

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

Durcharbeiten und Erinnern

ISSN: 0555-9308

30. Jahrgang, 2010-2

Johanna Rahner

„All will be well ...“ – Wird am Ende alles gut?

Zur aktuellen Diskussion um die endzeitliche Versöhnung,
den Möglichkeiten einer Apokatastasis und einigen
konfessionellen ‚Restproblemen‘

Das gegenwärtige Bild christlicher Eschatologie ist durch eine Umbruchsituation geprägt, die das eschatologische Standardrepertoire des immer schon und zumeist allzu genau von den ‚Letzten Dingen‘ Gewussten gewaltig durcheinanderwirbelt. Es sind verschiedenste, mehr oder weniger in theologischem Gewand daher kommende Phänomene, die traditionell Geglaubtes in Frage stellen. Dabei scheint es aber eine Ausnahme zu geben – die Vorstellung von der Hölle: unhinterfragt menschlich plausibel, einprägsam, geradezu archetypisch bebildert, notwendig und daher nicht wegzudenken; aber ebenso: theologisch fragwürdig, hinterfragwürdig. Das zeigt sich an der Debatte um die eschatologische Denkmöglichkeit einer Apokatastasis¹, die in den letzten Jahrzehnten wieder an Vehemenz gewinnt. Sie wird innerhalb der katholischen Theologie spätestens seit der betonten ‚Wiederentdeckung‘ des universalen Heilswillens Gottes als theologische und anthropologische Grundkonstante im II. Vatikanischen Konzil virulent. Im evangelischen Bereich lässt sich kein konkreter Zeitpunkt benennen. Freilich kann sich ihre Diskussion auf Martin Luther selbst berufen, und im negativen Gewand der Prädestinationslehre ist sie Dauerthema jeglicher evangelischer Dogmatik. Im 20. Jahrhundert wird sie indes in der Diskussion um die „Kirchliche Dogmatik“ *Karl Barths* wieder einem breiteren Publikum gegenwärtig. Höchst aktuell ist nun dabei eine Entwicklung, in der selbst eine sich orthodox nennende Allversöhnungslehre grundlegenden Anfragen von Seiten einer Theologie gegenübersteht, die unter dem Schlagwort einer fraglich bleibenden Täter-Opfer-Versöhnung eine allzu flüssige Konzeption des göttlichen Heilswillens und der Versöhnung aller bewusst und zu Recht in Frage stellt und damit die Frage nach einer ausgleichenden Gerechtigkeit und eines Rechts auf Ausgleich als sensiblen Kern der Debatte verdeutlicht. Ein sich hier abzeichnender Konsens ist freilich nicht ohne konfessionelle Konsequenzen.

¹ Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund und der vor diesem notwendigen späten Rechtfertigung des *Origenes* vgl. Hansjürgen Verweyen, Hölle – ewig?, in: Eckhard Lade (Hg.), Christliches ABC. Heute und morgen. Handbuch für Lebensfragen und kirchliche Erwachsenenbildung, Bd. IV, Bad Homburg 1987, Gruppe 4, 5–15, hier 5f.; Hans Urs von Balthasar, Was dürfen wir hoffen?, Einsiedeln ²1989, 48ff., bes. 50.

1. Die Theodizee – ‚Fels des Atheismus‘ oder Bedingung der Möglichkeit eines moralischen Gottespostulats?

Es ist wohl gerade der politischen Theologie, wie wir sie mit dem Namen *Johann Baptist Metz* verbinden, zu verdanken, dass nach der großen Katastrophe des 20. Jahrhunderts, die *Metz* selbst mit dem Zäsurbegriff ‚Auschwitz‘ verbindet, einer allzu eschatologie-vergessenen Theologie wieder ein apokalyptischer Stachel eingesenkt und der Schmerz daran stets wachgehalten worden ist. Je länger, je deutlicher verbindet *Metz* diese apokalyptische Grunddimension der christlich-jüdischen Überlieferung in seiner ‚Theologie nach Auschwitz‘ mit der These einer anamnetischen Vernunft. Er verknüpft darin die Gottesfrage untrennbar mit der Frage nach dem bleibenden Recht des Gehörtwerdens der Opfer und der Theodizee als (Ein-)Klage des Gedächtnisses der Leidenden:

„Es geht [...] um die Frage, wie denn überhaupt von Gott zu reden sei, angesichts der abgründigen Leidensgeschichte der Welt, ‚seiner‘ Welt.“

Das ist – so *Metz* –

„die Frage der Theologie; sie darf von ihr weder eliminiert noch überbeantwortet werden. Sie ist ‚die‘ eschatologische Frage, die Frage, auf die die Theologie keine alles versöhnende Antwort ausarbeitet, sondern eine unablässige Rückfrage an Gott.“²

Ihr angemessen ist jenes ‚Eingedenken‘, das – so *Metz* –

„dem so Vergessenen auf der Spur bleibt, das, analog zum alttestamentlichen Bilder- und Bilderverbot, auf eine Kultur des Vermissens zielt [und daher ...] das Organ einer Theologie [ist], die – als Theodizee – unser [...] Bewußtsein mit der in ihm systematisch vergessenen Klage und Anklage des Geschehenen zu konfrontieren sucht“³.

