

Allerlösung als Freiheitsgeschehen?

Eine Debatte analytischer Eschatologie zwischen
Thomas Talbott und Jerry Walls

VON DANIEL REMMEL

1. Exposition: Allerlösung – begründete Hoffnung oder gar logische Notwendigkeit?

Die Hoffnung auf Allversöhnung beziehungsweise Allerlösung hat in der theologischen Landschaft der Gegenwart durchaus Konjunktur. Schon im deutschen Sprachraum ist der Versuch, die Hoffnung auf eine postmortale Errettung *aller* Subjekte zu verantworten und zu rechtfertigen, sehr präsent. Im Gefolge der politischen Philosophie der Kritischen Theorie und der davon inspirierten politischen Theologie wird die Allerlösungshoffnung vor allem mit großem Gespür für die geschichtliche Differenz von Opfern und Tätern reflektiert. In diesem Zusammenhang wird schließlich die Hoffnung formuliert, dass sich postmortal ein intersubjektiver Versöhnungsprozess ereignen wird, in dem sich die Opfer der Geschichte als vergebungsfähig und vergebungsbereit erweisen und die Täter der Geschichte ihre Schuld eingestehen und um Vergebung bitten werden. Diese Hoffnung gründet auf der christologisch-eschatologischen Figur einer endzeitlichen Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten, der selbst zu den Opfern der Geschichte zählt, als „Haupt“ eines universalen und intersubjektiven Leibes die Täter mit dem von ihnen produzierten Leiden konfrontiert und dabei zugleich unüberbietbar versöhnungswillig und -bereit ist, weil er sich als Gottes Liebe zum sündigen Menschen in Person versteht. Als anthropologische Verständigungsform über den eschatischen Aussöhnungsprozess dient den zentralen Akteuren in der deutschsprachigen eschatologischen Debatte, wie etwa Jan-Heiner Tück, Magnus Striet, Dirk Ansorge und Matthias Remenyi, vor allem die transzendente Freiheitstheorie von Hermann Krings und Thomas Pröpper. Weil Freiheit sich in intersubjektiven Anerkennungsprozessen adäquat verwirklicht, können die Vergebungsbitte und das Gewähren von Vergebung als zentrale Elemente des Vollendungsgeschehens angesetzt werden, in denen sich menschliche Freiheit wesentlich selbst entspricht.¹

¹ Vgl. *J.-H. Tück*, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah, in: ThGl 89 (1999) 364–381; *M. Striet*, Streitfall Apokatastasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick, in: ThQ 184 (2004) 185–201; *D. Ansorge*, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive, Freiburg i. Br. 2009, 555–583; *M. Remenyi*, Ende gut – alles gut? Hoffnung auf Versöhnung in Gottes eschatologischer Zukunft, in: IKaZ 32 (2003) 492–512. Zu den Ansätzen

Im deutschen Sprachraum bisher kaum wahrgenommen ist die Tatsache, dass auch in einer anderen Denkformtradition, nämlich in der anglophonen Debatte der analytischen Religionsphilosophie und Theologie, in den letzten 30 Jahren der Allerlösungsgedanke ausgiebig diskutiert wurde. Diese Diskussion unterscheidet sich nicht nur in den anthropologischen Voraussetzungen, etwa im Theoriesetting der Freiheitsanalyse, merklich von der deutschen Debatte; auch der dabei fokussierte Akzent ist ein anderer. In der analytischen Debatte geht es vor allem um die Motivationslage, Vernünftigkeit und Erkenntnissituation der individuellen Endentscheidung des Menschen im Angesicht Gottes. Allerlösung wird dabei nicht nur als sinnvolle Hoffnungsgestalt verteidigt (schwacher Universalismus), sondern als möglicherweise einzige logisch konsistente Theoriebildung diskutiert (starker Universalismus).²

Bevor die Debatte der analytischen Eschatologie im Detail aufgearbeitet werden kann und ihre Protagonisten vorgestellt sowie deren Positionen untersucht werden können, soll der Allerlösungsgedanke zunächst im Rahmen seiner theologischen Bezüge eingeführt und seine sachliche Problematik erörtert werden: Denn dass man zumindest für alle hoffen darf, gewinnt vom christlichen Gottesbegriff aus betrachtet durchaus Plausibilität. Die Logik des christlichen Gottes, der als dreifaltiger in sich vollkommene Güte und Liebe sein soll, impliziert, dass dieser Gott alle geschaffenen Menschen an seinem vollkommenen Leben teilhaben lassen will.³ Das biblische Zeugnis bekräftigt diese Hoffnung, die jeder Lehre von einem nur partikulären Heilswillen oder gar einer doppelten Prädestination entgegensteht. Programatisch heißt es in 1 Tim 2,3f.: „Gott [...] will, dass alle Menschen gerettet werden“.⁴ Der sich anbietende Einwand, dass Gott in Ausübung seiner Gerechtigkeit die Sünder mit einer ewigen Strafe belegen müsse (*penalty model of hell*⁵), kann relativ knapp mit dem biblisch-christologisch fundierten

Tücks, Striets und Ansorges ist bereits folgende Dissertationsschrift erschienen: F. Kleeberg, *Bleibend unversöhnt – universal erlöst? Eine Relecture von römisch-katholischen Konzepten zur Frage der Allversöhnung im Gespräch mit psychotraumatologischen Ansätzen*, Münster 2016.

² Die terminologische Differenzierung zwischen schwachem und starkem Universalismus benutze ich in Anklang an A. Buckareff/A. Plug, *Escaping Hell. Divine Motivation and the Problem of Hell*, in: *RelSt* 41 (2005) 39–54, hier 41.

³ Vgl. J. Walls, *Heaven and Hell*, in: *Th. P. Flint/M. C. Rea* (Hgg.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford 2009, 491–511 [= *Heaven and Hell* (II)], hier 493; J. Walls, *Can God Save Anyone He Will?*, in: *SJT* 38 (1985) 155–172, hier 155, 169; R. A. Parry/*Ch. H. Partridge*, *Introduction*, in: *Dies.* (Hgg.), *Universal Salvation? The Current Debate*, Grand Rapids 2004, xv–xxvii, hier xxi.

⁴ Augustinus, auf den der Gedanke einer doppelten Prädestination im Letzten zurückgeht, liest diese biblische Stelle deshalb in seinem *Enchiridion* auch in der Weise, dass sie nicht den universalen Heilswillen, sondern die absolute soteriologische Souveränität Gottes zum Ausdruck bringt. Gott will nicht alle erretten, wohl aber kann er all jene erretten, die er retten will. Vgl. *Augustinus*, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, XXVII, 103. Dazu auch P. Schmidt-Leukel, *Grundkurs Fundamentalthologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens*, München 1999, 190. Schmidt-Leukel kritisiert dort, dass das von Augustinus konzipierte Gottesbild nicht mehr Gottes Vollkommenheit im Sinne Anselms von Canterbury gerecht wird.

⁵ Zur begrifflichen Unterscheidung zwischen einem *penalty model* und einem *natural con-*

Hinweis abgewiesen werden, dass sich Gottes vollkommene Gerechtigkeit nicht als Vergeltung, sondern als Aufrichten, Heilen, Bekehren und Aus-söhnen der Menschen verwirklichen will.⁶ Nur ein solches Verständnis göttlicher Gerechtigkeit als unbedingt entschiedener Liebe, die auch den Sünder nicht ausschließen, sondern einbeziehen will, entspricht dem the-istischen Gottesbegriff absoluter Vollkommenheit,⁷ wie ihn schon Anselm von Canterbury mit seiner Formulierung „aliquid quo nihil maius cogitari possit“⁸ erwogen hat.

Die Gründe, die gegen die Apokatastasis angeführt werden können, liegen also nicht in den Implikationen der christlichen Gottesvorstellung. Sie können nur auf der Seite des Menschen liegen, in der Möglichkeit, dass Menschen kraft ihrer Freiheit nicht in die von Gott allen eröffnete Voll-endung einwilligen. Dass Gott diese Freiheit aufhebt und menschliches Leben determiniert, ist mit dem christlichen Gottes- und Menschenbild und den daraus explizierten Konzepten von Schöpfung, Versöhnung und Vollendung zumindest dann nicht zu vereinen, wenn man diese – anders als in Prädestinationstheorien – als Liebes- und Beziehungsgeschehen begreifen will.⁹ Wenn der Mensch frei ist, dann erscheint es zumindest möglich, dass einige Subjekte, auch in der endzeitlichen Begegnung mit dem um Versöh-nung werbenden Gott, sich dennoch gegen diesen entscheiden und in dieser Entscheidung für die Hölle ausharren. C. S. Lewis prägt dafür das Bild, dass die Türen der Hölle nicht von außen, sondern von innen verschlossen werden.¹⁰ Die Erfahrung der Hölle kann dann als natürliche Konsequenz der menschlichen Entscheidung aufgefasst werden (*natural consequence model of hell*).

