> „Jetzt sind wir Kinder Gottes. Aber was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen, dass wir ihm gleich sein werden, wenn er offenbar wird; denn wir werden ihn sehen, wie er ist."[130]

Alle Menschen sind Kinder Gottes und werden Gott ähnlich sein, weil sie ihn schauen werden, wie er in sich und an sich ist.

Auch wenn die endgültige Vollendung für den einzeln Menschen und für die Welt als ganze noch aussteht, hat die Gottesherrschaft auf Erden und mit ihr die Vollendung schon begonnen. Jesus Christus hat sich zum „eschatologischen Freudenboten" gemacht und einen liebenden, barmherzigen Gott verkündet.[131] Es gilt die Dialektik von *schon* und *noch nicht*, und die Beachtung nur eines einzigen Aspektes würde dem Ganzen nicht gerecht werden. Die Verheißung zukünftiger Vollendung ermöglicht jetzt schon *neues ethisches Handeln*.

> „Die hereinbrechende, in ihrer Vollendung aber noch ausstehende Gottesherrschaft prägt und gestaltet das soziale Miteinander im Hier und Heute entscheidend mit. Neues ethisches Handeln im Alltag wird möglich, weil und insofern die Verheißung der großen und endgültigen Befreiung alte Verkrustungen aufbricht und bereits jetzt die ersten Schritte in diese Richtung gehen lässt."[132]

Die Themen, die damit im Alten und im Neuen Testament im Zusammenhang der Vollendung angeklungen sind, gilt es nun im Einzelnen systematisch auszulegen und zu präzisieren.

Literatur

Matthias Remenyi: *Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung*, 2016.

3.3 Die Vollendung des Einzelnen und der Welt

Zu den biblischen Aspekten der Vollendung, die es hier im theologischen Teil systematisch zu entfalten und zu erklären gilt, gehören der Tod (Kap. 3.3.1), die leibliche Auferstehung (Kap. 3.3.2), das Gericht (Kap. 3.3.3), die Hölle (Kap. 3.3.4), die Allerlösung (Kap. 3.3.5), das Fegfeuer (Kap. 3.3.6), die Vollendung der Welt (Kap. 3.3.7), der Himmel (Kap. 3.3.8) und der himmlische Lohn (Kap. 3.3.9).

130 1 Joh 3,2.

131 Remenyi 210.

132 Ebd. 216.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

3.3.1 Der Tod aus christlicher Sicht

Nicht selten gibt es, wie Karl Rahner (1904–1984) darlegt, ein Sterben mitten im Leben. Im Sinn der *Prolixitas mortis*, des Vorlaufens zum Tode, machen Menschen Erfahrungen des Leides, des Scheiterns oder des Misserfolgs, bei denen etwas unwiederbringlich untergeht, was ihnen sehr viel bedeutet hat oder wünschenswert schien. All das „ist jedesmal ein partielles Sterben, wie immer auch der Mensch sich zu ihm verhalten mag“[133]. Am stärksten kann das Andrängen des Todes in bedrohlichen Krankheiten erfahren werden.

> „Die Krankheit erweist sich auch durch ihre einzelnen Eigentümlichkeiten als solche Prolixitas mortis in einem ausgezeichneten Sinn: Die Unmöglichkeit, sie völlig vorauszusehen und zu manipulieren, die Hilflosigkeit, in die sie stürzt, das besondere, distanzierte Verhältnis zur Gesellschaft, in das sie hineinzwingt, die Einsamkeit und die Minderung von Kommunikationsmöglichkeiten, die Minderung der Fähigkeit, sich selbst aktiv zu steuern, die bleibende Fragwürdigkeit ihrer Deutung hinsichtlich ihres ‚Sinnes‘ und ihrer Ursachen im Gesamtgefüge eines menschlichen Lebens, die Last, die durch sie der Umgebung des Kranken zugemutet wird, das Ausscheiden aus einer Leistungsgesellschaft, die Erfahrung der Nutzlosigkeit des Kranken für andere, die Unmöglichkeit, die Krankheit sinnvoll in einen Lebensentwurf hineinzuintegrieren, diese und viele andere Eigentümlichkeiten der Krankheit machen diese zum Vorboten des Todes.“[134]

Der Tod ist nicht nur wegen der immer gegebenen Möglichkeit, über einen hereinzubrechen, sondern auch wegen seiner vielfältigen „Vorläufer“ im Ganzen des Lebens anwesend.

Nicht selten machen Menschen aber nach Erfahrungen des Untergangs auch die Erfahrung eines *Auferstehens mitten im Leben*. Etwas ist in ihrem Leben – unter Umständen ganz gegen ihren Willen – leidvoll und unwiderruflich zu Ende gegangen, zerbrochen. Doch machen sie anschließend die Erfahrung, dass sie der Bruch nicht vollständig niedergestreckt hat. Es hat neues Leben für sie begonnen, es haben sich neue Lebensperspektiven eröffnet, neue Lebensmöglichkeiten aufgetan. Oder es hat sich eine Gelassenheit eingestellt, die das Ganze ertragen lässt. Partielles Sterben und Auferstehen bestimmen schon vor dem biologischen Tod das Leben.

Der Tod selbst ist das *endgültige Ende dieses Lebens*. Der Mensch hat sein Leben gelebt, seine Freiheit vollzogen. Er ist außerstande, wie das kirchliche Lehramt erklärt, sich noch „Verdienste zu erwerben oder die Liebe zu vermehren“[135]. Seine Geschichte ist für immer beendet. Er ist der geworden, der er nun im Tod ist. Hat er vorher noch in irgendeiner Weise über seine Umgebung und sich selbst verfügt, so verfügt nun der Tod über ihn. Er nimmt ihm das Heft des Lebens aus der Hand. Zwar mag er im Sterben noch einmal als *freie Tat* des Menschen aufgefasst werden, insofern dieser seinen eigenen Tod als „Höhepunkt“ seiner eigenen „Verohnmächtigung“ vertrauensvoll und hoffend anneh-

133 K. Rahner: *Das christliche Sterben*, 258.

134 Ebd. 259.

135 DH 1488.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

men kann.[136] Im Tod selbst vermag der Mensch jedoch nichts mehr. Der Eigenwille wird ihm gänzlich genommen.

Dass für den Menschen mit dem Tod sein Leben in der raumzeitlichen Welt und seine Geschichte des persönlichen Freiheitsvollzugs endgültig zu Ende geht, macht den *Ernst*, aber auch die *Chance* dieses Lebens aus. Das Neue Testament mahnt daher den Menschen, solange es Tag ist, die Zeit zu nutzen, um allen Menschen Gutes zu tun, denn „es kommt die Nacht, in der niemand mehr wirken kann"[137]. Der Mensch soll sich darum immer wieder fragen, welche Richtung er seinem Leben noch geben will, von dem er sicher weiß, dass es eines Tages aufhört, aber nicht genau weiß, wann es endet. Er kann sich immer wieder fragen, *wer* er am Ende seines Lebens sein will.

Wie für viele Anhänger anderer Religionen ist für den Christ der Tod aber nicht nur und nicht einfach das Ende des Lebens, sondern der *Übergang in ein neues Leben*, von dem er vor allem weiß, dass es nicht so ist, wie dieses. Er hofft auf ein ewiges Leben nach dem Tod, weil er glaubt, dass Jesus Christus von den Toten auferstanden ist. Er kann sein Sterben als *Sterben mit Christus* verstehen. Da er, wie Paulus sagt, bereits bei der Taufe symbolisch mit ihm gestorben ist, holt er nun im Tod das Mitsterben mit ihm real ein und wird ihm im Tod ähnlich. Umgekehrt darf er darauf vertrauen, dass ihn Jesus Christus, der ihm mit seiner ganzen Existenz die Liebe Gottes offenbart hat und in diesem Sinn für ihn gestorben ist, begleitet, wenn er stirbt, mit ihm mitstirbt, aber als derjenige, der den Tod bereits endgültig besiegt hat. Weil Jesus ihm im Tod vorausgegangen ist, ist dieser in seinem Tod bei ihm, wie auch immer er stirbt.

Sterben und Tod betreffen den ganzen Menschen, nicht nur seinen Körper. Der Mensch schaut nicht etwa von seiner unsterblichen Seele aus dem Sterben seines Körpers zu. Das bedeutet aber nicht im Sinne eines „Ganztodes", dass er mit dem Tod vollkommen vernichtet wird und ganz aufhört zu existieren, um am Ende der Zeiten von Gott als der, der er war, wieder erschaffen und vollendet zu werden.

Die soeben angesprochene *Ganz-Tod-These* geht auf die protestantischen Theologen Carl Stange (1870–1959) und Paul Althaus (1888–1966) zurück und hat, grob gesprochen, in der evangelischen Theologie die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ersetzt. Ihr zufolge kann der Tod nicht als Trennung der Seele vom Leib verstanden werden, sondern nur als Untergang des ganzen Menschen mit Leib und Seele. Sterben aber Leib und Seele im Tod, dann muss Gott den Menschen am Jüngsten Tag ganz neu erschaffen. „Die Auferweckung von den Toten ist also wie die Schöpfung am Anfang eine Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*)."[138] Der Mensch stirbt mit Leib und Seele und empfängt von Gott aus dem Nichts ein neues Leben. Während unseres Todes bleibt unsere Identität in Gottes Gedächtnis erhalten.

Der protestantische Theologe Eberhard Jüngel (1934–2021) erklärt als einer der Vertreter der Ganz-Tod-Lehre: „Wenn der Mensch stirbt, weil und insofern er Leib ist, dann ließe sich aber umgekehrt folgern, dass im Leib und als Leib der *ganze Mensch* dem Tode ausgesetzt ist."[139] Stirbt der Leib, stirbt der ganze Mensch. Wie die Sünde kennzeichnet

136 K. Rahner: *Das christliche Sterben*, 272.

137 Gal 6,10; / Joh 9,4.

138 Swarat 15.

139 Jüngel 58.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

der Tod die absolute Beziehungslosigkeit des Menschen zu Gott. Mit ihm wird das Leben verhältnislos. Der Mensch ist von Gott entfremdet, sein Gottesverhältnis bricht ab. Dementsprechend hat Jüngel das Wesen des Todes so beschrieben:

> „Der Tod ist das Ereignis der die Lebensverhältnisse total abbrechenden *Verhältnislosigkeit*. Als dieses Ereignis der Verhältnislosigkeit ist er das Ende einer Lebensgeschichte, das Ende der Geschichte einer Seele und ihres Leibes, das Ende also der ganzen Person und eben darin Ausdruck der Endlichkeit des menschlichen Lebens. Der Mensch ist, wenn er gestorben ist, nur noch das, was er war. Er wird von sich aus hinfort nichts mehr werden und insofern auch nicht mehr sein."[140]

Mit ihrer Ganz-Tod-Theologie wollten Jüngel und andere evangelische Theologen die *Einheit des Menschen* wahren. Im Tod fällt der Mensch nicht, wie Platon angenommen hat, in zwei Teile auseinander: in den sterblichen Leib beziehungsweise Körper, der dann tatsächlich stirbt, und die unteilbare und darum unsterbliche Seele, die dann nach mittelalterlicher Vorstellung nach dem Tod als *anima separata*, als vom Leib getrennte Seele, im sogenannten Zwischenzustand weiter existiert, bis sie am Jüngsten Tag bei der allgemeinen Auferstehung der Toten ihren Auferstehungsleib erhält. Die klassische *Lehre vom Zwischenzustand* (zwischen Sterbetag und Jüngstem Tag) ist deshalb so problematisch, weil die *substantielle* Einheit von Leib und Seele dabei verlorengeht. Verstorbene hätten als leiblose Seelen bis zum Ende der Zeit keinerlei Bezug zur Welt, zur Geschichte und zu den Mitmenschen. Sie wären keine menschlichen Personen. Nach kirchlich definierter Lehre ist aber die vernunft- bzw. verstandesbegabte Seele „durch sich und wesenhaft die Form des menschlichen Leibes"[141]. Es gehört zu ihrer „Substanz", den Leib zu formen. Weil der Akt der Information des Leibes durch die Seele eben keine zusätzliche und akzidentelle Bestimmung dieser Seele ist, sondern ihre substantielle Wirklichkeit ausmacht und zu ihrer Identität gehört, ist eine Existenz der menschlichen Geistseele ohne Leib nicht denkbar.

Das Problem, wie die Identität des Menschen als Leib-Seele-Einheit im Zwischenzustand gewahrt bleiben kann, wenn doch der Körper des Menschen offensichtlich stirbt, löst sich, wenn man zwischen *materiellem Körper* beziehungsweise Leichnam auf der einen Seite und *pneumatischem Auferstehungsleib* des Menschen auf der anderen Seite klar unterscheidet. Dann wird nämlich denkbar, dass der verklärte Auferstehungsleib weder des Leichnams noch irgendeiner Materie bedarf und schon im Tod selbst gegeben sein kann. Das Problem löst sich, mit Karl Rahner gesprochen, wenn man die „bleibende Bezogenheit der Geistseele auf die Materie scholastisch ausgedrückt als bleibende Informiertheit des verklärten Leibes durch die vollendete Geistseele denkt", wenn man also den Auferstehungsleib als *nichtmateriellen* Leib denkt, mit dem die Geistseele bei ihrer Vollendung im Tod bereits wesenhaft verbunden ist.[142]

> „Vermutlich wird ja heute kein metaphysisch denkender Theologe mehr behaupten – sei es nun aus philosophischen oder sei es auch aus theologischen Gründen –, ganz si-

140 Ebd. 145.

141 DH 902.

142 K. Rahner: *Zwischenzustand*, 249.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> cher sei die Identität des Verklärungsleibes mit dem irdischen Leib nur dann gewahrt, wenn irgendein materielles Teilchen des irdischen Leibes sich auch noch im Verklärungsleib wiederfinde. Solche Art von Identität findet sich ja des radikalen Stoffwechsels wegen nicht einmal im irdischen Leben. […] Identität ist für uns vielmehr durch die Identität des geistigen Freiheitssubjekts, das ‚Seele' genannt wird, jetzt und künftig gegeben."[143]

Ist die *Identität* des Menschen im Tod durch seine *Vollendung als Geistseele* beziehungsweise *geistiges Freiheitssubjekt* gewahrt, ist die empirische Erfahrung des Leichnams im Grab kein Argument mehr dafür, dass die Auferstehung noch nicht stattgefunden hat. „Warum sollten wir sie dann nicht in dem Augenblick ansetzen", so fragt Karl Rahner, „wo sich die Freiheitsgeschichte des Menschen vollendet, in seinem Tod nämlich?"[144]

Während bei der eben angedeuteten These von der *Auferstehung im Tod*, die gleich noch ausführlicher dargelegt wird[145], die *Identität* des Menschen durch den Tod hindurch gewährleistet ist, stellt sie bei der Ganz-Tod-Theorie ein Problem dar. Denn wenn es zwischen uns Lebenden und der Person, die nach dem Tod auferstehen wird, keine Kontinuität geben wird, weil der Auferstandene völlig neu erschaffen wird, wie wird dann ihre Identität garantiert? „Wenn die Auferstehungshoffnung einen Sinn haben soll, dann muss es eine Kontinuität geben zwischen dem Ich, das jetzt in diesem sterblichen Leib lebt, und der Person, die dann in einem neuen Leib ewig leben soll. Zur Identität der Person gehört eben auch ihre Kontinuität."[146] Wenn diese Identität in der Ganz-Tod-Lehre aufgehoben wird, kann die auferstandene Person „unter dieser Voraussetzung höchstens der *gleiche* Mensch sein, aber nicht *derselbe*"[147]. Auch ist der Verhältnisabbruch zwischen Gott und Mensch in Frage zu stellen. Stimmt es wirklich, dass allein Gott die Beziehung zum Menschen nach dessen Tod hält und er ihn so – aus Gnade muss man sagen – auferstehen lässt? Uwe Swarat führt dazu aus, dass

> „zu einer Beziehung immer zwei gehören, in diesem Fall nicht nur Gott, sondern auch der Mensch. Wenn also […] der Tod keineswegs das Ereignis vollständiger Verhältnislosigkeit ist, sondern Gott sein Verhältnis zum Menschen auch über dessen Tod hinaus durchhält, dann muss auch der Mensch von Gott über den Tod hinaus durchgehalten werden."[148]

Wäre dies nicht gegeben, gäbe es schwerlich einen Grund zur Hoffnung. Dass der Mensch nur dort gelassen hoffen kann, wo es etwas in ihm gibt, das sich im Tod durchhält, geht noch deutlicher aus Swarats Kritik am evangelischen Theologen Wilfried Härle hervor,

143 Ebd. 249f.
144 Ebd. 250.
145 Kap. 3.3.2.1.
146 Swarat 18.
147 Ebd.
148 Ebd. 19.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> „demzufolge nicht der Mensch oder ein Teil von ihm sich im Tod durchhält, sondern die Teilhabe am Geist Gottes […]. Aber wessen Teilhabe denn? Die Antwort kann auch im Sinne biblischer Anthropologie nur lauten: Die Teilhabe des menschlichen Geistes oder der menschlichen (Geist-)Seele am Schöpfergeist Gottes."[149]

Die Weiterexistenz wird also nicht nur durch die *Beziehung*, die *Gott* zum Menschen hat, bestimmt, sondern auch durch die, die der *Mensch* zu Gott hat und die ihn als Menschen ausmacht. Gott verschwindet nicht im Tod des Menschen, sondern er ist der „Ich bin da", er lässt die Beziehung nach beiden Seiten hin nicht abreißen. „Dass Gott zum Menschen eine Beziehung aufnimmt, ist nichts weniger als der Daseinsgrund des Menschen, und weil diese Beziehung dauerhaft ist, ist auch der Mensch als personales Gegenüber Gottes unvergänglich."[150]

Schließlich lässt sich an der Ganz-Tod-Lehre kritisieren, dass man die „zweite Schöpfung" nach dem Tod als *creatio ex nihilo* ansehen müsste. Bei der Auferstehung der Menschen fängt Gott aber nicht noch einmal ganz von vorne und aus dem Nichts an, „sondern hier findet er vor, was er selber schon erschaffen hat. Gott vernichtet seine erste Schöpfung nicht, um dann alles noch einmal neu zu erschaffen, sondern knüpft an sein eigenes erstes Werk an, reinigt es von der Sünde und verwandelt es."[151] Dass die Auferstehung als eine Verwandlung zu verstehen ist, findet sich schon bei Paulus: „Wir werden nicht alle entschlafen, aber wir werden alle verwandelt werden."[152] Verwandlung ist aber nicht Neuerschaffung. Die Auferstehung verwandelt „das Natürliche und erschafft es nicht ganz neu"[153].

Besonders *zwei Gründe*, so lässt sich noch einmal zusammenfassen, sprechen also gegen die Annahme, der Mensch würde durch den Tod ganz vernichtet und durch einen reinen Gnadenakt Gottes im Sinne einer totalen Neuschöpfung auferweckt. Zum einen *unterbricht* Gott sein Werk *nicht*. Er schafft nicht den Menschen als *Partner seiner Liebe*, um ihn dann, wenn auch nur vorübergehend, ins Nichts fallen zu lassen. Seiner Schöpfungsabsicht entsprechend bleibt der Mensch durch den Tod hindurch sein Partner. Zum anderen gehört zur Identität des Menschen die *Kontinuität*. Ein Mensch, dessen Existenz vorübergehend ausgelöscht, von Gott aber später identisch wiederhergestellt würde, wäre zwar der gleiche, aber nicht derselbe. Zur Identität des Menschen gehört – im Unterschied etwa zur Identität einer Maschine, die sich beispielsweise in Teile zerlegen und aus diesen oder anderen Teilen als dieselbe wieder zusammenbauen lässt – ein wie auch immer geartetes *ununterbrochenes Selbstbewusstsein*.

Sterben und Tod berühren den Menschen insofern *ganz*, als er von einer Seinsweise in eine wesentlich andere übergeht und darum *als ganzer umgewandelt* werden muss. Inwieweit für den Menschen der Übergang von der raum-zeitlichen oder irdisch-weltlichen in die himmlische, von der diesseitigen in die jenseitige Seinsweise noch einer

149 Ebd. Anm. 31.
150 Ebd. 20.
151 Ebd. 21.
152 1 Kor 15,51.
153 Swarat 21.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

radikalen Verwandlung des eigenen Seins bedarf, hängt davon ab, wie weit er sich in seinem irdischen Leben seinem Entwicklungsziel, ein umfassend und selbstlos liebendes Wesen zu werden, angenähert hat. Die Verwandlung wird bei den einzelnen Menschen je nach Leben unterschiedlich stark ausfallen.

Die Seele kann ohne Leib nicht existieren. Nur als Leib-Seele-Einheit ist der Mensch Person. Diese Einheit lässt sich aber wahren, ohne einer Ganz-Tod-Theologie anzuhängen, indem man eine *Unsterblichkeit der Seele* annimmt. So hat auch das Lehramt festgehalten: Die vernunftbegabte Seele „ist nicht nur durch sich und wesenhaft die Form des menschlichen Leibes […], sondern auch unsterblich“[154]. Diese Unsterblichkeit hat Joseph Ratzinger (1927–2022) in seiner *Einführung in das Christentum* (1968) als eine dialogische ausgelegt und die biblische Chiffre von der Auferstehung der Toten der dualistischen Konzeption der antiken Philosophie gegenübergestellt. Seine Ausführungen dazu gliedert er in drei Punkte:

1. „Die Unsterblichkeitsidee, welche die Bibel mit dem Wort von der Auferstehung ansagt, meint eine Unsterblichkeit der ‚Person', des einen Gebildes Mensch. Während im Griechischen das typische Wesen Mensch ein Zerfallsprodukt ist, das als solches nicht weiterlebt, sondern verschiedene Wege geht, ist es nach biblischem Glauben gerade dies Wesen Mensch, das als solches, wenn auch verwandelt, fortbesteht.
2. Es handelt sich um eine ‚dialogische' Unsterblichkeit (= Auferweckung); das heißt, Unsterblichkeit ergibt sich nicht einfach aus der Selbstverständlichkeit des Nichtsterben-Könnens des Unteilbaren, sondern aus der rettenden Tat des Liebenden, der die Macht dazu hat: Der Mensch kann deshalb nicht mehr total untergehen, weil er von Gott gekannt und geliebt ist. […] Weil biblisch vorgestellte Unsterblichkeit […] aus dem Einbezogensein in den Dialog mit dem Schöpfer [hervorgeht], darum muss sie Auferweckung heißen. Weil der Schöpfer nicht bloß die Seele, sondern den inmitten der Leibhaftigkeit der Geschichte sich realisierenden Menschen meint und ihm Unsterblichkeit gibt, muss sie Auferweckung der Toten = der Menschen heißen.
3. Dass die Auferweckung am ‚Jüngsten Tag', am Ende der Geschichte und in der Gemeinschaft aller Menschen erwartet wird, zeigt den mitmenschlichen Charakter der menschlichen Unsterblichkeit an, die in Beziehung steht zur gesamten Menschheit, von der, zu der hin und mit der der Einzelne gelebt hat. […] Wo die ‚Gemeinschaft der Heiligen' geglaubt wird, ist die Idee der Anima separata (der ‚losgetrennten Seele', von der die Schultheologie spricht) im Letzten überholt.“[155]

Auch die Formel des Symbolums von der „Auferstehung des Fleisches“[156] ist nach Ratzinger „nicht im Sinn einer von der Seele isolierten Körperlichkeit gemeint“[157]. Es wird nicht nach einer langen Zwischenzeit der Körper an die Seelen zurückgegeben, sondern

154 DH 1440.

155 Ratzinger: *Einführung in das Christentum* [= *Einführung*], 332f.

156 DH 10–30.

157 Ratzinger: *Einführung*, 332.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

das Wesentliche des Menschen, die Person, bleibt: „das, was in dieser irdischen Existenz leibhaftiger Geistigkeit und durchgeisteter Leiblichkeit gereift ist, das besteht auf eine andere Weise fort“[158]. Weil aber das Mitmenschliche zum Menschen selbst gehört, „wird die Zukunft des einzelnen Menschen erst dann voll sein, wenn die Zukunft der Menschheit erfüllt ist“[159].

Die *dialogische* Unsterblichkeit des Menschen, wie Ratzinger sie unterbreitet, schließt eine *substantielle* Unsterblichkeit des Menschen nicht aus, sondern recht verstanden ein. Hat nämlich Gott den Menschen von vornherein als dialogischen Partner seiner Liebe erschaffen, muss diese auch von vornherein durch den Tod hindurch ein *echtes Gegenüber* zu Gott bleiben. Ratzinger selbst sieht keinen Gegensatz zwischen seiner dialogischen Auffassung von Unsterblichkeit und einer substantialistischen:

> „Denn ‚eine geistige Seele haben‘ heißt gerade: besonderes Gewolltsein, besonderes Gekanntsein und Geliebtsein von Gott, eine geistige Seele haben heißt: ein Wesen sein, das von Gott auf ewigen Dialog hin gerufen und darum seinerseits fähig ist, Gott zu erkennen und ihm zu antworten. Was wir in einer mehr substantialistischen Sprache ‚Seele haben‘ nennen, werden wir in einer mehr geschichtlichen, aktualen Sprache bezeichnen ‚Dialogpartner Gottes sein‘.“[160]

Weil der Mensch von Gott als Dialogpartner seiner Liebe erschaffen worden ist, stirbt er nicht einfach ganz im Tod, sondern besteht als solcher durch den Tod hindurch fort, wenn er auch in ihm als ganzer verwandelt wird.

Literatur

Karl Rahner: *Das christliche Sterben*, in: Sämtliche Werke [= SW], Band 22/2, 254–280.
Karl Rahner: *Über den „Zwischenzustand“*, in SW 22/2, 245–253.
Uwe Swarat: *Jenseits des Todes – Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung des Leibes?*, in: Uwe Swarat/Thomas Söding (Hg.): *Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch*, 2013.
Eberhard Jüngel: *Tod*, 3. Auflage 1985.
Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum. Vorlesung über das apostolische Glaubensbekenntnis*. Mit einem neuen, einleitenden Essay, 14. Auflage 2000.

3.3.2 Die Auferstehung

Wie sich im *Konstantinopolitanischen* oder *Großen Glaubensbekenntnis* des Jahres 381 widerspiegelt[161], wurde in der christlichen Tradition die *Auferstehung der Toten* von Anfang an als die eigentliche christliche Hoffnung verstanden. Dabei hielt man bis ins Mittelalter

158 Ebd. 335.
159 Ebd.
160 Ebd. 337.
161 DH 150.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

hinein weitgehend den Auferstehungsleib, den der Mensch am Jüngsten Tag erhalten würde, für identisch mit dem irdischen Leib des Verstorbenen. Auch Thomas von Aquin stellte sich vor, dass der Auferstehungsleib vorwiegend aus der früheren Körpermaterie genommen wird, wenn er auch andere Materie oder eine andere Form von Materie für ihn nicht ausgeschlossen hat. Die leibfreie Geistseele schien zu genügen, um die Identität des künftigen Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib zu gewährleisten.

Auch das westliche Credo sprach nicht von der „Auferstehung der Toten", sondern von der „Auferstehung des Fleisches". In verschiedenen Lehrentscheidungen wurde festgehalten, dass bei der Zukunft Christi alle Menschen in dem Fleisch (und Blut) auferstehen werden, in dem sie während ihres irdischen Lebens gelebt haben.[162] Ebenso wurde auf dem 4. Laterankonzil (1215) noch einmal gegen die Katharer festgestellt, dass alle „mit ihren eigenen Leibern [d. h. Körpern] […], die sie jetzt tragen", auferstehen werden.[163] Im Laufe der Zeit wurde jedoch immer deutlicher und zum Teil radikaler zwischen dem irdischen Körper und dem (künftigen) Auferstehungsleib (Kap. 3.3.2.2) unterschieden und schließlich Ende des vergangenen Jahrhunderts eine Auferstehung im Tod angedacht (Kap. 3.3.2.1).

3.3.2.1 Auferstehung im Tod

In den 80er Jahren haben Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink die Auffassung vertreten, die Auferstehung finde bereits im Tod statt. Für Lohfink gibt es neben der Ewigkeit Gottes und der irdischen Zeit des Menschen nämlich noch ein Drittes: die „Dimension verklärter Zeit, in die alle Geschichte des Einzelnen und der Menschheit gesammelt und eingebracht wird"[164]. Diese *verklärte Zeit* ist ihm zufolge gleichzeitig Prozess und Vollendung, sie ist nicht nur Auferwecktsein, sondern auch Auferwecktwerden, nicht nur Sein-bei-Gott sondern auch das endgültige Zu-Gott-Gelangen.[165] Wie der Tod den Menschen als ganzen betrifft, weil er als ganzer umgewandelt wird, betrifft auch die Auferstehung den ganzen Menschen: seine *gesamte Geschichte*, alles, was er in seinem Leben getan und erlebt hat.

> „Denn das Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches meint eben nicht nur den Körper, sondern die ganze Geschichte des Menschen, diese wunderbare, abenteuerlich verschlungene Geschichte mit ihren Tränen und ihren Ekstasen, ihren Traurigkeiten und ihren Seligkeiten – alles wird ‚mitgenommen' in das ewige Leben mit Gott."[166]

Alles wird mitgenommen und verklärt sich. Alles wird, wie Medard Kehl darlegt, im dreifachen Hegelschen Sinn *aufgehoben*: 1. bewahrt, 2. außer Kraft gesetzt und 3. emporgehoben.

