

Umstrittene Themen der Eschatologie

Anton Ziegenaus

Universität Augsburg

Hans Urs von Balthasar nennt die Eschatologie den Wetterwinkel der Theologie. Wenn es in der Theologie irgendwo kracht und blitzt, wird die Eschatologie mitverhandelt. Wegen der inneren Zusammenhänge der Geheimnisse gilt diese Feststellung in etwa auch für die übrigen dogmatischen Bereiche. So stellt z.B. M. Schmaus fest, dass in der Mariologie «fast alle theologischen Linien zusammenlaufen, die christologische, ekklesiologische, die anthropologische und die eschatologische... In der Mariologie fallen daher theologische Entscheidungen, die für das ganze unseres Glaubens aufschlussreich sind. Umgekehrt enthüllen die theologischen Erkenntnisse in der Christologie, in der Ekklesiologie, in der Gnadenlehre ihre Tragweite in der Mariologie»¹.

Ähnlich nah hängen die Schöpfungslehre (Erstschöpfung) und die Eschatologie (Endschöpfung) zusammen. In ihr wird das in der Anfangsschöpfung Grundgelegte zur Vollendung gebracht.

Vor allem besteht aber eine Nähe zwischen Christologie und Eschatologie. Markiert jene die «Fülle der Zeit» (Gal 4,4), aber noch in der Geschichte, so diese ihren Abschluss und ihre Vollendung. Die Mitte der Theologie, der Heilsgeschichte und der gesamten Schöpfung ist die Gestalt Jesu Christi: «Alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen» (Kol 1,16). Diese Gestalt Christi offenbart sich in der Heilsgeschichte in einem zweimaligen Kommen: Das erste Mal in Leiden und Erniedrigung, das zweite Mal in sichtbarer Macht und Herrlichkeit. So ist die Geschichte durch diese zweimalige Parusie besonders markiert. Beide Ereignisse gehören aber zusammen, gleichsam wie ein Kern und seine Ausfaltung. Dies lässt sich schon an der sehr frühen Aussage von 1 Thess 4,14 belegen: «Wenn wir näm-

¹ M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik V. Mariologie*, München 1955, 7.

lich glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist, dann wird ebenso Gott auch die Entschlafenen durch Jesus heranzuführen mit ihm».

Dieser innere Zusammenhang zwischen erster und zweiter Parusie ist bei der Klärung eschatologischer Fragen von besonderem Gewicht.

1. Angebliche Divergenz zwischen biblischem Monismus und hellenistischer Leib-Seele-Dualität

Die traditionelle katholische Theologie sieht den Menschen als leib-seelische Einheit. Diese Sicht wird in der neuzeitlichen Eschatologie aus verschiedenen Perspektiven in Frage gestellt.

Einmal wird zunächst in der reformatorischen Theologie die These vertreten, das biblische Denken kenne keinen Leib-Seele-Dualismus, auch nicht die Vorstellung von einer unsterblichen, den Tod überdauernden Seele, sondern sehe den Menschen als einheitliches Wesen. Die Hoffnung des Menschen angesichts des Todes zielt deshalb nicht auf das Fortleben der unsterblichen Seele, sondern auf die Auferstehung. Die Vorstellung von einer leibfreien Seele sei hellenistisch, vor allem platonisch. Beide Standpunkte, Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung, seien unvereinbar. Das belegt schon der Titel einer Abhandlung O. Cullmanns: «Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten»². Ähnlich behauptet H. Thielicke³: «Auferstehung: das ist das gesprengte Grab... Unsterblichkeit: das ist das verleugnete Grab».

Dabei muss allerdings bedacht werden, dass diese allgemein vorgetragenen Verdikte sich nicht, wie oft behauptet, direkt gegen die platonische Seelenlehre und gegen die traditionelle – nicht mit Platons Lehre konforme – Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele richtet, sondern gegen die Platondeutung von Moses Mendelssohn († 1786). Dieser, ein Philosoph der Aufklärung, leugnete die Auferstehung. Zum Ausgleich rekurrierte er auf Platons Unsterblichkeitslehre, dessen Phaidon er übersetzte⁴. Während jedoch Platon noch ein Totengericht kannte und deshalb ein Weiterleben an sich nicht unbedingt wünschenswert ist, wird die-

² Stuttgart 1962.

³ H. THIELICKE, *Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie*, Genf 1945, 100.

⁴ Vgl. J. PIEPER, *Unsterblichkeit – eine nichtchristliche Vorstellung?*, in DERS., *Tradition als Herausforderung*, München 1963, 92-122.

ses Gericht von Mendelssohn gestrichen, denn seiner Aufklärungsmentalität zufolge ist Gott einerseits ein gütiges Wesen, kein Richter, und die Sünde des Menschen entspringt keiner Bosheit, sondern einem mangelnden – nicht aufgeklärten – Wissen. Wegen des Ausfalls des Totengerichts wird der Tod zur Befreiung der Seele von den Beengungen des Leibes, so dass der Dichter Tieck 1801 das Geschehen des Sterbens in die Worte kleiden konnte: «Ein Mensch, ein müder Pilger schließet, ein Gott beginnt seinen Lauf»⁵. Christus ist nach Lessings «Erziehung des Menschengeschlechts» «der erste zuverlässige praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele».

