

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	59 (2012)
Heft:	1
Artikel:	Streitfall Hölle : zur neueren problem of hell-Debatte
Autor:	Amor, Christoph J.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760561

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 23.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Streitfall Hölle. Zur neueren *problem of hell*-Debatte

1. VERORTUNG DER FRAGESTELLUNG

Die Theodizee-Problematik wird im angelsächsischen Raum seit geraumer Zeit ausführlich diskutiert. Unter den Diskutanten aus Philosophie und Theologie herrscht dabei weitgehend Konsens, das sog. *problem of evil* als Widerspruchsproblem zu interpretieren. „Und zwar als Widerspruch zwischen der Erfahrung von Übel und Leid einerseits und dem Bekenntnis zu einem allmächtigen und sittlich vollkommenen Gott andererseits.“¹ Der aus der Leiderfahrung resultierende Einwand gegen den Glauben an Gott hebt traditionell auf die innerweltlichen Übel ab. Die Akzentsetzungen variieren dabei: Manche Autoren verweisen auf das enorme Ausmaß bzw. die willkürliche Verteilung der Übel, andere führen einzelne, besonders grauenhafte Leiderfahrungen (*horrendous evils*)² gegen das theistische Bekenntnis ins Feld.

In zunehmendem Maße berücksichtigen vor allem analytisch gesinnte Autoren des Weiteren auch postmortale Übel. Als postmortales Übel *par excellence* erachteten viele die Wirklichkeit einer ewigen Hölle, wie sie traditionell im Christentum gelehrt werde. Beileibe keine Einzelmeinung äußert Jerry Walls, wenn er bemerkt:

„The problem of hell is an aspect of the larger problem of evil. Indeed, it is arguably the most severe aspect of the problem of evil, for hell is by definition an eternal evil, so it holds out no reason to hope that it will eventually be redeemed.“³

¹ KREINER, Armin: *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*. Freiburg i.Br.: Herder 2005, 17. Zur Differenz der angelsächsischen Theodizee-Debatte zu den theologischen Überlegungen und Reflexionen des christlichen Glaubens siehe DALFERTH, Ingolf U.: *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*. Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

² Siehe: ADAMS, Marylin McCord: *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press 2000.

³ WALLS, Jerry: *Eternal Hell and the Christian Concept of God*, in: PETERSON, Michael L./VANARRAGON, Raymond J. (Hgg.): *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell 2004, 268–278, hier 271. Vgl. KVANVIG, Jonathan L.: *The Problem of Hell*. New York: Oxford University Press 1993, 4: „[The problem of hell] arises as an instance of the general problem of evil, arguably the worst sort of instance“. ADAMS, Marilyn McCord: *The Problem of Hell. A Problem of Evil for Christians*, in: STUMP, Eleonore (Hg.): *Reasoned Faith. Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press 1993, 301–327, hier 302: „My own view is that hell poses the principal problem of evil for Christians.“

Die klassische christliche Höllenlehre steht gegenwärtig unter heftigem Beschuss. Sowohl Kritiker des Christentums⁴ als auch christliche Denker halten die Vorstellung ewiger Höllenstrafen für schlichtweg unvereinbar mit dem theistischen Gottesbild⁵ im Allgemeinen und dem christlichen Gottesverständnis im Besonderen. Die im Christentum bislang selbstverständliche Vorstellung von einem doppelten Ausgang des Jüngsten Gerichts befindet sich unter stetig steigendem Rechtfertigungsdruck. Die dagegen erhobenen Anfragen und Einwände sind vielfältig, so dass Orientierung Not tut.

Ein Systematisierungsversuch, der sich gewinnbringend auch auf die religionsphilosophische *theodicy of hell*-Debatte anwenden lässt, stammt von Markus Schulze. Er differenziert zwischen den anthropologischen, theologischen und sozialen Implikationen der Hölle. An die traditionelle christliche Höllenlehre lasse sich *anthropologisch* die Frage richten, ob ein Mensch überhaupt zu einem endgültigen Nein, zu einer unendlich schwerwiegenden Verfehlung gegen Gott fähig sei; *theologisch* anfragen, was es für Gott selbst, vor allem seine Liebe, bedeute, dass es den Menschen in der Hölle gebe und schlussendlich unter *sozialer* Rücksicht nachfragen, was es für die in Gottes Liebe Vollendeten und die Sozialnatur der Verdammten selbst bedeute, auf ewig von der Gemeinschaft mit Gott und der *communio sanctorum* ausgeschlossen zu sein.⁶

Mit diesem systematischen Rüstzeug gilt es nun die aktuelle *problem of hell*-Diskussion kritisch zu sichten und auf ihre Bedeutung für die Theologie zu befragen. Die Beschäftigung mit der Höllenproblematik erfolgt in der analytischen Religionsphilosophie im Kontext der Profilierung einer analytischen Theologie (*analytic theology*).⁷ Und so gibt es kaum ein klassisches Thema der Dogmatik und Fundamentaltheologie, das im analytischen Diskurs zurzeit nicht bedacht würde.⁸ Was aber bringt die analytische Herangehensweise für die kontinentaleuropäische Theologie?

⁴ Zu den Invektiven gegen das Christentum von Seiten des sog. Neuen Atheismus siehe: STRIET, Magnus (Hg.): *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?* Freiburg i.Br.: Herder 2008. HOFF, Gregor Maria: *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*. Regensburg: Pustet 2009.

⁵ PENELHUM, Terence: *Divine Goodness and the Problem of Evil*, in: Religious Studies 2 (1966) 95–107, hier 99: „Either there is a God who is all-powerful and all-good, or there is no God at all“.

⁶ Vgl. SCHULZE, Markus: *Ist die Hölle menschenmöglich? Das Problem der negativen Endgültigkeit in der deutschsprachigen katholischen Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Freiburg i.Br.: Herder 2008, 15–88.

⁷ Vgl. CRISP, Oliver D./REA, Michael C. (Hgg.): *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*. New York: Oxford University Press 2009. AMOR, Christoph J.: *Analytic theology – Über Größe und Grenze eines (neuen) Paradigmas*, in: ZKTh 133 (2011) 442–464.

⁸ Vgl. FLINT, Thomas P./REA, Michael C. (Hgg.): *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press 2009. REA, Michael C. (Hg.): *Oxford Readings in Philosophical Theology. Volume 1: Trinity, Incarnation, and Atonement*. New York: Oxford

Um sich darüber ein möglichst objektives Bild zu verschaffen, ist es hilfreich, sich zunächst einmal der traditionellen Theologie der Hölle zu vergewissern. Dazu bietet sich in besonderem Maße die Behandlung des *infernus* in den neuscholastischen Handbüchern an. Die meisten der heutigen religionsphilosophischen Einwände und Anfragen an die klassische Höllenlehre wurden bereits in der vorkonkiliaren Manualientheologie diskutiert. Neben einer vergleichbaren Problemstellung legt sich die Auseinandersetzung mit der Schultheologie durch eine weitere Gemeinsamkeit nahe: Die Denker der Schule erheben den Anspruch, „dass sich von Seiten der Vernunft manches für die Ewigkeit der Hölle anführen lässt“.⁹ Damit sind die in den Manualien entwickelten Antworten anschlussfähig an die aktuelle religionsphilosophische Debatte. Damals wie heute geht es um Vernunftargumente, die für bzw. gegen die Eschatologie der negativen Endgültigkeit ins Feld geführt werden. Daraus ergibt sich die zweigliedrige Struktur der vorliegenden Untersuchung. In einem ersten Schritt werden die Argumente, die Matthias Premm (1890–1973) zur Verteidigung des *infernus* beigebracht hat, kritisch beurteilt. In einem zweiten Schritt gilt es dann zu evaluieren, ob die heutigen Verteidiger der überkommenen Höllenlehre unter den christlichen Religionsphilosophen gegenüber den Schultheologen die besseren Argumente aufbieten können.

2. DIE THEODIZEE DER HÖLLE IN DEN TRADITIONELLEN HANDBÜCHERN

Der Salzburger Dogmatiker Matthias Premm verteidigt in seiner *Katholischen Glaubenskunde* von 1953 – wie in der Schultheologie üblich¹⁰ – das Dogma von der Existenz einer ewigen Hölle.¹¹ Unter Hölle versteht er „den ewigen Strafzustand jener, die in der schweren Sünde sterben“ (IV, 623). Nach einem ausführlichen Schrift- und Traditionsbeweis (IV, 625–634) bietet er auch eine philosophische Begründung für die Endlosigkeit der Höllenstrafen (IV, 634–636).

University Press 2009. DERS. (Hg.): *Oxford Readings in Philosophical Theology. Volume 2: Providence, Scripture, and Resurrection*. New York: Oxford University Press 2009.

⁹ DIEKAMP, Franz: *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*. Bd. III. Münster: Aschendorff⁸ 1937, 435.

¹⁰ Vgl. POHLE, Joseph: *Lehrbuch der Dogmatik*. Neubearbeitung von J. Gummersbach. Bd. III. Paderborn: Schöningh⁹ 1960, 669: „Die Hl. Schrift lehrt die Existenz der Hölle an so vielen Orten und in so unzweideutigen Worten, dass kein zweites Dogma biblisch so fest begründet ist.“

¹¹ PREMM, Matthias: *Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik*. Bd. IV. Wien: Herder 1953, 623–658. Die Angaben im Haupttext beziehen sich im Folgenden auf Premms vierbändige „Katholische Glaubenskunde“. Die römische Zählung gibt jeweils den Band an.

2.1 Zu den anthropologischen Implikationen der Hölle

Für die unendlichen Höllenstrafen argumentiert Premm in einem ersten Schritt „aus der Natur der Sünde“:

„Zwischen Schuld und Strafe muss das Verhältnis der Gleichheit bestehen. Nun aber ist die schwere Schuld, a) sowohl als Akt wie b) als Habitus betrachtet, etwas Unendliches. Also muss auch die Strafe dafür unendlich sein, d.h. ohne Ende dauern (= extensiv unendlich). Eine intensiv unendliche Strafe für ein endliches Wesen ist überhaupt nicht möglich“ (IV, 634).

Zur aktuellen schweren Sünde führt er aus:

„Der aktuellen schweren Sünde haftet etwas Unendliches an. Zwar kann sie manchmal nur von kurzer Dauer sein, die Strafe aber ist nicht nach der zeitlichen Dauer, sondern nach der inneren Bosheit des schlechten Aktes zu bemessen. So verhängt sogar das menschliche Gericht für einen raschen Diebstahl eine Strafe von mehreren Jahren. Nun aber haftet der schweren Sünde eine unendliche Bosheit an. Denn sie ist eine bewusste, freiwillige Beleidigung des unendlichen Gottes, eine Auflehnung gegen seinen Willen, eine Rücksetzung des höchsten Gutes hinter einen irdischen Vorteil oder augenblicklichen Genuss, ein Verzicht auf Gottes Liebe und Freundschaft. So liegt im Sündenakt etwas unbegrenzt Schweres“ (IV, 634).