162 DH 72 76 540 684.
163 DH 801.
164 Greshake/Lohfink 73.
165 Vgl. Greshake/Lohfink 68.
166 Lohfink 2018, 202.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

(1) „Alles das wird von Gottes Liebe bewahrt, was in einem persönlichen Leben und in der menschlichen Geschichte überhaupt für die endgültig versöhnte Gemeinschaft mit Gott und miteinander im Reich Gottes wichtig ist; also alles, was von uns in vertrauendem Glauben, in Hoffnung und Liebe getan oder erlitten wird. Darin liegt die Kontinuität zwischen dieser und der kommenden Welt.
(2) Alles das wird von Gottes Liebe außer Kraft gesetzt, was in diese endgültige Versöhnung nicht integriert werden kann. So sagt es die Offenbarung: Gott wird ‚alle Tränen von unseren Augen abwischen' (Offb 21,4). Das heißt: Schmerzen werden vergehen, Wunden werden heilen, Menschen werden miteinander, aber auch mit all dem Beschädigten, Gescheiterten und Ungelebten ihres eigenen Lebens versöhnt […].
(3) Alles das, was wir an bewahrenswerter ‚Frucht' unseres Lebens mit in die Vollendung bringen, wird von Gottes Liebe entgegengenommen und durch sie zur vollen ‚Reife' gebracht (‚emporgehoben'). […] Das von uns in die Vollendung Eingebrachte (und mag es noch so wenig sein) erhält durch das unangefochtene Bleiben in der Gegenwart Gottes seine endgültig geglückte Gestalt: Es kommt endlich ganz zu sich, weil es ganz zu Gott gefunden hat."[167]

Lohfink geht in seiner Theologie der Auferstehung im Tod allerdings noch einen Schritt weiter. Denn der „einzelne Mensch, selbst wenn er schon bei Gott ist, kann erst dann *ganz vollendet* bei Gott sein, wenn all das geläutert und verarbeitet ist, was ihn mit denen verbindet, die noch auf Erden leben – etwa das Leid, das er anderen zugefügt hat"[168]. Erst wenn die Geschichte ganz vollendet ist, kommen auch die Verstorbenen an ein Ende. Die Zwischenzeit – hier ist nach Lohfink der Zwischenzustand anzusiedeln – darf man sich aber Lohfink zufolge mitnichten irdisch-zeitlich vorstellen. Die Verstorbenen warten nicht in irdischer Zeit. Für sie ist die Zeit verklärt, es ist eine *Gleichzeitigkeit*. Die Zeit vergeht nicht mehr, die Verstorbenen schauen im Tod Gott und auch wenn die irdische Zeit linear weiterläuft, wird es für die Toten so sein, dass zugleich mit ihnen die Welt zu Gott hinüberschreitet.

> „Für den einzelnen Menschen bedeutet dies, dass er im Tod nicht nur sein eigenes ‚Hinüberschreiten' zu Gott erfährt, sondern zugleich das ‚Hinüberschreiten' der Welt und der gesamten Geschichte zu Gott. Er erfährt im ‚Durchschreiten' des Todes nicht nur, dass sich nun seine individuelle Geschichte vor Gott ‚versammelt', sondern zugleich durch tausend Fäden mit der eigenen Geschichte verknüpft – die Geschichte der Welt und aller Menschen. Man könnte es auch so formulieren: Indem ein Mensch stirbt und eben dadurch die irdische Zeit hinter sich lässt, gelangt er in jene ‚Dimension', in der die gesamte übrige Geschichte ‚gleichzeitig' mit ihm an ihr Ende beziehungsweise zu ihrer Vollendung kommt, mag sie auch inzwischen in der Dimension irdischer Zeit noch unendlich weite Wegstrecken zurückgelegt haben."[169]

Nach Lohfink ereignet sich also für den Sterbenden „zeitgleich" mit dem Tod das Ende der Welt. „Wenn es bei Gott keine irdische Zeit mehr gibt, dann ist mein Tod bereits

167 Kehl 148f.
168 Lohfink 2018, 206.
169 Ebd. 236.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

der Jüngste Tag, und dann ist in meinem Tod die Auferstehung des Fleisches bereits gekommen."[170] Wenn die Auferstehung und die Begegnung mit Christus „im" Tod stattfinden, ist aber auch „wieder jenes eschatologische Bewusstsein möglich, in dem die ersten Christen gelebt haben"[171]. Denn wenn ich darauf hoffen darf, mit dem Tod aufzuerstehen, dann ist eine *Naherwartung* berechtigt und angemessen.

Trotz dieses unbestritten wertvollen Gedankens, dass für den Einzelnen die Erwartung des eigenen Todes der Naherwartung der frühen Christen zumindest subjektiv entspricht, wurde Lohfinks Konzept der „Gleichzeitigkeit" zu Recht kritisiert. Denn auch verklärte oder himmlische Zeit ist noch *Zeit* und hat somit *Dauer*. Auch wenn die Verstorbenen keine irdische Zeit mehr erleben, fällt für sie mit dem „Augenblick" ihres Todes nicht die Vollendung der Welt und der gesamten Geschichte zusammen. Auch sie müssen noch auf das Ende von allem warten, selbst wenn dieses Warten bei Gott nicht mehr den negativen Beigeschmack irdischen Wartens und Unerfülltseins hat. Dass es auch im Jenseits eine Art Zeit geben muss, folgt schon allein daraus, dass die Ausreifung und Umwandlung des Einzelnen nach dem Tod noch Zeit in Anspruch nehmen. Veränderung ist nur in der Zeit denkbar. Von daher ist es sinnvoll, so etwas wie eine *himmlische Zeit* anzunehmen, auch wenn wir uns diese Zeit nicht vorstellen, höchstens in Momenten großer Erfülltheit ahnen können. Das Leben nach dem Tod ist *überzeitlich*, das heißt, nicht zeitlich im irdischen Sinn, aber auch nicht zeitlos.

Darüber hinaus ist Ratzinger in seiner *Eschatologie* (1977) zuzustimmen, wenn er im Zusammenhang der Auferstehung im Tod dem Satz Greshakes widerspricht, die Materie „an sich" sei unvollendbar. Zur Vollendung des Menschen gehört die *Vollendung der materiellen Welt*, in der er gelebt hat. Der Mensch wird nicht in einer geistigen Welt vollendet, die mit der materiellen nichts zu tun hat.

> „Ein ewiges beziehungsloses und damit auch statisches Nebeneinander der materiellen und der geistigen Welt, widerspricht dem Wesenssinn der Geschichte, widerspricht der Schöpfung Gottes und widerspricht dem Wort der Bibel. Deswegen muss, ohne die Verdienste von Greshakes Buch irgendwie zu schmälern, dem Satz widersprochen werden: ‚Die Materie ‚an sich' … ist unvollendbar' (386). Das würde den gegenteiligen Versicherungen zum Trotz eine Teilung der Schöpfung und insofern einen letzten Dualismus bedeuten, bei dem der ganze Bereich der Materie aus dem Schöpfungsziel herausgenommen und zu einer Wirklichkeit zweiter Ordnung gemacht wird."[172]

Erst wo Einheit der Schöpfung ist, kann gelten, dass „Gott alles in allem" ist.[173]

Dass zur Vollendung des Menschen im Ganzen die Vollendung der materiellen Welt gehört, bedeutet aber nicht, dass die neue, vollendete Welt selbst materiell ist. Das scheint sie aber für Ratzinger zu sein, wenn er von der „Art des Materiebezugs der Menschen in der neuen Welt" spricht und das Ziel des Kosmos als eine Situation beschreibt, „in der Materie und Geist einander neu und endgültig zugeeignet sein werden".[174] Ist

170 Lohfink 1976, 57.

171 Lohfink 2018, 247.

172 Ratzinger: *Eschatologie*, 155.

173 1 Kor 15,28.

174 Ratzinger: *Eschatologie* 156; vgl. *Einführung* 340.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

die kommende Welt, wenn auch auf eine Weise, die wir uns nicht vorstellen können, materiell, dann sind es auch die Auferstehungsleiber, so die unausgesprochene Schlussfolgerung Ratzingers. Für ihn ist eine Auferstehung, die am Erdenleib vorbeigeht, „die nicht bis zur Materie […] vorstößt, […] eben keine Auferstehung“[175].

Für die Auffassung, die kommende Welt sei materieller Natur, gibt es aber weder in der Bibel noch in der Tradition stichhaltige Hinweise. Ganz im Gegenteil wird biblisch das *Neue* der künftigen Welt stark betont. Die alte Welt verwelkt und vergeht, es kommt ihr Ende.[176] Die Welt wird neu geschaffen und es kommt ein neuer Himmel und eine neue Erde, ein neues Jerusalem, in dem Gott selbst das Licht sein wird.[177]

Die Tradition kennt zwar eine Wiederherstellung der Welt[178], was heißen würde, dass es einst ein Paradies auf Erden gegeben hat, das dann wieder hergestellt wird. Aber genau diese Voraussetzung lässt sich heute nicht mehr nachvollziehen. Ansonsten wird ebenfalls das Neue stark hervorgehoben: Die ganze Schöpfung wird von der Vergänglichkeit befreit und vollkommen erneuert.[179]

Dass die Welt neu erschaffen wird, heißt nicht, dass Gott die alte Welt vernichtet oder sich selbst überlässt. Aber warum sollte man sich ihre Neuerschaffung nicht analog zum pneumatischen Auferstehungsleib bei Paulus als Verwandlung in eine nicht-materielle pneumatische Welt vorstellen, die dadurch von statten geht, dass der Geist die alte Welt vollständig durchdringt und verwandelt, zumal sie nach Paulus in Geburtswehen liegt.[180] Wie im paulinischen Bild vom Samen sich der Körper gerade dadurch in den neuen Leib verwandelt, dass er stirbt, verwandelt sich die alte Welt gerade dadurch in die neue, dass sie als materielle untergeht und in diesem Untergang die neue aus ihr hervorgeht. Obwohl aus dem Körper beziehungsweise der Materie der neue Leib beziehungsweise die neue Welt hervorgeht, ist die neue Wirklichkeit selbst nicht materiell, zumindest nicht in dem Sinn, dass sie aus Elementarteilchen aufgebaut ist, Platz braucht und Masse hat.

Indem Ratzinger in seiner Auseinandersetzung mit der Theorie von der Auferstehung im Tod in seiner *Eschatologie* die Überzeugung vertritt, der Auferstehungsleib sei materieller Natur oder in ihn gehe Materie als solche ein, weshalb er erst am Ende der Zeiten, wenn die Schöpfung als ganze vollendet wird, vom Menschen empfangen werden kann, handelt er sich bewusst die Probleme einer *Anima separata* ein, etwa das Problem, wie wir Lebenden mit den Verstorben kommunizieren können, wenn der Leib als Ausdrucks- und Kommunikationsmittel der Seele dient. Während für ihn in der *Einführung* der Auferstehungsleib das „Selbst“ des Menschen in der Weise des „Pneumas“ oder „Geistes“ und somit eine „transphysikalische Wirklichkeit“ darstellt[181], hält er in der *Eschatologie* den Leichnam des Verstorbenen für ein schlagendes Argument gegen eine Auferstehung im Tod. Während er in der *Einführung* noch bemüht ist, die Leib-Seele Einheit

175 Ratzinger: *Eschatologie* 215; vgl. J. Rahner 208.
176 Jes 24,4; / 1 Joh 2,17; / Mt 13,39.
177 Mt 19,28; / Offb 21,1; / Offb 21,23.
178 DH 4168.
179 DH 4339; DH 4168.
180 Röm 8,22.
181 Ratzinger: *Einführung*, 339.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

des Menschen zu wahren, nimmt er in der *Eschatologie*, wie er selbst einräumt, die Anwendung des „Un-Begriffs" einer „leibfreien Seele" für den Zwischenzustand bewusst in Kauf.[182] Wie wenig überzeugend auch neuere Versuche der analytischen Religionsphilosophie beziehungsweise Theologie im Rahmen einer materiellen Auffassung von Auferstehung sind, das Problem der Identität der irdischen und der auferstandenen Person oder das Problem der Individualität einer *Anima separata* zu lösen, die am Jüngsten Tag einen materiellen Leib erhalten und „informieren" soll, hat jüngst Julian Tappen in seiner Dissertation aufgezeigt.[183]

Ob man sinnvollerweise von einer Auferstehung im Tod sprechen kann, hängt davon ab, was im Tod mit dem Menschen geschieht und was man unter dem Auferstehungsleib versteht. Dazu seien zwei Thesen aufgestellt, die breite Zustimmung finden dürften:

(1) Weil der Mensch im Tod *unmittelbar Gott selbst* begegnet und ihn diese Begegnung in einen vollkommen liebenden Menschen verwandelt, findet das Wesentliche der individuellen Vollendung des Menschen bereits im Tod oder unmittelbar danach selbst statt. Der Mensch wird dabei als *Subjekt* vollendet.
(2) Weil der Mensch aber nicht nur für sich seiendes freies Subjekt, sondern auch *Person* und insofern auf andere Personen und die Welt als ganze bezogen ist, ist seine Vollendung erst dann abgeschlossen, wenn alle Menschen und die Schöpfung *als ganze vollendet* sind, also am Jüngsten Tag.

Im Tod erwartet den Menschen das, was traditionell Gericht und Fegfeuer genannt wird, so dass er bereits dadurch als Subjekt ganz er selbst wird. Vom Heiligen Geist durchdrungen und verwandelt, sind all seine Kräfte in die Liebe integriert, ist er ganz eins und vollkommen zufrieden mit sich selbst. Im Hebräerbrief ist dementsprechend von den „schon vollendeten Gerechten" die Rede.[184] Auch gemäß der Konstitution *Benedictus Deus* aus dem Jahr 1336 schauen zumindest Heilige, Kinder und Märtyrer Gott schon unmittelbar von Angesicht zu Angesicht.[185] Deshalb ist für die Verstorbenen jetzt schon wahrhaft „Himmel", wie Ratzinger in seiner *Eschatologie* schreibt.[186] Doch da die Geschichte auf Erden real weitergeht, fehlt ihnen noch etwas Wesentliches zum vollkommenen Heil und Glück. Es fehlen vor allem die auf Erden zurückgelassenen Menschen, die sie von Herzen geliebt haben oder an denen sie vielleicht schuldig geworden sind.

> „Wenn auch in der geschauten Liebe das Leid antizipativ schon aufgehoben ist, der Ausgang feststeht, alle Sorgen überwunden und alle Fragen beantwortet sind, so ist doch die Ganzheit des Heils noch nicht eingetreten, solange es nur antizipativ in Gott feststeht und nicht den letzten Leidenden real erreicht hat."[187]

182 Ratzinger: *Eschatologie*, 219.
183 Tappen 74–130.
184 Hebr 12,23.
185 DH 1000f.
186 Ratzinger: *Eschatologie*, 153.
187 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

In diesem Sinn ist auch der einzelne Mensch erst dann ganz vollendet, wenn es alle Menschen nicht nur in vorweggenommener Zuversicht, sondern real sind, wenn also die Geschichte als ganze abgeschlossen ist, wenn alle bei Gott sind und Gott alles in allem ist.

Dass zur vollkommenen Vollendung des Menschen die reale Vollendung von allen und von allem gehört, ist jedoch kein Argument dafür, dass es Auferstehung erst am Ende der Zeiten geben kann, dass der Einzelne strikt nur mit allen anderen zusammen auferstehen kann. Denn dann wäre genaugenommen auch Christus noch nicht auferstanden, nimmt man sein Menschsein als reales Bezogensein auf alle anderen Menschen und deren Vollendung ernst.

Nimmt man auf der anderen Seite ernst, dass von Auferstehung nur dann die Rede sein kann, wenn der Mensch als Leib-Seele Einheit, als Person im Sinn eines Kompositums von Leib und Seele, vollendet ist, dass es also Auferstehung nur als leibliche geben kann, spitzt sich die Frage nach der Auferstehung auf die Frage nach dem Auferstehungsleib zu.[188] Kann die Vollendung des Einzelnen als Subjekt, wie sie im Tod stattfindet, als leibliche Auferstehung gedacht werden?

Literatur

Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.: *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, 3. Auflage 2017.
Gerhard Lohfink: *Der Tod ist nicht das letzte Wort. Meditationen*, 1976.
Gisbert Greshake/Gerhard Lohfink: *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, 4. Auflage 1982.
Gerhard Lohfink: *Am Ende das Nichts? Über Auferstehung und Ewiges Leben*, 2018.
Medard Kehl: *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, 2. Auflage 2008.
Georg Gasser/Ludwig Jaskolla/Thomas Schärtl (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie* [= HaTh], 2017.
Julian Tappen: *Hoffen dürfen. Fundamentaltheologische Überlegungen zu einer zeitgemäßen Eschatologie der Versöhnung*, 2021.

3.3.2.2 Leibliche Auferstehung

Einen ersten Hinweis in diese Richtung gibt Ratzinger selbst in seiner *Eschatologie*, wenn er den Leib nicht von der Materie, sondern von der Seele her bestimmt und deutlich zwischen dem „Körper" und der „Leiblichkeit", die bereits Origenes als „Gestalt" oder „Charakter" verstanden hat[189], unterscheidet.

> „Nicht die einzelnen Atome und Moleküle als solche sind ‚der Mensch' und nicht an ihnen hängt daher die Identität der ‚Leiblichkeit'; sie hängt vielmehr daran, dass Materie unter die Ausdruckskraft der Seele tritt. So wie die Seele sich […] einerseits von Materie her definiert, so ist umgekehrt der Leib ganz von der Seele definiert: Leib, und

188 Siehe dazu auch HaTh 611–666.
189 Ratzinger: *Eschatologie*, 143.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> zwar identischer Leib, ist das, was die Seele sich als ihren körperlichen Ausdruck baut. Gerade weil die Leiblichkeit […] so unlösbar zum Menschsein gehört, wird die Identität der Leiblichkeit nicht von der Materie, sondern von der Seele her bestimmt."[190]

Auch wenn die Identität des Leibes „nicht von der Materie, sondern von der Person, von der Seele her zu denken" ist[191], bleibt jedoch für Ratzinger der Leib an die Materie gebunden. Er stellt einen *körperlichen Leib* dar und ist nichts anderes als der von der Seele geprägte und geformte Körper.

Dass es neben einem körperlichen Leib einen *nichtmateriellen Leib* geben kann, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass nicht nur die Seele den Körper, sondern auch der Köper die Seele beeinflusst und prägt. Wir wissen heute besser und genauer als früher um den *psychosomatischen Zusammenhang* zwischen Körper und Seele. Wie es einem Menschen psychisch geht, hängt sehr stark davon ab, wie es ihm physisch geht und in welcher physischen Umgebung er sich befindet, wie sich auch umgekehrt psychisches Befinden körperlich äußert. Die körperlichen oder körperlich vermittelten Erfahrungen des Menschen, das, was er in der materiellen Welt und durch sie erlebt und erlitten hat, gestalten und formen die Seele mit. Sie hinterlassen *Spuren* in seiner Seele, „und zwar die entscheidenden Spuren […]. Denn an diesen ‚Spuren' macht sich die Frage der individuellen Identität des Menschen fest. Eine solche ‚leibhaftig' geprägte Seele wäre dann als der wirklich Tod überdauernde Repräsentant des Menschen, einschließlich seiner unverwechselbaren Geschichtlichkeit und Weltbezogenheit vorstellbar."[192] Das heißt aber im Klartext, dass der Mensch nicht nur als Seele, sondern mit Leib und Seele den Tod überdauert, mit einem nichtkörperlichen, nichtmateriellen Leib als der *individuellen Gestalt*, die die Seele im Laufe ihrer Lebensgeschichte angenommen hat.

> „Unsere Vorstellungskraft stößt bei diesem Thema deutlich an ihre Grenze. Denn aus unserer Erfahrung kennen wir eben nur einen Leib, der zugleich auch organisch-körperlich verfasst ist. Die biblische Verheißung der Auferstehung der Toten rechnet jedoch offensichtlich mit der Möglichkeit, dass nicht jede Form von Leiblichkeit auch zugleich ‚Körperlichkeit' bedeutet. […] Dass es durchaus sinnvoll ist, zwischen ‚Leib'; und ‚Körper' begrifflich zu unterschieden, und zwar nicht bloß im Hinblick auf ein ‚Jenseits' des Todes, sondern durchaus auch für das ‚diesseitige' Leben, lässt sich an einfachen Beispielen aufzeigen, die jeder kennt: Wenn ich z. B. das faltige, zerfurchte Gesicht eines alten Menschen anschaue, dann erkenne ich darin viel mehr als nur eine bestimmte Form von Haut, Fleisch und Knochen. In einem Gesicht, gerade in einem altgewordenen, spiegelt sich oft sehr viel von der Biographie eines Menschen wider, mit ihrer ganzen Last und Lust. Oder nehmen wir die Augen: In ihnen kann viel von der Freude und dem Leid, der Zufriedenheit oder der Unzufriedenheit eines Menschen entdeckt werden."[193]

190 Ebd. 144f.
191 Ebd. 146.
192 J. Rahner 209.
193 Kehl 145f.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Menschliche Personen besitzen nicht nur einen körperlichen Leib, sondern auch einen seelischen oder geistigen. In ihn geht ihre gesamte Lebensgeschichte ein, und er ist geprägt von ihrem Charakter. Er ist *Eindruck* dessen, was ihnen widerfahren ist, aber auch *Ausdruck* dessen, was sie aus sich „gemacht" haben.

Damit sind wir bereits dem nähergekommen, was mit dem *Auferstehungsleib* gemeint sein könnte. Von ihm sagt Paulus, er sei *pneumatischer*, das heißt geistig-geistlicher Natur. Zu ihm gehört nichts Körperliches, Stoffliches oder Materielles. Auch Jesus sagt im Streitgespräch mit den Sadduzäern von den Auferstandenen nur, sie seien „wie Engel im Himmel", also in einem körperlosen Zustand.[194] Wenn er dann dem Verbrecher, der mit ihm gekreuzigt wird, verspricht: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein", verspricht er ihm nichts Geringeres als die unmittelbar bevorstehende Auferstehung.[195] Auch im Hebräerbrief ist, wie erwähnt, die Rede von Gerechten, die bereits „vollendet" sind.[196]

Der Verstorbene benötigt nichts von seinem Leichnam und auch sonst nichts von der materiellen Welt, um *leiblich* auferstehen zu können. Er bedarf nur des Pneumas, des Geistes Gottes. Sein pneumatischer Auferstehungsleib ist seine individuelle innere Gestalt, die vom Heiligen Geist im Tod vollendet wird. Insofern der Geist schon im irdischen Leben beginnt, den Menschen zu durchdringen und zu verwandeln, kann man sogar sagen, dass der pneumatische Auferstehungsleib schon vor dem Tod *in nuce* vorhanden ist und sich heranbildet, wie im Samenkorn, das stirbt, sobald es in die Erde fällt, die künftige Pflanze bereits im Keim vorhanden ist und schon unter der Erde zu wachsen und sich zu entwickeln beginnt.[197]

Im Tod trennt sich nicht eine leibfreie Seele des Menschen vom Körper, um sich nach einem mehr oder weniger langen Zwischenzustand mit einem neuen materiellen Leib zu verbinden und ihn zu „informieren", das heißt der eigenen Lebensgeschichte entsprechend zu formen und zu prägen. Ein solcher Leib bliebe für den Menschen ein „Fremdkörper". Auch wird im Tod der materielle Körper, der stirbt, nicht durch den pneumatischen Auferstehungsleib gewissermaßen von außen ersetzt, so dass die Seele des Menschen, die ihren Körper verloren hat, rasch zur vollständigen Person ergänzt werden muss. Vielmehr *entfaltet sich* im Tod der pneumatische Leib des Menschen *vollends*, der bildlich gesprochen schon im Keim vorhanden und durch Sterben und Auferstehen im irdischen Leben bereits im Verborgen mehr oder weniger herangewachsen ist. Mit der Entfaltung des Auferstehungsleibes durch das Wirken des Heiligen Geistes fällt die *Verklärung* der *eigenen Lebensgeschichte* zusammen. Der neue Leib ist als verklärte Geschichte verklärter Leib. Durch seine Freiheitsgeschichte trägt der Mensch selbst zu ihm bei. Indem er in seinem irdischen Leben dem Wirken des Geistes Raum gibt und in der Liebe wächst, wächst er zu jener *pneumatischen Persönlichkeit* heran, die er im Jenseits in Vollendung sein wird.

Weil die Verstorbenen keine leiblosen und damit gestalt- und ausdruckslosen Seelen sind, die auf ihre Vollendung warten, sondern leib-seelische Personen, können wir Le-

194 Mt 21,30.
195 Lk 23,43.
196 Hebr 12,23.
197 1 Kor 15,3.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

benden mit ihnen *kommunizieren*. Sie weilen vielleicht schon mitten unter uns. Aber wir können sie noch nicht wahrnehmen, weil uns noch der pneumatische „Röntgenblick" dafür fehlt. Ihr Auferstehungsleib wird für uns in „Erscheinung" treten, wenn wir selbst im Tod als Subjekte vollendet werden. Auch an den noch Lebenden können wir die innere pneumatische Gestalt noch nicht wahrnehmen, obwohl wie sie bisweilen schon ahnen.

Dass Jesus Christus mitsamt seinem Leichnam auferstanden ist, wie es das leere Grab bezeugt, ist kein Argument gegen eine leibliche Auferstehung im Tod. Denn mit seiner Auferstehung dürfte er nicht die Auferweckung sämtlicher Leichname oder deren Reste, sondern die Vollendung der Schöpfung als ganzer auch und gerade in ihrer Materialität auf einzigartige Weise als Schöpfungsmittler vorweggenommen haben. Auch das Dogma von der Aufnahme Marias mit Leib und Seele in den Himmel kann nicht als Argument gegen eine Auferstehung im Tod herhalten, insofern es in sich eine solche Aufnahme bei den anderen Menschen ja nicht ausschließt.[198]

Sowohl aus philosophischen als auch aus theologischen Gründen ist daran festzuhalten, dass der Mensch eine *Leib-Seele-Einheit* bildet und seine Seele niemals ohne Leib existieren kann. Mit Saskia Wendel lässt er sich in seiner derzeitigen Verfassung als „vierblättriges" Kleeblatt begreifen, „dessen Mehrdimensionalität sich in den Aspekten der Subjektivität und Personalität, Leiblichkeit und Körperlichkeit ausdrückt"[199]. Als *Subjekt* ist der Mensch intuitiv mit sich vertraut und ist sich seiner selbst in einer Erste-Person-Perspektive, in der er unvertretbar ist, bewusst. Daneben ist er aber als Subjekt „immer schon eingespannt in ein Netz von anderen Subjekten" und insofern *Person*, die sich neben dem Bezogensein auf alle anderen Personen durch einmaliges In-der-Welt-Sein auszeichnet.[200] Der Leib hat eine Doppelstruktur: „Auf der einen Seite ist er Ding unter Dingen und damit Objekt der Wahrnehmung, auf der anderen Seite derjenige, der die Dinge berührt und sieht. Als Ding unter Dingen ist der Leib objektivierter Körper."[201] Der *Leib* im eigentlichen Sinn, „das Medium meines Fühlens, Wollens, Erkennens und Handelns", lässt sich dagegen nicht wie der *Körper* objektivieren. Er ist mir auf eigentümliche Weise entzogen, eben weil er *mein* Leib ist. Leiblichkeit gibt es, wie Edmund Husserl sagt, nur in der ersten Person. „Ihr ist, analog zur Subjektivität, ein transzendentaler Charakter zuzusprechen."[202] Während dem Menschen durch den Körper ein „Zur-Welt-Sein" zukommt, ist er durch den Leib mit seiner Ich-Perspektive Mittel- oder Angelpunkt der Welt. „Dem Zur-Welt-Sein des Körpers korrespondiert damit das In-der-Welt-Sein des Leibes."[203]

In der vollendeten Welt wird der Mensch nicht nur vollendetes Subjekt, sondern auch vollendete Person sein, die alle anderen Personen uneingeschränkt liebt und ihre eigene Ich-Perspektive in der neuen Welt, ihr eigenes In-der-Welt-Sein hat. Es gehört zu seinem Wesen, „Geist in Welt" zu sein, auch wenn diese Welt keine materielle mehr ist.

198 DH 3903.
199 Tappen 205, mit den entsprechenden Literaturangaben.
200 Ebd. 206.
201 Ebd.
202 Ebd. 207.
203 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Mit dem Tod endet die *Freiheitsgeschichte* des Menschen endgültig. Er kann danach nicht mehr selbst bestimmen, wer er ist, sondern wird der geworden sein, der er geworden ist, und als ein solcher vom Geist vollendet werden. Das schließt nicht aus, dass der Vollendungsprozess als Ausreifungsprozess noch einige Zeit in Anspruch nimmt. Die vollzogene, getätigte oder gezeitigte Freiheit vollendet sich damit selbst im Tod, sie ist von da an erfüllte Freiheit, die an ihr Ziel gekommen ist. Doch wie kann man sich *erfüllte* und *vollendete Freiheit* im Jenseits denken?