Im Rahmen der bereits angekündigten Debatte in der analytischen Reli-gionsphilosophie und Theologie, die Ende der 80er Jahre begann und die im deutschsprachigen Raum bisher nur von Christoph J. Amor¹¹ zur Kenntnis genommen wurde, hat Thomas Talbott¹² einen universalistischen Vorstoß

sequence model of hell siehe etwa J. Buening, Introduction, in: *Ders.* (Hg.), *The Problem of Hell. A Philosophical Anthology*, New York 2016, 1–6, hier 3; J. Barnard, *Compatibilism, „Wantons,“ and the Natural Consequence Model of Hell*, in: *Buening* (Hg.), *The Problem of Hell*, 65–75, hier 67f.

⁶ Vgl. J. Walls, *Purgatory. The Logic of Total Transformation*, Oxford/New York 2012, 142; *Th. Talbott*, *The Inescapable Love of God*, Eugene (Or.)²2014, 147. Siehe dazu auch E. Reitan, *Human Freedom and the Impossibility of Eternal Damnation*, in: *Parry/Partridge* (Hgg.), *Universal Salvation?*, 125–142, hier 127; *Buckareff/Plug*, *Escaping Hell*, 43.

⁷ Vgl. *Th. Talbott*, *Punishment, Forgiveness, and Divine Justice*, in: *RelSt* 29 (1992) 151–168, hier 153; J. Walls, *Heaven. The Logic of Eternal Joy*, Oxford 2002, 75.

⁸ Vgl. *Anselm von Canterbury*, *Proslogion*, II.

⁹ Vgl. J. Walls, *Heaven, Hell, and Purgatory. Rethinking the Things That Matter Most*, Grand Rapids 2015, 68–73. Siehe auch *ders.*, *God*, 157 mit Hinweis auf John Hick.

¹⁰ Vgl. *Talbott*, *Love*, 168; *ders.*, *The Doctrine of Everlasting Punishment*, in: *FaPh* 7 (1990) 19–42, hier 22; *Walls*, *Rethinking*, 70.

¹¹ C. J. Amor, *Streitfall Hölle. Zur neueren problem of hell-Debatte*, in: *FZPhTh* 59 (2012) 197–222.

¹² Er ist Professor Emeritus of Philosophy der Willamette University in Salem/Oregon.

gewagt. Entschieden hat er sich für die Allerlösung ausgesprochen und die These formuliert, dass die Hölle beziehungsweise die endgültige Gottesferne gar keine vernünftig wählbare Möglichkeit für eine menschliche Entscheidung in und aus Freiheit darstellt.¹³ Der Universalismus sei deshalb nicht nur möglicherweise oder wahrscheinlicherweise, sondern notwendigerweise wahr und epistemisch betrachtet absolut gewiss.¹⁴ Zugleich sei er, so der Anspruch Talbotts, mit menschlicher Freiheit vereinbar. Die Allerlösung unter Achtung der menschlichen Freiheit stelle nicht nur eine argumentativ verantwortbare *Hoffnung*, sondern die einzige logisch konsistente und kohärente Option dar. Wie tragfähig ist diese ambitionierte These Talbotts? Diese Frage stellt sich schon deshalb, weil seine Kontrahenten in der Debatte wie Jerry Walls¹⁵, aber auch William Lane Craig und Richard Swinburne betonen, dass Freiheit auch die Möglichkeit der Hölle beinhalte.¹⁶ Für Talbotts Gegenspieler ist die religiöse Überzeugung von der Existenz der Hölle zwar nicht notwendig wahr, aber eben zumindest denk möglich.¹⁷

Um die durchaus streitbaren Vorannahmen der Debatte explizit zu machen, sei zudem gesagt: Alle Debattenteilnehmer gehen von einem heilsrelevanten Freiheitsgebrauch nach dem Tod im Geschehen des individuellen Gerichts aus, sei es im Modus einer endgültigen Einwilligung, einer postmortalen Bekehrung oder einer abschließenden Verweigerung. Dogmengeschichtlich betrachtet ist diese Position eine Errungenschaft der modernen Theologie, galt doch der Tod klassischerweise als Ende des Pilgerstands.¹⁸ Die Rezeption des neuzeitlichen Freiheitsbewusstseins und vor allem eine verstärkt soziale und geschichtssensible Anthropologie im 20. Jahrhundert haben diesem grundlegenden Paradigmenwechsel hin zu einem eschatischen Freiheitsgebrauch von soteriologischer Relevanz Vorschub geleistet und zugleich

¹³ Vgl. *Th. Talbott*, Universalism, in: *J. Walls* (Hg.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford 2008, 446–461, hier 451.

¹⁴ Vgl. *Talbott*, *Love*, 190–192. Dazu *Walls*, *Heaven and Hell* (II), 502; *ders.*, A Philosophical Critique of Talbott's Universalism, in: *Parry/Partridge* (Hgg.), *Universal Salvation?*, 105–124, hier 109; *J. Walls*, A Hell of a Choice. Reply to Talbott, in: *RelSt* 40 (2004) 203–216, hier 203.

¹⁵ Er ist seit 2011 Professor of Philosophy (Scholar in Residence) an der Houston Baptist University. Zuvor lehrte er von 1987 bis 2008 am Asbury Theological Seminary, gefolgt von einer Lehr- und Forschungstätigkeit am Center for Philosophy of Religion in Notre Dame.

¹⁶ Vgl. *J. Walls*, *Heaven and Hell*, in: *Ch. Taliaferro/Ch. Meister* (Hgg.), *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*, Cambridge 2010, 238–251 [= *Heaven and Hell* (III)], hier 239.

¹⁷ Die Frage nach der Existenz der Hölle lässt sich auch als „aufs Letzte“ hin zugespitzte Theodizeefrage auffassen, geht es mit ihr doch nicht mehr nur um die zeitliche, sondern um die ewige Wirklichkeit des Bösen und des Übels. Vgl. *J. Walls*, *Eternal Hell and the Christian Concept of God*, in: *M. L. Peterson/R. J. VanArragon* (Hgg.), *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion*, Malden 2004, 268–278, hier 272f.; *J. C. Janowski*, *Eschatologischer Dualismus oder Allerlösung?*, in: *Th. Herkert/M. Remenyi* (Hgg.), *Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie*, Darmstadt 2009, 123–173, hier 127.

¹⁸ Dogmenhistorisch ist vor allem auf die Konstitution *Benedictus deus* (DH 1000–1002) aus dem Jahr 1336 hinzuweisen, in der die Ansicht vertreten wird, dass mit dem Tod eines Menschen dessen eschatisches Schicksal entschieden sei. Vgl. dazu *M. Kehl*, *Art. Pilgerstand*, in: *LThK*³ VIII (1999) 300f.

zu einer prozessualen Sicht des Eschatons geführt. Die gegen eine solche Sicht vorgebrachte Problemanzeige, die Lebenszeit – vergleichbar zu einer Reinkarnationslehre – bruchlos ins Eschaton zu verlängern, letzteres zu einer Art Nachgeschichte zu machen und so dem irdischen Leben seine Bedeutung zu nehmen, weil es prinzipiell revidierbar zu werden scheint, sollte auch bei den nachstehenden Reflexionen im Hinterkopf behalten werden.¹⁹

Die folgende Debattenanalyse ist nun in der Weise strukturiert, dass in einem Hauptteil (Abschnitt 2) Talbotts universalistische Grundoption zunächst in ihren Grundzügen vorgestellt und sodann in insgesamt sieben Schritten auf ihre Vorentscheidungen und Argumentationsmuster hin transparent gemacht wird. In Darstellung und Diskussion der einzelnen Argumente sollen auch die Widersacher Talbotts, insbesondere Walls, mit ihren alternativen Perspektiven zu Wort kommen, so dass schließlich in einem Fazit (Abschnitt 3) ein begründetes Urteil zu Talbotts universalistischem Vorstoß vorgelegt werden kann.

2. Talbotts Universalismus gegen Walls' *free-will-defense* der Hölle

Die universalistische Option Talbotts kann zunächst in folgender Weise umrissen werden: Der mögliche doppelte eschatologische Ausgang stellt in qualitativer Hinsicht einen Gegensatz dar. Himmel bedeutet vollkommenes Leben, Glückseligkeit in der Gemeinschaft mit Gott und der versöhnten Menschen untereinander; Hölle hingegen das Gegenteil, also Abbruch von Gemeinschaft, Einsamkeit, Unglück und Schmerz. Im postmortalen Geschehen ist der Mensch nach Talbott zu einer freien Entscheidung für oder gegen ein Leben mit Gott und in der Gemeinschaft der Heiligen gerufen. Dabei wird ihm absolut transparent, was Gottesgemeinschaft und Gottesferne, was Himmel und Hölle bedeuten. So in die Wahrheit über sich selbst, Gott und die eigenen postmortalen Existenzmöglichkeiten gekommen,²⁰ bleibt aber als einzige konsistente und vernünftige Entscheidung nur die Entscheidung für ein Leben in der Glückseligkeit des Himmels.²¹

¹⁹ Vgl. Walls, Purgatory, 143; B. Nitsche, Eschatologie als dramatische Nach-Geschichte?, in: Ders. (Hg.), Von der Communion zur kommunikativen Theologie (FS B. J. Hilberath), Berlin 2008, 99–109, hier 105–108. Siehe kritisch zu Nitsche auch K. Vechtel, Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars, Innsbruck 2014, 281 f.