Premms Ausführungen sind nicht unproblematisch. Zunächst einmal ist ihm jedoch zuzustimmen, dass die Länge der Strafe sich nicht nach der Dauer der Tat bemisst, wie das angeführte Beispiel aus der Strafjustiz deutlich macht. Auch der Religionsphilosoph Charles Seymour gesteht bereitwillig zu: „It is clear that five years imprisonment is acceptable punishment for a beating that took ten minutes“, gibt dann aber zu bedenken: „It is also clear that life imprisonment is unacceptably severe punishment for the same crime.“¹² Und so stellt sich die Frage: Kann, wie der Münsteraner Dogmatiker Franz Diekamp (1864–1943) behauptet, „die Tat eines Augenblicks eine ewige Strafe verdienen“?¹³ Ja, so Premm, wenn ihr, wie im Fall der schweren Sünde (*peccatum grave*) bzw. der Todsünde, eine unendliche Bosheit anhaftet. Doch worin liegt diese Bosheit begründet?

Premms Antwort fällt nicht eindeutig aus. So bestimmt er das Unendliche an der schweren Sünde zunächst von der Unendlichkeit dessen her, gegen den die Sünde sich wendet. Durch die Todsünde mache sich der Mensch einer bewussten und freiwilligen Beleidigung des *unendlichen* Gottes schuldig. Der Zweck (*finis operis*) aller Geschöpfe sei in erster Linie, Gott zu verherrlichen (*gloria Dei externa*). Die vernünftigen Geschöpfe, und so auch der Mensch, seien zu einer bewussten Verherrlichung, d.h. zum ausdrücklichen Lob Gottes, verpflichtet. Diese schließe die Unter-

¹² SEYMORE, Charles: *Hell, Justice, and Freedom*, in: International Journal for Philosophy of Religion 43 (1998) 69–86, hier 71.

¹³ DIEKAMP: *Katholische Dogmatik*, Bd. III, 435.

werfung unter den Willen Gottes in sich ein.¹⁴ Durch die schwere Sünde vollziehe der Mensch bewusst eine freiwillige Abkehr von Gott. In dieser Abkehr (*aversio*) bzw. in dieser „Missachtung Gottes als des höchsten Gutes liegt die eigentliche Bosheit der schweren Sünde“ (I, 485).

Nun lehrt Premm aber mit der Schultheologie, dass „die Sünde ganz allgemein, wie sie in jeder Gattung von Sünde eingeschlossen ist“, als „freiwillige Abweichung vom göttlichen Gesetz (*difformitas voluntaria a lege divina*)“ definiert werden kann (I, 484). Ontologisch gesehen, handle es sich bei der Sünde um einen freien Willensakt, der nicht „die richtige Beziehung auf Gott“ aufweise (I, 485). Ihrer Natur nach hafte jeder Sünde eine doppelte Bosheit an: „Der Sünder wendet sich von Gott ab und sucht statt dessen sein Glück im Geschöpflichen“ (IV, 644). Wenn der Mensch somit, wie Joseph Pohle die Harmatologie der Schule prägnant auf den Punkt bringt, „durch jede Sünde Gott beleidigt und seine Ehre verletzt“,¹⁵ dann stellt auch eine lässliche Sünde (*peccatum leve*) bzw. eine Wundsünde ein Vergehen gegen den unendlichen Gott dar. Nicht nur in der schweren, sondern auch in der lässlichen Sünde müsste demnach „etwas unbegrenzt Schweres liegen“ (IV, 634). Dies verneint Premm jedoch und hält an der Differenzierung zwischen schwerer und lässlicher Sünde fest. Und so fragt Markus Schulze zu Recht: „Ist Gott weniger unendlich, wenn die Missachtung seiner Person im Vollzug einer Wundsünde ausgedrückt wird, als dann, wenn sie sich in einer schweren Sünde meldet?“¹⁶

Neben dieser theologisch problematischen Unschärfe erscheint Premms Argumentationsgang auch unter (rechts-)philosophischer Rücksicht bedenklich. Das Vorhaben, die Strafwürdigkeit des Täters bzw. die Schwere seiner Schuld vom Status des Opfers abhängig zu machen,¹⁷ kann außerhalb einer feudal bzw. hierarchisch strukturierten Gesellschaft nur schwer als „philosophische Begründung“ (IV, 634) akzeptiert werden. Qua Person wiegt jedes Vergehen gegen einen Menschen gleich schwer.

Wenden wir uns nun Premms zweiter Begründung der unendlichen Höllenstrafen zu. Gemäß dieser resultiert das unbegrenzt Schwere der Todsünde nicht primär aus der Beleidigung des unendlichen Gottes, sondern aus dem „Verzicht auf Gottes Liebe und Freundschaft“ bzw. aus der „Zurücksetzung des höchsten Gutes hinter einen irdischen Vorteil“ (IV, 634). Durch die schwere Sünde bringe sich der Mensch um seinen „seligen Glückszustand“, denn nur Gott vermöge alle menschlichen Fähigkeiten zu

¹⁴ Vgl. PREMM, Matthias: *Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik*. Bd. I. Wien: Herder ²1956, 365.

¹⁵ POHLE, Joseph: *Lehrbuch der Dogmatik*. Neubearbeitung von J. Gummersbach. Bd. II. Paderborn: Schöningh ¹⁰1968, 245.

¹⁶ SCHULZE: *Ist die Hölle menschenmöglich?*, 142.

¹⁷ Vgl. DIEKAMP: *Katholische Dogmatik*, Bd. III, 435: „Je höher nun aber die Person dessen steht, den man durch Geringschätzung und Verachtung beleidigt, umso schwerer ist die Beleidigung.“

sättigen (IV, 563). Einzig und allein wenn der Mensch sich „förmlich im Besitze Gottes“ befindet, sei er im strengen Sinn des Wortes selig (IV, 563). Von seinem beglückenden Endziel aber sage sich der Todsünder radikal los. Das Unendliche an der Sünde wird von Premm in diesem zweiten Anlauf somit vom unendlichen Verlust her bestimmt, den die Aufkündigung der Gottesfreundschaft für den Sünder zur Folge habe. Kurzum: „Die Todsünde ist auch insofern unendlich, als sie uns des Besitzes Gottes, des unendlichen Gutes, verlustig macht.“¹⁸ In diesem „unendlichen Verlust“ des ewigen Himmelsglücks (IV, 642) besteht für den Salzburger Dogmatiker das eigentliche Wesen der Hölle. „Der Ausschluss vom Himmel ist das größte Leiden in der Hölle, macht die Hölle zur Hölle. Alle anderen Leiden sind von untergeordneter Bedeutung“ (IV, 642).

Interessanterweise erachtet Premm diesen Verlust Gottes für „die naturgemäße Folge der Todsünde, in welcher sich der Mensch von Gott abwendet“ (IV, 641).¹⁹ Inwiefern handelt es sich bei der Hölle dann aber noch um eine Strafmaßnahme Gottes und nicht vielmehr um das Resultat der Selbstbestrafung des Menschen? Die innere Problematik des Theologoumenon von Hölle als unendlicher Strafe tritt etwa bei Joseph Pohle deutlich zu Tage: „Das Wesen der Verdammnis besteht in der vom zürnenden Richter verhängten, aber selbstverschuldeten *Beraubung* der beseßlichen *Gottesanschauung*.²⁰ Wenn aber die selbstverschuldete Abkehr des Menschen von Gott von sich aus den endlosen Verlust Gottes zeitigt, wozu sollte Gott dann noch die Strafe des Verlustes (*poena damni*) eigens verhängen? Konsequent hat daher Karl Rahner, der mit der nachtridentinischen Schultheologie bestens vertraut war, den Todsünder nicht als von Gott Geschlagenen, sondern als einen Menschen charakterisiert, der „einen theologischen und metaphysischen Selbstmord“ begangen hat, „ohne dass das Subjekt dadurch sich selbst ins Nichts entfliehen könnte.“²¹ Alle göttlichen Strafen stellen für Rahner „eine konnaturale Folge der Schuld [dar], die aus ihrem eigenen Wesen erfließt und nicht eigens von Gott zugefügt werden muss“.²² Unisono lehrt auch Hans Urs von Balthasar, „dass Gott niemanden verdammt, sondern dass der Mensch, der sich endgültig der Liebe verweigert, sich selbst verurteilt“.²³

¹⁸ DIEKAMP, Franz: *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*. Bd. II. Münster: Aschendorff⁷1936, 169.

¹⁹ Vgl. DIEKAMP: *Katholische Dogmatik*, Bd. III, 441: „Die *poena damni* [ergibt sich] als naturgemäße Folge aus der Todsünde.“

²⁰ POHLE: *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. III, 673.

²¹ RAHNER, Karl: *Schuld – Verantwortung – Strafe in der Sicht der katholischen Theologie*, in: DERS.: *Schriften zur Theologie*. Bd. VI. Zürich: Benziger 1965, 238–261, hier 253.

²² RAHNER: *Schuld – Verantwortung – Strafe*, 259.

²³ BALTHASAR, Hans Urs von: *Kleiner Diskurs über die Hölle*. Ostfildern: Schwabenverlag²1987, 8.

Irritierend klingen des Weiteren Premms Erörterungen der sog. Positiven Höllenstrafen. Mit der Schultheologie hält er daran fest, dass jeder Sünde aufgrund ihrer „doppelten Bosheit“ eine zweifache Strafe gebührt: „Der Abwendung von Gott entspricht der Ausschluss vom Himmel, der Hinwendung zum Geschöpflichen die Sinnenqual, verursacht durch ein geschaffenes, materielles Instrument“ (IV, 645). Die Strafe der Sinne (*poena sensus*) werde „auf Grund positiver Anordnung Gottes [...] von außen her, durch ein eigenes Strafwerkzeug dem Verdammten zugefügt, und zwar durch ein stoffliches Werkzeug, das also an sich mit den Sinnen wahrnehmbar ist“ (IV, 643f.).

