

# Heil für alle

Die Vorstellung von der *Apokatastasis panton*

Hans-Peter Großhans / Johanna Rahner

„Quidquid agis, prudenter agas et respice finem! Was (auch immer) du tust, tue es klug und bedenke das Ende!“ – dieser von Jesus Sirach 7,36 abgeleitete Spruch mag auch als Motiv für das theologische Lehrstück von der *Apokatastasis panton* gelten. Das Gesamte des Heils und des Heilsprozesses, aber auch unser Verständnis Gottes, kann, ja, muss vom Ende her verstanden werden. Die in die Eschatologie gehörende Vorstellung von der *Apokatastasis panton* thematisiert das Ende von allem, was ist, und greift von dort aus auf andere dogmatische Lehrstücke. In der Lehre von der *Apokatastasis panton* gilt gewissermaßen die populäre Redensart: Ende gut – alles gut. Dass das Ende auch wirklich gut sein wird, darüber will die Vorstellung von der *Apokatastasis panton* Gewissheit erzeugen. Hier ist der im Alltagsleben über dessen Kontingenzen hinweg helfen sollende Spruch „Alles wird gut“ zu einem theologischen Lehrstück ausgebaut worden.

Die Rede von einer *Apokatastasis panton* meint die Allversöhnung oder Allererlösung oder Wiederbringung aller bzw. von allem.<sup>1</sup> Es ist „diejenige eschatologische Vorstellung, die eine ausnahmslose Aufnahme aller Menschen (Dinge; Wesen) in das eschatische Heil (Reich Gottes) annimmt.“ Damit steht diese Lehre „einerseits im Gegensatz zur geläufigeren eschatologischen Vorstellung vom ‚doppelten Ausgang‘ derzufolge es [...] eine eschatische Scheidung von Geretteten und Verworfenen, Heil und Unheil geben wird, und hebt sich andererseits von der seltener vertretenen Vorstellung von einer eschatischen Vernichtung aller Gottlosen (etwa nach Offb 21,1–8) ab.“<sup>2</sup>

Im Neuen Testament kommt der Ausdruck *Apokatastasis panton* einmal vor, in Acta 3,21<sup>3</sup>, wobei allerdings fraglich ist, ob dort dasselbe ge-

---

<sup>1</sup> Der Ausdruck „*apokatastasis*“ meint in der profanen Gräzität die Wiederherstellung eines ehemaligen Zustandes. Eine entsprechende Verwendung lässt sich im medizinischen, astronomischen, juristischen und politischen Sprachgebrauch feststellen (vgl. H. Rosenau, Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch, Berlin – New York 1993, 26ff.).

<sup>2</sup> H. Rosenau, Art. „Allversöhnung“, in: RGG<sup>4</sup> 1 (1998) 322f.

<sup>3</sup> Ὅν δεῖ οὐρανὸν μὲν δεξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ’ αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν: Ihn [Jesus] muß der Himmel aufnehmen bis auf die Zeit, da alles wiedergebracht wird, wovon Gott geredet hat durch den

meint ist, was später unter diesem Ausdruck terminologisch verstanden wurde. Die mit diesem Ausdruck angesprochene Sache ist an anderen Stellen des Neuen Testaments klarer ausgesprochen als in Apg 3,21. Wichtige Stellen dazu finden sich in den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen. Die Vertreter einer Apokatastasis-Lehre haben sich vor allem auf 1 Kor 15,20ff., Röm 11,32, Eph 1,10 und Kol 1,20 bezogen, sowie insgesamt auf die Johanneische Apokalypse. Jüngst hat Jens Adam in einer Tübinger Dissertation den paulinischen Heilsuniversalismus am gesamten Römerbrief untersucht.<sup>4</sup> Paulus war demnach von der durch Christus bewirkten Versöhnung aller Menschen ebenso überzeugt wie davon, dass „Gott sich aller erbarme“ (Röm 11,32).

Theologiegeschichtlich lässt sich eine umfangreiche Liste mit Theologinnen und Theologen erstellen, von denen die Lehre einer *Apokatastasis panton* vertreten wurde und wird. Hartmut Rosenau hat in seiner 1993 erschienenen Untersuchung zur „Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch“ alle diese Theologen und Theologinnen auf „drei theologiegeschichtlich relevante Strömungen“ verteilt.<sup>5</sup> Rosenau unterscheidet einen metaphysisch<sup>6</sup> orientierten Versuch, die Allversöhnung zu begründen, von transzendentalen bzw. anthropologischen (als der neuzeitlichen Variante)<sup>7</sup> und von christologischen Begründungsversuchen.<sup>8</sup>

Die folgenden Ausführungen zur theologischen Bedeutung der Vorstellung von der *Apokatastasis panton* bieten keine Gesamtdarstellung zur Apokatastasis-Lehre in der evangelischen und der katholischen Theologie. Dazu wird auf die lexikalischen Darstellungen und die einschlägigen Monographien<sup>9</sup> verwiesen. Die folgenden Überlegungen wollen vielmehr an exemplarischen Konstellationen das Potential der Apokatastasis-Lehre

---

Mund seiner heiligen Propheten von Anbeginn“ (zitiert nach der revidierten Übersetzung Martin Luthers von 1984).

<sup>4</sup> J. Adam, Paulus und die Versöhnung aller. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus, Neukirchen 2009.

<sup>5</sup> H. Rosenau, Allversöhnung (Anm. 1), 109.

<sup>6</sup> Metaphysische Begründungen findet Rosenau u.a. beispielsweise bei Origenes, Clemens von Alexandria, Maximus Confessor, Gregor von Nyssa, aber auch bei den Pietisten Friedrich Christoph Oetinger, Philipp Matthäus Hahn und Johann Michael Hahn.

<sup>7</sup> Transzendente bzw. anthropologische Begründungen findet Rosenau u.a. bei Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Nikolaj Berdjajew oder den religiösen Sozialisten Leonhard Ragaz und Hermann Kutter.

<sup>8</sup> Christologische Begründungsversuche, die auf die univernale Tragweite des Sühnetodes und der Auferstehung Jesu Christi rekurrieren, finden sich u.a. wiederum bei Gregor von Nyssa, sowie bei Hieronymus, Johannes Scotus Eriugena, aber auch bei Außenseitern der Theologiegeschichte wie Jane Lade oder dem Ehepaar Petersen. Auch Karl Barth ordnet Rosenau diesem Begründungsversuch der Apokatastasis-Lehre zu.

<sup>9</sup> Neben der schon erwähnten Monographie von Hartmut Rosenau (Anm. 1) ist hier besonders die zweibändige Studie von Christine Janowski zu erwähnen: J.Ch. Janowski, Al-lerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie 23/1–2), Neukirchen 2000.

für die Frage nach dem Heil der Anderen erschließen und den dabei auftretenden Problemen nachgehen. Dies geschieht in den folgenden sechs Abschnitten, wobei an einzelnen Punkten eigens auf Konzeptionen und Entwicklungen in der evangelischen und in der katholischen Theologie eingegangen wird.<sup>10</sup> Auf eine parallele Darstellung von Entwicklungen in der evangelischen und katholischen Theologie wird bewusst verzichtet, da mit den dargestellten konfessionell geprägten Konzeptionen und Entwicklungen jeweils bestimmte konzeptionelle Aspekte einer Apokatastasis-Lehre in den Blick kommen sollen. Die sechs Abschnitte stehen unter den folgenden Überschriften:

1. Abgrenzung von der Lehre vom „doppelten Ausgang“ .....	246
2. Die Apokatastasis-Lehre bei Origenes .....	248
3. Die Vorstellung von der Apokatastasis panton in der mittelalterlichen Tradition .....	253
3.1 Das Erbe des Augustinus .....	253
3.2 Hoffnungsvolle Nebenstraßen .....	255
4. Exemplarische neuzeitliche Positionen .....	257
4.1 Die Lehre von der Apokatastasis panton im württembergischen Pietismus des 18. Jh. ....	257
4.2 Neuzeitliche Infragestellungen und die Wiederentdeckung des Origenes in der katholischen Tradition .....	265
4.2.1 Aporien .....	265
4.2.2 Konziliarer Klimawechsel: Die neue Perspektive des 2. Vatikanischen Konzils .....	267
5. Moderne Ansätze zur Begründung der Apokatastasis panton .....	270
5.1 Der Ansatz bei der soteriologischen Ohnmacht des Menschen ...	270
5.2 Das Problem des All-Quantor .....	272
5.3 Menschliche Freiheit und die Hoffnung auf eine „leere Hölle“ – eine katholische Perspektive .....	273
5.3.1 Eine Frage des leidenden und hoffenden Glaubens: Joseph Ratzinger .....	274
5.3.2 Eine Frage der menschlichen Freiheit: Karl Rahner .....	275
5.3.3 Eine Frage des Gottesbildes: Hans Urs von Balthasar .....	276
5.4 Die Höllenfahrt Christi – eine evangelische Perspektive .....	281
6. Die Apokatastasis panton und das Heil der Anderen .....	282
6.1 Biblische Perspektiven .....	282
6.2 Individuelle Freiheit und Jüngstes Gericht .....	285
6.3 Geht die Vorstellung einer „Versöhnung aller“ auf Kosten der Opfer? .....	287
„All is well that ends well“? .....	293

<sup>10</sup> Aus Freude über das Gelingen der badisch-schwäbischen Kooperation wird darauf verzichtet, jeweils anzuzeigen, welche Abschnitte ursprünglich aus welcher Feder stammen.

## 1. Abgrenzung von der Lehre vom „doppelten Ausgang“

Die Vertreter einer *Apokatastasis panton* waren in der Theologiegeschichte immer in der Minderheit. Ihnen stand als kirchliche Lehre vor allem die Auffassung vom sogenannten „doppelten Ausgang“ entgegen, die sich auch auf die Einsicht der natürlichen Vernunft stützen konnte.

1.1 So hat Herbert of Cherbury eine der fünf von der Vernunft einsehbar und allen Religionen gemeinsamen „Notitiae communes circa Religionem“ darin gesehen, dass von Gott zeitlich und ewig Lohn und Strafe komme.<sup>11</sup> Die Guten werden von Gott belohnt und die Bösen werden bestraft. Diese Differenz muss nicht moralisch verstanden werden, sondern kann variiert werden durch die Unterscheidung der Glaubenden von den Unglaubenden – wie dies in der evangelischen Theologie der letzten beiden Jahrhunderte häufig geschehen ist. So oder so wird dabei ein „strenge[r] eschatologische[r] Dual“ in Anspruch genommen, der „die Menschheit – traditionell auch, ja primär die Engel – in alle Ewigkeit streng aufspaltet“.<sup>12</sup> Christine Janowski hat in ihrer im Jahr 2000 publizierten Untersuchung „Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie“ zu zeigen versucht, dass damit ein „eschatologisch zugespitztes Paradigma einer entsprechenden mentalen Operation strengen Dualisierens“ formuliert worden ist,<sup>13</sup> das sich durch die gesamte Theologie hindurch zieht. Die Frage ist, ob die christliche Theologie so über die Menschheit (und die Engel) – und entsprechend auch über den dreieinigen Gott – denken muss.

1.2 Was die kirchliche Lehre betrifft, so war 543 gegen Origenes die Auffassung verurteilt worden, „die Strafe der Dämonen und gottlosen Menschen sei zeitlich und sie werde nach einer bestimmten Zeit ein Ende haben, bzw. es werde eine Wiederherstellung von Dämonen oder gottlosen Menschen geben“.<sup>14</sup>

1.3 Die reformatorische Theologie hat den Widerspruch gegen die Vorstellung einer *Apokatastasis panton* erneuert. In Art. 17 der *Confessio Augustana* wird die Vorstellung vom „doppelten Ausgang“ in die Lehre der

---

<sup>11</sup> Vgl. E. Lord Herbert of Cherbury, *De veritate*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe London 1645, hg. und eingel. von G. Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 208ff. Die anderen Fundamentalwahrheiten sind: dass es Gott gibt; dass Gott zu verehren ist; dass Tugend und Frömmigkeit die wesentlichen Teile der Gottesverehrung sind; dass Sünden durch Reue und Umkehr wieder gutgemacht werden.

<sup>12</sup> J.Ch. Janowski, *Allerlösung* (Anm. 9), 15.

<sup>13</sup> Ebd., 15f.

<sup>14</sup> Edikt des Kaisers Justinian an Patriarch Menas von Konstantinopel, veröffentlicht auf der Synode von Konstantinopel, DH 411.

lutherischen Kirchen eingeschrieben – in Übereinstimmung mit entsprechenden Formulierungen Luthers<sup>15</sup>: „Auch wird gelehret, daß unser Herr Jesus Christus am jungsten Tag kummen wird, zu richten, und alle Toten auferwecken, den Glaubigen und Auserwählten ewigs Leben und ewige Freude geben, die gottlosen Menschen aber und die Teufel in die Helle und ewige Straf verdammen. Derhalben werden die Wiedertäufer verworfen, so lehren, daß die Teufel und verdammte Menschen nicht ewige Pein und Qual haben werden. Item, werden hie verworfen auch etlich judisch Lehren, die sich auch itzund eräugen, daß vor der Auferstehung der Toten eitel Heilige, Fromme ein weltlich Reich haben und alle Gottlosen vertilgen werden.“<sup>16</sup>

Die reformatorischen Lehren von der *Vorherbestimmung* verstärken diese Auffassung, indem sie eine grundsätzliche Scheidung der Menschen in Selige und Unselige, ewig Lebende und ewig Verdammte zum Ausdruck bringen. Calvin sah die in der ewigen Erwählung sich realisierende Gnade Gottes geradezu „durch die Ungleichheit“ verherrlicht, „daß er nicht unterschiedslos alle Menschen zur Hoffnung auf die Seligkeit als Kinder annimmt, sondern den einen schenkt, was er den anderen verweigert“.<sup>17</sup> So versteht dann Calvin unter Vorbestimmung „Gottes ewige Anordnung, vermöge deren er bei sich beschloß, was nach seinem Willen aus jedem einzelnen Menschen werden sollte! Denn die Menschen werden nicht alle mit der gleichen Bestimmung erschaffen, sondern den einen wird das ewige Leben, den anderen die ewige Verdammnis vorher zuge-

---

<sup>15</sup> Die in CA 17 vertretene Position konnte Melanchthon u.a. auf Martin Luther stützen, der in seinem *Bekentnis* von 1528 formulierte: „Am letzten gläube ich die Auferstehung aller Toten am jüngsten Tage, beide der Frummen und der Bösen, daß ein jeglicher dasselbs empfahe an seinem Leibe, wie ers verdienet hat, und also die Frummen ewiglich leben mit Christo und die Bösen ewiglich sterben mit dem Teufel und seinen Engeln. Denn ichs nicht halte mit denen, so da lehren, daß die Teufel auch werden endlich zur Seligkeit kommen“ (WA 27, 509).

<sup>16</sup> BSLK, 72. Angemerkt sei, dass bei diesen Verwerfungen der CA vermutlich reale Personen gemeint waren. Mit den Anabaptisten, die die Vorstellung einer ewigen Hölle ablehnten, könnten Melchior Rinck und seine Anhänger gemeint sein – so J. Menius, *Der Widdertäufer Lehre und Geheimnis*, 1530; vgl. auch: H. Denck, *Ordnung Gottes und der Creaturen Werck*, 1527, 9f., in: W. Fellmann (Hg.), *Schriften Hans Denck*, Bd. 2, Gütersloh 1956, 98; vgl. BSLK, 72. Bei der Verwerfung derjenigen, die an ein tausendjähriges Reich der Frommen glauben, könnten beispielsweise die Geständnisse Augustin Baders im Blick gewesen sein, die im März 1530 in Augsburg gedruckt worden waren: Bader, der am 30.3.1530 in Stuttgart hingerichtet wurde, hatte angeregt von Hans Hut und Wormser Juden an Ostern 1530 die Veränderungen erwartet, aus denen das tausendjährige Reich hervorgehen sollte; vgl. G. Bossert, *Augustin Bader von Augsburg, der Prophet und König*, und seine Genossen nach den Prozessakten von 1530, in: ARG 10 (1913) 117–175; 209–241; 297–349; 11 (1914) 19–64; 103–133; 176–199; vgl. BSLK, 72.

<sup>17</sup> J. Calvin, *Institutio christianae religionis* III, 21,1, zit. nach der Ausgabe von O. Weber, *Neukirchen-Vluyn* 21963, 615.

ordnet. Wie also nun der einzelne zu dem einen oder anderen Zweck *geschaffen* ist, so [...] ist er zum Leben oder zum Tode ‚vorbestimmt‘.“<sup>18</sup>

Die Reformatoren folgten mehr oder weniger Augustinus' Prädestinationslehre: Von ihrer natürlichen Situation her läuft bei allen Menschen alles auf ihren Tod und ihren Untergang zu. Einzelne jedoch werden davon errettet. Dies ist aus dem Gang der Welt nicht zu erklären und bedarf deshalb einer theologischen Erklärung, die eben durch die Auffassung von einer göttlichen Vorherbestimmung der Rettung einzelner geliefert wird.<sup>19</sup> Alttestamentliche Terminologie aufnehmend spricht Augustinus vom „Rest“, der vom Verderben, das der übliche Gang allen Lebens ist, ausgenommen und errettet wird.<sup>20</sup>

Wie wird nun gegen diese kirchlichen Lehren die Vorstellung einer *Apokatastasis panton* konzipiert und begründet?

## 2. Die *Apokatastasis*-Lehre bei Origenes

Origenes hatte<sup>21</sup> im 6. Kapitel des ersten Buches von „De Principiis“, das unter der Überschrift steht „De fine vel consummatione“, geschrieben: „Jedenfalls glauben wir, daß Gottes Güte durch seinen Christus die ganze Schöpfung zu einem einzigen Ende führen wird, in dem auch die Feinde unterworfen werden.“<sup>22</sup> Zur Begründung zitiert er Ps. 110,1: „So sprach

---

<sup>18</sup> Inst. III, 21,5 (ebd., 619).

<sup>19</sup> Voraussetzung dafür ist die Auffassung, dass Gott zwar alle Menschen geschaffen hat – als „einen Klumpen von Sündern und Gottlosen“ (Augustinus von Hippo, Logik des Schreckens. *De diversis questionibus ad Simplicianum* I, 2, hg. und erklärt von K. Flasch, Mainz 1990, 219). Augustinus hat dabei einen Töpfer vor Augen, der einen Klumpen Lehm bearbeitet. Aus diesem Klumpen wird nun eine Zahl von Menschen im Voraus erwählt und also vorherbestimmt zur Seligkeit und zum Guten.

<sup>20</sup> Es ist eine elitäre Auffassung, wobei für die Erwählung und Vorherbestimmung keinerlei natürliche Erklärungen greifen und geltend gemacht werden können. Es ist das Normale für einen Menschen, auf seinen Untergang und sein Verderben (also seinen Tod) hin zu existieren; die wenigen, die davon ausgenommen sind, sind dies jedoch nicht aufgrund irgendwelcher empirisch feststellbaren Qualitäten, sondern allein aufgrund des unerforschlichen göttlichen Bestimmens. Neben einem elitären Bewusstsein artikuliert sich in der Lehre von der Vorherbestimmung der Widerspruch gegen die Festlegung menschlichen Lebens durch Natur und Geschichte, Bildung und Kultur. Im Zusammenhang der weiteren Geschichte des Christentums wird deshalb für das menschliche Leben der Glaube entscheidend. Glaube heißt, auf Gott zu vertrauen und anzuerkennen, dass Gott in Jesus Christus alles zur Rettung und für das Heil des von Grunde auf sündigen und gottlosen und insofern verlorenen Menschen getan hat. Glaube ist insofern die Bejahung, dass der einzelne Mensch aus sich heraus nicht wirklich fähig ist zu einem guten Leben. Deshalb erwartet er Heil oder Unheil eben von Gott.

<sup>21</sup> Die Schwierigkeiten mit dem originalen Text aufgrund der Glättungen durch Rufin können wir hier für unsere Zwecke zuerst einmal ausblenden.

<sup>22</sup> Origenes, *De principiis* I, 6,1. Origenes wird hier der Einfachheit halber nach der Übersetzung von H. Görgemanns und H. Karpp zitiert, vgl. Origenes, *De Principiis Libri*

der Herr zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis ich die Feinde als Schemel unter deine Füße lege“, und 1 Kor 15,25: „Christus muß herrschen, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege“. Des Menschen Unterwerfung unter Christus bedeutet dabei nach Origenes nicht dessen Vernichtung, sondern „das Heil der Unterworfenen, das von Christus kommt“.<sup>23</sup>

Für Origenes ist dabei wichtig, dass auf diese Weise das Ende mit dem Anfang der Welt verknüpft wird.<sup>24</sup> „Denn immer ist das Ende dem Anfang ähnlich; und daher muß, so wie das Ende von allem *eines* ist, so auch *ein* Anfang von allem angenommen werden; und so wie die vielen Dinge *ein* Ende haben, so entspringen die vielen Unterschiede und Abweichungen aus *einem* Anfang.“<sup>25</sup>

So werden alle durch die Güte Gottes, die Unterwerfung unter Christus und die Einheit des heiligen Geistes „zu einem Ende gebracht, das dem Anfang gleicht“.<sup>26</sup> Aufgrund geschöpflicher Schuld war die ursprüngliche Einheit in eine differenzierte Ordnung im Himmel (Engel) und auf Erden (Menschen), die auf Trennung basiert, aufgelöst worden. Wenn jedoch ein neuer Himmel und eine neue Erde sein werden (Jes 65,17) – „in der kommenden Weltzeit oder in den darauffolgenden“ –, dann wird das Menschengeschlecht „wieder in jene Einheit aufgenommen werden, die der Herr Jesus verspricht“.<sup>27</sup>

Es sei hier angemerkt, dass wir diese soteriologische Figur schon vor Origenes ähnlich bei Irenäus von Lyon finden – in Aufnahme der Anakephalaiosis-Lehre nach Eph 1,10. Das Wort ἀνακεφαλαιώσις wird von Irenäus mit *recapitulatio* übersetzt; entsprechend spricht er von einer *recapitulatio mundi*. *Recapitulatio* ist ein Ausdruck aus der antiken Rhetorik und meint dort den zusammenfassenden Schluss einer Rede. Dieses Wort wird bei Irenäus aus der Rhetorik entfremdet im Sinne einer kosmischen oder realen Rekapitulation (und also nicht im Sinne einer literarischen Rekapitulation) verwendet: Es meint nun ein Wiedererneuern,

---

IV/Vier Bücher von den Prinzipien, hg. von H. Görgemanns/H. Karpp, Darmstadt<sup>2</sup>1985. In dieser Ausgabe ist auch der lateinische Text gut zugänglich.