²⁰ Vgl. J. Sanders, A Freewill Theist's Response to Talbot's Universalism, in: Parry/Partridge (Hgg.), Universal Salvation?, 169–187, hier 170: Hier spricht er markant von einer „[p]ostmortem evangelization“.

²¹ Vgl. Talbott, Universalism, 451 f.; ders., Freedom, Damnation, and the Power to Sin with Impunity, in: RelSt 37 (2001) 417–434, hier 423 f.

2.1 Freiheitstheoretische Grundlegung:
Kompatibilismus versus Libertarianismus

Das so zunächst in groben Zügen umrissene Begründungsprogramm des Universalismus wird von Talbott mit einer philosophischen Freiheitsanalyse unterfüttert. Dabei will er Freiheit in einem libertarischen Sinn und nicht bloß kompatibilistisch verstanden wissen. Allerdings läuft die eschatologische Gesamtperspektive bei Talbott, so viel sei vorab schon angedeutet, insgesamt auf einen kompatibilistisch angereicherten – man könnte auch sagen: auf einen restriktiven – Libertarianismus hinaus. Von einem heilsuniversalistischen Determinismus, wie ihn etwa Marilyn McCord Adams vertritt, will sich Talbott aber in jedem Fall abgrenzen:²² „Gott kann jeden Menschen retten, ohne seine Freiheit zu übergangen.“²³

Um zu verstehen, was mit diesen konzeptuellen Weichenstellungen gemeint ist, sind zunächst die angesprochenen freiheitsphilosophischen Begriffe zu klären. Talbott und seine Opponenten bedienen sich des begrifflichen Instrumentariums der analytischen Philosophie, in der über das Wesen der Freiheit mit der Unterscheidung von Kompatibilismus und Libertarianismus gestritten

²² In ihrem Buch *Horrendous Evils and the Godness of God* (Ithaca 1999) betont *Marilyn McCord Adams* die ontologische Differenz („size gap“) zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit (49). Das Gott-Mensch-Verhältnis sei nicht nach der Analogie ebenbürtiger Partner, sondern gemäß einer Mutter-Säugling-Beziehung zu denken, weil auch der erwachsene Mensch keine absolut selbstbestimmte, sondern nur eine beeinträchtigte Freiheit („impaired freedom“) besitze, die nicht einmal ihre eigenen Möglichkeiten in allem einzuschätzen wisse. Vgl. *M. McCord Adams*, *The Problem of Hell. A Problem of Evil for Christians*, in: *E. Stump* (Hg.), *Reasoned Faith* (FS N. Kretzmann), Brattleboro 1993, 301–327, hier 313; *dies.*, *Horrendous Evils*, 37f. Dazu auch *A. Buckareff/A. Plug*, *Hell and the Problem of Evil*, in: *J. P. McBrayer/D. Howard-Snyder* (Hgg.), *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, Malden 2013, 128–143, hier 130f. Wie die Mutter jeden Schaden von ihrem Kleinkind fernhält, so greift auch Gott in das Tun der Menschen ein, wenn sie drohen, den Weg der ewigen Verdammnis zu gehen. Dazu ist Gott berechtigt, weil die Menschen die Hölle nur aus Schwäche, Abhängigkeit, Unkenntnis und Unfreiheit wählen würden und deshalb gar nicht verantworten können, was sie sich aufbürden. Würde Gott nicht eingreifen, so würde er unverantwortlich handeln. Vgl. *McCord Adams*, *Problem*, 310; *dies.*, *Horrendous Evils*, 48, 157. Alle Menschen werden daher im Letzten gerettet, weil dieses endzeitliche Heil wertvoller ist als eine freie Willensausübung. Sie werden gerettet, indem ihr eigenes Leben, auch wenn es von unerträglichen Übeln gezeichnet war, nach der eschatischen Gottesbegegnung als unendliches Gut dastehen wird und daher von jedem einzelnen selbst affirmiert werden kann (vgl. ebd. 55). Walls kritisiert an *McCord Adams*’ Ansatz Folgendes: Für ihn konzipiert *McCord Adams* keinen adäquaten Begriff einer verantwortlichen menschlichen Freiheit. Zudem werde die Modellierung der Gott-Mensch-Beziehung nicht unbedingt zentralen biblischen Kategorien – etwa dem Bild von Ehemann und Ehefrau für ebendieses Verhältnis – gerecht. Schließlich wird die Theodizeeproblematik durch ein solches Freiheitsverständnis absolut verschärft. Wenn Gott sich wie eine Mutter um den Menschen kümmert, warum lässt er die Maßlosigkeit irdisch-moralischer Übel wie in Auschwitz zu? Vgl. dazu *Walls*, *Heaven and Hell* (II), 500; *ders.*, *Rethinking*, 74–76. Zur Kritik an der Eltern-Kind-Analogie vgl. auch *D. Baggett/J. Walls*, *Good God. The Theistic Foundations of Morality*, Oxford/New York 2011, 154–156. *Buckareff* und *Plug* machen zudem darauf aufmerksam, dass *McCord Adams*’ Figur einer eschatischen Intervention zugunsten des Universalismus noch nicht einmal einem kompatibilistischen Freiheitsbegriff gerecht wird. Vgl. *Buckareff/Plug*, *Hell and the Problem of Evil*, 139.

²³ *Walls*, *Heaven and Hell* (III), 244 [eig. Übers.]. Siehe ausführlich *Talbott*, *Love*, 203.

wird. Die kompatibilistische Position erachtet Freiheit für vereinbar mit der vollständigen kausalen Determination menschlicher Handlungen und menschlichen Wollens durch vorausgehende Bedingungen. Determinismus bedeutet, dass es nur eine mögliche Zukunft gibt und diese aus dem aktuellen Zustand der Welt und dem Wirken der Naturgesetze und damit letztlich aus einem ersten Zustand der Welt – unter theologischen Prämissen: aus der primären Konfiguration der Schöpfung – notwendig hervorgeht. In kompatibilistischer Sicht liegt menschliche Freiheit schon dann vor, wenn keine störenden Einflüsse, etwa Zwang und Hindernisse, zwischen den Menschen und seine Handlung treten und letztere verunmöglichen oder verändern. Wenn der Mensch in seinem Handeln kausal wirksam werden kann, wenn er tun kann, was er will, ist er frei und damit auch verantwortlich, auch wenn das zugrundeliegende Wollen *vollständig* durch Vorbedingungen – auf einer ersten Ebene etwa durch neuronale Zustände – erklärbar ist.²⁴ Man kann deshalb auch von einer Handlungsfreiheit ohne Willensfreiheit sprechen.²⁵ In Anlehnung an G. E. Moore kann der Kompatibilist dabei auch den für die libertarische Position entscheidenden Terminus des Anders-Könnens aufgreifen. Er interpretiert das für Freiheit notwendige Anders-Können aber lediglich als ein Anders-Können unter anderen Bedingungen.²⁶

Demgegenüber ist in der libertarischen Perspektive von Freiheit nur dann zu sprechen, wenn der Mensch in seinen Handlungen auch anders hätte handeln und auch anders hätte *wollen* können.²⁷ Unter den exakt gleichen

²⁴ Vgl. J. Walls, Why No Classical Theist, Let Alone Orthodox Christian, Should Ever Be a Compatibilist, in: Philos. Christi 13 (2011) 75–104, hier 85; L. Rudder Baker, Why Christians should not be Libertarians. An Augustinian Challenge, in: FaPh 20 (2003) 460–478, hier 460f.

²⁵ Vgl. G. Keil, Willensfreiheit und Determinismus, Stuttgart 2018, 67f.

²⁶ Vgl. U. Potthast, Analytische Philosophie, in: Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen, herausgegeben von U. an der Heiden und H. Schneider, Stuttgart 2007, 295–308, hier 296–298; Keil, Willensfreiheit und Determinismus, 74–77; J. Walls, Hell, The Logic of Damnation, Notre Dame 1992, 64.