Den Schlüssel dazu kann der erste Johannesbrief liefern, in dem gesagt wird, dass der Mensch Gott ähnlich sein wird, weil er ihn schauen wird, wie er ist.[204] Gott ähnlich sein heißt sicher nicht, determiniert und damit fremdbestimmt sein. Vollendete Freiheit ist nicht von Gott determinierte und somit kompatibilistische Freiheit, sondern Teilhabe an der Freiheit Gottes oder Ähnlichkeit mit der Freiheit Gottes. Es kann sich bei ihr aber auch nicht einfach um libertarische Freiheit handeln, wie wir sie jetzt kennen oder annehmen, weil das einschließen würde, dass sich der vollendete Mensch noch oder wieder für Böses entscheiden könnte. Der Mensch ist in der Vollendung auf nichtdeterminierte, echte Weise frei, ohne noch das Böse wählen zu können. Weil er durch den Heiligen Geist zum vollkommen liebenden Wesen verwandelt worden ist, also gut *ist*, kann er nur noch *richtig entscheiden* und *gut handeln*, sofern diese Begriffe dann noch zutreffen. Weil er ein Liebender ist, kann er nur noch lieben und, sofern es Alternativen gibt, nur noch zwischen Gutem und Gutem wählen. Die zur vollkommenen Liebe vollendete und gerade darum vollkommen erfüllte Freiheit lässt sich somit als *„eingeschränkt" libertarische* Freiheit begreifen oder als *spontane* Freiheit, analog zu der Freiheit, die den drei göttlichen Personen zugesprochen wurde.[205]

Die Vollendung des einzelnen Menschen ist, so lässt sich zusammenfassen, nicht von der Vollendung der materiellen Welt her – und damit im Sinn einer körperlichen Auferstehung – zu denken. Vielmehr ist umgekehrt von der inneren Verwandlung des Menschen durch den Heiligen Geist, die beim Menschen schon in diesem Leben anheben kann, auf die Vollendung der materiellen Welt zu schließen. Dass auch die Welt als ganze, und nicht nur der Mensch, *von Innen* durch den göttlichen Geist vollendet werden kann, ist denkbar, wenn sie bereits von Anbeginn ihrer Entwicklung an in ihren kleinsten Materieeinheiten so etwas wie eine *Innenseite* besessen hat, ohne die sich auch der menschliche Geist nicht hätte entwickeln können.[206]

Legt man, was die Vollendung des Einzelnen angeht, großen Wert auf eine *Kompromissformel*, so könnte sie nach all dem lauten: Die Auferweckung des Menschen findet im Wesentlichen bereits im Tod statt, wird aber erst am Ende der Menschheits- und Weltgeschichte vollendet, wenn die materielle Welt vom Heiligen Geist in eine pneumatische verwandelt sein wird und der Einzelne seinen endgültigen „Platz" in der Gemeinschaft der Heiligen gefunden haben wird.

204 1 Joh 3,2.

205 Bd. 2, Kap. 3.3.8.

206 Bd. 1, Kap. 1.1.3.3.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Literatur

Saskia Wendel: *Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, 2002.

3.3.3 Das Gericht

Wenn der Mensch stirbt oder gestorben ist, wird er von Gott *gerichtet*. Die Botschaft vom Gericht ist fest im christlichen Glaubensbekenntnis verankert. Sie war jedoch „in der Geschichte des Christentums über weite Strecken hinweg alles andere als der Ausdruck einer Zukunftshoffnung. Die ursprüngliche *Frohbotschaft* wurde zur Angst einflößenden *Drohbotschaft*. Sie wurde zum Mittel missbraucht, um moralisches und verantwortliches Verhalten hier auf dieser Welt durch *Druck* und *Erzeugung von Furcht* zu gewährleisten."[207] Dieser *Machtmissbrauch* hält sich bis in die Gegenwart. So kennt beispielsweise der *Weltkatechismus* der römisch-katholischen Kirche aus dem Jahr 1992 viele schwere Sünden, die, wenn sie nicht vor dem Tod gebeichtet oder zumindest ernsthaft bereut werden, aus dem „Himmelreich" ausschließen und den „ewigen Tod in der Hölle" bedeuten.[208] Als schwere Sünde zählt neben jeder sexuellen Betätigung außerhalb der Ehe unter anderem „freiwilliger Glaubenszweifel" und „Unglaube", „Verzweiflung" und „Vermessenheit" sowie „Versäumung der Sonntagspflicht".[209] Auch Selbstmord wird noch immer als „schwere Verfehlung" gebrandmarkt.[210] Bei „bestimmten, besonders schweren Sünden" – etwa einer Bischofsweihe ohne Apostolisches Mandat, der Weihe einer Frau (zur Diakonin, Priesterin oder Bischöfin), der Verletzung des Beichtgeheimnisses, aber auch einer Abtreibung, einer Apostasie (eines Glaubensabfalls) oder einer Häresie (Irrlehre) – droht nicht nur jenseitiges Unheil, sondern nach geltendem Kirchenrecht[211] bereits diesseitige „Exkommunikation", das heißt der Verlust der Kirchengemeinschaft als der „strengsten Kirchenstrafe", die „den Empfang der Sakramente und die Ausübung bestimmter kirchlicher Handlungen" untersagt.[212] Die sogenannte „unvollkommene Reue", die „ein Geschenk Gottes" und „ein Anstoß des Heiligen Geistes" ist, erwächst laut Weltkatechismus „aus der Betrachtung der Abscheulichkeit der Sünde oder aus *Furcht vor der ewigen Verdammnis* und weiteren *Strafen*, die dem Sünder *drohen*".[213] Zudem müssen jene Menschen fürchten, *nicht gerettet* zu werden, „die sehr wohl wissen, dass die katholische

207 J. Rahner 217 (H. d. V.).

208 KKK 1470; 1861; 1852–1861; 2351–2353; 2357–2359; 1874.

209 KKK 2351–2355; 2357; / 2088–2089; / 2091; / 2181; s. thematisches Register: einzelne schwere Sünden, S. 808.

210 KKK 2281.

211 CIC von 1983.

212 KKK 1463.

213 KKK 1453 (H. d. V.).

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Kirche von Gott durch Jesus Christus als eine notwendige gegründet wurde, jedoch nicht in sie eintreten oder in ihr ausharren wollen“[214].

Die uneingeschränkte Geltung des Weltkatechismus wurde zweiunddreißig Jahre nach seinem Erscheinen im *Schlussdokument* der *Weltsynode* im Jahr 2024 bestätigt. Dort heißt es: „Das heilige Volk Gottes bedarf einer angemessenen Ausbildung, damit es die Freude des Evangeliums bezeugen und in der Praxis der Synodalität wachsen kann: vor allem in der Freiheit der Söhne und Töchter Gottes in der Nachfolge Jesu Christi.“[215] Im Zuge dessen wird ermutigt, eine „Katechese im Zeichen der Barmherzigkeit durchzuführen […], ohne den *Katechismus der katholischen Kirche* als Bezugspunkt zu verlieren“[216]. Wie das Volk Gottes die *Freude* des Evangeliums bezeugen und in der *Freiheit* der Söhne und Töchter Gottes wachsen soll, wenn es zugleich den Weltkatechismus mit seiner menschenfeindlichen Einschränkung des Lebens und Androhung der Hölle beherzigen muss, wird dabei nicht verraten. Die Kirche hat ihre Macht immer dann missbraucht, wenn sie Menschen Angst vor göttlicher Strafe und ewiger Hölle eingeflößt hat, um sie – in welcher Hinsicht auch immer (Kirchenausritt bzw. -eintritt, Gottesdienstbesuch, Glaube, Hoffnung, Sexualität etc.) – gefügig zu machen. Im Gegensatz zu solch einer „schwarzen Pädagogik“ der Kirche ist es Ziel göttlicher Pädagogik, durch Liebe den Menschen von all seiner Furcht und Angst zu befreien. Am deutlichsten kommt das im ersten Johannesbrief zum Ausdruck:

> „Furcht gibt es in der Liebe nicht, sondern die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht. Denn die Furcht rechnet mit Strafe, wer sich aber fürchtet, ist nicht vollendet in der Liebe.“[217]

Christen waren lange Zeit vom *doppelten Ausgang* des Gerichts überzeugt und sind es zum Teil bis heute: Die einen kommen in den Himmel, die anderen in die Hölle. Das war in den ersten Jahrhunderten des Christentums noch nicht so. Bereits im zweiten Jahrhundert betonte Clemens von Alexandrien (ca. 150–215) den *universalen Heilswillen* Gottes, das heißt seinen unumstößlichen Willen, dass alle Menschen das ewige Heil erlangen. In ihm sah er das entscheidende Motiv aller eschatologischen Aussagen, auch der des Gerichts: „Gott übt keine Rache“, so schreibt er in den *Stromata*, „denn Rache heißt Böses mit Bösem vergelten, er aber straft nur um des Guten willen.“[218] Diesem Ansatz ist Origenes (185–253) in seiner Eschatologie gefolgt. Die Strafen Gottes haben für ihn einen erzieherischen Effekt, keine Bedeutung an sich. Sie müssen die Eigenschaft eines *Heilsmittels* haben, sonst sind sie theologisch unsinnig.

> „Alle Strafen sind [für ihn] harte, lang andauernde, aber zeitlich begrenzte göttliche Maßnahmen des Heilens und der Versöhnung; Zweck der Strafe ist das Ende der Strafe. Gottes Sieg über das Böse besteht nicht in der Vernichtung oder endlosen Verdammnis der handelnden Personen, sondern in der vollständigen und endgültigen Aufhebung

214 KKK 846; Zitat aus LG 14.
215 Weltsynode [= WS] Nr. 141.
216 WS 145 (H. d. V.).
217 1 Joh 4,18; vgl. Mk 4,40.
218 J. Rahner 229 (Clemens: *Stromata* VII,26).

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> des Bösen, die in der erziehenden Befreiung aller Geschöpfe aus dem Bann des Negativen vollzogen wird. Daher wird auch der Satan einmal auf den göttlichen Appell positiv antworten."[219]

Damit verwirft Origenes die Hölle als Ort oder Zustand der Verdammnis des Menschen und entwirft sie stattdessen als ein *Fegfeuer*, das reinigt und läutert, heilt und aufrichtet. Nur wenn alle Menschen am Ende gerettet werden und für immer in der liebenden Anschauung Gottes vereinigt werden können, kann Christus wirklich alles in allem sein.[220] Für die Rettung und das ewige Heil aller verwendet Origenes den Ausdruck *Apokatastasis*. Darunter versteht er sowohl die Wiederherstellung der ursprünglichen Harmonie und Einheit der Schöpfung als auch ihre Vollendung und Erfüllung.

> „Diese Wiederherstellung von allem, die Allversöhnung, ist freilich keine Zwangsmaßnahme Gottes, die die Freiheit des Menschen nicht akzeptiert, sondern sie geschieht als eine die Freiheit voraussetzende und ernstnehmende pädagogische und therapeutische Maßnahme. Dabei ist – ein typischer Zug östlicher Theologie – Jesus Christus selbst der entscheidende Pädagoge, der Therapeut Gottes schlechthin. Diesem Werben Gottes in Jesus Christus kann sich auf Dauer keiner entziehen. Selbst die gefallenen Engel und Dämonen werden am Ende gerettet werden."[221]

Diese *optimistische* Lehre ging der Kirche damals zu weit, weshalb sie nach langandauernden Kontroversen darüber, wie die Auffassung des Origenes zu deuten und zu beurteilen sei, im Jahr 543 in einem lehramtlichen Schiedsspruch jene Passagen aus seinem Werk, „die die Apokatastasis als theologische Denknotwendigkeit zu beschreiben scheinen, als häretisch verurteilt[e]"[222].

Für einen doppelten Ausgang des göttlichen Gerichts trat zwei Jahrhunderte nach Origenes sehr engagiert Augustinus (354–430) ein. Von ihm stammt „der entscheidende Gegenentwurf gegen eine allzu mitleidige Theologie, die eine ewige Strafe und damit ein endgültiges Verlorengehen einzelner ablehnt"[223]. Da die Liebe Gottes für ihn zwei Seiten hat, seine Gerechtigkeit als *verwerfende* und seine Barmherzigkeit als *erwählende* Seite, besteht für ihn das Ergebnis des göttlichen Handelns und des menschlichen Verhaltens in einer scharfen „Gegenüberstellung des Guten in der seligmachenden Gnade und des Bösen im Fluch der Verdammnis"[224]. Der göttlichen Gerechtigkeit nach hätte eigentlich, wie er in *De Civitate Dei* ausführt, „die gesamte Masse der Menschheit" die Höllenstrafe verdient, „und wenn sämtlichen [Menschen] die geschuldete Strafe der Verdammnis zuteilwürde, so geschähe dies sicherlich nicht zu Unrecht".[225] Aber aus göttlicher Barmherzigkeit wird für immer eine geringe Zahl gerechter Engel und Menschen von einer großen Zahl (*massa damnata*) der Verdammten getrennt. In dieser *heilspessimistischen* Sicht

219 Ebd. 230.
220 Vgl. 1 Kor 15,24–28.
221 J. Rahner 231.
222 Ebd. 232.
223 Ebd. 233.
224 Ebd.
225 Ebd. (Augustinus: *De Civitate Dei*, XXI).

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

erwartet *einige wenige* Erwählte das ewige *Heil*, während *den vielen* anderen Menschen *Verdammnis* und ewiges *Unheil* bevorsteht. „Dabei fällt auf, dass Augustinus schon in einer etwas hartnäckigen Weise auf der Ewigkeit der Höllenstrafe insistiert und an einer ausführlichen Widerlegung all jener, die ein falsches Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes hegen, interessiert ist."[226]

Verhängnisvollerweise hat sich in der Kirche das Modell des Augustinus mehr oder weniger durchgesetzt und ist „über lange Phasen hinweg das dominierende und prägende geblieben […], während der Entwurf des Origenes bald an den Rand der Rechtgläubigkeit geriet und nur in wenigen, eher erbaulichen Teilen volksfrommer oder spiritueller Theologie einen Ort zum Überleben findet"[227].

Erst in der Neuzeit hat die Angst vor dem Weltgericht dann für viele ihre Wirkung eingebüßt. Seither haben sich etliche bedeutende Theologen, wie Friedrich Schleiermacher im 19. Jahrhundert oder Karl Barth, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar im 20. Jahrhundert, in aller Deutlichkeit für eine Hoffnung auf das Heil aller ausgesprochen. Die beiden letzten haben sogar von der Pflicht aller Christen und von der theologischen Verpflichtung gesprochen, für alle Menschen zu hoffen.

> „[Denn] nie wird es von Gott ungeliebte Wesen geben, da Gott die Liebe schlechthin ist. Gäbe es diesen Fall, so müsste Gott sich selber beschuldigt finden – und wäre es auch nur in einem Fall – nicht wahrhaft geliebt zu haben. […] Es kann aus theologischen Gründen keinen menschlichen Partikularismus der Hoffnung geben. Christliche Hoffnung verliert ihren Sinn, wenn sie nicht die Aussage eines ‚wir alle', eines ‚alle zusammen' umfasst."[228]

Ist sich der Christ dessen bewusst, dass das ewige Leben *reines Gnadengeschenk* Gottes ist und er ganz auf die *Barmherzigkeit* Gottes *angewiesen* ist, dass die Menschheit auch und gerade von Gott her und auf ihn hin *Gemeinschaft* ist, kann er für alle anderen das ewige Heil nicht weniger erhoffen als für sich selbst beziehungsweise für sich selbst nicht weniger als für jeden anderen.

Die universale Hoffnung nimmt dem Gericht aber nicht seinen *Ernst*. Jeder Mensch hat sich vor Gott für sein Leben zu *verantworten*. Vor diesem Hintergrund wird es beim Gericht in der Tat einen doppelten Ausgang geben. Das bedeutet aber nicht, dass die einen in den Himmel und die anderen für immer in die Hölle kommen. Gott ist kein Strafrichter, der böse Menschen zu ewigen Höllenqualen verdammt. Er ist barmherzig. Aber er ist auch ein gerechter, ausgleichender Richter. Er wird zum einen jedem Menschen nach dem Maß geben, mit dem er selbst gemessen und gegeben hat, er wird jeden für seinen Einsatz und seine guten Taten *belohnen*. Zum anderen wird er an den Armen das, was ihnen durch das Leben oder durch Mitmenschen vorenthalten blieb, *mehr als wieder gut machen*. Menschen hingegen die egoistisch ihren großen Reichtum nicht geteilt, sondern nur für sich genossen und gemehrt haben, die ihre Macht nicht für andere, sondern nur für sich selbst und die ihren gebraucht haben, die nur das eigene Ansehen

226 J. Rahner 234.

227 Ebd.

228 J. Rahner 244.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

gesucht, den anderen aber die verdiente Anerkennung und Wertschätzung verweigert haben, wird es im Gericht *schlecht ergehen*. In starken Worten wird im Magnifikat dieses *ausgleichende Handeln* Gottes beschrieben:

> „Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind; er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen."[229]

Beim Gericht werden die einen ihren Lohn oder ihren Ausgleich erhalten, die anderen jedoch beschämt werden und leer ausgehen. „So werden", wie Jesus sagt, „die Letzten Erste sein und die Ersten Letzte."[230] Gemäß den ursprünglichen Seligpreisungen bei Lukas tröstet er deshalb nicht nur die einen, sondern warnt auch die anderen:

> „Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes. Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden. Selig, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen. Doch weh euch, ihr Reichen; denn ihr habt euren Trost schon empfangen. Weh euch, die ihr jetzt satt seid; denn ihr werdet hungern. Weh, die ihr jetzt lacht; denn ihr werdet klagen und weinen."[231]

Weil Gott *barmherzig* ist, ist zu hoffen, das heißt, darf nicht nur, sondern *muss* gehofft werden, dass niemand verloren geht, dass alle gerettet werden und das ewige Heil erlangen. Weil er *gerecht* ist, ist zu hoffen, dass jeder Mensch seinen gerechten *Lohn* erhalten wird und dass alle Armen, die in ihrem Leben auf die eine oder andere Weise zu kurz gekommen sind, ihren gerechten *Ausgleich* erhalten werden. Dazu gehört auch der Ausgleich zwischen *Opfern* und *Tätern*. Die Täter werden nur für kurze Zeit, aber nicht für immer über die Opfer gesiegt haben.

> „Aus dem Bewusstsein, dass jedes erlittene Unrecht auch Gott empört, wächst der Trost für die Opfer der Geschichte. Gewalt und Unrecht verschwinden nicht im Dunkel der Vergangenheit, sondern werden als solche offengelegt und als nicht sein sollend vor der Gerechtigkeit Gottes verurteilt. Gott erweist sich gegenüber den Opfern der Geschichte als der treue Gott, weil er allein das Unrecht beim Namen nennt."[232]

Es wird eine endgültige Gerechtigkeit geben. Das Böse und damit die Täter der Geschichte werden nicht das letzte Wort behalten. Den Opfern wird am Ende Recht widerfahren, sie werden „als ins Recht Gesetzte, als Gerettete sichtbar werden"[233].

Angesichts der Liebe Gottes werden die Täter ihre bösen Taten *bereuen* und *menschliche* Menschen werden. Sie werden erschrecken über das, was sie anderen Menschen angetan haben, Ekel empfinden, sich schämen. Sie werden zweifeln, ob und wie alles wieder gut werden kann, wie am Ende die Opfer zu ihrem „Recht" kommen können. Aber

229 Lk 1,51–53.
230 Mt 20,16.
231 Lk 6,20f.24-26.
232 J. Rahner 225.
233 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

sie werden nicht verzweifeln. Indem sie die Liebe Gottes erfahren, wächst in ihnen das Vertrauen, dass Gott das, was sie zerstört haben und nicht wieder gut machen können, wieder in Ordnung bringen wird.

> „Gott erweist sich daher auch als der treue Gott gegenüber den Tätern, weil er ihre bösen Taten ernst nimmt und zugleich dafür sorgt, dass die Untaten offensichtlich werden, aber auch ihre Wirkungen zum Guten gewendet werden können. Denn er ist der Einzige, der als derjenige erhofft, geglaubt, ja beklagt wird, der am Ende aller Zeiten alles zum Guten wenden kann und wenden wird."[234]

Eine *Versöhnung* zwischen Opfern und Tätern ist aus Sicht der Welt kaum vorstellbar. Dass im Sinne einer Versöhnungseschatologie Täter ihre Handlungen, zu denen in diesem Zusammenhang auch Unterlassungen gehören, *vollkommen* bereuen sowie die Opfer *aus ganzem Herzen* um Verzeihung bitten werden und Opfer ihren Tätern *von ganzem Herzen* verzeihen können, wie das Jesus verlangt, ist nur denkbar, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sehr die Liebe Gottes die Herzen der Menschen zu verwandeln vermag.[235] Was Menschen unmöglich ist, ist Gott *möglich*.[236] Er und nur er kann sie zum Reich Gottes befähigen, und er will und wird alle dazu befähigen. Das göttliche „Gericht" ist darum konsequent von da aus zu verstehen: von der Liebe Gottes, der alles möglich ist.

Im Tod fällt der Mensch, wiederum bildlich gesprochen, in die Arme Gottes. Er wird von ihm im Sturz seines Todes aufgefangen. Nun begegnet er ihm *unmittelbar*. Er sieht ihn, wie er ist.[237] Alles, was seinen Blick auf Gott bisher verstellt und verschleiert hat, fällt damit weg. Indem ihm die irdische Sphäre untergeht, geht ihm die göttliche auf. Er schaut Gott von Angesicht zu Angesicht. Nun vermag und braucht er sich nicht mehr vor Gott zu verstecken. Gott schaut ihn mit seinem unendlich liebevollen Blick an, und der Mensch wird sich dessen bewusst, von der Liebe selbst sein Leben lang so geliebt worden zu sein, wie er wirklich war, von ihr von innen gehalten worden zu sein, immer schon in ihr gewesen zu sein.

Auf das, was beim Gericht im Tod geschieht, lässt sich nicht nur mithilfe der Metapher vom *Blick*, sondern auch mithilfe der Metapher des *Feuers* hindeuten. Stirbt der Mensch, so fällt er in das Feuer der Liebe Gottes.[238] Wohin sollte oder könnte er sonst fallen? Es gibt keinen Ort, an dem ihn nicht die Liebe Gottes auffangen und umfangen würde, wenn er stirbt, wenn er fällt. In diesem Feuer spürt er vielleicht zum ersten Mal, unendlich geliebt zu sein, vollkommen geliebt zu sein. Und er lernt im Schein und in der Wärme dieses Feuers, sein zurückliegendes irdisches Leben und sich selbst neu zu sehen. Ihm geht auf, was in seinem Leben lieblos war und was bereits von Liebe erfüllt war. Indem er die Liebe Gottes schaut und spürt, wird er selber von ihr zu einem Liebenden verwandelt. Darin besteht das Gericht.

Das Gericht ist also „kein von außen über den Menschen verhängtes Fremdurteil […], sondern in letzter Konsequenz Selbstgericht, Konfrontation mit den Konsequenzen des

234 Ebd. 226.
235 Mt 6,15; 18,35.
236 Mk 10,24,27.
237 1 Joh 3,2.
238 Kap. 3.3.6.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

eigenen Handels“[239]. Es ist *Selbstgericht vor dem Angesicht Gottes* und gründet in der *aktiven Begegnung mit Gott*:

> „Das Selbstgericht hat den Charakter einer Begegnung von Mensch und Gott, es ist personales und damit dialogisches Geschehen, es ist ein Miteinander von Gott und Mensch. Dabei legt gerade die Gerechtigkeit Gottes das offen, was am Menschen ungerecht, böse, sündig ist, auch wenn mitunter der Mensch sich zu Lebzeiten der Konsequenzen seines Tuns nicht vollständig bewusst ist. Gottes Gerechtigkeit schafft Klarheit. Der Mensch begegnet dieser Gerechtigkeit Gottes und erkennt in ihr und durch sie seine Ungerechtigkeit, seine Taten des Bösen und Unterlassungen des Guten. Die Gerechtigkeit Gottes wird zum Maßstab zur Grundausrichtung seines Lebens. ‚Das Jüngste Gericht ist keine Strafe, sondern eine Gnade‘.“[240]

Im Gericht begegnet der Mensch jedoch nach christlicher Überzeugung nicht nur Gott, sondern dem menschgewordenen Gott, *Jesus Christus*. Er ist beim Gericht Gottes selbst der Richter. Als wahrer und menschlichster Mensch ist er zugleich der *Maßstab*, an dem der Mensch gemessen wird, die *Norm*, nach der er beurteilt wird. Genauer gesagt, wird der Mensch danach beurteilt, wie er seinen Mitmenschen begegnet ist, besonders wie er seine geringsten Brüder und Schwestern behandelt hat. Sie richten über ihn. Denn mit ihnen identifiziert sich Jesus nach der Parabel vom Weltgericht, wenn er sagt: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan; was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan.[241] Was zählt, ist die tätige Nächstenliebe, das Verhalten gegenüber den Mitmenschen, besonders den Schwachen, Bedürftigen und Hilflosen.

Wie Jesus den Menschen begegnen und sie richten wird, was er also für ein Richter sein wird, lässt sich an seinem irdischen Leben ablesen. In der Tat ist er mit bestimmten Leuten, sofern es historisch zutrifft, *hart* ins Gericht gegangen. So urteilt er äußerst scharf über selbstgerechte Pharisäer, die er nach Matthäus als Heuchler, Blinde und getünchte Gräber bezeichnet, über Reiche, denen die Armen gleichgültig sind, über Machthaber, die ihre Völker unterdrücken, oder über Herodes, den er einen Fuchs nennt.[242] Für Menschen dieser Art kann die unmittelbare Begegnung mit Gott *furchtbar* werden, wie der Hebräerbrief androht: „Es ist furchtbar, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.“[243] Ihnen stehen nicht als von außen verhängte Strafen, sondern als innere Folgen ihrer Taten große Qualen bevor, wenn auch zeitlich begrenzte.

Aber den meisten Menschen hat Jesus die göttliche Liebe auf andere Weise nahegebracht, indem er sie nämlich von allen möglichen körperlichen und seelischen Krankheiten geheilt, sie von dunklen, unbewussten Mächten befreit und ihnen innere Heilung geschenkt hat, indem er ihnen ihre Würde bewusst gemacht und zurückgegeben hat, sie

239 J. Rahner 227.

240 J. Rahner 227.

241 Mt 25,40.45.

242 Mt 23,15; 23,19; 23,27; / Lk 12,13–21; 16,19–31; / Mk 10,42; / Lk 13,32.

243 Hebr 10,31.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

aus ihrer Isolation herausgeholt und in die Gemeinschaft zurückgeholt, sie nicht gerichtet, sondern aufgerichtet hat.[244]

Wie die Menschen damals die Liebe Gottes, die Jesus Christus vermittelt hat, sehr unterschiedlich erfahren haben, weil es ihnen an sehr Verschiedenem gebrach, so wird jeder Mensch diese Liebe, der er beim Gericht im Tod unmittelbar begegnet, auf je eigene Weise erleben. Da alle Menschen in ihrem irdischen Leben auf je eigene Weise zu wenig Liebe erfahren haben, werden sie im Tod genau die Erfahrung der Liebe Gottes machen, die ihnen noch fehlt, damit sie selbst vollkommen Liebende werden. So wird Gott je nach dem – sehr menschlich gesprochen – eher gütiger Vater oder gütige Mutter, eher Schwester oder Bruder, eher Psychotherapeut oder Heilpädagoge, Lehrer oder Erzieher, eher Beschützer, Freund oder Geliebter sein.

Für keinen ist er Strafrichter. Allen zeigt er sich als gerechter und barmherziger Richter. Als *gerechter* Richter deckt er die *Wahrheit* auf und stellt er die ausgleichende *Gerechtigkeit* her. Das bedeutet zum einen und vor allem: Alles, was Menschen durchgemacht und ertragen haben und was sie an Gutem getan haben, bringt er zum Vorschein. Es bedeutet zum anderen aber auch: Alles, was an Bösem und Verbrecherischem geschehen ist, bringt er unerbittlich ans Licht. Jeden Menschen konfrontiert er mit den schlechten Taten, die er begangen hat, und dem, was er anderen schuldig geblieben ist. Weil er jedoch nicht nur der gerechte, sondern auch der *barmherzige* Richter ist, vergibt er jedem Menschen, was er Gutes unterlassen und Böses getan hat, verzeiht er jedem, dass er schlecht oder gar böse war. Als gütiger und gerechter Gott wird er schließlich jedem Menschen das Gute, das er in seinem Leben getan hat, vergelten, ihm für all seine Liebesbemühungen seinen „himmlischen Lohn" geben[245], so dass am Ende des „Gerichts" jeder mit sich – mit dem, wer er ist und wie er ist – vollkommen einverstanden und zufrieden ist.

3.3.4 Hölle

Nach traditioneller kirchlicher Lehre gibt es eine Hölle.[246] Sie tritt als *Strafe* sogleich nach dem Tod ein und dauert *ewig*.[247] Ihr verfällt, wer entweder als *Ungetaufter* stirbt oder als *Getaufter* ohne Buße *in einer Todsünde* stirbt.[248] Inwieweit lässt sich diese Auffassung nach heutiger Kenntnis der Bibel und heutigem Stand der Theologie aufrechterhalten?

Um die Frage zu beantworten, sei Johanna Rahners „kleine Kulturgeschichte der Hölle" in ihrer *Einführung in die christliche Eschatologie*[249] kurz zusammengefasst (Kap. 3.3.4.1), die eschatologische Entwicklung im 20. Jahrhundert anhand einiger Theologen beleuchtet (Kap. 3.3.4.2), die Eschatologie Hans Urs von Balthasars ausführlicher dargelegt (Kap. 3.3.4.3) und schließlich eine alternative Begründung der Hoffnung für alle Menschen angedacht (Kap. 3.3.4.4).

