DS 438. Vor diesen Verurteilungen finden sich noch namhafte Anhänger der Hypothese des Origenes wie etwa Gregor von Nyssa und Theodor von Mopsuestia im Osten und Hieronymus im Westen.

18 F. Scheffczyk, Apokatastasis. Faszination und Aporie, in dieser Zeitschrift 14 (1985), S. 35-46, hier S. 39.

19 Vgl. im Mittelalter Johannes Scottus Eriugena, Amalric von Bene († 1207), die Brüdern und Schwestern des freien Geistes (eine Bewegung, die sich ab Mitte des 13. Jahrhunderts, besonders auch in den Niederlanden, verbreitete, in der Reformationszeit Hans Denck († 1527) und die Wiedertäufer, in der Neuzeit die mystisch-theosophischen Bewegungen, u.a. die Philadelphische Gesellschaft um Jane Leade-Ward († 1704 in London) und John Pordage († 1681 in London), sowie die Pietisten, F. Schleiermacher, A. Schweizer, O. Riemann und die Verbreitung der Apokatastasis im modernen Protestantismus unter dem Einfluß von K. Barth.

Neuere Versuche einer Integration

Pierre Teilhard de Chardin († 1955) schrieb 1926-1927 die Sätze: »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.«²⁰ In dieser Formulierung spürt man die Anstrengung, die ein Mensch aufbringen muß, um Gottes Liebe und Barmherzigkeit mit der Voraussicht einer ewigen Verwerfung oder Verdammung zu vereinen. Teilhard hat offensichtlich nur durch einen Akt des Gehorsams beide Realitäten versöhnen können. Klar geht dieser Gehorsam aus den Worten hervor: »O Jesus, ... ich schließe die Augen vor dem, was meine menschliche Schwäche noch nicht verstehen und daher auch nicht ertragen kann, nämlich vor der Tatsache, daß es Verdammte gibt. Doch ich will wenigstens in meine gewöhnliche und praktische Weltbetrachtung den Ernst einer immer drohenden Verdammung einfügen.«²¹ Im Geist des Gehorsams fühlt Teilhard sich auch durch die kirchliche Lehre und Praxis gestützt. Nachdem er bekannte, daß Gott uns aufgetragen hat, an die Hölle zu glauben, fügt er hinzu: »Aber Du hast mir auch verboten, mit absoluter Sicherheit von einem einzigen Menschen anzunehmen, er sei verdammt. Ich werde also hier weder versuchen, die Verdammten zu sehen, noch gewissermaßen zu erfahren, ob es solche gibt.«²²

Die Problematik, die Teilhard durch eine methodische Ausklammerung letztlich umgeht, wird in der Neuzeit verschieden beurteilt. Der Pietist Johann A. Bengel (1687-1752) errechnete das Jahr 1836 als Anfang eines tausendjährigen Reiches, in dem – nach chiliastischem Beispiel – der große Kampf zwischen dem Guten und Bösen anfangen kann. F. Schleiermacher († 1834) hält die ewige Strafe und Gottes Gnade für unvereinbar. E. Troelsch († 1923) will sogar ein gewisses Maß an Agnostizismus hinnehmen, wenn er eine Unkenntnis über den Zweck Gottes mit den Nichterwählten zugibt.²³

Differenzierter und intensiver hat sich in unserer Zeit Karl Barth († 1968) mit dem Problem der Apokatastasis beschäftigt. Er möchte die Lehre von Christi Urteil über seine Feinde beibehalten und deshalb der *Lehre* der Apokatastasis nicht ausdrücklich folgen.²⁴ Wohl veranschlagt Barth die Wirkung der Gnade Gottes so hoch, daß er zu einer *gemäßigten Apokatastasis* kommt. Einleuchtend geht dies daraus hervor, wie Barth das Schicksal des Judas behandelt. Judas steht für ihn in Kontrast mit Jesus selbst, und zwar innerhalb eines

20 Teilhard de Chardin, *Werke* 1: *Der Göttliche Bereich*. Olten/Freiburg 1962, S. 182.

21 Ebd., S. 185.

22 Ebd., S. 182f.

23 Vgl. zu diesen und anderen deutschsprachigen Autoren L. Scheffczyk, a.a.O., S. 40-44.

24 Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/2. Zürich ⁵1974, S. 529.