<sup>23</sup> Origenes, *De principiis* (Anm. 22) I, 6,1.

<sup>24</sup> Dies erinnert an die Einsichten des griechischen Arztes Alkmaion aus Kroton (um 500 v. Chr.), der – nach einem ihm von Aristoteles zugeschriebenen Satz – den Grund der Nichtigkeit des Menschen so formulierte: „Die Menschen gehen deshalb zugrunde, weil sie den Anfang nicht mit dem Ende zusammenbringen (verknüpfen) können: τοὺς γὰρ ἀνθρώπους φησὶν Ἀλκμαίων διὰ τοῦτο ἀπόλλυσθαι, ὅτι οὐ δύνανται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι (Aristoteles, *Problemata Physica* 916 a 33ff.; vgl. Nik. Eth. Z 1141 a 20ff. – vgl. H. Diels/W. Kranz [Hg.], *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Hamburg<sup>12</sup>1966, 24 [14] B 2 [11], 215).

<sup>25</sup> Origenes, *De principiis* (Anm. 22) I, 6,2.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Ebd.

ein Wiederherstellen – und zwar im Sinne von „vollenden“. So schreibt Irenäus: „vielmehr nahm er Fleisch an und wurde Mensch, um die langfristige Entwicklung der Menschen in sich zusammenzufassen [zu rekapitulieren], indem er uns kurz und bündig das Heil gewährte, damit wir das, was wir in Adam verloren hatten, nämlich Bild und Gleichnis Gottes [imago et similitudo Dei] zu sein, in Christus zurückerhielten.“<sup>28</sup> Christus ist wie ein Kompendium der langen Schöpfungs- und Geschichtsrede Gottes, in dem Gott die Darlegung wiederholt und in sich selbst vollendet. „In diesem ‚Kompendium‘ sind alle Menschen zusammengefaßt wie unter einem Haupt. In Ihm wird uns das Heil erwirkt, wenn Er durch den Tod aufsteigt zum Leben, um die Rückkehr zum unverderbten Urstand am Anfang zu erkämpfen und zugleich den Aufstieg zur Vollendung in der zukünftigen Welt.“<sup>29</sup>

Kommen wir zurück zu Origenes. Origenes ist es wichtig, dass die Unterwerfung unter Christus frei geschieht. Er hält es für möglich, dass „von denen, die den bösen Fürsten, Gewalten und Weltherrschern unterstehen, in jeder einzelnen Welt oder in (der Abfolge) mehrerer Welten einige früher, andere später durch wohltätige Einflüsse und durch ihren eigenen Willen zur Änderung ihres Zustandes dereinst zum Menschsein gelangen werden“.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Irenäus, *Adversus Haereses* III, 18,1 – zitiert nach der Übersetzung von Norbert Brox in: Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses/Gegen die Häresien* III. Übersetzt und eingeleitet von N. Brox (*Fontes Christiani* VIII/3), Freiburg u.a. 1995, 218ff. Dort findet sich auch der lateinische Text.

<sup>29</sup> E. Scharl, *Recapitulatio Mundi*. Der Rekapitulationsbegriff des heiligen Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt, Freiburg 1941, 8. In der Soteriologie der östlichen, *orthodoxen Theologie* erhält diese Vorstellung der Wiederherstellung und Vollendung der menschlichen Natur bzw. der Welt zu ihrer ursprünglichen Gottgemäßheit dann eine zentrale Bedeutung. Alles, was Gott veranstaltet, zielt darauf, alles von Christus Abgerissene und Getrennte zusammen zu bringen und zu verbinden. Für den württembergischen Pietisten und Vertreter der Apokatastasis-Lehre Michael Hahn zeigt Eph 1,10, dass der dreieinige Gott „in den von ihm bestimmten Zeitfristen und Ewigkeiten seinen Zweck an allen erreichen“ will. Dieser Zweck besteht darin, dass „alle Dinge so nach und nach wieder unter das alleinige Haupt, in welchem vor dem Fall alles zusammen bestanden, verfasst werden mögen. Ich sage, *alle Dinge*“ und verstehe darunter sowohl die in den Himmeln als auch die auf Erden, nämlich alles, was sich von Christo abgerissen und getrennt hat“ (J.M. Hahn, *Schriften*, Bd. 3, Darmsheim <sup>2</sup>1887, 338f. [18. Brief, Eph 1]).

<sup>30</sup> Origenes, *De principiis* (Anm. 22) I, 6,3. Dies trifft sich mit der prinzipiellen geschöpflichen Ausstattung des Menschen, zu der auch ein freier Wille gehört, die Origenes zu Beginn des zweiten Buches beschreibt: „Deshalb meinen wir, daß Gott, der Vater des Alls, zum Heil all seiner Geschöpfe nach dem unaussprechlichen Plan seines Wortes und seiner Weisheit das Einzelne so angeordnet hat, daß einerseits all die einzelnen Vernunftwesen – mögen sie nun Geister oder Intelligenzen heißen – nicht gegen ihren freien Willen mit Gewalt zu etwas anderem gezwungen werden als wozu ihre geistige Bewegung hindrängt – sonst könnte es scheinen, als würde ihnen dadurch die Freiheit des Willens genommen, was geradezu ein Eingriff in die Eigenart ihres Wesens wäre – und daß andererseits die verschiedenen Bewegungen ihres Wollens sich zur Harmonie einer einzigen Welt in angemessener und nutzbringender Weise zusammenfügen: die einen brauchen

Wie auch immer der gesamte soteriologische Vorgang im Einzelnen vorzustellen ist, so ist nach Origenes das Ziel jedenfalls deutlich, dass mit der abschließenden Unterwerfung des Sohnes unter den göttlichen Vater die vollendete Seligkeit erlangt ist. Für Origenes schließt die Unterwerfung des Sohnes unter den göttlichen Vater ein, dass „auch die Unterwerfung der Feinde unter den Sohn Gottes [...] als heilsam und nützlich verstanden wird“. Der gesamte Vorgang der Unterordnung unter Christus und unter den göttlichen Vater stellt die gestörte Ordnung der Schöpfung und also die richtigen Verhältnisse wieder her. Es geschieht „damit die vollkommene Wiederbringung der ganzen Schöpfung“. Und Origenes fügt explizit hinzu, dass in der biblischen Auskunft, die Feinde seien dem Sohn Gottes unterworfen, „die Rettung und Wiederherstellung der Verlorenen zu sehen“ ist.<sup>31</sup> Und er stellt ausdrücklich auch für diesen Fall fest, dass „diese Unterwerfung sich erfüllen [wird] nach bestimmten Weisen, Regeln und Zeiten, nämlich nicht durch einen Zwang, der zur Unterwerfung drängt, und nicht durch Gewalt wird die ganze Welt Gott untertan, sondern durch Wort, Vernunft, Wissen, Aufmunterung der Besseren, gute Lehren, auch durch angemessene, der Sache entsprechende Strafdrohungen, welche in gerechter Weise gegen jene gerichtet sind, die die Sorge um ihr Heil und ihren Nutzen vernachlässigen und sich um ihre Unversehrtheit nicht bekümmern“.<sup>32</sup>

So wird zuletzt auch der „letzte Feind“, der Tod, vernichtet (1 Kor 15,26). Und so gibt es in diesem vollendeten Zustand keine Traurigkeit mehr (vgl. Offb 21,4) – weil der Tod nicht mehr ist – und auch keine Verschiedenheit mehr – weil kein Feind mehr ist. Origenes betont jedoch ausdrücklich – gewissermaßen anti-imperialistisch –, dass mit der Vernichtung des letzten Feindes „nicht seine von Gott geschaffene Substanz vergeht“.<sup>33</sup> Vergehen wird jedoch seine „feindliche Willensrichtung, die nicht von Gott, sondern von ihm selbst stammt. Er wird also vernichtet, nicht um (künftig) nicht zu sein, sondern um (künftig) nicht (mehr) ‚Feind‘ und ‚Tod‘ zu sein.“<sup>34</sup> Dann wird nach Origenes Gott wirklich „alles in allem“ (1 Kor 15,28) sein, denn dann wird in keinem Geschöpf mehr etwas gottwidriges sein, sondern jedes Geschöpf wird ganz von Gott und insofern vom Guten durchdrungen sein. „Wenn der

---

Hilfe, die anderen können Hilfe geben; [...]“ (Origenes, *De principiis* [Anm. 22] II, 1,2).

<sup>31</sup> Origenes, *De principiis* (Anm. 22) III, 5,7.

<sup>32</sup> Ebd., III, 5,8. Origenes bezieht sich auch in Bezug auf die Feinde Christi auf seine pädagogischen Einsichten, die darauf zielen, dass Menschen, „wenn sie das Verständnis für das Gute, Nützliche und (Sittlich-)Schöne erreicht haben“, dann „keine Angst mehr vor Schlägen“ haben; „mit Worten und Vernunft werden sie zu allem Guten überredet und fügen sich ihm“ (ebd.).

<sup>33</sup> Ebd., III, 6,5.

<sup>34</sup> Ebd.

vernünftige Geist gereinigt ist von aller Hefe der Sünde, wenn alle Trübung der Bosheit gänzlich beseitigt ist, dann wird alles, was er empfinden, erkennen und denken kann, Gott sein; er wird nichts anderes mehr denn Gott empfinden, Gott denken, Gott sehen, Gott haben; Gott wird das Maß all seiner Bewegungen sein; und so wird Gott für ihn alles sein. Dann gibt es keine Unterscheidung mehr von Gut und Böse, da es nirgendwo etwas Böses gibt“.<sup>35</sup> Auch diese Überlegung führt wieder zu der fundamentalen Einsicht, dass das Ende zum Anfang zurückkehrt: „Wenn also das Ende zum Beginn zurückkehrt, der Ausgang der Dinge mit dem Anfang zusammenfällt und jenen Zustand wiederherstellt, den die Vernunftwesen damals hatten, als sie noch nicht ‚vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen‘ brauchten [...], dann wird wahrhaft Gott ‚alles in allem‘ sein.“<sup>36</sup>

Origenes ist ein konsequenter Exeget und Theologe. Er denkt konsequent von Gott her. Sein Grundaxiom lautet: Gott ist gut. Und als der gütige Vater aller ist er auch gerecht. Daran hält er gerade auch gegen Marcion fest. Was der gütige Gott geschaffen hat, kann nicht mehr nicht sein.<sup>37</sup>

Vergehen wird jedoch das Böse, zu dem Engel und Menschen aufgrund der ihnen gegebenen Freiheit fähig sind. Dieses Böse, das Gottwidrige, wird durch die pädagogischen Prozesse und die Reinigungsakte vergehen, die die Menschen und Engel, die sich dem Bösen zugewandt haben, durchlaufen bis sie ganz in Gott und mit Gott leben.

Freilich praktiziert auch Origenes ein dualisierendes Denken und setzt ein göttliches Gericht voraus, in dem die Unterscheidung von Gut und Böse zur Anwendung kommt. Das Gericht steht jedoch ganz im Zeichen der Therapie, die je nach der Tiefe der Verwobenheit eines Menschen oder Engels mit dem Bösen anstrengend und höchst schmerzhaft sein kann.<sup>38</sup> Der Unterschied zur Lehre vom „doppelten Ausgang“ besteht darin, dass das göttliche Gericht gewissermaßen zu den vorletzten und nicht den letzten Dingen gehört.

Ohne Heilung und ohne Transformation gibt es für die Anderen – wie auch für die Eigenen und für einen selbst – keine Partizipation am Heil.

---

<sup>35</sup> Ebd., III, 6,3. Origenes unterstreicht dies mit einer heilkundlichen Bemerkung: „denn Gott ist alles für jenen, der keine Berührung mehr mit dem Bösen hat“. Dann wird der Mensch nicht mehr begehren, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, „weil er immer im Guten ist und Gott für ihn alles ist“ (ebd.).

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> „Denn er hat alles geschaffen, daß es sei, und was geschaffen ist, damit es sei, kann nicht nicht sein. [...] Ein Vergehen der Substanz kann bei etwas, was von Gott gemacht ist, damit es sei und dauere, nicht eintreten“ (ebd., III, 6,5).

<sup>38</sup> Origenes sieht dies wiederum in Analogie zur medizinischen Heilkunst: zuerst Gift, dann – wenn das Gift nichts nützt – das Messer, und wenn dieses nichts nützt, das Feuer, mit dem das Böse aus dem Leben bzw. der Seele eines Menschen ausgebrannt wird; vgl. ebd., II, 10,6.

*3. Die Vorstellung von der Apokatastasis panton  
in der mittelalterlichen Tradition*

3.1 Das Erbe des Augustinus

Für die Entwicklung in der mittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit muss noch einmal in die Alte Kirche zurückgegangen und auf den auf Origenes folgenden Verlauf der theologiegeschichtlichen Entwicklung eingegangen werden. Dabei bleiben zwei Dinge prägend: die Verurteilung des Origenismus auf dem 2. Konzil von Konstantinopel 553 und die – nicht nur in der Volksfrömmigkeit wirksame – Dominanz der Tradition des Augustinus. Beides lässt kaum Raum für eine wie auch immer geartete Vorstellung einer *Apokatastasis panton*. Gerade die Wirkungsgeschichte der augustinischen Gnadenlehre ist es, die paradoxer- wie konsequenterweise „sorgfältig jedes Loch verstopft, das den ‚Mitleidigen‘ erlaubte, die Tatsache der von Menschen, nicht nur von Teufeln bewohnten Hölle zu leugnen.“<sup>39</sup> So prägt Augustinus jene im Mittelalter oftmals wiederholte und leitend werdende Sentenz: *Deus, qui nullum peccatum impunitum dimittit*. Die augustinische Höllenlehre erhält mit Gregor dem Großen nicht nur reichlich konkretes Anschauungsmaterial, sondern zudem eine ekklesiologisch inspirierte Konnotation: In politisch und gesellschaftlich unsicheren Zeiten scheint es nur einen sicheren Hort zu geben – die Kirche und ihre Gnadenmittel: die Sakramente. Gregors Interesse an der ewigen Hölle (und damit dem faktischen Ausschluss ihres Gegenteils) liegt in der Frage der kirchlichen Vermittlung und ihrer praktisch seelsorgerlichen Umsetzung begründet. Spätestens seit Gregor wird das Thema „Hölle“ zum Zentralthema der Eschatologie und der doppelte Ausgang des Gerichts etabliert sich zum „wissbaren Gegenstand“ des Glaubens. Glaube wird damit „notwendig zu einem intellektuellen, neutralen Akt [...] der indifferent Heils- wie Unheilswahrheiten umfasst, und somit nur dort, wo er sich auf eine Heilswahrheit richtet, die Liebe und Hoffnung und das Vertrauen miteinschließen kann. Damit hängt auch ein seltsam verkümmertes Hoffnungsbegriff aufs engste zusammen, da es nun gegen den Glauben zu sein scheint, auf die Rettung aller Menschen zu hoffen.“<sup>40</sup>

Das Mittelalter sammelt, systematisiert, malt aus, was man im Gefolge Augustins immer „schon gewusst“ bzw. zum Nutzen der Frömmigkeit auch seelsorgerlich förderlich angesehen hat. Die Blüte der Höllenvorstellung im Mittelalter (samt der im Gefolge Gregors aufkommenden Konkreta der Höllenvisionen) verdankt sich indes dem christlichen

<sup>39</sup> H.U. von Balthasar, Was dürfen wir hoffen?, Einsiedeln – Trier <sup>2</sup>1989, 52f.

<sup>40</sup> Ders., Eschatologie, in: J. Feiner u.a. (Hg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln – Zürich – Wien 1957, 403–421, 412f.

Mönchtum, das seine Prägung durch die irische Frömmigkeit weder in der Dominanz der Gestalt des *Deus tremendus* noch im latenten Semi-pelagianismus verleugnen kann. Gottes Barmherzigkeit wird dabei nicht ausgeschlossen, aber sie ist in engen Bahnen reguliert. Gott hält seinen berechtigten Zorn für eine gewisse Zeit zurück und „gewährt gnädigerweise die Möglichkeit, seinem Gericht durch eigene Buße zuvorzukommen“: so bietet sich das Kloster als „Buß- und Bewahrungsstätte für die nach der Taufe drohenden Sünden“ an.<sup>41</sup> Der Himmel ist gemäß dem prägenden, asketischen Hochleistungsstreben fürderhin einer Kulturelite vorbehalten: *Ubi maior lucta maior est corona*.<sup>42</sup>

Ernster und nüchterner wird dagegen das Thema Hölle bei den mittelalterlichen Theologen abgehandelt, die damit bewusst ernüchternd wirken auf die ihren Höhepunkt im 12. Jh. erreichende, mitunter geradezu detailversessene Visionenliteratur.<sup>43</sup> Man ist auch hier besonders um eine Systematisierung, Differenzierung und Präzisierung bemüht und elaboriert diverse Abstufungen von Qualen als differenziertes Strafsystem und das Jüngste Gericht wird zu einem formal wohlgeordneten Prozess, bei dem Engel, Apostel und Heilige assistieren. So etabliert sich der Erzengel Michael als Seelenrichter und Maria und Johannes (zum Teil in Gemeinschaft mit anderen Heiligen) interzedieren, leisten Fürbitte, ohne freilich verhindern zu können, dass eine stattliche Menge der vor Gericht Stehenden für immer verloren geht.<sup>44</sup> Seit dem Konzil zu Florenz (1439) ist dieses Schicksal für alle Ungläubigen und Häretiker lehramtlich festgelegt: „Die heilige Römische Kirche glaubt fest, bekennt und verkündet, dass kein Heide, kein Jude, kein Ungläubiger und niemand, der von der Einheit mit Rom getrennt ist, am ewigen Leben teilhaben wird. Vielmehr wird er in das ewige Feuer stürzen, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, wenn er sich nicht vor dem Tode wieder mit ihr verbindet“ (DH 1351).

Neben der „Prozessordnung des Endgerichts“ samt einem ausdifferenzierten „Strafenkatalog“ ist für die mittelalterliche Theologie wiederum die Frage von besonderer Bedeutung, wie groß der Einfluss der Kirche auf das eschatologische Geschehen ist. Die Fragen von Sünde, Schuld und Buße sind dominierende Themenbereiche. Der Blick auf den Heils-

---

<sup>41</sup> A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2009, 97.

<sup>42</sup> Ebd., 579.

<sup>43</sup> Sie bleibt indes in der Volksfrömmigkeit präsent und literarisch produktiv bis hin zu Dantes *La Divina Commedia*.

<sup>44</sup> Als theologisch prägende Christusdarstellung dieser Zeit tritt die Gestalt des *Christus Iudex* in den Vordergrund: Christus als der Weltenrichter, eine Variante der altkirchlichen Pantokrator-Darstellung. Gerade das im Kirchenbau neu entdeckte Westportal bietet den idealen Platz für die künstlerische Ausgestaltung der eschatologischen Phantasien. Die großen Portalszenen des Endgerichts an den Eingangsportalen der Kirchen sind gleichfalls eine theologisch normierte und normierende Kunstform dieser Zeit.

weg der Sakramente, die kirchliche Vermittlung des Heils als Lösungs- und Erlösungsweg erhält besondere Relevanz. Gerade die Vergebungsgewissheit durch die Heilzusage der kirchlichen Bußpraxis ist zentral; die Vergebungsvollmacht des Priesters wird zu einer seiner wichtigsten Eigenschaften. Indes kennen all diese Bestrebungen der Theologie letztlich nur ein Ziel: zu verhindern, dass die Gläubigen in die Hölle gelangen. Denn hier haben selbst die Möglichkeiten der kirchlichen Einflussnahme ein Ende. Doch wird die Antwort auf die Frage nach der Anzahl der Geretteten größtenteils immer noch gut augustinisch beantwortet: Nur wenige werden gerettet; es gibt mehr Verworfene als Auserwählte. Das Heil ist außerordentliche Gnade Gottes, die Hölle das gewöhnliche Schicksal,<sup>45</sup> denn Gott muss auf der Durchsetzung seiner Gerechtigkeit und einer angemessenen Genugtuung für die menschliche Sünde bestehen: *Nil inultum remanebit!* Anselm von Canterburys Satisfaktionslehre bildet den konsequenten soteriologischen Schlusspunkt dieser eschatologischen Denkform.

### 3.2 Hoffnungsvolle Nebenstraßen

Indes ist das nur eine Seite der Medaille. Denn „abseits von dem augustinischen Zu-viel Wissen über die Hölle, aber dennoch im Zentrum der Kirche“<sup>46</sup> findet sich auch eine ganz andere Denkrichtung.<sup>47</sup> Schon in der Karolingerzeit fehlt es nicht an Verweisen auf die Barmherzigkeit Gottes und Christus als Erlösergestalt und damit als demjenigen, der alle Sünden tilgt.<sup>48</sup> Und keinem Geringeren als Bernhard von Clairvaux ist der Rigorismus Anselms letztlich ein Gräuel: Denn Gott ist eben nicht nur von seiner Gerechtigkeit ohne seine Barmherzigkeit zu verstehen.<sup>49</sup> „Also wird [Gott] füglich nicht der Vater des Gerichtes und der Rache genannt, sondern der Vater der Erbarmungen. Einmal liegt es wohl einem Vater mehr, sich zu erbarmen als zu zürnen – und Gott erbarmt sich wie ein Vater der Kinder, die ihn fürchten. Dann aber nimmt er aus sich selbst noch Grund und Ursache des Erbarmens. Die Ursache zu richten

---

<sup>45</sup> Vgl. die Berechnungen z.B. bei Berthold von Regensburg (†1272): Hunderttausende fahren in die Hölle, nur wenige in den Himmel; die Anzahl der Höllenfahrten nimmt mit dem nahen Ende der Welt zu; oder bei Johannes Herolt (†1468): auf 30.000 Tote kommen nur zwei Selige und drei Kandidaten fürs Fegefeuer; der Rest – 29.995 – fährt in die Hölle.

