

Der Hoffnungslogos des Glaubens

Seine Erprobung an der Endgültigkeit der Höllenstrafen

Von Wolfgang Klaghofer

Im folgenden soll es sich um die gedankliche und begriffliche Begegnung mit einem der schwersten theologischen Probleme handeln, mit dem seit Beginn der christlichen Theologie gerungen worden ist, das allerdings zugleich im Gang des theologischen Begriffs durch seine Geschichte bestimmte Aporien entwickelt hat, welche zu sehen und zu bestimmen und also zu vermeiden für die vorliegende Frage über deren wahrhaft christliches Resultat entscheidet. Allerdings soll die Frage der Hölle in der Tat rein und ausschließlich im Zuschnitt auf die Frage nach der endgültigen Verwerfung von Menschen, und das heißt: nach dem endgültigen Ausschluß von Menschen aus dem göttlichen Heil gestellt sein; darum steht eine auch nur angedeutete Dämonologie ebenso wenig im gegenständlichen Interesse wie die Frage, ob es den Teufel gibt oder nicht, und wenn ja, als welcher er aufzufassen sei, auch nicht die so diffizile und naheliegende Frage des Kriteriums für die Bestimmung der Vermittlung von Gutsein und eschatologischer Errettung als Himmel einerseits und Bosheit und endgültiger Verwerfung als Hölle andererseits, usf. Allein der *theologische* Begriff der endgültigen Verwerfung von Menschen in bezug auf die Hoffnung, welche der Theologie durch das absolute Heilsgeschehen, die Versöhnungsoffenbarung in Jesus Christus, zu denken zugemutet wird, sowie die christlich alles entscheidende Reflexion auf die Bestimmtheit des Subjekts der Verwerfung sollen im folgenden bedacht werden.

Eine erste Annäherung an die Thematik weist der kirchliche Vollzug aus. Dieser setzt in der Praxis der kirchlichen Feier eine Maßgabe, welche Negation aller seltsam entwickelten Lehre über die Hölle wird: Denn die Kirche vollzieht zwar Kanonisierungen von Menschen der kirchlichen Glaubenstradition und deren Feier folglich — neben den einzelnen Gedenk- und Festtagen — am Fest Allerheiligen, doch hat sie nicht und niemals von bestimmten Personen festgestellt, daß diese endgültig verworfen, im Unheil eingeschlossen blieben. Dem opponiert nicht die negative Klarstellung dogmatischer Formulierungen, welche im »anathema sit« Ausgrenzungen vollzieht, die allgemein sind und jedem zur Warnung zu gereichen haben, nicht jedoch dieses lehrhaften Anathema mit eschatologischer Verwerfung identifizieren¹. Einen negativen Kanon solcher, von denen die endgültige Verwerfung als gesicherte Überzeugung behauptet wird, kennt also weder eine kirchliche Formulierung noch eine kirchliche oder gottesdienstliche Praxis. Vielmehr feiert die Kirche Allerheiligen als festliches Gedächtnis der Verdienste der Heili-

¹ Tendenzen daraufhin, das Anathema mit endgültiger Verwerfung zusammenzuschließen, gab es wohl (vgl. Anm. 5), doch wurde damit das im Anathema Ausgesprochene überzogen, sofern das »Si quis ...« allgemein gehalten wurde, wengleich es aus Anlaß bestimmter Lehrer formuliert worden war.

gen², nicht nur die exponierten unter diesen Heiligen, sondern — so Hans Urs von Balthasar — »die Sendung aller, die irgendwie zur Heiligkeit berufen und auch irgendwie zu ihr gelangt sind, und dazu gehören schließlich alle Christen guten Willens, die im letzten nicht sich selber und ihr privates Glück und Heil suchen, sondern den Dienst an Gott und am Mitmenschen. Es spielt auch keine entscheidende Rolle, ob diese wirklichen oder sogenannten Heiligen gestorben oder noch am Leben sind, denn zwischen Himmel und Erde gibt es keine trennenden Wände.«³ Die am Allerseelentag folgende Bitte des Tagesgebets um die gestärkte Hoffnung auf die Auferweckung aller Brüder und Schwestern zum ewigen Leben fixiert das mit Allerheiligen schon eindrücklich Aufgerichtete und mutet allen Christgläubenden die unabsehbare Hoffnung auf die Errettung *aller* zu, Hoffnung allerdings, nicht Gnosis: Hoffnung auf die Totalität der eschatologischen Heilsgemeinschaft, der keiner fehlt und darum auch keiner mehr zugefügt zu werden braucht.

Ist nun Fundamentaltheologie die theoretische und begrifflich strenge Rechtfertigung des Logos der Glaubenshoffnung,⁴ so tritt damit die theologische Darstellung und Entwicklung des Begriffs der Hölle als Frage der Dogmatik zugleich in die fundamentaltheologische Sphäre ein, weil das Problem endgültiger Verwerfung vom Heil Gottes weg genau diesen Logos der christlichen Hoffnung fundamental anzufechten scheint, vor allem und gerade dann, wenn diese Hoffnung allein auf den einzelnen hin, der sie hegt, angestellt und zugleich mit trügerischer Sicherheit damit gerechnet wird, daß andere zu den Verworfenen zählen würden oder werden. Der sich selbst reлектierende Glaubenslogos der Hoffnung zwingt darum in die Frage, der sich alles Folgende zu stellen haben wird: Ist es erlaubt, die Verwerfung von Menschen als gesichert anzunehmen? Oder zwingt gar etwas dazu, die Sicherheit der Verwerfung von Menschen finden und angeben zu sollen? Und umgekehrt: Ist es erlaubt, die Verwerfung von Menschen a priori als unmöglich auszuschließen und zu negieren? Oder zwingt gar etwas dazu, die Apokatastasis panton als sicheres Wissen des Glaubens entwickeln zu sollen?

1. Reflexionen der Väter

Die Schriften des Alten und Neuen Testaments wissen alle um das entscheidende Moment der Verwerfung; diese stellt sich bald als aufhebbar, bald jedoch als endgültig dar. Die Differenzen der Auffassung sowie der Entwicklung und Darstellung lassen jedoch kaum eine aus den Schriften abzuleitende systematische Erhellung zu, so daß aus diesem Grund auch hier eine solche nicht versucht werden soll. Wir wenden uns darum zunächst

² Oration zum 1. November: »Allmächtiger, ewiger Gott, du schenkst uns die Freude, am heutigen Fest die Verdienste aller deiner Heiligen zu feiern. Erfülle auf die Bitten so vieler Fürsprecher unsere Hoffnung und schenke uns dein Erbarmen. Darum bitten wir durch Jesus Christus.«

³ Balthasar H. U. v., »Du krönst das Jahr mit deiner Huld«. Psalm 65,12. Radiopredigten, Einsiedeln 1982, 185.

⁴ Seckler M., Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: Kern W./Pottmeyer H. J./Seckler M. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. Traktat theologische Erkenntnislehre. Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. Bd. 4, Freiburg–Basel–Wien 1988, 468–470, 482–511.

an die Zeit erster systematischer Reflexion, wie sie bei den Vätern stattgefunden hat. Dabei muß oftmals Verstreutes zusammengetragen werden, was erweist, daß ein geschlossener Traktat nicht vorliegt und darum gemutmaßt werden kann, daß die Väter auf die theologische Mitte — die Heilsoffenbarung Gottes in Jesus Christus — zudachten und also Entscheidenderes zu theologisieren hatten, als sich die Stirn darüber einzudenken, den Grusel der Hölle ins schlecht Pädagogische und schließlich Sadistische mittels eines in sich runden Traktats zu übersteigern. Diese leere und negative Reflexion ließ die damalige Stunde nicht zu, zu sehr war der christlich — theologische Gedanke damit befaßt, zu sich zu kommen und das, was sich ihm durch die christliche Botschaft in zunächst schwerer Zeit zu denken gab, in die Form des argumentativen Begriffs zu erheben.

Die Väter nun hielten bezüglich der Hölle eine Überzeugung aufrecht, welche sich in drei Momenten darstellte: erstens gibt es nach dem Zeugnis der Schrift und dem in ihm ergangenen Wort des Herrn die Hölle als »ewiges« Feuer, wobei die Auffassung differiert, was das Feuer sei; diese Bestimmung der Vorstellung entwickelt sich zweitens in sich selbst dazu fort, die Hölle nicht für einen leeren Ort, sondern für mit Menschen gefüllt zu halten. Wird nun die Hölle als unaufhörliches Feuer bestimmt, in welchem Menschen unaufhörliche Pein und Schmach der Verwerfung erleiden, so gilt sie drittens als eine solche, aus der sich keine Umkehr, kein Ausweg zum Heil mehr eröffnen läßt.

Einige Väter haben alle drei Momente zusammengetragen und angesprochen, andere wiederum stellen bloß das eine oder andere heraus; doch konvenieren sie zuletzt in dieser dreigliedrigen Entfaltung dessen, was als Hölle gilt. Jedoch ist in diese ihre Bestimmung noch nicht deren Begründung eingegangen. In der Frage danach zeigt es sich, wie sehr die Hölle manchmal etwa zum Mittel der Konsolidierung und Abgrenzung der christlichen Gemeinschaft verkommen ist, als welche sie wohl getaugt haben mag, jedoch zugleich einer eigentümlichen Dialektik verfallen ist, welche ihre unbestimmte Offenheit auf die Frage, wer denn in der Hölle sei, zugleich schon wieder aufhebt. In dieser frühen Zeit drängt sich darum die Hölle in ihrer Schrecklichkeit vor allem im Zusammenhang mit den Irrlehrern auf. So stellt *Irenäus von Lyon* in seinem Brief an die Epheser die harte Frage: Was geschieht den Irrlehrern, wenn sie den wahren Glauben durch falsche Lehren irritieren und damit nicht anerkennen, daß jeder von ihnen doch auch ein solcher ist, »für den Jesus Christus gekreuzigt worden ist? Wer sich dadurch befleckt hat, wird in das unauslöschliche Feuer wandern, ebenso der, welcher ihn hört.«⁵ Denn Christus ist ein für allemal gestorben und auferweckt worden pro nobis, d. i. an sich pro omnibus; so erwirkt die lehrhafte Abscheidung von diesem einen und einzigen Heilsgrund die Verwerfung sowohl des Lehrers wie dessen, der ihn hört. Beide sind dadurch eingeschlossen in die Verkehrung, die den, der die Wahrheit, der Weg und das Leben allein ist,⁶ als absolutes Heil nicht für sich sein läßt, nicht erkennt und darum nicht anerkennt. Aus der Theoria erfolgt also die Praxis, und ist diese nicht wahr, so vermag es jene nicht zu der von ihr zu fordernden Wahrhaftigkeit zu bringen. Die Auffassung der Offenbarung als vor allem

⁵ Apostolische Väter 123; alle herangezogenen Vätertexte werden nach der 1931 abgeschlossenen und in München erschienenen »Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung« zitiert. Im abschließenden Registerband von 1931 finden sich die Verweise auf die Gesamtausgabe derart, wie sie auch im folgenden herangezogen werden.