dynamischen Rahmens der Verkündigung. Die Verkündigung mit ihrem Aspekt der Verheißung kann nach Barth verhindern, daß zwischen Judas und Christus (bzw. zwischen dem Verworfenen und Auserwählten) ein absoluter Gegensatz entsteht. Im Rahmen der Verkündigung geht es also um einen *offenen Gegensatz*. »An diesen offenen Gegensatz soll die Kirche und soll jedes Glied der Kirche denken, wo immer die Frage gänzlicher endgültiger Verworfenheit des Menschen sich erheben mag. Die Kirche soll dann keine Apokatastasis, sie soll aber auch keine ohnmächtige Gnade Jesu Christi und keine übermächtige Bosheit des Menschen ihr gegenüber predigen, sondern ohne Abschwächung des Gegensatzes, aber auch ohne dualistische Eigenmächtigkeit die Übermacht der Gnade und die Ohnmacht der menschlichen Bosheit ihr gegenüber. Denn eben so stehen sich nun doch auch das Für Jesu und das Gegen des Judas zweifellos gegenüber. Bleibt es offen, was daraus hinsichtlich der Umkehr oder Nichtumkehr des Judas wird, so bleibt es doch jedenfalls bei der Situation der Verkündigung.«²⁵

Hans Urs von Balthasar († 1988) hat in seiner Deutung der Theologie Barths zwei Modelle unterschieden, die die Paradoxie der eschatologischen Hoffnung charakterisieren. »Alle, die in dieser Richtung denken [d.h. das Eschaton stärker betonen], sind sich bewußt, auf ein Letztes, kaum noch zu Sagendes gestoßen zu sein, ein Geheimnis, das sogleich mißverstanden wird, wenn es entgegengesetzte Aussagen aufzuheben scheint, das also nicht als »Geheimlehre« zu behandeln ist ..., das zwar als »heilig-öffentlich Geheimnis« in den Grundlagen und Voraussetzungen der gesamten kirchlichen Verkündigung zu stehen hat, ohne doch anders als in Glaube, Liebe, Hoffnung – und keineswegs im Schauen oder Wissen – ins Auge gefaßt werden zu können. Glaube, Liebe, Hoffnung sind *mehr* als menschliche Wissenschaft. Mehr als sie – und doch weniger als jenseitige Schau. So darf man wohl sagen: die untere Grenze der Zeugnisaussage ist ein *Ethos*, die obere (aber nicht erreichbare) wäre das System. Will man das System, dann wird man entweder (und das ist Barths Gefahr) in die Zone der Metaphysik oder Gnosis geraten, oder man wird (das ist die Gefahr der gewöhnlichen Dogmatiken) *unter* das geforderte Ethos zurückgehen.«²⁶ Hier soll ausdrücklich hervorgehoben werden, daß nach H.U. von Balthasar die Eschatologie keine Aussagen auf der Ebene einer gesicherten Erkenntnis macht, als wäre sie schon Erkenntnis auf der Grundlage der seligen Anschauung Gottes. Wenn Barth die Frage der Apokatastasis der Verkündigung zuordnete,²⁷ meint Balthasar ihn vor der Gefahr eines Systems warnen zu

25 Ebd.

26 H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Einsiedeln 1976, S. 368.

27 Vgl. dazu den K. Barth zugeschriebenen Satz: »Wer die Wiederbringung nicht glaubt, ist ein Ochs, wer sie aber lehrt, ist ein Esel«, in: J.M. Lochmann, *Dogmatik im Dialog I*. Gütersloh 1979, S. 314.

müssen. Balthasar selbst spricht dagegen über die Eschatologie als einem Mysterium, das in Glaube, Liebe und Hoffnung betrachtet werden muß.