Mehrere Fragen drängen sich hier auf: Ist der Verdammte durch den Ausschluss von der Gemeinschaft mit Gott und der *communio sanctorum* nicht bereits genug gestraft? Fordert Gottes Gerechtigkeit tatsächlich das Höllenfeuer als „ein von der *poena damni* unterschiedenes, äußeres Qualinstrument“ (IV, 645)? Und lässt sich die Zufügung von Qualen mit Gottes Barmherzigkeit vereinbaren? Ganz grundsätzlich ist nur schwer einzusehen, weshalb Gott zum Schuldübel der Verdammten ein Strafübel hinzufügen sollte. Warum und wozu sollte er „ein Übel durch die Schaffung eines neuen“ beantworten?²⁴ Diesem Fragenkomplex wird im nächsten Abschnitt, bei der Behandlung der theologischen Implikationen der Hölle, weiter nachzugehen sein.

Wie eingangs erwähnt, ist die schwere Sünde nicht nur als Akt, sondern auch als Habitus „etwas Unendliches“ (IV, 634). Zu dieser sog. Zustandsünde (*peccatum habituale*) vermerkt Premm:

„Wer in der schweren Sünde stirbt, hat sich von der aktuellen Sünde nicht abgewendet, sondern verharrete bewusst im Sündenzustand. Diese habituelle Sünde [...] hat auch etwas Unendliches, Ewiges an sich. Ein solcher Mensch hat sich von Gott als dem letzten Endziel abgekehrt und bleibt dem Bösen und Irdischen zugewendet für immer, solange er sich nicht davon ausdrücklich wieder wegwendet und zu Gott zurückkehrt. So haftet dem Sündenzustand etwas Ewiges an, selbst wenn jemand nicht ausdrücklich die Absicht hat, ewig weiter zu sündigen. Auch hat sich damit der Mensch freiwillig in einen Zustand begeben, aus dem er sich mit seinen natürlichen Kräften nicht herauszuarbeiten vermag in Ewigkeit, nur Gottes Gnade, die unverdient gegeben wird, kann ihm dazu verhelfen. [...] Wenn nun Gott den Menschen, der in diesem Zustand stirbt, ewig so beläßt, so muss der Verdammte eben tragen, was er sich selbst bereitet hat. Gott handelt nicht ungerecht“ (IV, 634f.).

Bevor wir daran gehen können, Premms Argumentation im Einzelnen zu prüfen, müssen zunächst einmal Begriff und Wesen des *peccatum habituale* geklärt werden. Die habituelle Sünde bezeichnet für Premm den Zustand, der „in der Seele infolge des Sündenaktes herrscht und bis zur reuigen Rückkehr zu Gott als Habitus fortdauert“ (I, 486). Die habituelle Sün-

²⁴ Vgl. RAHNER: *Schuld – Verantwortung – Strafe*, 260.

de sei weder eine „neue Sünde“ noch handle es sich bei ihr um „eine fort-dauernde böse Gesinnung“ (I, 486). Premm charakterisiert sie vielmehr als den „mit der sündigen Tat von selbst gegebenen und ihr nachfolgenden Sündenzustand“ (I, 486). Infolge der aktuellen Abkehr von Gott in der Sünde bleibe der Mensch, „solange er nicht wieder positiv zu Gott sich hinwendet, im Zustand der schweren Schuld vor Gott und im Zustand der ewigen Strafwürdigkeit“ (I, 486). Zur Umkehr sei der Sünder aber aus eigener Kraft nicht fähig (IV, 635). Die dazu notwendige Gnade verweigere Gott ihm zu Recht. Denn bis zu seinem Tod habe er „bewusst im Sündenzustand verharrt“ (IV, 635). Mit dem biologischen Exitus ende der Pilgerstand (*status viae*) und breche der Endstand (*status termini*) an.²⁵ Der Tod markiere „den endgültigen Abschluss der Prüfungszeit“ (IV, 654). Nach ihm könne es „keine Änderung im wesentlichen Zustande des Verstorbenen mehr geben, sonst wäre ja das Endziel noch nicht erreicht und würde das Prüfungsstadium fortdauern“ (IV, 654).

Pikanterweise vertritt Premm im Kontext der Vorsehungslehre die Ansicht: „Bis ins kleinste läuft die Weltgeschichte so ab, wie Gott es vorauswusste und vorauswollte“ (I, 180). Wenn „Gott alles mit seiner Vorsehung lenkt“ (I, 174) – ohne „die Freiheit und eine gewisse Eigentätigkeit der Geschöpfe aufzuheben“ (I, 175) – so gilt dies auch für den Todeszeitpunkt eines Menschen. Wird jemand im Stand der Todsünde vom Tod überrascht, so muss er laut Premm „eben tragen, was er sich selbst bereitet hat“ (IV, 635), nämlich auf ewig von Gott getrennt zu sein. Was aber, wenn sich der Todsünder zu einem späteren Zeitpunkt seines Lebens zu Gott bekehrt hätte? Wäre der Sünder dann nicht durch den von Gott voraus gewussten und voraus gewollten Tod auf einen bestimmten Punkt seiner Bosheit gleichsam festgenagelt worden? Nur schwer ließe sich dann die Vorstellung vermeiden, „dass Gott nur auf einen günstigen Augenblick wartet, um sich mit Hilfe des Sensenmanns widerspenstige Geschöpfe für immer vom Halse zu schaffen.“²⁶ Nicht „die Freiheit“, sondern „das Verhängnis“ hätte dann „bei den verschiedenen Seelen über die Richtung entschieden, in der ihr ewiges Los gefallen ist“,²⁷ bemerkte bereits Ende des 19. Jahrhunderts der Würzburger Dogmatiker Herman Schell (1850–1906). „Damit wäre indes dem Himmel die Heiligkeit und der Hölle die Verschuldung genommen: d.h. der innere Grund.“²⁸

Dass der Tod nicht als Verhängnis, sondern als „Tat der Freiheit“ des Menschen zu begreifen ist, bleibt das große Verdienst von Karl Rahners

²⁵ Zu dieser Unterscheidung siehe: POHLE: *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. III, 674.

²⁶ VERWEYEN, Hansjürgen: *Was ist die Hölle? Fragen in der Spur Hans Urs von Balthasar*, in: IKaZ 37 (2008) 254–270, hier 268.

²⁷ Vgl. SCHELL, Herman: *Katholische Dogmatik. Kritische Ausgabe*. Hg., eingel. u. komm. v. Heinrich Petri und Paul-Werner Scheele. Bd. III. Paderborn: Schöningh 1994, 621.

²⁸ SCHELL: *Katholische Dogmatik*, 621.

Theologie des Todes.²⁹ Nicht durch den ihn irgendwann einmal übermannenden Tod, sondern durch sein freies Sich-Verhalten dazu wird der Mensch in den Zustand negativer Endgültigkeit überführt. Durch seine Freiheitstat, „in der er über sich als ganzen endgültig verfügt“, schafft sich der Mensch gleichsam „in seine eigene Endgültigkeit“ hinein.³⁰ „Durch den Tod – nicht *nach* ihm – ist die getane Endgültigkeit des frei gezeitigten Daseins des Menschen.“³¹

2.2 Zu den theologischen Implikationen der Hölle

Dass die ewige Höllenstrafe „den Eigenschaften Gottes (Gerechtigkeit, Weisheit, Güte) nicht widerspricht“ (IV, 634), sucht Premm in seiner philosophischen Begründung vor allem „aus der Notwendigkeit genügender Sanktion“ zu erweisen (IV, 635):

„Gott schuldet es seiner Heiligkeit und Weisheit, dass sein Wille, wie er im Sittengesetz zum Ausdruck kommt, von den Menschen respektiert wird. Er muss daher die Übertretung seiner Gebote genügend strafen, sonst fehlte es an der hinreichenden Sanktion der göttlichen Ordnung. Genügender Schutz für die sittliche Ordnung aber ist nur eine endlos dauernde Hölle“ (IV, 635).

Die Emphase, mit der Premm hier davon spricht, dass Gott strafen „muss“, befremdet. Betont Premm doch in seiner Gotteslehre, dass Gott „in seinen Handlungen nach außen frei ist“ (I, 170). Derselbe Gott, der frei von jeder äußerer wie innerer Nötigung alles erschaffen (I, 359) und den Menschen ungeschuldet „in die Übernatur erhoben hat“ (I, 445), der allen Menschen, obwohl er sie niemandem schuldet, seine Gnade „aus reiner Güte“ schenkt (I, 116), unterliegt in seinem Tun scheinbar dennoch einem Müssten. Während Premm die Souveränität Gottes durch die Betonung der Gratuität der Gnade sicher zu stellen sucht, unterminiert er sie sogleich wieder durch die Aussage, Gott schulde sich selbst die Strafe. Der in seinem Gnadenhandeln völlig freie Gott erscheint hinsichtlich seiner Strafgerechtigkeit „reakтив von seinem Geschöpf abhängig“.³² Verfehlt sich dieses, so muss Gott – um sich selbst und seinem heiligen Willen Anerkennung zu verschaffen – zur Bestrafung übergehen. Doch welchen Respekt verschafft sich Gott dadurch? Durch die Hölle, so Premm, zeigt sich „Gottes Oberherrschaft über die Menschen“: „Die Verdammten wollten nicht freiwillig Gott anerkennen, jetzt müssen sie es gezwungen tun“ (IV, 639). Doch anerkennt der Verdammte tatsächlich Gott? Und kann sich Gott, der die

²⁹ Vgl. RAHNER, Karl: *Zu einer Theologie des Todes*, in: DERS.: *Schriften zur Theologie*. Bd. X. Zürich: Benziger 1972, 181–199.

³⁰ RAHNER, Karl: *Über das christliche Sterben*, in: DERS.: *Schriften zur Theologie*. Bd. VIII. Zürich: Benziger 1966, 273–280, hier 275.

³¹ RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg i.Br.: Herder 1984, 420.

³² SCHULZE: *Ist die Hölle menschenmöglich?*, 139.

Welt erschaffen hat, weil er Mitliebende (*condilgentes*) ins Dasein rufen wollte, mit einer erzwungenen Anerkennung zufrieden geben? Wohl kaum. Prä- wie postmortal sollte für ein christliches Gottesverständnis konstitutiv sein, dass „Gott allein mit den Mitteln der Liebe versucht, die Liebe [bzw. die Anerkennung] des Menschen zu gewinnen“.³³ Die knechtische Furcht (*timor servilis*), durch die sich ein Mensch aus Furcht vor Strafe zu Gott wendet,³⁴ ist darum unzureichend.