<sup>46</sup> H.U. von Balthasar, Was dürfen wir hoffen (Anm. 39), 79.

<sup>47</sup> Vgl. zum Folgenden auch A. Angenendt, Geschichte (Anm. 41), 98–108.

<sup>48</sup> So z.B. in der Vita Ansgarii 4 (FSGA 11), 28; vgl. A. Angenendt, Geschichte (Anm. 41), 728.

<sup>49</sup> Hier wäre fairerweise einzuräumen, dass Anselm höchst kunstvoll Gerechtigkeit und Barmherzigkeit auszutarieren versucht und sich Gott in seiner Gerechtigkeit als höchst barmherzig erweist, da er ja auf die Strafe verzichtet und die Satisfaktion höchst selbst erleidet.

und zu rächen, ist mehr bei uns zu suchen.“<sup>50</sup> Und mit einem deutlichen Seitenhieb auf Anselm: „Bedenke ferner, dass der Bräutigam nicht nur ein Liebhaber, sondern die Liebe ist. Ob auch die Ehre? Mag ein anderer das behaupten; ich habe nichts davon gelesen. Wohl aber habe ich gelesen, dass Gott die Liebe ist. Nicht dass Gott auf Ehre verzichtet [...] Gott verlangt, gefürchtet zu werden als Herr, geehrt zu werden als Vater und geliebt zu werden als Bräutigam. Was ist das Höchste, das Beste davon? Gewiß die Liebe!“<sup>51</sup>. Diese „Logik der Liebe“, die nun in manchen Teilen der Theologie prägend wird, sperrt sich gegen die Sentenz, dass Gott keine Sünde ungestraft lasse.<sup>52</sup> Sie bricht sich in der Folge gerade in der Mystik Bahn. Den antiorigenistischen Vorwurf eines sicheren Wissens um die *Apokatastasis* meidend ist sie von zwei Grundmotiven geprägt: Zum einen wird gegen den Mainstream der Theologen die Zuversicht festgehalten, dass die in Jesus Christus offenbar gewordene Liebe Gottes stärker ist als jeder ihr möglicherweise entgegengesetzte Widerstand. Zu nennen sind hier natürlich die großen Frauengestalten der mittelalterlichen Mystik: Mechthild von Hackeborn, Gertrud von Helfta, Mechthild von Magdeburg, Angela Foligna und Lady Julian of Norwich (später aber auch Therese von Lisieux), die besonders die Frage des Gottesbildes in den Mittelpunkt stellen: „Meine Seele kann es nicht ertragen, den Sünder von mir zu verjagen. Darum folge ich manchem so lange, bis ich ihn fange, und behalte für einen so schmalen Ort, da kein Menschenverstand mir folgt bis dort.“<sup>53</sup> Am weitesten dürfte die Position Meister Eckharts gehen,<sup>54</sup> bei dem der Gedanke einer Allversöhnung als implizite Konsequenz seiner Seelenlehre erscheint: Denn jener Gottesfunke, der alles Leben hervorgebracht hat und trägt, ist auch bei jenen in der Hölle

<sup>50</sup> Bernhard von Clairvaux, *Sermo in nativitate Domini V*, 3 (Übersetzung von A. Wolters zit. nach: Die Schriften des Honigfließenden Lehrers Bernhard von Clairvaux, Bd. 1, hg. von der Abtei Mehrerau durch E. Friedrich, Wittlich 1934, 180).

<sup>51</sup> Ders., *Super cantica canticorum LXXXIII*, 4 (Übersetzung von A. Wolters zit. nach: Die Schriften des Honigfließenden Lehrers Bernhard von Clairvaux, Bd. 6, hg. von der Abtei Mehrerau durch E. Friedrich, Wittlich 1938, 299).

<sup>52</sup> Angenendt verweist hier zu Recht auch auf einen Wechsel der Christuskonographie: Anstelle des strengen *Christus Iudex* tritt der seine Wundmale und die entblößte Seite als Zeichen der Erlösung zeigende Christus: Als personifizierte Fürbitte ist er die Ikone des göttlichen Erbarmens (vgl. ders., *Geschichte* [Anm. 41], 730f.).

<sup>53</sup> Mechthild von Magdeburg, *Das strömende Licht der Gottheit VI*, 16.

<sup>54</sup> „Wenn aber der Mensch sich völlig aus den Sünden erhebt und ganz von ihnen abkehrt, dann tut der getreue Gott, als ob der Mensch nie in Sünde gefallen wäre und will ihn aller seiner Sünden nicht einen Augenblick entgelten lassen; und wären ihrer auch so viele, wie alle Menschen zusammen je getan: Gott will ihn nie entgelten lassen. [...] Und je größer und schwerer die Sünden sind, umso unermesslich lieber vergibt sie Gott, und umso schneller sind sie ihm zuwider“ (Meister Eckhart, *Reden der Unterweisung 12f.*, zit. nach: ders., *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. u. übersetzt von J. Quint, München 1955, 71–73).

nicht erloschen und „[...] selbst noch in der Hölle ist er geneigt zum Guten.“<sup>55</sup> Diese Grundtendenz der Mystik im Gefolge Meister Eckharts setzt sich noch bis Heinrich Seuse, Johannes Tauler und Nikolaus von Kues fort.<sup>56</sup> Sie alle teilen die Grundüberzeugung eines „Je-Mehr der göttlichen Barmherzigkeit“ und seiner zuvorkommenden Liebe, auf die sie ihre begründete Hoffnung setzen.

Für den zweiten Grundimpuls dieser Gegenbewegung ist ein auf Paulus rekurrerender Stellvertretungsgedanke leitend: Der Wunsch des Paulus von Christus wegverflucht zu sein zugunsten seiner Schwestern und Brüder dem Fleische nach (vgl. Röm 9,3) wird z.B. bei Theresa von Avila und Johannes vom Kreuz als Motiv der Christusbefreiung eschatologisch stark gemacht. Theresa von Avila ist in der Nachfolge Christi um der Verdammten willen bereit, zusammen mit Christus die dunkle Nacht der Hölle zu durchleiden: All diese Erfahrungen „entstammen sämtliche einer brennenden Kreuzesliebe, dem Wunsch, mit Jesus zusammen für die Erlösung der Menschheit zu leiden und deshalb in einer Gott gefallenden Weise einen kleinen Anteil an der Gottesverlassenheit Jesu zu erhalten.“<sup>57</sup> Die der *unio mystica* entspringenden Vorstellungen einer Teilhabe am Erlösungshandeln Christi müssen nicht notwendig den Verdacht eines Synergismus schüren. Sie entspringen vielmehr dem gnadenhaften Einheitsdenken, das die Mystik als Ganzes prägt. Der Gedanke eines innerlichen Mittuns und die Bereitschaft, gegen den Hauptstrom der theologischen Doktrin am universalen Heilswillen Gottes und damit an der Idee einer Erlösung aller festzuhalten, verbindet die Mystik aufs Engste mit der entsprechenden späteren Bewegung im Pietismus.

#### 4. Exemplarische neuzeitliche Positionen

##### 4.1 Die Lehre von der *Apokatastasis panton* im württembergischen Pietismus des 18. Jh.

Die *Apokatastasis panton* erfreute sich großer Zustimmung im württembergischen Pietismus des 18. Jahrhunderts. Daran wird besonders deutlich, dass es sich bei der Auffassung von der *Apokatastasis panton* nicht nur um eine intellektuelle Lehre, sondern vor allem um ein biblisch begründetes spirituelles Gesamtkonzept handelt. Besonders eifrig und produktiv war neben Johann Albrecht Bengel (1687–1752) und Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) der Begründer der auch heute noch –

<sup>55</sup> Meister Eckhart, Predigt 20a, zit. nach: ders., Predigten (Die deutschen Werke, Bd. 1), hg. u. übersetzt von J. Quint, Stuttgart 1958, 332; vgl. A. Angenendt, Geschichte (Anm. 41), 742.

<sup>56</sup> Vgl. A. Angenendt, Geschichte (Anm. 41), 100.

<sup>57</sup> H.U. von Balthasar, Was dürfen wir hoffen (Anm. 39), 90.

vor allem in Württemberg und Nordbaden – innerhalb der evangelischen Landeskirchen bestehenden Hahn'schen Gemeinschaft Johann Michael Hahn (1758–1819). Er hat zur Allversöhnung bzw. Allerlösung viele biblische Texte ausgelegt, aber auch einige geistliche Lieder verfasst, in denen der auf die Allversöhnung zulaufende Erlösungs- und Heilsprozess besungen oder der biblische Gehalt dieser Lehre betont wird.<sup>58</sup> Wir finden in den Liedern Hahns eine ganze Reihe von Motiven und Gründen, die für eine *Apokatastasis panton* sprechen. Weitere Quellen sind Hahns Auslegungen der entsprechenden Bibeltexte und ein aus Briefen bestehendes Werk mit dem Titel „Briefe von der ersten Offenbarung Gottes durch die ganze Schöpfung bis an das Ziel aller Dinge, oder das System seiner Gedanken“ (1825).

Nach Hahns Auffassung hat Jesus Christus neben seinem eigenen Erlösungswerk, durch das nach und nach alle Menschen zu Gott ins Himmelreich kommen, eine Reihe von Heilsanstalten in der sichtbaren und der unsichtbaren Welt eingerichtet, die jenes universale Heilswerk Christi in die Realität umsetzen. Dazu zählen die Kirche, aber auch das tausendjährige Reich und das Jüngste Gericht. Wie es nach dem Alten Testament in

---

<sup>58</sup> Als Kommentar zu Lev 25,13 „Das ist das Halljahr, da jedermann wieder zu dem Seinen kommen soll“ hat Hahn das folgende Lied gedichtet:

„1. Jesus hat ew'ge Erlösung erfunden.

Also dies gehet die ganze Welt an;

Er hat im Ganzen gesiegt, überwunden

Und uns eröffnet die Lichtslebensebahn.

Alles wird nach und nach durch diesen Frommen

Wieder zu Gott in sein Himmelreich kommen.

2. Herrliche Anstalt hat Jesus getroffen,

Nicht allein hier in der sichtbaren Welt,

Auch Neu-Jerusalem steht und bleibt offen,

Obschon da englische Wachen bestellt.

Endlich wird nach und nach alles eingehen

Und des Jehovah Lichtsangesicht sehen.

3. Endlich wird gar noch, – dies merket, ihr Frommen! –

Endlich wird gar noch das große Halljahr

Allen zur Freude in Herrlichkeit kommen,

Wenn die Erlösung vollendet ist gar.

O, wie wird da auch die Hölle erstaunen,

Wenn sie hört blasen die Halljahrsposaunen!

4. Heiliger Schauer wird alles durchgehen,

Wenn dieses Blasen den Lichtskreis durchgeht.

Alles wird man da in Herrlichkeit sehen,

Weil dann besiegt auch der letzte Feind steht.

Großer Gott! uns will ein Schauer durchdringen,

Wenn wir von diesem Ziel reden und singen“

(J.M. Hahn, Geistliches Liederkästlein oder kurzer Auszug aus den sämtlichen Liedern, 3. Teil, Stuttgart 1928, 105). Zu dem Bibelvers Lev 25,13 hat Hahn hinzugefügt: „Durch Christum ist dies möglich gemacht. Er hat eine ewige Erlösung erfunden, die fortwirkt in alle Ewigkeit, bis Gott alles in allen ist“.

Israel alle 50 Jahre ein Jubel- und Halljahr geben soll, so wird es nach Hahn am Ende der Zeiten ebenfalls ein Halljahr geben, in dem alle Schulden getilgt und der ursprüngliche Schöpfungszustand wieder hergestellt werden wird. Dann wird die Hölle staunen, weil sie dann leer sein wird, und dann wird auch der letzte Feind, Satan, und der mit ihm verbundene Tod von Christus endgültig besiegt sein. Die dieses Leben durchziehenden und prägenden Trennungen und Dualismen werden endlich aufgehoben sein. Alle Menschen werden endlich unter der Herrschaft des dreieinigen Gottes versöhnt zusammen kommen, zusammen sein und zusammen bleiben. Schon jetzt läuft die inmitten der Profangeschichte sich vollziehende Heilsgeschichte auf diese universale Versöhnung aller Menschen zu.

Dabei war Hahn wie andere württembergische Pietisten<sup>59</sup> der Auffassung, dass die Lehre von der *Apokatastasis panton* ganz der biblischen Botschaft entspricht – also nicht nur vereinbar mit der Heiligen Schrift, sondern auf jeder Seite der Bibel zu finden sei.<sup>60</sup>

Friedhelm Groth hat in einer schönen Aufarbeitung des eschatologischen Heilsuniversalismus der württembergischen Pietisten des 18. Jahrhunderts zusammenfassend formuliert: Obwohl sie sich als gute Lutheraner verstanden, haben es „die Württemberger [...] je länger desto deutlicher als ihre Aufgabe angesehen, CA 17 zu korrigieren und in dem Zusammenhang ein [...] sachgerechtes Verständnis der heiligen Schrift zu entwickeln, demgemäß die beiden in CA 17 verworfenen Lehrüberzeugungen, der Chiliasmus und die Apokatastasislehre, ihren legitimen Ort im Ganzen des christlichen Glaubens und Hoffens erhalten.“<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> Michael Hahn hat am klarsten und konsequentesten innerhalb des württembergischen Pietismus die Lehre von der *Apokatastasis panton* vertreten und sie deutlicher und nachdrücklicher als die anderen württembergischen Pietisten mit der Lehre vom tausendjährigen Reich verbunden.

<sup>60</sup> In einem anderen seiner vielen Lieder, einem „Reformationslied“, hat Hahn seine Auffassung zur *Apokatastasis panton* ebenfalls in eine Strophe gefasst:

„Wer eine Wiederbringung glaubt,  
Ist manchen gar verdächtig,  
Liest man die bibel überhaupt,  
Vertheidigt man dieß heftig.  
Wer tiefer geht  
Und fester steht,  
Findt jenes gut gegründet,  
Weil man es klar  
Als theur und wahr  
Auf allen blättern findet“

(J.M. Hahn, Schriften, Bd. 12, Tübingen 1830 [70. Brief], 511 [Strophe 16 des vierten Reformationsliedes nach dem 70. Brief]; zit. nach: F. Groth, Die „Wiederbringung aller Dinge“ im württembergischen Pietismus. Theologiegeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts, Göttingen 1984, 249).

<sup>61</sup> F. Groth, Die „Wiederbringung aller Dinge“ (Anm. 60), 253. Johann Albrecht Bengel

Welche leitenden Motive und Interessen lassen sich in der Apokatastasis-Lehre dieser württembergischen Pietisten identifizieren? Ihnen ging es „um die Erkenntnis des ‚Ganzen‘. [...] Die entscheidende Perspektive des württembergischen Pietismus im 18. Jahrhundert ist es gewesen, des ‚Ganzen‘ ansichtig zu werden und die Universalität des Gotteshandelns zu erkennen. Dies manifestiert sich [...] in der Weise, daß das künftige Heil des ‚Ganzen‘ auf der Erde in den chiliastischen Lehren Ausdruck findet, und daß ([...] als Überbietung der chiliastischen ‚Universalität‘) in den Apokatastasislehren formuliert wird, woraufhin das ‚Ganze‘ im Neuen Himmel und der Neuen Erde hinausläuft.“<sup>62</sup> Ihre Orientierung am „Ganzen“ und an der „Universalität“ bringen sie zum Ausdruck, indem sie vom „Reich Gottes“ reden. Dazu gehört dann auch, die Entwicklung – den Heilsplan – zur *Apokatastasis panton* zutreffend im Blick zu behalten: „In der Apokatastasis panton ist schließlich das Ganze, d.h. alle Menschen und der ganze Kosmos ‚aufgehoben‘, und der Glaubende hat als der die Wahrheit Erkennende diese ‚Aufhebung‘ gewissermaßen im Vorgriff präsent.“<sup>63</sup>

Die württembergischen Pietisten des 18. Jahrhunderts haben ein ausgeprägtes Bewusstsein von den Schwierigkeiten gehabt, die sich für die Entwicklung auf die *Apokatastasis panton* hin und damit dem Sieg der universalen Gnade des Gottesreiches entgegenstellen. Deshalb wurden ausgeprägte Vorstellungen von göttlichen Gerichten entwickelt, die dazu dienen sollten, die Glaubenden nicht in einer für den Glauben fatalen *securitas* zu wiegen. Die ganzen der johanneischen Apokalypse entnommenen Gerichts-, Buß- und Bestrafungsszenarien stehen jedoch im Horizont der Gewissheit, dass am Ende alles gut werden wird; nämlich dann, wenn alles unter Jesus Christus als dem einen Haupt versammelt und Gott alles in allen sein wird.

Dazu formten die württembergischen Pietisten des 18. Jahrhunderts in ihren Reich-Gottes-Theologien das auch in der reformatorischen Theologie vorhandene Dualitätsdenken um, indem sie das Nebeneinander von Erretteten und Verdammten – aber auch das Nebeneinander von Gericht und Heil – in einen zeitlich verlaufenden Prozess auflösten. Gericht und

---

hatte sich auf die biblische Begründung des Chiliasmus konzentriert und noch keine explizite Apokatastasis-Lehre formuliert. Die ihm nachfolgenden Pietisten haben als überzeugte Chiliasten sich genau darum und also um eine theologische Begründung der Apokatastasis-Lehre bemüht. Während Bengel biblisch-heilsgeschichtlich dachte, waren die ihm nachfolgenden Pietisten – wie Hahn – auch für theosophische Einsichten und Spekulationen empfänglich. Einen Überblick über den Chiliasmus bietet: H.-P. Großhans, Art. „Chiliasmus“, in: F. Jaeger (Hg.), Enzyklopädie der Neuzeit, Bd. 2, Stuttgart 2005, 681–687.

<sup>62</sup> F. Groth, Die „Wiederbringung aller Dinge“ (Anm. 60), 254.

<sup>63</sup> Ebd.

Heil werden im Prozess der Heilsgeschichte nacheinander gedacht. Dazu wird in Kauf genommen, dass das Eschaton zeitlich auseinander gezogen und so in ein System von heilsgeschichtlichen Etappen und Stufen der eschatologischen Entwicklung gebracht wird.<sup>64</sup>

Während in den dualistischen Eschatologien eine Naherwartung des Endes dominiert – und sich dann gewissermaßen genau am Zustand des dann eintretenden Endes entscheidet, wer zu Gott gehört und in seiner Gemeinschaft bleibt und wer nicht zu Gott gehört und deshalb ewig verdammt sein wird –, wird in dem pietistischen Heilsuniversalismus die Geschichte ausgedehnt, innerhalb derer „sogar noch eine lange Periode diesseitiger herrlicher Besserung und Erfüllung für die Kirche und eine einigermaßen christianisierte Gesellschaft sich öffnete“.<sup>65</sup>

Durch die Konstruktion eines geschichtlichen Prozesses – in dieser empirisch erfassbaren Welt und ihrer Geschichte, aber auch über diese Welt hinaus – wird *vorstellbar*, dass Menschen, die in dieser Welt einander gegenüber oder unbeteiligt nebeneinander stehen, irgendwann einmal versöhnt beisammen sein werden. Diejenigen, die jetzt der Gemeinschaft der Glaubenden entgegen oder von ihr abseits stehen, sowie diejenigen, die in ihrem Lebenswandel ihre Verachtung des Evangeliums und der göttlichen Gebote zum Ausdruck bringen, oder diejenigen, die jetzt andere Gottheiten oder gar keine verehren, sind von den Glaubenden, die sich des Heils gewiss sind, nicht absolut geschieden. Die „Anderen“ sind nur *jetzt* nicht im Heil, werden aber irgendwann auch am Heil teilhaben und zu der Gemeinschaft der Glaubenden gehören. Auch wenn dies ein schmerzhafter Verwandlungsprozess sein wird – wie jeder geistliche Wiedergeburt-Prozess –, so ist der Glaube durch das Bewusstsein geprägt, dass alle Menschen (möglicherweise auch die nichtmenschliche Kreatur) von Gott gerettet und im Reich Gottes versöhnt zusammen sein und zusammen bleiben werden.

---

<sup>64</sup> Wobei dann nochmals problematische Lehren entstehen, wie die Vorstellung von einem ersten Wiederkommen Christi zum tausendjährigen Reich und einem zweiten Wiederkommen Christi am Jüngsten Tag. Und auch das Ziel dieses zweifachen Wiederkommens Christi wird erst eine ungeheure Zeitspanne nach dem Jüngsten Gericht offenbar sein, wenn es dann zur *Apokatastasis panton* kommt.

<sup>65</sup> M. Schloemann, *Luthers Apfelbäumchen. Anmerkungen und Pessimismus im christlichen Selbstverständnis*, Wuppertal 1976, 16. Friedhelm Groth beurteilt dies als eine Abschwächung der eschatologischen Spannung und als eine Enteschatologisierung der christlichen Hoffnung, die sich auf diese Weise im württembergischen Pietismus vollzog. Man könnte auch von einer Vergeschichtlichung der Hoffnung sprechen. Nach Groth kommt es zu einer Enteschatologisierung, weil durch diese Form der Betonung des Eschatologischen, in der ein genauer Heilsplan rekonstruiert wird und sich insofern die Erwartung auf ein Wissen der zukünftigen Dinge stützen kann, das eschatologische Geheimnis zerstört wird, weil „das Erhoffen des von Gott Verheißenen verwechselt wird mit dem vermeintlich zu wissenden Erwünschten“ (F. Groth, *Die „Wiederbringung aller Dinge“* [Anm. 60], 257).