Eine solchermaßen gefasste Gottesfrage verschärft indes die Theodizee in entscheidender Weise, weil sie zum Gelingen der anamnetischen Solidarität einen Gott postulieren muss, dem alle Last der Theodizee aufzubürden ist, weil er erst am Ende der Geschichte die geschundenen Opfer der Geschichte rettet. Fällt diese Annahme eines aus dem Tod rettenden Gottes nicht unter das Verdikt jener zu teuer erkauften, himmlischen Harmonie, die Iwan Karamasow zu Recht als mit der Idee eines allmächtigen und gütigen Gottes unvereinbar zurückweist? Es ist kaum erstaunlich, dass das Gottespostulat der anamnetischen Vernunft dabei ungewollt den Spuren jener Philosophie folgt, deren Prinzipien sie immer skeptisch gegenübergestanden hat: Kein anderer als *Immanuel Kant* selbst hat nämlich, wie dies z. B. *Hansjürgen Verweyen* aufgezeigt hat, in seinem Gottespostulat im § 87 der „Kritik der Urteilskraft“

² Johann B. Metz, *Theologie als Theodizee?*, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, 103–118, hier 104.

³ Metz, *Theologie als Theodizee?* (s. Anm. 2) 112f.

(bzw. § 6 der „Kritik der praktischen Vernunft“) Ähnliches zu denken gegeben. Freilich, auch *Kant* kommt aus der bereits beschriebenen Misere nicht heraus, denn auch sein Gottespostulat läuft im Letzten auf einen Gott hinaus, der erst nachträglich die Harmonie des Ganzen ans Licht bringt.⁴ Wer angesichts des erbarmungslosen Leids von Menschen nicht bloß ein undifferenziertes Gefühl von Mitleid empfindet, sondern sich aufrichtig empört,⁵ hat damit schon das ‚Ja‘ zur Solidarität mit den anderen gesprochen. Als strikte Konsequenz des Camus’schen ‚Je me révolte, donc nous sommes‘ lässt sich die Idee der anamnetischen Solidarität an entscheidender Stelle vertiefen.

Auch der berechtigte Protest kommt nicht an einem Gottespostulat vorbei. Das lässt sich an einer Situation äußerster Entscheidung verdeutlichen: Für den ‚Anwalt der Anklage‘ im Theodizeeprozess gibt es einen kritischen Punkt: Wie verhält sich dieser Anwalt dort, wo der unschuldig Leidende in die äußerste Krise des gegen Gott schreienden Leidens geführt wird? An dieser Stelle ist die Theodizeefrage nie eine theoretische Frage aus der Distanz, sondern immer eine ‚von Angesicht zu Angesicht‘. Mit dem Schritt auf jenen nicht einsichtigen Sinn des Leidens zu muss der solidarisch Mitgehende eine Hoffnung auf Sinn wider allen Anschein von Sinnlosigkeit setzen – eine Hoffnung, die gerade im Horizont der radikalen Theodizeeproblematik nur mit äußerster Anstrengung überhaupt gedacht werden kann. Diesem Schritt entspringt das Postulat, dieser Ursprung des unbedingten ‚Du sollst sein‘ möge sich endgültig gegen das Leid und gegen die Gewalt durchsetzen. Dieses ‚Sich-Durchsetzen‘ darf aber nicht selbst wiederum ein Akt der Gewalt sein. Gewalt gebiert Gewalt, beseitigt sie nicht. Vor allem enthält sie unmöglich eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Leiden. Die Frage nach Sinn-erfüllung und Zukunftshoffnung angesichts des Leidens stellt sich gerade an jenem Punkt, den wir als Mittelpunkt christlicher Hoffnung bekennen, am prägnantesten: dem Kreuz Jesu Christi. Die Frage ist nicht allein mit dem Verweis auf das Leiden Gottes zu beantworten, dennoch bleibt dieses Leiden Gottes eine notwendige Bedingung dafür, dass ich überhaupt angesichts menschlichen Leides noch an einem göttlichen Du festhalten darf, das mir die Überwindung dieses Leidens verheißt. Aber gibt es auch einen hinreichenden

⁴ Hansjürgen Verweyen, *Kants Gottespostulat und das Problem des sinnlosen Leidens*, in: *ThPh* 62 (1987) 580–587, bes. 582ff.