Es fällt auf, dass Premm bislang nur auf die Heiligkeit und Gerechtigkeit, nicht aber auf Gottes Barmherzigkeit Bezug genommen hat. Inwieweit erwachsen Gott aber auch aus seiner Barmherzigkeit „Verpflichtungen“? Das Verhältnis der ewigen Höllenstrafen zu Gottes Barmherzigkeit bestimmt Premm derart: Gott bediene sich „der Barmherzigkeit nur so weit, dass dadurch die Gerechtigkeit nicht beeinträchtigt“ werde (IV, 637). Die Hl. Schrift betone zwar „Gottes Barmherzigkeit als seine oberste Eigenschaft“, damit sei aber nicht „indirekt die Unmöglichkeit endloser Strafe ausgesprochen“ (IV, 637). Gott begegne dem Menschen in seinem Erdenleben zwar barmherzig. „Mit dem Augenblick des Todes“ aber trete „Gottes Gerechtigkeit in Kraft“ (IV, 637). Barmherzigkeit und Gerechtigkeit kommen demnach zeitlich nacheinander zum Zug. Doch lässt sich diese Vorstellung mit Premms Bekenntnis zur Einfachheit Gottes (*simplicitas*) vereinbaren? Der Salzburger Dogmatiker bestimmt Gottes Wesenheit als „höchst einfach“ (I, 109). Gott sei „von jeder denkbaren Zusammensetzung frei“ (I, 110). Daher seien „in Gott [...] Existenz, Wesenheit und Eigenschaften ein und dasselbe. Jede seiner Eigenschaften ist seine Wesenheit“ (I, 91). Für die Denker der Schule folgt das Handeln dem Sein (*agere sequitur esse*). Der von Premm postulierten Zweiteilung der Art und Weise, wie Gott wirkt, müsste demnach auch auf ontologischer Ebene eine wie auch immer geartete Zweiteilung in Gott entsprechen. Die Lehre von der absoluten Einfachheit Gottes wäre dann aber hinfällig. Dass die metaphysischen Konsistenzprobleme des von Premm gezeichneten, für die Neuscholastik nicht untypischen Gottesbildes,³⁵ theologisch hochbrisant sind, hat Hans Urs von Balthasar klar erkannt und benannt: „Kann Gottes Liebe einmal die Geduld verlieren, so dass er mit bloßer (Straf-) Gerechtigkeit weiterfahren muss?“³⁶

³³ STOSCH, Klaus von: *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*. Freiburg i.Br.: Herder 2006, 23.

³⁴ Vgl. THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae* II-II, q.19, a.2, c: „Si igitur aliquis convertatur ad Deum et ei inhaereat propter timorem poenae, erit timor servilis.“

³⁵ VORGRIMLER, Herbert: *Geschichte der Hölle*. München: Fink 1993, 294: „Das Erbarmen Gottes hat [in der Neuscholastik] eine befristete Zeit bis zum Tod des Individuums; danach beginnt die Zeit, in der sich die unerbittliche göttliche Gerechtigkeit durchsetzt“.

³⁶ BALTHASAR: *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 8.

2.3 Zu den sozialen Implikationen der Hölle

„Können die Heiligen im Himmel sich freuen, wenn es Verdammte gibt? Kann die Mutter des Mörders im Himmel glücklich werden, wenn ihr Sohn in einer endgültigen und unauflösbar Verzweiflung bleibt? Allgemeiner gesagt: kann es überhaupt Himmel geben, solange es Hölle gibt?“³⁷ Erstaunlicherweise geht Premm in seiner Theodizee der Hölle auf diese soziale Problematik nicht ein.³⁸ Wohl aber kommt er in seiner Theologie des Himmels kurz darauf zu sprechen. Grundlegend für diese ist die Unterscheidung zwischen der wesentlichen und der unwesentlichen Himmelseligkeit. Die wesentliche Seligkeit (*beatitudo essentialis*) bestehe in der „vitalen Vereinigung mit Gott“ bzw. „in der unmittelbaren Anschauung Gottes“ (IV, 570). Obwohl Gott allein den Seligen genüge, werde diesen „auch manche Freude [zuteil], die nicht von der unmittelbaren Gottesanschau, sondern von einem außergöttlichen Gegenstand oder Ereignis herührt“ (IV, 580). Eine unwesentliche Freude erwachse den Seligen etwa aus der Erkenntnis außergöttlicher Gegenstände. Der Selige sehe „alles, was ihn persönlich angeht. Er weiß um Verwandte und Freunde“ (IV, 582). Nicht aber würden die Seligen „über die Sünden anderer [trauern], und wären es auch ihre Freunde, ja nicht einmal über deren ewige Verwerfung. Denn sie schauen in Gott die Gründe, warum er diese Übel zulässt, und sehen, dass schließlich alles zur Verherrlichung Gottes gereicht. In allem unterwerfen sie sich dem Willen Gottes, der ihr ganzes Glück ausmacht“ (IV, 582).

Man mag Premm zugestehen, dass die Seligen verstandesmäßig einsehen, dass das Los der Verdammten gleichsam *dignum et iustum* sei. Doch hören sie deswegen auf, ihre verdammten Freunde und Bekannte zu lieben? Wohl kaum, handelt es sich doch bei den Seligen nach Premms eigener Aussage um zutiefst liebende Menschen. Im Gegensatz zu den theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung besteht die Liebe „im ewigen Leben fort“ (IV, 574). Ja, „die Liebe gehört zur Seligkeit naturnotwendig“ (IV, 576). Wenn jemanden lieben bedeutet, ihm Gutes zu wollen,³⁹ wie erklärt sich dann die Empathielosigkeit der Seligen gegenüber dem Unglück der Verdammten? Premm verweist auf den Schriftbefund, wonach „im Himmel Freude herrscht, wenn ein Sünder sich bekehrt“ (IV, 581). Wie kann es dann aber den Himmel gleichgültig lassen, wenn ein Sünder auf ewig verloren geht? Zumal zur Himmelsseligkeit auch der Gemeinschafts-Aspekt gehört: „Die Gesellschaft der übrigen Heiligen“ trage

³⁷ NOCKE, Franz-Josef: *Eschatologie*. Düsseldorf: Patmos 1982, 140f.

³⁸ Vgl. DIEKAMP: *Katholische Dogmatik*, Bd. III, 437: „Wird es nicht die Seligkeit der Auserwählten herabmindern, wenn sie so viele Mitmenschen, vielleicht Freunde und nahe Verwandte, für immer zu den Qualen der Hölle verdammt wissen?“

³⁹ Vgl. Thomas von AQUIN: *Summa theologiae* I, q.20, a.3, c: „Amare est velle bonum alicui“. Siehe auch: *Summa theologiae* I, q.23, a.4, c.

„zur akzidentellen Erhöhung der Seligkeit bei“ (IV, 581). Voller Inbrunst malt sich Premm aus, „wie beglückend es sein muss, mit den edelsten Menschen aller Zeiten im Himmel zu verkehren sowie mit all jenen, die wir auf Erden geliebt haben“ (IV, 584). Die Vorzüge der *communio sanctorum* verdeutlicht Premm auch *ex negativo*: „Das so schmerzhafte Zusammenleben der „Gerechten“ und der „Ärgerniserreger“ (Mt 13,41ff.), wie es auf Erden war, hat aufgehört. Das Gericht hat die endgültige Scheidung gebracht und jede Mischung zwischen Guten und Bösen aufgehoben“ (IV, 584). Was aber ist mit den Ärgerniserregern, die von den Gerechten trotz allem geliebt werden, von diesen aber infolge des Gerichts auf ewig getrennt bleiben? Würde in diesem Fall nicht gerade die Unmöglichkeit eines postmortalen Zusammenlebens den Seligen Schmerz bereiten? Mit Herman Schell ist man im Blick auf die soziale Problematik der neu-scholastischen Höllenlehre versucht zu sagen: „Die Gefühlslosigkeit für das Unglück anderer stellt zwar die eigene Seligkeit sicher, ist aber eine Verstümmelung der sittlichen Geistesnatur und widerstrebt der Heiligkeit.“⁴⁰

3. ZUR AKTUELLEN THEODICY OF HELL-DEBATTE

Wie bereits eingangs erwähnt, nimmt die Höllenproblematik im gegenwärtigen analytischen Diskurs breiten Raum ein. Im Folgenden können daher nur einige wenige, dafür aber repräsentative Entwürfe skizziert und gewürdigt werden.⁴¹ Das bisherige Gliederungsprinzip wird beibehalten.

3.1 Zu den anthropologischen Implikationen der Hölle bei Michael J. Murray

Auf die Frage, ob der Mensch zu einer Tat fähig sei, die aufgrund ihrer Schwere eine unendliche Strafe verdiente, antwortet der derzeitige Vice President for Philosophy and Theology der John Templeton Foundation, Michael J. Murray, zweifach.

3.1.1 The freedom view of hell

Die eine Möglichkeit, die Rechtmäßigkeit ewiger Höllenstrafen zu verteidigen, sieht Murray durch die Annahme gegeben, dass der Mensch auch nach seinem Tod sündigen könne:

„One might hold, those who are judged and sentenced to hell might not have a sentence which initially merits an eternal punishment. But their unchecked

⁴⁰ SCHELL: *Katholische Dogmatik*, 620.

⁴¹ Zur theodicy of hell bei Eleonore Stump, Richard Swinburne, Charles Seymour und William L. Craig siehe: AMOR, Christoph J.: *Theodizee der Hölle. Zur Dramatik von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*, in: STEINMAIR-PÖSEL, Petra/WANDINGER, Nikolaus (Hgg.): *Im Drama des Lebens Gott begegnen. Einblicke in die Theologie Józef Niewiadomskis*. Münster: LIT 2011, 126–144.

sinful desires continue to lead them to sin even in hell and so continue to mount penalties which are never satisfied.“⁴²

Gegen diesen Vorschlag, der bereits 1975 von Marilyn McCord Adams angedacht und zurzeit am profiliertesten von Charles Seymour als *the freedom view of hell* verfochten wird,⁴³ richten sich mehrere Bedenken. Auf eine ungelöste Spannung der *freedom view* hat jüngst Stephen Kershner aufmerksam gemacht:

„There is a problem as to whether one can do an infinite number of harmful acts (or attempts) since this would involve achieving infinity through successive addition. The concern is that this is not possible because no matter how many acts one has done, the amount is finite.“⁴⁴

Des Weiteren stellt sich die Frage, ob die Vorstellung eines fortdauernden postmortalen Sündigens *coram Deo* psychologisch plausibel ist. Dass ein Mensch Gott freiwillig (*freely*) verwirft, kann sich Thomas Talbott etwa nur dadurch erklären, dass er aus Unwissenheit (*ignorance*) handelt bzw. einer Täuschung (*deception*) unterliegt oder ungesunden Begierden (*bondage to unhealthy desires*) verfallen ist. Sobald ein Mensch die bittere aber heilsame Erfahrung mache, dass das Böse letztlich ihm selbst und anderen schade und klar erfasse, dass Gott „die höchste Quelle menschlichen Glücks“ (*the ultimate source of human happiness*) darstelle, könne kein intelligibles Motiv mehr für die anhaltende Rebellion gegen Gott bestehen. Ein Mensch, der wider besseres Wissen eine *fully informed decision to reject God* treffe, handle schlichtweg irrational.⁴⁵ Werde Gott aber im Rahmen einer *less than fully informed decision* verworfen, so sei diese Entscheidung nur bedingt frei. Unwissenheit, Täuschung bzw. eine ungeordnete Begierlichkeit behindern nämlich eine freie Entscheidung. Da Gott jedoch an einer freien Stellungnahme der Menschen ihm gegenüber gelegen sei, zeigt sich Talbott zuversichtlich, dass Gott die genannten kognitiven und affektiven Hindernisse allmählich zu beseitigen vermag, ohne die Freiheit des Menschen dabei zu verletzen.⁴⁶ Nachdem alle Zerrbilder und Illusionen der Menschen in Bezug auf Gott irgendwann einmal aufge-

⁴² MURRAY, Michael J.: *Heaven and Hell*, in: CRAIG, William L. (Hg.): *Philosophy of Religion. A Reader and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2002, 577–595, hier 580.

⁴³ Vgl. MCCORD ADAMS, Marilyn: *Hell and the God of Justice*, in: Religious Studies 11 (1975) 433–447, hier 433 (Fn. 2). SEYMOUR, Charles: *Hell, Justice and Freedom*, in: International Journal for Philosophy of Religion 43 (1998) 69–86.

⁴⁴ KERSHNAR, Stephen: *The Injustice of Hell*, in: International Journal for Philosophy of Religion 58 (2005) 103–123, hier 115.

⁴⁵ Vgl. TALBOTT, Thomas: *No Hell*, in: PETERSON/VANARRAGON (Hgg.): *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, 278–287, hier 282.

⁴⁶ Vgl. TALBOTT: *No Hell*, 283.

deckt und entlarvt worden seien, sei eine Allversöhnung unausweichlich, ja vorherbestimmt.⁴⁷

Talbots Heils-Universalismus blieb nicht unwidersprochen. So bezweifelt Jonathan Kvanvig, dass Gott unter Wahrung der menschlichen Freiheit alle Störfaktoren (*interfering factors*) beseitigen könne: „Removing the depravity itself simply amounts to overriding the will rather than freeing it“.⁴⁸ Selbst unter der Voraussetzung, dass Gott dazu in der Lage sei, hätte dies keineswegs notwendigerweise eine Apokatastasis zur Folge. Denn, so Charles Seymour: „God, to ensure our salvation, must not only remove our ignorance, deception and bondage to desire, but also remove or weaken the motives which prompt us to choose damnation – cowardice, love of pleasure, pride, etc.“⁴⁹ In dieselbe Kerbe schlägt auch Michael J. Murray: Aufgrund von Willensschwäche tue der Mensch oft nicht das, was er als das Beste für sich erkannt habe.⁵⁰ Des Weiteren gibt Jerry Walls zu bedenken: Dass die Gemeinschaft mit Gott den Menschen zutiefst beglücke, sei eine Wahrheit, die sich dem Sünder nur in und durch die Beziehung zu Gott erschließe. Selbst wenn er von allen kognitiven und affektiven Einschränkungen befreit wäre, stehe der letztlich entscheidende Schritt, die existentielle Stellungnahme zum und Aneignung des Erkannten, noch aus: „The truth must be not only discerned, but also willingly owned and appropriated if one is to achieve an understanding of God as the source of happiness that is spiritually and morally profound.“⁵¹

Neben der Frage nach den notwendigen und hinreichenden Bedingungen für die prä- wie postmortale *conversio* des Sünders zu Gott, lässt sich auch Talbots Höllenverständnis kritisch anfragen. Dass jemand sich freiwillig für die Hölle entscheide, liegt für Talbott jenseits des Vorstellbaren, da niemand das eigene Elend (*misery*) wollen könne.⁵² Demgegenüber

⁴⁷ Vgl. TALBOTT: *No Hell*, 287: „All paths have the same destination, the end of reconciliation, but some are longer and windier than others. [...] Because no illusion can endure forever, the end is foreordained.“

⁴⁸ KVANVIG: *The Problem of Hell*, 82.

⁴⁹ SEYMOUR, Charles: *On choosing Hell*, in: Religious Studies 33 (1997) 249–266, hier 251.

⁵⁰ Vgl. MURRAY, Michael J.: *Three Versions of Universalism*, in: Faith and Philosophy 16 (1999) 55–68, hier 61: „The problem that weakness of will points us towards is this: the fact that someone holds all and only true beliefs concerning their good, i.e., is “fully informed”, does not entail *ipso facto*, that they will choose to act in accord with their true good.“

⁵¹ WALLS, Jerry L.: *A Hell of a Choice: Reply to Talbott*, in: Religious Studies 40 (2004) 203–227, hier 207. Vgl. DERS.: *Eternal Hell and the Christian Concept of God*, 276: „Our freedom comes into play in how we respond to the truth that our genuine happiness is found only in obedience to God. A positive response of faith is more than an intellectual or abstract awareness of this fact.“

⁵² Vgl. TALBOTT, Thomas: *Providence, Freedom, and Human Destiny*, in: Religious Studies 26 (1990) 227–245, hier 228: „If God is the ultimate source of human happiness and separation from God can bring only greater and greater misery into one’s life [...] then why should anyone want to reject God?“; DERS.: *The Doctrine of Everlasting Punishment*, in: Faith and Philosophy 7 (1990) 19–42, hier 37: „Once all ignorance and deception and bondage to

zeichnet Wilko van Holten ein anderes Bild der Hölle: „A choice of hell is not in the first place a choice for unpleasant experiences (eternal misery), but the alternative to being saved by God.“⁵³ Eleonore Stump geht in ihrer *theodicy of hell* sogar so weit, die Hölle als Ausdruck der Liebe Gottes zu den sich ihm verweigernden Geschöpfen zu begreifen. Nicht um sie zu bestrafen, sondern um allen, die nicht in Gemeinschaft mit ihm leben wollen, einen Lebensraum zu bereiten, lasse Gott die Hölle zu.⁵⁴

Selbst unter der Voraussetzung, dass die Hölle *de facto* nur Elend und Leid über die unbußfertigen Sünder bringt, erachtet es William L. Craig dennoch für logisch möglich, dass sich Menschen dafür entscheiden: „Talbott might insist that such a motivation is irrational – but so what? Is it not possible that the will to self-autonomy be so strong in some persons that they will act irrationally in preferring self-rule to God's rule?“⁵⁵ Schützenhilfe erhält er von Jerry Walls, der nüchtern darauf aufmerksam macht, dass manche Menschen schlichtweg nicht „fully and consistently rational“ sein wollen.⁵⁶ Obwohl irrational, folgt die Entscheidung für die Hölle nach Walls' Dafürhalten dennoch einer perversen Logik. Aus zwei Gründen sei es nicht nur logisch möglich, sondern auch psychologisch plausibel, dass ein Mensch an seinem miserablen Los in der Hölle festhalten wolle: Der erste Beweggrund bestehe im „perversen Gefühl der Befriedigung“ und der Genugtuung, die den Verdammten aus der Verfolgung ihrer sündhaften Neigungen erwachse.⁵⁷ Den zweiten Grund für die Verachtung der himmlischen Seligkeit identifiziert Walls in der Abscheu mancher Sünder, sich einem schmerzhaften Reinigungs- und Transformationsprozess zu unterziehen.⁵⁸ Als ein weiteres Motiv veranschlagt Jonathan L. Kvanvig den Stolz der Verdammten, der sich in ihrem Streben nach radikaler Selbstbestimmung manifestiere.⁵⁹

Was ist aus theologischer Warte zur *freedom view of hell* zu sagen? Zunächst einmal weiß sich die römisch-katholische Theologie dem Dogma

desire is removed, so that a person is truly “free” to choose, there can no longer be any motive for choosing eternal misery for oneself.“

⁵³ HOLTEN, Wilko van: *Hell and the Goodness of God*, in: Religious Studies 35 (1999) 37–55, hier 48.

⁵⁴ Vgl. STUMP, Eleonore: *Dante's Hell, Aquinas's Moral Theory, and the Love of God*, in: Canadian Journal of Philosophy 16 (1986) 181–198.

⁵⁵ CRAIG, William L.: *Talbott's Universalism*, in: Religious Studies 27 (1991) 297–308, hier 302.

⁵⁶ Vgl. WALLS: *A Hell of a Choice: Reply to Talbott*, 208.

⁵⁷ Vgl. WALLS: *Eternal Hell and the Christian Concept of God*, 277.

⁵⁸ Vgl. WALLS: *A Hell of a Choice: Reply to Talbott*, 212: „While truth is not compelling, it does sometimes hurt and given the choice, rather than submit to the pain of transformation, they elect to hold on to their sins and the distorted pleasures they afford.“

⁵⁹ Vgl. KVANVIG: *The Problem of Hell*, 82: „It remains a possibility that some persons have a fundamental, basic desire and intention to pursue evil over good, perhaps by preferring self-exaltation or self-determination over anything else.“

von der Ewigkeit der Hölle verpflichtet.⁶⁰ Folglich sind all jene Spielarten der *freedom view of hell* dogmatisch unhaltbar, die mit der Möglichkeit rechnen, dass der Mensch aus der Hölle in den Himmel oder *vice versa* gelangen könne. Das im Besonderen und im Allgemeinen Gericht gefällte Urteil über einen Menschen könnte ansonsten niemals ein endgültiges, sondern immer nur ein vorläufiges sein. Eine Verflüssigung der eschatologischen Topographie wäre die Folge. Ein anschauliches Beispiel dafür stellt die sog. *escapist view of hell* dar, die selbst in der Hölle noch eine Bekehrungsmöglichkeit einräumt. Die von Andrei Buckareff und Allen Plug vertretene These, Gott praktiziere eine „open-door policy towards those in hell“⁶¹, ist ebenso wenig mit der römisch-katholischen Lehrtradition in Einklang zu bringen wie Talbots Universalismus. Beide Modelle depotenzieren die Hölle faktisch auf das Fegefeuer (*purgatorium*).⁶² Darüber hinaus spricht Talbott mit seiner Vision von einer vorherbestimmten All-Versöhnung dem Menschen letztlich die Freiheit im libertarischen Sinne ab.⁶³ Zu Recht hat Walls gegen Talbott eingemahnt: „For our freedom to be preserved, we must be able to resist the truth that God is the ultimate source of happiness.“⁶⁴

Eher vereinbar mit der dogmatischen Lehrtradition, wonach „*Ex inferno nulla redemptio*“, erscheint Seymours Vorschlag. Seiner Meinung nach ist es zwar an und für sich prinzipiell möglich, dass jemand im Himmel gegen Gott rebelliere und in Folge dessen in die Hölle verbannt werde. Genauso gut spricht für ihn nichts dagegen, dass einige Verdammte Einlass in den Himmel erhalten. Aufgrund der Macht des Habitus (*the force of habit*), der die Verdammten zu lasterhaften und die Seligen zu tugendhaften Handlungen geneigt mache, rechnet Seymour jedoch nicht damit, dass diese Möglichkeit jemals Wirklichkeit werde.⁶⁵ Auf die versklavende Macht schlechter Gewohnheit, die dem Menschen schlussendlich das Vermögen

⁶⁰ Vgl. PREMM: *Katholische Glaubenskunde*, Bd. IV, 624–634. DIEKAMP: *Katholische Dogmatik*, Bd. III, 431–440. OTT, Ludwig: *Grundriss der katholischen Dogmatik*. Bonn: nova & vetera „2005, 650–652.