Die Vorstellung eines sich über das jeweilige hiesige Leben hinaus vollziehenden Prozesses der Vollendung der Menschen findet sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht nur bei den württembergischen Pietisten, sondern beispielsweise auch in Ephraim G. Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“. Lessing hat für dieses Motiv eine Reinkarnationslehre in Anspruch genommen. So schien ihm die Vollendung eines jeden einzelnen Menschen in einem langen über mehrere Lebenszeiten sich hinziehenden Bildungsprozess vorstellbar. Zugleich enthielt diese Vorstellung die kritische Beurteilung des gegenwärtigen Zustandes der Menschen, die eben noch nicht vollkommen sind, sondern sich noch in der Entwicklung befinden. Vom Grundmotiv her ähnlich erscheint die Vorstellung der württembergischen Pietisten, die natürlich nicht auf eine Reinkarnationslehre zurückgreifen wollten und deshalb die Vollendung als geschichtlichen Prozess vorstellten, der weit über die empirisch erfahrbare Zeit hinausreicht.

Zu behaupten, dass hier auf Erden schon Vollkommenheit erreicht wäre, kam ihnen aus mindestens zwei Gründen nicht in den Sinn: Zum einen waren sie kritisch hinsichtlich des Menschen (und insofern auch ihrer selbst), der doch immer noch der Sünde verhaftet bleibt; zum andern reduzierten sie ihre Vorstellung vom Heil nicht auf die jeweiligen Individuen, sondern verfolgten die Vorstellung eines das Ganze der Schöpfung und insofern auch alle Menschen umfassenden Heils. Demnach kann Heil im umfassenden Sinn Individuen nur zukommen, wenn alle Menschen geheilt und also gemeinsam und versöhnt in der Gegenwart Gottes leben.

Die kritische Kontrollfrage an eine Apokatastasis-Lehre ist die Frage, ob nicht doch Menschen (oder Engel) vom Heil für immer ausgeschlossen und also verdammt bleiben. Der endgültige Ausschluss von Menschen vom Heil artikuliert sich in der Vorstellung von der Hölle, der ewigen Verdammnis und von ewigen Höllenstrafen. Der Pietist Michael Hahn hat sich vehement gegen die Vorstellung von der Möglichkeit ewiger Höllenstrafen gewandt. Er hielt diese Vorstellung für unbiblich und zugleich für unmenschlich, da sie dem *sensus communis* widerspreche.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> In einem Brief über Hebr 8,6–13 hat Michael Hahn in einer Mischung aus biblischer und humaner Begründung die Lehre von *Apokatastasis panton* ausführlich und anschaulich vertreten: „Nein, meine lieben Freunde, den Menschen kann ich für keinen menschlichen Menschen halten, der nicht nur die Gedanken haben sondern sogar die Meinung hegen kann von unendlichen Höllen-Strafen. Denn hätte man nicht Ursache, wenn es das wäre, bei der Geburt eines jeden Adamskindes untröstlich zu weinen und sich fast tot zu schreien, wenn man bedenkt, wie wenige zur Wiedergeburt kommen? Sollte man nicht über das Dasein solcher armen Wesen fast von Mitleiden und Erbarmen aufgerieben werden! Gott! ich gestehe, meine eigene Seligkeit fühlte eine ewige Kränkung, wenn mein Mitmensch, der kurze Zeit gesündigt hat, unendlich gestraft würde. Darum heißt es, weiß Gott! nicht recht von Gott gedacht und gelehrt, wenn man unendliche Höllenstrafen

„Wer die Verdammniß ohne Ende glaubt, kann nicht ruhig seyn, oder er hat keinen Funken von Gottes Liebe und Erbarmen in sich. Ich für meinen Theil wünschte lieber nicht geboren zu seyn, als keine Wiederbringung aus der heil. Schrift glauben zu können.“<sup>67</sup> Für Hahn wird durch den Verzicht auf ewige Höllenstrafen keineswegs der Ernst des göttlichen Verfahrens gemindert. So hebt er hervor, dass „es bey manchen bis zu den lezten Ewigkeiten mit ihrem Wiedergenesen anstehen kann. Die Menschen [...] bedenken nicht, was doch so viele Ewigkeiten hindurch zu thun seyn möchte“.<sup>68</sup>

Eine ähnliche Position hat zu ungefähr derselben Zeit auch Friedrich Schleiermacher in seinem dogmatischen Hauptwerk „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt“ vertreten, obwohl Schleiermacher seine Überlegungen nicht mit einem spekulativen metaphysischen Überbau (wie Hahn) versteht, sondern sie transzendentaltheologisch und subjektivitätstheoretisch begründet. Nach Schleiermachers Auffassung kann „die Vorstellung einer ewigen Verdammnis [...] weder an und für sich betrachtet, noch in bezug auf die ewige Seligkeit eine genaue Prüfung bestehen“.<sup>69</sup> In Bezug auf die ewige Seligkeit besteht die Problematik nach Schleiermacher darin, dass die Seligen einerseits keine völlige Unkenntnis von der Unseligkeit der Anderen haben können und andererseits eine dann vorhandene Kenntnis von der Unseligkeit der Anderen „nicht ohne Mitge-

---

predigt; das kann doch gewiß kein Mensch tun, der die Schrift und die Kraft Gottes versteht, sich selber kennt und etwas von einem Königreich und Hohepriestertum Jesu weiß! Ich bitte, sage man mir doch nicht, daß es noch mehr solche tyrannischen Menschen gebe, die unendliche Höllenstrafen billigen wollen; denn es ist wider Gottes Liebesplan!“ (J.M. Hahn, Briefe und Lieder über die Episteln des Paulus an Timotheus, Titus und Philemon sowie über die Epistel an die Hebräer, in: ders., Schriften, Bd. 4, Stuttgart <sup>2</sup>1832, 392f. [36. Brief, Hebr 8]).

<sup>67</sup> J.M. Hahn, Briefe von der ersten Offenbarung Gottes durch die ganze Schöpfung bis an das Ziel aller Dinge, oder das System seiner Gedanken. An Freunde der Wahrheit auf Begehren geschrieben, 2. vermehrte Auflage, Tübingen 1839, 461 (17. Brief).

<sup>68</sup> J.M. Hahn, Schriften, Bd. 4 (Anm. 66), 392. Bei der Interpretation dieser Formulierung ist zu berücksichtigen, dass Hahn das biblische Wort „Ewigkeit“ als ein Zeitmaß versteht: „Eine Ewigkeit ist eine gemessene Zeit. Eine Ewigkeit macht der andern Platz; hat eine ein Ziel, so haben ihrer viele auch ein Ziel“ (J.M. Hahn, Briefe von der ersten Offenbarung Gottes [Anm. 67], 461 [17. Brief]). Anders als für Bengel und für Oetinger dauert für Hahn eine Ewigkeit nicht 2222 und zwei Neuntel Jahre, sondern 7000 Jahre. Insgesamt vermutet er sieben Ewigkeiten und also sieben Welten und Weltzeiten. In dieser Gesamtzeit orientierte er sich an der Vorstellung des AT vom 50. Jahr als dem Hall- und Erlaßjahr: nach 49.000 Jahren wird es das große Erlassjahr geben, in dem „alles wieder zu seiner verlorenen Habe kommen“ wird; „das fünfzig tausendste Jahr wird das große Jubel- und Erlaßjahr seyn für alle Kreatur“ (J.M. Hahn, Briefe von der ersten Offenbarung Gottes [Anm. 67], 504f. [19. Brief]).

<sup>69</sup> F. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage 1830/31, hg. von R. Schäfer, Berlin – New York 2008, § 163 Anhang, 490.

fühl gedacht werden“ kann, und ein „Mitgefühl mit den Verdammten muß nothwendig die Seligkeit trüben, um so mehr als es nicht wie jedes ähnliche Gefühl in diesem Leben durch die Hoffnung gemildert wird.“<sup>70</sup> Schleiermacher beschreibt dann, dass diese Trübung der Seligkeit noch verstärkt wird durch das Anschauen der Gerechtigkeit Gottes, da diese die Zufälligkeit der individuellen Lebensläufe mit den mehr oder weniger hilfreichen Fügungen berücksichtigen müsste. Deshalb bereitet es ihm große Schwierigkeiten, sich vorzustellen, „der endliche Erfolg der Erlösung sei ein solcher, daß Einige zwar dadurch der höchsten Seligkeit theilhaftig würden, Andere aber und zwar nach der gewöhnlichen Vorstellung der größte Theil des menschlichen Geschlechtes in unwiederbringlicher Unseligkeit verloren ginge.“ Schleiermacher findet zumindest „Spuren“ jener „milderer Ansicht“ in der Heiligen Schrift (1 Kor 15, 26.55), „daß nämlich durch die Kraft der Erlösung dereinst eine allgemeine Wiederherstellung aller menschlichen Seelen erfolgen werde“.<sup>71</sup>

Interessant erscheint, dass die pietistische Spekulation mit ihren metaphysischen Hinterwelten, die das mythische Potential des christlichen Glaubens ganz ausschöpft, und die der Logizität verpflichtete Schleiermachersche subjektivitätstheoretische Transzendentaltheologie mehr oder weniger zu ähnlichen Resultaten gelangen. Schleiermacher, der die eschatologischen Themen als „prophetische Lehrstücke“ bezeichnete, zu denen keine Aussagen mit Bestimmtheit formuliert werden können, schaute darauf, welche Konsequenzen die Vorstellungen vom Ende für die gegenwärtige Frömmigkeit und also für das fromme Bewusstsein der Glaubenden haben. Ähnlich verhält es sich bei den theologisch so ganz anders orientierten württembergischen Pietisten: Auch dort dient der fromme Mythos der Orientierung im Leben vom Ende her und leitet die Wahrnehmung der Anderen im Hier und Jetzt. Neben dem biblischen Befund spielt in beiden theologischen Konzeptionen das Mitgefühl eine wichtige Rolle in der Begründung bzw. der Plausibilisierung der *Apokatastasis panton*. Aufgrund des Mitgefühls mit den Mitmenschen kann sich das fromme Bewusstsein keine ungetrübte und vollkommene eigene Seligkeit vorstellen, wenn zugleich andere Menschen daran nicht teilhaben.

Und ebenfalls von besonderer Bedeutung ist, dass mit der pietistischen und der Schleiermacherschen Betonung des Individuellen zugleich ein starkes Interesse am Ganzen und an einer universalen Versöhnung einher geht, die nicht möglich ist unter Verlust eines einzigen Individuums.

---

<sup>70</sup> Ebd., 491.

<sup>71</sup> Ebd., 492.

## 4.2 Neuzeitliche Infragestellungen und die Wiederentdeckung des Origenes in der katholischen Tradition

### 4.2.1 Aporien

Die auf dem Konzil von Trient in die Wege geleitete katholische Reform als Antwort auf die Reformation war eschatologisch nicht allzu kreativ. Sie beließ es beim Gewohnten. Die Hölle gehört zum Standardrepertoire christlicher Endzeitszenarien, mit dem Ziel den Gläubigen eine heilsame Furcht einzujagen, sie auf den rechten Weg zu führen und darauf zu halten. Katechismen schärfen das Notwendige dazu in Kurzform ein.<sup>72</sup> Eine weitere Methode der Katechese findet sich in der Gattung der Höllenpredigten, die insbesondere im Barock eine gewisse Hochzeit erlebt. Ihre klassische Form hält den repressiven Charakter für wichtig und bedient sich dabei der stereotypen Bilder und Ausmalungen der Volksfrömmigkeit in mitunter extremer Weise. Die Hölle ist ein Bild des reinsten Leidens und Grauens, das perfekte totalitäre Foltersystem, eine geschlossene Welt des absolut Bösen als logisch-unlogisches Pendant zu einer Religion, die Gott als die unendliche Liebe predigt. Je eindrucksvoller und sinnlicher diese Predigten, desto wirkungsvoller sind sie; Angst ist dabei das wichtigste Instrument.

Diese pastorale Dominanz des Themas Hölle wird nun fast zeitgleich mit grundlegenden Infragestellungen konfrontiert. Mit der Entdeckung Amerikas wird deutlich: Es scheinen Millionen von Heiden samt ihren Vorfahren notwendig zur Hölle verdammt, weil sie von Christus nie etwas gehört haben und daher nicht getauft sind. Doch wohin mit all diesen Verdammten? Einer der ersten, die Zweifel an der übergroßen Zahl der Verdammten hegen, ist daher der Asienmissionar Franz Xaver.<sup>73</sup> Seit dem 17. Jh. kommt es zu Zuspitzungen von unterschiedlichen Seiten. Der Gnadenstreit verdeutlicht in seiner molinistischen Problemlösungsvariante an der Frage der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer *Apokatastasis* noch einmal die Problematik des Freiheitsbegriffs, während die bañezianische Variante – in noch verschärfterer Weise als bei Augustinus – vor die Abgründe der Prädestinationslehre führt.<sup>74</sup> Den englischen Deisten widerstrebt eine Religion, die ihre Plausibilität statt auf Ethik und Vernunft auf Höllenängsten begründet. Sie zweifeln an der Angemessenheit der Höllenstrafen ebenso wie an der Vereinbarkeit der Hölle mit dem Grundaxiom der Güte Gottes.<sup>75</sup> Während die klassischen Stereotypen

<sup>72</sup> Vgl. z.B. den Catechismus Romanus VI, 5,2f.; VIII, 7,9f.

<sup>73</sup> H. Vorgrimler, Geschichte der Hölle, München 1994, 251.

<sup>74</sup> Vgl. M. Greiner, Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit. Wiederaufnahme eines verdrängten Schlüsselproblems, in: Th. Pröpper, Theologische Anthropologie, Bd. 2, Freiburg 2011, 1351–1436, 1371f.

<sup>75</sup> Vgl. H. Vorgrimler, Geschichte (Anm. 73), 258.

der Höllenvisionen mit Swedenborg noch einmal fröhliche Urstände feiern, brechen mit Aufklärung und Französische Revolution die Dämme des Apokatastasis-Gedankens: Atheisten und Freidenker wie Diderot und d'Holbach machen sich lustig über allzu offensichtlich instrumentalisierte Höllendpredigten, während andere wie Voltaire um den Verlust von Ethik und Moral bangen.<sup>76</sup> Kritische Geister, nicht nur in der Theologie, entdecken dabei die eschatologischen Gedanken eines Origenes und der alexandrinischen Schule wieder.<sup>77</sup> 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.). Zu Beginn des 19. Jh. ist die traditionelle Höllenvorstellung in den intellektuellen Kreisen ernsthaft erschüttert und die *Apokatastasis panton* bei der intellektuellen Elite hoffähig geworden.

Eine durch die Französische Revolution und weitere gesellschaftliche Umwälzungen in die Defensive geratene katholische Kirche versucht dagegen ihre verloren gegangene weltliche Macht durch den hypertrophen Anspruch auf moralische Autorität samt Höllendrohung aufrecht zu erhalten. Die Hölle wird zur letzten Festung der Kirche im Streit um die individuelle Moral und die Stabilität der politischen und sozialen Gegebenheiten.<sup>78</sup> Die Lehre der Kirche bleibt an diesem Punkt scheinbar unerschütterlich, trotz theologischer Infragestellung und Rekurs auf den Gedanken der *Apokatastasis*, wobei die Instrumentalisierung des Themas ebenso offensichtlich ist und so die Glaubhaftigkeit der Kirche als Ganze erschüttert wird. Denn die theologischen Motive werden mehr und mehr durch Fragen der Nützlichkeit ersetzt. Daher ist – trotz veränderter gesellschaftlicher Umstände – im 19. Jh. in der Seelsorge noch eine Verschärfung der Höllenthematik zu beobachten.<sup>79</sup> Das geschieht indes zu

---

<sup>76</sup> „Was ist heute, da kein Bewohner Londons mehr an die Hölle glaubt, zu tun? Welche Schranke verbleibt uns? Die der Ehre, wohl gar noch die der Gottheit, die ohne Zweifel möchte, daß wir gerecht seien, mit oder ohne Hölle.“ (Voltaire, Art. „guerre“, in: Dictionnaire philosophique portatif [London 1764], dt. zit. nach J.L. Borges/A.B. Casares (Hg.), Das Buch von Himmel und Hölle, Stuttgart 1983, 198f.).

<sup>77</sup> So J.J. Rousseau; vgl. H. Vorgrimler, Geschichte [Anm. 73], 265.

<sup>78</sup> Eine gewisse Neigung zur ‚Instrumentalisierung‘ von Hölle und Teufel findet sich interessanter Weise darin, dass die politischen und sozialen Umwälzungen als ‚Verführung des Teufels‘ und ‚Aufstand der Hölle‘ etikettiert werden, bzw. man sie genau dorthin verbann wissen will: „Heiliger Erzengel Michael, verteidige uns im Kampfe; gegen die Bosheit und die Nachstellungen des Teufels sei unser Schutz. ‚Gott gebiete ihm‘, so bitten wir flehentlich; du aber, Fürst der himmlischen Heerscharen, stoße den Satan und die anderen bösen Geister, die in der Welt umhergehen, um die Seelen zu verderben, durch die Kraft in die Hölle. Amen.“ (Leo XIII., Gebet nach der Messe; zit. nach: I. Escribano-Alberca, Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart [HDG IV/7d], Freiburg 1987, 220 [Anm. 83]).

<sup>79</sup> Der Patron der katholischen Seelsorger, Jean-Baptiste-Marie Vianney, der Pfarrer von Ars, ist eines der berühmtesten Beispiele, vgl. H. Vorgrimler, Geschichte (Anm. 73), 272f.

einer Zeit, in der das theologische Fundament dieser Vorstellung schon längst in Frage gestellt ist. Man baut ‚infernalistische Luftschlösser‘. Aber auch dieser Zustand hält nicht auf Dauer; die Höllenangst als Instrument der sozialen Regulierung verliert ihre Schärfe. Sie wird sozusagen durch übermäßigen Gebrauch stumpf. Der Schock der gesellschaftlichen Umbrüche durch politische Revolutionen, national-staatliche Veränderungen und die Veränderung der Gesellschaftsstrukturen durch die industrielle Revolution führt dazu, dass die traditionellen Antworten und Regulierungsmechanismen nicht mehr greifen. Der Glaubwürdigkeitsverlust von Theologie und Kirche ist wohl kaum zu unterschätzen.<sup>80</sup> Neben der seelsorgerlichen Dimension wird das Thema im 19. Jh. insbesondere dort virulent, wo lehramtlich die Heilsnotwendigkeit des Glaubens und der Kircheng Zugehörigkeit betont wird und damit allen Ungläubigen (bei Ausnahme des unüberwindlichen Irrtums) das ewige Heil bei Gott abgesprochen wird.<sup>81</sup>

#### 4.2.2 Konziliarer Klimawechsel: Die neue Perspektive des 2. Vatikanischen Konzils

Die als Kennzeichen der Entwicklung Ende des 19. Jahrhunderts genannten Elemente prägen auch das Thema in Theologie und Kirche zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Obgleich – und das ist für einen theologischen Neuansatz von besonderer Bedeutung – die gesellschaftlichen Umwälzungen des 20. Jh. die christliche Eschatologie besonders herausfordern. Die Abgründe des menschlichen Tuns, wie sie gerade dieses Jahrhundert offensichtlich macht, lassen die Fragen der Eschatologie in neuem Licht und mit neuer Schärfe hervortreten. Und nur langsam macht sich die Theologie daran, sich diesen Herausforderungen zu stellen. Angesichts einer jahrhundertelangen Instrumentalisierung des Höllengedankens in der Pastoral sind die letzten Jahrzehnte des 20. Jh. durch eine selbst auferlegte, vielleicht auch selbstkritische Zurückhaltung gekennzeichnet.

---

<sup>80</sup> Dazu die – wie so häufig – treffenden Bemerkungen Friedrich Nietzsches: „Vergessen wir nie, wie erst das Christentum es war, das aus dem *Sterbebett* ein Marterbett gemacht hat, und daß mit den Szenen, welche auf ihm seither gesehen wurden, mit den entsetzlichen Tönen, welche hier zum ersten Male möglich erschienen, die Sinne und das Blut zahlloser Zeugen für ihr Leben und das ihrer Nachkommen vergiftet worden sind“ (F. Nietzsche, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, in: ders., *Werke in drei Bänden*, Bd. 1, hg. von K. Schlechta, München 1966, 1064 [Nr. 77]).

<sup>81</sup> Vgl. z.B. Pius IX., Enzyklika „*Singulari quaedam*“ (1854); vgl. DH 1646. Ist man zu Beginn auch mit den nichtkatholischen Christinnen und Christen nicht so zimperlich, gerät der apodiktische Standpunkt spätestens in der ersten Hälfte des 20. Jh. in die Aporie. So schwächt Pius XII. in seiner Enzyklika *Mystici corporis* 1943 die Frage nach der Heilsmöglichkeit der Nichtkatholiken mit der Formel, „dass sie sich ihres Heiles nicht gewiss sein können“ und der Idee eines impliziten *votum ecclesiae (catholicae)* ab.

Zugleich eröffnet sich nach anfänglichen Restriktionen die Möglichkeit für die Theologie, die Dinge auch anders zu denken. Auch hier gibt das 2. Vatikanische Konzil entscheidende Impulse, indem es die Frage nach der Heilsnotwendigkeit von Kirche und Glaube und die Frage der Heilmöglichkeit der Nichtchristen neu konstellierte.<sup>82</sup> Dieser „Klimawechsel“ bewirkt auch einen „eschatologischen Temperaturumschwung“.