⁵ Zum biblischen Hintergrund der klassischen Figur des Ijob vgl. Thomas Pröpper, *Warum gerade ich? Die Frage nach dem Sinn von Leiden*, in: *KatBl* 108 (1983) 253–274, hier 260: Das Zukunftsweisende an Ijobs Verhalten dürfte darin liegen, „daß er [...] gegen den strafenden und prüfenden Gott an einen anderen, den befreienden, ja solidarischen Gott appelliert hat, ‚Ich weiß gewiß, sagt er, daß mir ein Anwalt lebt [...]. Ihn werde ich schauen, er wird für mich sein; den meine Augen sehen, wird kein Fremder sein.‘ [Ijob 19,25–27] Eine Erkenntnis ist dies allerdings nicht mehr, sondern eben ein Appell, Protest und Hoffnung in einem.“

Grund dafür, Gott im Leiden des Gekreuzigten anwesend sein zu lassen? Vermag es Gott tatsächlich, im Leben und vor allem im Sterben eines Menschen so präsent zu sein, dass *darin* der Sieg des Lebens über den Tod, der Sieg des Lebenssinns über die Unsinnigkeit menschlicher Abgründe sichtbar wird und diese Abgründe endgültig wirksam aufgebrochen sind?

Hier hat – so will es scheinen – die von *Martin Luther* geprägte Rede von dem nur noch im Gegenteil seiner selbst sichtbar werdenden Gott ihren entscheidenden Anhaltspunkt. Mit *Luther* ist in einer solchen ‚Kreuzestheologie‘ zunächst einmal der Abschied von allen gängigen Gottesbildern, von jeglicher ‚Herrlichkeitstheologie‘ festzuhalten. Dennoch griffe ein Plädoyer, das angesichts des Kreuzes Jesu allein die Erkennbarkeit Gottes im Gegenteil seiner selbst, im Paradox, verteidigte, zu kurz. Die biblische Tradition, die letztlich in das Kreuz von Golgota einmündet, ist viel konsequenter: Denkt man an das Schicksal der Propheten, deren Leben das Leiden Gottes an seinem Volk und die liebende Treue zu ihm leibhaftig abbilden, dann wird deutlich:

„Je paradoxer [hier] die menschliche Gestalt erscheint, die [Gott] zu seinem ‚Real-symbol‘ erwählt, desto mehr vermag sich die wahre Gestalt Gottes gegenüber den vielen von Menschen entworfenen Gottesbildern durchzusetzen.“⁶

Je weniger an diesem Menschen die uns vertraute Gestalt eines Menschen sichtbar bleibt, desto durchlässiger wird er für den Gott Israels (vgl. bes. Jes 52,14; 53,2 LXX).⁷

Angesichts der Darstellung der Sterbeszene beim Evangelisten Markus hat daher *Hansjürgen Verweyen* einmal formuliert:

„Mk 15,34–39 ist [...] nur auf der Folie dessen [zu verstehen], was Gott seinen Propheten zumutet.“⁸

Im Schicksal der Propheten zerbrechen alle selbstgemachten Bilder Gottes um der Heiligung seines Namens willen. Und in dieser Traditionslinie steht auch das Schicksal Jesu:

„Dem Sohn wird in seinem Sterben auch noch das für ihn spezifische Bild Gottes [– das des liebenden Abba-Vaters –] zerbrochen – und damit das, wofür er sein ganzes Leben in die Waagschale geworfen hatte.“⁹

Es vollzieht sich eine Heiligung des Gottesnamens im Zerbrechen aller Bilder, angesichts derer keine größere Heiligung mehr vorstellbar ist: „Im nackten Du – ‚mein Gott, mein Gott, warum hast *du* mich verlassen‘ – auf das hin Je-

⁶ Hansjürgen Verweyen, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997, 82.

⁷ Vgl. Verweyen, *Botschaft eines Toten?* (s. Anm. 6) 82.

⁸ Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentalthologie*, Regensburg³2000, 359.

⁹ Verweyen, *Gottes letztes Wort* (s. Anm. 8) 359.

sus in seinem Gebetsschrei ‚aushaucht‘, *ist* Gott so da, wie er *da ist* – als reiner Anruf des letzten Schreis. Dieses Bild Gottes im Aushauchen des sterbenden Jesus zeigt ein ganz anderes Bild vom Herr-Sein Gottes über den Tod. Aber dieses Sichtbarsein Gottes ist alles andere als zwingend, weil es willentlich zu keinem äußeren Zwang mehr fähig ist. Ein Liebender – so hat es einmal der evangelische Theologe *Ernst Fuchs* formuliert – setzt sich immer dem Vorwurf aus, dass er die andern der *Überzeugungskraft* seiner Liebe unterwerfe. Aus diesem Grunde muss der Liebende das Urteil über sich denen überlassen, die er liebt, d. h. er muss die Liebe selbst darüber entscheiden lassen, wer ihn versteht. Denn die Antwort der Liebe, um die es dem Liebenden allein geht, kann nicht erzwungen werden.