Wenn sich nun im 20. Jahrhundert allgemein ein starker Widerspruch gegen die Unsterblichkeitslehre erhob, so ist letztlich diese Lehre Mendelssohns gemeint. Kritisiert werden der Ausfall des Auferstehungsglaubens, das Verständnis des Todes als Befreiung – «ein Gott beginnt seinen Lauf» –, der doch biblisch als Sündenfolge und als Unheilsereignis zu sehen ist, die Vorstellung, dass die Seele aufgrund ihrer eigenen Potenz den Tod überwindet und letztlich nur ein Teil, nämlich der Leib, stirbt, während die Seele unsterblich ist. L. Feuerbach bemängelt an dieser «flachen Unsterblichkeitslehre», dass der Tod dann zum «Scheinproblem» werde⁶.

In Reaktion auf eine solche Unsterblichkeitslehre wurde vor allem in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts hervorgehoben, dass der Unsterblichkeitsgedanke und die Leib-Seele-Dualität hellenistischen Ursprungs seien, während das biblisch-semitische Denken diese Dualität nicht kenne, sondern ein einheitliches und ganzheitliches Menschenbild vertrete. Es kenne eine Zukunftshoffnung nur in der Weise der Auferstehung. In engem Zusammenhang damit steht die von C. Stange und P. Althaus, auch von K. Barth vertretene Ganztodtheorie: Das einheitlich gesehene Wesen Mensch stirbt demzufolge ganz und wird auch ganz von Gott am Jüngsten Tag auferweckt. Bis dahin überdauert der Verstorbene den Tod nur im Gedenken Gottes. Wo die Existenz einer unsterblichen Seele abgelehnt wird, gibt es auch keine Zwischenzeit und keinen Zwischenstand (zwischen Tod und Jüngstem Tag). Wenn jedoch ein Fortleben in der Form der *anima separata* als unbiblisch abgelehnt wird, aber auch die Ganztodtheorie, da sie der materialistischen Sicht (dass mit dem Tod alles aus ist) nahe kommt, bleibt nur noch die Theorie der Auferstehung im Tod. Dieser Theorie zufolge stirbt der Mensch zwar auf dieser geschichtlichen Zeitachse, jedoch, wie die

⁵ *Ebd.* 98.

⁶ Vgl. *ebd.* 95.

Begründung häufig lautet, in die (nach dem Tod einsetzende) Zeitlosigkeit hinein. Jeder stirbt somit zu seiner Zeit, steht aber zur gleichen Zeit auf.

Je nach dem Standpunkt in der Unsterblichkeitsfrage werden in der Eschatologie heute verschiedene Schwerpunkte gesetzt. Doch bleibt zu prüfen, ob der behauptete Gegensatz zwischen biblischem und hellenistischem Denken tatsächlich so unversöhnlich besteht. Auch zeigt jede Kultur ihre Lebendigkeit in der Fähigkeit, Fremdes zu assimilieren, ohne dabei die eigene Identität preiszugeben. So wird der Gegensatz sicher überzogen, wenn von einem griechischen Leib-Seele-Dualismus oder von einem hebräischen Monismus gesprochen wird.

Auch das jüdische Denken war ursprünglich nicht monistisch. Zwar findet sich in weiten Strecken des Alten Testaments, bis zum zweiten vorchristlichen Jahrhundert herab, nichts oder wenig von einer den Tod überdauernden Hoffnung – Israel befürchtete den Einfluss heidnischen Totenkults und verdrängte deshalb diese Aspekte –, doch ist auch nach israelitischer Auffassung mit dem Tod das Leben nicht total beendet. Die bekannten Formeln, der Verstorbene werde mit seinen «Vorfahren vereint» (vgl. Gen 25,8-17; 35,29; 49,33; Num 20,24; 27,13; 31,2; Dtn 32,50) oder «entschlafe zu seinen Vätern» (1 Kön 1,21; 2,10; 11,21; 2 Kön 14,16; 15,38; 21,18; vgl. 2 Chr 32,33 mit 33,20) meint zwar z. T. die Beisetzung im Familiengrab. Aber oft lagen die Gräber des Verstorbenen und der Vorfahren weit voneinander entfernt, so dass eher an die Scheol als an ein Familiengrab zu denken ist. Als Jakob die Nachricht vom Tod Josefs überbracht wurde, sagte er: «Ich will trauernd zu meinem Sohn in die Unterwelt hinabsteigen» (Gen 37,35). Die Toten sind nach israelitischer Vorstellung nicht «ganz» tot, sie gleichen jedoch Schatten. Der Mensch wird durch den Tod nicht völlig aufgelöst, doch fehlen ihm die Qualitäten, die das Leben auf der Erde auszeichnen, nämlich Kraft, Freude, die Heilsgüter des erwählten Volkes und die Gemeinschaft mit Jahwe. Deshalb kann der vom Tod bedrohte Beter Jahwe mit dem Hinweis um Rettung anflehen, dass in der Unterwelt niemand an ihn denken oder ihn preisen wird (vgl. Ps 6,6; Job 14,21; 17,13ff). Trotzdem wäre es falsch diesen Schattenbildern alle persönlichen Merkmale abzusprechen: Es gibt nach alttestamentlicher Auffassung Versammlungen nach Familien und Sippen, und Saul lässt Samuel durch die Totenbeschwörerin aus der Erde heraufsteigen, um ihn zu befragen (1 Sam 28,8-19).