²⁷ Vgl. K. v. Stosch, Freiheit als theologische Basiskategorie?, in: MThZ 58 (2007) 27–42, hier 28 Anm. 4. Dass Freiheit und – daraus folgend – Verantwortung auch ohne Anders-Können zu denken sind, versucht das berühmte Gedankenexperiment Harry Frankfurts aufzuzeigen. Frankfurt nimmt in dem Versuchsaufbau seines Gedankenexperiments einen Neurowissenschaftler namens Black an, der imstande ist, menschliches Handeln zu manipulieren, und einen Probanden mit dem Namen Jones, der zwischen den Handlungsoptionen „a“ und „nicht-a“ steht. Verwirklicht der Proband die Handlung „a“ aus sich heraus, so unternimmt der Neurowissenschaftler nichts. Will Jones aber „nicht-a“ tun, so nutzt Black seine Fähigkeit und Apparaturen, beispielsweise einen in das Gehirn implantierten Chip, um den Probanden neuronal so zu manipulieren, dass er am Schluss doch die Handlung „a“ vollzieht. Die philosophische Pointe besteht für Frankfurt darin, dass Freiheit und Verantwortung keine Handlungsalternativen voraussetzen, nämlich dann, wenn der Proband „a“ aus sich heraus verwirklicht und die Umstände für den Handlungsvollzug keine Rolle spielen. Vgl. H. Frankfurt, Alternate Possibilities and Moral Responsibility – Alternative Möglichkeiten und moralische Verantwortung, Englisch-Deutsch, übersetzt von J. Schälike, Stuttgart 2019, 31–33. Eigentlich stellt das Gedankenexperiment das Freiheitskriterium des Anders-Könnens aber gar nicht in Frage, sondern zeigt lediglich, dass das für Freiheit nötige Anders-Können nicht unbedingt auf der Ebene der Handlung, sondern auf der Ebene des Wollens und des Entscheidens anzusetzen ist. Schließlich erweist sich der Proband in seiner Entscheidung zu „a“ gerade darin als frei, dass er durch eine gegensätzliche Entscheidung den Neurowissenschaftler zum Eingreifen zwingen

Bedingungen ist der Mensch zu verschiedenen Willensbildungen und Handlungen fähig. Er ist nicht determiniert, sondern imstande, einen nicht vollständig ableitbaren Anfang zu setzen. Mehr als ein Verlauf der Zukunft ist möglich.²⁸ Das libertarische Konzept trifft sich daher auch mit Kants Freiheitsverständnis als Selbstbestimmung, die der kompatibilistischen Theorie einer gänzlichen Fremdbestimmung entgegensteht. Geert Keil formuliert den Libertarismus als Zwei-Wege-Fähigkeit, die sich zumindest darin äußert, eine bestimmte Handlung ausführen oder unterlassen zu können.²⁹ Auch wenn sich Freiheit im libertarischen Sinn nicht durch Beobachtung verifizieren lässt,³⁰ schließlich handeln wir – weil Zeit sich nicht zurückdrehen lässt – nicht zweimal unter den exakt gleichen Bedingungen, so bedient doch nur dieses Konzept zentrale anthropologische und theologische Annahmen. Es wird nicht nur unserem Selbsterleben als zwischen Handlungsoptionen wählenden Subjekten gerecht. Einzig der Libertarismus kann Menschen als moralisch verantwortliche Subjekte denken.³¹ Einzig der Libertarismus kann das Gott-Mensch-Verhältnis als echtes Beziehungsgeschehen und nicht als prädestiniertes Marionettenspiel deuten und ermöglicht in der Theodizeefrage den entschärfenden Hinweis auf die Freiheit des Menschen.³² Anders gewendet: Wäre der Kompatibilismus von Freiheit und Determinismus stimmig, dürfte es unter der Voraussetzung eines guten und vollkommenen Schöpfergottes kein innerweltliches Übel in moralischer Hinsicht geben,

könnte. Vgl. *J. Grössl*, Freiheit – Gott – Verantwortung. Plädoyer für einen philosophisch und theologisch reflektierten Freiheitsbegriff auf Grundlage des restriktiven Libertarismus, in: *ThPh* 92 (2017) 371–389, hier 374 f. Was in der vorausgehenden Überlegung im Anklang an Grössl als Willens- und Entscheidungsfreiheit vorgestellt wurde, darf nicht als eine robuste Selbsterfahrung von willentlicher Entscheidungsfreiheit interpretiert werden, schließlich greift im Gedankenexperiment Frankfurts Black schon ein, bevor Jones seinen Willen als Wille zu „nicht-a“ introspektiv wahrnehmen kann. Trotzdem gibt es ein ursprüngliches Moment des Anders-Könnens, das sich im Eingreifen von Black niederschlägt. In der Diskussion spricht man von einem „Freiheitsfunken“ (*J. Schälike*, Nachwort, in: *Frankfurt, Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, 50–92, hier 70).

²⁸ Vgl. *J. Walls/J. Dongell*, Why I am not a Calvinist, Downers Grove 2000, 103 f.

²⁹ Vgl. *G. Keil*, Besteht libertarische Freiheit darin, beste Gründe in den Wind zu schlagen?, in: *K. v. Stosch [u. a.]* (Hgg.), Streit um Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven, Paderborn 2019, 23–39.

³⁰ Vgl. *K. v. Stosch*, Impulse für eine Theologie der Freiheit, in: *Ders. [u. a.]* (Hgg.), Streit um Freiheit, 195–224, hier 197.

³¹ Siehe dazu auch Habermas' Auseinandersetzung mit dem kompatibilistischen Determinismus in *J. Habermas*, Freiheit und Determinismus, in: *Ders.*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 155–186, hier 156, 162.

³² Vgl. *Grössl*, Freiheit – Gott – Verantwortung, 385. Der Kompatibilismus denkt aufgrund seines Determinismus Gott als allein verantwortliche Ursache allen Übels. Auch die menschliche Sünde wird unter diesen Prämissen von Gott verursacht. Anders zu handeln, steht ja schließlich nicht in der Macht des Menschen. Vgl. *Th. Talbott*, Why Christians should not be Determinists. Reflections on the Origins of Human Sin, in: *FaPh* 25 (2008) 300–316, hier 305.

zumindest nicht in dem vorfindlichen Ausmaß,³³ und vor allem dürfte es kein eschatisches Übel geben. Die Hölle müsste leer sein.³⁴

Talbott ist kein Kompatibilist, vertritt aber die Ansicht, dass Freiheit in der bis dato referierten libertarischen Konzeption noch immer unterbestimmt ist, weil sie nicht von der bloßen Zufälligkeit zu unterscheiden ist. Eine zufällige und absolut willkürliche Handlung ist aber laut Talbott keine freie Handlung. Reiner Indeterminismus bedroht Freiheit genauso wie der Determinismus, wie er mit Referenz auf Peter van Inwagen konstatiert.³⁵ Freiheit beinhaltet daher über kausale Unbestimmtheit hinaus einen „minimalen Grad an Rationalität“, Lernfähigkeit und die „Kapazität zur moralischen Entwicklung“.³⁶ Impulsive und irrationale Handlungen sind wegen der Rationalitätsbedingung nicht als frei einzustufen. Umgekehrt formuliert: Freie Handlungen müssen psychologisch sinnvoll sein. Dies führt bei Talbott letztlich zur Unterscheidung zwischen dem bloßen Vermögen („power“) und der rationalisierten, psychologischen Befähigung („psychological capability“), etwas zu tun. Talbott integriert den Aspekt der psychologischen Befähigung in den libertarischen Freiheitsbegriff³⁷ und relativiert so das Kriterium des Anders-Könnens. Damit stellt es keine notwendige Bedingung für Freiheit in jeder einzelnen Verwirklichung mehr dar, dass auch ein anderer Wille und eine andere Handlung möglich sind, nämlich dann, wenn diese außerhalb der psychologischen Kapazität des Handelnden liegen.³⁸

³³ Vgl. *J. Sennett*, Is there Freedom in Heaven?, in: *FaPh* 16 (1999) 69–82, hier 71; *Walls*, Why No Classical Theist, 82, 90f. Die abschließende Präzisierung geht auf eine Auseinandersetzung von Walls mit Alvin Plantinga zurück, der deutlich macht, dass auch in einer deterministischen Welt mit kompatibilistischer Freiheit moralische Übel nötig sein können, damit geschöpfliche Subjekte bestimmte Güter als solche wahrnehmen können. Vgl. ferner *T. Pawl/K. Timpe*, Incompatibilism, Sin, and Free Will in Heaven, in: *FaPh* 26 (2009) 398–419, hier 401.

³⁴ Vgl. *Walls*, Why No Classical Theist, 95 f., 102. Geht man hingegen doch von einem eschatologischen Dual von Himmel und Hölle aus und verschreibt man sich unter augustinischen Vorzeichen einem die absolute Heilssouveränität und Vorsehungsmacht Gottes währenden Kompatibilismus im Verständnis menschlicher Freiheit, kann man den Glauben an Gottes ungebrochene Güte und moralische Vollkommenheit kaum noch aufrechterhalten. Vgl. zum Kompatibilismus, der von Augustin über Thomas bis hin zu den Reformatoren reicht und eine sich selbst bestimmende Eigenkausalität des Menschen im Mitwirken mit Gottes Heilshandeln bestreitet, *Rudder Baker*, Why Christians should not be Libertarians, 463–467. Es verwundert nicht, dass *Rudder Baker* aus den angezeigten Gründen unter augustinischen Vorzeichen mit dem Universalismus liebäugelt. Vgl. ebd. 472f. Im Kontext des deutschsprachigen Theorie-settings siehe auch *M. Greiner*, Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu Hans Urs von Balthasars eschatologischem Vorstoß, in: *M. Striet/J.-H. Tück* (Hgg.), Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, Freiburg i. Br. 2005, 228–260, hier 240f.