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 Warten-Könnens 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.¹⁰ Eine allzu schwache Hoffnung, so will es scheinen. Freilich hat sie das Potenzial, die zentrale Anfrage an die christliche Eschatologie im Bezug auf den Gedanken einer ewigen Hölle einer Lösung näher zu bringen.

2. Apokatastasis oder der doppelte Ausgang des Gerichts

Im Gegensatz zur zeitgenössischen Apokalyptik enthält sich das Neue Testament bewusst allzu drastischer Ausmalungen von Endgericht und Höllenqualen. Es genügt ihm zumeist der ‚diskrete Hinweis‘ auf die Folgen, um die Gewissen wachzurütteln. Die christliche Theologie hat im Weiteren diese Zurückhaltung aufgegeben. Es scheint, als würde gerade der Höllenzauber

„im Laufe der christlichen Jahrhunderte massiv ausgebaut, ja geradezu zum System erhoben, weil man meinte, ohne Höllenterror die christlichen Moralvorstellungen nicht durchsetzen zu können [...]. Der Terror wurde damit integraler Bestandteil der christlichen Paränese.“¹¹

So kann *Friedrich Nietzsche* – bekanntlich ein intimer Kenner der inneren Abgründe des Christentums – polemisieren:

¹⁰ Vgl. ebd. 360; Pröpfer, *Warum gerade ich?* (s. Anm. 5) 271.

¹¹ Johannes B. Brantschen, *Gott – die Macht der freien Gewinnung*, in: Wilhelm Achleitner – Ulrich Winkler (Hg.), *Gottesgeschichten. Beiträge zu einer systematischen Theologie*. FS Gottfried Bachl, Freiburg/Br. u. a. 1992, 192–211, hier 193.

„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“ (Morgenröte, WW I, 1064).

Die fatale Wirkungsgeschichte der augustinischen *massa damnata*¹² samt der ernstgemeinten Frage des *Petrus Lombardus*, ob sich denn die Seligen an den Höllenqualen der Verdammten erfreuen, wird hier offensichtlich:

„Was sie verlangen, das heißen sie nicht Vergeltung, sondern ‚den Triumph der Gerechtigkeit‘; was sie hassen, das ist nicht ihr Feind, nein! Sie hassen ‚das Unrecht‘, die ‚Gottlosigkeit‘; was sie glauben und hoffen, ist nicht die Hoffnung auf Rache, die Trunkenheit der süßen Rache, sondern der Sieg Gottes, des gerechten Gottes über die Gottlosen, Und sie nennen das, was ihnen als Trost wider alle Leiden des Lebens dient – ihre Phantasmorgie der vorweggenommenen zukünftigen Seligkeit? Sie heißen das ‚das jüngste Gericht‘“ (Genealogie der Moral, 1. Abh. Nr. 14).

„Kein Zweifel: die unausrottbare, menschliche Sehnsucht nach letzter Gerechtigkeit!“ – so *Johannes B. Brantschen* – hat sich

„in der traditionellen Höllentheologie mit einer Menge anderer Bedürfnisse und Erwartungen vermischt: die Höllenvisionen der Tradition verraten uns viel über das menschliche Herz und das menschliche Unbewußte (etwa auch den Neid der Frommen auf die sündigen Erdenfreuden der Nichtfrommen) – sie sagen uns letztlich aber wenig über das Geheimnis des christlichen Gottes.“¹³

Das lässt aufhorchen. Die Umbaumaßnahmen der letzten Jahrzehnte an der traditionellen Gestalt der Fegefeuer- und Höllenlehren zeugen von der Notwendigkeit des theologischen Umdenkens. Jeder Übersetzungsarbeit eschatologischer Bilder ist mit *Karl Rahner* ins Stammbuch zu schreiben: Äußerster Horizont der ‚Rede von den Letzten Dingen‘ ist die Gottesfrage selbst.

