

HELMUT HOPING · FREIBURG IM BREISGAU

## WENN ALLES MASKENSPIEL UND UNRECHT ENDET

### *Vom Gericht Gottes über die Menschen*

»Also wird jeder von uns vor Gott  
Rechenschaft über sich ablegen müssen.«

*Röm 14,12*

Der Gedanke an das Gericht Gottes über die Menschen war in der Geschichte über lange Zeit mit einer Schreckens- und Drohkulisse verbunden, die als repressives Mittel der Kirche zur Disziplinierung sowie zum wirtschaftlichen Vorteil (Ablasshandel) eingesetzt wurde. Die Hölle diente auch zur Projektionsfläche für Rachegefühle gegenüber unliebsamen oder verhassten Menschen. Doch als Erbe der jüdischen Apokalyptik zielt der Gedanke eines göttlichen Gerichts ursprünglich auf eine umfassende Gerechtigkeit, der sich keiner entziehen kann, auch nicht durch seinen eigenen Tod. In der Neuzeit verblasste der Gedanke an das letzte Gericht und es kam zu einer Individualisierung des christlichen Glaubens, der vor allem auf das eigene Seelenheil ausgerichtet war, während die Weltgeschichte und ihr Ende dem säkularen Fortschrittsgedanken überlassen wurde. Heute ist vom göttlichen Gericht kaum mehr die Rede. Das Bewusstsein schwindet, vor Gott am Ende Rechenschaft für das eigene Leben ablegen zu müssen. In der Verkündigung ist es um die «letzten Dinge» still geworden. Damit dürfen wir uns ebenso wenig abfinden wie mit dem diffusen Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod, der vermehrt auch unter Christen anzutreffen ist.<sup>1</sup>

Es ist eine Grunderfahrung in der Begegnung mit dem lebendigen Gott, wie sie Mose, Jesaja und viele andere gemacht haben, die eigene Hinfalligkeit, Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit zu erfahren. «Furchtbar ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen» (Hebr 10,31). Von dieser Erfahrung der Nichtigkeit ist das Gericht Gottes über die Menschen nach ihrem Tod zu unterscheiden. Davon lässt sich nur mit größter Vorsicht sprechen, da wir es nicht kennen oder vorwegnehmen könnten. Das Endgericht Gottes über die Menschen darf aber in der Hermeneutik des christlichen Glaubens nicht ausgespart werden, ist es doch Teil der Botschaft Jesu, die ihr Zentrum

*HELMUT HOPING, geb. 1956, Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg im Breisgau.*

freilich nicht in der Gerichtspredigt, sondern in der Verkündigung des anbrechenden Reiches Gottes besitzt.<sup>2</sup>

### 1. Gottes rettende Gerechtigkeit – Rettung durch das Gericht

Gegenüber Markion, der zwischen dem Gott des Alten Bundes und des Neuen Bundes den unversöhnlichen Gegensatz zwischen einem gnadenlosen Richtergott und dem barmherzigen Gott Jesu Christi sehen wollte, hat die Großkirche an der Einheit von Altem und Neuen Testament festgehalten. Im alttestamentlichen Gerichtsgedanken drückt sich die Überzeugung aus, dass Gott rettet, indem er richtet.<sup>3</sup> Wichtig ist dabei, dass Gott nach seinem Gericht auch wieder Erbarmen zeigt (Sintflut, Noahbund), also Mitleid und Erbarmen in der göttlichen *Dialektik* von Zorn und Liebe obsiegen (Jer 31,20) werden. Gottes Gericht ist Funktion seiner «rettenden Gerechtigkeit», mit der er das Unrecht durchkreuzt und Gerechtigkeit für die Armen und Unterdrückten wiederherstellt (besonders deutlich Ps 146,5-9).<sup>4</sup> Schließlich begegnet im Frühjudentum auch die Vorstellung vom Endgericht (Dan 7 und 12), vorbereitet durch die Vorstellung vom «Tag des Herrn» (z.B. Jes 13; 34; Ez 7 u.ö.), der nachexilisch meist eschatologisch verstanden wird.