244 Bd. 2, Kap. 2.2.2.5.
245 Kap. 3.3.9.
246 DH 72 76 801 858.
247 DH 1002; / DH 411.
248 DH 1351; / DH 839.
249 J. Rahner: *Einführung in die christliche Eschatologie*, 282–296.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

3.3.4.1 Ein kulturgeschichtlicher Streifzug durch die Hölle

Das *Alte Testament* kennt zwar die *Scheol*, jenes Totenreich, in dem die Schatten oder Seelen der Verstorbenen dahinvegetieren, aber in weiten Teilen keine Hölle als Ort ewiger Strafe. Erst mit dem Aufstand der Makkabäer im 2. Jahrhundert vor Christus kommt mit der *apokalyptischen Literatur* die Höllenvorstellung auf und findet im Buch *Daniel* ihren Niederschlag.

Auch im *Neuen Testament* ist dem Thema Hölle wenig Raum gewidmet. Jesus, der mit einer *Frohbotschaft*, nicht mit einer Drohbotschaft antritt, greift volkstümliche Höllenvorstellungen auf, um die Dringlichkeit seiner Botschaft vom nahegekommen Reich Gottes zu unterstreichen.[250] So kann er von Heulen und Zähneknirschen, von Finsternis und Qual sprechen. Auch bei den beiden großen Theologen Paulus und Johannes nimmt die Höllenvorstellung einen geringen Platz ein. „Doch auch das Neue Testament kennt eine entscheidende Ausnahme, die aber zusammen mit dem volksfrommen Fundus eine ungeahnte Wirkungsgeschichte entfaltet: Die geheime Offenbarung des Johannes setzt in typisch apokalyptischer Manier den Untergang der gottwidrigen Kräfte in Szene."[251] Sie scheut sich nicht, die Hölle auszumalen.[252]

Die traditionelle Lehre von einer realen ewigen Höllenstrafe hat somit in der Bibel so gut wie keine Anhaltspunkte. Wo in deutschen Übersetzungen das Wort „Hölle" für das Wort *Gehenna*[253] steht, ist etwas anderes als das gemeint, was der Leser aufgrund der späteren traditionellen Lehre gemeinhin damit verbindet. Deshalb sind eingefleischte Lesegewohnheiten zu durchbrechen oder, besser noch, Übersetzungen, die das Wort Hölle verwenden, zu verbessern. In diesem Sinn fasst der Exeget Stefan Alkier den *biblischen Befund* zur Hölle wie folgt zusammen:

> „Die Bibel redet nicht von der Hölle als Reich des ‚Teufels'. Die Gehenna wird vielmehr als Ort der letztendlichen Vernichtung von Satan, Diabolos, Beelzebul und ihrem Gefolge bemüht. Die Rede vom Strafort der Gehenna und anderen eschatologischen Straforten dient in neutestamentlichen Schriften paränetisch zur Warnung angesichts des drohenden eschatologischen Gerichts Gottes, sich nicht auf diabolische Abwege zu begeben, sondern den barmherzigen und liebevollen Weg der Nachfolge Jesu Christi zu gehen, und als solche der Verkündigung der Frohbotschaft zu folgen, die allen offensteht (vgl. Mt 25,31–46). Biblische Texte kennen die Vorstellung eines eschatologischen Gerichts und Strafhandelns Gottes, sie reden aber nicht von einer von ‚Teufeln', ‚Hexen' und ‚Dämonen' besiedelten ‚Hölle', in der verstorbene Übeltäter gequält werden. Bibelausgaben und Wörterbücher zum NT, die das Wort ‚Hölle' bemühen, um Gehenna oder Hades zu übersetzen, müssen revidiert werden. ‚Hölle' ist kein Gegenstand biblischer Rede von Gott. Trefflich formulierte daher Karl Barth, die Hölle verdiene den ‚radikalsten Unglauben' (KD III/3, 611)."[254]

250 Vgl. ebd. 285.
251 Ebd. 286.
252 Bd. 1, Kap. 3.2.2.5.
253 Der griechische Ortsname für den hebräischen *Ge-Hinnom*: Tal des Hinnom.
254 Alkier 4.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

In den *ersten Jahrhunderten* nach Christus belässt es der kirchliche *Osten* „bei der wenig konkreten Ausgestaltung eines wie auch immer gearteten möglichen Zwischenzustandes" und handelt „dabei Strafen eher unter dem pädagogisch motivierten Prinzip von Läuterung und Reinigung" ab, während die Theologie des *Westens* mit Augustinus und Gregor dem Großen (um 540–604) einen anderen Weg einschlägt.[255] Für Augustinus, der die Frage nach den Höllenstrafen besonders ernst nimmt, ist klar, was in der Hölle geschieht:

> „Qualen und Feuer, Hitze und Leid treffen als vorläufig strafend quälende Läuterung und als ewige Strafe nach dem Jüngsten Gericht den Großteil der Menschen, die massa damnata. Denn nur wenige hat Gott zur ewigen Seligkeit vorherbestimmt, allein aus Gnade, nach seinem Willen, das wohlverdiente Schicksal der meisten aber ist die Hölle."[256]

Noch deutlicher wird Gregor der Große, für den die Kirche mit ihren Gnadenmitteln, das heißt den Sakramenten, zum Rettungsfloß im Diesseits und im Jenseits wird. Sein starkes Interesse an der Hölle liegt dementsprechend in der Frage der kirchlichen Vermittlung begründet. „Damit ist nun die Grundlage für eine geradezu explosionsartige Weiterentwicklung der Höllenvorstellung im *frühen Mittelalter* gelegt. Spätestens seit Gregor wird das Thema ‚Hölle', zum *Zentralthema* der Eschatologie."[257]

Im *Mittelalter* kommt es durch das christliche Mönchtum zur Blüte der Höllenvorstellung und die Frage nach der Anzahl der Geretteten wird gut augustinisch beantwortet: „Nur wenige werden gerettet; es gibt mehr Verworfene als Auserwählte. Das Heil ist außerordentliche Gnade Gottes, die Hölle das gewöhnliche Schicksal. Die Höllenangst wird daher zur dominierenden Existenzerfahrung."[258] Dennoch hält die Kirche beide Optionen des Ausgangs der Menschheit, die des Origenes und die des Augustinus, in ihrer Lehre im Prinzip theologisch offen. Erst „1201 wird dann durch Papst Innozenz III. die Idee der Existenz einer Strafe der Verdammnis in die theologische Lehre verbindlich eingebracht. Das Vierte Laterankonzil 1215 und das Konzil von Lyon 1274 äußern sich dann konkreter zur Existenz der Hölle und zur Ewigkeit der Strafen."[259] Schließlich legt sie das *Konzil von Florenz* im Jahr 1439 mit folgendem Wortlaut *höchst verbindlich* fest:

> „Sie [die hochheilige römische Kirche] glaubt fest, bekennt und verkündet, dass niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur (keine) Heiden, sondern auch keine Juden oder Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaftig werden können, sondern dass sie in das ewige Feuer wandern werden, ‚das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist' (Mt 25,41), wenn sie sich nicht vor dem Lebensende ihr [der Kirche] angeschlossen haben […]."[260]

255 J. Rahner 288.
256 Ebd. 289.
257 Ebd. (H. d. V.).
258 Ebd. 291.
259 Ebd. 293.
260 DH 1351; vgl. 1347.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Damit ist dogmatisiert, dass – ohne jede Einschränkung – alle Menschen, die nicht zur Kirche gehören, in die Hölle kommen. Dieser definierten Lehre wird später im 20. Jahrhundert das Zweite Vatikanische Konzil direkt widersprechen[261], indem es *höchst offiziell* auch Nichtchristen eine Heilsmöglichkeit einräumt: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt […], kann das ewige Heil erlangen."[262]

In der *Neuzeit* gehört die Hölle zunächst „zum Standardrepertoire christlicher Endzeitszenarien, mit dem Ziel den Gläubigen eine heilsame Furcht einzujagen und sie auf den rechten Weg zu führen und darauf zu halten"[263]. Im *Barock* erleben die Höllenpredigten sogar noch eine Hoch-Zeit. Doch seit dem *17. Jahrhundert* kommt es zu Infragestellungen von unterschiedlichen Seiten.

> „Atheisten und Freidenker machen sich lustig über allzu offensichtlich instrumentalisierte Höllenpredigten. Kritische Geister in der Theologie entdecken die eschatologischen Gedanken eines Origenes und der alexandrinischen Schule wieder. Die zentrale theologische Infragestellung kommt von Seiten der Gnadentheologie: Der universale Heilswille Gottes widerspricht einer ewigen Hölle und der Bestrafung Unschuldiger (wie z. B. der ungetauften Kinder oder der Heiden etc.). Am *Ende des 18. Jahrhunderts* ist die traditionelle Höllenvorstellung in den intellektuellen Kreisen der Gesellschaft ernsthaft erschüttert."[264]

Schon mit Friedrich Schleiermacher, der von der Erlösung aller Menschen überzeugt ist, beginnt eine *Neubesinnung* in der Theologie. Die eigentliche Diskussion um das Thema Hölle findet dann ab *Mitte des 20. Jahrhunderts* unter Theologen statt.

Literatur

Johanna Rahner: *Einführung in die christliche Eschatologie*. 2., durchgesehene und aktualisierte Auflage 2016.

Stefan Alkier: Art. *Hölle*, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2021.

3.3.4.2 Der erneute theologische Durchbruch zur Hoffnung für alle Menschen im 20. Jahrhundert

Auf evangelischer Seite schließt Karl Barth (1886–1968) schon sehr bald mit seiner Lehre von der *Gnadenwahl* die Hölle als reale Möglichkeit des Menschen im Grunde theologisch aus.[265] Denn wenn Jesus Christus die gesamte Hölle als gerechte Sündenstrafe des Menschen stellvertretend durchlitten hat, gibt es für keinen Menschen mehr die Möglichkeit, ihr zu verfallen. Auch wenn man im Gegensatz zu Barth bestreitet, dass die Hölle

261 Bd. 2, Kap. 1.3.4.4.

262 LG 16.

263 J. Rahner 294.

264 Ebd. 295 (H. d. V.).

265 Bd. 2, Kap. 1.3.3.2.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

als gerechte Strafe oder unausweichliche Folge der menschlichen Sünde existiert, bleibt sein Heilsoptimismus gültig: Selbst wenn es eine Hölle gäbe, würde sie keine reale Möglichkeit für den Menschen darstellen, weil Gott sie dann in seiner Barmherzigkeit lieber selbst als Mensch gewordener Gott erleiden würde, als sie anderen Menschen zuzumuten.

In einem sehr frühen Beitrag zur 2. Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* bereitet Joseph Ratzinger auf katholischer Seite einer „anthropologisch gewendeten" Deutung der Hölle den Weg:

> „Die kerygmatische Bedeutung des Dogmas von der Hölle liegt […] in einer Aussage über Gott und einer solchen über den Menschen. Es lässt uns einerseits den bedingungslosen Respekt Gottes vor der Freiheitsentscheidung des Menschen wissen: Gott bietet seine Liebe an, drängt sie aber nicht auf; es zeigt uns anderseits den irreversiblen Charakter der menschlichen Geschichtlichkeit, deren Gesamtentscheidung Endgültigkeitswert hat. Beides aber muss stets zusammengehalten werden mit der Botschaft von Gottes Barmherzigkeit und Gnadenmacht in Christus Jesus. Deshalb ist auch jede leichtfertige Verwendung des Dogmas von der Hölle, z. B. in der Predigt über die Sünde, abzulehnen."[266]

Die Hölle ist also für Ratzinger eine *reale Möglichkeit* der menschlichen Freiheit. Aber es kann Hoffnung auf eine *Apokatastasis* geben, die dann nicht als „Theorie", sondern als „Gebet", als „Gebet des leidenden und hoffenden Glaubens" aufzufassen ist.[267]

Auch für Karl Rahner ist Hölle theologisch als interpersonales Geschehen zu bestimmen und das heißt als jene „endgültige Verlorenheit des Menschen in einer letzten Trennung von Gott", die eine reale Möglichkeit für den Menschen darstellt.[268]

> „[Denn] der Mensch ist als geistig-personales Wesen notwendigerweise ein Subjekt, das in Freiheit irgendwann einmal und endgültig über sich selber entscheidet und das wird, was er sein will, und zwar letztlich in seinem Verhältnis zu Gott."[269]

Hölle ist für Rahner dementsprechend nicht ein äußeres strafartiges Ereignis, das den Menschen gegen seinen Willen überfällt, sondern etwas, das seinem eigenen Herzen entspringt, das er sich selber durch seine nicht mehr rückgängig zu machende freie Entscheidung gegen Gott schafft. Dennoch ist eine Hoffnung für alle erlaubt und einem Christen möglich:

> „Die Hoffnung, dass die souveräne Macht der Liebe und des Erbarmens Gottes bewirkt, dass diese letzte negative Möglichkeit des Menschen von den Menschen im allerinnersten Kern ihrer Freiheitsperson nicht realisiert wird. […] Gott kann, wenn er es in seiner souveränen Freiheit und in seiner allmächtigen Liebe will, den Menschen in sei-

266 Ratzinger 449.
267 J. Rahner 299.
268 K. Rahner 668.
269 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

ner Freiheit und mit seiner Freiheit bewegen, sich ihm positiv zuzuwenden. Das ist allgemeine christliche Überzeugung."[270]

Weil Gott mir ermöglicht, für mich zu hoffen, darf, ja *muss* ich auch für alle anderen hoffen: „Ich kann eigentlich nur deshalb in radikaler Weise für mich hoffen, weil ich die Möglichkeit und die heilige Pflicht in mir verspüre, für alle anderen zu hoffen."[271] Universal und für alle das Heil hoffen darf und „muss ein Mensch, der das Kreuz, die Liebe Jesu Christi zu allen Menschen, die Liebe des ewigen Vaters zu Jesus, der für alle gestorben ist, ernst nimmt"[272].

Literatur

Josef Ratzinger: Art. *Hölle*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2., völlig neu bearbeitete Auflage (1957–1968), hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner, Fünfter Band, 1960, 446–449.
Karl Rahner: *Hinüberwandern zur Hoffnung* in SW 30, 668–673.

3.3.4.3 Die „leergehoffte Hölle" bei Hans Urs von Balthasar

Am weitesten geht bei dem Versuch, die Hoffnung für alle *theologisch* zu *begründen*, in der katholischen Kirche Hans Urs von Balthasar (1905–1988), der darin stark von Karl Barth inspiriert ist. Deshalb seien seine Überlegungen hier ausführlicher wiedergegeben. Im *Mysterium Paschale*, das neben seiner theologischen Trilogie (*Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik*) als ein Hauptwerk betrachtet werden darf, entwickelt er eine Theologie der drei Tage: Karfreitag, Karsamstag und Ostern.[273] Darin leitet er den *Gang zu den Toten*, den er im Rahmen des Karsamstags darlegt und um den es insbesondere geht[274], mit der methodischen Vorbemerkung ein: „So beredt die Evangelien das Leiden des lebendigen Jesus bis zu Tod und Begräbnis schildern, so schweigsam werden sie naturgemäß für die Zeit zwischen Grablegung und Auferstehungsereignis."[275] Genau dem *Totsein Jesu* will Balthasar nachgehen.[276] Für ihn ist „Totsein kein partielles, sondern den Menschen als ganzen affizierendes Geschehen"[277]. Wer tot ist, lässt jedes spontane Handeln hinter sich. Totsein besagt reine Passivität. Jesus war wirklich tot. „Wie er auf Erden solidarisch war mit den Lebenden, so ist er im Grabe solidarisch mit den Toten."[278]

Wegen der *Passivität* im Totsein vermeidet Balthasar die traditionelle Aussage, Jesus sei zu den Toten hinabgestiegen. Denn das Wort „hinabsteigen" (*descendere*) drücke

270 Ebd. 671.
271 Ebd.
272 Ebd.
273 Balthasar: *Mysterium Paschale*, in: MySal, Bd. III/2, 133–326.
274 Ebd. 227–255.
275 Ebd. 227.
276 Vgl. Herzgsell 447–455.
277 Balthasar: *Mysterium Paschale* (MySal III/2), 227.
278 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

zu sehr eine Tätigkeit, ein aktives Handeln aus. Stattdessen spricht Balthasar von Jesu „Sein mit den Toten" oder von Jesu „*Gang* zu den Toten"[279] – in Anlehnung an den Ersten Petrusbrief, in dem es heißt: „So hat er [Jesus] auch den Geistern im Gefängnis, zu denen er hingegangen ist, (das neue Heil) gepredigt."[280] Auf diese Weise wurde auch den Toten das Evangelium, das heißt die Frohbotschaft verkündet.[281] Auch dieses Predigen oder Verkündigen darf dann natürlich nicht aktivisch verstanden werden. Es geht vielmehr um ein „Kundwerden (lassen)", um eine „sich durchsetzende Auswirkung" des am Kreuz grundsätzlich abgeschlossenen Werkes der Erlösung.[282] Auch handelt es sich bei diesem Gang in einem gewissen Sinn um ein zeitloses Geschehen, da im „Reich" der Toten keine Zeit, zumindest aber nicht die gewöhnliche irdische Zeit gilt. Indem Jesus zu den Toten hingeht und bei ihnen ist, setzt sich die Erlösung, die er aktiv durch sein Leiden am Kreuz bewirkt hat, im Totenreich durch und wirkt sich dort ganz aus. Die Passivität im Totsein verbietet auch jeden Mythos von einem *Kampf* Jesu in der Unterwelt. Als Toter war Jesus ein Kraftloser, der zu keinem Kampf fähig war.

Für Balthasar befindet sich Jesus nach dem Tod in der *Scheol*, dem Totenreich. Zwar kennt das Alte Testament keine Kommunikation und keinen „Verkehr" zwischen dem lebendigen Gott und diesem Totenreich, aber es weiß um die Macht Gottes über dieses Reich, sodass er ebenso töten wie lebendig machen, zur Scheol hinunterführen wie aus ihr wieder heraufführen kann.[283] Das Allesentscheidende des Seins Jesu im Reich der Toten ist auf diesem Hintergrund nicht sein Hingang zu den Toten, sondern seine *Rückkehr von dort*. Gott hat Jesus nicht in der Scheol, nicht im Hades gelassen. Er hat ihn von dort heraus- und heraufgeführt. Er hat ihn *von den Toten erweckt*. Das Neue Testament hebt etwa fünfzigmal auf dieses „von den Toten" ab. Dabei wird die Auferstehung Jesu zunächst einmal wiederum als passives Geschehen geschildert. Es ist primär Gott der Vater, der hier aktiv handelt und Jesus auferweckt[284], und erst in einem weiteren Sinn Christus selbst, der von den Toten aufersteht.[285]

Durch das, was durch Christus geschieht, entwaffnet Gott *alle lebensfeindlichen Mächte und Gewalten,* stellt sie öffentlich zur Schau und triumphiert über sie.[286] Zu diesen Mächten und Gewalten zählen neutestamentlich insbesondere der *Satan*, der *Hades* (d. h. das Totenreich, die Unterwelt), die *Sünde* und der *Tod*. Jesus Christus, der bereits zu Lebzeiten begonnen hat, Satan auszutreiben[287], entmachtet ihn vollends, indem er in den innersten Bereich seiner Macht, in das Totenreich eindringt. Durch dieses Eindringen in die Unterwelt ist diese selbst überwunden und besiegt. So kann der auferstandene Christus laut *Offenbarung des Johannes* von sich sagen: „Ich war tot, und siehe, ich bin le-

279 Ebd. 228
280 1 Petr 3,19.
281 1 Petr 4,6.
282 Balthasar: *Mysterium Paschale*, 229.
283 1 Sam 2,6; Tob 13,2; Weish 16,13.
284 Z. B. Röm 4,23.
285 Bd. 2, Kap. 2.2.3.
286 Vgl. Kol 2,15.
287 Z. B. Mk 3,22–30; vgl. Lk 10,18; Joh 12,31; 16,11.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

bendig (bis) in die Ewigkeiten der Ewigkeiten, und ich habe die Schlüssel des Todes und des Totenreichs."[288]

Da zwischen Sünde und Tod, so Balthasar, ein enger Zusammenhang besteht, insofern die Sünde den Tod hervorbringt[289], ist mit dem Tod, den Jesus überwindet, nicht nur der physische Tod, sondern auch und noch mehr der schlimmere Tod, der „geistige" Tod, der *innere Sündentod* selbst gemeint.[290] Christus besiegt den Tod in all seinen Dimensionen wiederum gerade dadurch, dass er ihn von Innen erfährt und durchleidet. Aus Solidarität mit den Verstorbenen weilt er, so lässt sich Balthasar zusammenfassen, nach seinem Tod bei den Toten im Totenreich und entmächtigt dort alle todbringenden Mächte und Gewalten. Auf diese Weise wird der ganzen Schöpfung *das Evangelium verkündet* und vollzieht sich die *Versöhnung* Gottes mit der ganzen Welt.[291]

Jesus hat sich nach seinem Tod mit den unerlöst-Toten *solidarisiert*. Dies bedeutet nach Balthasar, dass er all die negativen Erfahrungen macht, die das Alte Testament mit der Scheol verbindet und auf die sich auch das Neue Testament mit den Ausdrücken „Hades" und „Tartarus" bezieht, wobei diese Scheol eher *geistig-existentiell* als örtlich, eher als *Zustand* der Toten denn als Örtlichkeit aufzufassen ist.[292] Es geht um geistig-seelische Leiden wie die Einsamkeit und das Entbehren der Anschauung Gottes, die Christus nach dem Grundprinzip, dass nur geheilt und erlöst ist, was erlitten ist, im Sein bei den Toten auf sich nimmt.

Im Unterschied zu allen anderen Toten erleidet Christus die *finsterste Finsternis* und die *tiefsten Tiefen* der Unterwelt. Dadurch erweist sich seine äußerste Solidarität mit uns Menschen laut Balthasar als *Stellvertretung*. Wie er starb, um uns vom physischen Tod zu erlösen, so erlitt er den Hades, um uns vom Hades zu erlösen, und das heißt hier, um uns vor dem Hades in seiner schrecklichsten Tiefe zu bewahren. Indem Christus durch sein Totsein den Toten die ganze Erfahrung des Totseins erspart, insofern immer schon ein himmlischer Lichtschimmer von Glaube, Liebe und Hoffnung den Abgrund erhellt, nimmt er stellvertretend diese ganze Erfahrung auf sich. Einzig und allein *er* ist über die allgemeine Todeserfahrung hinausgeschritten und hat die ganze Tiefe des Abgrunds ausgemessen. In seinem einzigartigen Totsein erfährt er Balthasar zufolge am Karsamstag in ganzer Intensität die furchtbaren Leiden des zweiten, des *ewigen geistigen Todes*. Er hat eine unmittelbare Erfahrung des Todes, eine *Anschauung* des Todes (Nikolaus von Kues), weshalb sein Leiden das *größte* ist, das sich denken lässt. Weil und insofern er bei seinem Aufenthalt in der Scheol stellvertretend auf das Licht der Hoffnung und der Erlösung ganz verzichtet, erleidet er stellvertretend für die Sünder die *Qual der Hölle*, das heißt die Qual eines vollkommen aussichtslosen Getrenntseins von Gott, einer äußersten, an sich *endgültigen Gottverlassenheit*.

In seiner Anschauung des zweiten Todes schaut Christus laut Balthasar zugleich die *Sünde als solche*. In der ganzen Kraftlosigkeit, die den Scheol-Zustand kennzeichnet, ist er mit der reinen Sünde als solcher konfrontiert, die nicht mehr am einzelnen Menschen

288 Offb 1,18.
289 Röm 5,12; Jak 1,15.
290 Kol 2,13.
291 Vgl. Kol 1,23; / 2 Kor 5,19.
292 Offb 1,18; 2 Petr 2,4; vgl. Jud 6; vgl. Balthasar: *Mysterium Paschale*, 237–243.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

haftet, sondern eine davon abstrahierte Realität darstellt. Christus schaut die ganze Realität der Sünde, die Realität der Sünde als ganzer. Infolge dieses Anschauens und Erleidens der Weltsünde durch Christus ist in der Bildsprache der *Offenbarung des Johannes* Babylon als Inbegriff der Weltsünde gefallen.[293] Die Stadt wird im Feuer verbrannt werden.[294] Ihr Rauch steigt in alle Ewigkeit auf.[295] Sie wird mit Wucht ins Meer hinabgeworfen und keinesfalls mehr gefunden werden. Das reine Böse wird sich selbst verzehren, ohne dass noch irgendetwas davon übrigbleibt.

Die *Schau des Chaos* der Sünde und der Hölle durch den Gottmenschen ist für uns, so Balthasar, zur Bedingung unserer *Schau Gottes* geworden. Christus hat die unterste Hölle betreten und so aus dem Kerker des Todes einen Weg gemacht, der zu Gott führt (Gregor der Große). Jedes Mal, wenn Gott *in die Verlorenheit des sündigen Herzens* eines lebenden Menschen geistig *hinabsteigt*, wiederholt sich der *Abstieg* seines Sohnes in die Abgründe der Scheol am Karsamstag. Durch diesen „Abstieg" hat Christus die Hölle verwüstet und von ihr Besitz ergriffen.

Wie das Leiden Christi am Kreuz, so ist auch das Leiden Christi am Karsamstag in der Scheol nach Balthasar *trinitarisch* zu verstehen. Gott, der Vater, hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit er sie rettet.[296] Er hat aber damit dem Sohn ganz das Gericht übertragen.[297] Dadurch dass der Sohn am Karsamstag die ganze Dimension des Rein-Gegengöttlichen existentiell durchmisst, vollzieht sich das göttliche „Gericht" über die Hölle. Durch die barmherzige Liebe Gottes sind die „Pforten" der Hölle gesprengt, ist die Hölle kein Ort der reinen Gottferne mehr (Origenes), gibt es aus der Hölle von Gott her in alle Ewigkeit einen Ausgang.

Als trinitarisches Ereignis ist der Gang zu den Toten und das Sein mit den Toten für Balthasar „notwendig ein Heilsereignis", weil Christus damit das Moment der *Barmherzigkeit* in das Totenreich gebracht hat (Origenes), weil er die *Kreuzesfrucht* in den Abgrund unserer Todesverlorenheit eingestiftet hat (Karl Rahner, Ladislaus Boros).[298] Nur *infolge* der Erlösungstat Christi ist uns Menschen auf eine unwiderrufliche und unüberbietbare Weise das Heil und die Gnade von Gott her angeboten. Hölle würde bedeuten, dass ein Mensch das durch Jesus Christus vermittelte absolute Heils- und Gnadenangebot Gottes in Freiheit endgültig ablehnen würde, was eine ewige, existentiell vollständige Trennung von Gott, mithin das, was man den zweiten, geistigen Tod nennt, zur Folge hätte.

Hölle im Sinn einer solchen *unbedingten, endgültigen Zurückweisung Gottes* bleibt auch für Balthasar eine reale menschliche Möglichkeit. Durch sein stellvertretendes Erleiden der Hölle eröffnet Christus jedoch den Sündern sozusagen eine *dritte eschatologische Möglichkeit* neben dem „alttestamentlichen" Scheol-Zustand und dem „neutestamentlichen" Zustand der Hölle, nämlich einem für gewöhnlich nachtodlichen Reinigungsprozess, traditionell in der katholischen Kirche *Fegfeuer* genannt. Das stellvertretende Erleiden der äußersten Gottferne durch Christus am Karsamstag lässt nach Balthasar auf das

293 Offb 18,2.
294 Offb 18,8.
295 Offb 18,21.
296 Vgl. Joh 3,17.
297 Joh 5,22.27–30.
298 Balthasar: *Mysterium Paschale*, 250.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Heil aller Menschen hoffen. Ein solcher Heilsoptimismus beinhaltet neben dem festen *Glauben*, Gott *wolle* das Heil aller[299], die feste *Hoffnung*, alle Menschen werden das von Gott angebotene Heil auch *tatsächlich* annehmen.

Für den Fall, dass sich ein Mensch im Leben und im Tod grundsätzlich dafür entschieden habe, das Heilsangebot Gottes und somit Gott selbst abzuweisen, rechnet Balthasar theologisch mit der Möglichkeit, ja Notwendigkeit einer *postmortalen Begegnung mit Christus* als dem *Gottverlassenen*.[300] In seinem zeitlosen „höllischen" Zustand der Trennung von Gott, zu dem er sich einzig und allein selbst verdammt hat, begegnet dieser Mensch Christus als dem, der um seinetwillen der noch viel absoluter von Gott verlassene, noch viel einsamere und ärmere Bruder ist. Durch die unabweisbare Anwesenheit des Bruders, der für ihn stellvertretend die Hölle durchlitten hat, kann der zeitlos und „höllisch" in sich Verschlossene noch einmal *aufgebrochen* werden und *zu Gott zurückkehren*.

Da man *niemals zu viel Vertrauen* auf den lieben Gott, der so mächtig und so barmherzig ist, haben kann (Therese von Lisieux), ist die universale Hoffnung berechtigt.[301] Jeder Christ soll den Mut zur kühnsten aller Hoffnungen für sich und für jeden Menschen aufbringen, dass im Tod durch die Kraft des Wunders des Leidens Christi „sein Verdammenswertes von ihm abgetrennt und zu dem unverwendbaren Rest, der vor den Türen der heiligen Stadt verbrannt wird, geschlagen werde"[302].