Obwohl die Unterwelt Jahweferne bedeutet, ist sie nicht dem Machtbereich Jahwes entzogen, denn er konnte auf das Gebet des Elias bzw. des Elischa Verstorbene zum Leben zurückkehren lassen (vgl. 1 Kön 17,22; 2 Kön 4,32ff). Wie konkret ein solches Schattenbild vorzustellen ist, wird nicht reflektiert: Es lebt nicht

eine Seele als geistiger Teil des Menschen fort, sondern ein kraftloser Schatten des ganzen Menschen.

Das frühe Griechentum dachte ähnlich. Im 11. Buch der Odyssee werden die Erlebnisse des Odysseus in der Unterwelt geschildert: Es ist ein Ort ohne Freude, Licht und Sonne. Odysseus erkennt die Psyche seiner verstorbenen Mutter, die lautlos dasitzt und nicht die Kraft hat, dem Sohn ins Gesicht zu sehen. Sie ist «ein Traum nur, ein Schatten» (V 205f).

Jüdisches und griechisches Denken sind sich also in der ersten Phase ziemlich ähnlich; zwar herrscht keine Leib-Seele-Dualität, aber auch kein Monismus, denn im Tod zerfällt der Mensch nicht total. In beiden Kulturbereichen steht das postmortale Leben allerdings am Rand der Überlegungen; das Leben konzentriert sich auf das Diesseits. Zum Umschwung führten ethische Überlegungen: Im Alten Testament herrschte zunächst die Vorstellung von einem innerweltlichen Ausgleich: Der Gute erhält in diesem Leben schon seinen Lohn: Wohlergehen, Gesundheit, langes Leben, Kinderreichtum usw. Jedoch stieß dieser Tun-Ergehens-Zusammenhang immer mehr auf Skepsis. So im Buch Qohelet. Vor allem aber musste man ab dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert feststellen, dass gerade der Jahwetreue verfolgt wurde. Die Verfolgung der sieben makkabäischen Brüder und ihrer Mutter (vgl. 2 Makk 7) und des Rasis (2 Makk 14,37-46) erschütterte das Prinzip des innerweltlichen «Tun-Ergehen-Zusammenhangs». Am Märtyrer wird bewusst, dass gerade der Gesetzestreue leiden muss und der Ausgleich nicht hier, sondern nach dem Tod erfolgen muss, wenn nicht die Guten und die Schlechten gleichgestellt bzw. die raffinierten Übeltäter bevorzugt sein sollen.

Auch im Buch der Weisheit aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. ist der innerweltliche Tun-Ergehens-Zusammenhang erschüttert. Der Gerechte wird von den Gottlosen grausam verfolgt (vgl. 2,12-22). Der Gerechte ist aber in Gottes Hand, wo ihn keine Qual mehr berührt (3,1ff). Beim Endgericht erfahren Gute und Böse die entsprechende Vergeltung (4,20-5,18). In dem Tun-Ergehens-Zusammenhang wird also auch das Leben nach dem Tod einbezogen. Das bedeutet: Der Schwerpunkt des Lebens, das entscheidende Gewicht verlagert sich vom Diesseits auf das Jenseits.

Wie ist dieses Leben vorzustellen? 2 Makk denkt an die Auferstehung: Der Schöpfer der Welt könne auch die Neuschöpfung des Leibes verwirklichen (vgl. 7,11; 14,46). Doch lassen verschiedene Texte an ein Fortleben in der Form der Seele denken. Der Martyriumsbericht des Eleazar (2 Makk 6,23) spricht vom Gang in die Unterwelt. Der Gedanke an die Auferstehung fehlt (sie müsste dann ans Ende, an den Tag Jahwes gesetzt werden). Ob im griechisch verfassten Weisheitsbuch «Seele» (3,1; vgl. 9,15; 8,19f: Präexistenz) im traditionellen hebräischen

Verständnis den ganzen Menschen meint oder im hellenistischen Sinn nur einen Teil, ist umstritten. Dan 3,86 («preist den Herrn, ihr Geister und Seelen der Gerechten») meint wohl die leibfreien Seelen der Verstorbenen. Im Gegensatz zu Ps 6,6 sollen also auch Verstorbene Jahwe preisen⁷. Auch das jüdische Denken konnte sich also mit einem dichotom- oder trichotomischen Menschenbild abfinden.