Auch Jesus von Nazareth rief mit zahlreichen Gerichtsworten und Gerichtsgleichnissen zur Umkehr auf (Mt 7,1f; 8,11f; 11,21-24; Mk 9,43-48; Lk 13,2-5.6-9; 16,19-31). Die Gerichtspredigt, zu der auch die Ankündigung des Endgerichts gehört, hat einen festen Ort in der Verkündigung Jesu. Doch anders als in der Predigt des Täufers, in der die Naherwartung des bevorstehenden göttlichen Zorngerichts das Zentrum bildet, dominiert in der Verkündigung Jesu die Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft. Das Neue Testament gibt unterschiedliche Auskunft über die Identität dessen, der richtet. Häufig wird Gott als Richter genannt (1 Petr 4,5; Röm 3,6; 14,10 u.ö.). Daneben findet sich auch die Vorstellung, dass der Menschensohn, mit dem Christus identifiziert wird, das Gericht vollziehen wird. Paulus nimmt an, dass die «Heiligen» mit Christus die Welt richten werden (1 Kor 6,2f). In Joh 5,27 heißt es, dass der Vater dem Sohn die Vollmacht (*exousia*) übertragen hat (vgl. Joh 5,22), Gericht zu halten, weil er der Menschensohn ist. Das Gericht wird dem Menschensohn übertragen, der aufgrund seines Kreuzestodes das Leiden kennengelernt hat: «Ecce homo» (Joh 19,5).

Ohne Gerechtigkeit gibt es für Paulus keine Rettung. Ohne das Gericht bliebe die Wahrheit über die Menschen und die Geschichte auch verborgen, unaufgedeckt. Gott ist ein unparteiischer, unbestechlicher Richter, denn Gott richtet ohne Ansehen der Person (Röm 2,11). Beim kommenden Gericht, so die Überzeugung des Apostels, wird Christus wiederkommen, um die Glaubenden vor dem «kommenden Zorn» (Thess 1,10; 5,9) zu

erretten (vgl. Phil 3,20), der in Gottes Leidenschaft für das Gute und seinem Urteil über das Böse und die Sünde besteht. «Gottes Zorn ist für Paulus das Feuer seiner Liebe, die Energie seiner Gerechtigkeit, der Antrieb seines Urteils.»<sup>5</sup> Während in 1 Petr 1,13 Christus eher als Fürsprecher vor dem Gericht Gottes erscheint, spricht Paulus in 2 Kor 5,10 vom «Richterstuhl Christi», vor dem alle offenbar werden müssen, «damit jeder erhalte, was er mit dem Leib getan hat, sei es gut oder schlecht». Wie in der Menschensohntradition der Evangelien ist auch hier Jesus Christus der Richter (vgl. 1 Kor 4,4).

Dass Paulus sich das Gericht als unbestechliche Prüfung vorstellt, zeigt 1 Kor 3,12-15, wo das Gericht mit einer Feuerprobe verglichen wird: «Ob aber jemand auf dem Grund mit Gold, Silber, kostbaren Steinen, mit Holz, Heu oder Stroh weiterbaut: das Werk eines jeden wird offenbar werden; jener Tag wird es sichtbar machen, weil es im Feuer offenbart wird. Das Feuer wird prüfen, was das Werk eines jeden taugt. Hält das stand, was er aufgebaut hat, so empfängt er Lohn. Brennt es nieder, dann muss er den Verlust tragen. Er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durch Feuer hindurch.» Man hat darin ein *dictum probantium* für die Lehre vom *Purgatorium* gesehen.<sup>6</sup> Doch geht es Paulus nicht um einen jenseitigen Ort der Reinigung, sondern darum, den Einsatz der Gläubigen in der christlichen Gemeinde zu stärken. Paulus blickt aber ebenso auf das endzeitliche Gericht voraus: «Weißt du nicht, dass Gottes Güte dich zur Umkehr treibt? Weil du aber starrsinnig bist und dein Herz nicht umkehrt, sammelst du Zorn gegen dich für den ›Tag des Zorns‹, den Tag der Offenbarung von Gottes rechtem Gericht» (Röm 2,5). Der Jüngste Tag ist ein Tag des Gerichts (*dies irae*) für jeden Menschen, ob er gläubig oder ungläubig ist.

