

Der Grund der Gelassenheit

Die Frage nach der Allversöhnung als Weg zu Gott

Martin Bieler, Bern

Die Frage

Die Frage nach der Allversöhnung¹, also die Frage, ob schließlich alle Menschen gerettet werden, ist eine der Fragen, die man manchmal lieber los wäre, weil ihre Beantwortung schier unmöglich scheint. Selbst Jesus beantwortet die Frage, ob wenige gerettet werden, mit der Aufforderung: „Ringet darnach, daß ihr durch die enge Türe hineingeht!“ (Lk 13,24) Er verweigert also die gewünschte Auskunft über den Gerichtsausgang. Sind uns damit Fragen in dieser Richtung überhaupt verwehrt? Sie sind es tatsächlich insofern, als der Neugier über den Gerichtsausgang ein Riegel vorgeschoben ist, weil ein solches Vorauswissen sowohl der Freiheit Gottes als auch der Freiheit des Menschen zu nahe träte.

Das Motiv der positiven Frage nach der Allversöhnung ist aber nicht neugierige Prognostik, sondern das Interesse an der allumfassenden Liebe Gottes, die auch mich annimmt, weil sie gegenüber niemandem Vorbehalte macht. Nur eine Liebe, die vor der Annahme der Geringsten und Fernsten, ja der Feinde nicht haltmacht, vermag auch mich rückhaltlos zu bejahren². Auch ich selbst könnte mich nicht wirklich annehmen, wenn mir die anderen gleichgültig wären, weil ich mich dann in meiner Menschlichkeit beschneiden und nicht als den Liebenden verstehen würde, den Gott gemeint hat, als er mich schuf. Ich würde mich selbst mißverstehen, und meine Liebe wäre nicht das reine „Umsonst“, dessen es bedarf, um irgendeinen Menschen – mich selbst oder einen andern – ohne Reserve anzunehmen. In dieser Radikalität kann ich mich aber nur annehmen, wenn ich mich als von Gott absolut geliebt erfahre. Nur durch den gnädigen Gott werde ich zur Gelassenheit befreit, in der ich mich loslassen und seinlassen kann und mich nicht mehr um mich selbst zu sorgen brauche. Ich kann nicht ohne den gnädigen Gott sein. Die Möglichkeit eines doppelten Gerichtsausgangs, wie ihn das Neue Testament kennt (vgl. etwa Mt 25,31–46), läßt aber Zweifel an der Un-

¹ Der bekannteste Vertreter einer Allversöhnungslehre ist Origenes. Vgl. dazu Gotthold Müller, *Origenes und die Apokatastasis*, in: ThZ 14 (1958) 174–190.

² Vgl. Ferdinand Ulrich, *Gegenwart der Freiheit*, Einsiedeln 1974, 126f, 138.

begrenztheit der Liebe Gottes aufkommen. In der Frage nach der Allversöhnung geht es darum, ob Gott in einem letzten Sinn gnädig ist. Es geht in ihr also in erhabener Weise um Gott selbst, und gerade darum muß sie gestellt werden. Aber verstrickt man sich nicht heillos in Aporien?

Weil die Frage nach der Allversöhnung im oben präzisierten positiven Sinne letztlich nach Gott selbst fragt, steht sie unter der Verheißung des Findens, obwohl sie nicht „lösbar“ ist: „Wer suchet, der findet.“ (Lk 11,10) Wer aber finden will, der muß wirklich suchen, also wirklich fragen. Und wer wirklich fragt, der ist ins Offene gestellt, weil er die Antwort noch nicht hat. Zugleich hat der, der fragt, aber auch schon gefunden, weil man nach dem gänzlich Unbekannten gar nicht fragen kann. Der Fragende wird somit durchs Fragenmüssen nicht einfach überfordert: „Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé.“ („Tröste dich, du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht gefunden hättest.“)³ Gefunden hat der Fragende, weil er selbst zuvor wie das verlorene Schaf gesucht und gefunden worden ist (vgl. Lk 15,1–7). Aufgrund dieses Gefundenwordenseins und Gefundenhabens kann der Fragende die Offenheit des Fragens aushalten. Er darf die Frage nach der Allversöhnung als Frage nach Gott in der Zuversicht stellen, daß ihm eine Antwort gewährt werden wird.

Die Offenheit der Frage und die Angst

In der Frage nach Gott steht das Ganze auf dem Spiel, das Staunen erregt oder Angst erzeugt – Angst insofern, als die Ungewißheit darüber, ob Gott die Menschen (also auch mich) wirklich liebt, mindestens so bedrückend und bedrohlich, weil den Lebenssinn in Frage stellend, ist wie z. B. die Ungewißheit über die Zuneigung des Ehepartners. Im Falle der Angst kann es Kierkegaards Angst der Verzweiflung sein, die den Menschen zerstört⁴, oder die Angst, die Tauler als „gar wilde(n) Weg“ bezeichnet⁵. Die letztere hat die Öffnung des egoistisch in sich eingekrümmten Menschen zum Ziel, dessen Einwilligung es aber bedarf, soll die Angst ihm helfen, die Offenheit (für Gott und seine Antwort) zu gewinnen, zu der er allein nicht finden kann. Tauler schildert diese Angst sehr anschaulich: „Du mußt, wie der liebe Paulus sprach, ausgespannt sein zur höchsten der obersten Berufungen, daß du ledig bist all dessen, was an Wert darunterbleibt und was so lustvoll und erfreulich war. So

³ Blaise Pascal, *Pensées*, hrsg. von M. Léon Brunschvicg, Paris 1961, Fr. 553.

⁴ Vgl. Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Gütersloh 1982, 21f.

⁵ Johannes Tauler, *Predigten*, übertr. von Georg Hofmann, Einsiedeln 1979, 305.

führt der arme Mensch sich, wie wenn er zwischen zwei Wänden hinge, und ihm ist, als habe er weder hier noch dort Raum, und ihm ist zumute wie einem, der unter einer Kelter liegt und gepreßt wird.“⁶ Auf das Unterwegsseins der Frage übertragen heißt dies, daß der Fragende sich nicht mit dem Bekannten zufriedengeben darf, während ihm zugleich der Zugang zur Antwort verwehrt ist, so daß er weder rückwärts noch vorwärts Raum findet, um darin beruhigt zu verweilen. Aus dieser Situation des Reduziertseins auf einen Punkt ohne Ausdehnung gibt es nur den „Ausweg“ des Aushaltens: „Was soll er dann tun? Er kann weder nach rückwärts noch nach vorwärts ausweichen. Er kann sich nur niedersetzen und sprechen: ,Gott grüß dich, bittere Bitterkeit, voll aller Gnaden!‘“⁷

Gelassenheit

Diese Haltung nennt Tauler „Gelassenheit“: „Will der Mensch (unter solcher Belastung) Frieden haben, so muß er diesen Mangel und diesen Druck so gelassen und frei hinnehmen, daß er von all dem Genuß nichts halte; er muß sich nur in Gelassenheit in den einfachen Grund des allerliebsten Gottes einfügen, um da Armut von Gott zu nehmen und sie zu ertragen, selbst wenn Gott sie bis zum Jüngsten Tag wollte ausgehalten haben.“⁸