Die Bedeutung des jenseitigen Ausgleichs in Form von Lohn oder Strafe, der in früheren Schriften außer Acht blieb, setzt nun die Seele als Identitätsträger voraus. Ohne identische Seele wäre eine jenseitige Vergeltung für hier auf Erden begangene Taten unverständlich⁸.

In Griechenland gab es zur Zeit der homerischen Sänger auch elitäre Mysterienkulte. Die Mitglieder versprachen sich gesteigerte Hoffnungschancen. Umstritten ist allerdings, ob es sich etwa bei den eleusinischen, der Getreidegöttin Demeter geweihten Mysterien um eine persönliche oder eine kollektive Unsterblichkeit handelt. Das Bild vom Weizenkorn, das stirbt und andere, neue Körner hervorbringt, lassen an ein Kreislaufgeschehen der nichtindividuellen Wiederholung denken: Nur das Geschlecht, nicht die Person des Eingeweihten lebt fort. Doch wurde die Frage: persönliche oder kollektive Unsterblichkeit in dieser Deutlichkeit nicht gestellt.

Dem Geheimkult der eleusinischen Mysterien zufolge erfüllte sich die Sehnsucht nach einem anderen Leben nur für eine elitäre Gruppe. Die andersgeartete Bewegung der Orphik verkündete die Möglichkeit eines erfüllten Lebens für alle Menschen: Die Seele sei göttlichen Ursprungs, musste aber aufgrund einer negativen Wahl in der Präexistenz in einen irdischen Körper eintreten. Sie kann sich aber nach mehr oder weniger vielen Reinkarnationen wieder emporläutern. Diese moralische Bewertung, die bei der homerischen Religiosität und den Mysterienkulten noch keine Rolle gespielt hat, hat entscheidend dazu beigetragen, dass erstens die personale Unsterblichkeit (statt der kollektiven) und zweitens die allgemeine Möglichkeit eines lichtvollen Lebens (Belohnung!) nach dem Tod (statt eines Schattendaseins im Hades) ins Bewusstsein getreten ist. Die Orphik führte schließlich zu einer totalen Bedeutungsänderung der Begriffe: Soma wird nur mehr als Teil des Menschen verstanden, ebenso Psyche, die den höheren und göttlichen und unsterblichen Teil bildet. Der Tod ist nun die Trennung der Seele vom Leib. Genau

⁷ Vgl. A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie*, in L. SCHEFFCZYK – A. ZIEGENAUS, *Kath. Dogmatik*, Bd. VIII, Aachen 1996, 39ff.

⁸ Die Ganztodtheorie, der zufolge der Mensch total aufgelöst, nur von Gott im Gedächtnis behalten und nach diesem Erinnerungsbild neu geschaffen wird, krankt am Fehlen eines Identitätsträgers.

betrachtet ist die Orphik nicht leibfeindlich im dualistischen Sinn, denn das Böse liegt in der Entscheidung und der Leib ist Verwahrungsort zur Sühne und zum Aufstieg. Wiederum wahrt die Seele die Identität über die verschiedenen Reinkarnationen hinweg.

Die orphische Sicht des Menschen, die dann von Platon denkerisch vertieft wurde, ist von der christlichen Theologie in einem entscheidenden Punkt modifiziert worden: Der Tod ist nicht die Befreiung der Seele vom Leib (wie die Aufklärungsphilosophie, vor allem M. Mendelssohn angenommen hat), sondern Trennung einer natürlichen Einheit, denn der Leib ist nicht Folge einer Fehlentscheidung, sondern vom Schöpfer als Wesensbestandteil des Menschen gewollt. Leib und Seele bilden eine Zweieinheit des Menschen, weshalb der eschatologische Zielpunkt die Auferstehung ist.

Das richtige Verständnis der Seele ist entscheidend für die gesamte Eschatologie. Griechisches und hebräisches Denken sind nicht Gegensätze, wie es oft dargestellt wurde, sondern als Ausdruck lebendiger Kulturen assimilationsfähig. Die Seele ist auf den Leib und die Auferstehung hingeordnet und keineswegs im dualistischen Sinn zu verstehen. Aber ohne Seele fehlt der Identitätsträger, der ein personales Fortleben ermöglicht.

2. Die Offenbarung der Herrlichkeit Christi bei seiner Wiederkunft

Der Erniedrigung oder Entäußerung (vgl. Phil 2,7) des Sohnes bei seiner ersten Parusie steht seine Verherrlichung bei der zweiten gegenüber. Seine Macht und Herrlichkeit offenbart er durch die Erweckung der Toten und sein Richtermacht (vgl. Mt 25,31; Apg 10,42; 2 Kor 5,10). Die allgemeine Auferweckung ist im Neuen Testament an die Wiederkunft Christi gebunden (vgl. 1 Thess 4,15f; Phil 3,20f; 1 Kor 15,52). Das im Zusammenhang mit der Theorie von der Auferstehung im Tod vorgetragene Argument, eine anima separata sei nicht dem Wesen des Menschen gemäß, ist zwar insofern richtig, als es zur menschlichen Vollendung der Einheit von Leib und Seele bedarf, aber die Begründung des Neuen Testaments ist nicht in erster Linie anthropologischer Art, sondern christologischer.