Mit seiner Eschatologie vertritt Hans Urs von Balthasar im Grunde die *Apokatastasis*. Wie die Theologiegeschichte zeigt, hat eben trotz ihrer Dominanz nicht nur die Position des Augustinus Nachfolger gefunden, sondern auch Origenes seine eigene Wirkungsgeschichte erzeugt. Zu nennen wären hier vor allem Thomas von Aquin, Mechthild von Hackeborn, Angela von Foligno, Julian von Norwich und Therese von Lisieux. „Immer wieder anzutreffen ist das Motiv der Stellvertretung der Heiligen für die verlorene Sünder, angefangen bei Paulus (Röm 9–11), Theresia von Avila, Johannes vom Kreuz und vielen anderen mehr. Eine Vielzahl von Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts spricht für die Deutung von Balthasars."[303]

Obwohl sich eine letzte Sicherheit über das Ende nicht gewinnen lässt, lässt sich eine universale Hoffnung begründen. Hans Urs von Balthasar „belebt die Position des Origenes wieder und spitzt damit die Grundfrage nach der Hölle und der Verpflichtung zur Hoffnung für alle auf das zu, was schon bei Origenes im Mittelpunkt stand: die Frage nach dem Gottesbild. Was trauen wir Gott nicht mehr zu, wenn wir ihm eine ewige Hölle, d. h. eine gottlose Hölle zutrauen?"[304] Gott ist das Heil aller absolut zuzutrauen. In Balthasars Eschatologie wird deshalb die Hölle zu einer „leer gehofften Hölle", zu einer „unmöglichen Möglichkeit".[305] Ein Mensch, der in seinem Leben sein Ich anstelle des selbstlosen Gottes der Liebe gewählt hat, kann im Tod als in Ohnmacht rein auf sich selbst

299 1 Tim 2,4.
300 TD IV, 273–293, hier 283–286.
301 Vgl. TD IV 291f.
302 TD IV 293.
303 J. Rahner 302.
304 Ebd.
305 Ebd. 302f.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Bezogener nicht umhin, „einen noch Ohnmächtigeren ‚neben' sich wahrzunehmen, der ihm die Absolutheit seiner Einsamkeit streitig macht. […] Wir können uns diese Erfahrung einer überholten, besiegten Absolutheit ‚von unten' nicht näher ausmalen. Aber sie kann uns doch zu einer umfassenden Hoffnung für alle berechtigen."[306] Die Erwartung, dass sich jeder Mensch, wenn er im Tod Jesus Christus begegnet, *bekehren* wird, ist „Ausdruck einer großen Hoffnung, über die hinaus Gott nichts Größeres entgegengebracht werden kann"[307]. Es ist die Hoffnung, dass der „Ernst der göttlichen Unterfassung" bei keinem einzigen Menschen vor dem „Ernst der menschlichen Selbstverweigerung" kapitulieren wird, beziehungsweise, dass es keinen einzigen Menschen gibt, der sich der barmherzigen Liebe Gottes auf Dauer verschließen wird.

Literatur

Hans Urs von Balthasar: *Theologie der drei Tage*, 2011 (leicht verbesserte Ausgabe des bereits 1969 erschienenen Beitrags *Mysterium Paschale* in „Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik" [MySal], Bd. III/2, 133–326).
Hans Urs von Balthasar: *Was dürfen wir hoffen?*, 2. Auflage 1984.
Hans Urs von Balthasar: Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatasasis, 2020.

Aus seiner theologischen Trilogie (*Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik*) lässt sich diesbezüglich empfehlen:

Hans Urs von Balthasar: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Bd. III,2.2. Neuer Bund, 1969, 187–217.
Hans Urs von Balthasar: *Theodramatik*. Vierter Band. Das Endspiel [2.Teil B.4: Approximationen an die Hölle] [= TD IV], 1983, 273–293.

Johannes Herzgsell: *Gott über uns – Gott unter uns – Gott in uns. Philosophische, theologische und spirituelle Annäherungen an Gott*, 2018.

3.3.4.4 Hölle als „unmögliche Möglichkeit"

So sehr der eschatologische Entwurf von Hans Urs von Balthasar in seiner Zielrichtung zu begrüßen ist, beruht er doch auf mehreren Voraussetzungen, die theologisch problematisch sind. Er steht biblisch auf schwachen Füßen, insofern er aus dem Alten Testament einseitig nur die Scheolvorstellung berücksichtigt, bei der Passion Jesu das Gewicht einseitig auf seinen Verlassenheitsschrei am Kreuz legt[308] und sich nur auf jene wenigen, im Kontext alles andere als eindeutigen Stellen im Neuen Testament stützen

306 Balthasar: *Mysterium des Höllenabstiegs*, 98.
307 J. Rahner 304.
308 MySal III/2 212–214.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

kann, die Jesu „Schlüssel zum Tod und zur Unterwelt", seinen Gang zu den „Geistern im Gefängnis", um ihnen zu predigen, und eine Verkündigung des Evangeliums an „Tote", bezeugen.[309] Neben der altorientalischen mythologischen Vorstellung von der Scheol als „Totenwelt" gibt es im Alten Testament, wie oben beschrieben[310], bereits die Vorstellung, dass für *Gläubige* dem Tod eine *Auferstehung* zu neuem, ewigem Leben folgt, und die Vorstellung, dass *Gerechte* nach dem Tod *in Gottes Hand* sind und nach kurzer Züchtigung *große Wohltaten* empfangen.[311] Wenn Jesus bei seiner Auseinandersetzung mit den Sadduzäern sagt, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs doch kein Gott von Toten, sondern *von Lebenden* ist, ist auch der Vorstellung von der Scheol eine Absage erteilt.[312] Ein Schattendasein verstorbener Menschen in einer Unterwelt bis zum Kommen Jesu oder auch noch nach seinem Kommen in einem Zwischenzustand bis zum Jüngsten Tag lässt sich nicht mit dem zu seinem Wesen gehörenden und sich darum auch im Tod durchhaltenden *Personsein* des Menschen vereinbaren.

Die *reale Möglichkeit* der Hölle wird von vornherein als *selbstverständlich* vorausgesetzt und als solche nicht problematisiert. Es wird davon ausgegangen, dass ein Mensch, weil er sich in seinem begrenzten irdischen Leben durch Sünde gegen Gott entschieden hat oder von Gott abgefallen ist, ewige Höllenqualen, wo nicht als Strafe, so doch als unausweichliche Folge verdient habe. Auf die *Unverhältnismäßigkeit* dieser Folge ist schon hingewiesen worden. Auch erleidet bei Hans Urs von Balthasar wie bei Karl Barth Jesus Christus stellvertretend die Hölle für alle Menschen. Auf die *Problematik stellvertretenden Leidens* und des damit verbundenen Begriffs der *Gerechtigkeit* wurde ebenfalls schon eingegangen.[313]

Bereits Jesu Schrei am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?"[314], der den anderen Kreuzesworten grundsätzlich vorgeordnet wird[315], deutet Balthasar als Ausdruck dessen, dass Jesus den furchtbaren, göttlich begründeten, das ganze Alte Testament durchlodernden „Zorn Gottes" (als Kehrseite seiner Liebe) erfahren habe.[316] Aber ist diesem Ausdruck der *Gottverlassenheit*, mit dem Psalm 22 beginnt, nicht von vornherein der Ausdruck des *Gottvertrauens* Jesu: „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist"[317], der dem Psalm 31 entlehnt ist, als gleichgewichtig zur Seite zu stellen, wenn man zu einem möglichst vollständigen Verständnis des Lebensendes Jesu gelangen will? Auch bleibt es in Psalm 22 nicht bei der Verlassenheit des Beters, sondern ist von seiner Erhörung durch Gott die Rede: „Denn er [Gott] hat nicht verachtet, nicht verabscheut des Elenden Elend. Er hat sein Angesicht nicht verborgen vor ihm; er hat gehört, als er zu ihm schrie."[318] Sollte Jesus am Kreuz aus Psalmen zitiert haben, darf vorausgesetzt werden,

309 Offb 1,18; / 1 Petr 3,18; / 1 Petr 4,6.
310 Kap. 3.2.1.2.
311 2 Makk 7,9.14; / Weish 3,1–5.
312 Mk 12,28.
313 Bd. 2, Kap. 2.3.2.1.
314 Mk 15,34; Ps 22,2.
315 Vgl. MySal III/2 212f.
316 Ebd. 225.
317 Lk 23,46; Ps 31,6.
318 Ps 22, 25.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

dass er sie als ganze kannte. Vieles spricht also biblisch dafür, dass er trotz seines unvorstellbaren Elends und Leids in seiner Todesstunde immer noch auf seinen Vater vertraute. Dabei ist mit der exegetischen Frage, wie die letzten Worte Jesu zu deuten sind, die eigentliche christologische Frage noch gar nicht berührt, ob und inwiefern Jesus Christus als menschgewordener *Sohn Gottes* überhaupt die Hölle als *endgültiges Getrenntsein* von Gott erleiden *konnte*.

Nach Balthasar befreit Jesus durch seinen Gang zu den Toten die Verstorbenen aus der Scheol. Durch ihn steht den Menschen nun der Himmel offen, durch ihn wird aber auch die Hölle als endgültige Gottlosigkeit zur realen Möglichkeit, da er nun erst durch das Erlösungswerk Jesu Christi unausweichlich vor die Entscheidung für oder gegen Gott gestellt ist. Das heißt aber pointiert und vereinfacht gesagt: Durch die *Menschwerdung Gottes* wird die endgültige *Gottverlassenheit* zur *realen Möglichkeit* für den Menschen.

Wenn Jesus Christus stellvertretend für alle Menschen die Höllenqual der Gottlosigkeit erlitten hat, wie können dann einzelne Menschen aufgrund ihrer Lebensentscheidung gegen Gott nach dem Tod überhaupt noch in den Zustand der Hölle oder einen höllenähnlichen Zustand geraten? Das würde ja, solange ein solcher Mensch auch nach dem Tod verstockt bleibt und sich nicht bekehrt, die Höllenstrafe theologisch absurderweise insofern *verdoppeln*, als Jesus sie bereits für ihn erlitten hat.

Problematisch an Balthasars Konzept ist auch, dass die *Freiheitsgeschichte* des Menschen nicht mit dem Tod beendet ist, sondern danach noch hinsichtlich der Heilsfrage unvermindert *weitergeht*. Wer sich in seinem Leben grundsätzlich gegen das Heilsangebot Gottes und somit gegen Gott selbst entschieden hat, steht nach dieser Logik unter Umständen eine Ewigkeit lang nach vor der Alternative, die Liebe Gottes weiterhin abzulehnen oder irgendwann doch anzunehmen. Ist dem Leben beziehungsweise dem Tod des Menschen damit nicht doch der Ernst der Endgültigkeit genommen?

Wenn auch die Möglichkeit, dass sich ein Mensch nach dem Tod in alle Ewigkeit der Liebe Gottes verschließt, „*faktisch* […] unendlich unwahrscheinlich" wird, wie Balthasar in seinem *Kleinen Diskurs über die Hölle* sagt[319], so bleibt sie doch, solange man in diesem Bereich mit Wahrscheinlichkeiten rechnet, eine reale Möglichkeit. Damit besteht aber auch die reale Möglichkeit, dass Gottes universaler Heils- und Vollendungswille *endgültig scheitert* und *kein einziger* Mensch jemals *ganz vollendet* sein wird, sofern zur Vollendung des Menschen die Vollendung aller, die in den Himmel kommen können, gehört. Demgegenüber wäre zu betonen, dass die Hölle nicht eine (wenn auch unendlich) unwahrscheinliche Möglichkeit ist, sondern angesichts des allgemeinen Heilswillens Gottes ein Konstruktionsfehler in der Schöpfung wäre, der ihm als Schöpfer einfach *nicht zuzutrauen* ist.

Trotz dieser problematischen Voraussetzungen stellt Balthasars Entwurf eine *großartige Ermutigung* für Christen dar, für alle Menschen zu hoffen. Wollte Gott von vornherein Mensch werden, um alle Menschen in alle Ewigkeit zu sich zu erhöhen, lässt sich die unvorstellbare *göttliche Unterfassung*, von der Balthasar spricht, vom Jenseits ins Diesseits vorverlegen und könnte sich dahingehend auswirken, dass Gott durch dieses von unten her Schon-immer-beim-Menschen-sein eine endgültige Selbstverfehlung des Menschen

319 Balthasar: *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 49.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

von vornherein verhindert. Hölle wäre somit, wie Balthasar zu Recht sagt, eine *unmögliche Möglichkeit*, weil der Mensch von vornherein so beschaffen ist, dass er ihr nicht ewig verfallen kann.

Kaum ein Theologe wird heute noch Gott zutrauen, *von sich aus* Menschen zu einer ewigen Höllenstrafe zu *verdammen*, wie das Augustinus oder Calvin zu ihrer Zeit auf ihre Weise getan haben. So wenig irgendein Mensch den Himmel als Lohn verdient hat, hat irgendein Mensch die Hölle als Strafe verdient. Als katholische Theologen rechnen Ratzinger, Rahner und Balthasar jedoch weiterhin mit der Möglichkeit einer *selbstgewählten* Hölle. Weil Gott die Freiheit des Menschen respektiert und niemanden zu seinem Glück zwingt, so ihre Überzeugung, ist der Mensch frei, sich selbst endgültig vom ewigen Heil auszuschließen und so für immer in die eigene Hölle einzuschließen. Das bedeutet, dass der Mensch in seinem Leben vor der Wahl steht, das ihm von Gott angebotene Heil und damit Gott selbst anzunehmen oder abzulehnen. So vertritt etwa Karl Rahner unter dem Einfluss Blondels ausdrücklich die These einer sogenannten *Grundentscheidung*. Ihr zufolge trifft jeder mündige Mensch im Laufe und im Ganzen seines Lebens durch verschiedene Einzelentscheidungen eine grundsätzliche Entscheidung für oder gegen Gott, die von seiner Seite aus endgültig ist, wenn er stirbt. Dadurch befindet er, ob sein jenseitiges Schicksal der Himmel oder die Hölle ist.

Hier ist zunächst zu bedenken, dass viele Menschen, die als *Unmündige* gestorben sind – allen voran die vielen verstorbenen Kinder –, soweit wir das beurteilen können, überhaupt keine Grundentscheidung in ihrem Leben für oder gegen Gott treffen konnten. Dennoch hoffen wir gerade in Bezug auf sie, dass sie als Kinder Gottes ganz und für immer bei Gott im Himmel sind. Eine positive Entscheidung für Gott scheint demnach keine notwendige Bedingung für das ewige Heil zu sein. Damit kommen wir schon der großartigen Intuition von Martin Luther nahe, dass das ewige Heil nicht von einer freien Entscheidung des Menschen für oder gegen Gott abhängt, dass Gott als solcher und ganzer nicht Gegenstand der menschlichen Freiheit ist. Der Himmel lässt sich weder durch gute Werke noch durch gute oder richtige Entscheidungen verdienen. Er ist wenn dann reines, absolut unverdientes Geschenk Gottes. Im Leben der Menschen geht es, soweit sie mündig sind, dementsprechend nicht darum, sich grundsätzlich *für* oder *gegen* Gott zu entscheiden, sondern sich zu entscheiden, *wer* sie als Kinder Gottes *vor* Gott und *vor* den Mitmenschen sein wollen. Es geht nicht um die Entscheidung, *ob* man vor Gott Bestand hat, denn niemand kann vor Gott bestehen, sondern *was* vor Gott Bestand hat. Es geht nicht um eine Entscheidung zwischen *Himmel* und *Hölle*, sondern eine Entscheidung über die *eigene Persönlichkeit*, nicht um eine Entscheidung zwischen *Sein* und *Nichtsein* bei Gott, sondern um eine Entscheidung über das *eigene Wesen*, das *eigene Sosein*, das *eigene Selbst*. In diesem Sinn endet aber die Freiheitsgeschichte des Menschen *mit dem Tod*. Dann ist endgültig entschieden, wer er in alle Ewigkeit ist. Das macht den Ernst und die Chance dieses Lebens aus.

Wenn sich der Mensch, wie zu glauben ist, in seinem Leben gar nicht grundsätzlich für Gott entscheiden muss, um in den Himmel zu kommen, weil er immer schon Kind Gottes ist, kann er sich, so ist zu hoffen, auch nicht grundsätzlich gegen Gott entscheiden, so dass er in die Hölle kommen müsste. Hier ist es angebracht, sich kurz mit *L'Action* (1893), dem Erstlings- und Hauptwerk von Maurice Blondel (1861–1949), das nicht wenige katholische Denker entscheidend beeinflusst hat, kritisch auseinanderzusetzen. Dem

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

französischen Philosophen ist darin zuzustimmen, dass der Mensch neben seinem *wirklichen* oder *gewollten Wollen* (*volonté voulue*), mit dem er jeweils etwas *Endliches* will, von einem *Grundwollen* (*vouloir primitif*) oder *willentlichen Wollen* (*volonté voulante*) bestimmt ist, mit dem er das „Eine Notwendige", das Unendliche will. Das bedeutet, dass am Grund allen menschlichen Wollens und Tuns Gott aktiv gegenwärtig ist. Aber dieses Grundwollen – und hier ist Blondel grundsätzlich zu widersprechen – bildet nicht den *Grund* für die *Möglichkeit* des Menschen, durch eine Grundentscheidung *gegen* Gott mit wirklichem Wollen endgültig und absolut den eigenen Selbstwiderspruch und damit die eigene Verdammnis und Hölle zu wollen, sondern den *Grund* für die *Unmöglichkeit*, dies wirklich wollen zu können. Weil jeder Mensch im Grunde das Gute, Gott, die Liebe und das ewige Heil will, kann er nicht das eigene endgültige Unheil *wollen*.

In transzendental-anthropologischem Verständnis, wie es etwa Karl Rahner entwickelt hat, würde eine Grundentscheidung gegen Gott besagen, dass sich der Mensch endgültig gegen den *Grund* seines eigenen *Menschseins* versperrt und sich so für immer in höllischen Qualen selbst verfehlt.

Solch ein Mensch würde für immer im *existenziellen Widerspruch* zwischen sich selbst als in Freiheit Vollzogenem und dem Grund, der seinen Freiheitsvollzug allererst ermöglicht hat, verharren. Da ein solches Selbst metaphysisch und schöpfungstheologisch im Sinn der *creatio continua* von seinem Grund für immer abhängig bliebe, wäre es endgültige Verneinung des Grundes, aus dem heraus es sich nicht nur vollzogen hat, sondern für immer vollzieht und allein vollziehen kann. Das hieße wiederum, dass der Grund selbst, also Gott, in alle Ewigkeit die endgültige Verlorenheit des menschlichen Selbst, seinen höllischen Selbstvollzug ermöglichen würde. Hier ist zu hoffen, dass Gott selber gegen solch eine theoretisch mögliche Hölle einen existenziellen Riegel vorgeschoben hat, indem er den Menschen, der sein geliebtes Kind ist, die Möglichkeit eines solchen existentiellen Selbstwiderspruchs von vornherein nicht eingeräumt hat. Das menschliche Ich kann zwar sein äußeres biologisches Leben beenden. Aber es kann sich nicht endgültig gegen den inneren Grund, aus dem heraus es sich vollzieht, wenden. Ganz im Gegenteil ist zu hoffen und anzunehmen, dass sich das menschliche Ich, wenn im Tod all seine Widerstände gegen den eigenen Grund wegbrechen, sich *von selbst* auf diesen Grund, also auf Gott ausrichtet, sich ihm öffnet und überlässt.

Sollte sich ein Mensch in seinem Leben grundsätzlich und endgültig für das eigene Ego statt für Gott und die Mitmenschen entschieden haben, steht ihm nach Hans Urs von Balthasar aber durch die Begegnung mit Jesus Christus als dem äußersten Verlassenen für immer die Möglichkeit offen, die negative Grundentscheidung zurückzunehmen und das Heil Gottes anzunehmen. Ist es aber, so wäre hier weiter zu fragen, überhaupt realistisch anzunehmen, dass ein Mensch, der im Tod selbst und gerade in seiner äußersten Finsternis unmittelbar der Liebe Jesu Christi und damit Gottes begegnet, eine Ewigkeit lang die Willenskraft aufbringt, dieser Liebe zu widerstehen, sich im Sinn libertarischer Freiheit sozusagen ständig neu gegen Gott zu entscheiden? Ist hier nicht vielmehr theologisch davon auszugehen, dass angesichts der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit die Willenskraft zum Bösen über kurz oder lang schwindet und sich der „Verlorene" einwilligend Gott überlässt?

Bei der Hölle verschärft sich schließlich das *Theodizeeproblem* bis zur logischen Unlösbarkeit: Kann ein allmächtiger, allgütiger und allwissender Gott Menschen erschaffen,

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

die dafür, dass sie in ihrem begrenzten irdischen Leben Verbrechen begangen haben, ohne Ende furchtbare Höllenqualen leiden? Das scheint er nicht zu können. Das scheint logisch beziehungsweise metaphysisch nicht möglich zu sein. Eine Hölle wäre nur denkbar, wenn wenigstens eine der drei Prämissen aufgegeben wird, Gott also entweder nicht allmächtig oder nicht allgütig oder nichtallwissend ist. Nur insofern und insoweit ein Gott, dem eine oder mehrere dieser drei Wesenseigenschaften fehlen, denkbar ist, ist Hölle denkbar. Aber dieses Denken ist ein rein theoretisches, das an der metaphysischen Realität vorbeigeht.

Sicher ist es *denkbar*, dass ein Mensch nach seinem Tod für immer von Gott getrennt ist und fürchterliche Qualen erleidet und dass es dementsprechend einen Gott gibt, der Menschen erschaffen hat, für die das möglich ist. Aber diese Denkmöglichkeit ist eine abstrakt-theoretische. Bei Denkmöglichkeiten ist zwischen *abstrakt-theoretischem* und *existenziellem* Denken zu unterscheiden. Abstrakt-theoretisch lassen sich beispielsweise zahllose Welten denken, die besser wären als unsere, wie sich auch zahllose mögliche Welten vorstellen lassen, die noch einmal deutlich schlechter wären als diese. Diese Denkmöglichkeiten sagen nichts darüber aus, ob diese Welt die Beste aller möglichen (Leibniz) oder die schlechteste aller möglichen (Schopenhauer) ist. Es gibt abstrakt-theoretisches Denken, das ins Leere läuft. Dazu gehört insbesondere der Gedanke, es könnte mich auch *nicht* geben. Selbstverständlich kann ich denken, dass sich meine Eltern nie begegnet wären und ich deshalb nicht existieren würde. Aber diesen Gedanken kann ich existenziell nicht denken. Ihm fehlt der existenzielle Boden, er ist rein abstrakt-theoretisch. Ähnlich verhält es sich mit dem Gedanken, es könnte einen Gott geben, der in absoluter Freiheit Menschen erschafft, von denen er weiß, dass sie in alle Ewigkeit leiden werden beziehungsweise leiden könnten. Dass es einen Gott gibt, dessen universaler Heils- und Vollendungswille sich in alle Ewigkeit nicht erfüllt, der das menschliche Selbst auch in seinem höllisch-existentiellen Selbstwiderspruch im Sein hält und damit die Hölle selbst (!) aufrechterhält oder der metaphysisch unvollkommen ist, ist für den Verstand abstrakt-theoretisch denkbar, aber existenziell nicht nachvollziehbar. Für denjenigen, der gläubig verstanden oder erfahren hat, dass Gott absolute Liebe ist, ist dieser Gedanke existentiell so wenig nachvollziehbar wie der Gedanke, selbst nicht zu existieren. In diesem präzisen Sinn ist Hölle eine *unmögliche Möglichkeit* und als solche für die gläubige Vernunft nicht wirklich denkbar.

Wenn kein einziger Mensch verlorengeht, wenn es im Leben nicht um eine Entscheidung auf Leben und Tod in alle Ewigkeit, nicht um eine Entscheidung zwischen Himmel und Hölle geht, gibt es dann, so ein geläufiger Einwand, noch irgendeinen *sittlichen Anspruch* an das irdische Leben, ist es dann nicht völlig *gleich-gültig*, wie der einzelne Mensch lebt?

Wie Jesus deutlich gemacht hat, ist das keineswegs der Fall. Immer wieder spricht er in Bezug auf Fehlverhalten drastische Drohungen aus. Dass er dabei aber nicht mit der Hölle als ewiger Verlorenheit, sondern mit der *Gehenna* als zeitlich begrenztem Fegfeuer droht, geht am deutlichsten aus der bereits zitierten Stelle in der Bergpredigt hervor, wo er angesichts des nahegekommenen Reiches Gottes das Tötungsgebot mit den Worten verschärft:

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht töten […]. Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein; und wer zu seinem Bruder sagt: Du Dummkopf!, soll dem Spruch des Hohen Rates verfallen sein; wer aber zu ihm sagt: Du Narr!, soll dem Feuer der Hölle verfallen sein."[320]

Sollte Jesus damit ernsthaft gemeint haben, dass derjenige, der seinen Bruder als Narr beschimpft, dafür ewige Höllenqualen verdient habe? Ist diese Stelle nicht vielmehr im Zusammenhang seiner Grundbotschaft so zu verstehen, dass im Reich Gottes niemand mehr seinem Mitmenschen auch nur zürnen oder böse sein wird und sich jeder bemühen sollte, schon in diesem Leben in dieses Reich zu gelangen? Wenn Jesus im Evangelium die Menschen auffordert, sich mit allen Kräften darum zu bemühen, durch das enge Tor in das Reich Gottes zu gelangen[321], fordert er nicht dazu auf, sich mit allen Kräften zu bemühen, in den Himmel zu kommen und noch weniger dazu, nicht in die Hölle zu kommen. Vielmehr fordert er auf, alles in diesem Leben Mögliche zu tun oder zu lassen, um in diesem Leben schon in das nahegekommene Reich Gottes zu kommen. Seine Aussagen beziehen sich auf das *jetzt schon gegenwärtige*, nicht auf das künftige, vollendete Reich.

Es geht darum, es jetzt zu suchen, sich jetzt Gott zu öffnen, sich jetzt auf ihn einzulassen, ihm jetzt Raum in sich zu geben. Da die Essenz des Reiches Gottes in der Liebe besteht, heißt das: Der Mensch soll jetzt schon als Kind Gottes in der Liebe wachsen und in sein Reich hineinwachsen, ansonsten aber fest darauf vertrauen, dass es im Himmel genügend Wohnungen gibt, dass es nichts gibt, was uns von der Liebe Gottes, die in Jesus Christus ist, scheiden könnte.[322]

Jesus mahnt nicht deshalb die Menschen umzukehren und sich dem Reich Gottes und damit Gott selbst zuzuwenden, weil sonst die jenseitige Hölle droht, sondern weil sonst die Chance dieses Lebens vertan und verpasst zu werden droht. Dass es bei dem Bemühen mit allen Kräften[323] und bei ähnlichen Stellen nicht um den jenseitigen Himmel oder die jenseitige Hölle geht, zeigt insbesondere das Gespräch Jesu mit dem reichen Jüngling. Da dieser die Zehn Gebote von Jugend an befolgt hat, steht nach jüdischem Verständnis außer Frage, dass er grundsätzlich Gott wohlgefällig lebt und von Gott keine Sanktionen, schon gar nicht die Hölle, zu befürchten hat, dass ihm vielmehr, wenn man so will, der Himmel bereits sicher ist. Jesus bestätigt das, indem er ihn umarmt, ihm aber auch sagt, dass er jetzt schon „vollkommen" werden und in das Reich Gottes gelangen kann, wenn er darüber hinaus alles, was er besitzt, verkauft, den Erlös den Armen gibt und ihm nachfolgt. Als der Jüngling daraufhin traurig weggeht, weil er sich nicht von seinem Reichtum trennen kann, sagt Jesus: „Wie schwer ist es für Menschen, die viel besitzen, in das Reich Gottes zu kommen."[324] Damit will er hier offensichtlich sagen: Wie schwer fällt es reichen Menschen, sich in diesem Leben wirklich auf das Reich Gottes einzulassen.

320 Mt 5,21f.
321 Lk 13,24.
322 Joh 14,1–6; / Röm 8,39.
323 Lk 13,24.
324 Mk 10,23.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Wenn Jesus Menschen droht, sie würden heulen und mit den Zähnen knirschen und in die äußerste Finsternis geworfen werden, wo der Wurm nicht stirbt, weil sie nichts aus ihren Talenten machen[325], droht er nicht mit der ewigen Hölle, sondern höchsten mit zeitlich begrenztem Fegfeuer und mahnt mithilfe apokalyptischer Bilder. Er ermahnt sie, die Ernsthaftigkeit dieses Lebens zu begreifen und die einmalige Gelegenheit zu ergreifen. Er lädt sie nachdrücklich ein, sich *jetzt* Gott und seiner Königsherrschaft anzuvertrauen.[326] Er ermutigt sie in Gleichnissen dazu, *in diesem Leben* im Glauben, in der Hoffnung und vor allem in der Liebe zu wachsen. Er weist sie darauf hin, dass sie sich vor Gott für ihr Leben verantworten müssen. Er warnt sie davor, im Bösen zu verharren, und tröstet sie damit, für all ihren Einsatz für das Gute unermesslichen Lohn zu erhalten. Er will die Menschen wachrütteln. Sie sollen Gott vertrauen, dass er ganz nahe ist und dass er sie bedingungslos liebt. Denn viele sind berufen, aber nur wenige sind auserwählt.[327]

Die Auserwählten sind nicht, wie Augustinus gemeint hat, die vergleichsweise wenigen Christen, die aufgrund ihrer Taufe in den Himmel kommen, – im Gegensatz zu den vielen Ungetauften, die für immer verloren gehen. Vielmehr sind alle, Getaufte wie Nichtgetaufte, dazu berufen, das ewige Leben zu erlangen. Darüber hinaus sollte sich jeder jetzt schon darum bemühen, zu den Auserwählten zu gehören, für die das Reich Gottes eine Realität ist, die sich vom Geist Gottes inspirieren und leiten lassen, die die Liebe wagen und zur alles bestimmenden Größe ihres Lebens machen.