Der Maßstab des Gerichtes ist freilich kein anderer als Jesus Christus. Denn Christus sitzt zur Rechten Gottes und tritt für uns ein (Röm 8,34). Zwar bemisst sich das Gericht für Paulus nicht an «Werken des Gesetzes». Doch der rechtfertigende Glaube ist immer schon derjenige, «der durch Liebe wirksam ist» (Gal 5,6). Auch für den vierten Evangelisten ist Jesus Christus bzw. sein Wort der Maßstab des Gerichts: «Das Wort, das ich gesprochen habe, wird ihn am Ende verurteilen» (Joh 12,48). Da es aber zwischen Sein und Sendung, Wort und Tat, bei Jesus keine Differenz gibt, sind es seine Botschaft und sein Leben, die den Maßstab für das Gericht bilden. Was aber bedeutet dies für das Gericht über die Menschen? Wenn Jesus Christus der Maßstab des Gerichts ist, dann können jene, die mit ihm durch Glaube und Taufe verbunden sind, mit Zuversicht dem Gericht entgegensehen. Wird zudem der universale Heilswille Gottes ernst genommen, kann die persönliche Begegnung mit Jesus Christus nicht das exklusive Kriterium sein für die Teilnahme am ewigen Heil. Die «erlösende Umprägung»<sup>7</sup> der Gerichtsvorstellung durch den christlichen Glauben zielt

nicht auf die Vernichtung des Menschen, sondern auf die Reinigung des Menschen von den Sünden und ihren Folgen.

## 2. Zwischen Zeit und Ewigkeit – Das individuelle Gericht über den Menschen

Warum unterscheidet die Tradition beim Gericht Gottes über die Menschen zwischen individuellem und allgemeinem Gericht? Zum Zeitpunkt des Gerichts gibt es im Neuen Testament zwei Aussagereihen. Eine Reihe von Texten geht davon aus, dass das Gericht unmittelbar nach dem Tod erfolgt, z.B. das Gleichnis vom reichen Prasser und dem armen Lazarus (Lk 16,19–31) oder Hebr 9,27: «Und wie es dem Menschen bestimmt ist, ein einziges Mal zu sterben, worauf dann das Gericht folgt». Eine andere Reihe nimmt ein Gericht am Ende der Zeiten an, z.B. das Gleichnis vom Weltgericht Mt 25,31–46 oder Joh 12,48: «Das Wort, das ich gesprochen habe, wird ihn richten am Letzten Tag». Theologie und kirchliche Lehre haben die beiden Aussagereihen auf ein individuelles Gericht unmittelbar nach dem Tod und ein Endgericht am Ende der Zeit bezogen. Damit verbunden ist die Trennung von Leib und Seele im Tod und die Auferstehung des Leibes bei der endgültigen Wiederkunft Christi. Worin ist die Unterscheidung begründet? Besteht sie zu Recht oder reicht es nicht aus, vom Endgericht Gottes über alle Menschen zu sprechen, ohne dabei zwischen individuellem und allgemeinem Gericht zu differenzieren? Hier wird die Frage nach dem Verhältnis Zeit und Ewigkeit virulent.

Nach Platon ist die Zeit ein Abbild der Ewigkeit.<sup>8</sup> Das setzt voraus, dass die Zeit etwas mit der Ewigkeit gemeinsam hat, deren metaphysischer Begriff der Begriff des *nunc stans* ist. Bild der Ewigkeit kann nicht die chronologische Zeit des Nacheinander sein. Als Kandidat für einen «nachmetaphysischen» Begriff der Ewigkeit käme wohl nur die ursprüngliche Zeitlichkeit von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit in Frage, die Martin Heidegger die ekstatische Zeitlichkeit nennt. Ewigkeit ausgehend von der ursprünglichen Zeitlichkeit zu denken hieße, von einem Ineinander von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit zu sprechen, das kein Auseinander, keine Sukzession kennt. Ohne dass sich Gott in ein Verhältnis zur Zeit setzt, sind weder Schöpfung noch Offenbarung denkbar. Denn mit Schöpfung und Offenbarung ist ein Entschluss Gottes zur Alterität und damit zur Zeit verbunden. Damit sich Gott aber auf etwas beziehen kann, das er nicht selbst ist, muss er es in seinem Sohn erschaffen. Das Verhältnis von Gott und Zeit lässt sich besser christologisch verstehen als substanzmetaphysisch – wie bei Thomas von Aquin, für den Gott, aufgrund seiner substantiellen Unveränderlichkeit, kein reales Verhältnis zur Welt hat.