⁶ Joh 14, 6.

lehrhafter Kundgabe des göttlichen Willens und Heiles⁷ hat sich hier bereits zum Kriterium der Bestimmung der Hölle entwickelt: Hölle gilt als Sanktionierung der nicht erhellbaren *Irrlehre*. Der zeitliche Entschluß und Einschluß in die Irrlehre führt ins zeitlose Unheil, das *Justin* in seiner Ersten Apologie auch als Züchtigung derer bestimmt, »die nicht an die Erfüllung dessen glauben, was Gott durch Christus gelehrt hat.«⁸ Damit erhellt der Zusammenhang von Heil und Verwerfung: Hat Gott uns das Heil im einzigen Sohn zugeeignet, so scheidet sich an ihm alles, ist er der Ort der absoluten Differenzierung. Auferweckt, so sagt Justin, werden zwar alle, doch wird Christus die Leiber der Würdigen »mit Unverweslichkeit bekleiden, die der Ungerechten aber in ewiger Empfindungsfähigkeit mit den bösen Geistern ins ewige Feuer verweisen ... Und dann werden sie Reue empfinden, aber es wird ihnen nicht mehr helfen.«⁹

Die Hölle trifft also in den angeführten Stellen vor allem die, welche nicht der Lehre Christi folgen; doch nicht minder Unbußfertige und Ungerechte, d. h. solche, die sich in der Sünde vollkommen verschließen. Das betonen der *Hirte des Hermas*¹⁰ ebenso wie *Irenäus von Lyon*,¹¹ *Cyprian von Karthago*,¹² *Basilius*,¹³ *Hieronimus*¹⁴ und *Augustinus*.¹⁵ Die ihnen zukommende Verwerfung enthält zugleich eine Bestimmung, welche diese von der banalen Vorstellung eines von Gott abgeschiedenen, sich darum »außerhalb« Gottes findenden Topos zu einer theologischen Sicht derselben hinbewegt, welche die Bezogenheit der Verwerfung zum Heilsgeschehen in negativer Weise festmacht, etwa in der Bestimmung des zweiten Todes, wie es *Cyprian von Karthago* faßt: »Der Tod ist allerdings zu fürchten, aber nur für den, der nicht aus Wasser und Geist wiedergeboren, sondern den Flammen der Hölle verfallen ist. Den Tod möge fürchten, wer sich nicht auf Christi Kreuz und Leben berufen kann. Den Tod möge fürchten, wer aus diesem nur zu einem zweiten Tod übergeht. Den Tod möge der fürchten, den bei seinem Scheiden von der Welt die ewigen Flammen mit immerwährender Pein foltern werden.«¹⁶

Die Bezogenheit zum Heilsgeschehen in Christus stellt *Johannes Chrysostomos* noch deutlicher mit seinem Hinweis auf Paulus heraus: Dieser »wußte, daß der Verlust der Herrlichkeit Christi das Allerschrecklichste ist. Das werden wir dann recht einsehen, wenn wir es einmal erfahren haben.«¹⁷ Und weiter: »ich werde doch nicht aufhören, immer wieder zu rufen, daß Christum beleidigen schlimmer und schrecklicher ist als jede Hölle«.¹⁸ Das gilt also als die eigentliche Härte der *poena damni*: Nicht daß die Verworfenen in schrecklicher Umgebung von Teufel, Dämonen und Verworfenen sich befänden,

⁷ Vgl. Seckler M., Der Begriff der Offenbarung, in: Kern W./Pottmeyer H. J./Seckler M. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. Traktat Offenbarung. Bd. 2, Freiburg–Basel–Wien 1985, 64–66.

⁸ Frühchristliche Apologeten I 86.

⁹ A. a. O. 119.

¹⁰ Apostolische Väter 233.

¹¹ Irenäus II 467; 546 f.

¹² Cyprian II 223.

¹³ Basilius II 316.

¹⁴ Hieronimus I 380–383.

¹⁵ Augustinus VIII 495.

¹⁶ Cyprian II 244.

¹⁷ Chrysostomos II 88.

¹⁸ A. a. O. 295.

macht hier den Schrecken der Verwerfung aus, sondern der Verlust aller Heilsszuversicht, aller möglichen Anschauung des Erlösers, dem das Heil verdankt ist. Oder die Negation der Endgültigkeit des Heils in der Zeit- und Aussichtslosigkeit der Verwerfung markiert das unsagbar Harte der Hölle.

Aus ihr gibt es nach Auskunft der Väter keine Errettung mehr.¹⁹ Sie ist unaufhörliches Gefängnis,²⁰ ohne Aussicht auf Befreiung,²¹ ohne Aussicht auf Läuterung.²² Denn, so Chrysostomos: »Wenn nun das Leben ewig ist, so ist auch die Strafe ewig.«²³ — Und Augustinus begegnet im Gottesstaat dem Argument, daß aus der in der Zeit begangenen Schuld keine endgültige Strafe resultieren könne, mit der innerkirchlichen Analogie der Bußpraxis, daß für Sünden, welche in kürzester Zeit begangen worden sind, die Kirche oft lang andauernde Strafen auferlegt hat. Ähnlich könne und werde trotz der Zeitlichkeit der Sünden endgültige Verdammnis verhängt werden.²⁴ Dies ist für Augustinus die eine Seite der Begründung und Rechtfertigung der Hölle; ihre andere zieht er aus einem Argument beinahe pädagogischer Demonstration, wonach der Kontrast von Himmel und Hölle für beider Wirklichkeit in bezug auf die Geretteten und Verworfenen notwendig sei. »Denn beides zumal hätte sich nicht an allen beweisen lassen: wären alle im *Strafzustand gerechter Verdammnis* geblieben, so würde an keinem die *erbarmende Gnade* offenbar werden; und würden umgekehrt alle aus der Finsternis in das Licht versetzt werden, so würde an keinem die *Vergeltung* in ihrer wahren Gestalt offenbar werden. *In diesem Zustande der Vergeltung befinden sich jedoch weit mehr als in dem der Gnade*; daran soll sich zeigen, was von Rechtswegen allen gebührt. Würde es allen wirklich zuteil, so könnte niemand mit Recht die Gerechtigkeit des Strafenden tadeln; daß hingegen so viele daraus erlöst werden, ist Grund zum heißesten Dank für das freie Geschenk des Erlösers.«²⁵ Daß kein Sünder von sich aus, daß damit, weil alle in die Sünde eingeschlossen sind, kein einziger von sich aus etwas vermag, um sich Heil zu schaffen, leitet ins doxologische Moment der Errettung von selbst über, welche ungeschuldet den an sich Verworfenen zukommt, und die Lobpreisung soll über dem gähnenden, dunklen Abgrund umso herrlicher auf tönen, als Erbarmen über das Gericht triumphiert,²⁶ wenn auch bei Augustinus bloß für eine (kleine) Schar, deren Bestimmtheit nun allerdings nicht anzugeben ist.

Hier stößt darum ein Problem auf, das noch näher zu befragen sein wird: Was vermag denn die Auskunft, daß rechtmäßig der größere Teil verdammt ist, *christlich* zu legitimieren? Stärkt sich der intendierte Lobpreis denn wahrhaft (nur) dadurch, daß er über der Gewißheit der behaupteten Tatsache von Verworfenen auf tönt? Wird mit dieser Aussichtstellung eines Quantums von Verworfenen nicht die Gerichtsperspektive Gottes, wenn schon nicht restlos, so doch annähernd antizipiert? Und wird nicht zugleich nahe-

¹⁹ Vgl. etwa Basilius I 101.

²⁰ Cyprian I 211.

²¹ Chrysostomos III 12.

²² Gregor von Nazianz I 328; Leo I 173.

²³ Chrysostomos VI 204.

²⁴ Augustinus III 384.

²⁵ A. a. O. 386; Hervorhebungen vom Verfasser.

²⁶ Vgl. Jak 2, 13.

gelegt, daß der Personenkreis, der die Frage stellt, ungesagt doch zu den Nichtverworfenen zählt? Und wenn er sich nicht über die Verwerfung freut — kann der Christ mit der Aussicht, daß auch nur ein anderer verworfen ist, es sich genug sein lassen? Was soll ihm dann die *für alle* geschehene Erlösung noch sagen können?

Das sind drängende Fragen, und sie werden nicht durch die Auskunft gemildert, daß bei *Augustinus* ohnedies eine Abstufung oder Differenzierung der Höllenstrafe postuliert wird aufgrund der Verschiedenheit der Strafe angesichts des verschiedenen Grades der Schwere der Sünden.²⁷ Denn dies variiert bloß die angegebene Sicherheit endgültiger Verdammnis und mindert die *poena damni* keineswegs, sondern setzt innerhalb ihrer Differenzierungen, welche es als entwickelte oder zumindest an sich entwickelbare umso sicherer erscheinen lassen, je enger die Vermittlung von Sünde und Höllenstrafe als Form zeitloser Verwerfung gedacht wird, daß endgültig andere verworfen sind. Dem entspricht die Bemerkung des heiligen Augustinus, wenn er jede denkbare oder mögliche Alternative zu Himmel und Hölle als eine Form des Übergangs oder Läuterung ablehnt, wie sie etwa in der Theologie des Purgatoriums gedacht wird.²⁸ Nein: Wird hier von Hölle gesprochen, so zugleich — und zwar unbeschadet der angenommenen Differenzen der Strafen — von ihrer Endgültigkeit und also von ihrer Abscheidung vom göttlichen Erbarmen.