Literatur

Peter Reifenberg (Hg.): Maurice Blondel: *L'Action (1893) – Die Tat: Eine Phänomenologie der Liebe*, 2020.

3.3.5 Die Rettung aller (David Bentley Hart)

In einer Klarheit, die nichts zu wünschen übriglässt, hat der bereits durch sein preisgekröntes Werk *Atheist Delusions* (atheistische Täuschungen) aus dem Jahr 2009 bekannt gewordene US-amerikanische orthodoxe Theologe und Philosoph David Bentley Hart (geb. 1965) in seinem vielbeachteten Buch *That All Shall Be Saved* (2019) für die Allerlösung argumentiert. Dass dieser Beitrag von der orthodoxen Kirche kommt, nimmt insofern nicht Wunder, als die Kirche des Ostens deutlich weniger von entsprechenden Fehlentwicklungen heimgesucht war als die Kirche des Westens. Mit letzterer verbindet sich ja nicht nur die unsägliche Lehre von der doppelten Prädestination, wie sie Augustinus und Calvin vertreten haben, sondern auch eine Reihe von Soteriologien, die auf Missverständnisse der Schrift zurückgehen[328] und mit einem Gott absoluter Liebe nicht zu vereinbaren und damit nicht zu halten sind.

325 Mt 25,14–30.

326 Bd. 2, Kap. 2.2.2.4.

327 Mt 22,14.

328 Hart pp. 24–25.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Hart entfaltet seinen Gedankengang in vier Argumenten *gegen* die Position der *Infernalisten*, die die Hölle für (dicht) bevölkert halten, und *für* die Position der *Universalisten*, die vom endgültigen Heil aller überzeugt sind. Seine vier „Meditationen" lassen sich sehr frei in fünf Thesen wiedergeben:

- Der Begriff der Hölle ist mit dem christlichen Gottesbegriff nicht vereinbar.
- Der Begriff der Hölle widerspricht im Besonderen dem eines guten Schöpfers.
- Der Begriff der Hölle lässt sich nicht mit dem christlichen Freiheitsbegriff vereinbaren.
- Der Heilsuniversalismus ist im Neuen Testament sehr gut bezeugt.
- Da Gott die Menschheit als Einheit geschaffen hat, wird er sie auch als ganze vollenden.

Diese Thesen werden nun im Folgenden (Kap. 3.3.5.1 bis Kap. 3.3.5.5) entfaltet.

3.3.5.1 Die Unvereinbarkeit des Begriffs der Hölle mit dem christlichen Gottesbegriff

Hölle als endgültiger Zustand ewiger Pein kann weder die gerechte Strafe noch das gerechte Schicksal eines begrenzten Wesens sein, wie entstellt es auch immer sein mag.[329] So wenig jemand das ewige Heil verdient, so wenig verdient jemand eine ewige Strafe.[330] Zum einen bestrafen selbst menschliche Väter ihre Kinder im Normalfall nur, damit sie sich bessern.[331] Eine nie endende Strafe dient definitionsgemäß *nicht der Besserung*.[332] Zum anderen verdient auch der schlimmste Verbrecher für seine *begrenzte* persönliche Schuld, die er in seinem vergleichsweise kurzen irdischen Leben auf sich geladen hat, keine Qualen und Leiden *in alle Ewigkeit*.[333] Die Strafe wäre völlig unangemessen und in diesem Sinn ungerecht. Deshalb sehen die meisten Infernalisten heute die Hölle nicht mehr als eine gerechte Strafe an, die Gott über Menschen verhängt, sondern als das gerechte Los, das Menschen durch ihre freie Ablehnung Gottes auf sich ziehen.[334] Nicht Gott bestraft sie, er lässt nur zu, dass sie sich gewissermaßen selbst bestrafen. Hölle ist nicht seine Strafe, sondern unausweichliche Folge der eigenen freien Entscheidung des Menschen und des Respekts Gottes vor dieser Entscheidung.[335] Doch auch bei dieser Deutung bliebe die *letzte Verantwortung* bei Gott, denn er hätte als Schöpfer all das so eingerichtet. Was wäre das aber für ein Gott, der Geschöpfen angeblich aus Liebe und aus Ehrfurcht vor ihrer Freiheit erlaubt, sich selbst zu verdammen?[336] Kann unbegrenzte Qual die gerechte Folge begrenzter Schuld oder begrenzten Fehlverhaltens sein?

Selbst wenn man hier ganz abstrakt von „Gerechtigkeit" sprechen wollte, wäre ein Gott, der eine solche Folge einplanen oder in Kauf nehmen würde, niemals vollkommen

329 Ebd. p. 18.
330 Ebd. 52.
331 Ebd. 54.
332 Ebd. 169.
333 Ebd. 204.
334 Ebd. 33f.
335 Ebd. 79.
336 Ebd. 80.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

gut, niemals, metaphysisch ausgedrückt, die *absolute* oder *unendliche Gutheit* selbst.[337] Ein Gott, der angeblich aus Liebe kontingente Wesen erschafft, von denen er weiß, dass sie möglicherweise oder tatsächlich endlos leiden werden, wäre ein sadistisches Monster, aber nicht der Gott unendlicher Liebe, wie er sich in Jesus Christus geoffenbart hat und wie ihn christliche Philosophen denken. Hölle als grenzenlose Qual lässt sich *begrifflich* oder *logisch* nicht mit einem grenzenlos liebenden Gott in Einklang bringen.

Dieses allgemeine Argument spezifiziert Hart dann in seiner ersten „Meditation"[338], indem er ihm einen schöpfungstheologischen Akzent verleiht, so dass es sich wie folgt liest:

3.3.5.2 Die Unvereinbarkeit des Begriffs der Hölle mit dem eines guten Schöpfers

Nach Gregor von Nyssa (ca. 335–394) hängen die Protologie – die Lehre von den ersten Dingen, also von der Erschaffung der Welt – und die Eschatologie – die Lehre von den letzten Dingen, also von der Vollendung der Welt – so eng zusammen, dass sie eine einzige Lehre bilden.[339] Hat Gott die Welt aus Liebe und in einer Freiheit, die durch nichts eingeschränkt war, im Anfang als gute *aus nichts* erschaffen (*creatio ex nihilo*), dann muss auch ihr Ende gut sein, was nicht der Fall wäre, wenn irgendein Geschöpf in alle Ewigkeit unerlöst bliebe. Wollte Gott die Geschöpfe als *gute* erschaffen, sind sie überhaupt nur dann von ihm wirklich als solche *erschaffen*, wenn ihr Zustand auch am Ende gut ist.

Weil Gott die Welt als gute erschaffen hat, gilt er selbst zu Recht als gut. An seinem guten Handeln zeigt sich seine gute Natur, sein gutes Wesen. Hätte er eine Welt erschaffen, die zwar im Anfang gut war, es aber am Ende nicht mehr sein wird, weil die Geschichte für etliche Geschöpfe katastrophal ausgeht, könnte man nicht mehr sagen, dass er insgesamt gut gehandelt hat. Dann wäre er aber auch seiner Natur oder seinem Wesen nach nicht mehr uneingeschränkt gut. Hält man an seiner absoluten Gutheit fest, folgt aus seinem Erschaffen einer guten Welt *aus nichts* deren sichere Vollendung. Wenn Gott der *gute* Schöpfer von allem ist, muss er auch der *Retter* und *Vollender* von allem sein. Wie Gott *am Anfang* der Schöpfung gesehen hat, dass alles Geschaffene gut ist[340], so werden *am Ende* auch alle Geschöpfe erkennen, dass alles gut ist. Der Begriff der Hölle als furchtbarem Ende von Geschöpfen widerspricht daher dem *Konzept* eines guten Schöpfers.

3.3.5.3 Die Unvereinbarkeit des Begriffs der Hölle mit dem christlichen Freiheitsbegriff

Nach infernalistischer Logik hat Gott den Menschen als ein Wesen geschaffen, das ihn *in Freiheit* lieben soll. Gott will vom Menschen in Freiheit geliebt werden. Deshalb muss der Mensch nicht nur die Möglichkeit haben, ihn zu bejahen und anzunehmen, sondern auch die Möglichkeit, ihn zu verneinen und abzulehnen. Die Liebe des Menschen zu Gott ist nur dann frei und damit echt, wenn der Mensch auch frei ist, sich gegen Gott und damit für die Hölle zu entscheiden.

337 Ebd. 18.
338 Ebd. 65–91.
339 Ebd. 68.
340 Gen 1,31.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Nach Hart liegt dieser Logik ein im Grunde oberflächlicher, nichtchristlicher Freiheitsbegriff zugrunde. Freiheit hat ihren letzten und eigentlichen Sinn nicht darin, willkürlich zwischen diesem und jenem *wählen* zu können. Vielmehr hat sie ihren Sinn darin, dass der Mensch immer mehr der wird, der er *von Natur aus* sein kann und sein will, dass er also immer mehr Mensch wird. Zu seiner Natur gehört es aber, auf ein *Ziel* ausgerichtet zu sein und dieses Ziel ist nach christlichem Verständnis das Gute beziehungsweise Gott selbst. Deshalb wird der Mensch als vernünftiges Wesen umso mehr Mensch und damit umso freier, je mehr er sich diesem Ziel nähert. Seine tiefste und innerste Sehnsucht, die in ihm niemals erlöschen kann, besteht darin, ein vollkommen geliebtes und liebendes Wesen zu werden, also mit Gott, der die Liebe selbst ist, eins zu werden und gerade so ein freies, souveränes Wesen zu sein.

In diesem Sinn sind wir, wie Hart ausführt, nicht frei, weil wir wählen können, sondern nur frei, wenn wir gut gewählt haben.[341] Um gut zu wählen, müssen wir das Gute beziehungsweise Gott immer klarer sehen, und um immer klarer zu sehen, müssen wir fortfahren, gut zu wählen. Je mehr unsere Vernunft die Unwissenheit überwunden hat und unser Wille vom Guten geformt ist, desto weniger gibt es tatsächlich zu wählen. Die höchste Freiheit besteht, mit Augustinus gesprochen, nicht darin, fähig zu sein, nicht zu sündigen (*posse non peccare*), sondern darin, völlig unfähig zu sein, zu sündigen (*non posse peccare*).

Daher hatte die klassische christliche Tradition recht, als sie erklärte, der Mensch könne niemals das Böse oder Schlechte als Ziel in sich selbst wählen, sondern höchstens als ein begrenztes Gut, mit dem er sich vorübergehend beruhigt.[342] Metaphysisch betrachtet ist Gott als das Gute selbst die Quelle und das Ziel von allem, das Böse aber nur der Mangel des Guten (*privatio boni*).[343] Da das Böse kein substantielles Sein, keine Substanz hat, kann es auch nicht das ursprüngliche und endgültige Ziel oder den transzendenten Horizont des natürlichen Willens eines vernünftigen Wesens darstellen.[344] Es hat nicht die Macht, den Menschen wirklich und dauerhaft an sich zu ziehen oder gar glücklich und zufrieden zu machen. Wählt der Mensch in seinem irdischen Leben das Böse oder Schlechte, geschieht das nur, weil seine Vernunft getrübt und sein Wille geschwächt ist, weil er als Mensch unterentwickelt ist. Insofern er sich niemals in vollem Bewusstsein und mit ganzer Willenskraft für das Schlechte entscheiden kann, ist seine *Freiheit zum Bösen* etwas *wesentlich anderes* als seine *Freiheit zum Guten*. Sie ist eigentlich nicht Freiheit, sondern Unfreiheit, weil und insofern der Mensch dann Sklave der Sünde ist und als Sünder einem Nichts nachjagt.[345]

Aus diesem Grund ist es dem Menschen auch nicht möglich, sehenden Auges und mit ganzer Kraft Gottes Liebe zurückzuweisen und so die Hölle als endgültige Selbstverfehlung in immerwährender Agonie zu wählen. Da er im Innersten auf Gott als Ziel seines Lebens ausgerichtet ist, kann er der Liebe Gottes nicht wirklich widerstehen wollen, kann er Gott selbst nicht in Freiheit zurückweisen wollen, kann er das Übel als Übel

341 Hart, p. 173 (*We are free not because we can choose, but only when we have chosen well*).
342 Ebd. 174.
343 Bd. 2, Kap. 1.3.2.4.
344 Ebd. 175.
345 Ebd. 80.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

in einem absoluten Sinn nicht wirklich wollen.[346] Darum steht der Mensch nicht vor der Wahl, sich entweder für die Einheit mit Gott in Glückseligkeit, durch die seine tiefste Sehnsucht vollkommen erfüllt wird, oder für eine Trennung von Gott, die zu endlosem Leiden und anhaltendem Unglück führt, zu entscheiden.[347] Ihm ist nur *eine* wirklich *freie* Wahl möglich, nämlich sich der Liebe Gottes und damit der eigenen innersten Neigung zu überlassen. Das bedeutet aber, dass der Mensch als *vernünftiges Wesen*, das auf das Gute oder Gott von Natur aus als sein letztes und eigentliches Ziel ausgerichtet ist, die Hölle als für ihn schlechtestmöglichen Zustand nicht in Freiheit wählen kann. Somit widerspricht die Annahme, der Mensch könne sich in voller Freiheit gegen Gott und damit für die Hölle entscheiden, dem christlichen Verständnis von Freiheit.

Infernalisten, so könnte man etwas plakativ zusammenfassen, vertreten einen *quantitativen* Freiheitsbegriff, Universalisten wie Hart hingegen einen *qualitativen*. Für Internalisten ist der Mensch umso freier, je mehr Möglichkeiten er hat, zwischen denen er wählen kann. Der Mensch, der zwischen Himmel und Hölle wählen kann, ist freier als der, der diese Wahl nicht hat. Für Universalisten ist der Mensch hingegen umso freier, je mehr er Mensch ist, je mehr er das Gute oder Gott erkannt hat und ihm in seinem Leben entspricht, je mehr er liebt. Als *Mensch* kann er der Liebe Gottes gar nicht widerstehen, kann er die Hölle gar nicht in Freiheit wählen. Der qualitative Freiheitsbegriff erweist sich in diesem Zusammenhang als der wesentlich tiefere.

3.3.5.4 Das überwältigende Zeugnis vom Heilsuniversalismus im Neuen Testament

Die meisten Christen sind der Meinung, dass im Neuen Testament ausdrücklich und unermüdlich die Idee einer ewigen Hölle propagiert wird.[348] Tatsächlich fehlt sie zum Beispiel vollständig in den paulinischen Schriften, auch geht sie aus keinem der anderen Briefe klar hervor. Die einzige Stelle in den Evangelien, die traditionell dafür zu sprechen scheint, ist Mt 25,46, die mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht von Jesus selbst stammt[349]:

> „Und diese [die in ihrem Leben nichts für die bedürftigen Mitmenschen getan haben] werden weggehen zur ewigen Strafe, die Gerechten aber zum ewigen Leben."

Darüber hinaus gibt es diesbezüglich nur noch einige schwerverständliche Verse in der Offenbarung des Johannes.

Wenn Jesus in *Bildern* von einem unglücklichen Ausgang, von Vernichtung, Ausschluss, Folter oder Strafen spricht, handelt es sich um *zeitlich begrenzte* Vorgänge.[350] Nirgendwo wird ein Reich fortwährender Grausamkeit beschrieben, in dem Satan wie ein unterweltlicher Gott herrscht.[351] Auf der anderen Seite gibt es jedoch eine bemerkenswerte Anzahl von Abschnitten im Neuen Testament, speziell bei Paulus, die stattdessen *endgültiges Heil* für *alle* Personen und Dinge versprechen. Erstaunlicherweise

346 Ebd. 36.
347 Ebd. 179.
348 Ebd. 93.
349 Bd. 2, Kap. 2.2.2.4.
350 Mt 5,26; 18,34; Lk 12,47–48.59.
351 Hart p. 94.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

haben die meisten Christen jahrhundertelang geglaubt, dass die Klasse der Behauptungen über einen doppelten Ausgang, die allesamt bildlichen Charakter haben, wörtlich zu nehmen sind, während die Klasse der Behauptungen über einen universal guten Ausgang, die allesamt *direkt lehrmäßige* Aussagen sind, als Übertreibungen aufzufassen sind.[352] Auffällig ist für Hart auch, dass viele Christen die Rede von Weizen, Spreu und Ernte, von verschlossenen Türen und von einem Gefängnis, in das Schuldner geworfen werden, als *metaphorisch* erkennen, während sie die Rede vom Wurm, der nicht stirbt, oder vom Feuer, das nie erlischt[353], nicht als Mittel einer apokalyptischen Bilderwelt durchschauen, sondern sie wörtlich verstehen. Unter den tatsächlich *wörtlich* zu nehmenden Aussagen über die letzten Dinge überwiegen die *heilsuniversalen* bei weitem. Als solche listet Hart die folgenden 22 Stellen auf, wobei er betont, dass diese Liste *unvollständig* ist:

Wenn Paulus in *Röm 5,18–19* in Vers 19 statt von „allen" von „den vielen" spricht, sind ebenfalls *alle* gemeint, wie sprachlich allgemein bekannt ist, aber auch konkret aus dem Vergleich von Röm 5,12 und Röm 5,15 eindeutig hervorgeht („… der Tod zu *allen* Menschen …, weil *alle* sündigten" – „*die vielen* dem Tod anheimgefallen"):

> „Wie es also durch die Übertretung eines Einzigen für alle Menschen zur Verurteilung kam, so kommt es auch durch die gerechte Tat eines Einzigen für *alle* Menschen zur Gerechtsprechung, die Leben schenkt. Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern gemacht worden sind, so werden auch durch den Gehorsam des einen *die vielen* zu Gerechten gemacht werden."[354]

Schon zuvor hatte Paulus in *1 Kor 15,22* den Sachverhalt unmissverständlich ausgedrückt:

> „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus *alle* lebendig gemacht werden."

Gemäß *Joh 17,2* ist Jesus selbst die Macht verliehen, allen ewiges Leben zu schenken:

> „Denn du hast ihm Macht über *alle* Menschen gegeben, damit er allen, die du ihm gegeben hast, *ewiges Leben* schenkt."

Alle werden auferweckt werden und wahres Leben haben, weil Christus, wie Paulus in *2 Kor 5,14* darlegt, für alle gestorben und auferweckt worden ist:

> „Denn die Liebe Christi drängt uns, da wir erkannt haben: Einer ist *für alle* gestorben, also sind alle gestorben. Er ist aber für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr für sich leben, sondern für den, der *für sie* starb und *auferweckt* wurde."

Auch nach *Hebr 2,9* wollte Gott, dass Christus den Tod für alle erleidet, um alle Menschen von Tod und Teufel (Hebr 2,14f) zu befreien:

---

352 Ebd.

353 Mk 9,48.

354 Hervorhebungen in den Zitaten aus dem Neuen Testament stammen jeweils von den Verfassern dieses Buches: Cora Duttmann und Johannes Herzgsell, sonst immer abgekürzt H. d. V.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> „aber den, der ein wenig unter die Engel erniedrigt war, Jesus, ihn sehen wir um seines Todesleidens willen mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt; es war nämlich Gottes gnädiger Wille, dass er für *alle* den Tod erlitt."

Gott wird sich dabei nicht nur derer erbarmen, die an Jesus Christus glauben, sondern auch all der Juden und all der Menschen, die nicht zum Glauben an Jesu Christus gefunden haben, wie aus *Röm 11,32* im Gesamtkontext hervorgeht:

> „Denn Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich *aller* zu erbarmen."

Weil Gott alle Menschen retten will und Jesus Christus sein Leben bereits für alle hingegeben hat, werden auch alle gerettet, wie *1 Tim 2,3–6* zu entnehmen ist:

> „Das ist recht und wohlgefällig vor Gott, unserem Retter; er will, dass *alle* Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Denn: Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat *für alle* […]."

Christus, der „große Gott und Retter", der sich „für uns hingegeben" hat (Tit 2, 13f), ist überhaupt nur in der Welt erschienen, um alle zu retten, wie es in *Tit 2,11* heißt:

> „Denn die Gnade Gottes ist erschienen, um *alle* Menschen zu retten."

Dazu passt, was Jesus gemäß *Joh 12,47* von sich sagt:

> „Wer meine Worte nur hört und sie nicht befolgt, den richte nicht ich; denn ich bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um *die Welt* zu retten."

Zu dieser Erkenntnis gelangen nach *Joh 4,42* auch viele Samariter, die unabhängig vom Wort der Frau, die Jesus am Brunnen getroffen hat, an Jesus glauben:

> „Und zu der Frau sagten sie: Nicht mehr aufgrund deiner Rede glauben wir, denn wir haben selbst gehört und wissen: Er ist wirklich der *Retter der Welt.*"

Die Rettung der Welt schließt die Rettung aller Menschen ein. Gott will durch Christus Welt und Mensch nicht nur retten, sie ist durch ihn schon gerettet, weshalb Gott in *1 Tim 4,10* direkt als Retter aller Menschen tituliert wird:

> „Dafür arbeiten und kämpfen wir, denn wir haben unsere Hoffnung auf den lebendigen Gott gesetzt, den *Retter aller Menschen*, besonders der Gläubigen."

Um die Welt zu retten, hat Gott seinen Sohn gesandt, wie *Joh 3,17* bestätigt:

> „Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit *die Welt* durch ihn gerettet wird."

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Der Sohn ist nach *1 Joh 2,2* die Sühne für die Sünde der gesamten Welt:

> „Er ist die Sühne für unsere Sünden, aber nicht nur für unsere Sünden, sondern auch für die der *ganzen Welt*."

In Christus hat Gott, wie Paulus in *2 Kor 5,19* erklärt, die ganze (Menschen-)Welt mit sich versöhnt und rechnet ihr keine ihrer Verfehlungen an:

> „Ja, Gott war es, der in Christus *die Welt* mit sich versöhnt hat, indem er ihnen ihre Verfehlungen nicht anrechnete und unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet hat."

In Christus erfüllt sich sein universaler Heilsplan, indem er in ihm *alles* zusammenfasst, wie in *Eph 1,9–10* steht:

> „er hat uns das Geheimnis seines Willens kundgetan, wie er es gnädig im Voraus bestimmt hat in ihm. Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, *das All* in Christus als dem Haupt zusammenzufassen, was im Himmel und auf Erden ist, in ihm."

Da Christus der Reichtum der Herrlichkeit unter den Völkern ist, soll jeder Mensch in ihm vollkommen dargestellt werden, gehört jeder Mensch zu seinem Leib, wie *Kol 1,27–28* andeutet:

> „Ihnen wollte Gott kundtun, was der Reichtum der Herrlichkeit dieses Geheimnisses *unter den Völkern* ist: Christus ist unter euch, die Hoffnung auf Herrlichkeit. Ihn verkünden wir; wir ermahnen jeden Menschen und belehren jeden Menschen in aller Weisheit, damit wir *jeden Menschen* vollkommen darstellen in Christus."

Durch seine Erhöhung am Kreuz, die zugleich seine Erhöhung zum Vater ist, zieht Christus alle Menschen zu sich und auf diese Weise mit sich hinauf zu Gott. So prophezeit er nach *Joh 12,32*:

> „Und ich, wenn ich über die Erde erhöht bin, werde *alle* zu mir ziehen."

Dadurch, dass Christus sein Leben am Kreuz hingeben hat, hat er Frieden gestiftet, ist alles durch ihn mit Gott und miteinander versöhnt, wie in *Kol 1,19–20* ausgeführt wird:

> „Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn *alles* auf ihn hin zu versöhnen. *Alles* im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Frieden gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut."

Darauf ist zurückzuführen, dass sich laut *Lk 16,16* jeder auf seine Weise mit Gewalt in das Reich Gottes drängt, auch wenn ihm das nicht unbedingt bewusst ist:

> „Das Gesetz und die Propheten reichen bis zu Johannes. Von da an wird das Evangelium vom Reich Gottes verkündet und *jeder* drängt sich mit Gewalt hinein."

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Jedenfalls will Christus, der Herr, dass alle zur Umkehr gelangen und niemand verlorengeht, wie *2 Petr 3,9* entnehmen ist:

> „Der Herr der Verheißung zögert nicht, wie einige meinen, die von Verzögerung reden, sondern er ist geduldig mit euch, weil er *nicht* will, dass *jemand* zugrunde geht, sondern dass *alle* zur Umkehr gelangen."

Wie sehr Gott als guter Hirte jedem Schaf nachgeht, das sich verirrt hat, damit keines verlorengeht, hat Jesus im Gleichnis vom verlorenen Schaf vor Augen geführt, das er gemäß *Mt 18,14* mit dem Spruch beendet:

> „So will auch euer himmlischer Vater *nicht*, dass *einer* von diesen Kleinen verloren geht."

Wenn es schließlich im zweiten Teil des Christushymnus in *Phil 2,9–11* heißt, dass Gott Christus aufgrund seiner Selbsterniedrigung über alle erhöht hat und ihn alle verehren werden, bestätigt das noch einmal auf wunderbare Weise, dass niemand verlorengehen und beim ewigen Lobpreis im Himmel fehlen wird:

> „Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit *alle* im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihr Knie beugen vor dem Namen Jesu und *jeder* Mund bekennt: Jesus Christus ist der Herr zur Ehre Gottes, des Vaters."

Da in den ersten Jahrhunderten unter Christen das Bewusstsein noch viel stärker war, dass das Evangelium Jesu Christi wirklich eine *frohe* Botschaft ist, waren die meisten christlichen Theologen jener Zeit noch Universalisten.[355] Unter ihnen zählt Hart namentlich nur einige auf, so Origines, Gregor von Nyssa, Diodoros von Tarsos (gest. vor 394), Euagrios Pontikos (345–399), Theodor von Mopsuestia (352–428), Maximus Confessor (580–662), aber auch einige spätere wie Isaak von Ninive (ca. 640–700) oder Siluan von Athos (1866–1938). Erst später ging im Laufe der Jahrhunderte vor allem unter dem Einfluss der Prädestinationslehre des Augustinus dieses Bewusstsein besonders im Westen verloren.

3.3.5.5 Gott als Schöpfer und Vollender der Menschheit als Leib Christi

Bei der letzten These bedient sich Hart eines Gedankens von Gregor von Nyssa, für den sowohl die Erschaffung der Welt als auch ihre Vollendung in *zwei Akten* erfolgt. Bevor die Welt *real* zu existieren beginnt, existiert sie ihm zufolge in ihrem *Idealbild* in Gott. Im *ersten* Schöpfungsbericht wird dieses Idealbild, das Gott seit Ewigkeit in sich hervorgebracht hat, beschrieben.[356] Im *zweiten* Schöpfungsbericht wird dann geschildert, wie Gott das göttliche Vorbild kosmisch und geschichtlich realisiert.[357] Wenn im ersten Bericht vom Menschen gesagt wird, Gott habe ihn als sein Bild erschaffen[358], ist nach Gre-

355 Hart pp. 25–27.

356 Gen 1,1–2,3.

357 Gen 2,4–24.

358 Gen 1,27.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

gor damit nicht der *einzelne* Mensch, sondern die *Menschheit* in ihrer ganzen *Fülle* (griech. *pleroma*) gemeint. Die Menschheit in ihrer Totalität bildet einen einzigen *Leib*. Da dieser der Leib Christi ist, stellt nur die vollkommene *Gemeinschaft* der Menschen, und nicht der einzelne Mensch das vollkommene *Ebenbild* Gottes dar.

Die beiden Reihen eschatologischer Aussagen im Neuen Testament, von denen die einen mit einem doppelten Ausgang drohen, während die anderen einen guten Ausgang für alle und alles verheißen, beziehen sich ebenfalls auf zwei verschiedene Akte oder zeitliche Momente innerhalb des einen universalen Heilsplans Gottes.[359] Mit dem *doppelten Ausgang* ist nicht eine ewige Teilung der Menschheit gemeint, sondern nur eine *vorläufige Trennung* für die Zeit zwischen dem Tod der einzelnen und der endgültigen Vollendung von allen und allem. Während sich die bösen Menschen, die nach Paulus dadurch gerettet werden, dass Gott ihre Werke vernichtet[360], – bildlich gesprochen – nur *vor* dem Tempel befinden, befinden sich die guten, deren Werke Bestand haben[361], schon *auf* dem Tempelgelände. Dieser Vorstellung vom doppelten Ausgang entspricht in gewissem Sinn die lehramtliche katholische Auffassung, ein Teil der Menschheit (zu dem die Seelen aller Heiligen sowie die Seelen der Apostel, Märtyrer, Bekenner, Jungfrauen sowie nach der Taufe verstorbenen Kinder oder erwachsenen Gläubigen gehören) werde bereits nach dem Tod (d. h. schon vor ihrer Vollendung am Jüngsten Tag) Gott selbst schauen, während ein anderer noch darauf warten müsse.[362] Bei der Vollendung am Ende der Zeiten wird diese Unterscheidung jedoch aufgehoben[363] und alle Menschen werden ins *Innerste* des Tempels hereingelassen, um ein *Fest ohne Ende* zu feiern. Wir alle sind somit ausnahmslos unterwegs zum Allerheiligsten. Nach Gregor geht für jeden Einzelnen nach dem Ende der Zeiten im Allerheiligsten Gottes die Dynamik insofern noch ewig weiter, als jeder Mensch wie ein sich ständig ausdehnendes Gefäß immer noch mehr von Gott in sich aufnimmt.