Die traditionelle Unterscheidung zwischen individuellem und allgemeinem Gericht setzt voraus, dass irdische Zeit und göttliche Ewigkeit

zwar zu unterscheiden, aber ineinander verschränkt sind, da sich der ewige Gott in seinem Sohn in ein Verhältnis zur Zeit gesetzt hat. Wenn die Existenz des Verstorbenen im Tod nicht vollständig vernichtet, sondern in ihrem geistigen Kern durch Gott bewahrt wird, ist es unvorstellbar, dass sie in eine zeitlose Ewigkeit, die keinen Bezug zur weitergehenden Geschichte hat, eingeht. Natürlich darf die Zeit zwischen dem Tod des Einzelnen und dem Ende aller Dinge nicht als «Geschichte nach der Geschichte»<sup>9</sup> verstanden werden oder zu einer eschatologischen «Weltverdoppelung»<sup>10</sup> führen. Wenn Gott in seiner Ewigkeit aber nicht die Negation von Zeit ist, Ewigkeit und Zeit also nicht «absolut» different sind (im Sinne von *absolutum*, losgelöst voneinander), ist eine in der Ewigkeit Gottes aufbewahrte Zeitlichkeit jenseits des Todes denkbar, die nicht als Zustand (Zwischenzustand), sondern eher als ein Prozess zu denken ist.

Der Eingang in die Ewigkeit Gottes setzt eine radikale Verwandlung des Menschen voraus, nicht nur wegen der Differenz von Zeit und Ewigkeit, sondern wegen der mit unserer Zeitlichkeit verbundenen Sünde, die uns von Gott und seinem Leben trennt, eine Verwandlung, die im Bild gesprochen «schmerzvoll» sein kann. Im Prozess der Reinigung kommt der Mensch in seine Wahrheit. «Der Mensch tritt in seinem Sterben heraus in die unverdeckte Wirklichkeit und Wahrheit. Er nimmt nun den Platz ein, der ihm der Wahrheit nach zukommt. Das Maskenspiel des Lebens, die Zuflucht hinter Positionen und Fiktionen ist vorbei.»<sup>11</sup> Hier ist der Ansatzpunkt für die Vorstellung eines individuellen Gerichts, wie sie mit der Lehre vom *Purgatorium* verbunden ist. Das *Purgatorium* ist nicht topographisch als veräußerlichter Raum einer postmortalen Straf- und Besserungsanstalt vorzustellen, sondern als innere Läuterung des Verstorbenen «zwischen» dem Zeitpunkt seines Todes und der Vollendung. Dafür steht das biblische Bild des prüfenden und reinigenden Feuers, das kein Feuer ist, welches physische Schmerzen verursachen würde, so dass der Begriff des *purgatorium* dem des Fegfeuers vorzuziehen ist.

Die christliche Hoffnung ist untrennbar verbunden mit der Erwartung der Wiederkunft Christi. Die damit gegebene Zeitlichkeit durchkreuzt den Mythos einer immer weiter laufenden Geschichte. Die Parusie Christi erfolgt nicht als ein Ereignis auf der chronologischen Zeitachse – gegen ein mythologisierendes Missverständnis, so als ob Christus erneut in die Koordinaten von Raum und Zeit eintreten würde. Die Wiederkunft Christi, «zu richten die Lebenden und die Toten», befristet die Zeit. Sie beginnt schon für den Einzelnen im Tod. Da die irdische Zeit aber weiterläuft, kann die Begegnung des Verstorbenen mit dem erhöhten Herrn nicht einfach identisch sein mit der Parusie Christi. In der Offenbarung Gottes unterscheiden wir eine mehrfache Ankunft Christi, bei der es sich um ein komplexes Geschehen handelt: die Ankunft Christi ist die Menschwerdung

Christi, seine Gegenwart im sakramentalen Leben der Kirche und seine Parusie zum Gericht und zur Vollendung der Welt. Von diesem mehrdimensionalen *adventus* sprechen schon die Kirchenväter.<sup>12</sup>

Die Rede vom Gericht setzt voraus, dass der Mensch schuldig ist. Mag die Schuldfähigkeit des Menschen im Einzelfall auch stark eingeschränkt sein, so besteht sie doch mit den Freiheitsräumen des Menschen. Wo die Freiheit des Menschen vollständig naturalisiert wird, wie in streng physikalistischen Theorien des Verhältnisses von *mind* und *brain*, ist mit der Schuldfähigkeit des Menschen auch ein die ganze Wahrheit des menschlichen Lebens aufdeckendes Gericht Gottes ausgeschlossen. Das Gericht Gottes wird den Menschen nicht willkürlich von außen auferlegt, es erwächst aus ihrer Schuld. Vielfach spricht man hier vom «Selbstgericht»<sup>13</sup> des Menschen. Richtig daran ist, dass sich der Mensch das Gericht Gottes durch seine Taten zuzieht, was mit der Rede vom «Selbstgericht» wohl gemeint ist. Doch ist die Metapher des Gerichts nur sinnvoll, wenn in der Stunde der Wahrheit *von Gott her* mit den Menschen etwas *geschieht*. Was vom Gericht gilt, trifft von den «letzten Dingen» insgesamt zu, über die Hans Urs von Balthasar unübertrefflich sagte: «Gott ist das letzte Ding des Geschöpfes. 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>14</sup>

### 3. Das Ende aller Dinge – Das allgemeine Gericht und die Hoffnung für alle

«Denn er hat einen Tag festgesetzt, an dem er den Erdkreis in Gerechtigkeit richten wird, durch einen Mann, den er dazu bestimmt und vor allen Menschen dadurch ausgewiesen hat, dass er ihn von den Toten auferweckte» (Apg 17,31). Das Endgericht, das hier im Blick ist, wird in der großen Gerichtsrede Mt 25,31–46 erzählerisch inszeniert: Der kommende Menschensohn wird über die Völker richten und er wird voneinander scheiden wie der Hirte die Schafe von den Böcken scheidet. Auch wenn die endgültige Parusie Christi nicht das chronologische Ende der Geschichte darstellt, wird mit ihr doch alle Geschichte enden. Das Ende der Geschichte heißt nicht, dass alles vergessen sein wird, was es an Gutem und Bösen in der Geschichte gegeben hat. Beim Ende der Geschichte wird es vielmehr für alle zur Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten kommen, der die ganze Wahrheit über die Geschichte und die Taten aller Menschen aufdecken und so zur definitiven Scheidung zwischen Gut und Böse führen wird. Keiner wird sich dem Gericht Gottes entziehen können. «Denn wir müssen alle vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden» (2 Kor 5,10), mag auch jedes Gerichtsszenario, das von Rache, Gewalt und Vernichtung geprägt ist, mit der Person Jesu Christi, des barmherzigen Richters, unvereinbar sein.<sup>15</sup>

Das Gericht Gottes über die Menschen und die Geschichte besagt, dass sich keiner seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen wird entziehen können. Beim Gericht Gottes über die Menschen geht es um eine universale Gerechtigkeit für alle Menschen, die in der Geschichte nicht herstellbar ist. Hier zeigt sich die Wahrheit apokalyptischer Wirklichkeitswahrnehmung. In seiner Enzyklika «Spe Salvi» über die christliche Hoffnung schreibt Papst Benedikt XVI.: «Ich bin überzeugt, dass die Frage der Gerechtigkeit das eigentliche, jedenfalls das stärkste Argument für den Glauben an das ewige Leben ist. Das bloß individuelle Bedürfnis nach einer Erfüllung, die uns in diesem Leben versagt ist, nach der Unsterblichkeit der Liebe, auf die wir warten, ist gewiss ein wichtiger Grund zu glauben, dass der Mensch auf Ewigkeit hin angelegt ist, aber nur im Verein mit der Unmöglichkeit, dass das Unrecht der Geschichte das letzte sei, wird die Notwendigkeit des wiederkehrenden Christus und des neuen Lebens vollends einsichtig.»<sup>16</sup>

Aus der Liebe erwächst die Hoffnung, keines der Geschöpfe Gottes möge für immer verloren gehen. Angesichts der deutlichen Gerichtsaussagen im Neuen Testament kann aber die Möglichkeit, dass sich ein Mensch für immer der Liebe Gottes gegenüber verschließt, nicht ausgeschlossen werden. Wie das Gericht über die Menschen ausgeht, ob es einen doppelten Ausgang hat, einzelne Menschen also für immer verloren gehen, oder ob am Ende alle bei Gott ihre Vollendung finden, können wir nicht wissen. Über die Hoffnung für alle, die eine letztlich unbegreifliche, für Gott aber nicht unmögliche Versöhnung von Tätern und Opfer voraussetzt, lässt sich nur sehr tastend mit großer Sensibilität sprechen, genauso wie über einen möglichen doppelten Ausgang des Gerichts, wie er mit der Gerichtspredigt Mt 25,31–46 angedeutet ist.<sup>17</sup> Wer hier mehr ergründen will als dem Menschen *in statu viae* möglich ist, der droht in denkerische Abgründe zu stürzen, wie abschließend an zwei eschatologischen Denkfiguren, einer traditionellen und einer modernen, illustriert werden soll.

Verwirft man die in der Frühgeschichte des Judentums und Christentums teilweise vertretene Auffassung, wonach nur die Gerechten zur Auferstehung gelangen, die anderen aber im Tod bleiben (eine Auffassung, die für Vertreter der Neuen Politischen Theologie attraktiv zu sein scheint)<sup>18</sup>, geht man vielmehr von einer Auferstehung aller sowie einem doppelten Ausgang des Gerichts aus, so stellt sich die Frage nach dem Verhältnis Gottes und der bei ihm vollendeten Menschen zu denen, die für immer verloren gehen. Sind diese für immer vergessen? Kann in der Ewigkeit Gottes die Erinnerung an eines seiner Geschöpfe ausgelöscht werden? Thomas von Aquin hielt dies wohl für unmöglich und meinte, der Blick auf die Verdammten in der Hölle erhöhe die Seligkeit derjenigen im Himmel.<sup>19</sup> Diese Position wird heute wohl keiner mehr ernsthaft vertreten, sowenig wie die Annahme,

die Leiden im Purgatorium seien schlimmer als jedes irdische Leid. Würde man freilich annehmen, nur die Gerechten gelangten zur Auferstehung von den Toten, könnte es dann eine wahre Gerechtigkeit geben? Sollte es dagegen keine vollkommene Seligkeit geben, wenn auch nur ein Mensch für immer verloren geht, wie dies von einigen modernen Theologen behauptet wird, ließe das auf folgendes Entweder-Oder hinaus: *Apokatastasis* oder unvollkommene Seligkeit – *entweder alle oder keiner*.<sup>20</sup> Damit dürfte freilich die Grenze zum Rationalismus überschritten sein. Denn wird hier wirklich ernsthaft mit der Möglichkeit eines Scheiterns Gottes an seiner Schöpfung gerechnet oder diese nur rhetorisch festgehalten, um die angenommene Apokatastasis zu erhärten?

Die Hoffnung für alle erwächst aus dem Glauben an den universalen Heilswillen Gottes (1 Tim 2,3–4; 2 Petr 3,9). Die Liebe glaubt nicht nur alles, sie hofft auch alles (1 Kor 13,7). Wie kein anderer hat Hans Urs von Balthasar in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts die Hoffnung für alle verteidigt: «Wenn die Gerichtsdrohungen und die grausam-schrecklichen Bilder von der Schwere der über die Sünden 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. Zwingen mich Schrift und Tradition aber auch, aus diesen Gerichtsdrohungen jenseits meiner selbst anzunehmen, dass auch nur *ein anderer* außer mir der Hölle verfallen oder dafür bestimmt ist? Mir scheint, es lässt sich ganz im Gegenteil (aus der Perspektive allerdings nur der praktisch-fordernden, nicht auch der theoretisch-wissenden Vernunft) zunächst die folgende These vertreten: 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 anderen sich selbst zu überlassen.»<sup>21</sup>

Würde es zu einer Versöhnung aller mit Gott und untereinander kommen, wäre keines der Geschöpfe in der Ewigkeit bei Gott vergessen, alles wäre in der *memoria Dei* aufbewahrt.<sup>22</sup> Doch wie steht es bei einem möglichen doppelten Ausgang des Gerichts? Wenn die Hölle absolute Beziehungslosigkeit meint, müssten die Verlorenen wohl für immer vergessen sein, so dass kein Schatten auf die ewige Seligkeit der Menschen bei Gott fallen würde, auch wenn gilt, dass das, was einmal gewesen ist, für immer gewesen sein wird. Wie aber wird das Gericht Gottes über die Menschen ausgehen? *Ignoramus*. Durch ein Rasonieren, das Gott mit seiner Schöpfung in einen Widerspruch zu verwickeln sucht, lässt sich unsere Unwissenheit über den Ausgang des Gerichts nicht aufheben. Auf der anderen Seite konfligiert ein heilspartikularistischer Positivismus, wie er in der Tradition

vertreten wurde, mit der Offenheit des göttlichen Gerichts. Und so bleibt uns nur die *Hoffnung*, die immer wesentlich auch Hoffnung für die anderen ist und nur so wirklich Hoffnung auch für uns selbst. Wer glaubt, darf für sich und für alle anderen Menschen hoffen, durch das Gericht Gottes hindurch gerettet zu werden.<sup>23</sup>

Wer aber hofft, dass wir in der Vollendung des Reiches Gottes einander wiedersehen werden, der wird die Hoffnung auf eine leibliche Auferweckung nicht einfach fahren lassen. Wie aber steht es mit der Schöpfung Gottes, zu der das ganze materielle Universum und die Evolution des Lebens gehört? In der Schrift finden wir neben Bildern individueller Vollendung auch Bilder kosmischer Vollendung (Röm 8,19–22; 2 Petr 3,10–13; Joh 21,1–4). Zwar können diese Bilder nicht einfach wörtlich genommen werden. Man wird ihnen aber nur gerecht, wenn man sie auf die gesamte außermenschliche Schöpfung bezieht. Ohne kosmologische Eschatologie wäre die Eschatologie anthropologisch halbiert.<sup>24</sup> Da auch das materielle Universum und das nichtmenschliche Leben zur guten Schöpfung gehören, kann das Gesetz der Entropie nicht das letzte Wort über die Schöpfung sein. Eine kosmologische Eschatologie hätte zu entfalten, dass Gott nicht nur mit seiner Ewigkeit die Zeit berührt hat, als er in Jesus von Nazareth Mensch wurde, sondern mit der Person des gekreuzigten und erhöhten Herrn die Weltzeit in der Ewigkeit Gottes eingegangen ist. Dies setzt voraus, dass Gott nicht nur an seiner Ewigkeit teilhaben lässt, sondern in seinem Kommen zum Menschen selbst teilnimmt an der Zeit.<sup>25</sup> Der christliche Gottes- und Offenbarungsbegriff ist vom Kommen Gottes und damit seiner Ankunft bestimmt. Mit Blick auf die Vollendung der Zeit erweist sich Gott als *kom-mender Gott*, so dass Christus mit seiner endgültigen Parusie gleichsam noch eine Zukunft vor sich hat.<sup>26</sup> Das Ende der Zeit und ihrer Vollendung kommt nicht aus der Geschichte, sondern von dem, «der ist und der war und der kommt, dem Herrscher über die ganze Schöpfung» (Offb 1,8).<sup>27</sup> Dazu gehört auch das Gericht Gottes über die Menschen, die Geschichte und die Mächte des Todes. Letztere gefallen sich darin, «nicht allein das Leben der Menschen auszulöschen, sondern deren *Namen*, um sich selbst – obwohl dem Tode verfallen – in der Geschichte zu verewigen. Nirgendwo aber ist die Geschichte gegenwärtiger als im Namen – nicht der Frevler, deren Taten offenbar werden, sondern ihrer Opfer, da sie für die *Unwider-ruflichkeit* des einmal Geschehenen stehen.»<sup>28</sup> An ihnen wird Gott seine Verheißung erfüllen, alle Tränen des Schmerzes und der Trauer abzuwischen (vgl. Offb 7,17; 21,4).

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> So die berechnete Forderung von Erzbischof Ludwig SCHICK (Bamberg) in einer Predigt vom 7. Oktober 2011 am Ende der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischöfe in Fulda.

<sup>2</sup> Vgl. Marius REISER, *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund* (Neutestamentliche Abhandlungen NF 23), Münster 1990; Werner ZAGER, *Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu* (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 82), Berlin-New-York 1996.

<sup>3</sup> Vgl. *Die rettende Gerechtigkeit* (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2), hg. von Bernd Janowski, Gütersloh 1999, 220-246; J. ASSMANN/B. JANOWSKI/M. WELKER (Hrsg.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren orientalischen Ursprüngen*, München 1998; Bernd JANOWSKI, *Der barmherzige Richter*, in: *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes* (Stuttgarter Bibelstudien 183), hg. von R. Scoralick, Stuttgart 2000, 33-91.

<sup>4</sup> Zum Zorn Gottes vgl. Ralf MIGGELBRINK, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg-Basel-Wien 2000; Jan-Heiner TÜCK, *Der Zorn – die andere Seite Gottes. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs*, in: *Theologie und Philosophie* 18 (2008) 385-409.

<sup>5</sup> Thomas SÖDING, *Rettung durch das Gericht. Zur Eschatologie der paulinischen Rechtfertigungslehre*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»* 38 (2009) 342-363: 361.

<sup>6</sup> Zur Entwicklung der Lehre vom Purgatorium vgl. Andreas MERKT, *Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee*, Darmstadt 2005. Die Studie des Regensburger Patrologen setzt sich kritisch mit der These von Jacques LE GOFF auseinander, wonach das Fegefeuer ein Kind des Mittelalters sei (vgl. *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984 = frz. *La Naissance du Purgatoire*, Paris 1981). Nach Merkt nimmt die Purgatoriumslehre ihren Ausgang in der nordafrikanischen Kirche des 2./3. Jahrhunderts.

<sup>7</sup> Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Eschatologie: Tod und ewiges Leben* (Neuausgabe), Regensburg 2007 (<sup>6</sup>1990), 165.

<sup>8</sup> Vgl. PLATON, *Timaios* 37d.

<sup>9</sup> Vgl. Bernhard NITSCHKE, *Eschatologie als dramatische Nach-Geschichte?*, in: *Von der Communio zur kommunikativen Theologie*. FS B.J. Hilberath, hg. von B. Nitsche, Münster 2008, 99-109: 133.

<sup>10</sup> Markus MÜHLING, *Grundinformationen Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*, Göttingen 2007, 257.278.288

<sup>11</sup> RATZINGER, *Eschatologie* 165 (s. Anm. 7).

<sup>12</sup> Zur Parusie Christi vgl. RATZINGER, *Eschatologie* 161-164 (s. Anm. 7).

<sup>13</sup> Vgl. Sabine PEMSEL-MAIER, *Der Traum vom ewigen Leben. Jetzt verstehe ich die letzten Dinge*, Stuttgart 2010, 99; Johanna RAHNER, *Einführung in die Eschatologie* [Grundlagen Theologie], Freiburg-Basel-Wien 2010, 211.

<sup>14</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *Umriss der Eschatologie*, in: DERS. *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 282 und 292.

<sup>15</sup> Vgl. Matthias REMENYI, *Hermeneutik der Hoffnung*, in: *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs* (Quaestiones Disputatae 234), hg. von E. Arens, Freiburg-Basel-Wien 2010, 58-77: 65. Anders Johanna RAHNER, *Apokalyptik – Mutter der christlichen Eschatologie?*, in: *Befristete Zeit* (Jahrbuch für politische Theologie 3), hg. von J. Manemann, Münster 1999, 225-231.

<sup>16</sup> BENEDIKT XVI., *Auf Hoffnung hin gerettet. Die Enzyklika «Spe Salvi»*, Freiburg-Basel-Wien 2007, 84 (Nr. 43).

<sup>17</sup> Vgl. dazu Helmut HOPING – Jan-Heiner TÜCK, *«Für uns gestorben». Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung* (Theologische Berichte 23), Freiburg/Schweiz 2000, 71-107.

<sup>18</sup> Vgl. dazu HOPING – TÜCK, *Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung*, 90f.103 (s. Anm. 17).

<sup>19</sup> Vgl. Thomas von AQUIN, *STh III, Supplementum* q. 94, a.1c.

<sup>20</sup> Vgl. die Diskussion über diese und andere abgründige Fragen der Eschatologie zwischen Magnus STRIET, Helmut HOPING, Thomas PRÖPPER und weiteren Theologen in: *Hoffen – warum? Eschatologische Erwägungen im Horizont unbedingten Verstehens*, in: *Gefährdung oder Verheißung? Von Gott reden unter den Bedingungen der Moderne*, hg. von K. Kreuzer, M. Striet und J. Valentin, Mainz 2007, 163–178.

<sup>21</sup> Hans Urs VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis* (Neue Kriterien 1), Freiburg <sup>3</sup>1999, 59.

<sup>22</sup> So Jan-Heiner TÜCK, *In die Wahrheit kommen. Das Gericht Jesu Christi: Annäherungen an ein eschatologisches Motiv*, in: Internationale Katholische Zeitschrift «Communio» 38 (2009) 385–398: 393.

<sup>23</sup> Vgl. BENEDIKT XVI., *Enzyklika «Spe Salvi» über die christliche Hoffnung* (2007) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 179), Bonn <sup>3</sup>2008, Nr. 48 (60f).

<sup>24</sup> Matthias REMENYI, *Hoffnung für den ganzen Kosmos. Überlegungen zur kosmische Eschatologie*, in: *Zu den letzten Dingen* 174–222.

<sup>25</sup> Vgl. Christian LINK, *Die Spur des Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung. Theologische Studien*, Neukirchen-Vluyn 1997, 116.

<sup>26</sup> Vgl. Kurt ANGET, *Begrenzung der Zeit. Traktat über Vollendung*, Würzburg 2008, 9.15f. – Der Gedanke vom «Kommen Gottes» ist von Eberhard Jüngel im Anschluss an Karl Barth in die moderne christliche Offenbarungstheologie eingebracht worden.

<sup>27</sup> Vgl. Kurt ANGET, *Das Ende der Zeit – die Zeit des Endes. Eschatologie und Apokalyptik*, Würzburg 2005, 135f.

<sup>28</sup> ANGET, *Begrenzung der Zeit* 111 (s. Anm. 26).