Diese sich in der Väterzeit entwickelnde Vorstellung der Hölle diene nun zugleich dazu, die Gläubigen mittels des unabsehbaren Abgrundes der Hölle zu disziplinieren. So traute etwa *Johannes Chrysostomos* den Seinen nicht allzu viel zu, als er sagte, daß ohne den Glauben an die Hölle kaum einer von der Sünde abstände;²⁹ und *Gregor von Nyssa* denkt, der Gedanke an die Hölle und ihren Schrecken erleichtere die Beherrschung der ungeordneten Leidenschaften.³⁰ *Origenes* wiederum bezeichnet es als die Aufgabe der Kirche, das Menschengeschlecht zu bessern »teils durch Androhung von Strafen, die nach unserer Überzeugung für das Weltganze notwendig, und vielleicht auch denen, die sie erleiden werden, nicht ohne Nutzen sind, teils durch die Verheißung des seligen Lebens für die, welche tugendhaft gelebt haben und würdig sind, Gott zum Könige zu besitzen.«³¹ Allerdings beziehen sich die hier gemeinten Strafen im Verständnis des Origenes kaum noch auf die Hölle als die Bestimmung endgültiger Verwerfung, denn er hegt im Anschein sicherer Erwartung, die zum Wissen wird, die Aussicht der Errettung aller einschließlich der darum nur zunächst Verdammten.³² Diese als stringent vorgegebene Theorie der *apokatastasis panton* fand jedoch bald auf der Synode zu Konstantinopel ihre Verurteilung³³ und gilt spätestens seither als theologisch erledigt.

Freilich: die Frage nach dem Zusammenhang und der Vermittelbarkeit von gütigem und erlösendem Gott einerseits und endgültiger Verwerfung andererseits drängt weiterhin

²⁷ A. a. O. 393 f.; Augustinus IV 156; vgl. auch Makarius der Ägypter 298.

²⁸ Augustinus III 411.

²⁹ Chrysostomos VI 288.

³⁰ Gregor von Nyssa 219. Justin wieder schreibt in seiner Ersten Apologie, daß die Christen darum als die besten Stützen der öffentlichen Ordnung und ihrer Durchsetzung sich empfehlen, weil sie die Hölle fürchten (Frühchristliche Apologeten 75).

³¹ Origenes II 307 f.

³² Origenes I 108 f.

³³ DH 411.

scharf vor. Hat Origenes sie in der Weise der *apokatastasis panton* zu lösen und damit die einzige Perspektive vorwegzunehmen versucht, die allein Gott im Gericht für sich hat, so will *Johannes Chrysostomos* beidem — der Aufrechterhaltung der Hölle und der Wahrung der echten Heilsabsicht Gottes — gerecht werden. »Denn wenn es keine Hölle gibt, aber doch eine Auferstehung aller, dann werden ja die Bösen derselben Seligkeit teilhaftig werden wie die Gerechten.«³⁴ Paulus, der Völkerapostel, und Nero, der Gewalt herrscher, sollen nicht zusammen sein können, so wenig wie Himmel und Hölle. Und daß von der Hölle als der Wirklichkeit endgültiger Verwerfung gesprochen werden muß, bezeugen nach Johannes die bösen Geister selber.³⁵ Nun zieht er ein zweites Argument gegen die Negation der Bestimmung der Hölle herbei, das zweifellos gewichtiger ist und seiner schon gesehenen Besinnung auf die Härte der Hölle nicht sosehr aufgrund ihrer Strafen als vielmehr aufgrund des irreversiblen Verlustes der Anschauung der Glorie Gottes³⁶ auch eher entspricht, da er schreibt: »wenn die Bösen nicht bestraft werden und es keine Vergeltung gibt, so könnte jemand mit dem gleichen Recht behaupten, daß es auch keine Belohnung der Guten geben wird«³⁷ — und die ist doch verheißen worden! Also ist die Gegebenheit der Hölle ebenso wie die des Himmels aufrechtzuerhalten und zu behaupten, und zwar des Himmels wegen.

Die gezeigten Auffassungen zielen also deutlich darauf: Die Hölle als endgültige Verwerfung ist zu glauben aufgegeben, und sie ist als solche auch argumentierbar. Der Güte Gottes widerspricht sie nicht, sondern diese Güte bewahrheitet sich an ihr gerade so, daß die an sich zu Verwerfenden dennoch gerettet werden (*Augustinus*) oder der Christ zusätzliche Motivation gewinnt, unablässig das Heil zu erstreben (*Origenes, Johannes Chrysostomos, Gregor von Nyssa*, usw.). Doch ein Moment, das sich bei *Augustinus* schon angezeigt hat, treibt bei *Johannes Chrysostomos* wieder empor und stellt zugleich seine Fragwürdigkeit ins Licht: Johannes mutmaßt, Nero könne nicht als mit Paulus gerettet gedacht werden. — Ins Allgemeine gewendet: Der Brachialgewalt als Stütze der Herrschaft nutzte, kann nicht in der eschatologischen Gerettetheit sein, die als ewige Heimat dessen gilt, der die Frohbotschaft dieser endgültigen Errettung verkündigte und lebte, schließlich für sie unterging. Nein: Dieser soll verworfen, jener ins Heil auferstanden sein. — Doch wer mag das wissen? Wie Gott das Gericht entscheidet, darf, so hält das NT drängend vor Augen,³⁸ kein Mensch vorweg sich aneignen wollen. So wenig wie darum die *apokatastasis panton* als ableitbares sicheres Wissen behauptet werden darf, so wenig sollte allerdings umgekehrt ihre bloße Negation behauptet und eine Hölle bestimmter Verworfener angenommen werden.

³⁴ Chrysostomos VI 205.

³⁵ Mt 8, 29.

³⁶ S. Fn. 17 u. 18.

³⁷ S. Fn. 34.

³⁸ Vgl. etwa Apg 1, 7: Auf die Frage, ob in den Tagen des Geistes das Reich für Israel wiederhergestellt, das bei den Propheten oftmals angesagte Gericht nun endgültig vollzogen würde, sagte der Auferstandene: »Euch steht es nicht zu, Zeiten und Fristen zu erfahren, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat.« Nicht um die innerliche oder gar objektiv werdende Antizipation der letzten (Ent-)Scheidung Gottes kann es den Engsten um Jesus zu tun sein, sondern um das Ausharren in ihrer Sendung, um die Zeugenschaft, die sie bestimmt.

Doch das zweite hatte seine Zeit, und diese zeigte sich in der düsteren Ausmalung der Hölle, in ihrer Anschauung, die gruseln macht und schockt, weil aus ihr keine christliche Hoffnung spricht. Das Zähneknirschen und Heulen, von dem Jesus spricht,³⁹ war dezent und nicht dazu angetan, ein höllisches Gemälde zu entwerfen. Der zweite Brief des *Klemens* an die Korinther scheint hier einen Übergang zu markieren, sofern die Pein der Verworfenen bestimmt wird und den Lobpreis der Geretteten steigert: »Wenn aber die Gerechten, die Gutes taten, die Prüfungen bestanden und die Lüste der Seele haßten, sehen, wie die vom Ziele Abgeirrten, die in Wort und Tat Jesus verleugneten, mit schrecklichen Qualen durch das unauslöschliche Feuer gepeinigt werden, werden sie ihren Gott verherrlichen und sprechen: Gute Hoffnung wird sein für den, der Gott aus ganzem Herzen gedient hat.«⁴⁰ *Justin* weiß schon mehr, wenn er schreibt: Der auferweckende Christus wird die Leiber »der Würdigen mit Unverweslichkeit bekleiden, die der Ungerechten aber in ewiger *Empfindungsfähigkeit* mit den bösen Geistern ins ewige Feuer verweisen ... Und dann werden sie Reue empfinden, aber es wird ihnen nichts mehr helfen.«⁴¹ *Minucius Felix* steht nun jenseits des christlich Erträglichen, indem er den Schmerz der (angeblich) Verworfenen unbeteiligt und lieblos überfliegt: »Und für diese Martern gibt es weder Maß noch Ende. Dort brennt ein klug berechnetes Feuer die Glieder und heilt sie wieder, zerfrißt sie und nährt sie wieder ... so wird jenes strafende Feuer nicht durch Verzehung der brennenden Körper genährt, sondern durch deren unaufhörliche Zerfleischung erhalten.«⁴²

Wir brechen hier ab. Das hier gezeichnete Grauen läßt sich theologisch nicht mehr legitimieren, zeigt es doch eindrücklich, wohin der ungezügelte, sich nicht eminent theologisch vermittelnde Gedanke gelangt, der die Hölle als Bestimmung endgültiger Verwerfung in der Weise der Vorstellung nicht nur als gegeben für sich hat, sondern als bevölkert, und das heißt implizit vor allem: als *mit anderen bevölkert* betrachtet.

2. Säkulares Bewußtsein

Die Lage des heutigen Bewußtseins ist in formeller Hinsicht auf die Frage nach der Wirklichkeit der Hölle wohl geteilt wie zu allen Zeiten. Doch scheint heute bemerkenswert, daß mit dem Androhen von Höllenstrafen und Höllenfeuer kaum noch jemand hinter dem Ofen seiner Selbstverschanzung und -abschließung gegenüber Gott zugunsten einer allgemeinen, unbestimmten und darum auch leeren religiösen Anschauung hervorgeholt werden kann, zumal doch die anschauliche Vorstellung des Höllenfeuers außerhalb, aber auch innerhalb der Kirche ihre satte Durchschlagskraft verloren hat, weil in der Hölle kein Feuer mehr brennt.⁴³ Ausgenommen extreme Gruppen und Anschauungen, haben sich die Gegensätze verflacht, und so wenig die Hölle noch aufzustören und zu erschüttern vermag, so wenig fasziniert und zieht an, was mit dem Himmelreich gemeint

³⁹ Lk 13, 28; Mt 8, 12, 13, 42, 50; u. ö.

⁴⁰ Apostolische Väter 305 f.