Würde bei der Vollendung auch nur ein einziger Mensch fehlen, wäre der Leib der Menschheit unvollständig und Gottes Schöpfungsplan fehlgeschlagen.[364] Denn zu jeder einzelnen menschlichen Person gehören alle anderen menschlichen Personen. Jede Person ist nur ein Leib innerhalb des Leibes der Menschheit.[365] Nur *alle zusammen* stellen den wahren *pneumatischen Leib Christi* dar. Wegen dieser grundlegenden Zusammengehörigkeit bin ich in der Vollendung nicht Ich in mir selbst allein, sondern nur in allen anderen.[366] Solange auch nur einer in der Hölle wäre, wäre auch ich teilweise in der Hölle. Wegen der von Gott gewollten und bestimmten Einheit der Menschheit als seinem Ebenbild in Fülle gibt es den Himmel nur entweder für alle oder für keinen. Da Gott seit Ewigkeit die volle Gemeinschaft der Menschen als sein Bild, seine Wahrheit, seine Ehre

359 Hart pp. 120, 139.
360 1 Kor 3,15.
361 1 Kor 3,14.
362 DH 1000.
363 Vgl. 1 Kor 15,23f.
364 Hart p. 144.
365 Ebd. 153.
366 Ebd. 157 (*I am not I in myself alone, but only in all others*).

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

und seine Freude erwählt hat[367], werden auch sämtliche menschlichen Personen, die im Laufe der Geschichte gelebt haben werden, mit Gewissheit vollendet.

Insofern und insoweit es für jemanden gewiss ist, dass es einen allmächtigen, allgütigen und allwissenden Gott gibt, der nichts als Liebe ist, ist für ihn auch gewiss, dass es keine Hölle gibt. Für Hart gehört es zu den großen Geheimnissen des Christentums (oder vielleicht einer Art *religiösen Geisteskrankheit*)[368], dass aufgrund falscher Schriftauslegung die meisten Christen über die meiste Zeit hinweg von der Existenz der Hölle überzeugt waren. Die einzige Hölle, die es gibt und geben kann, ist aber die Hölle, die wir selbst für uns und andere durch Hass und Blindheit herbeiführen[369] und aus der Gott uns alle befreien wird.[370] Christen dürfen nicht nur auf das Heil aller hoffen, sie dürfen vielmehr daran nicht zweifeln.[371] Denn nur wenn am Ende alles und alle erlöst sind, kann Gott, wie uns verheißen ist, „alles in allem" sein.[372]

Literatur

David Bentley Hart: *That All Shall Be Saved. Heaven, Hell, and Universal Salvation*. With a New Preface (Alle sollen gerettet werden. Himmel, Hölle und universelle Rettung. Mit einem neuen Vorwort), 2021.

3.3.6 Die Läuterung im „Fegfeuer"

Eine ausdrückliche Lehre vom Fegfeuer wurde erst im Mittelalter entwickelt und gehört zu katholischer Frömmigkeit und Theologie. Den Reformatoren war sie fremd, „auch die orthodoxe Theologie kennt keine explizite Fegefeuerlehre"[373]. Auf ihre Entstehung und lehramtliche Entwicklung sowie auf ihre Problematik soll hier nicht näher eingegangen werden.[374] Doch lassen sich viele Missverständnisse, denen die Lehre ausgesetzt war und heute noch ist, beseitigen, wenn man bedenkt, dass unter dem besagten Feuer nichts anderes als das *Feuer* der *Liebe Gottes selbst* zu verstehen ist.[375]

Schon Paulus spricht im ersten Korintherbrief von einem Feuer, das am Tag des Gerichts offenbar macht, was vor Gott Bestand hat und was nicht:

> „Das Werk eines jeden wird offenbar werden; denn der Tag wird es sichtbar machen, weil er sich mit Feuer offenbart. Und wie das Werk eines jeden beschaffen ist, wird das Feuer prüfen. Hält das Werk stand, das er aufgebaut hat, so empfängt er Lohn. Brennt

367 Ebd. 140.
368 Ebd. 94 (*or perhaps of a certain kind of religious psychopathology*).
369 Ebd. 27, 165.
370 Ebd. 129, vgl.195.
371 Ebd. 66.
372 1 Kor 15,28.
373 J. Rahner 256.
374 Siehe aber dazu beispielsweise Ratzinger: *Eschatologie*, 174–181; Kehl 159f; J. Rahner 252–264.
375 Kap. 3.5.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> es nieder, dann muss er den Verlust tragen. Er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durch Feuer hindurch."[376]

Auch diejenigen, deren Werk vernichtet wird, weil es vor der Liebe Gottes keinen Bestand hat, werden durch das Feuer eben dieser Liebe gerettet. Bereits Jesaja hatte das Bild vom Feuer auf Gott angewandt: „Denn siehe, der Herr kommt im Feuer heran."[377]

Beim Bild des Feuers für die göttliche Liebe ist auch vorab daran zu erinnern, dass Martin Luther in seiner Predigt im März 1522 Gottes Liebe mit einem Backofen verglichen hatte, als er sagte: „Gott ist ein glühender Backofen voller Liebe, der da reichet von der Erde bis an den Himmel." Zu Recht fragt Ratzinger später, ob das „Fegfeuer" nicht gerade dann auf seinen genauen christlichen Begriff kommt, wenn es *christologisch* verstanden wird, wenn erklärt wird, dass der Herr selbst das richtende Feuer ist, das den Menschen umwandelt, seinem verherrlichten Leib „konform" macht.[378] „Denn diejenigen", so schreibt Paulus im Römerbrief, „die er im Voraus erkannt hat, hat er auch im Voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei."[379] Von Jesus Christus, dem Herrn, dem Retter, sagt Paulus im Philipperbrief, dass „er unseren armseligen Leib verwandeln wird in die Gestalt seines verherrlichten Leibes, in der Kraft, mit der er sich auch alles unterwerfen kann"[380]. Für Ratzinger liegt die wahre Verchristlichung des frühjüdischen Feuergedankens „in der Erkenntnis, dass die Reinigung nicht durch irgendetwas geschieht, sondern durch die umwandelnde Kraft des Herrn, der unser verschlossenes Herz freibrennt und umschmilzt, so dass es taugt, in den lebendigen Organismus seines Leibes hinein"[381]. Im Tod tritt der Mensch in den Raum der offenbaren Wirklichkeit Christi, des Richters, und wird in das endzeitliche Feuer hineingehalten. „Der verwandelnde ‚Augenblick' dieser Begegnung entzieht sich irdischen Zeitmaßen."[382] Er ist ein Übergang, der sich von irdischer Zeit her nicht genau qualifizieren lässt. Sein „Zeitmaß" liegt in der Tiefe der Abgründe jener Existenz, die umgewandelt und umgebrannt werden soll.

> „Es [das Fegfeuer] ist [somit] nicht eine Art von jenseitigem Konzentrationslager (wie bei Tertullian), in dem der Mensch Strafen verbüßen muss, die ihm in einer mehr oder weniger positivistischen Weise zudiktiert sind. Es ist vielmehr der von innen her notwendige Prozess der Umwandlung des Menschen, in dem er christus-fähig, gott-fähig und so fähig zur Einheit mit der ganzen Communio sanctorum [Gemeinschaft der Heiligen] wird."[383]

376 1 Kor 3,13–15.
377 Jes 66,15.
378 Ratzinger: *Eschatologie*, 182.
379 Röm 8,21.
380 Phil 3,21.
381 Ratzinger: *Eschatologie*, 182.
382 Ebd. 183.
383 Ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Als einen notwendigen *Läuterungs-* und *Umwandlungsprozess* beschreiben denn auch heute viele katholischen Theologen und Theologinnen das Fegfeuer. So führt etwa Nocke im *Handbuch der Dogmatik* aus:

> „In der Begegnung mit dem richtenden und zugleich liebenden Christus schmelzen die Schlacken, lösen sich die Verkrampfungen des Egoismus. So wird die Läuterung als Vollendungsleiden begriffen: zugleich beglückend, weil befreiend und vollendend und doch auch schmerzend, weil von den zu einem Teil des eigenen Ich gewordenen Schlacken der Sünde lösend. Sie ist nicht ein eigener Vorgang, zusätzlich zum Gericht, sondern ein Moment am Gericht, ebenso wie dieses ein Moment an der Begegnung mit dem lebendigmachenden Gott in Jesus Christus ist."[384]

Für Medard Kehl ist die Läuterung des Fegfeuers eng mit der *Vergebung Gottes* verbunden. Denn diese Vergebung kann beim Menschen nur ankommen, wenn sie ihn nachhaltig umwandelt, ihn zuinnerst verwandelt, ihn von einem undankbaren zu einem dankbaren, von einem egozentrischen zu einem beziehungsfähigen Menschen macht. „Vergebung, sei sie von Menschen oder von Gott geschenkt, bläst ja nicht die Schuld einfach weg, macht sie nicht ungeschehen oder vergisst sie. Nein, sie bedeutet eine neue, von Gott her unbedingte Annahme des Menschen als Freund Gottes trotz seiner begangenen Schuld."[385] Der Mensch muss sich von Gott die Schuld vergeben lassen, sich annehmen, sich erneuern, sich heilen lassen.

Für Johanna Rahner sind die Gottesbegegnungen im Gericht und im Fegfeuer nicht zu trennen.

> „Die Gottesbegegnung selbst ist dieses klärende Feuer, seine Begegnung hat etwas Gewaltiges, mitunter Erschreckendes, Verzehrendes. Vor seiner Liebe und Barmherzigkeit, vor seiner Gerechtigkeit wird alles, was an uns lieblos, unbarmherzig und ungerecht war, offensichtlich. Es wird deutlich, wie alles hätte sein können, aber nicht gewesen ist. Es wird deutlich, was alles hätte getan werden müssen, aber von uns nicht getan worden ist. […] Das hat etwas grundlegend Schmerzliches an sich, aber auch etwas grundlegend Klärendes. Uns wird klar, dass wir mit dem wenigen, was wir tun konnten und was wir tun, vor Gott nie und nimmer bestehen können. Beschämt können wir uns eigentlich nur noch abwenden von uns selber. Da ist aber einer, der uns wieder aufrichtet, der uns nicht darauf festlegt, was hätte sein können, […] und uns dadurch (aus-)richtet."[386]

Im Fegfeuer gleicht Gott das aus, was uns und unserem Tun und Lassen noch fehlt, „indem er das an uns ergänzt, was uns zu unserem geglückten Menschsein noch fehlt"[387]. Der Vorgang der Läuterung und Reinigung ist eine *innere Verwandlung*, ein *Ergänzt-* und *Vollendetwerden*: „Gott macht uns zu dem Menschen, der wir eigentlich hätten sein sollen. Er schafft weg, was falsch war, ergänzt, was fehlt, hebt hervor, was gut war, und lässt uns

384 Nocke: *Eschatologie* in HD 2, 465f.
385 Kehl 161.
386 J. Rahner 265.
387 Ebd. 266.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

zum Schluss so dastehen, dass wir uns selbst wieder in die Augen schauen können."[388] So ist auch die Lehre vom Fegfeuer wie die Lehre vom Gericht im Kern „eine frohe Botschaft, keine Drohbotschaft"[389]. Sie besagt, dass uns Gott verwandelt, damit wir tauglich werden für die ewige Gemeinschaft mit ihm und den Mitmenschen. Ziel des Gerichts ist nicht Abrechnung und Vernichtung, sondern Rettung, Heimholung und Vollendung.

Da die einzelnen Menschen, wenn sie sterben, der Liebe unterschiedlich nahe sind, erleben sie das Feuer der göttlichen Liebe unterschiedlich. Die noch weit Entfernten erleben es zunächst als schmerzhaft, vielleicht als äußerst schmerzhaft. In diesem Sinn lässt sich das schon zitierte Wort aus dem Hebräerbrief verstehen: „Es ist furchtbar, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen."[390] Das Feuer der Liebe verbrennt jeden Egoismus, brennt alles nieder, was den Einzelnen von Gott, vom Mitmenschen und von sich selbst trennt. Je mehr diese Reinigung, Erleuchtung und Einigung (mit Gott) voranschreitet, desto angenehmer fühlt sich das Feuer der Liebe Gottes an. Menschen, die vor ihrem Tod Gott schon sehr nahegekommen sind, erleben das Feuer seiner Liebe kaum oder nicht mehr als leidvoll. Alle Menschen werden sich, ob vor oder nach dem Tod, an dieses Feuer gewöhnen und die Liebe Gottes als das Element erfahren, aus dem und in dem sie selbstverständlich leben wie Fische im Wasser, wenn der Vergleich auch offensichtlich hinkt.

Literatur

Franz-Josef Nocke: *Eschatologie*, in: Theodor Schneider (Hg.): *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, 2., ergänzte und korrigierte Auflage 2002, 377–478.

3.3.7 Die Vollendung der Welt

Noch viel weniger Genaues und Sicheres als vom Auferstehungsleib des Einzelnen wissen wir von der Vollendung der Welt. Können wir uns schon den pneumatischen Leib der Auferstandenen nicht vorstellen, um wieviel weniger die Gestalt der vollendeten Welt. Dennoch glauben Christen, dass nicht nur der einzelne Mensch, sondern die *ganze* Schöpfung am Ende der Zeiten vollendet sein wird. Wie im Körper des Einzelnen das Leben seine Spuren hinterlässt, so lässt sich denken, dass all das, was auf Erden geschieht, besonders aber, wie wir Menschen die Erde behandeln, seine Spuren hinterlässt und in ihr gespeichert ist. Beim allgemeinen Jüngsten Gericht, so lässt sich weiterdenken, wird dann die gesamte Geschichte der Menschheit mit ihrer Welt offenbar werden.

Wie Sabine Pemsel-Maier schreibt, wird am Ende im Gericht Jesu Christi nicht nur das Leben der einzelnen, sondern die *Geschichte der Menschheit* mit all ihren *Verflechtungen* aufgedeckt:

388 Ebd.
389 Ebd.
390 Hebr 10,31.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> „Sie [die Geschichte] ist mehr als die Addition vieler Einzelgeschichten. Denn die Verflechtung der Einzelschicksale und -geschichten in der Welt bringt eine eigene Dynamik hervor, Folgen, die der bzw. die einzelne gar nicht beabsichtigt hat, Zusammenhänge, die so nicht vorhersehbar waren, Verstärkung durch den Zusammenfall der Ereignisse und anderes mehr. Vermag ein Mensch schon seine eigene Lebensgeschichte nur fragmentarisch zu durchschauen, gelingt dies umso weniger für die Geschichte der Menschheit. Vielfach erscheint sie nur chaotisch und verworren, dem bloßen Zufall überlassen, ohne Sinn, ein unterschiedliches Konglomerat von scheinbar beliebigen Ereignissen. Groß ist die Sehnsucht, nicht nur im eigenen Leben den Durchblick zu haben, sondern Überblick über das Ganze. Das Gericht schafft Klarheit über die undurchschaubare Geschichte von Welt und Menschheit. Es erweist, was unwahr, was Täuschung und Lüge, was Ausrede und trickreiche Strategie, und umgekehrt, was wahr, aufrichtig, menschlich war."[391]

Nicht nur die Geschichte der Menschen untereinander, sondern auch die Geschichte der Menschen *mit der Welt* wird Gegenstand des Gerichts sein. So betrachtet hat der Umgang des Menschen mit seiner Umwelt nicht nur ökologische, sondern auch theologische Konsequenzen. Vor Gott, dem Schöpfer, hat der Mensch nicht nur sein persönliches Leben, sondern auch seinen *Umgang mit der Welt* zu verantworten, auch wenn Gott nicht als der Eigentümer der Erde zu betrachten ist.

Für den richtigen Umgang mit der Schöpfung kann zunächst einmal der *Kategorische Imperativ* von Immanuel Kant (1724–1804) hilfreich sein. In der dritten Formel, der Selbstzweckformel dieses Imperativs ruft der Philosoph den Menschen auf: Handle so, dass du die Menschen sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden anderen immer zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.[392] Damit will er sagen: Wir sollten uns selbst und alle anderen Menschen niemals bloß als Mittel, sondern immer auch als *Zweck* oder *Wert an sich* behandeln. Besonders heute angesichts der Umweltkrise ist es dringend geboten, Kants Imperativ von menschlichen Personen auf Tiere und die Umwelt auszuweiten, sei es in Form einer Tierethik, einer Umweltethik oder eines Biozentrismus, ohne dabei einem Gleichbehandlungsgrundsatz zu verfallen, dem zufolge alle Lebewesen gleich zu behandeln sind, weil sie absolut gleiche Rechte und absolut gleichen Wert besitzen. Weil nicht nur wir Menschen, sondern alle Wesen einen intrinsischen (inneren) Wert haben, verbietet es sich, sie für unsere Zwecke einfach zu instrumentalisieren, verdienen sie es, gut behandelt zu werden.

Philosophisch weiter und tiefer geht, was die Umwelt betrifft, Martin Buber (1878–1965) in seinem personalen Denken. Wie er in seinem Hauptwerk *Ich und Du* (1923) darlegt, kann der Mensch den Dingen gegenüber grundsätzlich eine zwiefältige Haltung einnehmen: Eine *Ich-Es-* und eine *Ich-Du-*Haltung.[393] Er kann und muss sie immer wieder als Es betrachten, das er erforscht und erkennt, benutzt und gebraucht. Er kann und soll ihnen aber auch so begegnen, dass sie für ihn zum Du werden. Auf keinen Fall sollte er die Erde als bloße Umgebung betrachten und behandeln, *in* der er lebt. Vielmehr sollte er mit ihr so umgehen, dass sie für ihn die Umwelt ist, *mit* der

391 Pemsel-Maier: *Gott und Jesus Christus*, 203.

392 AA IV, 429.

393 Bd. 2, Kap. 1.1.5.1.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

er zusammenlebt. Nicht nur um seiner selbst willen, sondern auch um ihrer selbst willen sollte er sie nicht ausbeuten und zerstören.[394] Allerdings geht Buber in seiner Dialogphilosophie nicht so weit, dass er die Ich-Du-Beziehung, die der Mensch zu den nicht-menschlichen Dingen der Welt aufbauen kann und soll, Liebe nennt. Liebe ist für ihn beschränkt auf die Beziehung zum Mitmenschen und zu Gott. Sie geht weit über bloße Gefühle hinaus und bedeutet „Verantwortung eines Ich für ein Du". Dieser Begriff der Liebe wäre wiederum auf alle Wesen und die ganze Erde auszuweiten. Schon allein aufgrund des evolutiven Zusammenhangs sind wir Menschen nicht nur mit bestimmten Mitmenschen, sondern mit allem verbunden und mit allem eins. Dementsprechend sollten wir alle und alles zu lieben lernen. Auch das christliche Doppelgebot der Liebe weist in diese Richtung. Denn in der Aufforderung des ersten Gebotes, Gott mit allen Kräften zu lieben, steckt die Aufforderung, die gesamte Schöpfung als sein Werk zu lieben. Wer seine Mitgeschöpfe liebt, liebt den Schöpfer selbst, der Himmel und Erde aus Liebe gemacht hat. Christlicher Glaube ist ein Glaube, der die Erde liebt.

Echte *Liebe* zu *Tieren* und *Pflanzen* sowie zur *Umwelt* ist möglich. Wer diese Liebe praktiziert, trägt theologisch betrachtet etwas zum Reich Gottes auf Erden bei. Seine Handlungen sind von bleibendem Wert und gehen, wie die Taten der Nächstenliebe, in die Welt ein, selbst wenn spätere Generationen sein Werk zerstören sollten. Sein Beitrag bleibt nicht nur im „Gedächtnis" Gottes, sondern auch in der Schöpfung selbst bewahrt, deren Geschichte bei der Vollendung als ganze ans Licht kommt.

Die Bibel spricht davon, dass diese Welt wie eine Pflanze verwelken und verkümmern wird, dass sie vergehen wird und mit ihr ihre Begierde.[395] Es wird ein *Ende* dieser Welt geben.[396] Sie spricht aber auch sehr klar von einer *zukünftigen*, *kommenden* Welt, mit der sich die Auferstehung von den Toten und ewiges Leben verbinden.[397] Die Welt wird *neu geschaffen* werden.[398]

Über die Kontinuität und Diskontinuität zwischen dieser und jener Welt ist nicht viel zu erfahren. In der Offenbarung des Johannes ist sehr bildhaft von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, von einem neuen Jerusalem die Rede, das von Gott her aus dem Himmel herabkommen und die Wohnung Gottes unter den Menschen sein wird.[399] Alles Leid wird dann der Vergangenheit angehören:

> „Er [Gott] wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen."[400]

Einen Tempel wird es in der Stadt nicht geben.

> „Denn der Herr, ihr Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung, ist ihr Tempel, er und das Lamm. Die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, die ihr leuchten. Denn die Herr-

394 Bd. 1, Kap. 1.1.5.2 u. 1.3.6.
395 Jes 24,4; / 1 Joh 2,17.
396 Mt 13,39; 28,20.
397 Mt 12,32; / Lk 20,35; / Mk 10,30.
398 Mt 19,28.
399 Offb 21,1–3.
400 Offb 21,4.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> lichkeit Gottes erleuchtet sie und ihre Leuchte ist das Lamm [Jesus Christus]. Die Völker werden in diesem Licht einhergehen und die Könige der Erde werden ihre Pracht in die Stadt bringen. Ihre Tore werden den ganzen Tag nicht geschlossen – Nacht wird es dort nicht mehr geben. Und man wird die Pracht und die Kostbarkeiten der Völker in die Stadt bringen."[401]

Nichts Unreines wird in die Stadt kommen, es wird niemand geben, der noch Gräuel verübt und lügt, es wird nichts mehr geben, was Gottes Fluch trifft.

> „Der Thron Gottes und des Lammes wird in der Stadt stehen und seine Knechte werden ihm dienen. Sie werden sein Angesicht schauen und sein Name ist auf ihre Stirn geschrieben […] und sie werden herrschen in alle Ewigkeit."[402]

Als Schlüsselstelle für die Vollendung der Welt darf eine Passage aus dem Römerbrief gelten, wenn Paulus schreibt:

> „Ich bin nämlich überzeugt, dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll. Denn die Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Gewiss, die Schöpfung ist der Nichtigkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung hin: Denn auch sie, die Schöpfung, soll von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt. Aber nicht nur das, sondern auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, auch wir seufzen in unserem Herzen und warten darauf, dass wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden."[403]

Die Leiden des irdischen Lebens lassen sich nicht mit der *künftigen Herrlichkeit* vergleichen. Sie werden mehr als ausgeglichen werden. Aber nicht nur wir Menschen, die wir bereits den Heiligen Geist als Gabe besitzen, warten auf die Vollendung. Die ganze Schöpfung, die untergehen und neu entstehen wird, seufzt und sehnt sich nach ihr. Denn auch sie soll vom jetzigen knechtischen Zustand zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes befreit werden. Bewirken wird das eben jener Geist, der jetzt schon als Vorausgeschenk in uns Menschen wohnt.

Am Ende der Zeiten wird der *Geist Gottes* die Welt vollenden, indem er sie ganz durchdringt und verwandelt. Sie wird dann im dreifachen Hegelschen Sinn *aufgehoben* sein: Sie wird ganz *verändert* und doch *bewahrt* sowie *erhöht* sein; oder anders gesagt: sie wird *umgewandelt* und *erhoben* sein und dabei *dieselbe* sein. Wie sich die Geschichte des Einzelnen nach dem Tod verklärt, wird sich die Geschichte von Welt und Menschheit am Ende verklären. Alles, was Menschen jemals in ihrem irdischen Leben zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden beigetragen haben, indem sie geliebt und sich dem Wirken des Heiligen Geistes geöffnet haben, geht in die neue Welt ein. Der Mensch bleibt Geist in

401 Offb 21,22–26.

402 Offb 22,3–5.

403 Röm 8,18–23.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Welt. Er wird mit seinem pneumatischen Auferstehungsleib in einer *pneumatischen Welt* leben. Mehr noch: Die Welt selbst wird in der Kraft Gottes auferstehen. Auch sie wird in ihrer vollendeten Gestalt im weiteren Sinn einen *Auferstehungsleib* besitzen und *Leib Christi* sein. Der Begriff vom Leib Christi hat schon sehr früh im Christentum eine erstaunliche Entwicklung erfahren. Zunächst war damit der individuelle Leib Jesu Christi gemeint, doch schon Paulus überträgt ihn auf die christliche Gemeinde vor Ort und auf die gesamte Kirche.[404] Indem später die Tradition mit der „Kirche seit Abel" (*ecclesia ab Abel*) die Möglichkeit schuf, alle Menschen in die Kirche einzubeziehen, konnte man mit Recht sagen: Zum Leib Christi gehören alle Menschen. Mit Pierre Teilhard de Chardin wäre hier der nächste und letzte Schritt zu tun: Da der kosmische Christus in allem gegenwärtig ist, ist auch die ganze Erde Leib Christi. Die gesamte Schöpfung wird verwandelt und vervollkommnet werden und Jesus Christus wird ihr Haupt sein. In diesem Sinn wird nicht nur für die Menschheit, sondern für die Schöpfung insgesamt alles gut ausgehen. Das hat auf ihre Weise schon im Mittelalter Julian of Norwich, die englische Mystikerin, ausgedrückt, indem sie sagte: „All shall be well, and all shall be well, and all manner of thing [alle Dinge] shall be well."[405]

3.3.8 Der Himmel

Im *Alten Testament* gehört der Himmel zur Welt, ist *oberer Teil der Welt*. Wenn Gott im Anfang „Himmel und Erde" erschuf, heißt das, dass er den gesamten Kosmos gemacht hat, einschließlich des festen Himmelsgewölbes, an dem Sonne, Mond und Sterne wie Lampen befestigt sind.[406] Dieser Himmel dient vor allem als prachtvolle Wohnung Gottes, der dort thront und von dort aus die Welt regiert, Menschen segnet, aber auch züchtigt.[407] Aus diesem Grund konnte „Himmel" im Judentum „ein Ersatzwort für den eigentlichen Namen Gottes (Jahwe) werden"[408].

Gemäß dem *Neuen Testament* hat Jesus vom himmlischen Vater oder Vater im Himmel gesprochen, steigt der Menschensohn vom Himmel herab, kommt aus ihm und wird nach seiner Auferstehung wieder in ihn aufgenommen.[409] Vom Himmel her kommt auch der Heilige Geist der in „Kirche und Welt wirksam ist"[410]. Bei Matthäus heißt das Reich Gottes *Himmelreich*: Wer in das Reich Gottes eingeht, geht in den Himmel ein.[411] Im Himmel sein heißt: „in der Gemeinschaft mit Gott und Christus leben"[412].

Unter Bezugnahme auf die alttestamentliche Vorstellung vom Festmahl für alle Völker wird der Himmel neutestamentlich vorwiegend mit Hilfe des Bildes vom *Mahl* geschildert, bei dem Christus selbst der Gastgeber ist und persönlich die Gäste bedient.[413]

404 Kap. 1.2.3.2.
405 Alles wird gut, alle Dinge werden gut, die ganze Schöpfung wird gut.
406 Gen 1,1; / Gen 1,14.
407 Deut 26,15; / Ps 2,4; / Gen 49,25; / 2 Makk 3,34.
408 Finkenzeller 260.
409 Mt 5,48; 5,16; / Joh 3,13; / Joh 3,31; / Apg 1,11.
410 Finkenzeller 260 (Apg 2,2).
411 Z. B. Mt 13,24.
412 Finkenzeller 260.
413 Jes 25,6; / Mt 8,11; / Lk 12,37.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Dieses Mahl gleicht einem königlichen Hochzeitsmahl.[414] Die Offenbarung des Johannes verbindet dann die Vorstellung vom Mahl, konkret vom Hochzeitsmahl des Lammes, mit dem Bild von der heiligen Stadt, dem neuen Jerusalem[415], und greift verschiedene Paradiesesmotive aus dem Alten Testament auf: Es wird vom *Baum des Lebens* gegessen und ein Strom, das *Wasser des Lebens*, wird durch die Stadt fließen[416]; der Drache, die alte *Schlange*, wird *überwältigt* sein, und es wird keinen *Tod*, keine *Trauer*, keine *Klage* und keine *Mühsal* mehr geben.[417] Der neue Himmel und die neue Erde[418] werden im Sinn eines Lebens in Fülle und im Sinn der völligen Abwesenheit von allem Übel und Leid *paradiesisch* sein. Im Himmel werden die Vollendeten in Gottes Bild verwandelt und ihm ähnlich sein[419], denn sie werden ihn von Angesicht zu Angesicht schauen, ihn sehen, wie er ist.[420]

Mit dem Bildwort „Himmel" verbindet sich ein *oben*, das jedoch nicht räumlich im Sinne eines „weit droben", sondern existenziell im Sinne einer höheren Daseinsweise von Mensch und Welt zu verstehen ist. „Himmel ist", so kann man mit Josef Finkenzeller *dogmatisch* definieren, „die endgültige und unverlierbare Existenzweise des Heiles, das die Menschen von Gott nach dem Tod und einer notwendigen Läuterung als unverdientes Geschenk verliehen wird."[421] Das *endgültige Heil* fordert christlich „nicht nur die Auferstehung der Toten, sondern auch eine heile Welt, als den Daseinsraum für den vollendeten Menschen"[422]. Für den Einzelnen ist es daher erst ganz erfüllt, „wenn das Heil des Alls und aller vollzogen ist"[423]. „Himmel" ist somit „ein Ausdruck für das vollendete Heil des ganzen Menschen, der Menschheit und der ihr zugeordneten Welt"[424].