³⁵ Vgl. *Th. Talbott*, Reply to My Critics, in: *Parry/Partridge* (Hgg.), Universal Salvation?, 247–273, hier 263, mit Hinweis auf *P. v. Inwagen*, Freewill Remains a Mystery, in: *R. Kane* (Hg.), The Oxford Handbook on Freewill, Oxford/New York 2001, 158–178. Siehe auch *P. v. Inwagen*, The Mystery of Metaphysical Freedom, in: *R. Kane* (Hg.), Free Will, Malden 2002, 189–195, hier 190.

³⁶ *Talbott*, Universalism, 452 [eig. Übers.]. Siehe auch *ders.*, Love, 171.

³⁷ Vgl. *Walls*, Heaven and Hell (II), 501; *ders.*, Heaven and Hell (III), 245.

³⁸ Vgl. *Talbott*, Freedom, 426, wo er sich gegen jede Analyse von Freiheit wendet, „implying that we do the right thing *freely* only when acting wrongly remains a psychological possibility“.

Der sogenannte und hier soeben schon verarbeitete Zufallseinwand stellt den wohl bedeutendsten Einwand der Kompatibilisten an die Adresse der Libertarier dar. John Locke etwa polemisiert gegen ein libertarisches Freiheitsverständnis mit dem Hinweis, dass der geforderte Indeterminismus dazu führe, dass nur noch Verrückte und Narren als frei zu verstehen seien, weil sie nicht rational und in diesem Sinn grund- und bestimmungslos handelten.³⁹ In libertarischer Sicht koinzidiere freies Handeln, so die kritische Spitze der Kompatibilisten, mit zufälligem Handeln.⁴⁰ Mit dieser Kritik wird aber nur ein Zerrbild des Libertarismus angegriffen, denn die meisten Libertarier sehen Freiheit gerade darin realisiert, in einer Handlungssituation, in der man über Handlungsalternativen verfügt, nach guten Gründen zu entscheiden. Sie bestreiten nicht, dass vernünftige Bestimmungsgründe zur Freiheit gehören, und vertreten daher gar nicht die von Kompatibilisten wie Peter Bieri oder Lynne Rudder Baker angegriffene Hypothese, Freiheit bedeute eine absolute Unbedingtheit im menschlichen Handeln⁴¹ und zeitige sich deshalb als eine grundlose, erratische und sich nicht in die Bedingungen des Handlungssubjekts einfügende Wahl.⁴² Indeterminismus ist zwar eine notwendige Bedingung für Freiheit nach libertarischer Analyse, beschreibt aber nicht in positiver Hinsicht das Wesen der Freiheit,⁴³ das vielmehr darin besteht, in Gewichtung vernünftiger Gründe und in Bindung an die eigene Bedingtheit die Zwei-Wege-Fähigkeit auszuüben. Im Rahmen des Vernünftigen bleiben oftmals mehrere Optionen, zumindest eben die beiden, eine Handlung zu vollziehen oder sie zu unterlassen und weiter zu überlegen. Manchmal, in sogenannten Buridan-Situationen, sind es gar exakt gleichvernünftige Optionen, und der Mensch muss sich entscheiden, was ein letztes

³⁹ Vgl. *J. Locke*, Versuch über den menschlichen Verstand. In vier Büchern, Band 1: Buch I und II, Hamburg 1981, 318: „Wenn Freiheit, wahre Freiheit, darin besteht, daß man sich von der Leistung der Vernunft losreißt und von allen Schranken der Prüfung und des Urteils frei ist [...], dann sind Tolle und Narren die einzigen Freien.“ Den Hinweis auf die Stelle bei Locke verdanke ich *Keil*, Libertarische Freiheit, 24.

⁴⁰ Vgl. *Keil*, Willensfreiheit und Determinismus, 92.

⁴¹ Auch in der transzendentalen Freiheitsanalyse bei Hermann Krings und Thomas Pröpfer zeichnet Unbedingtheit menschliches Handeln *nur der Form nach* aus. Unbedingtheit meint lediglich unableitbare Spontaneität im Entspringen der Handlung. Zugleich ist jede menschliche Handlung im Blick auf ihre konkrete Materialisierungsgestalt vielfach bedingt durch äußere wie innerliche Faktoren. Pröpfer spricht deshalb davon, dass Freiheit material bedingt sei. Vgl. *Th. Pröpfer*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1991, 183–185. Die Unbedingtheit in der Form meint in etwa das, was die libertarische Freiheitsanalyse mit der Formulierung zum Ausdruck bringt, dass vor dem tatsächlichen Ereignis des freien Handelns die entsprechende Handlung *nicht hinreichend* kausal konditioniert sei. Vgl. *Keil*, Willensfreiheit und Determinismus, 88.

⁴² Zu Bieris Kritik am Unbedingtheitstopos vgl. *P. Bieri*, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, Frankfurt am Main 2007, 230–242. Dass er einen in jeglicher Hinsicht unbedingten Willen dem libertarischen Freiheitsbegriff unterstellt, wird deutlich ebd. 241: „[...] daß sein Wille auch dann variieren kann, wenn sonst alles gleich bleibt. Doch durch diesen Schritt macht man seinen Willen zu einem unbedingten Willen.“ Vgl. ferner Keils Replik in *Keil*, Willensfreiheit und Determinismus, 93 f., 156 f. Vgl. zudem *Rudder Baker*, Why Christians should not be Libertarians, 469 f.

⁴³ Vgl. *Keil*, Willensfreiheit und Determinismus, 105.

Moment des Arbiträren beziehungsweise einen voluntaristischen Zug in das menschliche Handeln einträgt.⁴⁴

Dass man hin und wieder sogar gar keine Handlungsalternative hat und dennoch in einem libertarischen Sinn frei ist, ist eine These, die der sogenannte restriktive Libertarismus vorgelegt hat. Neben van Inwagen ist Robert Kane der wohl prominenteste Vertreter dieses Konzepts. Freiheit unterliegt zahllosen Bestimmungen, nicht nur Bestimmungen der Vernunft, sondern auch der menschlichen Triebe und Begierden wie der Leiblichkeit insgesamt und schließlich auch der bereits erreichten Charakterprägung. Oftmals lassen diese Faktoren dem Handelnden keine Alternative mehr. Als Paradebeispiel wird hier auf Luthers angeblichen Ausspruch vor dem Wormser Reichstag 1521 verwiesen: „Hier stehe ich nun und kann nicht anders.“⁴⁵ Dies meint nicht, dass keine Entscheidungs- und Handlungsalternative logisch denkbar ist, wohl aber, dass nur noch eine Entscheidungs- und Handlungsoption in der Kohärenz der Persönlichkeitsstruktur und Willensbildung des Handelnden liegt. Hinsichtlich von Entscheidungen, die durch die individuelle Charakterprägung vorentschieden sind, spricht Kane von „will-settled choices“. Damit diese Charakterprägung auf lange Sicht als frei verstanden und mit dem Gedanken der Verantwortlichkeit kombiniert werden kann, müssen zumindest gelegentlich alternativenmächtige Entscheidungen beansprucht werden. Kane nennt sie „will-settling choices“.⁴⁶ In diesen muss ich wirklich über meine Charakterformung und Willensbildung verfügen und entscheiden können, wer ich in moralischer Perspektive sein will.

In Anlehnung an den restriktiven Libertarismus präzisiert auch Talbott sein Freiheitsverständnis: Freiheit ist ihm zufolge graduell und zudem als Ergebnis einer Entwicklung zu denken. Dabei sind bestimmte Bedingungen, die für die Entstehung einer freien, moralisch verantwortlichen Person notwendig sind, nämlich Ambiguität, Unwissenheit und Indeterminiertheit, zugleich Hindernisse, die der Entfaltung einer vollumfänglichen Freiheit

⁴⁴ Vgl. *Keil*, *Libertarische Freiheit*, 25–27. Ferner *ders.*, *Willensfreiheit*, Berlin 2007, 105, 112, 116f. Siehe auch *Tb. Talbott*, *God, Freedom, and Human Agency*, in: *FaPh* 26 (2009) 378–397, hier 385. Wenn man eine Buridan-Situation als solche durchschaut hat und weiß, dass es keine vernünftiger Option gibt, kann hinter einer zufälligen Wahl, auf einer höheren Ebene die vernünftige Entscheidung zu einer zufälligen Wahl stehen. Wenn man aber entdeckt, dass hinter jeder Entscheidung eine gestufte Motivationslage steht, droht schnell die Gefahr eines infiniten Regresses: Man kann die Entscheidung, vernünftig zu handeln, nicht nochmals auf vernünftige Gründe zurückführen. Es bleibt nur, von einer arbiträren Willensentscheidung zu Vernunft oder zu anderen Leitmotiven auszugehen. Vgl. *E. Reitan*, *A Guarantee of Universal Salvation?*, in: *FaPh* 24 (2007) 413–432, hier 418f.; *Grössl*, *Freiheit – Gott – Verantwortung*, 379f. Die gestufte Motivlage und die Gefahr eines Regresses wird diskutiert im Anschluss an den einschlägigen Aufsatz von *H. Frankfurt*, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in: *JPh* 68 (1971) 5–20.