⁴¹ Frühchristliche Apologeten I 119; Hervorhebung vom Verfasser.

⁴² Frühchristliche Apologeten II 197.

⁴³ Sartory Th. u. G., In der Hölle brennt kein Feuer, München 1968.

ist. Die Kommensurabilität dieser in Wahrheit eschatologischen Bestimmungen ist deutlich geschwunden, nicht zuletzt darum, weil die dafür verwendeten Metaphern dem eindimensionalen Menschen⁴⁴ keine Weisung ins Geheimnisvolle des nicht platten Positiven zu geben vermögen. In gleicher Weise, wie die Bestimmtheit der Vorstellung sich verliert und der Begriff sich verflacht, sich nicht mehr bildet, entwickelt und vermittelt, sondern nur noch instrumentell zu funktionieren hat, verstummt auch die Prädikation auf Gott hin, der zu einem »höheren Wesen« verpufft, dessen Bestimmtheit so leer ist, daß diese vom Nichts nicht zu unterscheiden ist.⁴⁵ Was dann vom eschatologischen Bewußtsein, welches das christliche Abendland durch Jahrhunderte beherrscht hat, noch übrigbleibt, ist die ebenso leere wie unchristliche Erwartung eines Heilsoptimismus, der sich Projektionen verdankt, über die nicht Rechenschaft abzulegen ist. Statt Himmel und Hölle, dem scharfen eschatologischen Gegensatzpaar, statt Erwählung und Verwerfung stehen heute oftmals Heilsoptimismus-Utopie und Resignation einander gegenüber, Resignation als Ergebung und Haltung, die den Drang negiert hat, keine Ausfahrt mehr wagt und sich, wohinein auch immer, ergibt.⁴⁶ Die Spannung ist in öde Monotonie gelöst, der Blick ins Geheimnis positivistisch geworden, und das Erfassen und Denken der Analogie in gegenständliche und einsinnige Univokationen $A=A$ übergeführt.

So scheinen wir heute nahezu vor der Umkehrung zu stehen: Hat Minucius Felix ein unerträgliches Höllengemälde aufgeführt,⁴⁷ so dürfte nun der Gedanke an endgültige Verwerfung fremd geworden und darum der nicht gesondert entwickelten Negation verfallen sein. Man kann sich nicht wünschen, daß die alten schauerhaften Beschwörungen der Hölle wiedergebracht werden; sie stehen, wie sich noch zeigen wird, dem Christlichen und seiner ihm angemessenen Betrachtung der Hölle entgegen und haben zudem die Praxis der Kirche während ihrer gesamten Geschichte nicht für sich. Denn sie hat über keinen das eschatologische Verwerfungsurteil als einen mit Sicherheit und Unfehlbarkeit angebbaren Bestand ausgesprochen, allerdings bis in heutige Tage *Hoffnungsaussagen* durch Kanonisierung von kirchlichen Personen gesetzt; diese Aussagen haben freilich auch noch ihr Gericht vor sich, sie vermessen sich darum nicht, den letzten und alles entscheidenden Spruch Gottes zu präjudizieren und in der Form dieser Proklamation vorwegnehmen zu wollen. Zugleich jedoch ist die Kirche als Gemeinschaft der Christgläubenden in die Pflicht genommen, solche Hoffnungsaussagen zu formulieren als das, was sie sind: nicht (positivistische) Objektivierungen von empirieähnlichen Gegebenheiten — das zöge das Intendierte auf ein Niveau herab, auf dem es gleichzeitig negative Kritik zerstörte —, sondern Aus- und Ansage der Glaubensgewißheit und Glaubensüberzeu-

⁴⁴ Marcuse H., *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Darmstadt 21987.

⁴⁵ Vgl. Hegel G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* §§ 86 f, wo Hegel die dialektische Vermittlung von reiner und also leerer Bestimmung des Seins und Nichts vollzieht als einem aus dem Begriff selbst sich ergebenden Übergang des Seins in das Nichts.

⁴⁶ Vgl. Balthasar H. U. v., *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Leere von letzten Haltungen*. Bd. I: *Der deutsche Idealismus*, Salzburg–Leipzig 1937, 512; ders., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Bd. I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961, 431; sowie Bd. III, 1/Teil 2: *Neuzeit*, Einsiedeln 1965, 735; ders., *Theodramatik. Prolegomena*. Bd. I, Einsiedeln 1973, 21; 469; ders., *Das Herz der Welt*, Zürich 1945, 101.

⁴⁷ s. Fn. 42.

gung, die sich als Hoffnungsgewißheit inhaltlich ausdrückt.⁴⁸ Doch Urteile eschatologischer Verwerfung hat — um es nochmals zu betonen — die Kirche nie ausgesprochen. Kirchenbann, Exkommunikation, usw. stellen nicht solche Urteile dar, sondern sind notwendige rechtliche Sanktionen, welche die Kirchengemeinschaft als erscheinendes Gebilde oder objektiver Geist zu ergreifen hat, um das Ihre, dessen Wesen und Wahrheit der Herr ist, deutlich und maßgeblich zu schützen. — An der Praxis der Hoffnungsaussagen und der damit verbundenen Haltung festzuhalten, die Errettung der Genannten, jedoch mit ihnen auch unserer selbst, sowie den Bestand der über den Tod hinaus bestehenden Gemeinschaft aller zu erhoffen, steht darum allen Christen als Auftrag an. Daraus nun schließen zu wollen, daß der Imperativ der Hoffnung nicht nur zu einer Negation der Formulierung endgültiger Verwerfung von Menschen, sondern darüber hinaus zu einer effektiven, realen Negation der Hölle führen müßte, erweist sich jedoch als kurzschlüssig, sofern das, was die Hoffnung anzielt, abermals unkritisch als Wissen behauptet würde. Gerade angesichts der Hoffnung, die nicht zur Gnosis werden kann,⁴⁹ muß sich

⁴⁸ So etwa spricht P. Molinari von dieser Gewißheit, und man tut gut daran, hier begrifflich scharf zu differenzieren, dem Begriff der Gewißheit darum auch sein doxologisches Moment zu belassen und es nicht unkritisch als empirisch nachprüfbares Wissen auszugeben. Gewißheit eignet — etwa nach Hegel — die Unmittelbarkeit des Zusammenschlusses eines Ansichseienden und des Fürsichseins des Individuums, das darum mit der Behauptung des eigenen Seins auch dasselbe für das Andere behauptet (vgl. Hegel G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/Main 1981, 30; 116.). Dies gilt vom Bewußtsein, dessen Gewißheit sich allerdings im Selbstbewußtsein zur Gewißheit einem anderen Selbstbewußtsein gegenüber fortentwickelt, dem darum auch vertraut oder geglaubt werden kann, sofern und weil in diesem seiner selbst gewissen Zusammenschluß zweier Selbstbewußtseine beide das je andere als Selbstbewußtsein oder als den je eigenen Zweck achten und anerkennen. So schreibt Hegel weiter: »Wem ich vertraue, dessen *Gewißheit seiner* selbst ist mir die *Gewißheit meiner* selbst; ich anerkenne mein Fürmichsein in ihm, daß er es anerkennt und es ihm Zweck und Wesen ist. Vertrauen aber ist der Glaube, weil sein Bewußtsein sich *unmittelbar* auf seinen Gegenstand *bezieht* und also auch dies anschaut, daß es *eins* mit ihm, in ihm ist.« (a. a. O. 460). — Überzeugung bestimmt sich nun als das Wissen der Moralität (a. a. O. 444), als eigene Überzeugung (a. a. O. 468), welche das Bewußtsein in dieser Unmittelbarkeit auch ausspricht (a. a. O. 479). Die gleiche Form gewinnt darum auch die Glaubensüberzeugung, die im Anschlag unbedingten Aussagens ihres Inhalts steht, der also die Form des gewissen Bekenntnisses gewinnt. — Wenn darum im folgenden von der Gewißheit und Überzeugung gesprochen wird, so ist es genau um jene bekenntnishafte Unmittelbarkeit des Glaubens zu tun, welche zwar die Vermittlung nicht ausschließt, jedoch allein eine solche erlauben kann, welche diese Unmittelbarkeit des Bekenntnisses voraussetzt und glaubenstheoretisch erhellt, also streng innerhalb der Gewißheit des Glaubens und seiner Hoffnung bleibt, damit die unerläßliche Voraussetzung auf sich nimmt, welche aller Theologie ihre Bestimmtheit recht eigentlich erst verleiht (vgl. etwa: Reikerstorfer J., *Verbindlichkeit des Glaubens. Zum Theorieanspruch einer fundamentalen Theologie*, in: *MThZ* 30 (1979) 266–277). — Molinari schreibt nun: »Die Gewißheit, daß die Märtyrer, die ihr Leben für Christus hingegeben haben, in die Herrlichkeit Gottes eingegangen sind, sowie die Überzeugung von der Wirkmächtigkeit der Fürbitten der in Christus Vereinigten, veranlaßte die frühe Kirche dazu, sie zu verehren, ihre Vermittlung anzurufen und ihrer während der Eucharistiefeyer zu gedenken« (Molinari P., *Heiligsprechung*, in: *SM* II 634). Mit der Heiligsprechung nun erklärt der Papst, »daß der Heilige die Anschauung Gottes genießt, daß seine Fürbitte bei Gott wirksam ist und daß seinem Leben der Wert eines authentischen christlichen Vorbildes eignet« (a. a. O. 637). Diese Proklamation gilt darum nicht als endgültiger Gerichtsspruch, sondern als Doxologie der pilgernden Kirche, die sich mit den schon Gestorbenen vor Gott eins weiß. Darum gedenkt sie der Heiligen auch zumeist an deren Sterbetagen, jedoch nicht trauernd, sondern feierlich, sofern sie den Sterbetag ebenso als Tag des Heimgangs zu Gott bekennt (so etwa Rahner K., *Warum und wie können wir die Heiligen verehren?*, in: ders., *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln 1966, 302) und wir darum von unseren »Brüdern in der Vollendung« (a. a. O. 303) sprechen können und müssen — im doxologischen Ausdruck unserer kirchlichen Überzeugung.