Die Auferstehung im Tod würde auch implizieren, dass Jesus vom Kreuz weg auferstanden wäre. Das widerspricht jedoch der ganzen neutestamentlichen

Auskunft, derzufolge Jesus am dritten Tag und aus dem Grab erstanden ist⁹. Schon bei Jesus sind somit Zwischenzeit und Zwischenstand anzunehmen.

Darüber hinaus finden sich im Neuen Testament klare Aussagen über das Leben in Gemeinschaft mit Christus vor der Auferstehung, also über den Zwischenstand. Aufschlussreich ist hier Phil 1,21-24: «Denn für mich ist Christus das Leben und Sterben Gewinn. Wenn ich aber weiterleben soll, bedeutet es für mich fruchtbare Arbeit. Was soll ich wählen?... Es zieht mich nach allen Seiten: Ich sehne mich danach, aufzubrechen und bei Christus zu sein... Aber euretwegen ist es notwendiger, dass ich am Leben bleiben». Der Apostel ist also überzeugt, unmittelbar nach dem Tod und nicht erst bei der Parusie bei Christus sein zu können. Auf diese Gemeinschaft richtet sich seine Hoffnung. Eine Anlehnung an hellenistische Gedankengänge braucht hier nicht angenommen zu werden.

Paulus war übrigens kein Sadduzäer, die behaupteten, «es gebe weder Auferstehung noch Engel oder Geistwesen», sondern ein Pharisäer, die «beides annehmen» (Apg 23,8). Insofern kann es nicht verwundern, Hinweise auf den Zwischenstand im Neuen Testament zu finden. Das ist der Fall im Gleichnis zwischen dem reichen Mann und dem armen Lazarus (Lk 16,19-31), in dem die spät-jüdische Auffassung von der jenseitigen Vergeltung in der Form des verschiedenen Loses in den getrennten Bereichen der Unterwelt zum Ausdruck kommt. Stephanus betet vor seinem Sterben: «Herr Jesus, nimm meinen Geist auf» (Apg 7,59; vgl. Lk 23,46). Das Leben nach dem Tod beginnt also mit der Gemeinschaft seines Geistes mit Jesus. Dem reuigen Schächer wird verheißen, er werde noch am selben Tag mit Jesus im Paradies, am Ort der Gerechten sein. Nach dem äthiopischen Henochbuch sind diese mit dem Messias im himmlischen Garten Eden.

So ist klar: Sowohl das Triduum zwischen Jesu Tod und Auferstehung als auch verschiedene Texte des späten Alten Testaments und ebenso des Neuen zeigen, dass keineswegs generell von einem hebräischen Monismus gesprochen werden kann. Es gibt ein ersehenswertes Leben nach dem Tod und vor der Auferstehung.

3. Die reale Möglichkeit der ewigen Verdammung

Die Aussage von der ewigen Verdammnis, d.h. dass eine in diesem endlichen Leben begangene und nicht bereute Todsünde die ewige Verdammnis nach sich

⁹ Vgl. J. JOSÉ ALVIAR, *Escatología*, Pamplona 2004, 329.

zieht, gehört zu der schwer vermittelbaren Glaubenslehre. Sie gehört zu den «dunklen Geheimnissen»¹⁰. Johannes Chrysostomos zählt sie zu den «ernsten und erschütternden Wahrheiten»¹¹. M. J. Scheeben¹² bezeichnet die Hölle als «ein wahres Mysterium, das in seiner Furchtbarkeit ebenso die Erkenntnis der natürlichen Vernunft übersteigt wie der unaussprechliche Reichtum der Verklärung». Schon an diesen Aussagen kann man erkennen, dass jene, die an der realen Möglichkeit der ewigen Verdammnis festhalten, keineswegs die damit verbundene Problematik übersehen.

Doch muss bedacht werden, dass dieselben Schriften des Neuen Testaments, die von der Liebe Gottes, vom Vater, der die Sonne über Guten und Bösen aufgehen lässt (Mt 5,45; Joh 3,16; 1 Joh 4,8), oder vom Paradies sprechen, das dem reuigen Schächer in der letzten Stunde verheißen wird, auch von der Hölle, von der Scheidung am Ende der Welt zwischen Guten und Bösen, Weizen und Spreu sprechen. Zu fürchten ist nicht jener, der nur den Leib töten kann, sondern der «Seele und Leib ins Verderben der Hölle stürzen kann» (Mt 10,28)¹³.