So behandelt 1979 das eher warnend-restriktive Dokument der Glaubenskongregation zu „aktuellen Fragen der Eschatologie“ die *Apokatastasis panton* gar nicht, die Höllenthematik nur knapp. Zwar betont die Erklärung, dass die Kirche „an eine Strafe glaubt, die für immer auf den Sünder wartet, der der Anschauung Gottes beraubt sein wird, und an einen Widerhall dieser Strafe in seinem ganzen Sein“, ermahnt aber zugleich: „Die Gefahr bildlicher und willkürlicher Darstellung ist besonders zu fürchten, denn ihre Übertreibungen haben großen Anteil an Schwierigkeiten, auf die der christliche Glaube oftmals trifft. [...] Weder die Hl. Schrift, noch die Theologie bieten genügend Erhellendes für eine Darstellung des Jenseits.“<sup>83</sup>

Der Katholische Erwachsenenkatechismus führt 1985 dazu aus: „Die Lehre der Kirche, welche die Ewigkeit der Höllenstrafen ausdrücklich verteidigt hat, steht also auf einem guten und gesicherten biblischen Fundament. Vor allem hat die Kirche die dem Origenes (3. Jh.) zugeschriebene und später immer wieder vertretene Lehre verurteilt, am Ende der Zeit finde die Wiederherstellung (Apokatastasis) der ganzen Schöpfung statt, einschließlich der Sünder, Verdammten und Dämonen, zu einem Zustand vollkommener Glückseligkeit (vgl. DS 76; 411; 801; 1002, NR 916; 891; 896, 905; LG 48).“<sup>84</sup> Dazu verweist er auf die entscheidende Größe der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit: „Doch wäre, wenn Gott am Ende alle Menschen in sein Reich heimholen würde – auch diejenigen, die sich definitiv gegen ihn entschieden haben –, die Freiheit und damit die Würde des Menschen noch gewahrt? Gerade wenn wir ‚nicht von vornherein mit einer Versöhnung und Entsöhnung für alle und für alles rechnen können, was wir tun oder unterlassen‘, greift diese Botschaft immer wieder verändernd in unser Leben ein und bringt

---

<sup>82</sup> Vgl. den Beitrag von K. Lehmann in diesem Band.

<sup>83</sup> Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie (17. Mai 1979) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 11), Bonn 1979. In diesem Duktus argumentiert auch der Katechismus der Katholischen Kirche (KKK) von 1992: „Die Lehre der Kirche sagt, dass es eine Hölle gibt und sie ewig dauert. [...] Die schlimmste Pein der Hölle besteht in der ewigen Trennung von Gott.“ (Nr. 1035) und betont zugleich den mahndend-bekehrnden Charakter der biblischen wie lehramtliche Aussagen über die Hölle (Nr. 1036).

<sup>84</sup> Katholischer Erwachsenenkatechismus, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer 1985, 422.

Ernst und Dramatik in unsere geschichtliche Verantwortung (vgl. Gem. Synode, Unsere Hoffnung I,4).<sup>85</sup> Zugleich relativiert er die Metaphorik der biblischen Aussagen und rekurriert dazu auf die Problematik einer angemessenen Hermeneutik: „Man muss die Aussagen der Heiligen Schrift über die Ewigkeit der Hölle freilich richtig verstehen. Nicht umsonst handelt es sich dabei um Mahnreden; sie haben ermahrende und zur Entscheidung herausfordernde Funktion. Es sollen dem Sünder die Konsequenzen seines Tuns vor Augen gehalten werden, nicht damit er bestraft werde, sondern damit er umkehre und so zum ewigen Leben finde. Deshalb wird weder in der Heiligen Schrift noch in der kirchlichen Glaubensüberlieferung von irgendeinem Menschen mit Bestimmtheit gesagt, er sei tatsächlich in der Hölle. Vielmehr wird die Hölle immer als reale Möglichkeit vor Augen gehalten, verbunden mit dem Angebot der Umkehr und des Lebens. So verstanden soll die Hölle den Ernst und die Würde der menschlichen Freiheit vor Augen führen, die zu wählen hat zwischen Leben und Tod. Gott achtet die Freiheit des Menschen, er zwingt seine beseligende Gemeinschaft keinem Menschen gegen dessen Willen auf. Die Heilige Schrift lässt auch keinerlei Zweifel daran, dass es Sünden gibt, die vom Reiche Gottes ausschließen (vgl. 1 Kor 6,9–10; Gal 5,20–21; Eph 5,5; Offb 21,8). Es geht also in unserem Leben um eine Entscheidung auf Leben und Tod. Die Heilige Schrift sagt uns freilich nicht, ob jemals ein Mensch sich tatsächlich in letzter Endgültigkeit gegen Gott entschieden und damit den Sinn seines Daseins endgültig verfehlt hätte.“<sup>86</sup>

Der 1992 veröffentlichte Weltkatechismus (Katechismus der Katholischen Kirche, KKK) kennt kein Stichwort, das der *Apokatastasis* auch nur nahe käme, weiß es in Rekurs auf die traditionelle Position des Lehramtes allenfalls beim Thema Hölle etwas genauer, wirkt aber im Vergleich zum Umfang in den klassischen Katechismen geradezu „dürr“: „1035. Die Lehre der Kirche sagt, daß es eine Hölle gibt und daß sie ewig dauert. Die Seelen derer, die im Stand der Todsünde sterben, kommen sogleich nach dem Tod in die Unterwelt, wo sie die Qualen der Hölle erleiden. Die schlimmste Pein der Hölle besteht in der ewigen Trennung von Gott, in dem allein der Mensch das Leben und das Glück finden kann, für die er erschaffen worden ist und nach denen er sich sehnt.“ Er relativiert aber diese die Tradition affirmierende Aussage zugleich im Rekurs auf die Metaphorik der biblischen Bilder: „1036. Die Aussagen der Heiligen Schrift und die Lehren der Kirche über die Hölle sind eine Mahnung an den Menschen, seine Freiheit im Blick auf sein ewiges Schicksal verantwortungsvoll zu gebrauchen. Sie sind zugleich ein eindringlicher Auf-

<sup>85</sup> Ebd., 422f.

<sup>86</sup> Ebd., 423.

ruf zu Bekehrung: ‚Geht durch das enge Tor! Denn das Tor ist weit, das ins Verderben führt, und der Weg dahin ist breit, und viele gehen auf ihm. Aber das Tor, das zum Leben führt, ist eng, und der Weg dahin ist schmal, und nur wenige finden ihn‘ (Mt 7,13f.).“<sup>87</sup>

Der sich hier abzeichnende, vorsichtige Umdenkungsprozess innerhalb der lehramtlichen Texte, der den Status des Höllengedankens als eschatologisches Zentralthema angesichts des deutlich reduzierten Umfangs und der eher zögerlichen als affirmativen Sprache grundlegend relativiert und den Gedanken an die Möglichkeit einer *Apokatastasis* wenigstens implizit neu belebt, ist indes nicht denkbar ohne die entsprechende Vorarbeit der Theologie. Die eigentliche Diskussion um das Thema „Doppelter Ausgang des Gerichts oder Apokatastasis“ findet ab Mitte des 20. Jh. im Diskurs der Theologen statt. Die entscheidenden Fortschritte bzw. Weiterführungen der Gedankenführung waren dabei häufig das Werk einzelner Theologen, die aber für ihre Zunft beispielhaft und damit auch wegweisend sind. Es kam zu einer grundlegenden Neuorientierung der Eschatologie, die auch die Positionierung des Lehramtes nicht unbeeinflusst ließ. Auffallend ist indes, wie wenig die Hölle noch ein Thema lehramtlicher Reflexion überhaupt ist, innerhalb des theologischen Nachdenkens aber durchaus eine nicht zu unterschätzende Position einnimmt, freilich in grundlegend veränderter Perspektive (vgl. unten 5.3).

## 5. Moderne Ansätze zur Begründung der Apokatastasis panton

### 5.1 Der Ansatz bei der soteriologischen Ohnmacht des Menschen

Hartmut Rosenau hat in seiner Untersuchung die von ihm so genannten metaphysischen Begründungen der Apokatastasis-Lehre – gewissermaßen: gut evangelisch – dahingehend kritisiert, dass sie neben der Güte Gottes zugleich auch die Freiheit des Menschen voraussetzen. Er sieht speziell bei Origenes einen Konflikt zwischen der „eschatologischen

---

<sup>87</sup> Die entsprechenden Ausführungen der 2005 veröffentlichten Kurzfassung des KKK (Kompendium) lauten in der dieser Veröffentlichung eigenen Form des klassischen Frage-Antwort-Schemas: „212. Worin besteht die Hölle? – Sie besteht in der ewigen Verdammnis jener, die aus freiem Entschluss in Todsünde sterben. Die schlimmste Qual der Hölle besteht im ewigen Getrenntsein von Gott. Einzig in Gott kann ja der Mensch Leben und Glück finden. Dafür ist er geschaffen, und das ist seine Sehnsucht. Christus fasst diese Wirklichkeit in die Worte: ‚Weg von mir, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer!‘ (Mt 25,41). 213. Wie verträgt sich die Existenz der Hölle mit der unendlichen Güte Gottes? – Gott will zwar ‚dass alle sich bekehren‘ (2 Petr 3,9), aber er hat den Menschen frei und eigenverantwortlich erschaffen und respektiert seine Entscheidungen. Darum ist es der Mensch selbst, der sich in völliger Autonomie freiwillig aus der Gemeinschaft mit Gott ausschließt, wenn er bis zu seinem Tod in der Todsünde verharrt und die barmherzige Liebe Gottes zurückweist.“

Vorstellung von der Allversöhnung [...] mit dem anthropologischen Prinzip der soteriologischen Macht“.<sup>88</sup> Rosenau selbst sieht in der soteriologischen Ohnmacht des Menschen „das schlüssigere Korrelat zur Vorstellung von der Allversöhnung“.<sup>89</sup> Dieses findet er bei Schleiermacher, dem „die soteriologische Ohnmacht des Menschen als ‚Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit‘ [...] hinsichtlich der Erlösung als anthropologisches Prinzip seiner Glaubenslehre, die konsequent bei der Allversöhnung endet“, dient.<sup>90</sup> Nach Rosenau bedeutet dies, „daß der Mensch nicht von sich her in der Lage ist, sein wie auch immer zu bestimmendes eschatologisches Heil selbst zu erwirken und es eben darum aber auch nicht verwirken kann“.<sup>91</sup> Nach Rosenau ließe sich so eine klare Alternative formulieren: „die Allversöhnung mit der soteriologischen Ohnmacht des Menschen und der ‚doppelte Ausgang‘ mit der soteriologischen Macht“.<sup>92</sup>

Die Verbindung der Allversöhnung mit der Freiheit des Menschen birgt in sich die Konsequenz, geschichtlich strukturierte Erlösungsprozesse jenseits der empirisch fassbaren Zeit anzunehmen, in denen Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Deshalb liegt die Verbindung der Allversöhnungslehre mit dem Chiliasmus nahe, aber auch mit anderen Vorstellungen transempirischer Bildungs-, Heilungs- und Reinigungsprozesse. Spätestens seit der Metaphysikkritik Kants gelten solche Annahmen jedoch als problematisch. An ihre Stelle sind transzendentaltheologische oder pragmatische Begründungszusammenhänge getreten,<sup>93</sup> z.B. in Form einer subjektivitätstheoretisch begründeten Glaubenslehre wie im Falle Schleiermachers. Die aus einem solchen Ansatz resultierende Vorstellung, dass der Mensch in Fragen des Heils gänzlich ohnmächtig ist, kann auf entsprechend geschichtlich strukturierte Vorgänge im Jenseits verzichten – und quasi gleich zum endgültigen Schluss kommen.<sup>94</sup>

Wie auch immer diese Figur der von Rosenau so genannten soteriologischen Ohnmacht beurteilt wird: Es ist keinesfalls zwingend, von der aus

<sup>88</sup> H. Rosenau, Allversöhnung (Anm. 1), 150.

<sup>89</sup> Ebd.

<sup>90</sup> Ebd., 224.

<sup>91</sup> Ebd., 226.

<sup>92</sup> Ebd., 400.

<sup>93</sup> Vgl. ebd., 509.

<sup>94</sup> Der Ausgangspunkt bei der soteriologischen Ohnmacht könnte sich auch auf Röm 4,5 stützen, wonach ein Mensch gerecht bei Gott ist, der ein μη ἐργαζόμενος und also ein πιστεύωντος ist. Dies spricht dafür, in jeglicher soteriologischer Konzeption auf einen Synergismus zu verzichten. Die Frage stellt sich dann, ob mit der Freiheit des Menschen in Fragen des Heils dessen eigene Tat gemeint ist, oder nicht vielleicht eher die Möglichkeit der Anerkennung der Wahrheit angesichts eines Lebens in der Unwahrheit. Dann geht es nicht um eine soteriologische *Macht* des Menschen, sondern um die Möglichkeit der Bejahung oder Verneinung der göttlichen Macht. Gerade so würde dann die Passivität des Glaubens in ihrer Kreativität in den Blick kommen.

einer subjektivitätstheoretischen Analyse des religiösen Bewusstseins ermittelten soteriologischen Ohnmacht des Menschen die Plausibilität der Apokatastasis-Lehre folgern zu wollen. Denn eine soteriologische Ohnmacht des Menschen korrespondiert auch mit einer Prädestinationslehre, nach der Gott Heil und Unheil der Menschen vorherbestimmt. Hartmut Rosenau macht es sich zu einfach, wenn er eine Prädestinationslehre in einem transzendentaltheologischen Ansatz aus methodischen Gründen für ausgeschlossen hält, weil diese einen Gottesstandpunkt einnehme.<sup>95</sup>

Wenn die Allversöhnung aus dem Argument gefolgert wird, dass der Mensch dann sein Heil nicht verwirken könne, wenn er von sich aus nicht in der Lage sei, sein Heil zu erwirken, so ist damit noch keineswegs impliziert, dass ihm dann auch wirklich das Heil gegeben werde. Ohne eine Präzisierung des Gottesbegriffs lässt sich gar nicht sagen, was dem Menschen gegeben wird und was nicht. Und ohne eine christologische Präzisierung des Gottesbegriffs lässt sich nicht behaupten, dass Gott einem jeden Menschen das Heil schenkt. Aus einer subjektivitätstheoretischen Analyse des frommen Bewusstseins lässt sich nun gerade nicht auf einen präzisen Gottesbegriff schließen. Das kann man in Schleiermachers Glaubenslehre studieren. Das sich selbst in Heilsfragen als ohnmächtig begreifende menschliche Selbstbewusstsein kann allerhöchstens Gott als den Horizont der eigenen Existenz verstehen, aber eben nicht Gott in seinem präzisen Verhältnis zu seinen Kreaturen begreifen.<sup>96</sup> Insofern ist aus der soteriologischen Ohnmacht des Menschen keinesfalls auf eine *Apokatastasis panton* zu schließen. Geschlossen werden kann daraus allenfalls, dass eine *Apokatastasis panton* nicht ausgeschlossen werden kann.

## 5.2 Das Problem des All-Quantor

Der entscheidende Punkt für eine Folgerung einer *Apokatastasis panton* aus der Einsicht in die soteriologische Ohnmacht des Menschen ist der All-Quantor: „Alle“ Menschen werden errettet. Für Karl Barth, den Hartmut Rosenau als Vertreter einer christologisch begründeten Apokatastasis-Lehre analysiert, war genau dies der Punkt, warum er der Apokatastasis-Lehre kritisch gegenüber stand. Dass der Umfang des Kreises der von Gott Erwählten und Berufenen „sich mit der Menschenwelt als solche (nach der Lehre der sog. Apokatastasis) endlich und zuletzt decken müsse und werde, das ist ein Satz, den man unter Respektierung der *Frei-*

---

<sup>95</sup> Vgl. H. Rosenau, Allversöhnung (Anm. 1), 509.

<sup>96</sup> Vgl. H.-P. Großhans, Gottesverhältnis und Freiheitsgefühl. Schleiermachers Theologie zwischen Neuzeit und Moderne, in: A. Arndt/K.-V. Selge (Hg.), Schleiermacher – Denker für die Zukunft des Christentums?, Berlin 2011, 11–30.

heit der göttlichen Gnade nicht wagen kann. Ein Recht und also ein Müssen läßt sich aus ihr nun einmal nicht ableiten.“<sup>97</sup> Für Barth ist es in der Souveränität Gottes und in der Lebendigkeit Jesu Christi begründet, dass die Zahl der Menschen, die Gott erwählt und beruft, nicht abgeschlossen ist oder mit der Gesamtheit aller Menschen gleich gesetzt werden kann.<sup>98</sup>

Allerdings ist dies für Barth aus denselben Gründen auch nicht ausgeschlossen. Es kann ebenfalls nicht prinzipiell gelten, dass manche Menschen nicht gerettet werden und für immer verworfen würden.<sup>99</sup> So ist für Barth auch der sich selbst verwerfende Judas in Jesus Christus von Gott zum ewigen Leben mit ihm erwählt. Und in seiner Versöhnungslehre geht Barth davon aus, dass der durch den Heiligen Geist gegenwärtige Jesus Christus „noch nicht an seinem Ziel“ ist, sondern diesem erst entgegen geht: „von dessen Anfang in der Offenbarung seines Lebens her entgegen dem Ziel seiner noch nicht geschehenen Offenbarung des in seinem Leben beschlossenen Lebens *aller* Menschen, der *ganzen* Kreatur, ihres Lebens als neue Schöpfung auf einer neuen Erde unter einem neuen Himmel“.<sup>100</sup> Hier ist der Sache nach die Apokatastasis-Lehre präsent – bis hin zu dem All-Quantor und der Ganzheitsterminologie –, auch wenn Barth um der Souveränität Gottes willen quantitative Festlegungen eigentlich weiterhin zu vermeiden sucht.<sup>101</sup>

### 5.3 Menschliche Freiheit und die Hoffnung auf eine „leere Hölle“ – eine katholische Perspektive

Das Nachdenken innerhalb der katholischen Theologie des 20. Jh. nimmt Ideen und Strömungen auf, die innerhalb der Theologiegeschichte schon da waren. Es sind Fragen nach dem Verhältnis von Gerechtigkeit und

---

<sup>97</sup> K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. II/2, Zollikon-Zürich 1942, 462.

<sup>98</sup> Vgl. ebd., 467.

<sup>99</sup> Karl Barth hat diese Frage an der Gestalt des Judas Ischarioth erörtert. Trotz seiner vertrauten Nähe zu Jesus wollte Judas nicht ganz von der Gnade leben. So hat er die Gnade ganz verworfen. Und so wurde er selbst ein Verworfener. Wo sollte Gnade herkommen für ihn? Für Barth richtet sich das Evangelium jedoch gerade auch an die Verworfenen. Gott will, „daß der Verworfene *glaube* und als Glaubender ein *erwählter* Verworfener werde“ (K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. II/2 [Anm. 97], 563). Da Jesus Christus die dem gottlosen Menschen gebührende Verwerfung getragen und aufgehoben hat, ist die vom Menschen durch seine Abwendung von Gott selbstverschuldete Verwerfung nichtig und der Mensch, der Verworfene, in Jesus Christus von Gott erwählt zum ewigen Leben mit ihm (vgl. ebd., 336).

<sup>100</sup> K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/3, Zollikon-Zürich 1959, 377.

<sup>101</sup> Im Übrigen findet sich die entsprechende Terminologie auch in den Leitsätzen zu den ekklesiologischen Paragraphen der Barthschen Versöhnungslehre, wenn davon die Rede ist, dass die Kirche „die vorläufige Darstellung der in ihm [Jesus Christus] ergangenen Berufung der ganzen Menschenwelt, ja aller Kreatur“ sei (K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/3 [Anm. 100], 780 – entsprechende Formulierungen in Bd. IV/1 [Zollikon-Zürich 1953], und Bd. IV/2 [Zollikon-Zürich 1955]).

Barmherzigkeit Gottes, nach der Konsequenz aus dem Bekenntnis zum universalen Heilswillen Gottes, nach dem Heil in anderen Religionen und nach den Konsequenzen aus den Ergebnissen des Nachdenkens über den Menschen als Ganzen, also Fragen nach seiner Freiheit, seiner Verantwortung, seiner Autonomie, seiner Subjektivität und Personalität unter eschatologischer Perspektive.

### 5.3.1 Eine Frage des leidenden und hoffenden Glaubens: Joseph Ratzinger

Schon in einem sehr frühen Beitrag zur 2. Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche bereitet Joseph Ratzinger einer „anthropologisch gewendeten“ Deutung der Hölle wie einer dadurch möglich werdenden Neubewertung des Gedankens der *Apokatastasis* 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 [...]; es zeigt uns andererseits den irreversiblen Charakter der menschlichen Geschichtlichkeit, deren Gesamtentscheidung Endgültigkeitswert hat. Beides muß aber stets zusammengehalten werden mit der Botschaft von Gottes Barmherzigkeit und Gnadenmacht in Christus Jesus.“<sup>102</sup> In seiner „Eschatologie“ von 1977 nimmt er dann das von Origenes entlehene Bild des ‚wartenden‘, d.h. die Hölle leerleidenden „wahren Bodhisattva“, d.h. Christus,<sup>103</sup> zum Ausgangspunkt einer *Apokatastasis*, die er nicht als „Theorie“, sondern als „Gebet“ versteht: „Die Antwort liegt im Dunkel von Jesu Scheel-Abstieg verborgen, in der durchlittenen Nacht seiner Seele, in die kein Mensch hineinzublicken vermag – höchstens soweit er im leidenden Glauben mit in dieses Dunkel geht. [...] In dieser Frömmigkeit ist nichts von der furchtbaren Wirklichkeit der Hölle aufgehoben, die ist so real, daß sie ins eigene Dasein hineinreicht. Hoffnung kann ihr nur entgegengehalten werden im Mitleiden ihrer Nacht an der Seite dessen, der unser aller Nacht umzuleiden gekommen ist. [...] solche Hoffnung aber wird nicht zu eigenmächtiger Behauptung; sie legt ihre Bitte in die Hände des Herrn hinein und läßt sie dort. Das Dogma behält seinen realen Gehalt; der Gedanke der Barmherzigkeit [...] wird nicht zur Theorie, sondern zum Gebet des leidenden und hoffenden Glaubens.“<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> J. Ratzinger, Art. „Hölle“, in: LThK<sup>2</sup> 5 (1960) 446–449, 449.

<sup>103</sup> Vgl. den Text bei Benedikt XVI./J. Ratzinger, Eschatologie. Tod und ewiges Leben, Regensburg <sup>2</sup>2007, 149–151.

<sup>104</sup> Ebd., 173f.