⁴⁵ Vgl. *Stosch*, *Impulse*, 198.

⁴⁶ Vgl. *R. Kane*, *The Intelligibility and Significance of Traditional Libertarian Free Will in the Context of Modern Science and Secular Learning*, in: *Stosch [u. a.]* (Hgg.), *Streit um Freiheit*, 5–21, hier 8f.

entgegenstehen.⁴⁷ So ist beispielsweise Indeterminiertheit eine notwendige Voraussetzung für einen personalen und moralischen Lernprozess, beispielsweise um den Wert der Liebe zu entdecken. Zugleich aber begreift sie Talbott auch als ein Hindernis hinsichtlich unserer Freiheit, da sie jeder Entscheidung einen Restgrad an Zufälligkeit einpflanzt. Um überhaupt moralisch verantwortliche, freie Wesen werden zu können, brauchen wir kausale Unbestimmtheit und epistemische Uneindeutigkeit in unseren Entscheidungssituationen, die es uns ermöglichen, besonders aus Fehlern, aber auch aus guten Handlungen zu lernen. Nur auf diese Weise kann so etwas wie Rationalität und Verantwortlichkeit überhaupt ausgebildet werden. Um aber schließlich als moralisch voll entwickelte, freie Subjekte eine Entscheidung treffen zu können, braucht es diese kausale Unbestimmtheit nicht mehr, da wir dann aus der Kausalität unserer rationalen Überzeugungen heraus handeln. Auch wenn keine Handlungsalternative als Tat einer rationalen Entscheidung mehr möglich sein sollte, wenn es also kein sinnvolles Anders-Können mehr gibt, so ist doch die Handlung, bestimmt von unseren rationalen Überzeugungen, als frei zu werten.⁴⁸ Freiheit ist, so Talbott, hier nicht durch das Vorhandensein alternativer Möglichkeiten begründet, sondern gegeben, weil die bestimmenden Gründe einer Handlung kausal unabhängig von externen Einflüssen sind und damit aus dem Inneren des Subjekts, eben aus seiner Vernunft, kommen.⁴⁹

Kehren wir nun zu unserer eigentlichen Sachfrage zurück: Ist eine freie Entscheidung gegen Gott in eschatologischer Hinsicht möglich? Unterstellen wir zunächst einmal mit Talbott – und darin folgt dieser Paulus in 1 Kor 13,12 –, dass die eschatologische Gottesbegegnung irgendwann dahin führt, dass jede Täuschung über das, was wir unter der Alternative von Himmel und Hölle zu beschreiben suchen, ausgeschlossen ist.⁵⁰ Unter dieser Voraussetzung kann eine vernünftige und damit auch freie Endentscheidung einzig zugunsten des Himmels ausfallen.⁵¹ Eine finale und

⁴⁷ Vgl. dazu und zum Folgenden *Talbott*, Love, 200f. sowie *ders.*, *Universalism*, 453; *ders.*, *Why Christians should not be Determinists*, 309. An letztgenannter Stelle verdeutlicht Talbott, dass die dargelegten Entstehungsbedingungen menschlicher Freiheit eben auch die Möglichkeit und sogar die Tendenz zur Sünde mit sich bringen.

⁴⁸ Vgl. *Talbott*, *Universalism*, 454; *J. Walls*, *Heaven and Hell*, in: *Cb. Meister/P. Copan* (Hgg.), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, London 2008, 585–594 [= *Heaven and Hell* (I)], hier 589.

⁴⁹ Vgl. *Talbott*, *God, Freedom, and Human Agency*, 393f. Gottes Freiheit gilt Talbott als ausgezeichneter Fall von Freiheit überhaupt. Besonders bei ihm könne Freiheit nicht an alternative Möglichkeiten gebunden werden, sondern lediglich an die absolute kausale Unabhängigkeit seiner Bestimmungsgründe von externen Faktoren. Harry Frankfurt hebt in seinem Aufsatz über den Personbegriff das Wollen-Können dessen, was man zu wollen wünscht, in der Korrespondenz von „first-order-“ und „second-order-volitions“ als Freiheitskriterium hervor. Frei ist man für Frankfurt, wenn der Wille ganz aus sich selbst heraus bestimmt ist, ob nun Handlungsalternativen vorhanden sind oder nicht. Vgl. dazu *E. Stump*, *Sanctification, Hardening of the Heart, and Frankfurt's Concept of Free Will*, in: *JPh* 85 (1988) 395–420, 397f.

⁵⁰ Vgl. *Talbott*, Love, 185.

⁵¹ So auch das Votum von *V. Hoffmann*, *Skizzen zu einer Theologie der Gabe*. Rechtferti-

freie Entscheidung gegen Gott ist laut Talbott gemäß den vorausgehenden Prämissen *logisch unmöglich*, und umgekehrt bleibt diese Entscheidung für den Himmel *frei*, auch wenn eine anderweitige Entscheidung eben nicht *innerhalb der psychologischen Kapazität* des Handelnden liegt. Nur aus purer Willkür und Irrationalität und damit auch nur aus purer Unfreiheit könnte der Mensch sich final gegen Gott entscheiden. Eine solche absolut widervernünftige und willkürliche Entscheidung mit der Konsequenz der ewigen Hölle dürfte Gott aber niemals zulassen.⁵²

2.2 Die Reichweite eschatischer Erkenntnis

Um überhaupt eine *freie* und *psychologisch konsistente* Entscheidung gegen Gott denken zu können, bestreiten die Hauptopponenten Talbotts, namentlich Walls und Craig, die Prämisse, dass sich der zur Endentscheidung gerufene Mensch in einer Position epistemischer Klarheit über Gott und die Alternative von Himmel und Hölle befinde. Die dann anzunehmende Situation der Täuschung könne nur als selbst aufgebürdete Täuschung gedacht werden, da ein *deus deceptor* dem christlichen Gottesbild widerspreche. Eine endgültige Entscheidung gegen Gott bedeute sodann ein willentliches Verharren in der selbstgemachten Illusion.⁵³ Die sich hier aufgebende Folgefrage ist die: In welchem Maß darf die endzeitliche Gottesbegegnung zu einer umfänglichen Desillusionierung führen und bis zu welchem Grad müssen wir unseren selbstgemachten Illusionen aufliegen können, um frei und zugleich verantwortlich zu sein? Wenn eine überbordende Evidenz die Wirklichkeit Gottes und die von Himmel und Hölle offenlegt, ist dann noch eine freie Beziehung zwischen einem Geschöpf und seinem Gott denkbar? Vor allem Craig, aber auch Walls sieht hier einen entscheidenden Einwand gegen Talbotts Theorie. Ihres Erachtens mache die von Talbott veranschlagte Evidenz über Himmel und Hölle eine moralisch relevante, freie Bekehrung zu Gott unmöglich. Sie setze jede Möglichkeit, sich Gott zu verschließen, außer Kraft.⁵⁴ Umgekehrt fragt Talbott, inwiefern eine zumindest partiell auf Täuschung und Unwissenheit aufbauende Entscheidung angesichts des Rationalitätskriteriums als freie Entscheidung angesehen werden dürfe. Es bleibe doch die Möglichkeit, dass die nicht umfänglich informierte Entscheidung irrational sei und nur eine Karikatur Gottes ablehne. Nur eine vollinformierte Freiheit ist aus der Sicht Talbotts vollumfänglich frei, und dementsprechend sei es von Gott nicht zu verantworten, das endzeitliche Schicksal des Menschen von einer

gung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg i. Br. 2013, 341–343.

⁵² Vgl. *Th. Talbott*, No Hell, in: *Peterson/VanArragon* (Hgg.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, 278–287, hier 285.

⁵³ Vgl. *Walls*, Hell, 129.