Wer nun die im Neuen Testament häufig genannte reale Möglichkeit der ewigen Verdammnis wegen verschiedener denkerischer Schwierigkeiten (Liebe Gottes, Ewigkeit der Verdammnis, solchen Folgen einer in der Zeit geschehenen Handlung) in Frage stellt, muss dafür Gründe nennen. Zum einen wird gesagt, das griechische *aionios* (z.B. Mt 25,46) bedeute eine Strafe, «die einen Aion dauert» und nicht ewig. Rein philologisch ist eine solche Übersetzung manchmal möglich; gerade die Stoa und auch Origenes haben in ihrem zyklischen Denken an eine Weltperiode gedacht. Jedoch wird der Terminus auch auf den «ewigen» Gott und das «ewige» Leben, etwa bei Gegenüberstellungen (vgl. Mt 25,46) gebraucht. Im Übrigen gibt es viele Umschreibungen («nie erlöschendes Feuer», «Wurm, der nicht stirbt»). Insgesamt ist also eine ewige und nicht nur eine aionlange Höllenstrafe anzunehmen.

Ferner versucht man die Schriftworte vom doppelten Ausgang dadurch zu entschärfen, dass man sie als pädagogische Drohung ausgibt, d.h. als Erziehungsmittel Gottes für jene, die nicht aus reiner Liebe handeln, sondern noch der Nachhilfe durch die Angst vor Strafe bedürfen. «Hölle» besagt dann ein «riskantes

¹⁰ L. SCHEFFCZYK, *Allversöhnung oder endgültige Scheidung. Zum Glauben an den doppelten Ausgang der Geschichte*, in F. BREID, *Die letzten Dinge*, Steyr 1992, 98.

¹¹ PG 62, 477.

¹² *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg 1932, 591.

¹³ Vgl. Die vielen Warnungen im Neuen Testament. A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 191ff.

Unternehmen, das auch misslingen kann»¹⁴, eine Bedrohung, die aber wenigstens für das Leben nach dem Tod nicht besteht, Angst hat nur, wer in einer Naivität die Worte Jesu oder der Bibel noch ernst nimmt und ihren appellativen Charakter nicht durchschaut. Was ist das aber für ein Gott (oder für ein Neues Testament), der mit der ewigen Verdammnis droht, wenn dazu keine Gefahr besteht!

Die ewige Verdammnis wird auch mit dem psychologischen Hinweis bestritten, dass sie immer als «Hölle für die anderen» verstanden wird¹⁵. Damit ist gemeint, dass jeder in erster Linie die eigene Verdammnis fürchten und ihr vorbeugen sollte; wer aber an einen anderen als ewig Verlorenen (und nicht an sich) denkt, ist in Gefahr, nicht vorbehaltlos zu lieben. Jedoch erweist sich dieser Denkansatz als einseitig. So verwerflich und sündhaft es auch ist, einem anderen die Hölle gleichsam zu wünschen und Gott als Rächer am persönlichen Feind einsetzen zu wollen, so darf durchaus nicht allgemein an der Liebe dessen gezweifelt werden, der mit der Möglichkeit eines auf ewig Verlorenen rechnet: Der Gedanke an den möglichen ewigen Tod kann nämlich auch zur Herausforderung werden, sich aus liebender Sorge (und nicht aus Freude über die Strafe!) durch Gebet, Opfer und Beispiel ganz für die Rettung eines Bedrohten einzusetzen, einer Mutter für ein «verirrtes» Kind, eines Priesters für die Versöhnung eines Sterbenden mit Gott oder eines Heiligen für die Errettung einer Seele. Der Gedanke an die Verdammnis eines anderen kann nicht von vornherein als mangelnde Liebe oder sogar als Schadenfreude angeprangert werden. Im Übrigen ist zu bedenken, dass Jesus und die seine Worte übermittelnden Evangelisten durchaus die Möglichkeit eines auf ewig Verlorenen außer sich selbst nicht ausschließen, ohne damit den Vorwurf mangelnder Liebe zu verdienen.

Die existentielle Interpretation der Hölle, d.h. die innere Vergegenwärtigung der totalen eigenen Verwerflichkeit und Hoffnungslosigkeit bei gleichzeitiger Hoffnung für alle anderen, kann nicht überzeugen. Abgesehen von dem Sprung von der objektiven Ebene (= was sein wird) zur existentiellen (= was man empfindet) muss es doch als Zeichen übertriebener Ängstlichkeit gelten, wollte jemand für sich selbst etwas Schlimmes befürchten, das noch keinem Menschen passiert ist.

Hans Urs von Balthasar will nun nicht von der Gewissheit des universalen Heils sprechen, sondern nur von der Hoffnung für alle¹⁶. Zu dem häufigen Wort der

¹⁴ Th. u. G. SARTORY, *In der Hölle brennt kein Feuer*, München 1968, 213. 185; H. U. VON BALTHASAR, *Origenes. Geist und Feuer*, Salzburg 1938², 484.

¹⁵ Vgl. H. U. VON BALTHASAR, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern 1987², 26. 33; A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 200ff.

¹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986, 15.