„Wie Menschen vom Menschen [und seiner Zukunft] denken, hängt [...] immer davon ab, wie sie von ihrem Gott denken. [Christinnen und] Christen bekennen von ihrem Gott, daß er sich nicht zu gut war, einer der Menschen, einer unter unendlich vielen

¹² *Augustinus* bedeutet „insofern einen Wendepunkt in der Kirchengeschichte, als [er] die in Frage stehenden Texte in einer Weise auslegt, die zeigt, daß er um den Ausgang des göttlichen Gerichtes einfach weiß. Und alle seiner Autorität sich Beugenden, von Gregor dem Großen über das frühe und hohe Mittelalter, Anselm, Bonaventura und Thomas nicht ausgenommen, bis hin zu den Reformatoren und Jansenisten werden im gleichen Sinn Wissende sein und von diesem Wissen als völlig gesicherter Basis aus ihre weiteren Spekulationen über die doppelte Vorherbestimmung Gottes post oder ante praevisa merita ausbauen“ (von Balthasar, Was dürfen wir hoffen [s. Anm. 1] 52; vgl. auch 57f., Anm. 55). Ist es erstaunlich, dass der gleiche *Augustinus* auch die Theodizeefrage ‚entschärft‘, indem er „die eschatologische Frage nach der Gerechtigkeit Gottes [...] durch die anthropologische Frage nach der Sünde des Menschen“ ersetzt? (vgl. Metz, Theologie als Theodizee [s. Anm. 2] 110). Zur Kritik an *Augustinus* vgl. ebd. 107ff.

¹³ Brantschen, Gewinnung (s. Anm. 11) 197; vgl. ebd. die Versuchung, die Rache Gottes stellvertretend bereits in menschliche Hände zu nehmen.

zu werden, er, der einzige und einmalige schlechthin. [...] Genau dieser Gottesgedanke ist es, was den christlichen Glauben einzigartig macht: Er macht feinfühlig dafür, daß etwas so Unbedeutendes, Kleines, Überflüssiges, Zerbrechliches, wie es der Mensch seiner Natur nach ist, zugleich einmalig sein kann.“¹⁴

Es gibt daher kein ‚Wissen um die Letzten Dinge‘, das über das hinausginge, was innerhalb der Christologie und der christlichen Anthropologie zu sagen wäre. Das zeitigt nun aber auch Folgen für die ‚letzte Konsequenz‘ dieses komplexen Prozesses, den wir als Endgericht bezeichnen: die Idee einer ‚ewigen Verdammnis‘.

3. Eschatologische Versöhnung und die Frage der Gerechtigkeit

Die Notwendigkeit der Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes bestätigt auf den ersten Blick die Denkbarekeit ewiger Verdammnis – nicht so sehr um Gottes als um unseretwillen. Denn es gibt Taten, die zum Himmel schreien. Sie sind nicht nur ein Gräueltat, sondern sie scheinen die Menschlichkeit überhaupt in Frage zu stellen. Sie sind nicht nur böse, sondern schlechthin monströs. Taten aber, die zum Himmel schreien, schreien auch nach der Hölle. Die monströse Tat heischt nicht nur nach Verurteilung, sondern nach Verdammung, und zwar in der religiösen Dimension des Wortes: 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.¹⁵

Und dennoch spricht *Hans Urs von Balthasar* zu Recht von der theologischen Verpflichtung, für alle Menschen zu hoffen. Nie wird es von Gott ungeliebte Versprechen 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

¹⁴ Klaus Müller – Bertram Stubenrauch, Geglaut – Bedacht – Verkündet. Theologisches zum Predigen, Regensburg 1997, 162.

¹⁵ Der Gedanke einer absoluten Vernichtung der Täter, einer Annihilation, löst das entstehende Problem nur scheinbar. Er steht in unaufgebarbarer 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 Brantschen, Gewinnung (s. Anm. 11) 203–205.

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 B. Brantschen* hier zu Recht – „greift zu kurz [...] denn Verzeihen kann nur das Opfer. [...] Wie aber soll das geschehen?“¹⁶ 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 so weit 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 zu lassen, das auch für die absolute Verzweiflung des niederträchtigsten aller Mörder, die dem auf ewig Nicht-mehr-gut-machen-Können entspringt,¹⁷ 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 aus-zuleiden“¹⁸.

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 sollen, münden in das Postulat eines Gottes, der für die bleibende Würde der Opfer über den Tod hinaus geradesteht. Dies geschieht nicht, indem er das Leiden der Opfer in einer nachträglichen himmlischen Harmonie doch wieder desavouiert,¹⁹ sondern indem er sich mitten

¹⁶ Brantschen, Gewinnung (s. Anm. 11) 209.

¹⁷ Es ist jener „Horizont der Versöhnung Gottes, in dem erst das Unmögliche möglich wird, nämlich die 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“; Ottmar Fuchs, Neue Wege einer eschatologischen Pastoral, in: ThQ 179 (1999) 260–288, hier 280.

¹⁸ Hansjürgen Verweyen, Offene Fragen im Sühnebegriff auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung Raymund Schwagers mit Hans Urs von Balthasar, in: Józef Niewiadomski – Wolfgang Palaver (Hg.), Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium (Innsbrucker theologische Studien 38), Innsbruck – Wien 1992, 137–146, hier 145.