### 5.3.2 Eine Frage der menschlichen Freiheit: Karl Rahner

Auf dem Boden einer erneuerten katholischen Anthropologie geht Karl Rahner von einer Philosophie der Freiheit aus, die das christliche Menschenbild grundlegend prägt. Sie impliziert den Gedanken an die Setzung endgültiger Entscheidungen. „Hölle“ ist für Rahner theologisch zu bestimmen als interpersonales Geschehen und damit als jene „endgültige Verlorenheit des Menschen in einer letzten Trennung von Gott. 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 es sein will, und zwar letztlich in seinem Verhältnis zu Gott.“<sup>105</sup> Die Möglichkeit der Hölle als gedankliches Gegenkonstrukt zu den Vorstellungen einer *Apokatastasis panton* entspringt dieser Idee der menschlichen Freiheit. Wie jede eschatologische Aussage sind auch die Aussagen über das endgültige Schicksal des Menschen eine Aussage über das Selbstverständnis des Menschen:<sup>106</sup> „Wenn diese personale, freie, letzte Entscheidung gegen Gott fällt und dann endgültig ist, dann ist das gegeben, was wir die Hölle nennen. Wenn man richtig versteht, was eben gesagt wurde, dann ist eigentlich deutlich, dass der Mensch sich seine Hölle selber schafft, mit anderen Worten, dass die Hölle gar nicht als äußeres strafartiges Ereignis aufgefasst werden muss, das den Menschen gegen seinen Willen überfällt.“<sup>107</sup> Die Möglichkeit einer „Hölle“ ist somit dem Wesen menschlicher Freiheit geschuldet. „Das Wesen der Hölle ist das Nein zu Gott als die letzte und totale Entscheidung des Menschen gegen Gott, die letzte, vom Wesen der Freiheit selbst her nicht mehr revidierbare Entscheidung. [...] Der Mensch steht in der absoluten Möglichkeit, Gott endgültig zu verlieren, obwohl dieser Gott Ziel und Erfüllung seines Wesens wäre.“<sup>108</sup> Hölle, das ist nicht etwas dem Menschen Fremdes, Äußeres, sie entspringt seinem eigenen Herzen.<sup>109</sup> Sie ist mit der je eigenen ernsthaften Entscheidung verbunden, die ihrerseits mit Schwierigkeiten verbunden ist, deren Verbindlichkeit

---

<sup>105</sup> K. Rahner, *Hinüberwandern zur Hoffnung*, in: ders., *Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik* (Sämtliche Werke, Bd. 30), Freiburg – Basel – Wien 2009, 668–673, 668.

<sup>106</sup> „Die eschatologische Aussage ist nicht eine additiv zusätzliche Aussage, die zur Aussage über die Gegenwart und die Vergangenheit eines Menschen noch hinzugefügt wird, sondern ein inneres Moment an diesem Selbstverständnis des Menschen“ (K. Rahner, *Theologische Prinzipien einer Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1960, 401–428, 412; auch in: ders., *Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie* [Sämtliche Werke, Bd. 12], Freiburg – Basel – Wien 2005, 489–510, 497).

<sup>107</sup> K. Rahner, *Hinüberwandern zur Hoffnung* (Anm. 105), 668.

<sup>108</sup> Ebd.

<sup>109</sup> Zur Metaphorik der Höllenvorstellungen vgl. ebd.

aber auch ein endgültig liebender Gott anerkennen muss, denn Gott wird keinen Zwang zur Glückseligkeit des Menschen ausüben. Freilich, wie wahrscheinlich ist eine solch tiefgreifende und endgültige Entscheidung, eine wirklich das Heil verscherzende Sünde? Dennoch ist die Möglichkeit ernst zu nehmen. Dennoch verbietet sich nicht eine Hoffnung für alle, als „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.“<sup>110</sup> Doch weil Gott mir erlaubt 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.“<sup>111</sup> Die Hölle ist nicht notwendig leer, aber man darf, ja muss darauf hoffen, dass niemand darin sein wird. Alles andere widerspräche der unendlichen Liebe, dem universalen Heilswillen Gottes, wie er ihn für den Menschen offenbart hat. „In diesem Sinne hoffe ich auf eine universale Erlösung der gesamten Weltgeschichte und Menschheit.“<sup>112</sup> Daher muss hier „neben deutlicher Hervorhebung der Hölle als Möglichkeit der bleibenden Verhärtung jedoch in gleicher Weise die Aufmunterung zu der hoffnungsvollen und vertrauenden Übergabe an die Barmherzigkeit Gottes stehen.“<sup>113</sup>

### 5.3.3 Eine Frage des Gottesbildes: Hans Urs von Balthasar

Neben Karl Rahner und Joseph Ratzinger gehört sicher auch Hans Urs von Balthasar zu jenen wichtigen katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts, die gerade die Frage nach der Möglichkeit einer *Apokatastasis panton* in entscheidenden Punkten vorangebracht haben; seine „Theologie der drei Tage“ darf in weiten Teilen als „systemprägend“ für eine moderne katholische Theologie zu diesen Themenfeldern bezeichnet werden. Die Inspiration von Balthasars durch die Theologie Karl Barths braucht hier nicht eigens erwähnt zu werden. Beide ziehen aus der gemeinsamen strengen Christozentrik des Ansatzes der Versöhnung ähnliche Konsequenzen. Von Balthasar greift argumentativ zunächst auf das biblische Fundament zurück. Dort ist vom Ernst der Entscheidungen und damit vom Ernst der Möglichkeit der Verwerfung, der Hölle, die Rede. Beide Motive sind von zentraler Bedeutung und daher unverzichtbar. Aber es bedarf der hermeneutisch adäquaten Analyse. Die biblischen Stellen sind keine antizipierenden Reportagen, sondern sie enthüllen die Ernsthaft-

<sup>110</sup> Ebd., 669.

<sup>111</sup> Ebd., 671.

<sup>112</sup> Ebd.

<sup>113</sup> K. Rahner, Art. „Hölle“, in: SM II (1968), 737f.

tigkeit der Lage, in der sich der Mensch angesichts der Botschaft von der angebrochenen Gottesherrschaft befindet. Neben solch drohenden Texten gibt es auch Texte, die die Zukunft des Menschen offen lassen und wiederum andere, die ohne Wenn und Aber eine Hoffnung für alle Menschen ausdrücken. Die Pluralität dieser Positionen, wie wir sie in der Bibel finden, sollte für uns verbindlich sein. Alle Bemühungen von Balthasar kreisen in der Folge um das eine Axiom: Gewissheit über das Ende lässt sich nicht endgültig gewinnen, aber eine Hoffnung lässt sich begründen. So belebt von Balthasar letztlich 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?

Unhintergebar ist für von Balthasar die Möglichkeit der Hölle als Möglichkeit der Freiheit des Menschen, die „entscheidende (negative) Wahl gegen Gott zu vollziehen“. Muss Gott diese Wahl „akzeptieren“? Ja, aber so, „dass Gott mit seiner eigenen göttlichen Wahl den Menschen in die äußere Situation seiner (negativen) Wahl hinein begleitet. Dies eben geschieht in der Passion Jesu. Und zwar lassen sich hier zwei Aspekte unterscheiden; der eine ist mehr dem Geschehen am Karfreitag, der andere mehr dem am Karsamstag zugeordnet.“<sup>114</sup> Seine ganze Eschatologie kreist in der Folge um den klassischen *Descensus*-Gedanken. Im Rekurs auf das innere Zentrum des Kreuzesgeschehens und die unlösbare Verbindung des *Triduum paschale* gelingt es von Balthasar gegenüber den traditionellen Alternativen – ewige Hölle oder Apokatastasis – eine dritte Option, den Gedanken an eine „leer gehoffte Hölle“ – der Hölle als „unmögliche Möglichkeit“ –, zu etablieren: „Christi Kreuz, das jedes sündige Nein des Menschen auf sich geladen hat, kann, so scheint es, nur am äußersten Ende der Hölle, ja jenseits ihrer, wo eine nur dem Sohn zugängliche Gottverlassenheit sich ereignet, aufgestellt sein.“<sup>115</sup> Von zentraler Bedeutung ist dabei jener Verlassenheitsschrei des Gekreuzigten. Er ist das nach Außen hin sichtbare Bild, der veranschaulichende Abstieg Jesu Christi in die Gottverlassenheit; den *Descensus Christi ad inferos*, also jenes Geschehen, das die Tradition mit dem Karsamstag verbindet. Dieser „Abstieg des toten Jesus zur Hölle ist“, so deutet von Balthasar, „seine Solidarität in der Nicht-Zeit mit den von Gott weg Verlorenen. Für diese ist ihre Wahl – mit der sie ihr Ich anstelle des selbstlosen Gottes der Liebe gewählt haben – endgültig. In diese Endgültigkeit (des Todes) steigt der tote Sohn ab, keineswegs mehr handelnd, sondern vom

<sup>114</sup> H.U. von Balthasar, Über Stellvertretung, in: ders., *Pneuma und Institution* (Skizzen zur Theologie, Bd. 4), Einsiedeln 1974, 401–409, 407.

<sup>115</sup> Ders., *Theodramatik*, Bd. 4, Einsiedeln 1983, 173.

Kreuz her jeder Macht und Initiative entblößt [...], unfähig zu jeder aktiven Solidarisierung, erst recht zu jeder ‚Predigt‘ an die Toten. Er ist (aus einer letzten Liebe aber) tot mit ihnen zusammen. Und damit stört er die vom Sünder angestrebte absolute Einsamkeit: der Sünder, der von Gott weg ‚verdammte‘ sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber den Gott der absoluten Ohnmacht der Liebe, der sich unabsehbar in der Nicht-Zeit mit dem sich Verdammenden solidarisiert. [...] Nur in der absoluten Schwäche will Gott der von ihm geschaffenen Freiheit das Geschenk der jeden Kerker aufbrechenden und jede Verkrampfung lösenden Liebe vermitteln: in der Solidarisierung von innen mit denen, die alle Solidarität verweigern.“<sup>116</sup> Er steigt als ‚Spiegelbild des Elends‘ in das Elend der absoluten Gottesferne hinab und konfrontiert die Verweigerung von Proexistenz und Liebe genau damit, um in dieser Präsenz verwandelnd zu wirken.<sup>117</sup> Es ist sozusagen „ein Plus an Tödlichkeit“, die den Tod „verschlingt“,<sup>118</sup> denn „der in Ohnmacht rein auf sich selbst Bezogene [kann] doch wohl nicht umhin [...], einen noch Ohnmächtigeren ‚neben‘ sich wahrzunehmen, der ihm die Absolutheit seiner Einsamkeit streitig macht. Er hat seine Wette nicht gewonnen, gleichsam eine Gegen-Absolutheit gegen Gott aufrichten zu können. [...] 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.“<sup>119</sup> Hier eröffnet sich die Hoffnung, dass der ‚Ernst der göttlichen Unterfassung‘ letztlich nicht vor dem ‚Ernst der menschlichen Selbstverweigerung‘ kapitulieren wird. Denn die „wahre Macht“ – so Johannes Brantschen – „zeigt sich nicht in der Einkerkering und Vernichtung des Gegners, sondern in seiner freien Gewinnung.“<sup>120</sup> Die Gefahr der Hölle existiert, ja, sie ist im Letzten „obschon [...] ein Ort der Verworfenheit [...], immer noch ein christologischer Ort.“<sup>121</sup>

---

<sup>116</sup> Ders., Über Stellvertretung (Anm. 114), 408f.

<sup>117</sup> Vgl. M. Greiner, Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu Hans Urs von Balthasars eschatologischem Vorstoß, in: M. Striet/J.-H. Tück (Hg.), Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, Freiburg – Basel – Wien 2005, 228–260, 229f.

<sup>118</sup> Vgl. H.U. von Balthasar, Theodramatik, Bd. 3, Einsiedeln 1980, 459.

<sup>119</sup> Ders., Theologische Besinnung auf das Mysterium des Höllenabstiegs, in: ders. (Hg.), „Hinabgestiegen in das Reich des Todes“. Der Sinn dieses Satzes in Bekenntnis und Lehre, Dichtung und Kunst, München – Zürich 1982, 84–98, 98.

<sup>120</sup> J.B. Brantschen, Gott – die Macht der freien Gewinnung, in: W. Achleitner/U. Winkler (Hg.), Gottesgeschichten. Beiträge zu einer systematischen Theologie (FS G. Bachl), Freiburg – Basel – Wien 1992, 192–211, 209.

<sup>121</sup> H.U. von Balthasar, Eschatologie im Umriß, in: ders., Pneuma (Anm. 114), 410–455, 444. „Hüten wir uns, angesichts diese Mysteriums zu sagen, es gebe keine Hölle oder niemand sei darin. Daß Einer mit Sicherheit darin war und tiefer als jeder mögliche Andere, das ist der furchtbare Ernst“ (ders., Theologie des Abstiegs zur Hölle, in: ders. [Hg.], Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. Akten des Römischen Symposiums 27.–

Aber ebenso begründet ist aus dem universalen Heilswillen Gottes heraus die Hoffnung, dass die Hölle leer sein wird. Die Hoffnung, nicht das Wissen, spricht daher von der Wiederbringung aller. Die Erwartung, dass die geschöpfliche Freiheit in allen ihr Ziel finden und schließlich das Böse restlos überwunden sein wird, ist nicht der Gegenstand einer notwendig wissenden Voraussicht, sondern Ausdruck einer großen Hoffnung, über die hinaus Gott nichts Größeres entgegengebracht werden kann.

Denn diese Antwort der Freiheit, um die es dem Liebenden allein geht, kann auch eschatologisch nicht erzwungen werden.<sup>122</sup> Der „Liebende wird sich immer dem Einwand ausgesetzt sehen, daß er die Andern der *Energie* seiner Liebe unterwerfe. Aus diesem Grunde muß der Liebende das Urteil über sich denen überlassen, für die er da ist, d.h. er muß die Liebe selbst darüber entscheiden lassen, wer ihn versteht.“<sup>123</sup> Genau dieser Freiheitsgedanke ist es, der verhindert, dass aus der Apokatastasis-Hoffnung eine „objektive, systematische Gewissheit“ wird, denn die göttliche Allmacht „erdrückt“ nicht. Er setzt seine Hoffnung auf unser freies Ja.<sup>124</sup> Dennoch ist Gott als der „unbedingt und bis zum äußersten seiner Möglichkeiten für uns und unser ewiges Heil Entschieden“<sup>125</sup> zu bekennen. Sein Anruf in der liebenden Ohnmachtsgestalt ist unwiderruflich. Und so haben wir das Recht, ja die Pflicht, so von Balthasar, auf die freie Umkehr noch des letzten Sünders zu hoffen:<sup>126</sup> „Die Allversöhnung bleibt für ihn Hoffnung – nicht weil Zweifel an der unbedingten Entschiedenheit des göttlichen Heilswillens geboten wären, sondern allein in dem Maße, wie mit der prinzipiellen Möglichkeit geschöpflicher Freiheit zu rechnen ist, auf ihrem Nein zu Gottes Gnade ewig zu insistieren.“<sup>127</sup>

Hier wird ein Gottesbild jenseits aller Macht- und Allmachtsphantasien sichtbar, das sich in ganz anderer Weise als machtvoll erweist. Gott akzeptiert die menschliche Freiheit ohne vor ihr zu kapitulieren. Hier wird

---

29. September 1985, Einsiedeln 1986, 138–146, 144).

<sup>122</sup> Vgl. M. Greiner, Für alle hoffen? (Anm. 117), 230.

<sup>123</sup> E. Fuchs, Hermeneutik, Ergänzungsheft mit Registern, Tübingen 1970, 10.

<sup>124</sup> Vgl. H.U. von Balthasar, Theodramatik, Bd. 4 (Anm. 115), 163; 165.

<sup>125</sup> M. Greiner, Für alle hoffen? (Anm. 117), 232.

<sup>126</sup> Vgl. H.U. von Balthasar im Rekurs auf Karl Rahner (H.U. von Balthasar, Kleiner Diskurs über die Hölle, Einsiedeln/Freiburg <sup>3</sup>1999, 42). Zu dieser Hoffnung als Forderung der ‚praktischen Vernunft‘ vgl. auch H. Verweyen: „Wer mit der Möglichkeit auch nur eines auf ewig Verlorenen außer seiner selbst rechnet, der kann nicht vorbehaltlos lieben. [...] Mir scheint, schon der leiseste Hintergedanke an eine endgültige Hölle für andere verführt in Augenblicken, wo das menschliche Miteinander besonders schwierig ist, dazu, den anderen sich selbst zu überlassen“ (H. Verweyen, Art. „Hölle – ewig?“, in: E. Lade [Hg.], Christliches ABC heute und morgen. Handbuch für Lebensfragen und kirchliche Erwachsenenbildung, Bad Homburg 1978ff., Gruppe IV, 5–15, 7). Die Apokatastasis-Hoffnung ist also keine ‚billige Gnade‘, sondern sie stellt die Ethik erst einmal auf ein wirklich tragendes Fundament!

<sup>127</sup> M. Greiner, Für alle hoffen? (Anm. 117), 242.

menschlicher Gewalt und Sünde nicht das Genick gebrochen, sondern sie werden angesichts der je größeren Liebe in ihrer nur angemessenen Mächtigkeit und damit ihrer Machtlosigkeit bloßgestellt. Es ist die in die Karlsruhstagsstille zurück gezwungene „österliche“ Christologie, die die Hoffnung auf Leben als Klage und Bitte, und am Ende als Frage artikuliert, deren Antwort sie offen hält: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34). So ist und bleibt gerade der sterbende Jesus der Sohn, das vollkommene Abbild der Liebe des Vaters. Eine menschliche Gestalt, die nicht nur die Not eines Menschen spiegelt, der von allen Menschen verlassen ist, sondern deren letzter Atemzug Gottverlassenheit, d.h. den Schmerz Gottes selbst, zum Ausdruck bringt, damit Gottes letztes Wort hörbar wird – das Wort seines ewig Wartens auf das Ja des Menschen, das um der gewollten freien Antwort des geliebten Menschen willen auch das Risiko eines leidvoll zu ertragenden Neins eingehen muss.<sup>128</sup> Es ist ein Anruf, der uns nicht mehr in Ruhe lässt,<sup>129</sup> eine unaufhebbare, weil ewige Zusage, die aber den Menschen dennoch nicht determiniert. Sie begründet die Hoffnung auf einen Gott, der „sich darin zuhöchst entspricht, dass er alles ihm Mögliche zu unserem Heil tut, [...] aber nicht geradezu metaphysisch genötigt ist, uns im Raum des ‚Gott alles in allem‘ zu halten.“<sup>130</sup> Ein solcher unbedingt entschiedener Heilswille, der noch dazu ewig warten kann, verzichtet darauf, notwendig an sein Ziel zu kommen. Hier bleibt die Apokatastasis-Hoffnung eine Hoffnung und kann nicht in Gewissheit übergehen. „Die allerbarmende Liebe also kann sich zu jedem herabneigen. Wir glauben, daß sie es tut. Und nun soll es Seelen geben, die sich ihr dauernd verschließen? Als prinzipielle Möglichkeit ist das nicht abzulehnen. *Faktisch* kann es unendlich unwahrscheinlich werden.“<sup>131</sup> Eine solche „Gewissheit“ aber kann keine metaphysische sein, sondern allenfalls eine moralische.<sup>132</sup>

Damit rückt das Thema „Hölle“ aber in den Gesamtrahmen christlicher Hoffnungsperspektive und nicht in den Rahmen von Vernichtung ein. Sie führt die Frage nach der Möglichkeit einer endgültigen Versöhnung aber auch vor den Abgrund der menschlichen Freiheit. Die sich hier zum Ausdruck bringende Hoffnung hält daher an der Idee einer Versöhnung fest, die weder die Täter der endgültigen Vernichtung oder *Annihilatio* preisgibt, noch auf Kosten der Opfer bzw. über ihre Köpfe hinweg geschehen kann.<sup>133</sup>

<sup>128</sup> Vgl. H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg 2000, 360.

<sup>129</sup> Vgl. M. Greiner, Für alle hoffen (Anm. 117), 260.

<sup>130</sup> Ebd., 255.

<sup>131</sup> H.U. von Balthasar, Kleiner Diskurs (Anm. 126), 49.

<sup>132</sup> Vgl. zur Differenzierung M. Greiner, Für alle hoffen? (Anm. 117), 259f.

<sup>133</sup> Vgl. unten 6.2.

## 5.4 Die Höllenfahrt Christi – eine evangelische Perspektive

Für die christologische Begründung der Apokatastasis-Lehre ist innerhalb der katholischen Theologie des 20. Jh. – wie gesehen – zunehmend auch jenes altkirchliche Lehrstück der „Lehre von der Höllenfahrt Christi“ von Bedeutung, das auch in der evangelischen Theologie seinen klassischen Ort hat, aber in jüngster Zeit wenig beachtet wurde. In der Konkordienformel, Epitome Art. 9 „De descensu Christi ad inferos“ heißt es: „Es ist genug, daß wir wissen, daß Christus in die Helle gefahren, die Helle allen Gläubigen zerstöret und sie aus dem Gewalt des Todes, Teufels, ewiger Verdammnis des hellischen Rachens erlöset habe.“<sup>134</sup> In der „Solida Declaratio“, Art. 9 wird diese Auskunft verallgemeinert. Für die reformatorischen Kirchen bedeutet die Formulierung aus dem Apostolikum, dass Jesus Christus hinabgestiegen ist in das Reich des Todes, „daß die ganze Person, Gott und Mensch, nach der Begräbnis zur Helle gefahren, den Teufel überwunden, der Hellen Gewalt zerstöret und dem Teufel all sein Macht genummen habe“.<sup>135</sup>

Wenn dies so ist, dann ist dies nicht nur relevant für die Glaubenden. Während die erste Formulierung in der Epitome den Geist der Loskauf- oder Vertragstheorien und des Kampfmotivs im Verhältnis von Christus und Teufel repräsentiert, macht die „Solida Declaratio“ eine ontologische Aussage. Christus reißt dann nicht nur die Seinen aus den Fängen des Satans und führt sie aus der Hölle heraus, sondern beendet überhaupt die Macht des Teufels und der Hölle über den Menschen. Damit ist ein prinzipieller soteriologischer Dualismus theologisch nicht mehr denkbar. Dann ist gegen CA 17 auch in Frage zu stellen, ob es ewig Verdammte geben könne.

Schön kommt die ontologische Auffassung vom Erlösungswerk Christi auf orthodoxen Oster-Ikonen zum Ausdruck, die nicht die Auferstehung Christi aus dem Grab darstellen, sondern die Hadesfahrt Christi. Die Ikone der Auferstehung als Hadesfahrt ist die eigentliche Erlösungs-Ikone der orthodoxen Kirche. Christus ergreift den toten und den dem Tode verfallenen Menschen und zieht ihn in das Licht, das ihn in der Mandorla umgibt. Die Vergöttlichung des Menschen (*theosis*) artikuliert sich als durch die Präsenz Christi selbst im Hades ermöglichte Teilhabe am göttlichen *Leben* und damit als *Unsterblichkeit*. Analog dazu wäre in konsequenter Lektüre der Bekenntnisschriften von der evangelischen Theologie die Höllenfahrt Christi als die ontologische Wende des Lebens eines jeden Menschen zu verstehen.<sup>136</sup>

<sup>134</sup> BSLK, 813.

<sup>135</sup> Ebd., 1052f.

<sup>136</sup> Vgl. zum Thema: F. Gietenbruch, Höllenfahrt Christi und Auferstehung der Toten. Ein verdrängter Zusammenhang, Wien – Zürich 2010.

## 6. Die Apokatastasis panton und das Heil der Anderen

### 6.1 Biblische Perspektiven

Am Anfang der Überlegungen, wie der Zusammenhang zwischen der Apokatastasis-Lehre und der Frage nach dem Heil der Anderen beschrieben werden kann, soll eine zusammenfassende Sichtung der Bibelstellen stehen, die von den Vertretern einer Apokatastasis-Lehre in der Regel in Anspruch genommen und ausgelegt werden. Wie stellt sich im Lichte dieser Bibeltexte und ihrer Auslegung auf eine Apokatastasis-Lehre hin die Frage nach dem Heil der Anderen dar? Dabei werden wesentliche Motive einer Apokatastasis-Lehre sichtbar.

a) Der zentrale Bibeltext für die Apokatastasislehre ist 1 Kor 15,20–28. In der Folge des Auferstehungsprozesses wird schließlich Gott alles in allem sein (1 Kor 15,28), nachdem zuvor Christus „alle Herrschaft und alle Obrigkeit und Gewalt“ (1 Kor 15,24) und alle Feinde einschließlich des letzten Feindes, den Tod (1 Kor 15,25f.), vernichtet haben wird.<sup>137</sup> Sowohl Origenes als auch Michael Hahn (u.a.) verstehen die Aufhebung des letzten Feindes nicht als Vernichtung (*annihilatio*), sondern als Verwandlung: „Wenn aber Tod, Teufel und Hölle, und also alles Böse nicht mehr ist, wo ist es dann hingekommen: ist es dann vernichtet, und so aufgelöst und aufgehoben, daß es gar nicht mehr existiert, und ist? – Nein, so nicht! [...] Selbsten der allerärgste, als der letzte Feind ist aufgehoben, es ist ihm etwas ganz naturwidriges beigebracht und eingegangen worden, er hat Leben und Lebenskraft, Leben und unvergängliches Wesen erwischt, das ist ihm wie Gift; so schnell hat es ihn durchdrungen. Er konnte nicht mehr als Tod existieren. Und so gieng es auch der Hölle“.<sup>138</sup> Der Tod, die Hölle und auch der Satan werden wiedergebracht und müssen „in Gottes Erbarmen ersinken“.<sup>139</sup> So werden schließlich „alle Feinde Freunde werden“,<sup>140</sup> wenn der letzte Feind vom siegenden Leben verschlungen wird. Dass nach 1 Kor 15,28 „Gott alles in allem“ sein wird, schließt selbst den Satan ein. Damit ist – in diesen mythischen Vorstellungen – ein doppelter Ausgang der Heilsgeschichte prinzipiell unmöglich.

---

<sup>137</sup> Für spekulative Bibeltheologen wie den Pietisten Michael Hahn ist damit auch der zweite Tod nach Offb 20,14 gemeint, also derjenigen im „Feuersee“, d. i. der Tod selbst und sein Reich: „Dieser andere Tod wird als der letzte Feind endlich aufgehoben und Christo untertan werden; denn alle, welche im Feuersee Gerichte ausstehen, werden des Evangeliums froh werden, Geist empfangen und Geistleiblichkeit anziehen“ (J.M. Hahn, Betrachtungen, Gebete und Lieder auf Sonn-, Fest- und Feiertage über die erste Epistel Pauli an die Korinther und Kapitel 53 bis 55 des Propheten Jesaja, in: ders., Schriften, Bd. 9, Stuttgart <sup>2</sup>1908, 782 [30. Betrachtung, 1 Kor 15]).

<sup>138</sup> J.M. Hahn, Briefe von der ersten Offenbarung Gottes (Anm. 67), 488f. (18. Brief).

<sup>139</sup> Ebd., 489f. (18. Brief).

<sup>140</sup> J.M. Hahn, Schriften, Bd. 9 (Anm. 137), 785 (Betr. 30, 1 Kor 15).

b) Für das Motiv der Zurückbindung des Endes an den Anfang spielt Offb 21,6 und 22,13 eine wichtige Rolle, insofern dort Gott bzw. der erhöhte Christus als „A“ und „O“, als „Erster“ und „Letzter“ bezeichnet wird. Damit ist der Anfang und Zielpunkt des (trinitarischen) Gottesprozesses bezeichnet, eben die *Apokatastasis panton*: der Punkt, auf den der Skopus der Bibel insgesamt hin zielt und auf den die Heilsgeschichte zuläuft.<sup>141</sup> Christologisch formuliert: In Jesus Christus hat die erste Schöpfung ihren Anfang genommen; die zweite Schöpfung wird in ihm ihr Ziel finden.

c) Von großer Bedeutung für die Apokatastasis-Lehre sind Eph 1,10 und Kol 1,20. In diesen beiden Versen kommt die universalistische Ausrichtung dieser beiden deuteropaulinischen Briefe am deutlichsten zum Ausdruck. Eph 1,10: „εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ: um ihn auszuführen, wenn die Zeit erfüllt wäre, daß alles zusammengefaßt würde in Christus, was im Himmel und auf Erden ist.“ Kol 1,20: „καὶ δι’ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, [δι’ αὐτοῦ] εἶτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἶτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς: und er durch ihn alles mit sich versöhnte, es sei auf Erden oder im Himmel, indem er Frieden machte durch sein Blut am Kreuz.“

Hier wird nicht nur die Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi als Ausgangspunkt der ersten Schöpfung vertreten, sondern auch das Ziel der zweiten Schöpfung: die *Anakephalaiosis* nach Eph 1,10 bzw. die Allversöhnung nach Kol 1,20.<sup>142</sup> Kol 1,20 dient als Beleg dafür, dass Gott alle geschaffenen Dinge ohne Ausnahme mit sich versöhnt. „Es könnte dem einen oder andern einfallen, es sei noch nicht alles genannt, was in dem ganzen Schöpfungsraum Gottes sei, wenn es heißt: Es sei *alles* versöhnt durch das Blut, welches am Stamme des Kreuzes vergossen wurde. Allein da die ganze Schöpfung durch den Ein- und Erstgeborenen, auf ihn, durch ihn und zu ihm geschah und alles unter ihm, als einem Haupt, gliedlich verfasset war, so wird doch niemand glauben, daß nicht alles wieder unter dieses Haupt werde zusammenverfaßt werden.“<sup>143</sup> Mit Oetinger teilt

---

<sup>141</sup> Zu Offb 22,13 schreibt Hahn: „Gleichwie alles in mir [dem erhöhten Christus] zusammenbestanden ist, vor dem Fall; also soll auch alles wieder in mir zusammenverfaßt werden unter ein einzig Haupt. Ich bin der Erste und bin auch der Letzte; ich werde in dem Letzten eben der werden, der ich in dem ersten bin“ (J.M. Hahn, Briefe und Lieder über die heilige Offenbarung Jesu Christi, in: ders., Schriften Bd. 5, Stuttgart <sup>2</sup>1846, 1006f. [28. Brief, Offb 22]).

<sup>142</sup> Im Blick auf Eph 1,10 kommt es zu interessanten Berührungen mit der Soteriologie der orthodoxen Theologie, für die die *Anakephalaiosis*-Lehre im Mittelpunkt der Soteriologie steht – wie oben schon erwähnt.

<sup>143</sup> J.M. Hahn, Briefe und Lieder über die zweite Epistel Pauli an die Korinther, die Episteln an die Epheser, Kolosser, Philipper und Thessalonischer und die zweite und dritte

Hahn die Überzeugung, „daß der überaus bedeutsame Vorsatz, den Gott vor Grundlegung der Welt nach Eph. 1,11; 3,11 gefaßt hat, seinen ‚Endzweck‘ in der in Eph. 1,10 beschriebenen ‚Anakephaliosis‘ hat, die zusammenzusehen ist mit der ‚Allversöhnung‘ von Kol. 1,20, so daß diese beiden Verse gleichsam das Zentrum der [...] Briefe Eph. und Kol. darstellen.“<sup>144</sup>

d) Zur Unterstützung der Apokatastasis-Lehre werden auch einzelne alttestamentlichen Texte herangezogen, wie beispielsweise Ps 145,9f.: „Er, Gott, erbarmet sich aller seiner Werke. Es werden dir Jehovah noch danken Alle deine Schöpfungswerke, Alle deine Kreaturen“.<sup>145</sup>

e) Starke Unterstützung erhält die Apokatastasis-Lehre durch die paulinischen Briefe insgesamt und dabei insbesondere durch den Römerbrief, dessen Heilsuniversalismus in Röm 11,32 gipfelt: „Denn Gott hat alle beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme“. Mit „alle“ sind dabei zuerst einmal die Heiden und die Israeliten gemeint, sodann auch die Glaubenden und die Israeliten. Gerade der selbstkritische Einschluss der Glaubenden unter „alle“, die beschlossen sind unter den Unglauben, zeigt, dass Paulus das göttliche Erbarmen und Heil universal denkt. Im Blick auf die universale Durchsetzung des göttlichen Heilswillens denkt Paulus durchaus voraus auf die Parusie Christi. „Den (noch) nicht an Christus glaubenden Juden wie Heiden wird sich an und bei der Parusie Christus selbst als der κύριος erweisen, der die ἀσέβεια und ἀπιστία wegnehmen und *alle* (πᾶς Ἰσραήλ und τὸ πλῆρωμα τῶν ἐθνῶν) zum Bekenntnis von Röm 10,9f. führen wird.“<sup>146</sup> Ohne das Bekenntnis, dass Jesus der Kyrios sei, ist der paulinische Heilsuniversalismus nicht denkbar. Die Versöhnung aller und das Heil aller ist nach Paulus Auffassung in Jesus Christus gegeben, aber ohne die Anerkennung Jesu Christi als des Kyrios nicht zu haben.

---

Epistel Johannis, in: ders., Schriften, Bd. 3, Darmsheim <sup>2</sup>1887, 641 (35. Brief, Kol 1). Und Hahn präzisiert: „Verstehe [...] getrost unter dem Wort ‚alles‘ wirklich alles in der ganzen Schöpfung Gottes“ (ebd.).

<sup>144</sup> F. Groth, Die „Wiederbringung aller Dinge“ (Anm. 60), 245.

<sup>145</sup> Michael Hahn schreibt dazu: „Wenn einer dieser Gottesmänner sagt: *Er, nemlich Gott, erbarmet sich Aller seiner Gotteswerke, Aller seiner Kreaturen und Geschöpfe*; [...] (so) will [dieser Gottesmann] gleichsam sagen: Es ist Seinem erbarmenden Herzen nicht möglich, *Eine Seiner Kreaturen* im Verderben liegen zu lassen“ (J.M. Hahn, Briefe von der ersten Offenbarung Gottes [Anm. 67], 475 [18. Brief]).

<sup>146</sup> J. Adam, Paulus und die Versöhnung aller. Eine Studie zum paulinischen Heilsuniversalismus, Neukirchen-Vluyn 2009, 405.

## 6.2 Individuelle Freiheit und Jüngstes Gericht

Mit der *Apokatastasis panton* kann behauptet werden, dass am Ende aller Zeiten alle Menschen unter der Herrschaft des dreieinigen Gottes versöhnt zusammen sein und sich alle Menschen im Zustand des Heils, d.h. in der heilvollen Gegenwart Gottes befinden werden. In dieser Formulierung sind die Anderen eingeschlossen: die Sünder, die nicht zur Kirche Gehörenden, die Ungläubigen, die Andersgläubigen, die Gottlosen – sie alle werden dabei sein und voll am Heil Gottes partizipieren.

Die klassischen Konzepte der *Apokatastasis panton* setzen dazu jedoch ein *Zum-Glauben-Kommen* eines jeden Menschen voraus: ein Anerkennen Jesu Christi als des Kyrios. Zu diesem Zweck wird beispielsweise die Zeit über die individuelle irdische Lebenszeit hinaus verlängert, um die dazu nötigen Umkehr- und Reinigungsprozesse vorstellen zu können. So kann für die *Apokatastasis panton* auch die individuelle Freiheit der Menschen vorausgesetzt werden.

Diese individuelle Freiheit wird – in soteriologischer Hinsicht – auf ein Minimum reduziert, wenn der ganze Umkehr- und Reinigungsprozess eines Individuums auf die Situation des Jüngsten Gerichts konzentriert wird. Die Situation des Gerichts, in der die *quaestio facti* die Wahrheit des faktisch gelebten Lebens eines Menschen ans Licht bringt und bei der *quaestio iuris* Gott mit seiner Gnade Recht setzt, entspricht grundsätzlich der soteriologischen Ohnmacht des Menschen, ermöglicht aber noch einen Rest von Freiheit, insofern das beurteilte und frei gesprochene Individuum das göttliche Urteil auch ablehnen kann (z.B. aufgrund dessen, dass ein Mensch sich mit seinem faktisch gelebten Leben ganz und gar identifiziert).

Nachdem in der Moderne die Vorstellung von postmortalen zeitlich strukturierten Prozessen der Bildung, Reinigung und Heilung von Menschen mit dem Ziel universaler Erlösung und Versöhnung problematisch geworden ist, wurden diese Prozesse konzentriert auf die Situation des Jüngsten Gerichts. Von der paulinischen Theologie ausgehend ist dabei das Jüngste Gericht als Akt der Gnade zu verstehen.<sup>147</sup> Im Jüngsten Gericht richtet der an unserer Stelle Gerichtete. Die „Auferweckung der Toten am Tag des Herrn“ bedeutet „die Erhöhung des Menschen zum Gericht“.<sup>148</sup> Gericht und Heil werden so zusammengefasst und nicht mehr in einem zeitlichen Nacheinander vorgestellt. Dass Gott den Menschen abschließend zur Verantwortung zieht, erhebt diesen. Würde ein solches Gericht ausbleiben, wäre dies „der schreckliche Ausdruck göttlicher

---

<sup>147</sup> Vgl. E. Jüngel, Das Jüngste Gericht als Akt der Gnade, in: ders., Anfänger. Herkunft und Zukunft christlicher Existenz, Stuttgart 2003, 37–73.

<sup>148</sup> Ebd., 54.

Gleichgültigkeit“.<sup>149</sup> Die Alternative dazu haben Friedrich Schiller und Georg Wilhelm Friedrich Hegel in dem Satz formuliert, die Weltgeschichte sei das Weltgericht: Diejenigen, die sich durchsetzen, würden dann auch abschließend Recht behalten. Allerdings ist nun dieses Gericht nicht nur als die abschließende Revision der Weltgeschichte durch ein absolutes, unfehlbares Richten Gottes vorzustellen. Denn dieses Gericht kann nur vom Evangelium geleitet sein, wenn denn Jesus Christus der Richter ist. Und dies heißt nichts anderes, als dass dieses Gericht auf Zukunft hin gerichtet und an einem neuen Leben in der Präsenz Gottes orientiert ist. Das Aburteilen des Vergangenen kann dann nur der Eröffnung von Zukunft und der Ermöglichung neuen Lebens für die Verurteilten dienen. So bedeutet das Richten durch Jesus Christus im letzten Gericht einerseits, „daß es zur universalen und unmittelbaren Offenbarung und Aufklärung dessen kommt, was ein jeder Mensch und was die Menschheit aus sich selbst und aus der den Menschen gemeinsam anvertrauten Welt [...] gemacht haben.“<sup>150</sup> Dabei wird die „himmelschreiende Diskrepanz zwischen dem, was hätte getan werden sollen, und dem, was de facto getan worden ist“<sup>151</sup> offenbar werden. So wird des Menschen Schuld offenbar. Andererseits bedeutet das Richten Jesu Christi im letzten Gericht auch, dass offenbar wird, was Gott in Jesus Christus für den Menschen und die Menschheit getan hat. Gerade so wird „die wohlverdiente Schande eines jeden Menschen offenbar werden“.<sup>152</sup> Das so konzipierte Jüngste Gericht ist dabei von denselben Motiven geleitet wie der so anders konzipierte postmortale zeitlich bzw. geschichtlich strukturierte Erlösungsprozess: Es geht darum, dass die vielen Wunden offen und die Traumata frei gelegt werden, und so „mit den Opfern auch die Täter [...] der Heilung entgegen“ geführt werden.<sup>153</sup> So verstanden ist „das jüngste Gericht [...] das therapeutische Ereignis schlechthin“.<sup>154</sup>

Welche Rolle spielt in einem so vorgestellten Jüngsten Gericht dann die Religion und der Glaube derer, die vor Gericht stehen? Wie steht es in diesem Gericht mit denen, die zur Kirche und also zur Gemeinschaft der Glaubenden gehören und mit denen, die *extra ecclesiam* sind?

Der Unterschied zwischen denen in der Kirche und denen außerhalb besteht im Gericht in der Heilsgewissheit oder Heilungsgewissheit. Die an Christus glauben, vertrauen auf ihn auch im Gericht. Den Anderen mag dieses Vertrauen fehlen. Keinen Unterschied zwischen den Eigenen und

---

<sup>149</sup> Ebd., 55.

<sup>150</sup> Ebd., 61.

<sup>151</sup> Ebd., 62.

<sup>152</sup> Ebd., 65.

<sup>153</sup> Ebd.

<sup>154</sup> Ebd.

den Anderen gibt es jedoch im Blick auf das Richten Christi und die Durchführung des Gerichts. Jesus Christus, der Richter im Jüngsten Gericht, beurteilt jeden Menschen mit demselben Maß und lässt in jedem Fall dieselbe Gnade walten.<sup>155</sup>

An diesem Punkt kann man dann noch fragen, wie es dabei mit der menschlichen Freiheit steht, wenn doch am Ende von Gott alle und alles einer universalen Versöhnung zugeführt wird und das, was der einzelne Mensch im Guten wie im Schlechten aus sich gemacht hat, gewissermaßen eingeebnet wird durch das abschließende Urteil Gottes, das doch in den Freispruch des Sünders mündet. Diese Frage stellt sich umso mehr, als mit einem solchen finalen Urteil der Mensch auch wirklich *frei* gesprochen wird – und insofern auch gegenüber diesem Urteil sich dann frei verhalten können sollte. In der Tat muss dies so vorgestellt werden, dass der gerichtete Mensch die Freiheit zur Akzeptanz oder zur Ablehnung des Urteils hat. Der gerichtete Mensch ist frei, das Urteil des barmherzigen Richters zu glauben oder nicht zu glauben – und dann also mit seiner Vergangenheit auf ewig zu vergehen. In dieser Situation des Jüngsten Gerichts hat der Mensch die Entscheidungsfreiheit, das vergebende Wort Christi zu glauben und mit Gott zu leben oder sich weiterhin ausschließlich mit sich selbst zu identifizieren. Letzterer wäre dann ein hoffnungsloser Fall. Von diesem Fall aus ließe sich dann nochmals ein Blick zurückwerfen auf das Wesen der Sünde und Gottlosigkeit, das in der Trost- und Hoffnungslosigkeit besteht, die sich ohne den Glauben an den in Jesus Christus präsenten unendlich barmherzigen Gott im Leben von Menschen einstellt. Diesen Glauben wachzuhalten, dazu kann auch die Lehre von der *Apokatastasis panton* dienen.

### 6.3 Geht die Vorstellung einer „Versöhnung aller“ auf Kosten der Opfer?

Ein abschließender Blick auf den Versöhnungsgedanken wird – auch angesichts der unter 5.3 entwickelten katholischen Perspektive – das Problembewusstsein jedoch noch weiter vertiefen müssen: durch die Frage nach der eschatologischen Versöhnung von Opfer und Täter. Dabei mag trotz konfessioneller Übereinstimmung in der Problembeschreibung möglicherweise auch eine konfessionell unterschiedlich zugespitzte Sichtweise zutage treten.

Die Notwendigkeit der Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes bestätigt auf den ersten Blick die Denkbareit ewiger Verdammnis – nicht so sehr um Gottes als um unseretwillen. Denn es gibt Taten, die zum Him-

---

<sup>155</sup> Damit ist deutlich, dass der Mangel an Gewissheit keinen Nachteil im Verhältnis Gottes zu dem betreffenden Menschen bedeutet. Subjektiv mag umgekehrt geradezu ein Zuviel an Heilsgewissheit zu Erschütterungen im Jüngsten Gericht führen.

mel schreien. Sie sind nicht nur ein Gräuel, sondern sie scheinen die Menschlichkeit überhaupt in Frage zu stellen. Sie sind so „himmelschreiend“, dass sie nach der Hölle rufen (P.L. Berger)! Der Täter ist nicht nur aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen; er hat sich endgültig von einer moralischen Ordnung abgesondert, die diese Gemeinschaft der Menschen übersteigt.<sup>156</sup> Und dennoch spricht Hans Urs von Balthasar zu Recht von der theologischen Verpflichtung, für alle Menschen zu hoffen.<sup>157</sup> 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. Doch was folgt daraus für uns? 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. Die Täter der Geschichte können also nicht auf ewig verloren gegeben werden. Freilich stellt sich hier die Frage: Beleidigt eine solche „Hoffnung für alle“ nicht die Würde der Opfer und ihrer Leiden? Ist die Rede von einer leeren Hölle nicht nur etwas für die Zufriedenen, die Gewinner der Geschichte, die Täter, nicht aber für die Opfer? Plädiert sie nicht für eine Versöhnung auf Kosten der Gerechtigkeit? Die Opfer aber erwarten Gerechtigkeit. „Der Hinweis auf Gottes Verzeihen“ – so formuliert Johannes Brantschen hier zu Recht – „greift zu kurz [...] denn Verzeihen kann nur das Opfer [...] Wie aber soll das geschehen?“<sup>158</sup> Ein erster Gedanke greift das Motiv der Reue auf.

Ist es absurd darauf zu hoffen, dass in jenem komplexen Prozess der endgerichtlichen Begegnung von Täter und Opfer irgendwann einmal der Täter soweit kommt, zu erkennen, was ihm selbst fehlt, wenn das Opfer nicht vollendet ist, so dass er selbst in jenes Eingedenken einstimmt, das allein das Opfer rettet? Freilich kann er das nicht, ohne seine eigene Schuld zu bejahen, ohne zu bejahen, was er selbst, vielleicht zeitlebens, verneint hat: das Subjekt-, das Personsein, die Freiheit seines Opfers. Was kann er angesichts der durch Gott geleisteten Restitution der Opfer, der eschatologischen Durchsetzung ihres Rechtes auf Gerechtigkeit und des Ans-Ziel-Kommens ihrer Klage tun? Was kann der Täter angesichts dieses Vollendungshandelns Gottes anderes tun, als sich in jenes Geschehen der Versöhnung durch Christus hineinfallen lassen, das auch für

---

<sup>156</sup> Vgl. P.L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt 1970, 96–100. Der Gedanke einer absoluten Vernichtung der Täter, einer Annihilation, löst das entstehende Problem nur scheinbar. Er steht in unaufgebbarer Spannung zu einer bleibenden personalen Beziehung Gottes auch zu den Tätern der Geschichte, die durch die Sünde, so abgründig sie auch sein mag, nicht aufgehoben wird (vgl. auch J.B. Brantschen, *Gott* [Anm. 120], 203–205).

<sup>157</sup> S.o. 5.3.

<sup>158</sup> J.B. Brantschen, *Gott* (Anm. 120), 209.

die absolute Verzweiflung des niederträchtigsten aller Mörder, die dem auf ewig Nicht-mehr-gut-machen-Können entspringt,<sup>159</sup> keinen Platz mehr lässt. Denn das, was er „der unendlichen Liebe angetan hat, ist bereits durchgestanden. Sie (die unendliche Liebe) ist stark genug, alles verfehlte Tun der Freiheit gleichsam in sich aufzusaugen und restlos auszu-leiden.“<sup>160</sup>

Schwieriger scheint hier die angemessene Erfassung der Position der Opfer zu sein. Ihr Leben, ihre Freiheit und die Erfüllung all dessen, was in ihnen, mit und durch sie hätte sein können und sollen, münden in das Postulat eines Gottes, der für die bleibende Würde der Opfer über den Tod hinaus gerade steht. Dies geschieht nicht, indem er das Leiden der Opfer in einer nachträglichen himmlischen Harmonie doch wieder desavouiert.<sup>161</sup> Sondern indem Gott sich mitten hinein an den Ort der Opfer begibt und dort als derjenige sichtbar wird, der inmitten des Todes, der Entwürdigung, der Unabgegoltenheit des Lebens als der Rettende, Vollendende sich verspricht. Nicht hoheitlich machtvoll, demonstrativ – das würde die Opfer im Nachhinein nochmals entwürdigen, sondern – so scheint es fast – im Gegenteil seiner selbst. Angesichts eines solchen sich selbst hingebenden Handelns Gottes bleibt auch die Frage nach einer Theodizee in ihrem Recht. Es ist der als Klage formulierte Ruf nach Gott, als demjenigen, der zur Restitution all dessen fähig ist, und nun Rede und Antwort zu stehen hat, warum er dies nicht zu Lebzeiten getan bzw. die Infragestellung des Lebens der Opfer, ihrer Freiheit und Würde überhaupt zugelassen hat und dennoch als der zu Restitution Fähige geglaubt, erhofft, ja gepriesen werden darf.<sup>162</sup> Es bleibt hier die Zumutung,

---

<sup>159</sup> Vgl. O. Fuchs, Dass Gott zur Rechenschaft gezogen werde – weil er sich weder gerecht noch barmherzig zeigt? Überlegungen zu einer Eschatologie der Klage, in: R. Scoralick (Hg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Verwirklichungsgeschichte im Judentum und Christentum (SBS 183), Stuttgart 2000, 11–32, 26f.; ders., Neue Wege einer eschatologischen Pastoral, in: ThQ 179 (1999) 260–288, 279f. Es ist jener „Horizont der Versöhnung Gottes, in dem erst das Unmögliche möglich wird, nämlich diese Versöhnung zwischen Täter und Opfer, die nicht die Gerechtigkeit verletzt, weil die Täter elementar existentiell, durch ihre ganzen schmerzempfindlichen Fasern hindurch (seelisch und leiblich) selbst restlos zum schutzlosen und radikal geöffneten Resonanzboden dessen werden, was sie getan oder versäumt haben“ (ebd. 280).

<sup>160</sup> H. Verwey, Offene Fragen im Sühnebegriff auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung Raymund Schwagers mit Hans Urs von Balthasar, in: J. Niewiadomski/W. Palaver (Hg.), Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium, Innsbruck – Wien 1992, 137–146, 145.

<sup>161</sup> Vgl. zur bleibenden Verwundung der Opfer, den Stigmata und der Demütigung J.-H. Tück, Versöhnung zwischen Tätern und Opfer. Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah, in: ThGl 89 (1999) 364–381, 369. Diese bleibenden Stigmata betreffen indes Opfer und Täter vgl. O. Fuchs, Neue Wege (Anm. 159), 280.

<sup>162</sup> Vgl. Th. Pröpper, Warum gerade ich? Zur Frage nach dem Sinn von Leiden, in: KatBl 108 (1983) 253–274, 271: „Ich weiß nicht, was es für erlittenes Leiden bedeutet, daß Gott

Gott nicht nur als denjenigen zu glauben, der ewig auf die Umkehr des letzten Täters zu warten bereit ist, weil er unter dem Verlust auch nur eines seiner Geschöpfe leidet, sondern ihn zugleich als denjenigen zu bekennen, dessen eschatologisch offenbar werdende Herrlichkeit so sein wird, dass – man wagt es fast nicht zu sagen – „selbst Auschwitz und alle anderen Ungeheuerlichkeiten der Geschichte und alle Tragödien des persönlichen Lebens“ – so nochmals Johannes Brantschen – „in einem neuen Licht erscheinen können.“<sup>163</sup>

Die eschatologische Zumutung an die Opfer scheint aber noch einen Schritt weiter zu gehen. Vollendung der Opfer bedeutet in letzter Konsequenz für die Opfer auch zu den Tätern Stellung zu beziehen. Die Rückgewinnung der Täter kann und darf nicht ohne das Mittun der Opfer vollendet werden.<sup>164</sup> Gott kann Versöhnung nicht schaffen über die Würde und Freiheit der Opfer hinweg.<sup>165</sup> Freilich, indem „Gott sie bei ihrem Namen ruft“ – so Dirk Ansorge –, „werden die Opfer zu dem, was ihnen ihre Henker verwehrt haben: zu freien Subjekten. Als Subjekte aber sind sie nicht mehr bloß unbeteiligte Zuschauer in einem Gericht, das Gott und die Henker exklusiv betrifft. Von Gott erneut in ihre Subjektivität eingesetzt nehmen die Opfer vielmehr eine unvertretbare Aufgabe im Versöhnungsgeschehen wahr. ‚Versöhnung‘ bleibt nicht mehr nur auf das Verhältnis zwischen dem Sünder und Gott beschränkt, sondern weitet sich zur Begegnung aller Menschen untereinander.“<sup>166</sup> Mehr

---

selber die Tränen abwischt. Aber ich plädiere dafür, diese Frage wenigstens offen zu halten.“ Vgl. dazu auch O. Fuchs, Dass Gott zur Rechenschaft gezogen werde (Anm. 159), 18ff.

<sup>163</sup> J.B. Brantschen, Gott (Anm. 120), 210f; vgl. dazu auch die vorsichtigen Formulierungen bei H. Hopping/J.-H. Tück, „Für uns gestorben“. Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung, in: Theologische Berichte 23 (2000) 71–107, 96.

<sup>164</sup> Zur freiheitsanalytischen Strukturierung dieser These vgl. M. Striet, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: H. Wagner (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizeeproblem (QD 169), Freiburg – Basel – Wien 1998 (21998), 48–89, bes. 73ff. Indes droht hier in Unterschätzung der Macht der ohnmächtigen Liebe und ihrer willentlichen Entscheidung, gegebenenfalls ewig auf Vollendung warten zu wollen und zu können, nicht ein freiheitlicher Vergebungs-zwang (vgl. ebd., 75)?

<sup>165</sup> Vgl. H. Hopping/J.-H. Tück, „Für uns gestorben“ (Anm. 163), 93; O. Fuchs, Dass Gott zur Rechenschaft gezogen werde (Anm. 159), 28.

<sup>166</sup> D. Ansorge, Vergebung auf Kosten der Opfer? Umriss einer Theologie der Versöhnung, in: SaThZ 6 (2002) 36–58, 57. Kann und darf das christologisch pointierte Versöhnungsgeschehen gerade angesichts des alttestamentlich bereits im Bild des leidenden Gottesknechtes Angedeuteten, auf die Opfer hin geöffnet werden (eine Öffnung, die freilich nur von den Opfern selbst so gedeutet werden kann und darf)? Dies ist allenfalls als Grenzgedanke möglich. Hier hat man sich daher vor einer allzu naheliegenden christologischen „Vereinnahmung“ zu hüten (zur Gefahr vgl. J.-H. Tück, Versöhnung [Anm. 161], 379ff.). Eine Subsumierung der Opfer von Auschwitz unter wie immer geartete Christologie scheint bei Wahrung der Universalität des Rettungsgeschehens in Christus

als die Bitte des Vollendung verheißenden Gottes an die Opfer, mit ihm in ohnmächtiger Liebe auch auf die Bekehrung des letzten sich nicht bekehren wollenden Täters warten zu wollen, kann und darf hier nicht formuliert werden. Mit Gott warten lernen – nicht weil jeder Täter immer auch Opfer ist, denn das scheint die endgültige Versöhnung zu einem billigen Aufrechnen je eigener Verletzungen zu machen. Nein! Sondern weil es Gott selbst ist, der um seiner Liebe willen auf Vollendung wartet. Weil er sich willentlich abhängig gemacht hat von der Freiheit seiner Geschöpfe, hat er das Recht, diese Bitte zu formulieren und eine Antwort zu erwarten:<sup>167</sup> „Gott nimmt uns ernst. Er ist diskret, weil er liebt. [...] So wartet denn Gott in seiner diskreten Liebe bei denen, die sich verlieren und verloren haben, bis sie – weder gezwungen, noch überlistet, sondern freiwillig – heimkommen. Dieses Warten ist Gottes Schmerz [...]. Erschütternde Ohnmacht der Liebe!“<sup>168</sup>

So stellt die Frage nach der Möglichkeit von Vollendung und damit nach dem Hoffnungspotenzial von ewiger Versöhntheit – nach der Möglichkeit eines Himmels also – die Frage nach Gott in all ihrer Konkretheit. Die Abgründe der Theodizee wie die notwendige Offenheit der Geschichte konfrontieren den Glauben in der späten Moderne mit der Hoffnung auf das, was da sein soll, aber irgendwie doch nicht sein kann. „Der Glaube glaubt, dass Gott nichts unversucht lassen wird, so wie er, freilich die Gewalt sich austoben lassend und die Mörder nicht stoppend, nichts unversucht gelassen hat, um bereits in der Dimension der Geschichte durch den Erweis seiner bis ins Äußerste hinein entschlossenen Liebe den Menschen für sich zu gewinnen suchte und stets neu zu gewinnen sucht – aber dies eben nur mit den Mitteln der Liebe und somit unter Achtung der menschlichen Freiheit.“<sup>169</sup> Das bedeutet aber, dass die Geschichte Gottes mit der Menschheit als offene Geschichte gedacht werden muss. Diese „Offenheit der Geschichte verlangt aber gerade die Annahme der Freiheit, auch wenn die Freiheit Bürde, ja kaum vorstellbare Anforderung an den Menschen zu werden vermag. Denn darf verziehen werden? Und wer überhaupt darf die Vergebung gewähren? Und vor allem: Können die bis zur Namenlosigkeit Entwürdigten vergeben? Können sie sich von einem Gott versöhnen lassen, der nicht eingegriffen hat? Können sie sich trösten lassen und dann aber auch ihrerseits verge-

---

nicht notwendig. Der Weg des leidenden Gottesknechtes im Abgrund des Leidens ist der bleibende Heilsweg des Volkes Israel, in den wiederum die Heiden auf ihrem Sonderweg eingepflanzt wären!

<sup>167</sup> Vgl. dazu auch O. Fuchs, Dass Gott zur Rechenschaft gezogen werde (Anm. 159), 22f.

<sup>168</sup> J.B. Brantschen, Gott (Anm. 120), 239.

<sup>169</sup> M. Striet, Christologie nach der Shoah. Horizontverschiebungen, in: H. Hopping/J.-H. Tück (Hg.), Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah (QD 214), Freiburg 2005, 182–215, 210.

ben, weil der Schmerz sie nicht mehr bis in die letzten Fasern ihrer leiblichen Existenz hinein bestimmt? Auch die Möglichkeit von Tröstung setzt Freiheit voraus, selbst noch in der stillen Form des *mere passive*.<sup>170</sup>

Will man hinter solchen Äußerungen nicht einfach die Wiederbelebung längst überwunden geglaubter antireformatorischer Ressentiments römisch-katholischer Kontroverstheologie oder gar einen „Frontalangriff“ auf den in der *Gemeinsamen Erklärung (GE)* formulierten Konsens als Ganzen vermuten,<sup>171</sup> dürfte ein genaueres Hinsehen von Vorteil sein. Dieser eschatologischen Konsequenz geht eine entscheidende gnadentheologische Pointe voraus, dass nämlich menschliche Unsterblichkeit Unsterblichkeit aus Beziehung ist<sup>172</sup>, dass also jede eschatologische Spekulation um Versöhnung und Vergebung bereits unter dem Blickwinkel des auferweckenden Sich-in-Beziehung-Setzens Gottes zum Menschen steht, das gerade auch als „Macht der *freien* Gewinnung“ (J.B. Brantschen) nur als Geschenk empfangen wird –, so muss in der Folge der epistemologische Status als ein *Nachdenken* über die Konsequenzen *aus* dieser Vorgabe und *nicht ohne* sie deutlich werden, um (angeblichen) konfessionellen Bedenken nicht künstlich neue Nahrung zu geben. Auch der von Menke forcierte neuzeitliche Freiheitsbegriff, der Freiheit als Freiheit nicht nur in der Annahme der Gnade, sondern auch gegenüber der Gnade bestimmt und so ‚jedwede Gnadenlehre‘ ablehnt, „die im Gefolge Augustins oder Luthers die Freiheit des Menschen mit der Existenz

<sup>170</sup> Ebd., 210f.

<sup>171</sup> Vgl. dazu: K.H. Menke, Rechtfertigung: Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfrage an einen binnenchristlichen Konsens, in: *Cath(M)* 63 (2009) 58–72. Von der Ausgangsproblematik einer Israel sensiblen christlichen Theologie, für die Auschwitz den Anlass einer Revision aller theologischen Grunddaten darstellt, kommt Menke zu einer kritischen Analyse einzelner ‚Akzentsetzungen‘ der GE, die am schärfsten mit der in GE 21 zitierten lutherischen Position zum ‚*mere passive*‘ ins Gericht geht: „Bei aller Würdigung des Bemühens um Einheit halte ich diese Aussage für inakzeptabel – nicht nur vor dem Spiegel der katholischen Tradition, sondern ebenso vor dem Forum des jüdisch-christlichen Dialogs. Denn diese Position bedeutet doch, dass Gott im Rechtfertigungsgeschehen an uns ohne uns handelt; dass das Verhältnis des Sünders zu Gott abgekoppelt werden kann von seinem Verhältnis zu den Brüdern und Schwestern; dass Rechtfertigung und Erlösung an der Versöhnung mit den betroffenen Brüdern und Schwestern vorbei geschieht“ (ebd., 62). Menke spitzt seinen Einspruch anhand der Frage der Versöhnung von Opfern und Tätern der Geschichte eschatologisch zu und macht die Forderung nach einem rechtfertigungstheologischen Umdenken an der bleibenden Geltung des gesamtbiblisch prägenden Bundesgedankens fest (ebd., 64–66). So ziehe sich durch die ganze christliche Frömmigkeitsgeschichte „wie ein roter Faden die Gewissheit, die Annahme des Christusgeschenkes (der Rechtfertigung) geschehe im Modus der Einbeziehung des Empfängers in die Selbstverschenkung des Sohnes“, die nicht sofort des Synergismus verdächtig werden könne (ebd., 71). Zum Vorwurf des „Angriffs“ vgl. die Replik Bernd Oberdorfers zu Menkes Beitrag: B. Oberdorfer, ‚Ohne uns?‘ Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre; in: *Cath(M)* 63 (2009) 73–80, 74.

<sup>172</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Eschatologie* (Anm. 103), 129–132.

von Gott her und auf Gott hin identifiziert“<sup>173</sup>, lebt – im Rekurs auf Thomas Pröpper – von einer allein theologisch gesetzten Vorgabe, nämlich jener Allmacht Gottes, „die sich in der Heilsgeschichte [zuerst!; J.R.] selbst dazu bestimmt [hat], sich von wirklicher (selbstursprünglicher) geschöpflicher Freiheit real bestimmen zu lassen.“<sup>174</sup> Menschliche Freiheit vollzieht sich dort, wo sie zu ihrem eigentlichen Wesen vordringt, nie „auf neutralem Boden“, sondern sie ist „Setzung“, „Triumph“ der Gnade<sup>175</sup> dessen, als dessen „Bild“ sie sich verwirklicht.<sup>176</sup> Das mag vielleicht antiaugustinisch sein, muss sich aber noch lange nicht einer explizit anti-reformatorischen Spitze verdächtigen lassen.<sup>177</sup>

„All is well that ends well“?

„Was verliert Gott, wenn er auch nur einen Menschen verliert?“<sup>178</sup> Die Frage nach der Möglichkeit einer Allversöhnung verschärft sich gerade angesichts des Gegenteils ihrer selbst nochmals. So stellt die Frage nach der Möglichkeit von Vollendung und damit dem Hoffnungspotenzial des christlichen Glaubens die Frage nach Gott in all ihrer Konkretheit. Die innere Theozentrik jeder Möglichkeit der Apokatastasis ist damit unaufgebbar. Hinter diese Grundeinsicht der Theologiegeschichte kommt gerade auch die Moderne nicht zurück. Die zunehmende Sprachlosigkeit wie die bis ans Äußerste vorangetriebene Frage der Theo- wie der Anthropodizee konfrontieren indes die späte Moderne mit der Behauptung, dass irgendwie nicht sein kann, was doch sein soll. Sie artikuliert sich in jener subtilen Sehnsucht, dass am Ende alles gut sein möge, deren Erfüllung man sich aber nicht mehr vorzustellen wagt. „All was well“ – so lautet angesichts dieser zunehmenden theologischen Sprachlosigkeit der provozierende Schlusssatz der Harry-Potter-Romanreihe, die wie wohl kein anderes literarisches Produkt zur Jahrtausendwende das Lebensgefühl der späten Moderne auf den Punkt brachte.<sup>179</sup> J.K. Rowling gibt in diesem Satz ein Versprechen, dass auch dort, wo Narben zurückbleiben, ihnen aber die Macht des Bösen und damit der Schmerz entzogen ist, alles gut werden kann, ja, dass sich selbst der Tod für immer bannen lässt. In

<sup>173</sup> K.H. Menke, Rechtfertigung (Anm. 171), 64. Die Position Luthers deckt sich hier nicht mit der des Augustinus; aber das wäre ein anderes Thema!

<sup>174</sup> Vgl. ebd.

<sup>175</sup> Vgl. K. Rahner, Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4, Zürich – Einsiedeln – Köln 1960, 237–271, 260.

<sup>176</sup> Vgl. H. Verwey, Gottes letztes Wort (Anm. 128), 161–164.

<sup>177</sup> Vgl. B. Oberdorfer, „Ohne uns“? (Anm. 171), 79.

<sup>178</sup> Vgl. H.U. von Balthasar, Theodramatik, Bd. 4 (Anm. 115), 463f.

<sup>179</sup> Vgl. dazu Julian of Norwichs berühmte Phrase „All shall be well and all shall be well and all manner of things shall be well“ im 27. Kapitel in der 13. Offenbarung ihrer „Revelations of Divine Love“.

Rowlings Romanreihe ist dies alles andere als eine naive Hoffnung. Hinter diesem Zeugnis einer subtilen Spurenlese der Sehnsuchts- und Sinnfrage in der späten Moderne kann und darf die christliche Hoffnung nicht zurück bleiben. Die Vorstellung der *Apokatastasis panton* provoziert daher bewusst mit der Hoffnung, dass sich die Lücke zwischen dem, was ist, und dem, was als Erhofftes sein könnte, nicht durch unser Zutun, sondern angesichts der menschlich unüberwindbar erscheinenden Schwierigkeiten nur durch das liebende Tun eines ganz Anderen, durch Gottes Lieben, schließen wird. Gerade in diesem Modus der Hoffnung aber wahrt sie das Entscheidende – um der Menschen und um Gottes willen.