Hoffnung für alle ist zu sagen, dass man tatsächlich für alle hoffen und deshalb auch beten darf und soll (für Verdammte wäre das Gebet überflüssig!), auch für Verstorbene, da niemand sogar bei vermutlichen Todsünder um die innere Verfassung, besonders in der «letzten Minute» des Sterbenden wissen kann. Aber dieses Hoffen Dritter kann nie den Akt des Glaubens und der Reue ersetzen, den der Betreffende selbst leisten muss und den er vielleicht bewusst verweigert. Dieser muss selbst umkehren, und zwar in diesem Leben.

Ein weiteres Problem stellt sich von der mehr oder weniger verbreiteten Ganztodtheorie. Wenn die Seele sterblich ist bzw. ihre Unsterblichkeit nicht schöpungsgegeben, sondern ein Gnadengeschenk ist, lässt sich mit der Güte Gottes schwer vereinbaren, dass er einen (Ganz-) Toten auferweckt bzw. einen von Natur aus Sterblichen am Leben erhält, wenn er weiß, dass dieser auf ewig in der Hölle verbringen wird. Unter diesen Voraussetzungen gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder Gott begnadet den Verdammten nach einer gewissen Zeit der Läuterung – in diesem Fall der Apokatastasis ist die Hölle nur das Fegfeuer – oder er belässt den Toten im Zustand des Ganztodes – Warum auferwecken, wenn er für ewig in die Hölle soll? – bzw. erhält ihn nicht mehr am Leben, das für den Betreffenden eine ewige Qual wäre. Die Version, dass der Sünder im Tod bleibt und nur der Gerechte weiterlebt, begegnet schon im Alten Testament (vgl. Ps 5,7; 10,15; 92,8.10)¹⁷. Diese Konsequenzen ergeben sich, wenn die (schöpfungsgegebene) Unsterblichkeit der Seele bezweifelt wird.

Die Vertreter der – wie auch immer näher begründeten – Allversöhnung neigen dazu, den Menschen als schwach, willenlos oder unwissend anzusehen, so dass er die Verantwortung für eine mit ewiger Verdammung zu ahndenden Strafe gar nicht tragen kann. Die Todsünde wird dann zu einem äußerst seltenen Geschehen, zu einem Jahrhundertereignis. Bei einer solchen Verharmlosung der Sünde auf subjektiver Ebene – trotz der objektiven Häufigkeit (man denke nur an die Zahl der Abtreibungen) – wird dem Menschen letztlich die Entscheidungsfähigkeit für sein Tun abgesprochen. Die Tatsache, die Destruktivität und der Ernst der Sünde werden jedoch vor allem an dem Einsatz, dem teuren Preis (vgl. 1 Kor 6,20; 1 Petr 1,18f), bewusst, den sich Gott die Überwindung der Sünde kosten ließ, nämlich den Kreuzestod des Sohnes. So führt gerade dieser Einsatz Gottes zur Erlösung, zur Aufdeckung des tiefen Ernstes der Sünde. Der Vater hat nicht wegen einer Kleinigkeit den Sohn hingegeben. Sünde ist mehr als Leichtsinn oder

¹⁷ Vgl. A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 40-43.

Gedankenlosigkeit, sondern Selbstherrlichkeit und stolze Selbstbehauptung und Gotteshass: «Wer mich hasst, der hasst auch meinen Vater. Hätte ich unter ihnen nicht die Werke getan, wie sie kein anderer tat, hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie gesehen und sowohl mich gehasst als auch meinen Vater» (Joh 15,23f). Wenn Gott in seiner Liebe und Barmherzigkeit niemand verdammen dürfte und jedem das ewige Leben schenken musste, wäre die Hingabe des Sohnes unverstündlich und eher eine Grausamkeit des Vaters.

Doch sind es gerade der Kreuzestod und verschiedene Schriftstellen, die viele eine Allversöhnung annehmen lassen. So wird mit Röm 5,20 auf die Übermacht der Gnade verwiesen, mit Eph 1,10; Kol 1,20 und 1 Kor 15,28 auf das auf «alle» zielende Erlösungswerk Christi. Gottes «Wille ist es, dass alle gerettet werden» (1 Tim 2,4).

An dieser Argumentation mag stimmen, dass dem Bösen nicht die gleiche Kraft zukommt wie dem Guten, wegen der seinsmäßigen Gutheit Gottes und der Schöpfung. Doch dieser Wille Gottes, dass alle zum Heil kommen, setzt voraus, dass alle sich bekehren (vgl. 2 Petr 3,9). Der Wille Gottes zum Heil aller und Christi Sterben für «alle» (1 Tim 2,6) besagen noch nicht, dass Gott diesen Willen an der Freiheit des Menschen vorbei oder sogar gegen ihn durchsetzt. Um nun die Freiheit des Menschen nicht aufzuheben und Gottes Willen unfehlbar zum Ziel kommen zu lassen, spricht Hans Urs von Balthasar von der «List der Liebe Gottes»¹⁸, der den Menschen in seiner Freiheit zu seinem (= Gottes) Ziel hinlockt. Wird jedoch auf diese Weise die Freiheit des Menschen nicht zur Scheinfreiheit degradiert? Vor allem bleibt die Frage, warum Gott nicht vor den schrecklichen Taten eines Menschen mit seiner List eingegriffen hat, wenn er es später doch tut.