¹⁹ Zur bleibenden Verwundung der Opfer, den Stigmata der Demütigung vgl. Jan Heiner Tück, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern. Ein soteriologischer Versuch angesichts

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 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 zu 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 zur Restitution Fähige geglaubt, erhofft, ja gepriesen werden darf.²⁰ Es bleibt hier die Zumutung, 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 B. Brantschen* – „in einem neuen Licht erscheinen können“²¹.

Die eschatologische Zumutung an die Opfer scheint aber noch einen Schritt weiterzugehen. 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.²² Gott kann Versöhnung nicht schaffen über die Würde und Freiheit der Opfer hinweg:²³ 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 Ge-

der Shoah, in: ThGl 89 (1999) 364–381. Diese bleibenden Stigmata betreffen indes Opfer und Täter; vgl. Fuchs, Wege (s. Anm. 17) 280.

²⁰ Vgl. Pröpper, Warum gerade ich? (s. Anm. 5) 271: „Ich weiß nicht, was es für erlittenes Leiden bedeutet, daß Gott selber die Tränen abwischt. Aber ich plädiere dafür, diese Frage wenigstens offen zu halten.“

²¹ Brantschen, Gewinnung (s. Anm. 11) 210f.

²² Zur freiheitsanalytischen Strukturierung dieser These vgl. Magnus Striet, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: Harald Wagner – Karl-Heinz Menke (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizeeproblem (QD 169), Freiburg/Br. u. a. 1998 (²1998), 48–89, hier 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 Vergebungszwang? (vgl. ebd. 75).

²³ Vgl. Helmut Hoping – Jan Heiner Tück, „Für uns gestorben“. Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung, in: Theologische Berichte 23 (2000) 71–107, hier 93.

richt, 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.“²⁴

Mehr 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. Nein! –, 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:

„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!“²⁵

Ist es anmaßend, hier das biblische Gleichnis vom Vater und den zwei Söhnen zu bemühen?²⁶ Auch dort scheint die Rückgewinnung des Jüngeren, des verlorenen Sohnes, weit einfacher als die Annahme der väterlichen Einladung durch den Älteren. Der Vater – so hat es *Johannes B. Brantschen* einmal formuliert –

„ist verloren, solange seine Söhne nicht verstehen, wie Liebe immer verloren ist und leidet, wenn sie nicht verstanden, nicht beantwortet wird. Erst wenn der ältere Sohn seinem jüngeren Bruder die Hand gäbe, wäre die Freude des Vaters ganz, wäre die Liebe zu Hause.“²⁷

Man versuche, das apokalyptische Bild der auf den Thronen sitzenden und mitrichtenden Opfer der Geschichte auf der Folie des um seiner Liebe willen wartenden Gottes durchzubuchstabieren.²⁸ Dann, so will es scheinen, sind nicht nur Fegfeuer und Hölle wegen notwendiger Umbaumaßnahmen ge-

²⁴ Dirk Ansorge, Vergebung auf Kosten der Opfer? Umriss einer Theologie der Versöhnung, in: SaThZ 6 (2002) 36–58, hier 57.

²⁵ Johannes B. Brantschen, Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich, in: FrZThPh 27 (1980) 224–246, hier 239.

²⁶ Vgl. Brantschen, Macht und Ohnmacht der Liebe (s. Anm. 25) 236ff.

²⁷ Brantschen, Gewinnung (s. Anm. 11) 211.

²⁸ „Die ‚Mitrichtenden‘ [...] sitzen deshalb in der Nähe Christi, weil sie ihre eigene Freiheit durch die ihnen in Christus begegnende Liebe Gottes zutiefst haben bestimmen lassen. Darin wurden sie befähigt, sich trotz erlittenen Unrechts und Leids der Vergebung zu öffnen“; Ansorge, Vergebung (s. Anm. 24) 56f.

schlossen, sondern selbst der Himmel der Vollendung wird zu einer ungeahnten Baustelle des Lebens.

4. Konfessionelle Schlagseiten: Das ‚Mere passive‘ und die Frage der eschatologischen Notwendigkeit eines Heilssynergismus

Von der Ausgangsproblematik einer Israel-sensiblen christlichen Theologie, für die Auschwitz den Anlass einer Revision aller theologischen Grunddaten darstellt, hat nun jüngst *Karl Heinz Menke*²⁹ vehement gegen einzelne ‚Akzentsetzungen‘ der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ Stellung bezogen und dabei eine kritische Analyse der in GE 21 zitierten lutherischen Position zum ‚mere passive‘ vorgelegt:

„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.“³⁰

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.³¹ 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 Selbstver-

²⁹ Karl-Heinz Menke, Rechtfertigung: Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenchristlichen Konsens, in: Catholica 63 (2009) 58–72.