Weil es in der Gelassenheit letztlich darum geht, sich selbst zu lassen⁹, darum endet die Bedrägnis der Angst in einer Art Tod, gegen den sich der Mensch unergründig mit allen Fasern sträubt. Dem, der seine Angst nicht versteht, erklärt Tauler: „Deine Entäußerung ist der Grund davon; du willst nicht gerne (des Deinen) absterben. Hier bewahrheitet sich des heiligen Paulus Wort: Ihr sollt von seinem Tod künden, bis er kommt. Diese Verkündigung geschieht nicht mit Worten, nicht mit Gedanken, sondern sterbend, dich entäußernd, in der Kraft seines Todes.“¹⁰ Der Sinn und das Ziel der Angst ist die Geburt Gottes im Menschen, weshalb Tauler seine Zuhörer dringend mahnt, diese Angst bis zuletzt durchzustehen und nicht voreilig einen billigen Trost zu suchen, um ihr auszuweichen¹¹. Auch die Suche nach einer Antwort auf eine in die Tiefe gehende Frage ist ein Geburtsgeschehen, das zwar dank der Vaterschaft und Mutterschaft vieler zustande kommt, sich aber im Fragenden selbst ereignen muß, soll die Antwort wirklich von ihm gehört werden.

⁶ Ebd., 286. ⁷ Ebd., 305. ⁸ Ebd., 285.

⁹ Vgl. Meister Eckehart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. von Josef Quint, München 1963, 56.

¹⁰ Tauler, aaO. (Anm. 5), 221.

¹¹ Vgl. ebd., 222.

Darum kann man sich eine solche Frage auch nicht einfach bequem von einem vorgefertigten, „lehrbuchmäßigen“ Inhalt beantworten lassen. Der Fragende selbst ist aufgefordert, die Mühsal des Fragens auf sich zu nehmen, um durch den Tod der Angst hindurch die Antwort in Empfang zu nehmen. Er selbst muß in die Antwort „hineinleben“¹².

Wenn wir die Frage nach der Allversöhnung als Frage nach Gott wirklich aufkommen lassen und sie nicht mittels des Postulates einer sicheren Allversöhnung vorschnell überdecken, dann wird sich die Beantwortung dieser „unlösbar“en Frage, die keinesfalls bloß theoretischer Natur ist, wohl immer mehr oder weniger ähnlich dem „wilden Weg“ Taulers gestalten, den jeder für sich gehen muß. Entsprechend können die folgenden Überlegungen nicht *die* Antwort präsentieren, sondern nur Stationen auf dem Weg aufzeigen. Ihr Ziel ist es, sich von der Zugkraft der Frage in die Tiefe der Antwort mitnehmen zu lassen, aus der die Frage immer schon lebt, um zu verdeutlichen, daß man sich in der Weigerung, sich dieser Frage auszusetzen, mit allzu wenig begnügt und Gefahr läuft, in der Schwebe zu lassen, was unbedingt feststehen muß: die absolute Rückhaltlosigkeit der Liebe Gottes, deren Dynamik in Texten wie Röm 8,31–39; Phil 2,6–11; Joh 3,16–17 und 1 Joh 4,9–11 durchbricht¹³.

Die Entfaltung der Frage

Die Beziehung zwischen Gott und den Menschen ist in der ganzen Heilsgeschichte konfliktgeladen und problematisch. Anhebend mit der

¹² So schreibt Rilke einem jungen Mann: „Forschen Sie jetzt nicht nach Antworten, die Ihnen nicht gegeben werden können, weil Sie sie nicht leben könnten. Und es handelt sich darum, alles zu leben. *Leben* Sie jetzt die Fragen. Vielleicht leben Sie dann allmählich, ohne es zu merken, eines fernen Tages in die Antwort hinein.“ (Rainer Maria Rilke, *Briefe an einen jungen Dichter*, 1929, 23; zit. bei Rudolf Bohren, *Dem Worte folgen*, Gütersloh 1969, 11.)

¹³ H. M. Enomiya-Lassalle hat auf die strukturelle Ähnlichkeit der Frage nach der Allversöhnung mit dem Koan im Zen aufmerksam gemacht, das als Hilfe auf dem Weg zur „Erleuchtung“ dem Meditierenden durch seinen „unlösbar“en *Sinn* zu einer über die Diskursivität hinausgehenden Erkenntnisart verhelfen soll: „Es wird erzählt, daß Juliana von Norwich trotz ihres tiefen Glaubens viele Jahre unter diesem ‚Koan‘ furchtbar gelitten hat. Es war tatsächlich ihr Koan, das ihr nicht ein Zenmeister, sondern ihre eigene Natur gegeben hatte. Solche Koan, die einem auf diese Weise gegeben werden oder durch eine äußerst schwierige Lage, ganz ohne eigenes Zutun entstanden sind, sind schon wiederholt zum Ausbruch der Erleuchtung geworden“ (*Zen-Meditation für Christen*, Weilheim 1969, 203.). Ob man statt „Natur“ nicht lieber „der Heilige Geist“ sagen sollte? Wichtig an der Parallele mit dem Koan ist die Einsicht, daß eine solche bedrängende Frage nicht einfach lästig und im Grunde genommen unzumutbar ist, sondern ein großes Geschenk darstellt, das man annimmt, indem man die Frage als seine ureigenste übernimmt und durch alles Nichtwissen hindurch in der Sehnsucht nach der Antwort verbleibt, wie sie z.B. in der Schrift *Die Wolke des Nichtwissens* beschrieben wird.

Weltschöpfung wächst sich die Menschheitsgeschichte zum unheilvollen Nein gegen den Schöpfer aus, was zur Vertreibung aus dem Paradies, der Sintflut und der Vereitelung des Turmbaus von Babel führt (Gen 1–11)¹⁴. In der Geschichte Israels, durch das Gott seine Pläne mit der Menschheit verfolgt, stehen sich absolute und endliche Freiheit in gesteigerter Dramatik gegenüber, die das deuteronomistische Geschichtswerk zur wiederholten Abfolge von menschlichem Nein, göttlichem Nein, menschlicher Umkehr und göttlichem Ja schematisiert¹⁵. Das Hin und Her treibt schließlich einer Zerreißprobe entgegen, wie sie in der bangen Frage am Schluß der Klagelieder angedeutet wird: „Führe uns zu dir zurück, o Herr, auf daß wir wiederkehren! Erneuere unsere Tage wie vor alters! Oder hast du uns gänzlich verworfen, zürnest uns gar so sehr?“ (5, 21–22) Vermag etwa das menschliche Nein Gott derart zu ermüden, daß Gott genug hat und unwiderruflich beim Nein bleibt? Die Antwort erfolgt nach einer „Pause“¹⁶ im Heilshandeln Gottes: in Jesus Christus, der „nicht Ja und Nein, sondern Ja“ ist (2 Kor 1, 19).