⁵⁴ Vgl. *W. L. Craig*, Talbott's Universalism, in: *RelSt* 27 (1991) 297–308, hier 300. Ähnlich auch bei *G. Knight*, Universalism for Open Theists, in: *RelSt* 42 (2006) 213–223, hier 219.

unzureichend informierten Entscheidung abhängig zu machen.⁵⁵ Dagegen argumentiert Walls, dass der Umfang der Information aus Achtung vor menschlicher Personalität und Freiheit in einer Relation zum jeweiligen Niveau der Charakterbildung und den geistigen Fähigkeiten des Subjektes stehen muss.⁵⁶ Der Mensch muss so viel von Gott wissen, um Gott suchen zu können, und zugleich so uniformiert sein, um sich willentlich selbst täuschen zu können.⁵⁷ Die vollumfängliche Form von Erkenntnis, die Talbott unterstellt, kann der Mensch laut Walls nur in einem Prozess des freien Sich-Einlassens und Vollendet-Werdens durch Gott, also im Himmel, gewonnen haben.⁵⁸ Dies liegt auch daran, weil die Erkenntnis hier nicht nur kognitiv interpretiert werden darf, sondern neben dem Verstand auch Emotion, Moralität und Beziehungsfähigkeit umfassen muss. Sie kann nicht nur intellektuell sein, sondern muss den ganzen Menschen erfassen, um eine überzeugende Evidenz zu sein. Als solche kann sie aber nur in einem freien Dialog zwischen Gott und Mensch erzielt werden.⁵⁹

Die Universalismustheoretiker wie Talbott, aber vor allem Eric Reitan sehen auch mit der eschatischen Erfahrung vor dem endgültigen Himmel, also in der klassischen Topologie gesprochen schon am Ort von Gericht und Läuterung, ein Geschehen der radikalen Enthüllung gegeben. Selbst wenn dem Menschen dort deutlich wird, wie sehr er in die Sünde verstrickt und von Gott entfernt ist, so ist dies dennoch eine Erfahrung, die die Wahrheit von Himmel und Hölle offenlegt. Am Läuterungsort erfährt der Mensch schmerzlich, was Gottesferne bedeutet und was Hölle bedeuten könnte. Nur um den Preis, menschliche Freiheit zu täuschen und dadurch zu verletzen, könnte diese Erkenntnis von Gott außer Kraft gesetzt werden.⁶⁰ Talbott wirft Walls deshalb in letzter Instanz vor, den verdrehten Gedanken zu postulieren, dass Gott menschliche Freiheit dahingehend

⁵⁵ Vgl. *Talbott*, *Love*, 174; *ders.*, *Freedom*, 420, 429. Bestätigend auch *Reitan*, *Human Freedom*, 129; *ders.*, *A Guarantee of Universal Salvation?*, 415 f. Siehe ferner *Amor*, *Streitfall Hölle*, 209. Michael Murray entwirft den Einwand, dass auch bei einer kognitiv vollinformierten Entscheidung die Leidenschaften die Vernunft überkommen und zu einer anderen Entscheidung hinführen könnten. Talbott muss also annehmen, dass die Leidenschaften durch Gottes Mitwirken postmortal streng vernunftgemäß strukturiert sind. Vgl. *M. Murray*, *Three Versions of Universalism*, in: *FaPh* 16 (1999) 55–68, hier 62. Stellt dies schon eine Verletzung menschlicher Autonomie dar? Murray befürwortet dies, Reitan zieht es in Zweifel. Vgl. *E. Reitan*, *Universalism and Autonomy. Towards a Comparative Defense of Universalism*, in: *FaPh* 18 (2001) 222–240, hier 230 f.

⁵⁶ Vgl. *Walls*, *A Philosophical Critique*, 117.

⁵⁷ Siehe *Walls*, *Hell*, 131: „The knowledge must be fully adequate to encourage pursuit of God and the resulting character growth, but limited enough to allow us to deceive ourselves, resist God’s grace, and derail our character development.“ Dazu *Talbott*, *Freedom*, 425. Ferner *M. Murray*, *Heaven and Hell*, in: *W. L. Craig* (Hg.), *Philosophy of Religion. A Reader and Guide*, Edinburgh 2008, 577–595, hier 594.

⁵⁸ Vgl. *Walls*, *A Philosophical Critique*, 121; *ders.*, *Purgatory*, 148.

⁵⁹ Vgl. *Walls*, *Rethinking*, 81; *ders.*, *A Philosophical Critique*, 115; *ders.*, *A Hell of a Choice*, 206 f., 209 f.; *Amor*, *Streitfall Hölle*, 210.

⁶⁰ Vgl. *Reitan*, *Human Freedom*, 131; *Tb. Talbott*, *Misery and Freedom. Reply to Walls*, in: *RelSt* 40 (2004) 217–224, hier 221 f.

manipuliere, dass er ihre finale Entscheidung zur Gottesferne überhaupt erst ermögliche, indem er sie über das Wesen der Hölle täusche.⁶¹ Gordon Knight hält wiederum zu Walls' Gunsten Talbott entgegen, dass eine solche Täuschung über die Wahrheit von Himmel und Hölle dem Menschen kraft seiner eigenen Freiheit und Kapazitäten möglich sein müsse.⁶²

2.3 Evidenz und Freiheit – oder: Die zwei Formen von Zwang

Um sich gegen mögliche Vorwürfe, die Freiheit zu verletzen, zu immunisieren, führt Talbott die Unterscheidung von zwei unterschiedlichen Formen von Zwang ein: Erstens einen von außen kommenden, mit physischer oder psychischer Gewalt verbundenen Zwang, in dessen Wirkungsraum Entscheidungen keinesfalls frei sein können. Eine solche Grenzziehung beinhaltet auch jeder dezidiert kompatibilistische Freiheitsbegriff. Für Talbott gibt es zweitens aber auch einen inneren Zwang, der sich aus den rationalen Einsichten und einer moralischen Prägung ergibt.⁶³ Talbott exemplifiziert diesen inneren Zwang vor allem an epiphanen Bekehrungserfahrungen wie der des Paulus vor Damaskus und setzt ihn von äußerlich erzwungenen Verhaltensänderungen unter Gewaltandrohung ab. Selbst wenn man der einsichtigen Unterscheidung Talbotts zwischen innerem und äußerem Zwang zugibt, dass der innere Zwang noch in die Spielräume von Freiheit fällt, so stellt sich jedoch mit Blick auf die Hölle die Frage, inwiefern nicht die Evidenz eines unaufhörlichen und unerträglichen Unglücks als äußerer, Freiheit negierender Zwang eingestuft werden sollte. Anders gesagt: Sich gegen eine solche Hölle zu entscheiden, hat doch wohl nichts mit freier Bekehrung zu tun.⁶⁴

2.4 Über das Wesen der Hölle

Die letzten Bemerkungen gewinnen an Deutlichkeit, wenn man Talbotts Vorstellung der Hölle analysiert. Denn diese wird von ihm in der Tat so konzipiert, dass sie kein Gegenstand einer psychologisch konsistenten Wahl

⁶¹ Vgl. *Talbott*, *Misery*, 223.

⁶² Vgl. *Knight*, *Universalism*, 218.

⁶³ Vgl. *Walls*, *A Philosophical Critique*, 114.

⁶⁴ Vgl. *Walls*, *Heaven and Hell* (III), 245; *ders.*, *Rethinking*, 78; *ders.*, *A Hell of a Choice*, 208. Talbott selbst wie auch der ihn unterstützende Eric Reitan erwehren sich dieser Kritik mit dem Hinweis, dass die Erfahrung von Hölle kein von Gott (äußerlich) auferlegtes Übel darstellt, sondern die natürliche Konsequenz der eigenen Entscheidung des Menschen ist. Zwischen der Entscheidung, sich Gott zu verschließen, und der konsekutiven Erfahrung des Elends besteht ein innerer Zusammenhang, der gewissermaßen vom Menschen hervorgerufen wird. Daher kommt eine umwendende Entscheidung der Bekehrung nach erlittenem Leid nicht aus einem äußerlichen Zwang, sondern entsteht in einem freien Lernprozess. Vgl. *Talbott*, *Reply to My Critics*, 262; *ders.*, *Providence, Freedom, and Human Destiny*, in: *RelSt* 26 (1990) 227–245, hier 244; *Reitan*, *Human Freedom*, 131. Kritisch zur unmittelbaren Verbindung von böser Tat und Elenderfahrung äußert sich *R. J. VanArragon*, *Is it Possible to Freely Reject God Forever?*, in: *Buenting* (Hg.), *The Problem of Hell*, 29–43, hier 34.

mehr sein kann. Walls hält es in treffender Weise fest: Talbott unterlegt seinen Analysen ein Konzept der Hölle als unaufhörliches, stets ansteigendes Elend ohne Begrenzung. Entscheidet sich der Mensch gegen Gott, so wählt er laut Talbott die Erfahrung eines nicht endenden Elends. In einer solchen Hölle unerträglichen Elends und unbegrenzter Qualen könnte aber keine finite Daseinsform wie der endliche Mensch existieren. Er könnte sie einfach nicht aushalten, sie würde seine Natur zerstören. Wenn noch möglich, würde sich der Mensch einer solchen Höllenerfahrung fraglos durch Bekehrung entziehen, allerdings verdiene es eine solche erzwungene Bekehrung kaum, als freie qualifiziert zu werden.⁶⁵ Daher könne die Hölle konsistent nur als endliches Unglück des endlichen Menschen gedacht werden. Der Gedanke, dass Gott den Menschen in der Hölle befähigt, unendliches Leiden auszuhalten, erscheint, wie Walls treffend bemerkt, unplausibel. Zudem stünde ein unendliches Unglück in einem krassen Missverhältnis zu den immer nur endlichen Sünden von Menschen.⁶⁶ Auch dieser sogenannte Proportionalitätseinwand (*proportionality objection*), der in Gerechtigkeitsüberlegungen gründet, steht also zugunsten der Endlichkeit und Erträglichkeit der Höllenerfahrung.⁶⁷ Gott scheint daher moralisch nicht gerechtfertigt zu sein, ein unendliches Leid als eschati-

⁶⁵ Vgl. Walls, Hell, 132f.; ders., A Philosophical Critique, 111. Als Belegstelle zu Talbotts Höllenvorstellung verweise ich auf Talbott, Doctrine, 35.