³⁰ Menke, Rechtfertigung (s. Anm. 29) 62.

³¹ „Die durch Christus ermöglichte Rechtfertigung ist erst dann an ihr Ziel gelangt, wenn die Versöhnung mit Gott zugleich eine Versöhnung zwischen Tätern und Opfern ist“ (Menke, Rechtfertigung [s. Anm. 29] 64). „Wenn die Annahme des Geschenkes der Rechtfertigung nicht konstitutiv gebunden wird an die Erfüllung des Willens Gottes, an die Veränderung des Empfängers selbst, an die nicht erzwingbare und also freiwillige Versöhnung zwischen Opfern und Tätern, dann trennt man die Versöhnung mit Gott von der zwischenmenschlichen Versöhnung. Diese Trennung der vertikalen von der horizontalen Dimension ist nicht nur antijudaistisch, sondern auch unbiblisch“ (ebd. 66). Die Thematik in der Folge in der Bildwelt des kontroverstheologisch aufgeladenen Begriffs des ‚Purgatorium‘ zu erläutern (vgl. ebd. 64), kann allenfalls strategischen Charakter haben, von der Multiperspektivität des eschatologischen Gerichtsgedankens her ist eine solche Zuspitzung eigentlich nicht notwendig.

schenkung des Sohnes“, die nicht sofort des ‚Synergismus‘ verdächtigt werden könne.³²

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 GE formulierten Konsens als Ganzen vermuten,³³ sondern sie als eine im Rahmen des Grundkonsenses zu verortende, vertiefende Anfrage an das *gemeinsame* Rechtfertigungsverständnis bewerten, dürfte indes ein genaueres Hinsehen von Vorteil sein.

Das bedeutet zum einen, von der lutherischen Seite jene Präzisierung des mit dem ‚mere passive‘ wirklich Gemeinten einzufordern, die die traditionellen katholischen Vorurteile nicht mehr bedient. *Luthers* Position hier exklusiv von seiner Auseinandersetzung mit *Erasmus* her zu bestimmen, dürfte inzwischen auch innerhalb der evangelischen Theologenzunft in ihrer Einseitigkeit anerkannt worden sein.³⁴ Mit einem solch vertieften Verständnis wäre jenes, von den Abgründen der eigenen Gnadentheologie – nämlich dem Streit um das ‚desiderium naturale‘ wie die innerhalb des neuscholastischen Systems nicht beantwortbare Anfrage an das Konstrukt einer ‚natura pura‘ – herkommende Insistieren der römisch-katholischen Theologie auf der Frage nach einem Beteiligten am Rechtfertigungsgeschehen zumindest insoweit wahrnehmbar, als deutlich gemacht wäre, dass der Mensch insoweit beteiligt ist, „als er die in der Unverfügbarkeit Gottes gründende Rechtfertigung *zustimmend an sich geschehen lassen muss*“³⁵. Dies ließe freilich auch

³² Menke, Rechtfertigung (s. Anm. 29) 71.

³³ Vgl. die Replik Bernd Oberdorfers zu Menkes Beitrag: ‚Ohne uns‘? Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre, in: *Catholica* 63 (2009) 73–80, hier 74.

³⁴ Vgl. z. B. Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen 2006, 152f.: „Daß der Mensch [...] in seinem Glauben und Gehorsam dabei ist und dabei sein muß, wenn es um sein Heil geht, dagegen ist schlechterdings nichts einzuwenden. [...] Aber als [Heilsursache] kommt der glaubende Mensch [...] in keiner Weise in Betracht“. Vgl. ebd. 155, Anm. 77: „Es gibt die Passivität toten Materials. Der Marmorblock, aus dem der Künstler seine Skulptur macht, ist passiv gegenüber dem, was der Künstler tut. [...] Von einer solchen Passivität ist nicht die Rede [...]. Vielmehr ist das [...] Modell für die ausschließlich passive Beteiligung des Menschen an seiner Rechtfertigung der Sabbat, an dem der Mensch in eine höchst lebendige, spontane und kreative Untätigkeit versetzt wird.“ Dazu auch Joachim Track, Grundsatzüberlegungen zum weiteren Vorgehen in der Frage der Gemeinsamen Erklärung, in: *EpdD* 24/99, 1–48, hier 38–42.

