



**Klaus Vechtel SJ | Frankfurt a. M.**

geb. 1963, Professor für Dogmatik in St. Georgen,  
Beiratsmitglied von GEIST & LEBEN

vechtel@sankt-georgen.de

# **Endgültige Begegnung mit Gott**

## **Zeichen christlicher Hoffnung**

In der katholischen Theologie des 20. Jhs. hat ein beträchtlicher Wandel im Verständnis der Eschatologie stattgefunden.<sup>1</sup> Gegenüber einer stark gegenständlichen Sichtweise der Neuscholastik fasst die neuere Eschatologie die traditionellen eschatologischen Orte – Gericht, Fegefeuer, Himmel und Hölle – als sachlich, nicht zeitlich unterschiedene Momente der Vollendung durch Gott auf. Diese Vollendung orientiert sich am Modell einer personalen Begegnung des Einzelnen und der Menschheit als ganzer mit dem christlichen Gott. Die berühmte Formulierung von Balthasars lautet: „Gott ist das ‚Letzte Ding‘ des Geschöpfes. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Feuer.“<sup>2</sup> Das „Wissen“ um die endgültige Begegnung mit Gott gründet in der jetzigen Begegnung des glaubenden Menschen mit Gott, die durch Jesus Christus und seine gnadenhafte und heilschaffende Gegenwart ermöglicht ist. Christliche Aussagen über die endgültige Begegnung des Menschen mit Gott sind keine Informationen über die Zukunft, sondern haben „primär performativen Charakter“<sup>3</sup>. Es sind Worte, die Wirkung zeigen, insofern sie eine Zukunft ansagen, die die Gegenwart verändert. Der erkenntnistheoretische Status eschatologischer Aussagen kommt somit „der Sprechhandlung des Versprechens am nächsten“<sup>4</sup>. Wie jedoch

1 Vgl. dazu H.U. v. Balthasar, *Umrisse der Eschatologie*, in: Ders., *Verbum Caro* (Skizzen zur Theologie Bd.1). Einsiedeln 1960, 276–300; K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: Ders., *Schriften zur Theologie Bd. IV*. Einsiedeln 1960, 401–428; F. Gruber, *Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung*. Freiburg i.Br. 1997, 195–293; J. Rahner, *Einführung in die christliche Eschatologie*. Freiburg i.Br. 2010, 53–72.

2 H.U. von Balthasar, *Umrisse der Eschatologie*, 282 [s. Anm. 1].

3 J. Rahner, *Einführung in die christliche Eschatologie*, 62 [s. Anm. 1].

4 H.-J. Höhn, *Versprechen. Das fragwürdige Ende der Zeit*. Würzburg 2003, 61. Vgl. auch M. Kehl, *Eschatologie*. Würzburg 1996, 25–33; F. Gruber, *Der Diskurs der Hoffnung. Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: E. Arens (Hrsg.), *Zeit Denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs* (QD 234), Freiburg i.Br. 2010, 19–45.

kann die endgültige Begegnung mit Gott genauer verstanden werden? Inwieweit „verändert“ die Sichtweise der endgültigen Begegnung des Menschen mit Gott die Gegenwart des Glaubensvollzugs? Auf welche Art und Weise können Aussagen über die eschatologische Vollendung bereits im Hier und Jetzt wirksam werden? Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden.

## Das Problem der Endgültigkeit im Tod

Für den christlichen Glauben wird im Tod das Ende der menschlichen Freiheitsgeschichte erreicht. Entscheidungen, Situationen, Handlungen, die wir im Laufe des Lebens vollziehen, sind nicht beliebig revidierbar, ihnen kommt vielmehr Einmaligkeit zu. Der Mensch gibt sich als Person und Subjekt durch die Geschichte seiner Freiheitstaten die unverwechselbare Gestalt seines Lebens. Dabei kommt dem Tod eine entscheidende Rolle zu. Erst der Tod verleiht dem Handeln des Menschen und seiner Freiheit eine unwiderrufliche Bedeutung. Erst durch den Tod wird es der menschlichen Freiheit wirklich möglich, Endgültiges anzustreben und zu wirken.<sup>5</sup> Die damit verbundene traditionelle Lehre vom Tod als Ende des Pilgerstandes hat allerdings im Laufe der Geschichte teilweise „sehr unerbittliche Züge“<sup>6</sup> angenommen. Der Tod markiert im traditionellen Verständnis das Ende einer aktiven Heilsarbeit des Menschen. Weil das menschliche Dasein und die freien Willensentscheidungen des Menschen mit dem Tod in einen Zustand der Endgültigkeit eintreten, ist den Verstorbenen Buße und Reue unmöglich.

Was jedoch geschieht, wenn das endgültig Gewirkte des Menschen doch nur bruchstückhaft und unvollendet bleibt? Was geschieht, wenn nicht alle Dimensionen des Daseins der Person in seine Gottesbeziehung eingehen? Kann es sein, dass ein Subjekt durch den schuldhaft bedingten Ausfall echter Daseinsmöglichkeiten im Eschaton zu einem „ewigen Torso“<sup>7</sup> reduziert und somit in Ewigkeit auf den Status der Nichtvollendung festgelegt wäre? Karl Rahner fragt, ob wir mit dem Tod auf ewig dem hinterher trauern, was wir in diesem Leben an Entscheidungen versäumt haben: „Wird wirklich in alle Ewigkeit der, der ich bin, trauernd den grüßen, der ich hätte werden können?“<sup>8</sup> Ewigkeit ist nicht die unbegrenzte Fortsetzung der Zeit, sondern die Endgültigkeit und Vollendung dessen, was der Mensch in Freiheit in der Zeit gewirkt hat. Daraus folgt, dass die Lebenszeit des Menschen erst dann in einem vollen Sinne endgültig und ewig geworden ist, wenn er sein Menschsein in authentischer Gottes- und Nächstenliebe realisiert. Aus diesem

5 Vgl. K. Rahner, *Zur Theologie des Todes* (QD 2). Freiburg i.Br. 1958; Ders., *Theologie der Freiheit*, in: *Schriften zur Theologie Bd. VI*, [s. Anm.1], 215–237. Siehe im Anschluss an K. Rahner M. Kehl, *Eschatologie*, 252–264 [s. Anm. 4].

6 Vgl. E.-M. Faber, *Das Ende, das ein Anfang ist. Zur Deutung des Todes als Verendgültigung des Lebens*, in: ThPh 76 (2001), 238–252, hier 242.

7 K. Rahner, *Trost der Zeit*, in: *Schriften zur Theologie Bd. III*. Einsiedeln 1956, 169–188, hier: 180.

8 Ebd.

Grund postuliert K. Rahner eine „vollendete Vollendung“ für den Menschen in der eschatologischen Begegnung mit Gott: ein Einholen der vom Menschen geforderten Gottes- und Nächstenliebe, die seinem Leben eine vollendete Gestalt, eine vollendete Identität geben kann.<sup>9</sup>

Eine solche vollendete Vollendung vollzieht sich im Sinne der traditionellen kirchlichen Lehre im Gericht und im Läuterungsgeschehen. Gericht und Läuterung des Menschen würden somit die „theologische Innenseite“<sup>10</sup> des Todesgeschiecks bilden. Sie wären nicht als zeitlich verschiedene Phasen der Vollendung des Menschen zu denken in einer parallel zur irdischen Zeit verlaufende Ewigkeit, sondern als verschieden akzentuierte inhaltliche Momente des einen Vollendungsgeschehens.<sup>11</sup> Der nicht in empirisch-messbaren Kategorien zu fassende Übergang von der im Tod erreichten Endgültigkeit zur Vollendung des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott ist als ein Geschehen personaler Begegnung zu begreifen, indem auch die Freiheit des Menschen nicht ausgeschaltet, sondern beteiligt ist. Meine These lautet: Die endgültige Begegnung des Menschen mit Gott muss so verstanden werden, dass der Mensch in Freiheit die Möglichkeit besitzt, sich zu seiner Lebensgeschichte und zu der ihm angebotenen Barmherzigkeit Gottes zu verhalten und Stellung zu beziehen.<sup>12</sup> Der Mensch kann an seinem Leben nichts mehr ändern, aber er kann es mit neuen Augen sehen, mit den Augen des gerechten und zugleich barmherzigen Gottes. Er kann sich diesen Blick Gottes auf sein Leben zu eigen machen oder auch nicht. Ohne diese Freiheit hätte das Gericht über den Menschen und die Läuterung (Fegfeuer) keinen Sinn. Denn diese geschehen in einer personalen Begegnung mit Gott, die sich nicht in völliger Passivität vonseiten des Menschen vollziehen kann.

Die Vorstellung einer freiheitlich-personalen Vollendung des Menschen hat Konsequenzen für das Glaubensleben von Christen im Hier und Jetzt. Angesichts der endgültigen Begegnung mit Gott kommt den Handlungen und Entscheidungen unseres Lebens eine radikale Tiefe und Bedeutung zu. Die Art und Weise, wie ich mich in meiner Freiheit gegenüber anderen Menschen verhalte, mich ihnen gegenüber öffne oder verschließe, nimmt die unverborgene Begegnung des Menschen mit Gott vorweg.

Eine christliche Eschatologie, die in personalen und freiheitlichen Kategorien denkt, will die Verantwortung des Menschen für sich und die Gestalt seines Lebens ernst nehmen und zugleich die Hoffnung eröffnen, dass auch das unvoll-

9 Vgl. ebd., 179–186.

10 M. Kehl, *Eschatologie*, 282 [s. Anm. 4].

11 Die Vollendung des Menschen in der Begegnung mit Gott übersteigt damit alle unsere Zeitvorstellung. Sie ist dennoch als eine lebendige Begegnung zu denken, als ein Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch. Vgl. H. Kessler, *Was kommt nach dem Tod? Über Nahtoderfahrung, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben*. Kevelaer 2014, 226–231.

12 Vgl. dazu K. Vechtel, *Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars* (ITS 89), Innsbruck – Wien 2014.

ständig Gebliebene unseres Lebens in der Begegnung mit Gott „reifen“ und „ganz“ werden kann in einer Vollendung von Gott her, die den Menschen und sein freies Verhalten gegenüber dem Gnadenangebot Gottes miteinschließt.

## Vollendete Identität im Gericht

In der christlichen Eschatologie ist der Tod des einzelnen Menschen als Durchgang zu jener unverborgenen Begegnung mit Gottes richtender Liebe zu verstehen, von der die biblischen Schriften berichten.<sup>13</sup> Für Josef Ratzinger besteht der Gehalt der biblischen Gerichtsszenen darin, dass der Mensch mit seinem Sterben der Wahrheit seines Lebens inne wird. Das „Maskenspiel des Lebens“<sup>14</sup> ist vorüber; im Wegfallen der Masken, der Illusionen und falschen Positionen, hinter denen Menschen sich verstecken, besteht das Gericht. Es ist das Offenbarwerden der Wahrheit des eigenen Lebens. Dadurch gerät das Leben als Ganzes in die „Krise“: Es kommt zur Unterscheidung von Gutem und Bösem im eigenen Leben. Dabei ist zu beachten, dass diese Scheidung und Unterscheidung sich maßgeblich im Gegenüber zu Christus vollzieht (vgl. Mt 25). Die Wahrheit, die im Gericht offenbar wird, ist keine Auflistung von Fakten, sondern eine Person. Die genuin christliche Form des Gerichtsgedankens besteht darin, dass die „Wahrheit, die den Menschen richtet, selbst aufgebrochen ist, ihn zu retten“<sup>15</sup>. Das Johannesevangelium spricht davon, dass der Vater dem Sohn die Vollmacht übertragen hat, Gericht zu halten (Joh 5,27; vgl. 5,22). Der Sohn Jesus ist jedoch mit einem Wort von Hans Urs von Balthasar der „gerichtete Richter“<sup>16</sup>. Dieser Richter hat das Gericht, d.h. die inneren Konsequenzen einer sündigen Abkehr von Gott, an sich selbst erfahren. Jesus, der gerichtete Richter, kennt unsere armselige und sündige Identität von innen her und hat die von Gott abgewandte Seite unseres Ichs durch seine Solidarität mit den Sünder(inne)n wieder mit Gott in Berührung gebracht. Für die Identitätsfindung des einzelnen Menschen, die im Tod endgültig wird, ist die Beziehung zu Gott maßgeblich bestimmend.<sup>17</sup>

13 Für das Verständnis des Gerichts Gottes in der modernen Theologie dürfte K. Barths Gerichtslehre grundlegend sein. Vgl. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik Bd. IV*. Zürich 1953, 171–394; vgl. dazu auch G. Etzelmüller, „... zu richten die Lebendigen und die Toten“. *Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluss an Karl Barth*. Neukirchen-Vluyn 2001. In der kath. Theologie hat H. U. v. Balthasar Barths Gerichtslehre rezipiert, vgl. ders., *Theodramatik Bd. IV. Das Endspiel*. Einsiedeln 1983.

14 J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*. Regensburg 1977, 169.

15 Ebd.

16 H.U.v. Balthasar, *Eschatologie im Umriss*, in: *Pneuma und Institution*. Einsiedeln 1974, 410–455, hier: 441. Vgl. auch Ders., *Gericht*, in: IKAZ 9 (1980), 227–235.

17 Aus theologischer Perspektive hat sich bes. J. Ratzinger für die bleibende Bedeutung der Seele als dem Träger personaler Identität über den Tod hinaus stark gemacht, vgl. ders. *Eschatologie*, 119–135 [s. Anm. 14]. Aus phil. Sicht vertritt E. Runggaldier die bleibende Aktualität des thomistischen Seelenbegriffs. Vgl. ders., *Unsterblichkeitshoffnung und die hylemorphistische Einheit von Leib und Seele*, in: K. Koenen / J. Schuster (Hrsg.), *Seele oder Hirn. Vom Leben und Überleben der Menschen nach dem Tod* (FTS Bd. 68), Münster 2012, 95–123. Vgl. zur Diskussion über die personale Identität des Auferstehungslebens G. Brüntrup u.a. (Hrsg.), *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*. Stuttgart 2010.

Im Gericht wird der Mensch in der Begegnung mit Christus zur unverstellten Wahrheit seiner Selbsterkenntnis geführt. Damit ist jedoch nicht einfach eine schlichte Fixierung des Menschen auf einen mit dem Tod erreichten Status quo gemeint. Entscheidend für die letztgültige und vollendete Identität des Menschen wäre die Frage, inwieweit dieser sich im Gericht der Wahrheit seines Lebens öffnen wird und sie für sich annehmen kann; inwieweit sich der Mensch mit der Geschichte seiner Taten hineinnehmen lässt in die vergebende Liebe Gottes. Die Liebe Gottes, die im Richter Christus dem Menschen zugewandt ist, „gibt dem Menschen die letztgültige Gestalt seiner Identität, indem sie die von ihm in seinem Leben getroffenen Entscheidungen absolut ernst nimmt und sie zugleich hineinnimmt in ihr befreidendes, neues Leben schaffendes Ja zu diesem sündigen Menschen“<sup>18</sup>. In der unverborgenen Begegnung mit Gottes richtender Liebe wird mir meine wirkliche Identität vor Augen gestellt als verlorener Sohn, verlorene Tochter, die der Vater in sein Haus hereinholen will (vgl. Lk 15). Werde ich mich damit identifizieren können, will ich diese Identität annehmen können? Dies wäre meine Vollendung.

Eine solche Gerichtskonzeption grenzt die Möglichkeit einer unwiderruflichen, freien und bewussten Verweigerung gegenüber Gott und dem Nächsten deutlich ab von aller Schwäche und Ohnmacht des Menschen. Dieser Schwäche – so J. Splett – könnte sich Gott als „Kraft in der Schwachheit“ schenken. Die Selbstverschließung des Menschen ist nicht zu verstehen „als der verzweifelte Aufschrei: ‚Hätte ich mich doch zur rechten Zeit bekehrt!‘, dem dann ein grausam-unerbittliches ‚Zu spät‘ erwiderte, sondern als der Trotz ihrer Ohnmacht, als die Selbstbehauptung ihrer Nichtigkeit, das ‚Machtwort‘ ihres Nein.“<sup>19</sup> Die Möglichkeit des Gerichts besteht positiv darin, dass sich selbst ein Täter furchtbarer Grausamkeiten von Gottes Liebe zur reuevollen Anerkenntnis der eigenen Schuld bewegen lassen kann. Die im eigenen Leben noch so fragmentarisch und verschüttet vorhandenen Ansätze zur Reue und Buße könnten in einem schmerzlichen Prozess der Läuterung – als Fegfeuer – ausreifen und diese Persönlichkeit so durchformen, dass sie zur Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen befähigt wird.<sup>20</sup>

## Vergegenwärtigung von Gottes Gerechtigkeit

Die große Gerichtsszene in Mt 25 lässt keinen Zweifel daran, dass der Maßstab des Gerichts das Verhalten gegenüber den Nächsten, insbesondere den Menschen in Not sein wird. In den Armen, Hungernden und Dürstenden begegnen

18 M. Kehl, *Eschatologie*, 283 [s. Anm. 4].

19 Vgl. J. Splett, *Konturen der Freiheit. Vom christlichen Sprechen vom Menschen*. Frankfurt 1981, 147.

20 Eine solche Gerichtskonzeption, die das Läuterungsgeschehen als inneres Moment der richtenden Begegnung mit Christus bestimmt, wäre m.E. auch im Gespräch mit der ev. Theologie vermittelbar. Vgl. dazu etwa W. Pannenberg, *Systematische Theologie Bd.3*. Göttingen 1993, 663–666.

wir Christus. Haben wir ihnen gegenüber Barmherzigkeit gezeigt oder haben wir allein uns selbst geliebt? Damit wird jedoch die eschatologische Frage nach dem persönlichen Heil und der individuellen Vollendung „aufgebrochen“ hin auf das Heil der anderen Menschen. Die christliche Gerichtsbotschaft, die lange Zeit in der Geschichte vor allen Dingen mit einem Schreckensszenario und der Drohung einer ewigen Verdammnis des Menschen verbunden war, ist zu korrigieren: Sie nimmt Menschen in die Verantwortung, an der wirksamen Vergegenwärtigung der Gerechtigkeit Gottes in seinem Leben und seiner Geschichte teilzunehmen, in der glaubenden Hoffnung, dass Gott am Ende der Geschichte endgültig seine heilende und versöhnende Gerechtigkeit aufrichtet.<sup>21</sup>

Der Prozess einer Versöhnung des sündigen Menschen mit Gott hat somit eine soziale Dimension und darf nicht über die Opfer von Gewalt und Verbrechen hinweggehen.<sup>22</sup> Die christliche Botschaft vom Gericht schärft die Sensibilität für die Leidenden und die Opfer: Die Botschaft vom Gericht besagt, dass sich Gott ihrer erinnert und nimmt uns in die Pflicht der Erinnerung hinein. In Christus, der sich vorbehaltlos mit den Kleinen und Armen solidarisiert hat und am Kreuz selbst zum Opfer menschlicher Bosheit und Gewalt geworden ist, sind die Täter mit den Opfern ihres sündigen Verhaltens konfrontiert. Eine Versöhnung der Täter mit Gott ist nicht möglich ohne das Eingeständnis der eigenen Schuld und die Bitte um Versöhnung im Gegenüber zu den Opfern. Darf die Eschatologie auch die Hoffnung darauf thematisieren, dass die Opfer ihrerseits nicht in einer ewigen Unversöhnlichkeit gegenüber den Tätern verharren? Für eine solche Hoffnung spricht, dass die Opfer durch ihr menschliches Geschick bereits so eng mit Christus verbunden sind und in der letzten unverborgenen Begegnung mit ihm sich auch von dessen Vergebungsbereitschaft und Liebe so durchdringen lassen können, dass sie diese weitergeben können.<sup>23</sup> Die Versöhnung mit den Tätern muss jedoch streng unterschieden werden von jeder Form einer moralischen Pflicht für die Opfer: „Vergebung ist eine transmoralische Größe, die nicht im Feld der Gerechtigkeit, sondern in dem der Barmherzigkeit anzusiedeln ist“.<sup>24</sup> Die Vergebung gegenüber den Tätern ist nichts, was den Opfern zugemutet werden muss. Denkbar ist jedoch, dass die Opfer in der Kraft der Vergebung selbst etwas Befreiendes und Erlösendes für sich entdecken, das sie aus der Bindung an die ihnen zugefügten Verbrechen und aus der Opferrolle löst und ihnen hilft, ihr „Subjektsein“ in einem umfassenden Sinn wiederzuerlangen. Gerade durch die soziale Dimen-

21 Vgl. dazu auch H. Hoping, *Wenn alles Maskenspiel und Unrecht endet. Vom Gericht Gottes über den Menschen*, in: IKaZ 41 (2012), 20–30.

22 Vgl. zur Frage der Versöhnung von Tätern und Opfern im Gericht die umfassende Studie von D. An-sorge, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibel-theologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive*. Freiburg i.Br. 2009.

23 Vgl. M. Kehl, *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*. Freiburg 1999, 133.

24 M. Remenyi, *Ende gut – alles gut? Hoffnung auf Versöhnung in Gottes eschatologischer Zukunft*, in: IKaZ 32 (2003), 492–512, hier: 499.

sion des Gerichts lassen sich die traditionelle Lehre vom individuellen Gericht nach dem Tod des einzelnen und dem allgemeinen Gericht am „Jüngsten Tag“ miteinander verbinden. Das Gericht ist Teil des einen Vollendungsgeschehens in seiner personalen, sozialen und universalen Dimension. Es vollzieht sich im Tod des einzelnen und im Prozess des universalen Ankommens aller Geschöpfe bei Gott.<sup>25</sup> Ist es jedoch auch denkbar, dass sich Menschen gegenüber einer Versöhnung mit Gott und den Nächsten endgültig verschließen? Wie lässt sich die Lehre von der Hölle verstehen, ohne das christliche Gottesbild zutiefst zu belasten?

### **Himmel und Hölle: eschatologischer Dualismus?**

Jesus spricht von der Hölle als einer Möglichkeit, vor der die Menschen stehen, die das Heil der anbrechenden Gottesherrschaft ausschlagen (vgl. etwa Mt 22,1-14; Mt 25,1-13; 18,8f.). Wenn Gott den Menschen als freies Subjekt auf Endgültigkeit hin gewollt hat, so K. Rahner, dann muss die Rede von der Hölle ernst genommen werden: „Das Wesen der Hölle ist das Nein zu Gott als die letzte und totale Entscheidung des Menschen gegen Gott, die letzte vom Wesen der Freiheit selbst nicht mehr revidierbare Entscheidung.“<sup>26</sup>

Die Rede von der Hölle stellt jedoch ein ernsthaftes theologisches Problem dar:<sup>27</sup> Himmel und Hölle sind für den christlichen Glauben nicht gleichrangige Alternativen, die dem Menschen offen stehen. Es gibt vom universalen Heilswillen Gottes her (vgl. 1 Tim 2,4-5; Tit 2,11; Eph 1,10; Kol 1,20) nur eine letzte Zielbestimmung für alle Menschen, „nämlich den Himmel als das endgültige Ankommen aller noch so verworrenen Lebenswege im Leben Gottes“<sup>28</sup>. Die Hölle hingegen hat keinen Sinngehalt, der alternativ neben dem Himmel stehen würde. Sie stellt vielmehr das Verfehlens des letzten Ziels und Sinns des menschlichen Lebens dar. Lässt sich angesichts dieses letzten Ziels in der Vollendung bei Gott die Vorstellung einer negativen Vollendung überhaupt theologisch rechtfertigen? Woher stammt dann die reale Möglichkeit sich endgültig gegenüber Gott zu verschließen? Kommt dem/der Sünder(in) in seiner/ihrer Verweigerung gegenüber Gott eine Art natürliche Unsterblichkeit zu? Impliziert die Lehre von der Hölle einen eschatologischen Dualismus, so dass sich am Ende der Geschichte Himmel und Hölle als entgegengesetzte Grundprinzipien auf ewig gegenüberstehen?

25 Vgl. K. Rahner, Art. *Parusie* (Sacramentum Mundi Bd.3), in: *Sämtliche Werke Bd.17, Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956–1973*. Freiburg u.a. 2002, 1227–1230.

26 K. Rahner, *Hinüberwandern zur Hoffnung*, in: *Sämtliche Werke Bd. 30. Anstöße systematischer Theologie*. Freiburg 2009, 668–673, hier: 668.

27 Vgl. M. Kehl, *Eine theologische Meditation über Himmel und Hölle*, in: GuL 64 (1991), 261–271; Ders., *Eschatologie*, 292–298 [s. Anm. 4].

28 M. Kehl, *Eine theologische Meditation*, 262 [s. Anm. 27]. Ausgehend von der biblischen Lehre, dass Gott ohne Einschränkung das Heil aller Menschen will, gibt es für die christl. Eschatologie nur eine Prädestination des Menschen zum Heil. Vgl. K. Rahner, *Theologische Prinzipien*, 419–422 [s. Anm. 1].

Die These, dass die Verlorenen nicht mehr im ewigen Andenken Gottes aufbewahrt werden,<sup>29</sup> aber auch die These einer Annihilation,<sup>30</sup> eines Versinken des sündigen Menschen im Nichts, sind m.E. zwei Schwierigkeiten ausgesetzt: Zum einen kann die Auswirkung der Schuldgeschichte der Sünder nicht ungeschehen gemacht werden; ein bloßes Vergessen oder eine Annihilation der Sünder wird dem Gewicht der Freiheitsgeschichte nicht gerecht. Zum anderen müsste Gott, um die Existenz der Bösen auszulöschen, seinen Schöpfungswillen zurückziehen. Damit wären die Unbedingtheit seiner Liebe und Treue in Frage gestellt.

M. Kehl schlägt angesichts dieser Schwierigkeiten eine schöpfungstheologische Lösung vor: Das Geschaffensein von Gott schließt ein unwiderrufliches Ja des Schöpfers zu seinem Geschöpf ein. Diese Bejahung ist der ontologische Grund für das Dasein des Menschen. Weil Gott Liebe ist, nimmt er sein Ja auch dann nicht zurück, wenn der Mensch sich endgültig gegen ihn entscheidet. Gottes Ja findet an der menschlichen Freiheit eine Grenze, aber nicht so, dass seine Liebe dadurch aufgehoben würde. Die Hölle bedeutet nicht, dass Gott seine Liebe gegenüber dem Menschen zurückzieht, sondern dass sich der Mensch dieser ihm auf ewig zugewandten Liebe endgültig verschließt.<sup>31</sup> Ein eschatologischer Dualismus wäre somit vermieden: Gott ist, etwas provozierend gesagt, „Subjekt der Hölle“, aber nicht weil er den Menschen verdammt, sondern weil er sein Ja gegenüber dem Menschen nicht zurückzieht.

Die Unmöglichkeit eines eschatologischen Dualismus begründet meines Erachtens auch die christliche Hoffnung, dass Gottes universaler Heilszweck ans Ziel kommen wird. Die Freiheit, Gott abzulehnen, lebt aus dem Ja Gottes zum Menschen. Das Nein gegenüber Gott ist ein absoluter Selbstwiderspruch des Menschen, dessen Leben in Gott seine Erfüllung findet. Dieser Selbstwiderspruch des Menschen lässt darauf hoffen, dass das Nein des Menschen gegenüber Gott nicht endgültig ist, sondern dass sich der Mensch in der unverborgenen Begegnung mit Gott noch einmal der vergebenden Barmherzigkeit Gottes öffnen kann. Es bleibt Gegenstand der Hoffnung, denn die „Liebe hofft alles“ (1 Kor 13,7), dass sich auch der/die von Gott abgewandte Sünder(in) sich der ihm/ihr begegnenden Liebe nicht endgültig verweigern wird.

In den ignatianischen Exerzitien macht die Betrachtung über die Hölle, die dem/der Sünder(in) in der Sicht des Ignatius eigentlich zusteht, die Unbegrenztheit der barmherzigen Liebe Gottes sichtbar. Diese Begegnung mit der Liebe Gottes soll in den Exerzitanten zum Nachdenken führen über „das, was ich für Christus getan habe; das, was ich für Christus tue; das, was ich für Christus tun soll“ (GÜ 53). Die Betrachtung über die Hölle und die Begegnung mit der unend-

29 Vgl. H. Hoping, *Vom Gericht Gottes*, 25–28 [s. Anm. 21].

30 C. Duquoc, *Gerechtigkeit und letzte Gewalt*, in: G. Bachl (Hrsg.), *Eschatologie II*. Graz u.a. 1999, 303–307.

31 Vgl. M. Kehl, *Eschatologie*, 295–296 [s. Anm. 4].

## **Endgültige Begegnung mit Gott**

lich barmherzigen Liebe Gottes führen den Exerzitanten, die Exerzitantin über die Frage nach der Hoffnung auf eine persönliche Rettung hinaus. Der betende Mensch fragt nach seinem Weg der Nachfolge, um am rettenden Heilshandeln Gottes an der Welt teilzunehmen. Die Betrachtung über die „Letzten Dinge“ verändert den betenden Menschen und bestimmt sein Handeln für Gott und die Welt. Die christliche Botschaft von Himmel und Hölle muss so formuliert werden, dass Menschen sich durch die Hoffnung auf Gottes grenzenlose Barmherzigkeit bewegen lassen und sich für Gottes eschatologisches Welthandeln öffnen und in Dienst nehmen lassen.