Die Tat Gottes in Leben, Kreuz, Tod und Auferstehung Jesu scheint aber nicht die Auflösung der Gegensätzlichkeit von Gott und Mensch zu sein, sondern vielmehr der Startschuß zu einem Wettlauf zwischen göttlichem Ja und menschlichem Nein, dessen Sieger noch keineswegs feststeht. So kämpft paradoxalement das siegreiche Lamm der Apokalypse (vgl. Apk 17, 14). Das Ja Gottes provoziert geradezu das potenzierte Nein des Menschen und bringt das volle Ausmaß und die Gefährlichkeit der Kluft zwischen Gott und Mensch allererst ans Licht: „Daß im klassischen Alten Bund von keiner Hölle und keinem Teufel die Rede ist, hängt daran, daß Gottes Himmel für den Menschen noch nicht offensteht (Hebr 11, 40). Erst wo der Träger des Geistes ohne Maß (Joh 3, 34) auf den Plan tritt, begegnet ihm der Widergeist, der um seinen Machtbereich kämpft, erst jetzt gibt es die unvergebbare Sünde wider den Heiligen Geist (Mt 12, 28–32).“¹⁷ Wird das göttliche Ja dem menschlichen Nein gegenüber den längeren Atem behalten? Karl Barth bejaht dies und betont energisch, daß sich das Übergewicht der Gnade Gottes über die menschliche Sünde längst erwiesen habe.

¹⁴ Vgl. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, München 1969, 149–178; Claus Westermann, *Forschung am Alten Testament*, Bd. 2, München 1974, 96–114.

¹⁵ Vgl. Hans Walter Wolff, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1964, 308–324.

¹⁶ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit (H)*, Bd. III/2, 1, Einsiedeln 1965, 337–345.

¹⁷ Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik (TD)*, Bd. III, Einsiedeln 1980, 53.

Karl Barths Lehre von der Gnadenwahl

Die Frage nach der Allversöhnung war bis in unsere Zeit von dem Irrtum überschattet und blockiert, Gott habe vor aller menschlichen Entscheidung die einen Menschen zum Heil bestimmt und die andern zum Unheil. Diese von Augustin herkommende Lehre ist vor allem in ihrer Fassung bei Calvin bekannt geworden, findet sich aber der Sache nach auch bei einem Theologen wie Luther¹⁸. Trotz der rühmlichen Ausnahmen, die dieser beschämenden theologischen Entgleisung nicht gefolgt sind¹⁹, hat doch erst Barths Lehre von der Gnadenwahl die entscheidende Wende gebracht, weil er durch die konsequente Beachtung der Notwendigkeit einer streng christologisch-trinitarischen Begründung der Erwählungslehre die Haltlosigkeit jeder sich anderweitig orientierenden, letztlich von einem obskuren *decretum absolutum* herkommenen Spekulation über eine *praedestinatio gemina* (doppelte Prädestination) offenlegen konnte²⁰.

Barth plaziert seine Lehre von der Gnadenwahl, deren Begriff er aus Röm 11,5 (ekloge charitos) herleitet (8), in der Gotteslehre seiner Dogmatik, weil sie Wesentliches über Gott selbst aussagt: Die Erwählungslehre „gehört darum zur Lehre von Gott, weil Gott, indem er den Menschen wählt, nicht nur über diesen, sondern in ursprünglicher Weise über sich selbst bestimmt“ (1). In dieser Wahl des Menschen bestimmt Gott sich selbst als mit einem anderen in Beziehung stehend (4, 55, 82). Dieser andere ist der eine Mensch Jesus. „Jener nicht mehr wegzudenkende Partner Gottes ist weder der Mensch als Idee noch die Menschheit noch die Summe irgendwelcher vielen oder wenigen Einzelmenschen, sondern der eine Mensch Jesus und das in ihm repräsentierte Menschenvolk und dann, um seinetwillen, der Mensch und die Menschheit und der ganze übrige Kosmos.“ (6) Jesus Christus ist Gottes Gnadenwahl „in jener schlechthin alle und alles umfassenden, jede Eigenständigkeit aller anderen Worte, Beschlüsse und Anfänge umschließenden Weise“ (102). Die kürzeste Fassung der Prädestinationslehre ist deshalb der Satz: „Die göttliche Prädestination ist die Erwählung Jesu Christi.“ (110) Diese Kurzformel muß in zwei weitere Sätze aufgegliedert werden, „die dahingehend lauten, daß Jesus Christus der erwäh-

¹⁸ Vgl. dazu Gerhard Rost, *Der Prädestinationsgedanke in der Theologie Martin Luthers*, Berlin 1966. Eine prägnante Zusammenfassung der wichtigsten Gesichtspunkte zum Problem bei Luther bietet Otto Hermann Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982, 259–263.

¹⁹ Vgl. dazu Gotthold Müller, *Ungeheuerliche Ontologie*, in: *EvTh* 34 (1974) 256–275; Hans Urs von Balthasar, *TD IV* (1983), 288–293.

²⁰ Vgl. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik (KD)*, Bd. II/2, München 1948. Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf diesen Band.

lende Gott, und: daß er der erwählte Mensch ist“ (ebd., vgl. auch 157). Dabei ist klar, daß die ganze Trinität an dieser Wahl beteiligt ist (26, 85, 109, 112, 113, 118). Weil es hinter Jesus Christus keinen anderen Willen Gottes gibt (101, 163, 173) und weil Jesus Christus nicht nur das Instrument der Prädestination (68), sondern deren Grund und Inhalt ist, zieht Barth den Schluß, die Lehre von der Gnadenwahl sei die Summe des Evangeliums (1,9) und bezeuge die Gnade als den „Anfang aller Wege und Werke Gottes“ (1,110). Sie sei „undialektisches“ Ja (12) und lasse erkennen, daß Gott selbst in seiner Ungnade gnädig ist (99).

Gottes Willen in der Erwählung Jesu Christi legt Barth in einer Neufassung der herkömmlichen *praedestinatio gemina* dar, wie er überhaupt der Tradition seine Referenz erweist, indem er von ihr rettet, was zu retten ist. Barths neue „*praedestinatio gemina*“ kennt durchaus die Verwerfung, aber nun in ganz anderer Verteilung als in den vorangegangenen Entwürfen: „Der ewige Wille Gottes in der Erwählung Jesu Christi ist sein Wille, sich zugunsten des von ihm geschaffenen und von ihm abgefallenen Menschen dahinzugeben.“ (175) Damit „hat Gott dem Menschen das Erste, sich selber aber das Zweite, die Verwerfung, die Verdammnis und den Tod zugesetzt“ (177). Das bedeutet: „Gott will verlieren, damit der Mensch gewinne. Sicheres Heil für den Menschen, sichere Gefahr für Gott selber!“ (ebd.) Zu beachten ist dabei, daß Gott „unsere“ Verwerfung „zu der seinigen“ macht (179), damit „dieser Teil nicht des Menschen Teil“ sei (181).

Von hier aus verkündet Barth hochgemut den Sieg der Gnade Gottes über alle menschliche Widersetzlichkeit. Glaube an die Prädestination Gottes ist „Glaube an die Nichtverwerfung des Menschen, Nichtglaube an seine Verwerfung“ (182). Des Menschen Bestimmung ist die Seligkeit (185). Der Tod Jesu hat „die Hölle verrammelt“ (358). Der Unglaube kommt nur noch als „ausgeschlossene Möglichkeit“ in Betracht (ebd.). Wir können darum nicht mehr in den Abgrund starren, „als wäre auch er noch immer unser eigener Ort“ (191). Es steht nicht in der Macht des Menschen, Gottes Zorn zu provozieren (385). Das Verworfensein ist für den Menschen unerreichbar (351). Der „Triumph der Gnade“ (214) ist es, der verhindert, daß wir uns der heilbringenden Hand Gottes entwinden. Dort, wo Unglaube konstatiert wird, kann ihm folglich im Endeffekt keine Chance eingeräumt werden. Er wird sich gegen die Unendlichkeit der Gnade doch nicht durchsetzen: „Wird man nicht sagen müssen, daß der Unglaube das geradezu kat exochen zeitlich begrenzte Faktum ist, über das der ewige Gott als solcher notwendig hinwegsieht, dessen Ende vor Gottes Augen ist, auch wenn es allen Menschenaugen noch so verborgen ist? Es kann der ewige Gott als solcher nicht aufhö-

ren, wie den Unglauben selbst, so auch jedes letzte Verharren im Unglauben zu verneinen.“ (324)

Die Radikalität dieser Sätze mag sich ein Stück weit daraus erklären, daß sie in der Auslegung von Röm 11 fallen, wo nicht von Einzelmenschen die Rede ist, sondern von Israel und den Heiden als Kollektivgrößen, aber was Barth zum Zielpunkt der Geschichte beider sagt, liegt doch auf einer Linie mit seinen sonstigen Äußerungen zur Ohnmacht des menschlichen Widerstandes gegen Gott.

Im Zuge des Nachdenkens über die Konsequenzen der Erwählung Jesu Christi befürwortet Barth die Ersetzung des Begriffspaares „Erwählte – Verworfene“ durch die Unterscheidung von „Gottlosen“ und „Glaubenden“ (362), weil auch die „Erwählten“ „potentiell Verworfene“ sind, deren Erwählung nur in Jesus Christus ihren Halt hat (383). Die Glaubenden können sich deshalb nicht gegen die andern abgrenzen und haben diese als „Adressaten des Evangeliums“ zu betrachten (504, 508, 563). Der Gegensatz „Erwählter – Verworfener“ wird damit als ein in Richtung auf die Erwählung aller in Auflösung begriffener verstanden. Nimmt man all dies zusammen, so scheint sich Barths „neue“ Lehre, die nach seinem eigenen Empfinden eine „unheimliche Erleuchtung“ mit sich brachte (160), im diametralen Gegensatz zur bis dahin herrschenden Tradition unaufhaltsam auf die Lehre der apokatastasis panton hinzubewegen. Aber vor dem letzten Schritt einer lehrmäßigen Festlegung derselben wirft Barth, der lieber das Risiko eingeht, im Sinne einer Allversöhnung mißverstanden zu werden²¹, als das „tief unchristliche Mysterienspiel“ mit einem finsteren Geheimnis Gottes in der Prädestination (158f) weiterzutreiben, das Steuer herum und erklärt zum endgültigen Umfang des Kreises der Erwählten: „Daß er sich mit der Menschenwelt als solcher (nach der Lehre der sog. Apokatastasis) endlich und zuletzt decken müsse und werde, das ist ein Satz, den man unter Respektierung der Freiheit der göttlichen Gnade nicht wagen kann... Wiederum ist aber in dankbarer Erkenntnis der Gnade der göttlichen Freiheit auch der andere Satz nicht zu wagen, daß es zu jener letzten Eröffnung und Erweiterung des Kreises der Erwählung und Berufung auf keinen Fall kommen könne und werde.“ (462, 325, 466–468) Dieser Sicht ist Barth treu geblieben²².

²¹ „Werdet auch ihr mich des Irrtums bezüglich der Apokatastasis schuldig finden, oder werdet ihr mit mir einig sein in der Überzeugung, daß es immer noch geratener ist, unter dieser Gefahr das lebendigmachende Evangelium als ohne diese Gefahr das tötende Gesetz zu predigen?“ (Karl Barth, *Offene Briefe 1954–1968*, Zürich 1984, 181.)

²² Vgl. *KD IV/3, I* (1959), 550.

In Barths Begründung des offenen Ausgangs des Jüngsten Gerichtes kommt der neuralgische Punkt seiner Prädestinationslehre zum Vorschein. Auch wenn er daran festhält, daß wir es, wie immer die Entscheidung Gottes über den Menschen ausfallen mag, bleibend mit seiner Barmherzigkeit zu tun haben (467), so wird diese hier doch insofern verunklärt, als nicht deutlich wird, was Gott dazu bewegen könnte, den Kreis der Erwählten auf eine begrenzte Anzahl Menschen zu beschränken. Daß Gott dem Menschen „keine ewige Geduld und also Errettung schuldig“ ist²³, läßt sich nicht bestreiten, nur fragt es sich, ob Barths ungeschützter, weil von jeglicher „Logik der Liebe“ abgelöster Rekurs auf die Freiheit Gottes zur Begründung eines möglichen doppelten Ausgangs des Gerichts nicht geradewegs zu jenem „unerforschlichen“, einfach zu fürchtenden und zu verehrenden Willen Gottes bei Luther zurückführt, gegen den Barth sich mit Recht verwahrt hat (70f).

Die „Logik“, die man bei Barth vermißt, ist Gottes Rücksichtnahme auf die Freiheit des Menschen, die durch zwei Pole ausgezeichnet ist, nämlich einerseits der „Selbstbewegung“, die die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit menschlicher Entscheidung ausmacht, sowie andererseits der „Zustimmung“, die den Menschen als Wesen ausweist, das auf einen vorgegebenen Raum angewiesen ist, in dem es sich bewegen kann.²⁴ Bei Barth wird das Moment der Selbstbewegung völlig vom Pol der Zustimmung absorbiert und nicht in die Differenz echter Polarität freigegeben. Balthasar bestimmt darum Barths Freiheitsbegriff als „extrem augustinisch“: „Freiheit ist echt nur in der befregenden Gnade, die den Willen in das Geheimnis einer höchsten, von Gott gegebenen und an Gottes Freiheit teilhabenden Spontaneität erhebt.“²⁵ Balthasar spricht dabei vorsichtig von einer „Tendenz“, die bei Barth zu kritisieren sei²⁶. Und tatsächlich kann man nicht behaupten, Barth sage etwas Falsches. Fast alles, was er vorbringt, muß letztlich sogar gesagt werden. So wird man z. B. nicht darum herumkommen, die Übermacht der Gnade über alle Sünde anzuerkennen.

Die bei Barth festgestellte Schieflheit oder Tendenz röhrt von dem her, was er ausläßt und unterdrückt. Barth legt alles Gewicht auf das Moment der Zustimmung, für das bei ihm auch der Begriff der „Entsprechung“ eingesetzt werden kann (457), bringt aber nicht zur Geltung, daß durch die Gnade gerade auch die Selbstbewegung in Kraft gesetzt wird, was die Verantwortung und die Gefahr des Mißbrauchs auf Seiten des

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *TD II/1* (1976), 186–219.

²⁵ Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln 1976, 248. ²⁶ Vgl. ebd., 253–259.

Menschen erhöht. Dies ist jedenfalls die Meinung des Hebräerbriefs (6,4–8; 10,26–31; 12, 15–17). Natürlich gehört das non posse peccare (nicht sündigen können) als ungefährdete Zustimmung zu Gott zur Vollendung menschlicher Freiheit, aber deswegen darf man nicht verkennen, daß die Freiheit vollendet wird, die sich in einem Geschichtsgang betätigt und „selbst bewegt“ hat, weil ihr ohne die eigene Ratifikation das non posse peccare äußerlich bleibt. Verdeutlichen läßt sich dies anhand von Barths Engellehre, die symptomatisch ist für dessen problematische Gewichtsverlagerungen. Barth schreibt den Engeln nämlich eine Freiheit ohne eigenes Wollen zu²⁷. Wie man nach einer solchen Amputation noch von „Freiheit“ sprechen kann, ist schleierhaft. Ganz deutlich wird hier, wie sehr Barth das Moment der Selbstbewegung in den Hintergrund rückt. Es ist nur folgerichtig, daß Barth die Relevanz menschlicher Entscheidung für Gott bezüglich der Apokatastasis ausblendet. Barths Verständnis der endlichen Freiheit hat aber nicht nur für die Anthropologie Konsequenzen, sondern auch für die „Theologie“, denn Gottes Allmacht zeigt sich gerade darin, daß sie echte menschliche Freiheit mit allen Implikationen zulassen kann²⁸.

Auch wenn Barth von der „Autonomie“ des Geschöpfes spricht, das seinerseits Gott erwählen darf (194), so bleibt Barth doch bis zum Schluß seinem einseitigen Freiheitsverständnis verhaftet, wie aus dem posthum veröffentlichten Buch „Das christliche Leben“, das als Teil von KD IV/4 gedacht war, zu ersehen ist: Der Mensch „hat die Freiheit, dieser, der von Gott gerechtfertigte, für ihn geheilige, von ihm berufene

²⁷ Vgl. *KD III/3* (1950), 428 f., 562, 566, 577, 601, 623. Geradezu als Anfrage an Barth lesen sich die Bemerkungen Henri de Lubacs in *Surnaturel*, Paris 1946, 195: „Sans pouvoir de pécher, en effet pas de justice possible dans une volonté créée; et sans justice pas de bonté: ‚Nec potest nec debet esse beatus nisi velit, et nisi justus velit.‘ Etre juste parce qu'on ne peut faire autrement – non potestate sed necessitate – c'est n'avoir de la justice que l'apparence. Ne rabaissons donc pas l'ange au niveau de la brute en voulant trop vite l'élever au niveau de Dieu...“ („Ohne Macht zu sündigen, tatsächlich keine mögliche Gerechtigkeit in einem geschaffenen Willen; und ohne Gerechtigkeit keine Glückseligkeit: ‚Weder kann noch soll er selig sein, wenn er nicht will und wenn er nicht recht will.‘ Gerecht zu sein, weil man nicht anders kann – nicht aus Vermögen, sondern aus Notwendigkeit –, heißt, nur eine scheinbare Gerechtigkeit zu besitzen. Erniedrigen wir doch den Engel nicht auf das Niveau des Tieres, indem wir ihn zu schnell auf das Niveau Gottes erheben wollen...“)

²⁸ Sehr Schönes kann man darüber bei Kierkegaard lesen: „Das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, höher als alles, wozu einer es machen kann, ist dies: es frei zu machen. Eben dazu, dies tun zu können, gehört Allmacht. Dies scheint absonderlich, da Allmacht gerade abhängig machen müßte. Aber falls man Allmacht denken wird, wird man sehen, daß eben in ihr zugleich die Bestimmung liegen muß, sich selbst wieder solchermaßen in der Äußerung der Allmacht zurücknehmen zu können, daß eben deshalb das durch die Allmacht Entstandene unabhängig werden kann...“ (*Eine literarische Anzeige*, Düsseldorf 1954, 124.)

Mensch zu sein. Er hat nur diese Freiheit – was sonst so heißen möchte, könnte nur seine Unfreiheit sein!“²⁹ Aufhorchen läßt es allerdings, wenn Barth in seiner als „Fragment“ erschienenen Tauflehre (KD IV/4) vom „rettende(n) Handeln“ des Menschen spricht (231). Aber er unterläßt es auch hier nicht, gegen die Vorstellung von Herkules am Scheideweg zu polemisieren (178), die tatsächlich insofern problematisch ist, als sie eine „neutrale“ Befindlichkeit des Menschen Gott gegenüber suggeriert, die aber auch das Wahrheitsmoment der Wahl zwischen verschiedenen „Möglichkeiten“ enthält, die notwendig zur menschlichen Entscheidung gehört, soll diese wirklich echt sein: „Siehe, ich lege euch vor den Weg des Lebens und den Weg des Todes.“ (Jer 21,8; vgl. Mt 7,13–14)

Ausdrücklich zur Geltung kommt Gottes Ernstnehmen der endlichen Freiheit in ihrer Eigenständigkeit bei Marie-Joseph Le Guillou. Mit ihm ist festzuhalten: „Die Wirklichkeit der Hölle und der Verdammnis stammt nicht aus einer vorgängigen Scheidung Gottes zwischen Erwählten und Nichterwählten; sie ist im Gegenteil die Besiegelung der Tatsache, daß die einzige Prädestination der im Mysterium des geopferten Lammes ausersehnen Menschen darin besteht, das Bild seines Sohnes nachzubilden (Röm 8,29). Weil das Bild des Sohnes sich im Menschen durch freies Lieben ausprägt, macht die Ehrfurcht, die Gott davor hat, die Hölle möglich. Sie ist die Rückseite der höchsten Gnade: der Kindesannahme in Jesus Christus.“³⁰

Die Gabe der „Sohnschaft“: unsere Aufnahme ins trinitarische Leben durch die Sendung des Sohnes

Die Sätze von Le Guillou führen ins Zentrum unserer Frage, die im folgenden im Anschluß an Arbeiten von Norbert Hoffmann und Hans Urs von Balthasar weiterentfaltet werden soll.

²⁹ *Das christliche Leben*, Zürich 1979, 32. Vgl. auch KD I/2 (1938), 960, wo Barth menschliche Autonomie als alle negative Willkür ausschließenden Gehorsam gegenüber Gott versteht. Daß der Mensch schlicht sündigen kann, weiß Barth natürlich auch (vgl. KD III/2 [1948], 244), aber er will diese Tatsache in keiner Weise positiv mit der menschlichen Freiheit in Verbindung bringen. Im berechtigten Streben, menschliche Freiheit als das genaue Gegenteil der Sünde zu verstehen, schüttet er das Kind mit dem Bad aus, wenn er behauptet, Freiheit könne nur gerade Zustimmung sein, und das Moment der Selbstbewegung, von dem her sich die Möglichkeit der Sünde ergibt, nicht mehr positiv würdigt. Auch für Thomas ist die Freiheit von der Sünde die wahre Freiheit und gehört zum Stand der Vollkommenen (STh II-II, 183,4), während das Wollen des Bösen weder Freiheit noch ein Teil der Freiheit ist. Anders als Barth versteht aber Thomas dieses Wollen des Bösen als ein gewisses Zeichen von Freiheit (quoddam libertatis signum) (*De Ver* 22,6c; S Th I, 62,8 ad 3). Es ist insofern ein Zeichen von Freiheit, als es nur dort sinnvoll ist, überhaupt von Sünde zu sprechen, wo Selbstbewegung der Freiheit involviert ist.

³⁰ Marie-Joseph Le Guillou, *Das Mysterium des Vaters. Apostolischer Glaube und moderne Gnosis*, Einsiedeln 1974, 67.

Weil Gott uns mit seinem Sohn „alles“ geschenkt hat (Röm 8,32), darum hat er uns mit ihm auch die Sohnschaft geschenkt. Durch den Sohn Gottes sind wir selbst „Söhne“ oder „Kinder“ Gottes und haben Zugang zu seinem Innern (Gal 4,4–7; Röm 8,12–30; Eph 1,5–14; 1 Joh 3,1)³¹. Im Kern bedeutet unsere „Sohnschaft“, daß uns der Vater in gewisser Weise „mehr“ als „sich selbst“ mitgeteilt hat, nämlich den Sohn als den *Sinn seiner eigenen väterlichen Person*, so daß wir in Gottes innertrinitarisches Leben, in seine innere Selbstbezüglichkeit einbezogen sind: „Gott will dem Menschen eine ‚Stelle‘ zuweisen, nicht irgendwo im Sein schlechthin, sondern am innertrinitarischen ‚Seins-Ort‘ des Sohnes.“³² Daraus ergibt sich der entscheidende Sachverhalt: „Mensch und Welt ruhen uranfänglich im Raum *innertrinitarischer Affektion*; jegliche Weltliebe Gottes ist von vornherein emotional übergriffen von jener überfließend-gesättigten Liebe, mit der er seinen eingeborenen Sohn umfängt...“³³ Erst dieses Einbezogensein in die Beziehung der trinitarischen Personen gibt der Sünde ihr ganzes, für den Menschen unabsehbares Gewicht³⁴. Mit der Sünde, die Hoffmann kurz „Wider-setzung der ‚Söhne‘ gegen den Sohn“ nennt³⁵, weil die Sünder dem Sohn verweigern, im Menschen Sohn zu sein, röhrt der Mensch an die Beziehung von Vater und Sohn wie mit einem „Stachel“³⁶. „Schöpfung in Christus“ bringt für Gott das Risiko mit sich, daß das menschliche Nein zur angebotenen Sohnschaft das innergöttliche Verhältnis ‚Vater–Sohn‘ tangiert. Mit ihr setzt Gott sich selbst als einen durch Menschen ‚Verwundbaren‘, und menschliche Sünde als etwas, dessen Widerhall *in ihm* der *Schmerz* des ‚Vaters‘ ist.³⁷ Sünde ist darum die Durchbohrung des Herzens Gottes, von der auch der Geist betroffen ist³⁸. Solche Sätze mögen übertrieben, ja theologisch gefährlich tönen und sind letzteres auch, wenn nicht be-

³¹ Vgl. dazu Emile Mersch, *Filius in Filio*, in: *NRTh* 65 (1938) 551–582, 809–830; Wilhelm Thüsing, *Per Christum in Deum*, München 1965, 115–150; Josef Blank, *Paulus und Jesus*, München 1968, 250–303; Martin Hengel, *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1977.

³² Norbert Hoffmann, *Kreuz und Trinität*, Einsiedeln 1982, 58.

³³ Ebd. – Ganz verständlich wird dies erst aufgrund dessen, was unten über die Stellvertretung Christi zu sagen sein wird.

³⁴ Vgl. Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo* I, 21.

³⁵ Norbert Hoffmann, *Sühne*, Einsiedeln 1981, 52; vgl. *Kreuz und Trinität*, aaO. (Anm. 32), 76.

³⁶ Norbert Hoffmann, „*Stellvertretung*“, *Grundgestalt und Mitte des Mysteriums. Ein Versuch trinitätstheologischer Begründung christlicher Sühne*, in: *MThZ* 30 (1979) 171; vgl. ebd., 181; *Sühne*, aaO. (Anm. 35), 53.

³⁷ *Kreuz und Trinität*, aaO. (Anm. 32), 60. Das darf natürlich nicht patripassianisch verstanden werden, so als hätte der Vater unmittelbar im Sohn und als Sohn gelitten. Das Leiden des Vaters besteht im Leiden am Leiden des Sohnes als des anderen zum Vater.

³⁸ Vgl. *Sühne*, aaO. (Anm. 35), 118.

dacht wird, daß die Exponiertheit Gottes gegenüber dem Geschöpf von seiner Freiheit umgriffen ist, denn er ist nicht gezwungen, überhaupt Geschöpfe zu schaffen, geschweige denn sich von ihnen in seinem innergöttlichen Leben betreffen zu lassen. Allerdings relativiert dies den Ernst der Verwundbarkeit Gottes nicht im geringsten³⁹.

Das Ausmaß des Geschenkes der „Sohnschaft“ kommt erst in den Blick, wenn gefragt wird, ob diese dem Menschen u. U. wieder genommen werden kann. Es muß nämlich der schwerwiegende Einwand gehört werden, der Mensch falle durch die Weigerung, seine Sohnesstelle wahrzunehmen, in die Ortlosigkeit des Nichts, in die Hölle als den Bereich des Zornes Gottes, der sich gegen das richtet, womit Gott auf keinen Fall einverstanden sein kann⁴⁰.

Für die Realität des Geschenkes der Sohnschaft ist auch die Höllenfinsternis keine letzte Schranke, denn in der stellvertretenden Sühne erleidet der Sohn die Gottverlassenheit jedes Sünders, und zwar gerade „meine“ spezielle Gottverlassenheit: „Das Für-uns ist keineswegs bloß juristisch-moralisch-satisfaktorisch gemeint, sondern darüber hinaus real und in gewisser Weise physisch; es ist meine Gottverlassenheit, die in meiner Sünde steckt, mein Sterben in der Gottferne ins Dunkel ewigen Todes hinein, das Christus im Geliefertsein erfährt, und zwar notwendig tiefer und endgültiger, als irgendein bloßes Geschöpf solches erfahren könnte.“⁴¹ Tiefer als sonst ein Geschöpf erfährt er den Schrecken des Todes wegen seiner einmaligen Verbundenheit mit dem Vater⁴². Weil der Tod Jesu letztlich ein Geschehen zwischen Vater und Sohn ist, sprengt er jede Dimension. Nach Balthasar hat der Sohn im Stellvertretungsgeschehen nicht nur die Sünde aller Menschen, sondern sogar auch alle mögliche Sünde, Sünde an sich⁴³, ja etwas „Über-Grundloses“ im Vergleich mit der Grundlosigkeit der Sünde⁴⁴ erlitten, so daß am „Ende des Bösen... das Kreuz aufgerichtet“ ist⁴⁵. In seinem Tod hat der Sohn jegliches Nein derart durchgestanden und in Ja verwandelt, daß das Neinsagenkönnen des Menschen grundsätzlich überholt ist, weil es keine Verweigerung gibt, der Jesu Tod nicht gewachsen wäre.

³⁹ Vgl. *Stellvertretung*, aaO. (Anm. 36), 187; *Kreuz und Trinität*, aaO. (Anm. 32), 60–64; Norbert Hoffmann, *Sühne, ein umstrittener Grundbegriff neutestamentlicher Erlösungslehre. Erwägungen im Licht trinitarischer Kreuzesontologie*, in: *Entwicklung und Aktualität der Herz-Jesu-Verehrung*, hrsg. vom Internationalen Institut vom Herzen Jesu, Aschaffenburg 1984, 203 f.

⁴⁰ Vgl. *Sühne*, aaO. (Anm. 35), 54; *Kreuz und Trinität*, aaO. (Anm. 32), 31.

⁴¹ Hans Urs von Balthasar, *Pneuma und Institution (PI)*, Einsiedeln 1974, 219.

⁴² Vgl. ebd., 394; *MySal III/2*, 245; *H III/2*, 2 (1969), 215.

⁴³ Vgl. *MySal III/2*, 246–248. ⁴⁴ Vgl. *TD III*(1980), 314.

⁴⁵ Ebd., 315; *MySal III/2*, 242.

Durch die Selbstingabe Gottes in der Sendung des Sohnes ist die Welt endgültig in die Beziehung von Vater und Sohn im Geist aufgenommen, unabhängig davon, ob die Menschen darin einstimmen und sich als „Söhne“ verhalten oder nicht. Der eine Sohn ist nämlich in solcher Radikalität in die Sünder eingetaucht und hat ihr Schicksal derart als sein eigenes erlitten, daß er – ohne selbst gesündigt zu haben – hinter deren Möglichkeiten als Freiheiten gelangt und über das Innesein in den Geschöpfen durch die Schöpfungsmittlerschaft hinaus dem Sünder *auch in seinem Sündерsein* „innerlicher“ wird, als dieser sich selbst sein kann⁴⁶. Dies hat zur Folge, daß der Sohn fortan nicht mehr von den Menschen zu trennen ist und darum in jedem „Geringsten“ (Mt 25,40) angetroffen wird: „Auch eine sündige, sich Gott gegenüber verschließende Person kann und muß immer um dieser Zusage Gottes, um des bei Gott hinterlegten Bildes, um ihres durch Christus Getragenenwordenseins willen mit agape geliebt werden.“⁴⁷ Die Aufnahme der Welt in die „innertrinitarische Affektion“ gilt also bleibend und in jedem Fall. Auch der verlorene Sohn, der „nicht wert“ ist, der Sohn des Vaters zu sein, wird von diesem als Sohn erwartet (Lk 15,11–32).

Das Geschenk der Sohnschaft und das darin implizierte Engagement Gottes für den Menschen sind in all ihren Dimensionen ewig, „überzeitlich“, weil die Dramatik des Ereignisses von Leben, Kreuz, Tod und Auferstehung Jesu, das von der ökonomischen Trinität erfahren wird, „... dank deren Einssein mit der immanenten Trinität ihre dauernde Aktualität behält, um so mehr, als im Drama der Passion, zu der die Eucharistie gehört, alle weltlichen vergangenen und zukünftigen Zeitpunkte mit einbezogen sind“⁴⁸. Der Tod Jesu selbst ist „zeitlos“ und ohne absehbares Ende⁴⁹. In seiner schrecklichen Zeitlosigkeit ist er kein „vergängliches“ Ereignis für Gott, das wie eine Schlangenhaut im Durchgang abgestreift und zurückgelassen wird, sondern ein ihm gegenwärtig

⁴⁶ Der Sohn tritt dem Menschen dabei nicht zu „nahe“, löst ihn nicht in seiner Geheimnishaftigkeit und Freiheit auf, weil er auf den Vater hin in ihn eingeht. Was also für den Sohn „hinter“ dem Menschen kommt, ist nicht einfach ein abstraktes „Nichts“, aus dem dieser geschaffen worden ist, sondern der Vater als der Ursprung der Geschöpfe, in den der Sohn die Menschen stellvertretend als Freiheiten neu gründet und auf den hin er sie darum auch freiläßt, ohne daß die Einheit des Sohnes mit den Menschen rückgängig gemacht wird, was nicht ohne den Heiligen Geist denkbar ist, der als die Einheit von Vater und Sohn gleichzeitig die innerste Einheit des Sohnes mit dem Menschen und deren Unterschiedenheit voneinander ermöglicht.

⁴⁷ TD II/2 (1978), 455; vgl. H III/2, 2 (1969), 405–429; Hans Urs von Balthasar, *In Gottes Einsatz leben*, Einsiedeln 1971, 46; TD IV (1983) 257, 299 f.

⁴⁸ TD III (1980), 338, 364 f.

⁴⁹ MySal III/2, 179; vgl. *In Gottes Einsatz leben*, aaO. (Anm. 47), 43; TD III (1980), 313; TD IV (1983), 111, 281–283.

bleibendes Moment der Liebe selbst⁵⁰. „Das Leiden des Herrn ist, wie alles in seiner zeitlichen Existenz, zugleich überzeitlich; jeder Augenblick seines Leidens hat ‚ewige‘ Intensität und überragt eben damit auch die chronologische Zeit... Daß er dabei zugleich in der leidlosen Herrlichkeit weilen kann, ist für unser zeitliches Denken ein Widerspruch; in seiner Überzeitlichkeit münden ‚gleichzeitig‘ wie in einem Meer die entgegengesetzten Ströme.“⁵¹ Stehen aber solche Sätze nicht quer zur Realität der Auferstehung, durch die der Tod überwunden wird? Auferstehung und bleibende Gegenwart des Todes in Gott schließen sich nicht aus, weil das Leben Gottes in der Heilsökonomie nicht verlöscht, sondern weitergeht und dadurch den Tod bei sich behalten kann, ohne ihm ausgeliefert zu sein. Durch die Aufnahme in die Bewegung der Hypostasen, die an keine zeitlichen Kategorien gebunden sind, sondern in ihrem Zueinander allererst so etwas wie Zeit entspringen lassen, wird das Kreuz in seiner Endgültigkeit zu einer Form trinitarischen Lebens, das über die Sackgasse des Todes hinausreicht, weil es sich in ihr ereignen kann⁵². Dieses Umgreifen des Todes durch die Freiheit Gottes hat jenem den Stachel genommen (1 Kor 15,55) und ihn der Freude Gottes dienstbar gemacht, ohne daß deswegen an der vollen Gegenwart des Todesgrauens in Gott irgendwelche Abstriche gemacht werden müßten. An der besagten Gegenwart ist festzuhalten, weil im *treuen* Gott das „Nachher“ der Auferstehung, die den Tod überwindet, kein „Nicht mehr“ ist, welches das Kreuz der Vergessenheit anheimfallen ließe⁵³.

Die Sehnsucht Gottes und die Offenheit des Gerichtsausgangs

Aufgrund der dargestellten Restlosigkeit der Liebe Gottes kann die eingangs gestellte Frage nach dem unverbrüchlichen Ja Gottes positiv beantwortet werden. Aber wenn das Antlitz Gottes für Gott selbst in jedem Menschen zu finden ist und Vater und Sohn sich gegenseitig im Menschen suchen, befindet sich dann nicht Gott selbst im Zugzwang Richtung Allversöhnung? Denn der, für den das Verlorengehen des Menschen das größte Unglück ist, ist doch Gott selbst, der in seine Liebe für die Men-

⁵⁰ Vgl. *H III/2, 2* (1969), 501.

⁵¹ Hans Urs von Balthasar, *Das Weizenkorn*, Einsiedeln 1953, 67.

⁵² Der Geist verbindet die *Getrennten* (Vater und Sohn als Sendender und Gesendeter) so miteinander, daß die Todesverlassenheit nicht zur Zerstörung Gottes führt, sondern als eine Weise der intakt bleibenden Beziehung zwischen Vater und Sohn vollzogen wird, in der der Sohn den Widerspruch zwischen Gott und Hölle im Gehorsam dem Sendenden gegenüber überwindet (vgl. *TD II/2* [1978], 167–175, 476–479; *PI*, 201–235, 264; Hans Urs von Balthasar, *Theologik, Bd. II*, Einsiedeln 1985, 322f).

⁵³ Karl Barth, *KD II/1* (1948), 721; vgl. auch *KD IV/3* (1959), 450f, 456–459.

schen seine Liebe für den Sohn „investiert“: „Gott hat uns seinen Sohn vertraut (ach, du mein Gott), und Gott hat uns auch unser Heil vertraut, die Sorge um unser Heil und also selbst seine Hoffnung.“⁵⁴ Seine Hoffnung? „Gott hat uns *nötig*, Gott bedarf notwendig seines Geschöpfes. Er hat sich sozusagen dazu verurteilt, dazu verdammt.“⁵⁵ „Wir können Gott mangeln. In diese Lage hat er sich begeben. Diesen schlimmen Fall. In dem Fall, uns nötig zu haben. Welche Unvorsicht.“⁵⁶ Bleibt ihm da eine andere Wahl als die Allversöhnung?

Es bliebe ihm nichts anderes übrig, wenn nicht gälte: Da der Vater „jeder Schöpfung voraus den ewigen Sohn zeugt, sieht er, daß er von dessen Liebe nie enttäuscht werden wird und daß sie beide durch die Schöpfung nie so enttäuscht werden können, daß ihre Liebe darob erkaltet... Im nie enttäuschenden Sohn schöpft der Vater sich gleichsam Kraft für alle kommenden Enttäuschungen mit den Geschöpfen.“⁵⁷ Wen aber hat der Vater schlimmer vermissen müssen als den Sohn, in dem alle möglichen Wege Gottes mit den Menschen einbeschlossen sind⁵⁸? Wenn das Vermissen des Sohnes in seiner Endgültigkeit Gegenwart in Gott ist und der Vater die Menschen im Vermissen des Sohnes vermißt, weil er *diesen in ihnen* vermißt, dann kann Gott auch die Freiheit des Sünders, der sich gegen die Vergebung sträubt, bis ins Äußerste respektieren und ihn in der selbstgewählten Einsamkeit belassen, ohne entweder aus Abhängigkeit vom Menschen zu zerbrechen oder durch das Herausfallenlassen des Menschen aus der göttlichen Liebe und Teilnahme sich selbst untreu zu werden (vgl. 2 Tim 2,12f).

Er kann aber auch das andere, nämlich alle Sünder zur Umkehr bewegen: „Gott achtet auch als Erlöser die Freiheit, die Gott der Schöpfer seinem Geschöpf zugeeignet hat und mit der es seiner Liebe zu widerstehen vermag. Dieses ‚Achten‘ besagt, daß Gott nicht durch die Allmacht seiner absoluten Freiheit die prekäre Freiheit des Geschöpfes überwältigt, erdrückt, vergewaltigt. Er würde sich damit selbst widersprechen. Es bleibt aber zu überlegen, ob es Gott freisteht, dem von ihm abgewandten Sünder in der Ohnmachtsgestalt des gekreuzigten, von Gott verlassenen Bruders zu begegnen, und zwar so, daß dem Abgewandten klar wird: dieser (wie ich) Gott-Verlassene ist es um meinetwillen. Man wird hier von keiner Vergewaltigung mehr sprechen können...“⁵⁹

⁵⁴ Charles Péguy, *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung*, Luzern 1943, 87.

⁵⁵ Ebd., 100. ⁵⁶ Ebd., 101.

⁵⁷ Adrienne von Speyr, *Die Welt des Gebetes*, Einsiedeln 1951, 24.

⁵⁸ Vgl. TD II/I (1976), 251–259.

⁵⁹ PI, 443; TD IV (1983), 283–286. Vgl. auch Josef Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1977, 178f und Wilhelm Breuning, in: *MySal V*, 861.

Beide sind also möglich, Allversöhnung und doppelter Ausgang, wobei man sich hüten muß zu behaupten, es sei eigentlich gleichgültig, welche der beiden Möglichkeiten eintreffen werde, denn im Himmel herrscht mehr Freude über einen Sünder, der Buße tut... (Lk 15,7). Unsere Hoffnung kann sich nur mit der Hoffnung Gottes zusammen auf die Allversöhnung richten⁶⁰. Gegen die Möglichkeit des doppelten Ausgangs wird man auf der anderen Seite nicht einwenden können, da die Allversöhnung sowieso für alle das Beste sei, erübrige sich die Komplizierung durch eine andere Möglichkeit. Weil die Liebe ein Freiheitsgeschehen ist, läßt sich die „Logik der Liebe“ nicht berechnen. Sie ergibt sich immer neu aus der Situation heraus – allerdings nicht willkürlich, sondern in Angemessenheit an sich selbst. Hanspeter Heinz will zu Recht nichts von einer *Lehre* der Allversöhnung wissen, denn „die Ohnmacht Gottes gegenüber der dem Menschen gegebenen Möglichkeit des Mißbrauchs läßt sich nicht aufrechnen gegen die andere Ohnmacht Gottes in der Karfreitags- und Karsamstagsverlassenheit; sie läßt sich nicht in ein System bringen, sondern nur in der Dramatik des Vollzugs aussagen“⁶¹. Gott vermag zwar auch den ärgsten Sünder zur Umkehr zu bewegen, aber das heißt noch nicht, daß er es auch tun wird, denn es liegt ihm so viel an der Freiwilligkeit menschlicher Antwort, daß nicht ausgeschlossen werden kann, daß er eine negative Antwort gelten läßt. So bleibt uns nur, mit Gott zusammen, der will, daß alle Menschen gerettet werden (1 Tim 2,1–5), zu hoffen und zu lieben und es *ihm* zu überlassen, wie er sein Geschöpf lieben will.

Perspektivenwechsel: Gott lieben, weil er er ist

Im Verlaufe dieser Überlegungen hat sich herausgestellt, daß die Frage nach der Allversöhnung ein ganzes Bündel von Fragen in sich birgt. Manche der gestellten Fragen mögen bedenklich und übertrieben, ja vermesschen klingen. Aber kann es sich die Theologie überhaupt leisten, harmlos zu sein? Das Leben ist es ja auch nicht und die „Sache mit Gott“ schon gar nicht. Letzteres wird an der Maßlosigkeit der Liebe Gottes sichtbar, die zu einem Perspektivenwechsel „zwingt“. Wenn eingangs die Frage gestellt worden ist, ob Gott alle Menschen, also auch mich, bejaht und damit aus der Verkrampfung der Sorge um mich selbst erlöst, so tritt nun Gott selbst in den Vordergrund als der, der „zuviel des Guten“ tut. Das Erschrecken darüber „zwingt“ uns dazu, uns vorbehaltlos dem Willen Gottes zu überlassen.

⁶⁰ Vgl. TD IV(1983), 160–167. Die Legitimität dieser Hoffnung hat Balthasar schlüssig in seinem Buch *Was dürfen wir hoffen?* (Einsiedeln 1986) erwiesen.

⁶¹ Hanspeter Heinz, *Der Gott des Je-mehr*, Bern 1975, 185.