⁴⁹ Balthasar H. U. v., *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern o. J., 41.

die Sicht für die Hölle als endgültige Verwerfung von neuem öffnen lassen, die auf Zustimmung für andere verzichtet, damit jedoch zugleich nach einer anderen und wahrhaft entscheidenden Seite radikalisiert.

3. Ich der Verworfenen

A) Benedikt von Nursia

Die gemeinte Wendung als entscheidende Verschärfung und Zuspitzung der Bestimmung, die als Hölle gedacht und betrachtet wird, liegt in der Linie der Tradition der Väter, greift jedoch nicht jenes Motiv auf, welches in die abstruse Schau von Verworfenen einführen soll, zu denen der Betrachtende insgesamt nicht gehört, sondern zielt die möglicherweise einzige christlich zumutbare Form der Hölle in Betracht und mutet sie jedem, der wahrhaft Christ sein will, auch zu: die Hölle als (allein) *meine mögliche endgültige Verwerfung*. Hier kümmert sich dann weder der Schreiber einer solchen Anweisung noch der sie Empfangende um die unnötige Frage, welche Personen die Hölle bevölkern, oder welches als das Maß oder Kriterium der Verwerfung (für die anderen) zu bestimmen sei. Vielmehr steht die Verwerfung allein im strengen, vollkommen auf den Einzelnen bezogenen Zuschnitt der Perspektive zur Frage.

Das läßt sich durchaus an der schon zum Ausgang der Väterzeit sich verbreitenden *Regula Benedicti* (RB) zeigen und entwickeln. Sie gibt sich nicht als Buch allgemeiner Belehrung und Regulierung, sondern als Satzung für Gemeinschaften, die darum den ausschließlichen Horizont derselben darstellten. Die Betrachtung der Verwerfung muß somit als auf die Einzelnen als Gemeinschaftsglieder bezogen gelten und negiert damit von vornherein die Überschau über das göttliche Gericht. Dies stellt nicht eine von außen herangetragene Manipulation der Regel dar, sondern den Anspruch, theologisch der dieser Regel eigenen *discretio* nachzudenken.

So haben die »Werkzeuge der guten Werke«⁵⁰ den Einzelnen zum Ziel ihrer Anweisungen und schärfen ihm ein: »Vor dem Tage des Gerichts in Furcht sein. Vor der Hölle zittern. Nach dem ewigen Leben mit der ganzen Hingabe seines Herzens sich sehnen. Täglich die Drohung des Todes vor Augen haben.«⁵¹ Die Praxis dieser Imperative liegt — fundamental für alles Folgende — in den vollzogenen Stufen der Demut,⁵² welche eine doppelte Spitze haben dürfte: Nach der Erduldung auch von Ungerechtigkeit, welche die vierte Stufe abfordert im Rekurs auf die Bergpredigt, deren eigentümliches Ethos die unendliche Zumutung bereitstellt, alle Widerwärtigkeit in christlicher Nachfolgehaltung von vornherein überholt zu haben,⁵³ und der Offenbarung aller, auch und gerade der ver-

⁵⁰ RB 4; soweit die Regel zitiert wird, folgt der Verfasser noch nicht der Neuübersetzung der RB, sondern der Übertragung von P. Franz Faeßler OSB (Engelberg) in: Balthasar H. U. v. (Hg.), *Die großen Ordensregeln*, Einsiedeln 1980, 187–259.

⁵¹ RB 4 (= S. 198).

⁵² RB 7 (= S. 201–207).

⁵³ RB 4 (= S. 204): »Die vierte Stufe der Demut besteht darin, daß man im Gehorsam schweigend, im Bewußtsein der eigenen Schuld, die Geduld bewahrt, selbst bei harten und widerwärtigen Vorkommnissen, ja gar bei irgendwelcher Unbill, die einem zugefügt worden ist.«

borgenen Schlechtigkeit dem Hausvater gegenüber, wie es die folgende Stufe vorsieht,⁵⁴ ragt mit Eindringlichkeit der undiskutierbare Appell der siebenten Stufe auf, »daß man sich nicht nur mit den Lippen als den Letzten und den Geringsten unter allen bekennt, sondern daß man auch im tiefsten Herzensgrund davon überzeugt ist.«⁵⁵ Die Betrachtung der je eigenen Unwürdigkeit geschieht hier nicht mehr mit pädagogischer Absicht unter dem Regulativ, das die Hölle darstellen soll, sondern steht im Anschlag von vollkommen selbst übernommenem Innesein, das sich — und damit zeigt die zweite Spitze der benediktinischen Demut ins unabsehbar Geheimnisvolle der eigenen christlichen Existenz und ihrer Auffassung — in der Mönchsgestalt Sichtbarkeit verschafft, in ihr Fleisch wird: »Die zwölfte Stufe der Demut besteht darin, daß der Mönch die Demut nicht bloß im Herzen besitzt, sondern sie durch seine Körperhaltung nach außen hin kundtut.«⁵⁶ Die so übernommene Gewißheit als der unausweichliche Imperativ zur Demut läßt den Mönch zugleich auch Sicht dafür gewinnen, daß das Fasten als lebenslange Tat der ihm als dem Letzten zustehenden Demut seine eigentümliche Praxis ist, die jedoch, weil der Verfasser der RB mit Umsicht und Maß seine Satzungen niederlegte,⁵⁷ auf die Zeit von der Kreuzerhöhung zu Ostern beschränkt worden ist.⁵⁸ Ähnliches zeigt sich bei den Gebetsweisungen: Die Alten vollbrachten an einem Tag, wofür den »Lauen« eine Woche eingeräumt wird.⁵⁹ Doch wie lang oder kurz das Gebet auch sei — die für die Demut schon bestimmte Identität von Gesinnung (siebente Stufe) und Haltung (zwölfte Stufe) hält Benedikt auch für das Gebet aufrecht: Der Geist, die Innerlichkeit, sei im Einklang mit seiner Äußerung, der Stimme.⁶⁰ Alles erfülle der Letzte — und jeder ist der hier Gemeinde für sich — im demütigen Gehorsam, dem Ergebung innewohnt, und er muß darum zugleich die Unwilligkeit, das Murren hinter sich lassen, weil sie dem Bösen Anlaß zur Versuchung gibt.⁶¹ Dem in der Demut Ausgeräumten, für Gott und seinen Auftrag vollkommen leer Gewordenen steht so nur der sogenannte »gute Eifer« zu, »der uns vom Bösen trennt und zu Gott und zum ewigen Leben führt.«⁶² Dies ist die einzige affirmative Leidenschaft dessen, der angesichts seiner und der ihm rechtmäßig zustehenden Verwerfung tief verdemütigt wird. Wer er ist, wird er im Empfang; jede Form der Anmaßung und Überhebung — und sei es zugunsten eines anderen⁶³ — wird ausgeschlossen, es bleibt nichts als die gotterfüllte Leere, die sich ihrer so inne ist, daß jede Vorwegnahme einer (endgültigen) Gerichtsposition versagt wird. In diesem Bewußtsein steht jeder, jedem wird dies angesagt, denn die Regel stellt kein Arkanum irgendeiner Esoterik dar, sondern

⁵⁴ RB 7 (= S. 205); siehe auch RB 46 (= S. 234).

⁵⁵ RB 7 (= S. 205).

⁵⁶ RB 7 (= S. 206).

⁵⁷ Vgl. RB 2 (=S. 192–195): durch dieses ganze Kapitel über den Abt zieht sich diese weise Einschätzung der Unterschiede der einzelnen Mönche durch und zeigt damit überdeutlich, wie sehr der Verfasser der Regel es den Seinen als ein offenes Gebot auferlegen wollte, geistlich — menschliches Maß walten zu lassen und so alle auf den Weg des Heils zu leiten.

⁵⁸ RB 49 (=S. 236).

⁵⁹ RB 18 (=S. 215).

⁶⁰ RB 19 (=S. 215).

⁶¹ RB 54 (=S. 241).

⁶² RB 72 (=S. 258).

⁶³ RB 69 (=S. 256).

ihr Gehalt stimmt auf das »heilig öffentlich Geheimnis«⁶⁴ und bricht aus ihm hervor, redet ständig von ihm und in ihm — und darum also nicht bloß einmal, um wieder vergessen zu werden; sondern als die so fundierte Regel soll und muß ihr Inhalt immer und immer wieder erinnert, von neuem dargeboten werden.⁶⁵ Jedem soll sie klar werden, jeder soll und muß absteigen ins Nichts, in die Leere, in die Demut, die Hölle betrachten und erwägen als *seine*, ohne zu fragen, ob nicht doch auch die anderen oder einige von ihnen mögliche Verworfenen sind. Für solches Rasonnieren bleibt dem Mönch auch zu wenig Zeit, alles drängt hier: »wenn wir den Strafen der Hölle entgehen und zum ewigen Leben gelangen wollen, dann laßt uns, *solange es noch Zeit ist* und wir in diesem Leben wandeln und all das noch im Lichte dieses Lebens erfüllen können, *eilen* und *jetzt* das vollbringen, was uns für die ganze Ewigkeit nützen wird.«⁶⁶

Freilich: Als das entscheidende Moment des monastischen Lebens der Demut muß die Nachfolge des bis in die Hölle abgestiegenen Jesus Christus gelten und darum auch weniger die Furcht vor der Hölle als vielmehr die Liebe zu Christus,⁶⁷ der für ihn diesen unendlichen Prozeß der Erlösung an das Kreuz auf sich genommen und vollzogen hat. Was an Höllenbetrachtung bleibt, ist die Allgemeinheit der Verwerfung als endgültiger Wegfluchung durch Gott allein auf den hin, der sie anstellt — und darum allein für ihn.

B) Ignatius von Loyola

Die benediktinische Diskretion gibt der Theologie als begriffliche Bildung und Denkleistung die überdeutliche Weisung für eine eminent christlich zu verantwortende Theorie der Hölle. — Unter anderen Vorzeichen, jedoch der Sache nach ein Ähnliches, dürften die bei Ignatius im Exerzitienbuch sich findenden Anweisungen zum betrachtenden Umgang mit der Hölle stehen. Freilich: Es ist das eine, eine Regel zu schreiben, welche als solche das kommunitäre Leben einer innerkirchlichen Gemeinschaft zu regulieren unternimmt und darum die Momente der tatsächlichen Betrachtung in die Linie und Absicht der Regel einfügt, und es ist ein anderes, ein Anleitung zu geistlichen Übungen aufzuführen, welche es unternimmt, den Betrachter in seiner rezipierenden Totalität zu motivieren und einzuschließen, also nicht lehrhaft vorgeht, sondern mittels der Vorstellung eine jeweils bestimmte Szene vor die Innerlichkeit des Betrachtenden hinstellt. Diese einfache literarische Differenz zu überfliegen brächte das Exerzitienbuch notwendig ins schiefe Licht.

⁶⁴ Balthasar H. U. v., Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Leere von letzten Haltungen. Bd. I: Der deutsche Idealismus, Salzburg–Leipzig 1937, 422; 451.

⁶⁵ Vgl. RB 58 (=S. 244 ff).

⁶⁶ Prolog (=S. 190); Hervorhebungen vom Verfasser.

⁶⁷ RB 7 (=S. 207). — Übrigens soll auch der Abt mehr geliebt als gefürchtet werden, was eine Anweisung darstellt, die, wie schon in Fn. 57 festgehalten werden konnte, ganz dem Geist von RB 2 folgt. — Eine gleichgestaltige Form des Primats dieser Anweisung, wie sie sich auch in RB 64 findet (= S. 252), kennt dasselbe Kapitel (= S. 251 f) nun auch für den Abt als Übernahme seiner eigenen Haltung, die ihn dazu führen werde, mehr geliebt als gefürchtet zu werden: »Er wisse, daß er mehr fürsorgen als vorstehen soll.« Dieses »magis prodesse quam praeesse« hat sich der hochwürdigste Herr Abt von Seitenstetten Berthold Heigl als Wahlspruch zueigen gemacht.

Betrachtung in der Vorstellung ist also die Form der Exerzitien, um durch sie zur Erwägung und zur »Wahl« zu gelangen, soweit Gott sie dem Exerzitanten zukommen läßt. Diese Form impliziert darum als innerliche Anschauung die Vorsichstellung einer je bestimmten Anlage von innerlich schaubaren Erscheinungen, welche den Begriff der *Betrachtung* rechtfertigen. In bezug auf die hier gestellte Frage nach der christlichen Bestimmung der Hölle vermittelt diesen Topos Ignatius zunächst durch die Betrachtung der drei Sünden,⁶⁸ gelangt so an die entscheidende Stelle der Schau des Erlösers, wie er am Kreuz hängt,⁶⁹ und zu der darauf zwingend folgenden Erwägung des Einzelnen über »— das, was ich für Christus getan habe; — das, was ich für Christus tue; — das, was ich für Christus tun soll.«

In der Linie der betrachtenden Exerzitien liegt gewiß, daß Ignatius die Vorstellung einer irgendwie bevölkerten Hölle annimmt, die als solche Gegenstand der Betrachtung wird,⁷⁰ und zudem scheint die Gruppe der Gemeinten dieser Vorstellung nicht eben gering zu sein;⁷¹ doch das Entscheidende liegt nicht in einer Aussage über die Hölle, die mich und andere und viele betrifft, als einer Aussage, welche sich argumentativ und insofern theologisch lehrhaft versteht — dies hieße, den Charakter der Betrachtung einfach hin auflösen und in eine theologische Lehre überführen zu wollen⁷² —, sondern darin: Die Wirklichkeit der Hölle ist hier vollkommen auf den Betrachtenden hinbezogen, und ihr Inventar ist der sinnlichen Anschauung entnommen und der Vorstellung bereitet so, wie sie populär und üblich war. Das Entscheidende nennt darum Ignatius im folgenden: »Um inneres Verspüren der Qualen bitten, die die Verdammten erleiden, damit mir, wenn ich wegen meiner Fehler die Liebe des ewigen Herrn vergäße, wenigstens die Furcht vor den Qualen helfe, um nicht in eine Sünde zu geraten.«⁷³ Entsprechend der Objektivierung der je eigenen Innerlichkeit können die Verdammten hier nicht als Bestimmungen der Vorstellung so gelten, daß sie realiter als bestimmte Zahl von Verworfenen angeschaut werden, ihnen gar ein ein klares und bekanntes oder mindestens erkennbares Gesicht gegeben wird, sondern als Entäußerung, als Für-Sich des an sich im Betrachtenden Verborgenen und seiner ohne diese Vorstellung eingeschlossenen Innerlichkeit. Nicht daß jemand oder viele in die Hölle gestorben sind, zielt Ignatius an, sondern das Wichtigere und Drängendere: Ich, der Betrachtende, werde hier zur Hölle als einer die Wirklichkeit derselben mir vorstellenden Anschauung gesandt, um das Zittern und

⁶⁸ Nr. 50 ff (Sünde der Engel, der Stammeltern sowie eines jeden, der für seine Sünden die Hölle verdient); die Verweise sowie die Zitate folgen der Ausgabe: Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Und erläuternde Texte (Übersetzt und erläutert von Peter Knauer), Graz–Wien–Köln 1978.

⁶⁹ Nr. 53.

⁷⁰ Nr. 66 ff.

⁷¹ Nr. 71: »GESPRÄCH: Indem man ein Gespräch zu Christus, unserem Herrn, hält, die selben ins Gedächtnis bringen, die in der Hölle sind ...«

⁷² Genau zu dieser Frage, wenngleich auf zeitgeschichtlich und theologisch anderem Hintergrund und Motiv, ist eine recht deutliche Bemerkung Balthasars heranzuziehen, der bezüglich der Sieges Christi in der Hölle durch seinen Höllengang mahnt: »die dramatische Ausmalung eines erlebten Triumphes, einer freudigen Begegnung zwischen Jesus und den Gefangenen, insbesondere zwischen dem neuen und alten Adam, ist nicht unerlaubte, fromme *Betrachtung*, überschreitet aber die Aussagemöglichkeiten der *Theologie*.« (Balthasar H. U. v., *Mysterium Paschale*, in: Feiner J./ Löhner M. (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Das Christusreignis. Bd. III/2*, Einsiedeln–Zürich–Köln 1969, 254.).

⁷³ Nr. 65.

den absoluten Ernst meiner stets möglichen endgültigen Wegflucht von der Ewigkeit Gottes nicht nur wissend, sondern ebenso sehr innerlich anschauend und vorstellend für mich haben zu können und zu müssen. Und das Ende von Nr. 65 trifft wieder Benedikts Hoffnung in RB 7:⁷⁴ Die Furcht vor der Hölle gelte doch als niedriger verglichen mit der Liebe, in welcher der Mensch dem dreifaltigen Gott anhangen soll.

So zeigen diese beiden geistlichen Meister, welche Diskretion die Betrachtung und Auffassung der Hölle annehmen soll. Zentriert wird sie auf die Sicht dafür, meiner eigenen und stets möglichen Verwerfung in ihrer Endgültigkeit innezu bleiben und nicht die unchristliche Erwartung zu hegen, die endgültige Verwerfung werde andere, jedoch nicht mich treffen. — An dieser Stelle nun, nachdem dies Resultat seinen Prozeß in sich gebracht hat, wird allerdings schließlich eine theologisch begriffliche Bestimmung unumgänglich, um das, was der Strang der Vätertexte sowie die knappe Sichtung der beiden Ordensväter eingebracht hat, auch theologisch vermitteln zu können.

4. Begriff der Hölle

A) Zeitlose Gemeinschaftslosigkeit

Wenn theologisch der Begriff der Hölle bestimmt werden soll, so als Vermittlung des theologischen Begriffs selber, d.h. als seine eigene Rechtfertigung in dem ihm eigenen Prozeß. Dabei treiben sich die differenten Momente durcheinander hervor und entwickeln sich in strenger gegenseitiger Vermittlung so, daß wenn der Begriff tatsächlich in seiner theologischen Bestimmtheit gedacht wird, auch seine einzelnen Momente ihre vollkommene Bestimmtheit durch ihn erlangt haben. Dies allgemein Vorweggesagte legt sich nun an der Bestimmung der Hölle derart aus, daß sie als der endgültig gesetzte Widerspruch gegen Gott zu fassen ist, näherhin als die freie wie endgültige Verweigerung der menschlichen Freiheit gegenüber der göttlichen, deren Wille die Rettung des Menschen doch ist. »Wird dieser Widerspruch als endgültig gedacht, so ist er die Hölle«,⁷⁵ hält darum Balthasar entschieden fest. Und der gleiche Theologe bestimmt diese Endgültigkeit treffend, wenn er die Bestimmung der Ewigkeit für diese Endgültigkeit negiert. Von einer Ewigkeit der Hölle kann nicht gesprochen werden, denn der »Verdammte ... ist weder ewig noch gewährt ihm Gott Anteil an der Herrlichkeit. Ihm kommt eine andere Seinsweise zu, die Ausdruck seiner Verzweiflung und Ausweglosigkeit ist: die Endlosigkeit, die Unaufhörlichkeit.«⁷⁶ Trotz der möglichen Belastetheit des Begriffs der Ewigkeit, sofern er einer abstrakten Absetzung der »Zeit« Gottes von der Zeit des Menschen und deren Drängen nahelegen könnte,⁷⁷ besteht seine Bestimmung hier zurecht, sofern dieser

⁷⁴ RB 7 (=S. 207): »Von jetzt an wird er [der Mönch] nicht mehr aus Furcht vor der Hölle, sondern aus Liebe zu Christus, aus guter Angewöhnung und aus Freude an der Tugend handeln.«

⁷⁵ Balthasar H. U. v., Theodramatik. Das Endspiel. Bd. IV, Einsiedeln 1983, 274.

⁷⁶ Ders., Was dürfen wir hoffen, Einsiedeln 1986, 105 (=Kriterien 75).

⁷⁷ Metz J. B., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 149–158, hier bes. 153 (These XVI); dies Problem hat sich nun allerdings auch Balthasar zueigen gemacht in einer Reflexion auf die drei Ekstasen der Zeit, wie sie von dem dreifaltigen Gott her für den Menschen sind in: Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V, Einsiedeln 1986, 38–51.

Begriff zur strikten Unterscheidung von absolutem Heil und endgültiger Verwerfung dient. Zeit- und Ausweglosigkeit der Verwerfung⁷⁸ wären darum falsch gedacht, würde in ihnen der Begriff der Ewigkeit mitgedacht oder vorausgesetzt sein, der für die Bestimmung des endgültigen Heils Gottes und damit vorgängig auf Gott selbst hin konstitutiv ist.

Dennoch ist die absolute Scheidung von Gott und Verwerfung in ihrer Bestimmtheit *theologisch*, näherhin *christologisch* vermittelt, wie es abermals Balthasar gedacht hat, der sich hier in ein Stück wenig entdeckter Theologie gewagt hat. Denn Hölle als diese endgültige Verweigerung gegenüber dem Heil Gottes selbst, wie es für alle Ewigkeit im einzigen Sohn Jesus Christus aufgerichtet ist, kann erst gedacht werden unter der Voraussetzung dieses Heilsereignisses selbst, kann darum nur gedacht werden als Setzung durch dieses göttliche Ereignis selbst. Insofern ist die Hölle »Produkt der Erlösung«,⁷⁹ und insofern kann von Hölle noch nicht die Rede sein, wenn in Jesu Kreuzestod und Totsein das unüberwindliche Heil Gottes noch nicht offenbart ist. Darum riet K. Rahner in einer Zeit, da das Bekenntnis des Glaubens noch anders übertragen wurde als heute, die Wendung »abgestiegen zu der Hölle« durch die Wendung »abgestiegen ins Totenreich« zu ersetzen,⁸⁰ obwohl Rahner gewiß andere Intentionen verfolgt hat als Balthasar.

So gilt jedenfalls Hölle als christologisch vermittelte Bestimmung und ist insofern ein eminent theologischer Begriff. Ist nun allerdings die Bestimmtheit der Hölle im christologischen Ereignis des »Ganges zu den Toten« gelegen, so muß dies zugleich implizieren, daß die Bestimmung der Abgründigkeit der Verwerfung und endgültigen Verlassenheit dennoch — in bestimmter Paradoxie — als Auffindung eines christologischen Moments gedacht werden muß, weil doch die Hölle nicht ohne den endgültig verlassenen Christus zu denken ist. Balthasar wendet dies so: »wer die vollkommene Verlassenheit für sich wählen und damit seine Absolutheit gegenüber Gott beweisen wollte, träfe vor sich auf die Gestalt eines, der absoluter verlassen ist als er selbst.«⁸¹ Dies läßt ihn zum Gedanken einer »Unterfassung«⁸² aller Unheilsabgründe durch Christus kommen, ohne allerdings — und hier zweigt er deutlich von der Theorie der *apokatastasis panton* ab — aus dieser theologischen Bestimmung ein theologisches System schmieden zu wollen, dessen Konsequenzen offensichtlich wären.⁸³

⁷⁸ Balthasar H. U. v., *Theologik. Wahrheit Gottes*. Bd. II, Einsiedeln 1985, 318.

⁷⁹ Balthasar H. U. v., *Mysterium Paschale*, in: Feiner J./Löhner M. (Hg.), *Mysterium Salustis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Das Christusereignis*. Bd. III/2, Einsiedeln–Zürich–Köln 1969, 248; und auf der folgenden Seite 249 schreibt Balthasar: Die Hölle »gehört künftig Christus«, eine Aussage, welche sich zur Zumutung einer universalen Heilshoffnung vertieft, deren Grenzen unabsehbar sind, und in die alle eingeschlossen sein müssen.

⁸⁰ Rahner K., *Verborgener Sieg*, in: ders., *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln 1966, 150.

⁸¹ Balthasar. H. U. v., *Theodramatik. Das Endspiel*. Bd. IV, Einsiedeln 1983, 284.

⁸² A. a. O. 127 f; 171–173; 253–258; 294–340; ders., *Theodramatik. Die Handlung*. Bd. III, Einsiedeln 1980, 306; ders., *Theodramatik. Die Personen des Spiels*. Bd. II/1 (Der Mensch in Gott), Einsiedeln 1976, 374 f; ders., *Theodramatik. Prolegomena*. Bd. I, Einsiedeln 1973, 402; u. a.

⁸³ Ders., *Theologik. Wahrheit Gottes*. Bd. II, Einsiedeln 1985, 328: »Man darf die Sünde Adams und alles, was bis zur Hölle des Sohnes aus ihr folgt, nicht zu einem Moment innerhalb eines geschlossenen Systems machen«. Die gleiche Unmöglichkeit artikuliert Karl Barth mit Bezug auf das NT, welches die eigentümliche Opposition von Jesus und Judas so ausmacht, daß Jesus zweifellos *für* Judas war, so wie dieser schließlich deutlich *gegen*

Dennoch scheint es christlich *Annäherungen* an diese Lehre immer wieder geben zu müssen; so etwa bei K. Rahner, wenn er aufrechterhalten will, daß Gott die sich gegen ihn abgrenzende Freiheit des Menschen aufheben kann, »so daß also die letzte Frage über eine mögliche Verdammnis und endgültige Unerlöstheit doch wieder an die souveräne Verfügung Gottes gerichtet werden muß.« Und was Rahner nun folgend schreibt, markiert einschneidend die Bestimmtheit dieser Approximation: »An diesem Punkt hört die Möglichkeit theoretischer Aussagen auf. Die Hoffnung aber auf eine Allerlösung ist dem Christen nicht verboten.«⁸⁴ Und sie wird notwendig Impetus einer Theorie der Hölle, die sich heute gewandelt hat, weil ihr Begriff sich christlich theologisch darstellt. So dürfen wir nach Rahner »nicht mehr wie unsere christlichen Vorfahren kaltblütig damit rechnen und uns darüber theoretisch sicher wähnen, daß das endgültige und bleibende Resultat der Weltgeschichte zum größten Teil in einer ewigen Hölle besteht.«⁸⁵ Nein: Die Hoffnung auf die Errettung⁸⁶ aller ist geradezu ein christlicher kategorischer Imperativ, der sagt, daß ich, so wie ich die eigene Errettung erhoffen darf, zugleich diese Errettung als allgemeine *erhoffen muß*, und dies in einer Hoffnung, die nach Paulus auch nicht trügt.⁸⁷ Nochmals ist allerdings sofort klarzuhalten, daß diese Hoffnung sich nicht zu einer Gnosis zu verfestigen hat, auch nicht dadurch, daß, wie nochmals Balthasar zeigt, durch Christi »Weilen« bei den Toten und Durchgang durch das Reich der Toten, durch die Hölle, ein Widerspruch ins Wesen der Hölle gekommen ist.⁸⁸ Diese Aussicht der christlichen Hoffnung darf niemals die notwendige Einsicht aufgrund der realen und von Gott als solche geschaffenen und geachteten Freiheit des Menschen in dieses ihr Wesen verstellen, aufgrund dessen dem Begriff nach der Mensch zumindest an sich die Möglichkeit der Negation der göttlichen Liebe haben muß, die doch zu nichts zwingt;⁸⁹ ein anderes ist es, ob diese Freiheit-an-sich eschatologisch je ein Für-sich, d. h. wirklich wird und bleibt, ob also jemals ein Gestorbener diese Möglichkeit seiner Freiheit im Angesicht der Erbarmenliebe Gottes auch zu realisieren und irreversibel festzumachen imstande sein wird. Denn »Gottes Erbarmen ist so wenig begrenzt, daß es auch noch die schlimmsten Täter umfassen, verwandeln und ihnen so die Hölle ersparen kann«, schreibt H. Vorgrimler, um gleich noch hinzuzusetzen: »Gottes Fluch und damit die Hölle gilt bleibend den Taten, die nie wieder gut gemacht werden können.«⁹⁰ So ist von dieser Seite überraschend Balthasars eigentümliche Lehre der »Effigien«⁹¹ angenährt und thematisiert, die wohl mit dem Ernst, dem Todernst der Sünde argumentiert und damit aller Tendenz widersteht, eine optimistische Eschatologie konstruieren zu lassen, jedoch zugleich eine doch be-

Jesus stand. Doch über die eschatologische Relevanz dieser Relation macht das NT nichts fest, obwohl es den Verrat und die Reue des Judas nennt (Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott. Bd. II/2, Zürich 1946, 528).

⁸⁴ Rahner K., Das christliche Verständnis der Erlösung, in: ders., Schriften zur Theologie XV, Einsiedeln 1983, 246.

⁸⁵ Ders., Vergessene Anstöße dogmatischer Art des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ders., Schriften zur Theologie XVI, Einsiedeln 1984, 140; zur Frage der »ewigen« Hölle s. Anm. 76.

⁸⁶ Balthasar H. U. v., Theodramatik. Das Endspiel. Bd. IV, Einsiedeln 1983, 288.

⁸⁷ A. a. O. 292 f; Röm 5,5.

⁸⁸ Balthasar H. U. v., Theologik. Wahrheit Gottes. Bd. II, Einsiedeln 1985, 320.

⁸⁹ Vgl. Vorgrimler H., Der Tod im Denken und Leben des Christen, Düsseldorf 1978, 95 f.

⁹⁰ A. a. O. 97.

⁹¹ Balthasar H. U. v., Theologik. Wahrheit Gottes. Bd. II, Einsiedeln 1985, 324 f.

fragbare Abstraktion von Täter und Tat vollziehen will — auch wenn der Mensch seinen Taten etwas von seiner Substanz überlassen haben soll. Diese Auffassung erscheint wohl geeignet, den Täter nicht in abstrakte Identität mit seiner Tat bringen zu lassen,⁹² umgekehrt jedoch kann sie das Problem nur schwer angehen, daß dem Täter, also dem Menschen auch eschatologisch doch seine Bestimmtheit und Identität aufgrund seiner objektiven, d. i. seiner Tatgeschichte zuzudenken ist; denn jeder ist, wer er ist, geworden durch seine sich in Objektivität entäußernde Innerlichkeit, Freiheitlichkeit, d. h. durch seine Taten und Handlungen, mit denen er dieser einmalige Mensch geworden ist, wenngleich gewahrt bleiben muß: Die Totalität des Menschen konstituieren nicht allein Prozeß und Resultat seiner Handlungen ein für allemal. Hier dürfte ein Verhältnis der Analogie walten, sofern gesagt werden muß, daß die Taten als Äußerungen des Menschen diesen in seiner Bestimmtheit als Person wohl annähern und in solcher Annäherung auch begreifbar machen, daß jedoch zugleich diese möglichen Annäherungen an das Geheimnis jeder Person — und zwar vermittelt durch diese Annäherungen — durch die »maior dissimilitudo«⁹³ ihrer selbst als *bestimmte* Annäherungen begriffen werden müssen — und darum nicht als totale und endgültige und schließende und schließlich nur sogenannte Annäherungen, als welche sie sofort die Bestimmung der analogisch intendierten Annäherung wieder aufheben.

Wie dieses Problem auch immer anzudenken und zu entwickeln ist — es steht fest: In bezug auf die Hölle als eschatologische Verwerfung ist es theologisch nicht möglich, diese endgültige Ausschließung vom Heil, das Gott selber ist, in einer wie immer entwickelten Theorie des Eschaton auszuschließen, wie auch umgekehrt theologisch nichts zwingt, eine Hölle als Topos von bestimmten Verworfenen und damit als Gegebenheit für Verworfene überhaupt annehmen zu müssen. Weder die *apokatastasis panton* als Theorie noch auch die Aufrichtung eines grauenhaften Schreckens, den bestimmte Menschen in der Hölle zu leiden haben, sind theologisch notwendig oder gefordert. Dazu schreibt Karl Barth ein klares Wort: »Daß er [der Umfang des Kreises des endgültigen Heiles] sich mit der Menschenwelt als solcher (nach der Lehre der sogen. Apokatastasis) endlich und zuletzt decken müsse und werde, das ist ein Satz, den man unter Respektierung der **Freiheit** der göttlichen Gnade nicht wagen kann. Ein Recht und also ein Müssen läßt sich aus ihr nun einmal nicht ableiten ... 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.«⁹⁴ Das letzte Wort ist und hat die Intention der Liebe Gottes in Christo, »deren Grenzen wir nicht willkürlich **einzuengen**, so auch nicht willkürlich zu **erweitern**, über die wir in keiner Richtung zu **verfügen** haben.«⁹⁵

⁹² Vgl. dazu die kurze und blendende Erwägung Hegels in seinem Aufsatz: Wer denkt abstrakt?, in: Hegel G. W. F., Werke 2. Jenaer Schriften (1801–1807), Frankfurt/Main 1970, 575–581.

⁹³ DH 806.

⁹⁴ Barth K., Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von Gott. Bd. II/2, Zürich 1946, 462.

⁹⁵ A. a. O. 467.

B) Auftragshölle

Nachdem nun der theologische Begriff der Hölle in seiner Spannung und Unauslotbarkeit knapp entwickelt worden ist, steht nun doch eine nochmals zentral theologische Frage an, die sich auf die sogenannten Auftragshöllen bezieht. Gemeint ist damit die christliche Sendung, die Hölle zu erdulden. Davon hat schon Ignatius gesprochen in seiner Anweisungen betreffend die Betrachtung der Hölle.⁹⁶ Und Balthasar bringt diese Seite der Hölle theologisch ein, wenn er dies Äußerste »Thema der Möglichkeit einer Nachfolge des Herrn in einer gewissen geschenkten Erfahrung von Kreuz und Hölle«⁹⁷ sein läßt. Die hier sehr vorsichtige Formulierung mahnt deutlich, leise zu gehen und nicht mehr herauspressen zu wollen, als in diesem Thema liegt. Umgrenzt ist diese Möglichkeit der Nachfolge in Kreuz und Hölle von dem, dem nachgefolgt wird und der diese Nachfolge mit Bestimmtheit zumißt: von Jesus Christus, der diese immer dunkle Nacht der Seele austeilt, lenkt und auch begrenzt,⁹⁸ so daß jedem Nachfolgenden gerade in aller äußersten Zumutung von Härte doch irgendwie zumindest dumpf noch inne bleibt, daß seine Höllennacht *innerhalb* der absoluten Nacht Jesu Christi sich vollzieht, also Teilnahme im vorausliegenden absoluten Abstieg Jesu Christi allein sein kann. Diese Nacht ist nicht konstruiert durch Balthasar, sondern gewinnt ihre Legitimation durch die realen Erfahrungen von christlichen Mystikern, deren vorzüglicher auf diesem Feld wohl Johannes vom Kreuz ist;⁹⁹ aber auch Ch. Péguy kannte diesen Abstieg ins dunkle Reich als Mitabstieg in die Nacht Christi.¹⁰⁰

Schließlich kann eine ins Eschatologische geweitete Form dieser absoluten Verdunkelung in einen unübersehbaren Auftrag die Hölle in Stellvertretung darstellen, in welcher und durch welche einer zum Heil seiner Brüder seine eigene Verwerfung auf sich nimmt. — Und doch: Dies Geheimnis ist so dunkel, daß es nur aus dem Wort Pauli¹⁰¹ genommen werden kann, und rührt zugleich an den Verzweiflungsschrei Jesu am Kreuz nach dem verlassenden Gott, in dem all diese möglichen Aufträge der Wegflucht zum Heil anderer doch geheimnisvoll eingeborgen bleiben.¹⁰² Auch hier gibt es keine letzte Lösung anzustreben; was bleibt, ist die verwegene Hoffnung, daß der menschliche Trotz zuletzt nicht widerstehen wird der göttlichen Gnadenliebe, und daß sie ihrerseits einen solchen unausdenkbaren Einsatz nicht einfordern wird.

C) Je meine Hölle

Und was gewiß und allein bleibt, ist die exklusive Betrachtung der Hölle als die je eigene, womit zugleich ihre Endgültigkeit und Zeitlosigkeit und Gemeinschaftslosigkeit,

⁹⁶ S. Fn. 73.

⁹⁷ Balthasar H. U. v., Theologik. Wahrheit Gottes. Bd. 2, Einsiedeln 1985, 325.

⁹⁸ Ders., Das betrachtende Gebet, Einsiedeln 1955, 267.

⁹⁹ Ders., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. II/1 (Fächer der Stile. Klerikale Stile), Einsiedeln ²1969, 494–499; 506.

¹⁰⁰ Ders., Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. II/2 (Fächer der Stile. Laikale Stile), Einsiedeln ²1969, 867–870.

¹⁰¹ Röm 9, 3.

¹⁰² Ders., Kleiner Diskurs über die Hölle, Ostfildern o. J., 39.

damit ihre Hoffnungslosigkeit wie kaum sonst radikalisiert wird. Dies ist eine Sicht und Betrachtung, die nicht fatalistisch alles verloren gibt, aber auch nicht umgekehrt mit der geheimen Übersicht sich der Hölle als der je eigenen Verwerfung zu entziehen gedenkt und, weil doch die Hölle je die eigene sein soll, damit ineins die Allerlösung als (ausweisbares) Wissen behauptet. Vielmehr ist eine solche Schau der Hölle und ihre Reduktion auf den einzelnen hin, der sie anstellt, eine eminent christliche Betrachtung, die sich mit Balthasar nochmals so formuliert: »Die Liebe, die die Unerbittlichkeit des Kreuzesgerichtes gesehen hat, das der Sohn leidet, ist im Vorgriff des Glaubens bereit, sich selber im Gericht des Sohnes jedes Unrecht zuzugestehen, bis *einschließlich* zur Verdammnis.«¹⁰³

So ist es »meine »Höllenfahrt«, die ich an ihm [am Sohn] erblicke«. ¹⁰⁴ Und damit ist der Glaubende auf die entscheidende Spitze hin konzentriert, welche die Hölle als Möglichkeit von sich aus für andere auszuschließen hofft — ohne damit zu sagen, daß die Hölle nicht prinzipiell, also unabhängig vom einzelnen und seiner möglichen Verwerfung, eine eschatologische Relevanz hat! — und zugleich auf sich hin radikalisiert, ihr Wesen damit in Wahrheit gewinnt als diese vollkommene Ausschließung und Abscheidung von Gott, die jedoch — und auch hier wieder so, daß dies eine Behauptung der Hoffnung darstellt — zugleich als unwahrscheinlich erscheint: »Kann wirklich menschlicher Trotz der gottmenschlichen Stellvertretung seiner Sünde bis zuletzt widerstehen?«¹⁰⁵

Diese Frage der zugemuteten Hoffnung, diese Frage, die zu erwägen gegeben ist und in ihrer Bestimmtheit keiner sie in eine theoretische Negation oder Position aufhebenden Antwort zugänglich gemacht wird, zielt somit genau auf den Logos der Glaubenshoffnung, der sich hier nach der Seite seiner härtesten Anfechtung zu bewähren und zu erweisen hat: gerade als Hoffnung, und zwar als von ihrer Anfechtung her dem Geist zu denken gebende *Hoffnung*, die um sich *weiß*, und die in dieser vermittelten Einsicht sich in ihrer Bestimmtheit erfaßt und zugleich ihre apologetische Mächtigkeit entfaltet.¹⁰⁶

So bleibt als letztes Wort, das hier noch aus der Entwicklung des Begriffs eschatologischer Verwerfung, aus seiner Betrachtung und Erprobung der Hoffnung des Glaubens zu sagen ist, dies umsichtige und christlich hoffende Wort Hans Urs von Balthasars am Schluß: »Im lebendigen Glauben kann ich im Grunde immer nur an meine eigene Verdammnis glauben; für den Nächsten kann sich mir das Licht der Auferstehung nicht so verdunkeln, daß ich aufhören dürfte oder müßte, für ihn zu hoffen.«¹⁰⁷

¹⁰³ Ders., Das betrachtende Gebet, Einsiedeln 1955, 204; Hervorhebung vom Verfasser.

¹⁰⁴ A. a. O. 264.

¹⁰⁵ Ders., Kleiner Diskurs zur Hölle, Ostfildern o. J., 39.

¹⁰⁶ S. Fn. 4.

¹⁰⁷ Balthasar H. U. v., Das betrachtende Gebet, Einsiedeln 1955, 266.