Nach offizieller katholischer Lehre von Papst Benedikt XII. aus dem Jahr 1336 können, wie bereits erwähnt wurde, die Seelen aller verstorbenen Heiligen das göttliche Wesen *unmittelbar* von Angesicht zu Angesicht *schauen* und entsprechend *genießen*.[425] Das Konzil von Florenz hat dem im Jahr 1439 hinzugefügt, dass aufgrund der Verschiedenheit der Verdienste die Schau *unterschiedlich vollkommen* ist.[426] Diesen Gedanken hat wiederum das Konzil von Trient im Dekret über die Rechtfertigung (1547) aufgenommen, indem es erklärt hat, dass Gerechtfertigte durch ihre guten Verdienste die Gnade und Herrlichkeit des ewigen Lebens *vermehren* können.[427]

Während die *katholische* Kirche mit der Möglichkeit der Schau Gottes *sogleich nach dem Tod* den Zwischenzustand (zwischen Tod und Jüngstem Tag) aufgewertet hat, haben die *orthodoxen* Kirchen immer betont, wie *vorläufig* das Heil im Zwischenzustand ge-

414 Mt 22,1–14.
415 Offb19,9; / 21,2.
416 Offb 2,7; / 22,1f.
417 Offb 20,2; / 21,4.
418 Offb 21,1.
419 2 Kor 3,18; / 1 Joh 3,2: vgl. Hebr 12,14.
420 1 Kor 13,12; Mt 5,8; Offb 22,4; / 1 Joh 3,2.
421 Finkenzeller 259.
422 Ebd. 260.
423 Ebd.
424 Ebd. 261.
425 DH 1000.
426 DH 1305.
427 DH 1582.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

genüber seiner Fülle im endgültigen Zustand nach dem Jüngsten Tag ist. Uneinig waren sich die Theologen auch hinsichtlich der Frage, ob der Mensch im jenseitigen himmlischen Zustand wie ein sich stets erweiterndes Gefäß in seiner Liebesfähigkeit noch wächst oder ob der Mensch dann seine endgültige Liebesfähigkeit erreicht hat. Während Theologen des Ostens dazu neigten, auch im Himmel noch ein *ständiges Weiterreifen* anzunehmen[428], tendierten Theologen des Westens dahin, ein *Ende* der Entwicklung des Einzelnen mit dem Tod anzunehmen. Für letzteres spricht eine emblematische Schöpfungstheologie, die hier immer wieder angeklungen ist.[429] Sinnlich-materielle Sachverhalte können geistliche Sachverhalte symbolisieren. Wie die körperliche Entwicklung des Menschen ein Ziel und ein Ende hat, hat auch seine geistliche Entwicklung zu einem liebesfähigen Wesen ein Ziel und ein Ende, das mit dem Tod erreicht ist. Aber auch ohne die Möglichkeit, persönlich weiter zu wachsen und zu reifen, wird der Himmel nie langweilig oder eintönig werden. „Weil es in Gott", wie Hans Urs von Balthasar sagt, „ewiges Leben und daher ewige Überraschung gibt, wird es sie auch für uns geben."[430] Als ewiges „Ereignis" ist Gottes Fülle nichts Statisches, sondern etwas höchst Dynamisches, nichts Langweiliges, sondern intensivstes Leben. Im Himmel wird „die Freiheit der Seligen unendliche Räume und Zeiten in Gott" finden, „seine Tiefe" immer neu ausloten, an den Mitmenschen und Mitgeschöpfen unentwegt Neues entdecken.[431] Freilich handelt es sich dabei nicht um irdische Räumlichkeit oder Zeit, sondern um überirdische, himmlische.

In seinem mehr *existentiellen* als dogmatischen Zugang bestimmt Medard Kehl den Himmel als „das uns von Gott zugedachte Ziel der persönlichen und universalen Geschichte"[432]. Der Ausdruck „Himmel" steht für die Vollendung von allen und allem und hebt deren *beglückenden Charakter* hervor. Die Quelle und Mitte der himmlischen Seligkeit sieht Kehl in Gottes *versöhnender Liebe*, die bereits in Christus innergeschichtlich erschienen ist und in der Vollendung ungehindert wirksam und offenbar wird.

> „Versöhnende Liebe: Weil wir von Gott umfassend angenommen sind und wir uns auch endlich völlig ungehindert und unverkrampft von ihm annehmen lassen können, darum wird uns das Geschenk der Versöhnung auf allen Ebenen unseres Menschseins zuteil: Versöhnung mit Gott und seinem oft so unverständlichen, uns in Zweifel und Dunkelheit stürzenden Wirken in der Geschichte; Versöhnung mit uns selbst, unserer eigenen Lebensgeschichte, den vielen Verletzungen und den versäumten Lebenschancen, so dass wir die Wahrheit des Bonhoeffer-Wortes voll begreifen können: ‚Es gibt erfülltes Leben trotz vieler unerfüllter Wünsche'; Versöhnung auch mit den anderen Menschen, denen wir oder die uns das Leben oft schwer machten, so dass wir jetzt wirklich mit allen in der von Jesus ausgehenden Freundschaft des Leibes Christi verbunden sein können […]. Versöhnung aber auch unter den Völkern, Rassen, Kulturen und Religionen, deren Fremdheit (nicht ihr Anders-Sein!) durch die unmittelbare, von allen erfahrbare Präsenz der Liebe Gottes endlich aufgehoben wird; Versöhnung schließlich

428 Kap. 3.3.5 These 5.
429 Z. B. Bd. 1, Kap. 1.3.3.2.
430 Balthasar: *Theodramatik IV*, 367.
431 Ebd. 374.
432 Kehl 166.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> in und mit der ganzen Schöpfung, mit den anderen Geschöpfen, die von uns Menschen oft ausschließlich unter ihrem Nutz- oder Genusswert gesehen werden, von Gott aber zusammen mit uns zum Leben im großen ‚Schalom' des Himmels berufen sind."[433]

Im Himmel feiern die Geschöpfe ein *Fest*. Denn wo sich die Liebe freut, da ist ein Fest, wie Ambrosius gesagt hat; „eben das nie endende Fest der versöhnten Schöpfung, das Fest, das uns der auferstandene Christus in seinem verklärten Leib bereitet"[434]. Auch wenn bei diesem himmlischen Fest die irdischen Freuden nicht einfach verlängert oder gesteigert werden, wird doch „jede Freude des Menschen an dieser Welt, an Gottes guter Schöpfung" im Himmel Raum haben, wird doch „all das mit einbezogen, was uns auch jetzt schon in unserem irdischen Leben mit dankbarer Freude erfüllt"[435]. Das ewige Leben ist, um es noch einmal hervorzuheben, alles andere als ein langweiliges Leben; die ewige Ruhe hat nichts mit Grabesruhe zu tun. Vielmehr bedeutet Himmel die endgültige Erfüllung des Menschen, Leben in Fülle ohne Ende.

An diesem himmlischen Dasein lassen sich, wie schon aus vorangegangenen Kapiteln und soeben wieder aus dem längeren Zitat von Medard Kehl hervorgegangen ist, verschiedene Dimensionen unterscheiden.

Für Christen ist der Himmel zunächst *christologisch* bestimmt. Er ist, wie Ratzinger in seiner *Eschatologie* darlegt, kein geschichtsloser Ort, „in den" man kommt.[436] Vielmehr gibt es den Himmel, weil Gott immer schon in seinem Sohn Mensch werden wollte[437], weil Jesus Christus als Gott Mensch ist und so „dem menschlichen Sein einen Ort im Sein Gottes selbst" eingeräumt hat.[438] „Der Mensch ist im Himmel dann und in dem Maß, in dem er bei Christus ist, womit er den Ort seines Seins als Mensch im Sein Gottes findet. So ist Himmel primär eine personale Wirklichkeit."[439] Himmel ist hinsichtlich seiner christologischen Dimension „Einswerden mit Christus"[440].

Was die *pneumatologische* Dimension angeht, ist bereits im Zusammenhang mit der Dreieinigkeit Gottes darauf hingewiesen worden, dass die Vollendung des Menschen und der Welt das besondere Werk des Heiligen Geistes ist.[441] Der Mensch wird vollendet, indem ihn der Geist Gottes ganz durchdringt und ganz verwandelt. Als im Himmel Vollendeter wird er einen pneumatischen Auferstehungsleib besitzen und in einer pneumatischen, das heißt vom Heiligen Geist vollkommen durchdrungenen und verwandelten Welt leben.

Bezüglich der *individuellen* Dimension lässt sich sagen, dass im Himmel jedes menschliche Wesen und auf seine Weise überhaupt jedes Geschöpf ganz es selbst sein wird. Jeder Mensch wird heil sein, ganz sein, mit sich selbst völlig im Reinen und eins sein, glücklich und zufrieden sein. Das Leben mit Gott, das mit der Geburt beginnt,

---

433 Ebd. 166f.
434 Ebd. 167.
435 Ebd. 169; / 167.
436 Ratzinger: *Eschatologie*, 185.
437 Bd. 2, Kap. 2.1.
438 Ratzinger: *Eschatologie*, 185.
439 Ebd.
440 Ebd. 186.
441 Bd. 2, Kap. 3.3.3; 3.3.5; 3.3.8.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

erlangt seine ganze Fülle und Vollendung im Himmel. Dabei erfüllt Gott nicht alle auf gleiche Weise, sondern jeden *auf seine Weise* ganz. „Deshalb ist der Himmel", wie Ratzinger in seiner *Eschatologie* ausführt, „für jeden individuell – jeder sieht Gott auf seine Weise, jeder empfängt die Liebe des Ganzen in seiner unvertauschbaren Einzigkeit."[442] Individuelle Unterschiede wird es auch deshalb geben, weil nicht alle Menschen in ihrem irdischen Dasein der Einladung oder dem Auftrag gleichermaßen nachgekommen sein werden, „das Gefäß des eigenen Lebens zu weiten, und dies wieder nicht, um sozusagen für sich selbst einen möglichst großen Vorrat an jenseitigem Reichtum sicherzustellen, sondern um mehr austeilen zu können, denn in der Communio des Leibes Christi kann Besitz nur im Geben, Reichtum der Erfüllung nur im Weiterschenken sein"[443]. Im Himmel erfreut sich jeder Mensch seiner einmaligen Identität.

Was die *kollektive* Dimension betrifft, ist der einzelne Mensch erst dann und nur dann ganz im Himmel, wenn es auch die gesamte Menschheit ist. „Wenn Himmel auf dem Insein in Christus gründet, dann schließt er das Mitsein all derer ein, die zusammen den einen Leib Christi bilden. Der Himmel kennt keine Isolierung."[444] Er ist die vollkommene Gemeinschaft aller Menschen untereinander, „die Erfüllung alles menschlichen Miteinander"[445].

Zur *kosmischen* Dimension des Himmels gehört zunächst einmal, dass die „Erhöhung" Christi, das heißt „das Hineintreten seines Menschseins in den trinitarischen Gott durch die Auferstehung, […] ja nicht sein Weggehen aus der Welt, sondern eine neue Weise der Anwesenheit in ihr [bedeutet]"[446]. Als weltüberlegener ist der erhöhte Christus auf die Welt bezogen und in ihr auf verborgene Weise gegenwärtig. „Nach dem ‚Himmel' fragen, heißt daher […] jene verborgene Gegenwart tiefer erkennen, die uns wahrhaft leben lässt und die wir uns doch immer wieder durch das Vordergründige verdecken und entziehen lassen."[447]

Da der *auferstandene Christus* nicht nur der „Erstgeborene der Toten", sondern der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung" ist[448], ist er in Person der „neue Himmel" und die „neue Erde" und erstreckt sich sein „Leib" nicht nur über die ganze Menschheit, sondern über die ganze Welt. Aus schöpfungstheologischen und christologischen Gründen ist trotz seiner Sonderstellung nicht nur dem Menschen, sondern jedem Geschöpf ein eigener Wert und eine eigene Vollendung zuzusprechen. Biblisch betrachtet hat Gott durch sein schöpferisch-liebendes Wort alle Geschöpfe ins Dasein gerufen, sind alle Geschöpfe vor ihm gut, dienen alle seinem Lob.[449] Darum wird die Schöpfung als ganze, und nicht nur der Mensch vollendet. Darum wird am Ende nicht nur die Menschheit, sondern die ganze Welt an der Auferstehung Christi teilhaben und seinen verherrlichten Leib darstellen.

442 Ratzinger: *Eschatologie*, 186.
443 Ebd. 187.
444 Ebd. 186.
445 Ebd.
446 Ebd. 187.
447 Ebd. 185.
448 Kol 1,18.15.
449 Gen 1,1–27; / Gen 1,25.31; / z. B. Ps 19; 29; 65; 104; 136.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> „Dieses Geschenk der vollendenden Teilhabe aller Geschöpfe am auferstandenen Leib Christi wird uns bereits in der Eucharistie vorweg zuteil. Hier, in der Feier der großen Danksagung der Kirche, geschieht anfanghaft die Eingliederung und Umwandlung der ganzen Schöpfung in den Auferstehungsleib Christi. Sinnbildlich dargestellt wird dies in der Darbringung der Gaben Brot und Wein, die eben beides sind: ‚Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit'. ‚Deshalb sind die Gaben der Eucharistie heilig schon vor der eucharistischen Wandlung. Und ihre Verwandlung bedeutet nicht, dass sie aufhören zu sein, was sie sind: Brot und Wein, sondern dass sie der Neuen Schöpfung zugeführt werden'."[450]

Die neuere orthodoxe Theologie hebt gerade diesen Charakter der *Eucharistie* deutlich hervor. „In ihr beginnt – in sakramentaler Symbolik – die Verklärung und Verwandlung des ganzen Kosmos zum ‚neuen Himmel' und zur ‚neuen Erde'; und zwar so, dass die Gaben der Schöpfung dabei ihren eigenen, ihnen vom Schöpfer gegebenen Wert und Sinn bewahren und ihn zugleich in die vollendete, von der entstellenden Macht der Sünde befreiten Liturgie der neuen Schöpfung mit einbringen."[451] Nach Kehl relativiert diese biblisch-liturgische Sicht der Vollendung die neuzeitliche Anthropozentrik der westlichen Theologie und stellt sie in einen weiteren Horizont hinein. Sowohl die Menschen als auch die ganze Schöpfung sollen dem „Leib Christi" einverleibt und in ihn umgewandelt werden. „An ihm können sie auf je ihre Weise teilhaben und dadurch zu der jedem Geschöpf eigenen, ihm vom Schöpfer ursprünglich zugedachten Vollendung gelangen. Die Einbindung auch der menschlichen Vollendung in ein größeres Ganzes, eben in den ‚Leib Christi', macht die Schöpfung nicht mehr zum zweitrangigen Teilhaber an der Vollendung des Menschen."[452] Vielmehr verleiht sie ihr die Würde einer eigenen Teilhabe am „Auferstehungsleib Christi". Auf mystische Weise hat bekanntlich Pierre Teilhard de Chardin diese Teilhabe geschaut, indem er die Welt als Hostie wahrgenommen und in ihr den kosmischen beziehungsweise universalen Christus erlebt hat.

„Das Heil des einzelnen", so fasst Ratzinger zum Abschluss noch einmal zusammen, „ist erst ganz und voll, wenn das Heil des Alls und aller Erwählten vollzogen ist, die ja nicht einfach nebeneinander *im* Himmel, sondern miteinander als der eine Christus *der* Himmel sind."[453] Himmel wird auf Erden sein, wenn am Ende der Zeiten Gott, mit Paulus gesprochen, Christus alle lebensfeindlichen Mächte unterworfen hat und sich Christus selbst ihm unterwirft, „damit Gott alles in allem sei"[454]. Himmel und Erde sind miteinander versöhnt und eins, wenn Gott alles in allem ist.

450 Kehl 195.
451 Ebd.
452 Ebd. 196.
453 Ratzinger: *Eschatologie*, 188.
454 1 Kor 15,28.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Literatur

Josef Finkenzeller: Art. *Himmel*, in: Lexikon der katholischen Dogmatik (Hg. Wolfgang Beinert), 1987, 259–261.

3.3.9 Der himmlische Lohn

Jesus scheint davon ausgegangen zu sein, dass der Mensch durch sein Leben beeinflussen kann, ob er im Himmelreich *groß* oder *klein* sein wird. So sagt er in der Bergpredigt:

> „Wer auch nur eines von den kleinsten Geboten aufhebt und die Menschen entsprechend lehrt, der wird im Himmelreich der Kleinste sein. Wer sie aber hält und halten lehrt, der wird groß sein im Himmelreich."[455]

Auch verspricht er beispielsweise:

> „Wer sich so klein macht wie dieses Kind, der ist im Himmelreich der Größte."[456]

Deshalb ermutigt er immer wieder, nicht *Schätze* hier auf der Erde, sondern im Himmel zu sammeln. Den reichen Jüngling fordert er auf: „Geh, verkaufe, was du hast, gib es den Armen und du wirst einen Schatz im Himmel haben".[457] Auch mit dem Beispiel vom reichen Mann, der für seine gute Ernte eine größere Scheune bauen will, um sich sorglos des Lebens zu erfreuen, den aber Gott noch in derselben Nacht zu sich ruft, warnt er:

> „So geht es einem, der nur für sich selbst Schätze sammelt, aber bei Gott nicht reich ist."[458]

Seine Mahnung an alle lautet:

> „Sammelt euch nicht Schätze hier auf der Erde, wo Motte und Wurm sie zerstören und wo Diebe einbrechen und sie stehlen, sondern sammelt euch Schätze im Himmel, wo weder Motte noch Wurm sie zerstören und keine Diebe einbrechen und sie stehlen! Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz."[459]

Der *Lohn* im Himmel kann ausbleiben, etwa wenn jemand seine Gerechtigkeit zur Schau stellt, er kann aber auch groß sein.[460] Groß ist er bei denen, die auch ihre Feinde lie-

455 Mt 5,19; vgl. 11,11.
456 Mt 18,4.
457 Mk 10,21.
458 Lk 12,21.
459 Mt 6,19–21.
460 Mt 6,1; / Mt 5,11f; vgl. 6,41f.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

ben und die selbstlos lieben. So erwartet Jesus von seinen Jüngern, im Gegensatz zu den Sündern:

> „Doch ihr sollt eure Feinde lieben und Gutes tun und leihen, wo ihr nichts zurückerhoffen könnt. Dann wird euer Lohn groß sein."[461]

Entscheidend für die Größe des Lohns ist das *Maß* der *Liebe*, mit dem jemand misst:

> „Gebt, dann wird auch euch gegeben werden! Ein gutes, volles, gehäuftes Maß wird man euch in den Schoß legen; denn nach dem Maß, mit dem ihr messt, wird euch zugemessen werden."[462]

Auch in der neutestamentlichen Briefliteratur hängt das Maß, in dem jemand in das ewige Reich Christi eintritt beziehungsweise der himmlische Lohn des Einzelnen von seiner *Mühe* und von seinem *Werk* ab.[463] Nach der Offenbarung des Johannes wird der Herr „jedem geben, was seinem Werk entspricht"[464].

Aber ist dieses Lohndenken und dieses Denken in Maß und Größe überhaupt christlich? Ist es nicht doch von einem verkappten Leistungs- und Konkurrenzdenken getragen? Zeugt es nicht doch insgeheim von einem Egoismus? Ist es nicht theologisch widersinnig, insofern der Lohn im Himmel Gott selbst sein wird, über den hinaus es nichts Größeres geben kann?

Zu überwältigend ist das biblische Zeugnis, als dass man es einfach als mythologisch, rein metaphorisch oder veraltet abtun könnte. Auch wäre das irdische Leben nicht mehr als ein *reines Spiel*, wenn von ihm nichts Bleibendes, nichts für die Ewigkeit selbst abhinge. Ihm wäre dann tatsächlich der *letzte Ernst* genommen. Für viele ist es auch einfach viel zu leidvoll und viel zu elend, als dass es sich bei ihm letztlich um ein bloßes Spiel handeln könnte.

Nimmt man die biblischen Aussagen ernst, so steckt im Leben ein spielerischer Ernst, so ist das Leben ein ernsthaftes Spiel, bei dem viel auf dem Spiel steht, weil bei ihm viel gewonnen werden kann. Als Kinder Gottes spielen wir Menschen beim göttlichen Spiel, mit Hans Urs von Balthasar theatralisch gesprochen, beim göttlichen Drama der Welt- und Menschheitsgeschichte mit. Auch wenn das Drama für alle gut ausgeht, auch wenn von vornherein der gute Ausgang des Stücks feststeht, ist es keineswegs gleichgültig und keineswegs von vornherein festgelegt, wie der Einzelne dabei (mit)spielt. Jeder hat einen echten Spielraum in seinem Leben, weshalb sich jeder mit all seinen Fähigkeiten bemühen sollte, seine Rolle im großen Spiel so gut wie möglich zu spielen.

Mit der *Belohnung* am Ende des Spiels oder, wie die Bibel sagt, mit den *Schätzen* im Himmel oder, wie die Tradition sagt, mit den *Verdiensten* kann nicht etwas Äußerliches gemeint sein, wie etwa ein weiteres Dessert beim himmlischen Mahl. Es kann dabei nur

461 Lk 6,35.

462 Lk 6,37f.

463 2 Petr 1,10f; / 2 Joh 8; / 1 Kor 3,7f; / 1 Kor 3,13f.

464 Offb 22,12; vgl. 11,18.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

um den *Menschen selbst* gehen. Jesus fordert uns Menschen auf, uns mit allen Kräften darum zu bemühen, in das bereits gegenwärtige Reich Gottes zu gelangen, und das heißt schlussendlich, in der Liebe *zu wachsen*.

So unterschiedlich unsere Ausgangsbedingungen in dieser Welt auch sind, so hat doch jeder und jede von uns innerhalb des vorgegebenen Rahmens die Möglichkeit, dem eigenen Leben eine *Richtung* zu geben und über sich selbst hinauszuwachsen. Wir bestimmen in unserem Leben, ob wir uns von der Liebe wegbewegen oder auf sie zubewegen. In Gleichnissen hat Jesus uns davor gewarnt, im Leben eine falsche Richtung einzuschlagen, in Gleichnissen hat er uns ermutigt, in der Liebe zu wachsen. Wie wenig weit oder wie weit es einem Menschen gelingt, in Liebe zu empfangen und zu geben, sich selbst zu geben und hinzugeben, lässt sich von außen schwer beurteilen. Gott allein kann die Herzen beurteilen. Jedenfalls hat Jesus über das Opfer der Witwe gejubelt, die in den Augen der Welt nichts, vor Gott aber mehr gegeben hat als alle anderen.[465]

Das *Selbst* des einzelnen Menschen steht nicht von vornherein fest. Es wird durch den freien Vollzug des Lebens mitbestimmt.[466] Befindet sich ein Mensch auf dem schlechten Weg, insofern er immer schlechter handelt und vom Schlechten zu immer Schlechterem absteigt, so wird er selbst schlechter und sein Selbst schrumpft. Befindet sich ein Mensch auf dem guten Weg, insofern er immer mehr Gutes tut und vom Guten zum Besseren voranschreitet, wird er selbst besser und sein wahres, liebendes Selbst wächst. Indem ein Mensch in der Liebe wächst, wächst er über sich selbst hinaus, erweitert und vertieft er sein Selbst, transzendiert er sein Selbst. Am Ende eines jeden Lebens zählt, wie Johannes vom Kreuz sagt, nur die Liebe. An ihr bemisst sich, wer jemand wirklich geworden ist. Um dieses Wachstum des Selbst durch das Wachstum in der Liebe zu illustrieren, sei zum Schluss auf ein, wenn auch extremes, Beispiel hingewiesen. Indem Pater Maximilian Kolbe sein Leben für den Familienvater hingegeben hat und für ihn in den „Hungerbunker" gegangen ist, ist er in der Liebe über sich selbst hinausgewachsen, so dass sein Selbst, das heißt er selbst beim Gericht Gottes ein anderer war, als er es ohne diese Tat gewesen wäre. Durch das Ganze seines Lebens bestimmt jeder Mensch endgültig selbst, *wer* er vor Gott, für die anderen und für sich selbst in Ewigkeit ist, *inwieweit* er selber für die Liebe offen und durchlässig ist. Thomas von Aquin hat diesbezüglich vom unterschiedlichen Glorienlicht und der unterschiedlichen Seligkeit des Menschen gesprochen. Da es bei der Liebe nicht um eine quantitative Leistung geht, bei der sich jemand mit anderen messen und besser als sie sein will, geht es einzig und allein darum, durch eigenen Einsatz und Selbsthingabe im Vertrauen auf die Hilfe und Gnade Gottes im Sinn der Liebe ein qualitativ besserer Mensch zu werden, Gott darum zu bitten, ein liebesfähigerer Mensch zu werden, als man ist. Der *himmlische Lohn* kann von daher in nichts anderem als einer *größeren Liebesfähigkeit* bestehen.

465 Mk 12,41–44.

466 Bd. 2, Kap. 1.1.3.2 u. 1.1.3.3.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

3.4 Vollendung in den Weltreligionen

Im religionswissenschaftlichen Teil werden die Vorstellungen von der Vollendung im Islam (Kap. 3.4.1), im Daoismus (Kap. 3.4.2), im Hinduismus (Kap. 3.4.3) und im Buddhismus (Kap. 3.4.4) untersucht. Zusammenfassend wird dann am Ende noch einmal auf Unterschiede und Übereinstimmungen zwischen fernöstlichen und semitischen Vorstellungen hingewiesen (Kap. 3.4.5).

3.4.1 Gericht, Hölle und Paradies im Islam

Der Glaube an den Jüngsten Tag, an ein endgültiges Gericht und an das Leben nach dem Tod gehört neben der Lehre vom alleinigen und allmächtigen Schöpfergott zum Kern der Verkündigung des Propheten Muhammad. Nach islamischer Auffassung trennt sich im Tod die Seele vom Leib, wird von Todesengeln in Empfang genommen und in den Himmel vor Gott gebracht.[467] Dort kommt es zu einer Art *Zwischengericht*.[468] „Diejenigen, die in ihrem Erdenleben gläubig und gerecht waren, erfahren, dass sie Gegenstand der Gnade Gottes sind, dass ihnen ihre Sünden vergeben worden sind und dass sie dereinst ins Paradies Einlass finden werden. Die Ungläubigen und Ungerechten werden am Tor des Himmels zurückgewiesen."[469]

Nach diesem ersten Zwischengericht kehren alle Seelen zu ihrem Leib zurück und erfahren am Grab die Fortsetzung des Zwischengerichts.

> „Die Tradition nennt zwei Engel, die für das Verhör der Verdammten, und zwei andere, die für die Gläubigen zuständig sind. Dem Toten werden Fragen vorgelegt, seine Antworten entsprechen seinem Leben und besiegeln zunächst einmal sein ewiges Los am Jüngsten Tag. Die Fragen lauten: Wer ist dein Gott – Wer ist dein Prophet? – Welches ist deine Religion? – Welches ist deine Gebetsrichtung? Die Geretteten wissen zu antworten, der Reihe nach: Gott, – Muhammad, – der Islam, – Mekka. Sie erhalten daraufhin die Bestätigung der Verheißung des Paradieses (vgl. 41,30; 16,32). Die Verdammten wissen keine Antwort oder antworten falsch und erhalten Schläge ‚ins Gesicht und auf das Hinterteil' (47,27; 8,50) und die Zusicherung der ewigen Pein in der Hölle."[470]

Auf das Zwischengericht folgt die lange Wartezeit bis zum *Endgericht*. Die Seelen befinden sich in einem schlafähnlichen Zustand. Wenn schließlich der Jüngste Tag anbricht, erscheint es ihnen, als hätten sie nur kurz im Grab verweilt.[471]

Die Endzeit selbst bricht nach islamischer Vorstellung wie eine *Katastrophe* auf die Welt herein.[472] Der Koran malt die Vorgänge, die das Endgericht einleiten, in schreckenerregenden *apokalyptischen Bildern* aus: die kosmische Ordnung gerät ins Wanken, Himmel und Erde vergehen vor Angst, der Himmel bebt und spaltet sich, die Sterne erlöschen

467 Vgl. *Koran* 32,11; 16,28.32f; 4,97.
468 Vgl. *Koran* 62,8.
469 Khoury 59.
470 Khoury 59.
471 Vgl. *Koran* 10,45; 79,46; 20,103f.
472 Vgl. *Koran* 79,34.

https://doi.org/10.14361/9783839443149-015 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA