# Zeit. Tod. Neuheit. Gedächtnis : Eschatologie als Zeittheologie [Fortsetzung]

Autor(en): **Faber, Roland**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **49 (2002)**

Heft 3

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760890

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

**Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

ROLAND FABER

# Zeit. Tod. Neuheit. Gedächtnis

## Eschatologie als Zeittheologie

### Teil II: Neuheit und Gedächtnis*

#### *IV. Die Sammlung der Zeit zum Anfang der Schöpfung*

Eine Eschatologie unter dem Primat der *Zukunft* formuliert sich anders als eine Eschatologie unter dem Primat des *Endes*. Daß beide Modelle nicht einfach harmonieren, zeigt sich schon an der Frage, ob der einzelne oder die Menschheit (oder gar die Welt) primäres Subjekt eschatologischer Hoffnung sind.

##### *1. Das primäre Subjekt der eschatologischen Hoffnung*

Mit der Entdeckung, daß die Geschichte Raum und Material der Vollendung darstellt, nicht bloß ihr Trittbrett, erkannte man auch, daß das Schicksal des einzelnen an das der Menschheitsgeschichte rückgebunden ist.[70] Die Vollendung der Menschheitsgeschichte verlangt, daß alle Individuen aller Generationen versammelt werden und darin sich gegenseitig bedingen. Aber gerade deswegen können beide Perspektiven nicht reibungslos miteinander verbunden werden: Die Versammlung der Geschichte als ganzer setzt nämlich irgendwie ihr *Ende* voraus. Wenn aber andererseits Geschichte einmal tatsächlich endet, dann endet damit auch jede neue personale Geschichte, die Geschichte ständig erneuert (und als Geschichte erhalten) hat. Verhindert dann nicht das Postulat nach Erneuerung eigentlich das kollektive Ende? Und wieso braucht es andererseits eine Versammlung aller Generationen, wenn der einzelne schon für sich zur Vollendung gelangt? Die Paradigmen von Neuheit und Ende stehen hier im Widerstreit.

* Teil I: *Zeit und Tod*, s. Heft 1–2/2002, 189–213.

[70] Das ist die Grundlage der Geschichtstheologie von G. Greshake seit «Auferstehung der Toten». Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte. Essen 1969.

*2. Universales Ende oder unendlich bleibender Anfang?*

Besonders ausgeprägt tritt dieser Gegensatz der Diskussion zwischen Gisbert Greshake und Josef Ratzinger zutage, wie sie sich um die Auferstehung im Tod entsponnen hat, aber das grundlegende Paradigmenproblem exemplifiziert. Für Ratzinger muß die Geschichte der Welt enden, damit Vollendung überhaupt denkbar wird. Er nimmt dafür in Kauf, daß die Unterbrechung der Weltgeschichte auch ein Ende der Zeit bedeutet und damit ein Ende der Erneuerung von Geschichte.[71] Greshake – auf der anderen Seite – hebt die universale Solidarität hervor, mit der unser Leben dem der Welt insgesamt verbunden ist – und zwar sowohl innerweltlich, d. h. hinsichtlich der noch weiterlaufenden Geschichte, als auch in bezug zur Vollendungswirklichkeit. Die Differenz erhellt in der Tat eine andere Einstellung zu eschatologischer Zeit. Für Ratzinger ist Zeit das für die Vollendung Aufzuhebende, das Unvollkommene, das der Entschiedenheit einer Vollendungswirklichkeit letztlich Widersprechende. Für Greshake bedeutet Zeit aber umgekehrt den Raum der Freigabe der Geschöpfe zu ihrem Selbstsein, zu ihrer Identität. Wenngleich auch er daran festhält, daß die Vollendungswirklichkeit eine überzeitliche sein wird, in der alles einander gegenwärtig sein *wird*, kann doch die Zeit der Welt *bleiben* – und zwar letztlich ohne Ende.[72]

Hier kann eschatologische Zeitrede zum Tragen kommen. Zunächst erinnern wir uns an folgende Elemente: In eschatologischer Zeitrede wird Gott als *der zeit-eröffnende* vorgestellt, der uns aus der Zukunft entgegenkommt.[73] Für einen eschatologischen Blick auf die Welt gilt also

[71] Vgl. RATZINGER, Eschatologie 139–142 (s. Anm. 2).

[72] Vgl. GRESHAKE, Auferstehung der Toten 330–333. 403–406 (s. Anm. 26). Vgl. zu dieser theologischen Auseinandersetzung auch die Analyse in: FABER, R., Die neue Zukunft Gottes. Eine biblische und systematische Untersuchung der Frage nach dem «Neu-Werden» des trinitarischen Gottes und seines «neuen Zu-Kommens» im Eschaton als Aspekte christlichen Gottesverständnisses. Wien 1985, 220–229.

[73] Das bedeutet nicht, daß Gott in Zeitrede aufgelöst wird, wie Ch. Link der Prozeßtheologie unterstellt, die sich um eschatologische Zeitrede bemüht; vgl. LINK, Ch., «Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung», in: ALTNER, G. (Hg.), Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung. Stuttgart 1989, 190f., Anm. 40. Hier wird das Verhältnis von Gott und Welt nicht einfach zeitlich bestimmt, aber auch nicht einfach nicht-zeitlich. Auch wenn man meinen könnte, dazu gäbe es keine dritte Alternative, so ist gerade eine solche gesucht: In der Unterscheidung von Ur- und Folgenatur hat die Prozeßtheologie auch einen Ansatz dazu gefunden. Während die erste Gottes Überzeitlichkeit als Zeitunabhängigkeit und Vorzeitigkeit anspricht, denkt die zweite Natur Gott als zeitsensibel und zeitbewahrend, ja zeitrettend. Vgl. FABER, R., «Über Gott und die Welt ...» – Struktur analoger Gottesrede und prozeßtheologische Perspektive», in: SCHMETTERER, E./FABER, R./ MANTLER, N. (Hgg.), Variationen über die Schöpfung der Welt. Innsbruck 1995, 138–142.

eine Zeitumkehr von *futurum* und *adventus*. In einem solchen eschatologischen Blick bezeichnet Neuheit schlechthin den genuinen «Ort» Gottes in der Welt.

Marjorie Suchocki hat diesen eschatologischen Blick für einen Gottesbegriff so ausgearbeitet[74]: Neuheit erscheint uns immer als neue Möglichkeit in einem bestimmten Kontext, einer Geschichte, einer Herkunft, einer Vergangenheit. Dieser noch-nicht-aktualisierte Raum der Offenheit für Neues bezeichnet die innere Offenheit der Welt für Zukunft; das ist ihre Zeitstruktur. Neue Möglichkeiten zu haben bedeutet, eine neue Zukunft zu haben; neue Möglichkeiten geben unverhoffte Zukunft, neue Offenheit, neue Zeit, neue Identität. Wenn Gott in der Welt «am Ort des Neuen» zu finden ist, dann kommt umgekehrt Neuheit aus Gott. So wie Gott in der Welt seinen *genuinen* Ort im Neuen hat, hat umgekehrt das Neue seinen *primären* Ort in Gott. Gott erscheint daher als der primäre «Ort» aller möglichen Welten, als der Inbegriff aller Möglichkeiten.[75] Indem Gott das Neue der Welt zukommen läßt, ist Gott im Blick der Welt der Ursprung von Neuheit und Zukunft in der Welt. Gott erscheint im Blick der Welt als das Wesen der Zukunft schlechthin und in seinem eigenen Blick als Inbegriff aller möglichen Welten, oder wie Rahner sagte, als «absolute Zukunft».

### *3. Vollendung als Zeit der Vollendung*

Eschatologische Vollendung erschließt sich nun als *Zeit* der Vollendung: Ewigkeit bedeutet nicht einfach Abwesenheit von Zeit oder ihre unendliche Prolongation, sondern zeit-eröffnendes Wirken Gottes. Weil Gott (in Ewigkeit) der bleibende *Anfang* der Zeit der Welt ist, darf Ewigkeit auch nicht einfach als Ende der Zeit gedeutet werden; dadurch würde sie genau jener Neuheit enthoben, durch die sie als der innere Motor der Zeit wirkt. Vielmehr muß Vollendung eine Vollendung der Zeit bedeuten, die das «Göttliche» in der Zeit wahrt, nämlich bleibende Neuheit, Abenteuer, Zukunft, Wachstum, Überraschung zu sein. Das andere Ele-

[74] Vgl. SUCHOCKI, M., The Metaphysical Ground of the Whiteheadian God, in: *Process Studies* 5 (1975), 237–246; DIES., The End of Evil: Process Eschatology in Historical Context. Albany 1988, 135–152; vgl. auch FABER, Prozeßtheologie 69–79. 90–97 (s. Anm. 42).

[75] Dies mag platonisch erscheinen, ist aber im Grund die Umkehrung des platonischen Motivs: Die platonischen Ideen repräsentieren die wirkliche Wirklichkeit, während die Welt nur das bewegte Abbild vorstellt. Die prozeßtheologische Variante des Gedankens versteht hingegen Ideen als Schatten der wirklichen Wirklichkeit: das ist die bewegte Welt. Die Funktion des Schattens aber ist *Neuheit* (*Zukunft*), und das macht ihn bedeutsam, denn jetzt erlangen «Ideen» einen zeittheologischen Sinn. Vgl. FABER, Prozeßtheologie 129–144. 408–416 (s. Anm. 42).

ment der Zeit, das bleibende Vergehen, das Verschwinden aller Wesen und Erscheinungen in der Welt – davon hingegen erhoffen wir uns Erlösung. Entscheidend am Charakter der Vollendungszeit wäre damit das Verschwinden des andauernden Vergehens, aber der Gewinn immerwährender Neuheit. Diese eschatologische Vollendung wäre nach wie vor Zeit, Gott nach wie vor der Ort des Neuen, Welt nach wie vor der Ort der Vollendung und Ewigkeit Leben.

Daraus ergibt sich ein zeittheologisches Verständnis der Vollendungsgestalt der Welt: Das Übel der Zeitlichkeit der Welt ist «die Tatsache, daß die Vergangenheit schwindet, daß Zeit ein ‹stetes Vergehen› ist»[76]. Vergehen bedeutet, daß das Vergangene nie in seiner vollen Lebendigkeit gegenwärtig ist. Davon erhoffen wir uns in eschatologischer Vollendungszeit Erlösung. Es gibt aber andererseits keinen welt- und zeit*immanenten* Grund, daß Zeit und Welt einmal enden müssen. Gerade, wenn Gott als das bleibende zeit-eröffnende Neue der Welt gedacht wird, ist eher anzunehmen, daß es kein «göttliches Geschehen [gibt, a]uf das die ganze Schöpfung sich [zu]bewegt»[77]. Unter Berücksichtigung dieser beiden Momente bedeutet Vollendungszeit dann das Aufhören des Vergehens, aber das Bleiben von Neuheit. Diese Vollendungszeit wäre immerwährende Neuheit ohne Verlust. Weil es aber keinen metaphysischen Grund gibt, daß eine solche Zeitstruktur *nur* herrschen könnte, wenn Welt *aufhört*, ließe sich auch ein «neuer Äon» – ein «neuer Himmel und eine neue Erde» (Offb 21) – denken, für den dies gelte, der sich aber erheblich von dem unseren unterschiede. In der Auferstehungswirklichkeit nämlich würde Neuheit ohne Vergehen bestehen.[78] Für ihre Leiblichkeit aber würde eine solche eschatologische Vollendungszeit nur dann ausreichen, wenn *alle* Zeiten ohne Verlust in ihr präsent wären. Dies wiederum erfordert eine Transformation des Vergangenen in Gott hinein, in ein Gedächtnis Gottes, das eine immerwährende Einheit der zeitlichen Ereignisse mit ihrem in Gott hinein transformierten Selbst ermöglicht.[79]

Wenn nun aber alle Zeiten in Gott Vollendung finden sollen, wie muß dieses all-transformierende Gedächtnis Gottes verstanden werden, will man nicht das Böse in der Welt ästhetisierend verwischen oder verdrängen? Dies ist die Frage nach universaler Versöhnung angesichts eines ethischen Dualismus.

[76] WHITEHEAD, A.N., Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie. Übers. und Nachwort von G. HOLL. Frankfurt a.M. 1987, 609 (stw 690).

[77] A.a.O. (s. Anm. 76), 215.

[78] Dies würde auch jenen biblischen Tendenzen Rechnung tragen, die von einem «neuen Äon» sprechen; vgl. Offb und 2Petr.

[79] Vgl. zu dieser Transformation: FABER, Prozeßtheologie 578–585 (s. Anm. 42).

## *V. Universales Gedächtnis angesichts eines eschatologischen Dualismus*

### *1. Apokatastasis panton versus Hölle*

Als eine entscheidende und für eine zukünftige Eschatologie bleibend brisante Fragestellung darf gelten, ob die erhoffte universale Erlösungs- und Vollendungsrealität der eschatologischen Gottesherrschaft wirklich *alle* Wirklichkeit betreffen wird oder nicht. Antworten wir nämlich mit «Ja», so wäre die Vollendungswirklichkeit jenseits von Gut und Böse anzusetzen; auch die Verdammten müßten dieser Wirklichkeit angehören können. Antworten wir hingegen mit «Nein», dann gäbe es mit einer letztendlichen Unterscheidung zwischen Gut und Böse auch einen ewigen Dualismus zwischen Guten und Bösen. Beide Lösungen hat es im Laufe der Kirchengeschichte gegeben, wenngleich in erheblichem Ungleichgewicht.

Die alte Lehre von der *apokatastasis (ton) panton*, der Allzusammenfassung und Wiederbringung aller Dinge, betont, daß kein Gericht über diese Welt den Charakter einer *solchen* Endgültigkeit haben kann, daß schließlich und letztlich irgend etwas aus der Vollendung ausgeschlossen sein könnte. Dieser Heilsuniversalismus findet sich schon bei Platon, aber auch bei einer qualifizierten Minderheit von Kirchenvätern. Neben dem platonischen Gedanken, daß alles an seinen *einen* Ursprung zurückkehren müsse – daß es letztlich also keinen Dualismus geben könne –, wird vor allem auf den läuternden Charakter des Gerichtsgedankens verwiesen. Kein Geringerer als Klemens von Alexandrien vertritt die Auffassung, daß die Bestrafung nach dem Tod vor allem *heilenden* Charakter habe. Das «Straffeuer» (die Strafe des ewigen Feuers) ist eher Fegfeuer. Letztlich geht es Gott um das universale Heil. Vor allem Origenes ist als Vertreter der *apokatastasis* bekannt geworden. Er wehrt sich zwar gegen die ihm später angedichtete Lehre, daß auch die gefallenen Engel und Geister aus dem ewigen Feuer erlöst werden könnten, die Menschen allerdings würden einer universalen Erlösung zugeführt; davon ist er überzeugt. Nicht ganz zu Unrecht beruft er sich auf 1Kor 15,20–28, daß nämlich die ganze Schöpfung zu einem *einzigen* Ziel gelangen müsse. Grundsätzlich sieht er Gott so sehr mit der Welt verbunden, daß er sich nicht vorstellen kann, wie Gott, solange wir leiden, vom Wein trinken könne, den er mit uns zu trinken versprochen hat.[80] In der Versöhnung ist der Vater dann *alles in allen*. Auch Gregor von Nyssa vertritt eine *apokatastasis*: Zwar werde es ein gerechtes Gericht Gottes geben, also die Trennung von Gut und Böse; das werde aber nur geschehen, damit alle

[80] Vgl. LANG, B., Hölle, in: NHThG II (1991), 366.

Menschen *erlöst* werden. Denn es kann nicht sein, daß der Heilsplan Gottes am Menschen scheitere: Das Gute ist allemal stärker als das «substanzlose» Böse. Schließlich dürfte auch Theodor von Mopsuestia die ewigen Strafen nur als lange andauernd gedeutet haben.[81] Im Westen haben Ambrosius und der frühe Hieronymus mit der *apokatastasis* aufgrund des universalen Heilswillens Gottes sympathisiert.[82]

In der Entwicklung der kirchlichen Tradition hat sich dennoch die augustinische Ansicht vom doppelten Ausgang der Welt und also von der Strafe des ewigen Feuers durchgesetzt.[83] Während Origenes bis ins beginnende fünfte Jahrhundert vor allem im Osten weitgehend akzeptiert wurde, kam es später zu Angriffen auf Vergröberungen seiner Lehren, die schließlich auf politisches Betreiben des Kaisers Justinian zu folgender Verurteilung auf der Synode von Konstantinopel (543) führten: «Wer sagt oder daran festhält, die Strafe der Dämonen und gottlosen Menschen sei zeitlich und sie werden nach einer bestimmten Zeit ein Ende haben; bzw. es werde eine Wiederherstellung von Dämonen oder gottlosen Menschen geben, *anathema esto*» (DH 411). Dieser Auffassung hat sich auch das II. Konzil von Konstantinopel (553) angeschlossen[84] und damit einen ewigen Dualismus für kommende lehramtliche Äußerungen festgeschrieben.[85]

Biblisch zeigt sich ein differenziertes Bild: Zwar kann die Höllenpredigt aus Jesu Reich-Gottes-Botschaft nicht weggedacht werden.[86] Sie er-

[81] Zum Ganzen vgl. ZIEGENAUS, Zukunft 194–195 (s. Anm. 51).

[82] Vgl. FINKENZELLER, J., Eschatologie, in: LKDog III (1995), 644ff.

[83] Vgl. MOLTMANN, Kommen Gottes 265 (s. Anm. 9).

[84] Vgl. ZIEGENAUS, Zukunft 195, Anm. 353 (s. Anm. 51); MOLTMANN, Kommen Gottes 264, Anm. 204 (s. Anm. 9).

[85] Das bedeutende Glaubensbekenntnis *Quicumque* schließt mit den Worten, daß alle Menschen «Rechenschaft über ihre eigenen Taten ablegen (müssen); und die Gutes getan haben, werden in das ewige Leben eingehen, die aber Böses, ins ewige Feuer» (DH 76). Das Glaubensbekenntnis von Papst Pelagius I. spricht «von den Strafen des ewigen und unauslöschlichen Feuers», in dem Menschen aus freiem Willen verharren würden (DH 443). Das IV. Laterankonzil (1215) spricht vom Gericht über die Verworfenen, die ihre ewige Strafe erlangen werden (DH 801). Die Bulle *Benedictus Deus*, das II. Konzil von Lyon (DH 858), das Konzil von Florenz (DH 1306), das Tridentinum (DH 1575), sie alle schärfen den doppelten Ausgang der Welt weiter ein. Das *Jakobinerdekret* des Konzils von Florenz 1442 stellt nur lapidar fest: «[Die heilige römische Kirche glaubt fest und verkündet, daß] niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide noch Jude noch Ungläubiger oder einer von der Einheit Getrennter des ewigen Heils teilhaftig wird, vielmehr dem ewigen Feuer verfällt ... » (DH 1330–1353). Vgl. BIESINGER, A./KESSLER, M. (Hgg.), Himmel – Hölle – Fegefeuer. Tübingen 1996, 97f.

[86] Die Vorstellung von der Hölle entstand durch Unterscheidung der Schicksale der Toten in der «Zwischenzeit» der *scheol*. Während die Gerechten mit Gott sind,

scheint gewissermaßen als Negativfolie der Frohbotschaft. Ihre Absicht ist aber nicht, Information über zukünftige Zustände oder Orte von real Verdammten zu sein, sondern als eschatologische Zeitrede, d. h. als ein Drängen zur Umkehr, ein Wachrütteln zur Entscheidung angesichts des nahegekommenen Gottesreiches zu erwirken.[87] Die biblische Höllenrede will nicht verdammen, sondern den *universalen Heilswillen* Gottes beleuchten: So finden wir den Begriff *apokatastasis* (Apg 3,21) ausdrücklich als Pendant für das Eschaton verwendet.[88] Eph 1,10 spricht explizit von der Allversöhnung: «... auf daß alle Dinge zusammengefaßt würden in Christus, beides im Himmel und auf Erden.» Kol 1,20 weiß, daß Gott in Christus in ganzer Fülle wohnt, «um alles durch ihn zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.» Gott erbarmt sich aller Menschen (Röm 11,32); in Christus erschien eine Rechtfertigung für alle Menschen (Röm 5,18); alle werden in Christus lebendig gemacht (1Kor 15,22); Gott wird alles in allem sein (1Kor 15,28).[89]

Angesichts dieses Erlösungsparadoxons haben sich in heutiger Theologie zu Recht Grundsätze herauskristallisiert, das Verhältnis von universalem Heilswillen Gottes zur Möglichkeit eines doppelten Ausgangs «gleichzeitig» zu denken, ohne sogleich in die historisch wirksamen Fallen einseitiger Ausschließlichkeit zu gehen:

a) Es gibt nicht zwei gleichgewichtige und gleichwertige Wege: den zum Himmel und den zur Hölle. Gottes Heilswille ist universal und un-

werden die Ungerechten in der *gehenna* bestraft und leiden an den Folgen ihrer Taten. Dann ist *gehenna* nicht mehr der Ort der Toten, sondern der Verdammten. Die biblischen Höllenbilder betonen dieses Verdammtsein mit eindrücklichen Vorstellungen: mit «Ausgeschlossensein» (Mt 25,1–13; Lk 14,16–24), mit «Feuer» (Mt 5,22; 13,42; 18,8; Mk 9,43.48), mit «Finsternis» (Mt 8,12; 22,13; 25,30), mit «Heulen und Zähneknirschen» (Mt 8,12; 13,42. 50; 22,13; 24,51; 25,30; Lk 13,28). Auch das Eschatologie-Dokument der Glaubenskongregation (1979) spricht noch davon, «daß eine ewige Strafe den Sünder so trifft, daß er der Anschauung Gottes beraubt wird und daß die Auswirkung der Strafe das ganze Sein des Sünders erfaßt.»

[87] Vgl. NOCKE, Eschatologie (HD II) 472 (s. Anm. 59): «Die Rede von der Hölle ist die Warnung davor, daß der Mensch sich selbst total unfähig zur Liebe macht, ja, sich eine Welt schaffen kann, in der das Mitsein nur noch Qual bedeutet.» Daraus darf nicht geschlossen werden, «Hölle» wäre ein bloßes Symbol, nur weil sie niemand als real verdammt behauptet; vielmehr erscheint sie in performativer Ernsthaftigkeit als wirklichkeits*schaffend*: In der Entscheidung für oder gegen die Botschaft entsteht Entschiedenheit, auch die *möglicher* Verdammung.

[88] Vgl. FINKENZELLER, Eschatologie 644 (s. Anm. 82).

[89] Vgl. MOLTMANN, Kommen Gottes; 268f. (s. Anm. 9); FINKENZELLER, Eschatologie 645 (s. Anm. 82). Origenes selbst beruft sich auf Ps 110,1, worin er 1Kor 15,25ff. und Phil 2,5–11 vorgebildet sieht. Schließlich spricht auch schon Jes 66,22 vom universalen Neuanfang.

bedingt. Gottes Gerechtigkeit erscheint biblisch *prinzipiell* als heilende Gerechtigkeit. Das heißt: Gott will *auf keinen Fall* «Hölle». Biblisch zeigt sich also eine «ungeheuerliche Asymmetrie» zwischen dem universalen Heilsweg Gottes und dem Scheitern daran.[90] Diese universale Barmherzigkeit Gottes schließt Scheitern nicht *per se* aus, versteht es aber als gegen die ganze Heilsbewegung und Erlösungskraft Gottes gerichtet. An dieser Grundgestimmtheit Gottes darf sich universale Hoffnung stärken, ohne in harmonistische Illusionen zu versinken.

b) Weil demnach (dennoch) beide Alternativen Berechtigung haben (biblisch gut begründet sind[91]), aber auch Gefahren in sich bergen, plädiert eine Reihe von Theologen (H. Ott, A. Köberle) für eine Offenheit der Frage.[92] Gottes heilende Macht mag übermächtig sein; sie mag, wie 1Sam 2,6 sagt, «in die Hölle und wieder heraus» führen. Dennoch darf sie nie als eine Schicksalsmacht verstanden werden, die die Freiheit des Menschen unterjocht.[93] In einer klugen Vermittlung einseitiger Positionen weist Paul Althaus daher auf die Bedeutung *beider* Lehren hin: Die Allversöhnung bringt eminentes Gottesvertrauen zum Ausdruck; die Höllengefahr andererseits stellt die unbedingte Verantwortung unserer Freiheit heraus.[94] Beide Gedanken sind unverzichtbar; sie müssen, obwohl sie nicht vereinbar sind, zusammen gedacht werden.[95] Diese «Offenheit» als «Unentschiedenheit» zu desavouieren, die der Ernsthaftigkeit der biblischen Forderung nach Entscheidung angesichts der zugesprochenen Gottesherrschaft unangemessen wäre, übersähe, daß der Ausgang eigentlich nicht «offen» ist, sondern bereits *universal* entschieden, wenngleich *individuell* ein Geheimnis.[96]

[90] Vgl. ZIEGENAUS, Zukunft, 199 (s. Anm. 51); MOLTMANN, Kommen Gottes 270 (s. Anm. 9).

[91] Vgl. FINKENZELLER, Eschatologie 643 (s. Anm. 82).

[92] Vgl. a.a.O. (s. Anm. 82) 651f.

[93] Vgl. MOLTMANN, Kommen Gottes 268–278 (s. Anm. 9).

[94] Vgl. a.a.O. (s. Anm. 9) 267.

[95] Vgl. ALTHAUS, P., Die Letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie. Gütersloh [10]1970, 194f. Dieses Argument kann nicht einfach mit dem Hinweis abgetan werden, es enthalte einen Widerspruch, der in der Offenbarung gar nicht vorliegen könne; so etwa: SCHEFFCZYK, L., «Allversöhnung oder endgültige Scheidung?», in: BREID, F. (Hg.), Die Letzten Dinge. Steyr [2]1994, 114. Denn in strenger Anwendung dieses Arguments dürfte das *mysterium salutis* keine superrationalen Momente enthalten und kein Mysterium des Bösen vorliegen, aber auch kein Theodizeeproblem.

[96] Dieses Geheimnis, wie Freiheit, Böses und Gnade zusammenwirken, wird theologisch nie hinsichtlich des universalen Ausgangs der Welt so in Frage gestellt, daß unsicher wäre, daß Gott diese Welt zu einer Vollendung bringen könne (selbst gegen eine hypothetische *massa damnata*). Ob aber der einzelne an dieser Vollendung partizipieren wird, darf daher nicht *nur* als ein Geheimnis seiner Freiheit betrachtet werden (und

c) Weil aber der Glaube an den gerechten und heilenden Gott nur im Vollzug von *Hoffnung* denkbar ist – und diese Hoffnung ist, recht bedacht, das *Wesen* dieses Glaubens (Hebr 11,1)[97] –, dürfen wir eigentlich nichts anderes hoffen als universale Versöhnung. Dies ist (einzig sinnvolle) christliche Haltung.[98] Auch wenn wir also die Möglichkeit eines endgültigen Scheiterns um der Unbedingtheit der Freiheit willen zugestehen müssen, kann solches Bangen *nie* Inhalt unserer Hoffnung werden (Hölle ist ja der Ort der Hoffnungslosigkeit). Das aber bedeutet eine entscheidende Beschränkung für alle Verdammungssprache: Hölle können wir nie anderen zusagen, sondern nur uns selbst, wenn wir uns unter das Gericht Gottes stellen; in unserer Hoffnung auf *universale* Versöhnung allerdings meinen wir immer alle und alles.[99]

### *2. Christologischer Universalismus*

Vor allem Karl Barth und Hans Urs von Balthasar haben in diesem Sinne einer nicht-einseitigen Position interessante Lösungen vorgelegt, die versuchen, der Hölle, d. h. der Verweigerung und der realen Möglichkeit des individuellen Scheiterns, nicht den Ernst zu nehmen, wenngleich dennoch eine universale Tendenz zur Allversöhnung biblisch und theologisch offensichtlich zu machen, indem sie zu Recht Eschatologie in ihrem Kern christologisch interpretieren.[100]

damit als Einforderung einer *Realität* von Hölle), sondern auch unverhoffter Gnade angesichts dieser Freiheit.

[97] In Hebr 11,1 – «Glaube heißt Feststehen in dem, was man erhofft» – ist Hoffnung der Inhalt des Glaubens und Glaube der Akt der Hoffnung; vgl. KÖSTER, H., «hypóstasis», in: ThWNT. VIII. Stuttgart 1969, 571–588. Das «Feststehen» – *hypóstasis* im Griechischen – heißt soviel wie sich-unterstellen, sich unter die Verheißung von Gottes Kommen zu begeben. Man kann mit Helmut Köster übersetzen: «Der Glaube ist die Wirklichkeit des Erhofften», und zwar insofern unser Auszug in das Erhoffte es verwirklicht – und damit Glaube lebt.

[98] In Argumentation gegen diese Hoffungsuniversalität als christliche Haltung hilft es wenig, mit SCHEFFCZYK, Allversöhnung 124 (s. Anm. 95) auf den Syllabus Pius' IX. hinzuweisen, der die Hoffnung auf die Erlösung aller (außerhalb der Kirche) nicht verpflichtend sah (DS 2917), denn Hoffnung ist ohnehin nie «Verpflichtung», sondern Wesensvollzug des Menschen schlechthin. Vgl. Kants «drei Fragen» zum Thema «Was ist der Mensch?», deren dritte Frage lautet «Was darf ich hoffen?». Vgl. aber auch die Negativfolie dieser Hoffnung als Begründung ihrer Universalität: Wenn das Wesen der Hölle nämlich darin besteht, daß die Verdammten keine Hoffnung haben, wie SCHEFFZCYK, Allversöhnung 124 (s. Anm. 95) mit THOMAS VON AQUIN, STh II.II. q.18 a.3 zugibt, dann ist Hoffnung die *einzige* Haltung, die der Verdammnis human widersteht.

[99] Vgl. NOCKE, Eschatologie (HD II) 476f. (s. Anm. 59).

[100] Vgl. LAAK, W. van, Allversöhnung? Die Lehre von der Apokatastasis bei Origenes und ihre Bewertung bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar. St. Meinrad (Sinzinger theologische Texte und Studien 11), 1990.

a) Karl Barth möchte an der *apokatastasis* festhalten, ohne die Bedeutung des Bösen zu ästhetisieren, indem er das Böse – und damit auch alle Verdammung – im Kreuzesgeschehen als stellvertretenden Sühneakt durch Gott selbst zu Ende gelitten sieht.[101] Weil die Menschen Gottes letzten Boten verworfen haben, sind sie eigentlich endgültig verdammt – *alle* sind von daher zur Hölle verdammt. Aber weil Gott diese Hölle der Verwerfung im Kreuz des Sohnes selbst getragen hat, ist der Himmel wieder offen. Barth glaubt, daß

> «Gott sich in freier Gnade für den sündigen Menschen bestimmt ... und also die Verwerfung des Menschen mit all ihren Folgen auf sich selber nimmt und den Menschen erwählt zur Teilnahme an seiner ewigen Herrlichkeit.»[102]

In seiner Konzeption gibt es zwar ewige Verwerfung, aber keine Verworfenen, d. h. nur *einen* Verworfenen, Gott selbst am Kreuz.[103] Die Hölle hat nur einen Augenblick triumphiert, nämlich über Christus, «damit sie nie mehr, über keinen mehr triumphieren dürfe und könne»[104]. Dieser Position kann man nur dann den Vorwurf einer Ununterschiedenheit einer Allversöhnungslehre machen, wenn man nicht sehen will, daß die «Hölle in Gott» göttliche Realität *bleibt*. Universale Erlösung hat hier den Preis der «Selbstverdammung» Gottes.[105]

b) Hans Urs von Balthasar bezieht sich auf den Glaubensartikel von dem Höllenabstieg Christi[106]: Am Kreuz hat Christus nämlich selbst den Zorn Gottes über seine eigene Verwerfung durch die Menschen, d. h. die Konsequenzen der Verdammung und ewige Verwerfung, getragen. Hölle wurde zu einem innergöttlichen Geschehen zwischen Vater und Sohn.[107] Verdammung rückt in Gott selbst so ein, daß nun sogar die Unverrückbarkeit der Entschiedenheit der Hölle zum Ort göttlicher Durchdringung werden kann: In der Hölle noch *begegnet* Christus dem Verworfenen, aber nicht in seiner Herrlichkeit, sondern als der arme Mitleidende in der Gottesferne. Er, der die absolute Gottesferne erlitten hat, wirbt in dieser

[101] Vgl. MOLTMANN, Kommen Gottes 276 (s. Anm. 9).

[102] BARTH, K., Kirchliche Dogmatik. II. Die Lehre von Gott. 2. Zollikon-Zürich 1942, § 33, 101ff.

[103] Vgl. MOLTMANN, Kommen Gottes 277 (s. Anm. 9).

[104] BARTH, KD II/2 551 (s. Anm. 102); Vgl. LANG, Hölle 371 (s. Anm. 80).

[105] Das darf gegen SCHEFFZCYK, Allversöhnung 111f. (s. Anm. 95) festgehalten werden, der die Freiheit Gottes oder die der Verdammten gefährdet sieht (und damit die Ernsthaftigkeit des Bösen).

[106] Vgl. BALTHASAR, H. U. von, «Mysterium Paschale», in: FEINER, J./LÖHRER, M. (Hg.): Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. III/2. Einsiedeln 1969, 227–255.

[107] Vgl. ZIEGENAUS, Zukunft 200 (s. Anm. 51).

Ferne noch für den Einsamen in seiner ewigen Einsamkeit. Dem Verdammten begegnet er als der noch Ärmere, noch Einsamere, und hofft auf das Öffnen des In-sich-Gekrümmten, damit er Rettung erfahren mag.[108]

Wenngleich also beide Konzeptionen der Hoffnung auf universale Versöhnung intensiven Ausdruck geben, so leugnen sie dennoch nicht, daß die Ungeheuerlichkeit des Verlorengehens theologisch zu denken aufgegeben bleibt; ja, sie integrieren sogar reale Verdammung, aber als von und in Gott erlittene, die das unendlich verwobene Band der Schöpfung (in sich und mit dem Schöpfer) nicht durchtrennt, es wird vielmehr durch Freiheit und Gnade Gottes *errettet*. Die Wunde der Schöpfung wird hier nicht geleugnet, sie wird zur Wunde Gottes. Diese Wunde bleibt (ewig), aber sie wird erträglich, weil Gott sie erträgt.[109]

### *3. Das Gedächtnis Gottes und die Trivialität des bloß Faktischen*

In eschatologischer Zeitrede soll hier aber noch an einen weiteren prozeßtheologischen Gedanken angeknüpft werden, um diesen christologischen Universalismus zu stützen: Der Gott des (eschatologisch) Neuen ist nämlich zugleich ein Gott, der aus der Zu-kunft heraus in *jede* Vergangenheit kommt, um sie zu erlösen. Dies ist die eschatologische Fassung des Gedankens vom universalen, aber konkret-individuell heilswirksamen «Gedächtnis Gottes». Damit verhält es sich so: Während sich alle Geschöpfe erst auf ihre Zukunft als ihren Möglichkeitsraum hin entwikkeln, *ist* Gott immer schon ursprünglich alles, was je werden kann. Gott als die *Wirklichkeit alles Möglichen* kann nichts «werden», was er nicht schon ist. Gott kann durch kein Geschöpf eine neue Möglichkeit empfangen, die Gott nicht schon vorweg als Möglichkeit der Welt hat zukommen lassen. In diesem Sinne ist Gott ewig und unveränderlich, die absolute Zukunft jeder Vergangenheit, jeder Gegenwart und jeder relativen Zukunft.[110]

[108] Vgl. a.a.O. (s. Anm. 51) 202ff.

[109] Entscheidend ist, daß Gott hier nicht genötigt wird, zu retten – er bleibt frei –, aber auch nicht zu verdammen, denn Gott trägt die Verdammung selber. Jedenfalls enthält sich diese Position (auch entgegen andersmeinender Vermutungen) jeder Allversöhnungsmechanistik, weil sie um das Geheimnis der Sünde weiß und sie konsequent zu Ende denkt: Sie fällt daher nicht in jene harmonistische Falle, die jenseits jeder Gerechtigkeit (die in letzter Konsequenz Freiheit und Verdammung muß denken können) ethische durch ästhetische Kriterien ersetzt, denn die Wunde bleibt, die Harmonie bleibt gebrochen; nur erweist sich Gott als der Wunde fähig.

[110] Die Prozeßtheologie nennt das die «Urnatur» Gottes. Nicht nur ist Gott in diesem Sinne keiner Zeit und keiner Welt unterworfen; vgl. dazu die differenzierte Analyse von REEVES, G., «God as Alpha and Omega: Dipolar Theism», in: CLARKE, B./

Während andererseits jedes Geschöpf aus einer begrenzten Vergangenheit (seiner Geschichte) heraus «wird», um dann, wenn es geworden ist (sich erschöpfend verwirklicht hat, alle Möglichkeiten erschöpft hat), in Vergangenheit zu versinken, nimmt Gottes Zu-kommen (aus Gottes Ewigkeit, die die Zukunft alles Geschöpflichen als seinen Möglichkeitsraum meint) auf alles Vergangene *alles* Gewordene in sein immerwährendes Leben auf. Gottes Wesen ist zeitsensibel die Wahrnahme, Aufnahme und Verwandlung alles Geschaffenen in Gottes «Gedächtnis» hinein.[111] In seinem Gedächtnis erfährt Gott Welt (universal und im Einzelnen), wie sie ist – in ihrer vollen Schönheit, aber auch in ihrer ganzen Abgründigkeit. Mit seinem «Gedächtnis» er-innert (ver-innerlicht) Gott alles und, was eschatologisch noch wichtiger ist, verwandelt *alles* – in einer Verschmelzung von Unvergänglichkeit und Neuheit – in die ihm eigene (und mögliche, d. h. beste) Vollendungsgestalt.

Wenn Gott aber gleichsam als Ernte seiner schöpferischen Urvision von Welt alle Wirklichkeit in sich hinein versammelt, dann nicht als starre Vergangenheit, sondern so, daß Gott *alle* Ereignisse, seien sie gut oder böse, durch sich und in sich auf Endgültigkeit hin *transformiert*, d. h. im Hinblick auf die ursprüngliche und (im eigentlichen Sinne) unendliche Vision von Harmonie und Versöhnung, im Hinblick auf die unverwirklichten Möglichkeiten der individuellen Wirklichkeiten und im Hinblick auf ihr Verhältnis zu allen anderen er-innerten Realitäten «in Gott» (auch ihre Schuld) zur Auferstehungswirklichkeit *verwandelt*.[112]

Im Lichte eines auf solche Weise die Welt in sich zu Leben sammelnden Gottes muß dann aber ein Dualismus, eine letzte Trennung

LONG, E. (Hgg.), God and Temporality. New York 1984, 155–168. Gott ist prozeßtheologisch gerade in dieser Hinsicht vorraussetzungsloser Schöpfer der Welt und *deshalb* ihre *absolute* Zukunft (und daher auch die jeden Augenblicks, dessen konkrete Zukunft Gott «in jedem Augenblick» ist); vgl. FABER, Zeitumkehr 196–201 (s. Anm. 17).

[111] Dies nennt die Prozeßtheologie die «Folgenatur» Gottes. Dieses «immerwährende Werden» Gottes ist unendlich, unbegrenzt und all-integrativ; aber es ist nicht eine «Veränderung», keine *mutabilitas*. Vielmehr integriert das «Immerwährende» (*everlasting*) bei Whitehead Bleibendes und Neues zu dem, was klassisch am ehesten mit dem Begriff «Leben» umschrieben werden kann, der wiederum das Zentrum des theologischen Ewigkeitsbegriffs darstellt.

[112] Moltmanns Vermutung – MOLTMANN, Kommen Gottes 277 (s. Anm. 9) 358–360 –, das prozeßtheologische Gedächtnis Gottes wäre eine «Festplatte», die nur aufzeichnet, was geschehen ist, ist also eine unzulässige Verzerrung des Gemeinten: nämlich heilsame Veränderung, universale Transformation, interrelationale Heilung, Verwandlung in unverhofftes Leben; oder m.a.W.: Auferstehungswirklichkeit. Vgl. dazu: SUCHOCKI, M., God – Christ – Church: A Practical Guide to Process Theology. New Revised Edition. New York 1995, 199–216.

zwischen Guten und Bösen problematisch werden. Werden nämlich alle unsere Lebensmomente in Gott zur Einheit versammelt und alle Ereignisse aller anderen Wesen ebenso, dann ergibt sich daraus eine zweifache Verschränkung von allem: Mit dem Tod ist «unser» Leben noch gar nicht zu Ende, weil wir in anderen (in dieser Welt) weiterwirken; auch dieses Wirken unseres Lebens in anderen gehört zu *unserem* Leben: wie andere sich unser erinnern, wie sie unter unseren Entscheidungen leiden, mit unserer Liebe getröstet werden, wie sie in der Erinnerung an gemeinsam gelebtes Leben ihre Identität gestalten. Darin gehören auch wir *unentwirrbar* in die Identität anderer Personen. Und umgekehrt: Ereignet sich unser «individuelles Leben» nicht in Autarkie, sondern vielmehr als ein «Bündel von Impulsen und Beziehungen»[113], dann bestimmen andere unser Leben zu dem, was wir sind. Sie gehören in unsere Identität, wie wir in ihre.[114]

Was bedeutet das für den Höllengedanken? Wenn – nur einmal angenommen – eine Person verdammt wäre: Wo sind dann ihre Wirkungen auf andere? Wo ist dann die Liebe, die sie in ihrem Leben geschenkt hat? Wo befinden sich die guten gemeinsamen Erinnerungen, die wir an diese Person haben? Es ergibt sich folgendes interessantes Dilemma: Wenn auch diese Lebensmomente, die zur Identität der verdammten Person gehören, in der Hölle wären, befände sich dann nicht *auch* ein Teil von allen Himmlischen, die sich der Verdammten erinnern, in der Hölle? Wenn aber andererseits die je gemeinsamen Erinnerungen nicht in der Hölle wären, sondern mit den Geretteten: Befände sich dann nicht ein Teil der verdammten Person *nicht* in der Hölle? – Kann dann aber überhaupt jemand «ganz» in der Hölle sein?

Um diesem Dilemma gerecht zu werden – sowohl im Blick auf die universal versöhnende Solidarität von allem mit allem in Gott, aber auch im Bewußtsein von Momenten unaufbrechbarer Entscheidungen in unserem Leben –, hat A. N. Whitehead folgenden Vorschlag gemacht:

> «Die Weisheit [Gottes] ... erfaßt jede Ereigniswirklichkeit als das, was sie in ... [der Vollkommenheit Gottes] sein kann – ihre Leiden, ihre Sorgen, ihre Niederlagen, ihre Triumphe, ihre Unmittelbarkeiten der Freude ... Die Revolten des destruktiven Bösen [aber], die sich nur um sich selbst kümmern, sie werden entlassen in ihre Trivialität bloß individueller Fakten; und doch

[113] Vgl. zur anthropologischen Wesensbestimmung des Menschen als vernetztes Beziehungsgefüge BOFF, L., Was kommt nachher? Das Leben nach dem Tode. Salzburg 1982, 17ff.

[114] Vgl. zur Bestimmung der «Identität» des Menschen (jenseits aller substanzmetaphysischen Vereinfachung) als integrale Summe all seiner Lebensereignisse PANNENBERG, Vollendung 641–667 (s. Anm. 18).

> wird das Gute, das sie erreichten, ... gerettet im Hinblick auf das vollkommene Ganze. [Dies ist d]as Bild ... einer zärtlichen Fürsorge, daß nichts verloren gehen möge.»[115]

Auch hier hätte eschatologische Zeitrede einen Beitrag zur Gestalt der Auferstehungswirklichkeit zu leisten, um der Komplexität der Frage nach Dualismus oder Universalismus in nicht-trivialer Weise zu entsprechen: Alle Ereignisse werden als das genommen, was sie einerseits in ihrer jeweiligen Geschichte (Geschichtsleib), aber andererseits auch im Hinblick auf die Versammlung des Ganzen in Gottes Gedächtnis sind (Vollendungsseele). Diejenigen Ereignisse, die in sich tödlich gekrümmt sind, der Liebe und des Austausches unfähig – sie sind verloren, reduziert auf ihre banale Faktizität. Aber die guten Wirkungen, die sie hervorgerufen haben, werden gerettet, denn sie werden in das Ganze von Gottes Leben (und das Leben aller anderen, in denen sie ja schon gewirkt haben und dessen Teil sie ja ebenso geworden sind) hineinverwoben, damit in Gott nichts verlorengehen möge. Diese Hoffnung auf «eschatologischen Frieden» leugnet «das Böse» und seine Ernsthaftigkeit nicht, kann es aber so isolieren (und damit verdammen), daß «die Bösen» in göttlicher Gnade und in universaler Verwobenheit «erlösungsbezogen» bleiben. Eschatologische Wirklichkeit als eschatologischer Friede ist Gott alles in allem (und allen): also universale Entschränkung von allem auf alles hin (Seelenidentität) und zugleich Verschränkung von allem (Leibidentität), aber auch Beschränkung alles individuell und hoffnungslos Unerlösten, ohne Pesonen als solche für die Auferstehungswirklichkeit verloren zu geben.[116]

## *Ausblick*

Eine Eschatologie in zeittheologischer Absicht ist der Versuch einer Formung eschatologischer Modelle, Muster, Thesen und Entwürfe durch die Erhebung, Reflexion und Revision der immanenten Zeitlichkeit aller theologischen Begrifflichkeit. Der Grund dafür aber ist ein genuin christlicher: die Zeitsensibilität Gottes, der Zeitname Gottes (JHWH), die eschatologische Zeitrede Jesu vom Kommen Gottes und die Erkenntnis der Relevanz der Rede von Gott als «absoluter Zukunft». Im Lichte dieser zeittheologischen Gewichtung erscheint Eschatologie als Aufschlüsselung des Zu-kommens Gottes auf die Welt – sowohl als zeiteröffnen-

[115] WHITEHEAD, Prozeß und Realität, 617f. (s. Anm. 76). Übersetzung R.F.

[116] Vgl. zu dieser Transformation, Isolation und Entgrenzung in der Wirklichkeit des eschatologischen Friedens: FABER, Prozeßtheologie 574–585 (s. Anm. 42).

der Zeithorizont als auch als zeitrettender Zeitgedenkender: Gott als bleibender Anfang der Schöpfung und als errettendes Gedenken ihres Vergehens.