⁶¹ BUCKAREFF, Andrei A./PLUG, Allen: *Escaping Hell: Divine Motivation and the Problem of Hell*, in: *Religious Studies* 41 (2005) 39–54, hier 39.

⁶² Vgl. POHLE: *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd. III, 679: „Die αποκατάστασις löst die Hölle in ein bloßes Fegefeuer auf.“ HALL, Ronald L.: *Hell, is this really necessary?*, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 25 (1989) 109–116, hier 109: „For the universalist, then, hell has no eternal significance and cannot be the final destiny of the unredeemed. [...] At best, in such a universalist framework, hell can be replaced by purgatory – that temporary stage of purification prior to final redemption.“

⁶³ Vgl. STOSCH: *Gott – Macht – Geschichte*, 233: „Willensfreiheit im libertarischen Sinne meint die Möglichkeit, unter identischen Anfangs- und Randbedingungen in verschiedener Weise handeln zu können.“

⁶⁴ WALLS: *Eternal Hell and the Christian Concept of God*, 276.

⁶⁵ Vgl. SEYMOUR: *Hell, Justice, and Freedom*, 82f.

rauben könne, seiner Begierden Herr zu werden, hat vor allem Richard Swinburne in seiner Theodizee der Hölle hingewiesen.⁶⁶

3.1.2 The penalty model of hell

Die zweite Möglichkeit, die traditionelle christliche Höllenlehre zu verteidigen, besteht für Murray im Rückgriff auf das von Anselm von Canterbury im Rahmen der Satisfaktionstheorie entwickelte Argument: „If all sin is sin against God, then all sin is of infinite weight since it amounts to a transgression against an infinitely great being.“⁶⁷

Murray ist sich bewusst, dass die angeführte These auf zwei umstrittenen Annahmen beruht. Zum einen auf der Vorstellung, dass jede Sünde nicht nur ein Vergehen gegen Mit- und Umwelt, sondern stets auch gegen Gott darstelle. Zum anderen, dass die Schwere einer Beleidigung wesentlich vom Rang bzw. vom Status des Beleidigten abhänge. Beide Voraussetzungen seien jedoch – zumindest aus christlicher Sicht – nicht weiter problematisch. „Since the Christian holds that all moral commands find their source in God, it is reasonable to think that all transgressions are at least sins against God.“⁶⁸ Schwieriger gestaltet sich die Verteidigung der zweiten Annahme. Da das moderne Strafrecht die Schwere einer Tat unabhängig vom sozialen Rang des Opfers veranschlagt, schlägt Murray vor, dessen ontologischen Status zu berücksichtigen:

„One might say, for example, that the weight of an offense depends, not on the greatness of the person offended, but on the greatness of the type of being offended. Thus, bringing injury to a tree, a frog, and a human would merit increasing penalties. [...] In light of this, why is it implausible to think that offenses against God, who is infinitely greater than any human, merit a correspondingly greater penalty?“⁶⁹

Zusätzlich zu den bereits bei Premm angeführten Problemen dieser Argumentationsfigur hat Marilyn McCord Adams auf eine weitere offene Flanke aufmerksam gemacht. Gegen den argumentativen Rückgriff auf den ontologischen Status des Beleidigten führt sie das allgemeine moralische Empfinden ins Feld: „I think we are more apt to consider guilt as directly proportional to the nature of the offender than to the nature of the

⁶⁶ Vgl. SWINBURNE, Richard: *A Theodicy of Heaven and Hell*, in: FREDDOSO, Alfred J. (Hg.): *The Existence and Nature of God*. Notre Dame, Ind: Notre Dame University Press 1983, 37–54, besonders 46–52.

⁶⁷ MURRAY: *Heaven and Hell*, 580.

⁶⁸ MURRAY: *Heaven and Hell*, 580.

⁶⁹ MURRAY: *Heaven and Hell*, 580.

offended party.⁷⁰ Derselben Meinung ist – meines Erachtens zu Recht – auch Talbott.⁷¹

3.2 Zu den theologischen Implikationen der Hölle im Kontext der free will defense

Von den neueren Versuchen, die traditionelle Höllenlehre mit dem christlichen Gottesbild in Einklang zu bringen, ist die überwiegende Mehrheit der *free will defense* verpflichtet. Vertreter der *free will defense* sehen Übel und Leid durch das höhere Gut der Willensfreiheit gerechtfertigt. Die entscheidenden zwei Prämissen des Arguments der Willensfreiheit lauten: „Die Existenz von Personen, die in Freiheit das moralisch Richtige wählen können, ist besser im Sinne von wertvoller als die Existenz von Personen, deren Handeln durchgängig determiniert ist“.⁷² Sowie: „Die Freiheit, das moralisch Richtige wählen zu können, setzt die Fähigkeit voraus, auch das moralisch Falsche wählen zu können. Es ist daher logisch unmöglich, jemandem die Freiheit zu eröffnen, ohne ihm gleichzeitig die Möglichkeit zu geben, auch das moralisch Falsche wählen zu können.“⁷³ Wolle Gott geschöpfliche Freiheit zulassen, so bleibe ihm „keine andere Wahl, als diese in ihrer Freiheit absolut zu respektieren – auch ihren möglichen Missbrauch.“⁷⁴

Vor diesem Hintergrund erachten Autoren wie Jerry Walls, Richard Swinburne, Jonathan L. Kvanvig und Wilko van Holten die Existenz einer ewigen Hölle aus denselben Gründen mit dem christlichen Gottesbild für vereinbar, aus denen sie das Auftreten von Übeln mit der Existenz Gottes für kompatibel ansehen. So liest man bei Walls: „Human freedom not only accounts for the terrible reality of evil in this world, but also explains the remarkable possibility that evil will persist in the next world.“⁷⁵ Auch für Swinburne bildet die Freiheit des Menschen den letzten Rechtfertigungsgrund für die Leiden der Hölle. Kategorisch hält er fest: „Free will is a good thing, and for God to override it for whatever cause is to all appearances a bad thing.“⁷⁶ Es widerspreche daher nicht der göttlichen Güte, wenn der Schöpfer zulasse, dass eines seiner Geschöpfe sich systematisch und unrettbar zugrunde richte. Die Hölle sei vielmehr Ausdruck dessen, dass Gott zutiefst respektiere, wozu ein Mensch aus freiem Entschluss geworden sei

⁷⁰ MCCORD ADAMS: *Hell and the God of Justice*, 443.

⁷¹ TALBOTT, Thomas: *Punishment, Forgiveness, and Divine Justice*, in: Religious Studies 29 (1993) 151–168, hier 158: „The personal guilt of those who act wrongly must depend, at least in part, upon certain facts about them“.

⁷² KREINER: *Gott im Leid*, 213. Vgl. DALFERTH: *Malum*, 73–76.

⁷³ KREINER: *Gott im Leid*, 214.

⁷⁴ STOSCH: *Gott – Macht – Geschichte*, 229.

⁷⁵ WALLS: *Eternal Hell and the Christian Concept of God*, 278.

⁷⁶ SWINBURNE: *A Theodicy of Heaven and Hell*, 49.

und sich gemacht habe.⁷⁷ Ebenso wenig widerspreche die Existenz der Hölle Gottes Gerechtigkeit: „God wrongs no one if he allows them to ‘lose their soul’ in the course of an earthly life – as a result of a long series of free choices to do what they know to be bad, until they cease to be a moral agent.“⁷⁸

Dass der Wert menschlicher Willensfreiheit die Existenz damit einhergehender Übel zu rechtfertigen vermag, ist umstritten. Eine sich markant von Swinburne unterscheidende Position vertritt Charles Seymour. Er wirft Swinburne mangelnde Sensibilität für die durch Freiheitsmissbrauch verursachten (moralischen) Übel vor. „Free choice is not valuable enough in itself to outweigh the evils of this world.“⁷⁹ Diese Ansicht vertritt auch Talbott. Seiner Meinung nach beschneidet Gott aus Liebe zu den Menschen deren Freiheit, um zu verhindern, dass sie sich selbst irreparablen Schaden zufügen. Unter „*irreparable harm*“ versteht Talbott einen Schaden, den selbst ein allmächtiges Wesen nicht wieder gut zu machen vermöge.⁸⁰ Genauso wie liebende Eltern ihr Kind mit allen – auch physischen – Mitteln daran hindern würden, sich selbst das Leben zu nehmen, so werde auch Gott nicht zulassen, dass ein Mensch sich oder andere endgültig um die Möglichkeit der ewigen Seligkeit bringe.⁸¹

Grundlegend für Talbotts Gottesbild ist die Besinnung auf die ontologische Einfachheit Gottes. Da alle Eigenschaften Gottes sowohl untereinander als auch mit dem Wesen Gottes real identisch seien, müsse das augustinische Gottesbild (*the Augustinian picture of God*), nämlich „the idea that mercy and justice are distinct and opposing attributes of God“⁸², überwunden werden. „Gerechtigkeit“ und „Barmherzigkeit“ stellen für Talbott nur unterschiedliche Bezeichnungen des einzigen moralischen Attributes Gottes, seine Liebe (*love*) bzw. seine liebende Güte (*loving kindness*), dar. Gottes Barmherzigkeit fordere demnach dasselbe wie seine Gerechtigkeit und seine Gerechtigkeit billige all das, was auch seine Barmherzigkeit gestatte.⁸³ Diesbezüglich ist Talbott uneingeschränkt zuzustimmen. Schwerer fällt dies hinsichtlich der von ihm insinuierten Vorstellung, der Mensch werde von Gott gleichsam zwangsbeglückt. Diese These, für die

⁷⁷ SWINBURNE: *A Theodicy of Heaven and Hell*, 52: „The crucial point is that it is compatible with the goodness of God that he should allow a man to put himself beyond possibility of salvation, because it is indeed compatible with the goodness of God that he should allow a man to choose the sort of person he will be.“

⁷⁸ SWINBURNE, Richard: *Faith and Reason*. Oxford: Clarendon Press 2005, 215.

⁷⁹ SEYMOUR: *On choosing Hell*, 259.

⁸⁰ TALBOTT: *No Hell*, 284.

⁸¹ Vgl. TALBOTT: *The Doctrine of Everlasting Punishment*, 38: „We still have every reason to believe that everlasting separation is the kind of evil that a loving God would prevent even if it meant interfering with human freedom in certain ways.“

⁸² TALBOTT: *Punishment, Forgiveness, and Divine Justice*, 152.

⁸³ Vgl. TALBOTT: *Punishment, Forgiveness, and Divine Justice*, 152f.

sich auch McCord Adams ausspricht,⁸⁴ hat einen Sturm der Entrüstung entfacht. So erachtet Kvanvig die Existenz der Hölle nicht bloß mit Gottes Güte vereinbar, sondern vielmehr von dieser gefordert. Den Ausgangspunkt für Kvanvigs Überlegungen bildet die sog. *self-determination thesis*: „Those in hell are there because of their determination to avoid the company of the redeemed and the God who redeems.“⁸⁵ Da Gott aber überall gegenwärtig und alles von ihm abhängig sei, könne es im Eschaton – im Gegensatz zu Stumps Entwurf – keine „geographic alternative to heaven“ geben: „There simply is no ultimate alternative to the two possibilities of dependence on God or independence from God.“⁸⁶ Daher bedeute die Entscheidung für die radikale Unabhängigkeit von Gott nichts Geringeres, als die eigene Vernichtung (*annihilation*) zu wählen, „for independence from God is not logically possible.“⁸⁷ Da Gott die Menschen zutiefst liebe, respektiere er ihre Entscheidungen bis zuletzt: „In loving a person, one must be willing to suffer even total loss in allowing another to pursue what they most deeply want.“⁸⁸ Kvanvig charakterisiert die Hölle als „a journey beyond death toward annihilation“⁸⁹ und meint damit: Wenn ein Mensch klar erfasse, dass sein Streben nach Unabhängigkeit von Gott, ein unmögliches Unterfangen darstelle und er deswegen seinem Leben ein Ende bereiten wolle, so dürfe Gott ihn nicht davon abhalten. „If a person has a settled egocentrically rational belief or thought that the most significant goods are unachievable, no one else is permitted to interfere with that person’s choice of suicide.“⁹⁰ Gott erweise seine Liebe zum Menschen gerade darin, dass er dessen letztem Wunsch entspreche: „The most radical expression of this [God’s] love occurs in annihilation.“⁹¹

Nun mag man unterschiedlicher Ansicht über Kvanvigs Argument des rationalen Suizids (*argument from rational suicide*)⁹² sein und die Vorstellung, der Schöpfer lasse eines seiner Geschöpfe ins Nichts zurückfallen, theologisch hochbedenklich finden. Nichtsdestotrotz ist Kvanvigs Ansatz zugute zu halten, dass er radikal mit der Freiheit des Menschen vor Gott Ernst macht. Unter dieser Rücksicht ist sein Entwurf dem von Talbott vorzuziehen, der einen paternalistischen Gott zeichnet, der die freien Ent-

⁸⁴ Vgl. MCCORD ADAMS: *Horrendous Evils and the Goodness of God*, 43–49, 157.

⁸⁵ KVANVIG: *The Problem of Hell*, 158.

⁸⁶ Ebd. 148.

⁸⁷ Ebd. 146.

⁸⁸ Ebd. 153.

⁸⁹ Ebd. 168.

⁹⁰ Ebd. 143.

⁹¹ Ebd. 153.

⁹² Ebd. 139–148. Zur Kritik siehe die Rezensionen von: HOWSEPIAN, Avak A. in: *The Philosophical Review* 104 (1995) 487–489, hier 489; WALLS, Jerry L. in: *International Journal for Philosophy of Religion* 37 (1995) 118–120, hier 120 und QUIN, Philip L. in: *Ethics* 105 (1995) 961–963, hier 962f.

scheidungen des Menschen nur solange respektiert, als sie die Erlangung der ewigen Seligkeit nicht gefährden.⁹³

Bedenkenswerte Antworten auf die Frage, ob die himmlische Seligkeit oder die unbedingte Achtung der menschlichen Freiheit von größerer Wertigkeit sei, stammen von Wilko van Holten und Charles Seymour.

Die Frage, „why freedom is so much better than eternal happiness with God in heaven?“⁹⁴, lässt sich van Holten zufolge – im Gegensatz zu Swinburne – nicht durch den Verweis auf den intrinsischen Wert der menschlichen Willensfreiheit beantworten. Wohl aber durch das Ziel, für das Gott den Menschen bestimmt habe: die ewige und beglückende Gottesgemeinschaft. Um ihm zu ermöglichen, in Beziehung zu seinem Schöpfer zu treten und dessen Liebe zu beantworten, erschaffe Gott den Menschen als freies Wesen. Damit der Himmel Wirklichkeit werden könne, müsse Gott die Hölle als Möglichkeit in Kauf nehmen.⁹⁵ Kurz gesagt: „The very possibility of people going to hell is created by God in order to enable human beings to gain the highest good.“⁹⁶ Vergleichbare Überlegungen hat auch Walls angestellt.⁹⁷

Für den hohen Wert der menschlichen Freiheit tritt auch Seymour ein. Im Rahmen einer an John Hick angelehnten irenäischen Theodizee⁹⁸ spricht er sich dafür aus, dass Gott den Menschen nicht als sittlich vollkommenes Wesen erschaffen könne. Einzig und allein indem der Mensch sich selbst durch einen mitunter schmerzvollen Prozess der Seelenbildung sittlich vervollkommne, werde er der himmlischen Seligkeit würdig. „Created persons cannot be made perfect by someone else, but must choose perfection through a process of meeting temptation.“⁹⁹ Und so lautet Seymours Fazit: „Free choice is essential to our being and hence not even an omnipotent God can override it for the sake of bringing us to heaven.“¹⁰⁰ Dem ist nichts hinzuzufügen, gehört es doch zu den Grundüberzeugungen der kirchlichen Lehrtradition, dass Gott uns zwar ohne unser Zutun

⁹³ Vgl. SEYMOUR: *On choosing Hell*, 260: „Because Talbott believes happiness is a greatly higher good than free choice, he concludes that God will always override free choice if this is necessary to prevent eternal unhappiness.“

⁹⁴ HOLTEN: *Hell and the Goodness of God*, 52.

⁹⁵ Vgl. Ebd. 54: „In order to accomplish the actuality of the union of love with him, entered into freely, God logically cannot do otherwise than allow for the possibility of hell.“

⁹⁶ Ebd. 53.

⁹⁷ Vgl. WALLS: *A Hell of a Choice: Reply to Talbott*, 215: „In my view, God's will was to create free creatures to whom He could offer his love, knowing that it was at least possible that some of them would reject Him.“

⁹⁸ Zum Irenaean Type of Theodicy siehe: HICK, John: *Evil and the God of Love*. New York: Palgrave Macmillan 2007, 201–240.

⁹⁹ SEYMOUR: *On choosing Hell*, 265.

¹⁰⁰ SEYMOUR: *On choosing Hell*, 265.

erschaffen hat, nicht aber ohne unser Zutun rechtfertigen und vollenden wird.¹⁰¹

3.3 Zu den sozialen Implikationen der Hölle bei William L. Craig

Die traditionelle Höllenlehre wird wegen ihrer sozialen Implikationen vor allem von Talbott heftig attackiert. Talbott betont die Sozialnatur des Menschen. Wohl und Wehe der Mit- und Umwelt wirke sich prä- wie postmortal auf das individuelle Wohlbefinden aus.¹⁰² Daher kritisiert Talbott Kvanvigs Plädoyer für den rationalen Suizid. Wer sich selbst das Leben nehme, füge all jenen, die ihn lieben, Schmerz zu. Da es keinen Menschen gebe, der nicht von jemandem geliebt werde, und sei es einzig und allein von Gott, lasse Gott nicht zu, dass ein einziger Mensch sich selbst irreparablen Schaden zufüge.¹⁰³ Die Seligkeit derer, die ihn lieben, könnte andernfalls niemals vollkommen sein.¹⁰⁴ Die den Menschen im Himmel zuteil werdende Seligkeit beruht für Talbott auf einer dreifachen Bedingung:

„(a) that S [a sinner] is reconciled to God and in a state of supreme happiness, (b) that S is filled with love for others and therefore desires the good for all other created persons, and (c) that there is no fact F such that (i) S is ignorant and [sic!] F and (ii) were S not ignorant of F, then S would have been unable to experience supreme happiness.“¹⁰⁵

Kritisch dazu Stellung bezogen, hat William Craig. Nach Craigs Dafürhalten ist Bedingung (c) nicht für die himmlische Seligkeit notwendig. Aus einem zweifachen Grund erachtet er es für möglich (*possible*), dass die Seligen nicht um das Los der Verdammten wissen:

(i) „Perhaps God obliterates from their [the redeemed] minds any knowledge of lost persons so that they experience no pangs of remorse for them.“¹⁰⁶

(ii) „It is possible that the very experience itself of being in the immediate presence of Christ (cf. the beatific vision) will simply drive from the minds of His redeemed any awareness of the lost in hell. [...] In such a

¹⁰¹ Vgl. AUGUSTINUS: *Sermo CLXIX*, c.11: „Qui creavit te sine te, non iustificat te sine te.“

¹⁰² Vgl. TALBOTT: *No Hell*, 286: „For no one is an isolated monad for whom supreme happiness, or the lack of the same, is independent of other persons.“

¹⁰³ Vgl. TALBOTT: *No Hell*, 286: „Every created person is an object of someone else's love (God's, if no one else's). So if God could never permit any of us to do irreparable harm to someone else [...] then neither could he permit any of us to do irreparable harm to ourselves.“

¹⁰⁴ Vgl. Ebd. 286: „If my daughter, say, were somehow to harm herself *irreparably* – even if by her own “choice” she were to make herself intolerably evil and thereby to damn herself eternally, so that she were to be lost to me forever – then my own happiness could never be complete, not so long as I continued to love her and to yearn for her redemption.“

¹⁰⁵ TALBOTT: *Providence, Freedom and Human Destiny*, 239.

¹⁰⁶ CRAIG: *Talbott's Universalism*, 306.

case, the redeemed would still have such knowledge, but they would never be conscious of it and so never pained by it.“¹⁰⁷

Craigs Stellungnahme blieb nicht unwidersprochen. Zu seinem ersten Vorschlag hat Talbott zu Recht kritisch angemerkt, dass ein wahrhaft Liebender Gewissheit haben wolle über das Los seiner geliebten Mitmenschen. Sollte ihn dieses Wissen auch zutiefst erschüttern und schmerzen, so werde er es dennoch der von Craig skizzierten „seligen Unwissenheit“ (*the blissful ignorance*) vorziehen.¹⁰⁸ Berechtigt erscheint auch Eric Reitans Anfrage: „Can we truly say that they are eternally *blessed* if they are *erroneously happy*“,¹⁰⁹ insofern sie fälschlicherweise ihre Lieben nicht in der Hölle wähnen? Dass Gott einige Erinnerungen der Vollendeten tilgt (*to obliterate*) und sie damit in Bezug auf das Schicksal der Verdammten täuscht, ist Gottes unwürdig. Bekannt doch die katholische Tradition von Gott, dass er weder täuscht noch getäuscht werden kann (DH 3008).

Was Craigs zweiten Vorschlag anbelangt, argumentiert Talbott ähnlich wie der bereits zitierte Herman Schell.¹¹⁰ Für gänzlich ausgeschlossen, ja unmöglich erachtet er Craigs Vorstellung, „that such a [beatific] vision should make someone less loving or more calloused.“¹¹¹

Doch was ist die Konsequenz aus all dem? Muss das Christentum die Höllenlehre wegen ihrer sozialen Implikationen aufgeben, wie Reitan insinuiert?¹¹² Nicht verwerfen, wohl aber modifizieren, bietet doch die aktuelle religionsphilosophische Debatte Denkanstöße, um die soziale Problematik der Hölle zu entschärfen. So ließe sich die Hölle im Anschluss an bereits erwähnte Autoren wie van Holten, Walls und Craig als Ausdruck des unbedingten Respekts Gottes vor der Entscheidung des Menschen begreifen, nicht in Gemeinschaft mit ihm leben zu wollen. Das höllische Los der Verdammten würde dadurch zwar nichts an Tragik verlieren. Dennoch könnte das Wissen, dass die von ihnen Geliebten sich aus freiem Entschluss in der Hölle befinden, für die Seligen tröstlich sein. Es ließe sich dafür argumentieren, dass die Liebe der Seligen zum Verdammten sich gerade darin erweist, dass sie seine Entscheidung immer mehr akzeptieren können: *Fiat voluntas tua*.¹¹³

¹⁰⁷ CRAIG: *Talbott's Universalism*, 307.

¹⁰⁸ Vgl. TALBOTT, Thomas: *Craig on the Possibility of Eternal Damnation*, in: Religious Studies 28 (1992) 495–510, hier 508f.

¹⁰⁹ REITAN, Eric: *Eternal Damnation and Blessed Ignorance: Is the Damnation of some incompatible with the Salvation of any?*, in: Religious Studies 38 (2002) 429–450, hier 437.

¹¹⁰ Siehe Fn. 40.

¹¹¹ TALBOTT: *Craig on the Possibility of Eternal Damnation*, 510.

¹¹² Vgl. REITAN: *Eternal Damnation and Blessed Ignorance*, 448: „The incompatibility argument turns out to offer compelling grounds for abandoning the doctrine of hell altogether.“

¹¹³ Während das Los der Verdammten die Seligen laut Premm nicht betrübt, weil sie erkennen, dass das Übel der Hölle „zur Verherrlichung Gottes gereicht“ (IV, 582), können sie

Dass das Schicksal der „Hölleninsassen“ nicht grundsätzlich der himmlischen Seligkeit widersprechen muss, legt des Weiteren auch Eleonore Stumps *theodicy of hell* nahe. Die soziale Problematik der Hölle mildert sich mitunter, wenn die Seligen erkennen, dass die Hölle jene Art und Weise repräsentiert, wie Gott den Verdammten gerecht wird und ihnen Gutes tut. Gott wird den Verdammten gerecht, indem er sie entsprechend ihrer zweiten Natur bzw. dem, wozu sie sich selbst gemacht haben, behandelt und respektiert. Gott tut ihnen Gutes, indem er ihnen ein Umfeld bereitet, in dem sie ihrer zweiten Natur gemäß leben und handeln können, ohne Unschuldigen zu schaden.¹¹⁴

4. ANALYTISCHE RELIGIONSPHILOSOPHIE: QUO VADIS?

Die vorangegangene Sichtung der traditionellen und neueren Theodizee-Entwürfe der Hölle war in theologischer Absicht erfolgt. Welche Einsichten und Erkenntnisse hat sie erbracht?

Zunächst einmal kann sie Theologen eine Hilfe sein, die in der katholischen und evangelischen Theologie im 20. Jahrhundert vollzogenen Umbrüche in der dogmatischen Höllenreflexion¹¹⁵ von ihren Voraussetzungen her verstehen zu lernen. Angesichts der „Widersprüche und Insuffizienzen“ neuscholastischer Höllentheoretiker wird ein Stück weit verständlich, warum „systematische Theologie nicht bei den gängigen und jahrhunder telang wiederholten Antworten [...] stehen bleiben konnte“.¹¹⁶ Darum handelt es sich nicht um einen problematischen Traditionabbruch, sondern um einen notwendigen Erkenntnisfortschritt, wenn die neuere Theologie die Leiden der Hölle nicht mehr als Strafmaßnahme Gottes, sondern als tragische Folge der Pervertierung der Freiheit des Menschen ansieht.

Eine ebenso sachdienliche Entwicklung stellt die in zeitgenössischen Eschatologien vertretene Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes auch jenseits des Todes dar. Dadurch wurden und werden die Spannungen entschärft, die dem schultheologischen Gottesbild durch die Trennung bzw. ungenügende Vermittlung der Eigenschaften Gottes (Gerechtigkeit und Erbarmen) anhafteten.

Unter systematischer Rücksicht hat die Untersuchung zu zeigen versucht, dass weder die in traditionellen noch in neueren Theodizeen angeführten Argumente für die Verteidigung der überkommenen Lehre von der Hölle als „Ort“ der Strafe restlos zu überzeugen wissen. Am vielversprechendsten erscheint es daher, das *problem of hell* im Rahmen einer *free will defense* anzugehen. Der Ansatz bei der Freiheit des Menschen trägt dem

im hier favorisierten Modell ihren Frieden damit schließen, weil sie die freie Entscheidung ihrer Lieben in der Hölle respektieren.

¹¹⁴ STUMP: *Dante's Hell, Aquinas's Moral Theory, and the Love of God*, 196–198.

¹¹⁵ Vgl. VORGRIMLER: *Geschichte der Hölle*, 315–353.

¹¹⁶ SCHULZE: *Ist die Hölle menschenmöglich?*, 6.

Bemühen Rechnung, unter heutigen Bedingungen Rechenschaft über den christlichen Glauben abzulegen. Die Einsicht in die Bedeutung menschlicher Freiheit und Verantwortung gehört zu den unhintergehbaren Errungenschaften unserer Zeit.

Aufgrund des Gewichts der menschlichen Freiheit gilt es an der realen Möglichkeit der Hölle festzuhalten. Nicht zuletzt wegen der etwa von Talbott vorgebrachten Gründe besteht jedoch die berechtigte Hoffnung, dass diese Möglichkeit für keinen Menschen zu einer heillosen Wirklichkeit wird. Dennoch muss – gegen Talbott – die prinzipielle Möglichkeit einer letzten und totalen Entscheidung des Menschen gegen Gott aufrecht erhalten werden. Andernfalls bliebe die theologische Reflexion hinter dem neuzeitlichen Freiheitsbewusstsein zurück, das durch die Überzeugung von der Unhintergehrbarkeit der individuellen sittlichen Person bestimmt ist.¹¹⁷

Kommen wir zum Schluss: Für alle jene Religionsphilosophen, die sich bei der Konturierung und Profilierung einer analytischen Theologie mit dem *problem of hell* befassen, ist die Beschäftigung mit traditionellen wie neueren Theologien der Hölle unverzichtbar. Denn christliche Religionsphilosophie respektive analytische Theologie sollte sich durch „die demütige Überzeugung“ auszeichnen, „dass der ‚wahre‘, der ‚richtig verstandene‘ christliche Glaube nicht erst mit den Höhenflügen des eigenen Geistes anfängt.“¹¹⁸ Eine dem Christentum verpflichtete Religionsphilosophie wäre daher gut beraten, die Schätze der theologischen Reflexion nicht außer Acht zu lassen.

Umgekehrt kann die kritische Rezeption der analytischen Höllen-Debatte auch auf die Theologie befruchtend wirken. Die theologische *sententia communis* von der Hölle als realer Möglichkeit dispensiert nämlich nicht davon, sich Gedanken über die Konsequenzen für den christlichen Glauben zu machen, sollte diese Möglichkeit doch Wirklichkeit werden.

¹¹⁷ Vgl. ANSORGE, Dirk: *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive*. Freiburg i.Br.: Herder 2009, 13–22.

¹¹⁸ PESCH, Otto Hermann: *Scholastik – Gottesdienst des Denkens. Ein Versuch über Größe und Gefährdung aller Theologie*, in: FRANKE, Heiko/KROBATH, Thomas/PETZOLDT, Matthias/PFÜLLER, Wolfgang (Hg): *Veritas et communicatio. Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis* (FS Ulrich Kühn). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992, 187–202, hier 189.

Zusammenfassung

Im angloamerikanischen Raum ist zurzeit eine lebhafte Debatte über die Frage in Gang, ob die Existenz einer ewigen Hölle mit dem christlichen Gottes- und Menschenbild in Einklang gebracht werden kann. Im Aufsatz werden die wichtigsten Theodizeen der Hölle aktueller englischsprachiger Denker vorgestellt und mit den klassischen Lösungsversuchen der deutschsprachigen Schultheologie verglichen.

Abstract

In the Anglo-American debate there has for some time been a heated discussion concerning the problem of hell. The problem of hell can be outlined in the following way: Is the traditional Christian doctrine of eternal hell compatible with the Christian teaching on the nature of God and the doctrine of heaven, i.e. the idea of perfect happiness in heaven? The essay at hand presents and discusses recent approaches from philosophers of religion as well as traditional theological answers to these questions.