³⁵ Magnus Striet, *Denkformgenese und -analyse in der Überlieferungsgeschichte des Glaubens. Theologisch-hermeneutische Überlegungen zum Begriff des differenzierten Konsenses*, in: Harald Wagner (Hg.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom ‚differenzierten Konsens‘* (QD 184), Freiburg/Br. u. a. 2000, 59–80, hier 77f., Anm. 32.

die Einsicht unbeschadet, „dass die Möglichkeit, sich unverdient rechtfertigen lassen zu können, [...] ihrerseits davon abhängig ist, dass Gott dem Menschen zuvorkommt und, definitiv in der Geschichte Jesu, zuvorgekommen ist“³⁶. Aus dieser – ‚logisch widersprüchlichen‘³⁷ – Dialektik kommt auch das katholische Rechtfertigungsverständnis seit Trient nicht heraus:

„Ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, *neque homo ipse nihilo omnino agat*, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, *neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit*“ (DH 1525).³⁸

Darum erweist sich hier die Terminologie beider konfessionellen Extrempositionen – ‚Passivität‘ auf der einen und ‚Mitwirkung‘ auf der anderen Seite – letztlich als unzulänglich, um die gemeinsame Überzeugung positiv auszudrücken.³⁹

Zum anderen wären von Seiten der römisch-katholischen Theologie in der Frage eines möglichen oder gar notwendigen Synergismus in Sachen eschatologischer Täter-Opfer-Versöhnung etwas mehr anselmische und weniger thomistische Tugenden gefragt. Soll z. B. *Menkes* Plädoyer nicht wie ein Taschenspielertrick wirken, der die gnadentheologisch entscheidende Pointe zwar im Voraus mitdenkt, dann aber dort, wo es darauf ankommt, verschweigt – dass nämlich menschliche Unsterblichkeit Unsterblichkeit aus Beziehung ist⁴⁰, dass also jedes eschatologische Spekulieren 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‘ (*Johannes B. Brantschen*) nur als Geschenk empfangen werden kann –, so muss in der Folge der epistemologische Status als ein *Nachdenken* über die Konsequenzen *aus* dieser Vorgabe heraus und *nicht ohne* sie deutlich werden, um 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

³⁶ Striet, *Denkformgenese und -analyse* (s. Anm. 35) 77f., Anm. 32.

³⁷ So Menke zu GE 21; vgl. ders., *Rechtfertigung* (s. Anm. 29) 61.

³⁸ Vgl. auch die „Antwort der katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre“ vom 25.06.1998, Präzisionierungen Nr. 3, in: *VDBK* 19 (1998) 67–72, hier 69.

³⁹ Vgl. dazu Karl Lehmann – Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Bd. 1: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg/Br. u. a. 1986, 53.

⁴⁰ Vgl. Joseph Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (KKD 9), Regensburg 1990, 129–132.

Existenz von Gott her und auf Gott hin identifiziert⁴¹, lebt 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“⁴². Menschliche Freiheit vollzieht sich demnach dort, wo sie zu ihrem eigentlichen Wesen vordringt, nie ‚auf neutralem Boden‘, sondern sie ist ‚Setzung‘, ‚Triumph‘ der Gnade⁴³ dessen, als dessen ‚Bild‘ sie sich verwirklicht.⁴⁴ Das mag vielleicht in der Konsequenz antiaugustinisch sein, muss sich aber noch lange nicht einer explizit anti-reformatorischen Spitze verdächtigen lassen.⁴⁵

Unter eschatologischem Blickwinkel entscheidet sich hier tatsächlich Grundlegendes. Das Mittun des Menschen ist gefordert und gefördert durch das vorausliegende ermöglichende Handeln Gottes, das indes nicht ohne unser Mittun sein und bleiben will. Das erst macht den Gedanken einer Apokatastasis auch und gerade als Antwort auf die Frage nach einer am Ende wirklich alles ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes denk- und verantwortbar. Dass hier gerade *Augustinus* gegenüber *Origenes* eine angemessene Antwort schuldig geblieben ist, ist indes kein wirkliches gnadentheologisches Problem, stellt wohl aber die Frage nach einer dialogischen Reformulierung des augustinischen ‚sola gratia‘ samt dessen eschatologischer Konsequenzen.

Prof. Dr. Johanna Rahner
Lehrstuhl für Systematische Theologie
Institut Katholische Theologie
FB1 Erziehungs- und Humanwissenschaften
Universität Kassel
Diagonale 9
D-34109 Kassel
Fon: +49 (0)561 804-3485 (Skr.)
Fax: +49 (0)561 804-3541
e-Mail: johanna.rahner(at)uni-kassel(dot)de
Web: www.uni-kassel.de

⁴¹ Menke, Rechtfertigung (s. Anm. 29) 64. Die Position *Luthers* deckt sich hier nicht mit der des *Augustinus* – aber das wäre ein anderes Thema!

⁴² Vgl. Menke, Rechtfertigung (s. Anm. 29) 64.

⁴³ Vgl. Karl Rahner, Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln u. a. 1960, 237–271, hier 260.

⁴⁴ Vgl. Verweyen, Grundriss (s. Anm. 8) 161–164.

⁴⁵ Vgl. Oberdorfer, Ohne uns? (s. Anm. 33) 79.