Man könnte in der Neuzeit das Interesse für die Lehre von der Wiederherstellung aller Dinge mit der Hoffnung und den Erwartungen verbinden, die in unserem alltäglichen Leben eine Rolle spielen. Im Zeitalter der Industrialisierung, des zunehmenden naturwissenschaftlichen und technologischen Fortschrittes ist ein Weltbild entstanden, in dem die kreativen Möglichkeiten der Menschen ein Übergewicht annehmen. Fehler, Irrtümer und Mängel in der Natur sind durch menschliches Eingreifen weitgehend zu beherrschen. Man ist in der Lage, belastende Situationen zu entschärfen oder sogar ganz zu vermeiden. Bei zunehmender Perfektibilität scheint die Existenz des Bösen oder des Mangels zu verschwinden. Nicht nur für natürliche Ereignisse und Prozesse, sondern auch in anthropologischer und psychischer Hinsicht herrscht diese Einstellung. Naturbeherrschung ist ein wichtiges Ziel. All dies ist aber nicht nur der Kontext, innerhalb dessen das erneute Interesse für die Apokatastasis steht, sondern es gehört auch zu den Rahmenbedingungen zahlreicher ethischer Fragen, denen wir uns heute stellen müssen (z.B. Abtreibung, Euthanasie, Einstellung zu geistig Behinderten etc.). Das heißt, daß die Frage nach dem Schicksal des »verstockten Sünders« in einem schwierigen geistesgeschichtlichen Umfeld steht, da es fast unmöglich ist, frühzeitige Polarisierungen zu vermeiden.

Die Apokatastasis in der gegenwärtigen katholischen Theologie

Die katholische Theologie bleibt von den historischen Entwicklungen der Neuzeit nicht unberührt. Bei der Eschatologie stellen sich Fragen nach dem doppelten Gericht, nach dem *status interim*, der Hölle und dem Schicksal der verstockten Sünder. Man probt die Kraft der Neuinterpretation, wie etwa in der These von der Auferstehung im Tod.²⁸ Gottes unbeschränktes Erbarmen wird als Grund für die Hoffnung (oder das Wissen) aufgeführt, daß sogar verstockte Sünder das Heil erreichen können. Diese Entwürfe, die großenteils im Lebenswerk H.U. von Balthasars zu finden sind, blieben nicht ohne Widerspruch.²⁹

28 Vgl. S. Greiner, »Auferstehung im Tod«. Überlegungen zu einer aktuellen Diskussion, in dieser Zeitschrift 19 (1990), S. 432-443.

29 Bei Balthasar ab 1938 (*Origenes, Geist und Feuer*) über die Barth-Studie (1951) bis 1987 (*Kleiner Diskurs über die Hölle*). Bedeutendes findet sich vor allem in: Ders., *Theodramatik IV: Das Endspiel*. Einsiedeln 1983. Die wirkungsvollsten Reaktionen auf die Thesen Balthasars entstanden in Anschluß an die Zuerkennung des Paul-VI.-Preises (1984) mit der damit verbundenen Veröffentlichung: Ders., *Kleine Katechese über die Hölle*, in: *Osservatore Romano* 14 (1984), S. 1-2; so etwa G. Hermes, Ist die Hölle leer?, in: *Der Fels* 15 (1984), S. 250-256; Ders., Hoffnung auf das Heil aller? Bei H.U. v. Balthasar nichts Neues, in: ebd., S. 316-320; ebd. 18 (März 1987); H. Schauf, Die ewige Verwerfung in neueren und älteren kirchlichen Verlautbarungen, in: *Theologisches* 178 (1985), S. 6253-6258; Ders., Selbstverzehrung des Bösen? Einige Anfragen an H.U. v.

Der Vorwurf lautet, daß Balthasar das individuelle und allgemeine Gericht vermischt habe, das Ende des menschlichen Lebens nicht als Kriterium für das Gericht gelten lasse und schließlich theologisch für die Rettung aller Menschen eintrete.³⁰ Demgegenüber steht die Versicherung H.U. von Balthasar: »Die Apokatastasis habe ich nie vertreten, auch nicht verhüllterweise wie etwa Karl Barth. Es bleibt eine ernste Frage ...: Kann sich der übernatürliche Glaube – Glaube als personale Hingabe – auf Unheilstatsachen richten? ... Im kirchlichen Glaubensbekenntnis stehen lauter Heilstatsachen.«³¹ In einer positiven Wendung formuliert Balthasar seine Absicht: »Wir behaupten nicht mehr als dies: daß diese Aussagen uns ein Recht geben, für alle Menschen zu hoffen, was gleichzeitig besagt, daß wir uns nicht genötigt sehen, den Schritt von den Drohungen zur Setzung einer mit unsern Brüdern und Schwestern besetzten Hölle, womit unsere Hoffnung zunichte würde, vollziehen zu müssen.«³²

Geschichtlich sind – wie in der Kritik Balthasar wiederholt erwähnt wird – Aussagen über Verworfene und auch Visionen der Hölle bekannt. Nach Balthasar sind es aber Drohungen, die zur Umkehr aufrufen wollen. Es sind Spiegelbilder des Heils, d.h. Prophezeiungen, die gerade kontraproduktiv sein wollen, indem sie in ihrer Skizzierung des Unheils dem Hörer die Entscheidung zum Heil abringen. »Wenn die Gerichtsdrohungen und die grausam-schrecklichen Bilder von der Schwere der über die Sünder verhängten Strafen, die wir in Schrift und Tradition finden, einen Sinn haben, dann bestimmt zunächst den, mir selber den Ernst der Verantwortung vor Augen zu führen, die mir mit meiner Freiheit gegeben ist.«³³ Die visionären Bilder der Hölle tragen kontrastierend dazu bei, daß sich ihnen gegenüber die Haltung der Dankbarkeit und des ethischen Imperativs umso eindringlicher abzeichnen können.³⁴ Es scheint Balthasar dann auch nicht nötig, aus diesen Bildern und Visionen eine *sichere Erkenntnis* über die Zahl der Verworfenen abzuleiten.³⁵

Balthasar und seinen Kommentar zur Apokalypse des hl. Johannes, in: ebd., S. 6394-6396; K. Besler, in: ebd. 197 (1986), S. 7255-7264; 198 (1986), S. 7329-7333; 199 (1986), S. 7359-7363; 200 (1986), S. 7455-7458; weiter: J. Rothkranz, Die Kardinalfehler des Hans Urs von Balthasar. Durach 1989, bes. S. 322-483.

30 So bes. J. Rothkranz, a.a.O., S. 327, 359, 408, 414 u.ö., der eifrig aus früheren Studien Material sammelt und ihren polemischen Ton noch einen Grad verschärft.

31 H.U. von Balthasar, *Zur Frage: »Hoffnung für alle«*, Eine Antwort auf den Artikel von Pfr. Karl Besler, in: *Theologisches* 199 (1986), S. 7363-7366, hier S. 7366.

32 H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs*, a.a.O., S. 25.

33 Ebd., S. 42.

34 Ähnliche Gedanken lassen sich ohne viel Mühe schon bei den Vätern finden, z.B. sagt Johannes Chrysostomus in seinem *Matthäus-Kommentar* 16,6: »Auch den Einwohnern von Ninive drohte er den Untergang, nicht um sie wirklich zu verderben – denn wenn er das gewollt hätte, hätte er schweigen müssen –, sondern damit sie in ihrer Furcht sich besserten und so seinen Zorn besänftigten.«

35 Balthasar meint, daß er mit seiner Interpretation auch die Theologie des großen Lehrers der Freiheit und Gnade Augustin sachgerecht interpretiert; vgl. *Kleiner Diskurs*, a.a.O., S. 28-30.

Dagegen möchte er über die Bestimmung des Menschen bei Gott in der Sprache des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sprechen.

Die Kraft der Hoffnung

Einen entscheidenden Punkt der Diskussion hat L. Scheffczyk 1985 formuliert. Seines Erachtens liegt die Schwierigkeit in der Kategorie der Hoffnung: »Das Problem innerhalb dieses Erklärungsversuches [u.a. Balthasars] 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 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 ... die Hoffnung auf Seligkeit möglich ... 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 Unheilszustandes nicht aufheben, wie sie umgekehrt auch die Wirklichkeit des Himmels nicht setzen kann.«³⁶ Diese Einsicht wollen wir jetzt näher untersuchen.

Inwiefern können die Kategorien des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe die Lehre der definitiven Bestimmung des Menschen angemessen darstellen? Was ist vor allem die Hoffnung, worauf bezieht sie sich und worauf ist sie gegründet? Ist die Hoffnung, mit der ein Mensch nach der ewigen Seligkeit ausschaut, individuell konstituiert oder darf der Mensch auch auf das Heil anderer hoffen? Zustimmung zitiert Balthasar J. Daniélous Ausführungen über die Hoffnung³⁷: »Allzuoft fassen wir die Hoffnung zu individualistisch auf, als beträfe sie nur unser Heil. In Wirklichkeit bezieht sich die Hoffnung wesentlich auf Gottes Großtaten, die die ganze Schöpfung umfassen. Sie betrifft das Geschick der ganzen Menschheit. Deren Heil erwarten wir; die Hoffnung bezieht sich in Wirklichkeit auf das Heil aller Menschen, und nur in dem Maße, als ich zu diesen gehöre, bezieht sie sich auch auf mich.« Hier wird die Richtung der Hoffnung umgekehrt. Es geht nicht um meine individuelle Hoffnung, sondern die Hoffnung trägt den individuellen Menschen, indem sie von den großen Heilstaten Gottes ausgeht.

Die Frage, ob man für andere auf das Gute oder das ewige Leben hoffen darf, ist nicht neu. Schon bei Thomas von Aquin finden sich wertvolle Ansätze

36 L. Scheffczyk, a.a.O., S. 44.

37 Zit. n. H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs*, a.a.O., S. 9.

ihrer Beantwortung.³⁸ In erster Instanz ist sicherlich anzunehmen, daß die Hoffnung neben dem Streben des Subjekts auf ein gesetztes Ziel auch eine gewisse *ratio arduitatis* (d.h. auch einen persönlichen Einsatz) fordert. Wenn man daher die Menschheit nur als ein Kollektiv von Individuen versteht, wird man nicht an Stelle eines anderen hoffen dürfen. Es fehlt dann der persönliche Einsatz. Wenn die Menschen aber in gegenseitiger Solidarität miteinander leben, dann sieht die Ausgangssituation anders aus. Dann wird der individuelle, persönliche Einsatz der Hoffnung über die solidarische Gemeinschaft der Kirche erweitert. Innerhalb der Kirche – und auch gegen den Hintergrund einer inklusiven Ekklesiologie, in der die Kirche das Sakrament des Heils für die Welt ist – leben die Menschen, als Gläubige, in einer trans-individuellen Gemeinschaft: durch die Nächstenliebe, die in der Gnade Gottes gegründet ist, lebt der einzelne in Achtung und Solidarität mit dem anderen. Daher ist es möglich, das Heil eines *anderen* zu erhoffen, als wäre es das *eigene* Heil. Die definitive Bestimmung des anderen ist dann als eigene Bestimmung erfahrbar, d.h. ein Mensch kann sich für das Glück des anderen einsetzen, als wäre es das eigene. Voraussetzung für diesen Gedankengang ist aber, daß man die Existenz einer Tugend der *Caritas*, die die Grenzen der Vereinzelung sprengt, anerkennt und lebt.

Andererseits muß man aber einräumen, daß diese stellvertretende Art der Hoffnung das Ziel des Hoffens für den anderen nicht hervorbringen kann, da der für andere hoffende Mensch auf die Barmherzigkeit Gottes verwiesen ist. Diese Zurückhaltung aufzugeben würde bedeuten, daß man sich als Christ in das neuzeitliche Produktivitätsdenken einfügt. Der Glaube gibt uns nicht die Sicherheit, daß niemand verlorengeht. Nach katholischer Auffassung verschuldet der Verworfene sein Schicksal selbst, weil er sich Gottes universellem Heilswillen verschlossen hat. Aber ebenso ist nach der katholischen Auffassung Gottes Barmherzigkeit unbegrenzt. Daher ist es nicht richtig zu sagen, daß die Hölle leer ist, aber es ist wohl richtig zu sagen, daß man in aller Demut ein so großes Vertrauen in Gottes Barmherzigkeit haben kann, um die Rettung aller Menschen zu erhoffen.³⁹

Quantitative oder qualitative Beurteilung des menschlichen Lebens?

Eine zweite wichtige Frage in der jüngeren Diskussion betrifft die Gnade und

38 Etwa STh. II-II, 17, 3c; vgl. zum Ganzen auch A.H. Maltha, Hoop, in: ThWo (1957), S. 2280-2281.

39 Der Theologe, der diese Ansicht vertritt, bezieht sie durchaus auf sich selbst: »Hölle« ist hier das mir persönlich – nicht hypothetisch, sondern mit vollem Recht – Zustehende, dem ich, ohne Seitenblick auf andere, mit letztem Ernst standzuhalten habe«: H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs*, a.a.O., S. 27.

die Verdienste, die jemand aufweisen kann und aufgrund derer Gottes Urteil gesprochen wird. Dieser Punkt ist schon öfter diskutiert worden, u.a. in der umstrittenen »Endentscheidungshypothese« von L. Boros.⁴⁰ Boros selbst brachte sie auf die Formel: »Im Tod eröffnet sich die Möglichkeit zum ersten vollpersonalen Akt des Menschen; somit ist er der seismäßig bevorzugte Ort des Bewußtwerdens, der Freiheit, der Gottbegegnung und der Entscheidung über das ewige Schicksal.«⁴¹

In jüngster Zeit hat die Diskussion durch die Auffassungen H.U. von Balthasars (bzw. A. von Speyrs) eine andere Wendung genommen. Beim Gericht wird das Gute aus einem Menschenleben nicht quantitativ dem Bösen gegenübergestellt. Die menschliche Freiheit trifft außerdem keine punktuelle Auswahl aus endlichen Gütern, sondern sie transzendiert die Endlichkeit und entscheidet in einem Akt, durch den sie sich selbst übersteigt. Daher muß die menschliche Entscheidung, die »Grundwahl«, qualitativ bewertet werden. »Diese Grundwahl ... wird aber nicht *in abstracto* vollzogen, sondern in den einzelnen, sich abfolgenden Lebenssituationen, in einer Serie von Akten und Verhaltensweisen, die alle ein Gefälle auf den Tod haben und damit die Endlichkeit des der wählenden Freiheit gewährten Raumes immerfort vor Augen stellen. Das Verhältnis der in die einzelnen Situationen nicht auflösbaren Grundwahl, auf die es ohne Zweifel im objektiven Gerichtsspruch [d.h. Gottes Gericht] primär ankommt, zu deren notwendigen Inkarnation in den von den Situationen je neu geforderten Entscheidungen ist schwer aufzuhellen ... Und da es nicht um ein quantitatives Abwägen geht, sondern um die Qualität der Grundentscheidung ..., fragt sich, ob eine negative Grundentscheidung, auch wenn sie die zeitlich letzte eines Lebens ist, sich in restlos allen Situationen eines Lebens hat ausdrücken können ... Hier wird der Richter darauf hinhorchen, ob im Leben dessen, den er zu richten hat, irgend etwas sich findet, was von seiner lebendigen Liebe erfaßt worden *ist*, erfaßt werden *kann*, eine

40 Vgl. bes. L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*. Olten/Freiburg 1971; ders., *Aus der Hoffnung leben*. Olten/Freiburg 1968, S. 23-30; 75ff.; Ders., *Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen*. Mainz 1965, S. 89ff.; Ders., *Wir sind Zukunft*. Mainz 1969, S. 149-162; Ders., *Hat das Leben einen Sinn?*, in: *Concilium* (D) 6 (1970), S. 674-678; Ders., *Phasen des Lebens. Wachstum, Krisen, Entfaltung und Vollendung des Menschen*. Olten 1975; P. Glorieux, *Endurcissement final et grâces dernières*, in: *NRTh* 59 (1932), S. 865-892; P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde*. Freiburg 1966, S. 44ff.; J.B. Lotz, *Tod als Vollendung*. Frankfurt 1976, S. 99ff., 137; anders K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*. Freiburg 1958 (der wesentliche Zusammenhang zwischen dem persönlichen Tod und der persönlichen Lebensgeschichte).

41 L. Boros, *Mysterium mortis*, a.a.O., S. 9; gegen diese These ist eingewendet worden, daß sie zu stark von Heideggers Mystifikation des Todes abhängig sei, daß wir in diesem Leben ungenügend empirische Verifikationsmöglichkeiten für diese Hypothese besitzen, daß sie dem menschlichen Leben selbst seinen Ernst und seine Verantwortung nähme und daß sie zu punktuell über den Tod spräche; vgl. hierzu K. Rahner, *Prolixitas Mortis*, in: Ders., *Schriften zur Theologie XII*. Zürich/Köln 1975, S. 466; J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*. Regensburg 1977, S. 171; G. Greshake, *Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese*, in: Ders./N. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*. Freiburg 1975, S. 121-130.

wenigstens potentielle Möglichkeit eines Glaubens, ob also im Menschen, den er zu richten hat, irgend etwas fähig ist zur Liebe. Zu einem ›Körnchen Liebe‹ als Antwort auf alle ihm von Gott geschenkte Liebe.«⁴²

Es ist nicht einfach, diese Hypothese Balthasars mit der Konstitution *Benedictus Deus* von Papst Benedikt XII. aus dem Jahre 1336 in Übereinstimmung zu bringen. Dort wird gesagt: »Ferner bestimmen Wir: Wie Gott allgemein angeordnet hat, steigen die Seelen derer, die in einer tatsächlichen schweren Sünde verschieden, sofort in die Hölle hinab, wo sie von höllischen Qualen gepeinigt werden.«⁴³ Man braucht wohl nicht unbedingt anzunehmen, daß es sich hier um eine feierliche unfehlbare Lehrverkündigung handelt, aber diese Überzeugung ist doch tief im Glauben der Kirche verwurzelt.⁴⁴ Der direkte Anlaß für die Veröffentlichung von *Benedictus Deus* war nicht die Frage, ob der in schwerer Sünde Sterbende verworfen wird. Damals ging es um das Problem, wann die selige Anschauung Gottes oder die Strafe anfangen, ob unmittelbar nach dem Tode oder beim allgemeinen Gericht.

AUSBLICK

Balthasars Auffassung, daß das menschliche Leben nicht momentan, sondern qualitativ gelten müsse, läßt sich nur schwer in die gängige Systematik einfügen. Sie scheint vor allem die gläubige Dynamik des christlichen Lebens zu erschweren. Positiv gesehen hält sie aber den Leistungsdruck aus dem Bereich des Religiösen fern. Eine Integration – falls sie erwünscht ist – verlangt eine tiefere Besinnung auf den ekklesiologischen und christologischen Rahmen. Wenn Balthasar betont, daß die Frage nach der ewigen Bestimmung innerhalb der theologischen Tugenden gestellt werden muß, dann bedeutet dies auch, daß Glaube, Hoffnung und Liebe von Christus und der Kirche her ihre konkrete Gestalt zu erhalten haben. Diese konkrete Gestalt wird im Sinn der Theologie Balthasars einer tieferen Reflexion auf den Höllenabstieg Christi und auf die inklusive Sendung der Kirche als *communio sanctorum* nicht entbehren können. Aber daraus folgt keineswegs, daß man einem oberflächlichem Heilsoptimismus oder der Lehre von der Wiederherstellung aller Dinge folgen muß.⁴⁵

42 H.U. von Balthasar, *Theodramatik* IV, a.a.O., S. 268-270.

43 DS 1002, NR 906.

44 Vgl. etwa L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik. Freiburg ¹⁰1981, S. 571: »Die Seelen derer, die im Zustand der persönlichen schweren Sünde sterben, gehen in die Hölle ein. De fide.«

45 Zustimmend konnte Balthasar dann auch W. Breunings Formulierung zitieren: »Prüfstein für die Richtigkeit der Paränese wird immer sein, daß man in der Theorie an keiner Stelle mit der Apokatastasis spielt« (*Theodramatik* IV, a.a.O., S. 171).