Schließlich wird auf Zeugnisse von Heiligen oder engagierten Christen verwiesen, die sich mit den Verdammten solidarisieren und nicht im Himmel leben wollen, wenn andere ausgeschlossen sind. Handelt es sich da um einen hohen altruistischen Ethos? Christus hat die Gemeinschaft mit Sündern gesucht und ist für sie in den Tod gegangen; aber sein Tod zielt nicht auf einen Heilsautomatismus, sondern auf eine Antwort in Liebe. Ferner sei erwähnt, dass jeder, der die Existenz des Teufels anerkennt, auch die Tatsache der Hölle annimmt. Eine Solidarisierung mit ihm, der sich im Bösen verfestigt hat, muss aber als sinnlos gelten. Das gleiche gilt aber dann auch für jeden Verdammten. Schließlich kann sich niemand um eine Entscheidung

¹⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Origenes. Geist und Feuer*, Salzburg 19382, 482ff; vgl. A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, 208.

herumdrücken, nämlich zwischen dem Unrechttäter und dem Opfer zu wählen, den Witwen und Waisen der Bibel, den Erniedrigten und Beleidigten, Ausgebeuteten und Versklavten. Man kann sich nicht mit beiden solidarisieren. Obwohl jeder Mensch der Barmherzigkeit Gottes bedarf, gibt es ein unbedachtes Reden von der Barmherzigkeit, wenn der Schrei und der Anspruch des Opfers nicht mehr gehört wird. Viele zweifeln angesichts des vielen und unsäglichen Leids in der Welt die Existenz eines gütigen Gottes an (etwa mit der Frage: Kann man nach Auschwitz noch beten?), stören sich aber daran, dass Gott den seine Freiheit so stark betonenden Menschen verwerfen könnte.

Nach allen Erörterungen bleibt das Hell-Dunkel des Geheimnisses der Hölle. Fest steht: Gott ist die Liebe, er hasst nicht, auch den Teufel nicht. Der Grund für die ewige Gottesferne liegt nicht bei Gott, sondern beim Menschen. Er ist frei und wird, wenn er seine Freiheit missbraucht, von der Gnade des guten Hirten umfassen, der ihn heimführen will. Doch gibt es einen Entscheidungsruf und Entscheidungsernst im Glauben. «So sehr man das Überschwengliche der Gnade betonen mag, so darf es doch nicht zu einem Grad übersteigert werden, dass Gott zum Sklaven seiner Liebe würde, und dass die Freiheit des Menschen über die Freiheit Gottes triumphierte»¹⁹.

4. Allgemein religiöse und spezifisch christliche Aspekte

In diesem Leben geübter Glaube und praktizierte Liebe haben Konsequenzen für das kommende Leben. Gott ist auch ein Richter, der belohnt bzw. verurteilt. Diese im Glaubensbekenntnis betonte Wahrheit spielt heutzutage im Bewusstsein vieler Gläubiger keine große Rolle. Der Glaube soll keine Angst machen, Gott ist nur Liebe. Der Gedanke Fr. Nietzsches, dass Gott an seiner Barmherzigkeit stirbt, weil er einem alten Opa gleich jede Stärke verloren hat²⁰, wird dabei zu wenig bedacht.

Der christliche Glaube ist nicht nur Moral; Gnade, Vergebung und Liebe sind gewichtige Gesichtspunkte. Doch konnten diese Ausführungen die Bedeutung der Qualität dieses Lebens für das kommende aufzeigen. Im hebräischen und im griechischen Denken ist der Gedanke des Ausgleichs (gerade in der Form der Belohnung des Märtyrers, aber auch in der Bestrafung des Bösen) entscheidend für

¹⁹ K. ADAM, *Zum Problem der Apokatastasis*, in ThQ 131 (1951) 135.

²⁰ F. NIETZSCHE, *Außer Dienst: Also sprach Zarathustra IV*.

die personale Identität und für die lichtvolle Vorstellung des Lebens nach dem Tod.

In der christlichen – wahrscheinlich müsste man genauer sagen: in der katholischen – Eschatologie begegnen viele Fragen und Antworten, die auch in dieser oder jener Form in den verschiedensten Religionen auftauchen. Die christliche Botschaft findet hier geradezu eine natürliche Stütze. Doch soll das Spezifische der christlichen Botschaft nicht zu kurz kommen. Da sei einmal der Hoffnungsimpuls genannt, der von der Auferstehung Jesu Christi ausgeht, dann die Zuversicht und Geborgenheit schenkende Liebe, die sich in der Hingabe des Sohnes durch den Vater zeigt («wie sollte er mit ihm uns nicht auch alles schenken»: Röm 8,32) und der im ersten Kommen Christi grundgelegte Glaube, der im zweiten Kommen in vollendete Erfahrung übergeht.