⁶⁶ Vgl. Talbott, Love, 139; R. Swinburne, A Theodicy of Heaven and Hell, in: A. J. Freddoso (Hg.), The Existence and Nature of God, Notre Dame 1983, 37–54, hier 51; M. McCord Adams, Hell and the God of Justice, in: RelSt 11 (1975) 433–447, hier 436; S. Kershmar, Hell and Punishment, in: Buening (Hg.), The Problem of Hell, 115–132, hier 126. Dass menschliche Sünden immer endlich sind, auch wenn sie innerweltlich wie etwa die Taten Hitlers maßlos erscheinen, liegt daran, dass theologisch betrachtet Gott das letzte Wort über menschliche Schicksale behält. Kein Mensch kann dem anderen die Hölle oder die Annihilation zufügen. Auch der menschliche Charakter kann nicht unendlich schlecht sein und in diesem Sinn unendliches Höllenunglück rechtfertigen, gerade weil der Charakter auch von nicht zu verantwortenden Faktoren wie Genetik und Sozialisierung abhängt. Vgl. S. Kershmar, The Injustice of Hell, in: IJPR 58 (2005) 103–123, hier 107, 113.

⁶⁷ Vgl. K. E. Himma, Eternally Incurable. The Continuing-Sin Response to the Proportionality Problem of Hell, in: RelSt 39 (2003) 61–78, hier 61, 64. Der Proportionalitätseinwand könnte mit dem anselmischen Gedanken pariert werden, dass jede Sünde eine Sünde gegen Gott ist und in ihrem Wert von der Würde des in der Sünde Beleidigten abhängt. Die endliche Sünde verdient unendliche Strafe, weil der Geschädigte der Unendliche ist. Vgl. dazu etwa Murray, Heaven, 580. Fraglos ist das hintergründige Gottesbild kritisch zu sehen, weil dieser Gott die menschliche Sünde unendlich überbewerten würde. Ein solcher Gott wäre ungerecht und grausam. Entsprechend einmütig ist die Kritik in Talbott, Punishment, 158f.; C. H. Pinnock, Annihilationism, in: Walls (Hg.), The Oxford Handbook of Eschatology, 462–475, hier 471; McCord Adams, Hell, 442f.; dies., Problem, 310f. Akzeptiert man hingegen den Proportionalitätsgedanken unter Verzicht auf das Argumentationsmuster Anselms, so bliebe noch immer die Option, ein unendliches Leid mit einem kontinuierenden Sündigen der Subjekte in der Hölle zu rechtfertigen. Vgl. Ch. Seymour, Hell, Justice, and Freedom, in: IJPR 43 (1998) 69–86, hier 78–82. Diese These impliziert aber prinzipiell eine Auswegmöglichkeit aus der Hölle, die der Mensch kraft seiner Freiheit durch weiteres Sündigen nicht wählt. Vgl. Himma, Eternally Incurable, 69f.; J. Kronen/E. Reitan, Talbott's Universalism, Divine Justice, and the Atonement, in: RelSt 40 (2004) 249–268, hier 263; VanArragon, Reject God Forever, 38. Versucht man die These von einem weitergehenden Sündigen ohne Auswegmöglichkeit zu denken, gerät man in eine zirkuläre Argumentation. Man braucht die Hölle als Ort unendlich weitergehenden

sches Schicksal zu verfügen oder auch nur zuzulassen. Wie aber kann die Endlichkeit der Hölle gedacht werden? Richard Swinburne bringt hier die Option der Verlöschung, der Annihilation, der menschlichen Subjekte als letzte Konsequenz der negativen Freiheitsentscheidung gegen Gott ins Spiel.⁶⁸ Walls zieht diese prominent auch von Jonathan Kvanvig⁶⁹ und Clark Pinnock⁷⁰ befürwortete Option zumindest als eine logische Möglichkeit zur Lösung des Proportionalitätsproblems in Erwägung, die er aber nicht entschieden propagiert,⁷¹ weil sie letztlich dieselben Probleme nach sich zieht: Ist die absolute Vernichtung nicht ein maßloses Schicksal für eine endliche Kreatur, auch wenn sie sündig hinter ihrer Sinnbestimmung zurückbleibt?⁷² Im frühen Buch über die Hölle vom Anfang der 90er Jahre hat Walls die Annihilationsthese inhaltlich scharf kritisiert und an der Ewigkeit und Ausweglosigkeit der Hölle festgehalten. Begründet hat er dies mit dem Ernst menschlicher Freiheit, der durch eine radikale Vernichtung insofern in Frage gestellt wird, als dem Menschen damit die Möglichkeit eingeräumt wird, sich den Konsequenzen der eigenen bösen Taten zu entziehen. Zudem bezweifelt Walls, dass überhaupt ein Subjekt die absolute Vernichtung wollen kann.⁷³ Später sieht er – aus Gründen,

Sündigens, um die Hölle als Ort unendlichen Leidens allererst zu rechtfertigen. Vgl. *Buckareff/Plug*, *Hell and the Problem of Evil*, 135.

⁶⁸ Vgl. *Swinburne*, *A Theodicy*, 52.

⁶⁹ Vgl. *J. Kvanvig*, *The Problem of Hell*, New York 1993, 139–148. Dieser vertritt die These, dass auch in der Hölle der menschlichen Freiheit die Möglichkeit eines metaphysischen Selbstmordes offenstehen sollte. Nur wenn sie auch diese Möglichkeit hat, ist menschliche Freiheit wahrhaft geachtet. Und Gott sollte die menschliche Entscheidung zu einem metaphysischen Selbstmord auch akzeptieren, wenn sie epistemisch gerechtfertigt ist. Diese These verbindet er auch mit einem metaphysischen Argument: Weist der Mensch Gott endgültig zurück, so bricht er mit jener Relation, die ihn allererst in seiner Existenz konstituiert. Absolute Nichtexistenz müsste doch die Folge sein. Brown und Walls kritisieren diese Theorie mit dem Vorwurf, dass dabei zu gradlinig von den prämortalen auf die postmortalen Möglichkeiten geschlossen werde. Zudem stellen sie die Frage: Warum sollte Gott, nur weil ein Mensch ihn zurückweisen will, seinen seinserhaltenden Akt zurückziehen? Ist es nicht eher dem biblischen Gottesbild entsprechend, davon auszugehen, dass Gott auf eine menschliche Zurückweisung mit Liebe und nicht mit einer Aufhebung der konstitutiven Relation reagiert? Vgl. *C. Brown/J. Walls*, *Annihilationism. A Philosophical Dead End?*, in: *Buenting* (Hg.), *The Problem of Hell*, 45–64, hier 57–59.

⁷⁰ Clark Pinnock begründet die Elimination menschlicher Subjekte gar als Option, die anders als ein ewiges Höllenleiden eher der göttlichen Güte und Moralität entspricht. Die Annihilationsthese beinhaltet keinen sadistischen Aspekt und zwingt daher nicht in den Universalismus. Vgl. *Pinnock*, *Annihilationism*, 470, 473.

⁷¹ Vgl. *Walls*, *Heaven and Hell* (II), 497–499.

⁷² Vgl. *Brown/Walls*, *Annihilationism*, 54 f.; *Buckareff/Plug*, *Hell and the Problem of Evil*, 136.

⁷³ Vgl. *Walls*, *Hell*, 136 f. Dazu *McCord Adams*, *Horrendous Evils*, 46; *Pinnock*, *Annihilationism*, 470. Markus Mühlhling fragt zudem, ob eine absolute Vernichtung mit Gottes Treue zu seiner Schöpfung in Einklang gebracht werden könne. Vgl. *M. Mühlhling*, *Hölle und Fegefeuer im protestantischen Verständnis*, in: *ThPQ* 167 (2019) 133–141, hier 137, 140. Eleonore Stump bezweifelt ebenso die theologische Konsistenz der Annihilationshypothese. In den Bahnen des Thomas erklärt sie, dass eine Annihilation nicht zu rechtfertigen wäre, wenn Gott dadurch ein größeres Gut erschaffen könnte. Da kein größeres Gut als Resultat einer Annihilation in den Blick kommt, verwirft sie die These aus Gründen der göttlichen Güte. Vgl. *E. Stump*, *Dante's Hell, Aquinas's Moral Theory and the Love of God*, in: *CJP* 16 (1986) 181–198, hier 196.

die im nächsten Unterabschnitt auch mit Talbott zu reflektieren sind – die Umkehr zu Gott als Ausweg aus der Hölle, weil Gott aufgrund seiner unendlichen Güte allen, also auch den Bewohnern der Hölle, die maximale Möglichkeit zur Umkehr anbietet.⁷⁴

Gegen letztere Option verwehrt sich Amor mit Hinweis auf die katholische Dogmatik, denn die Hölle ist nach katholischem Verständnis endgültig und kein Ort, an dem eine Bekehrung möglich ist. Einen Ausweg aus der Hölle in Richtung Himmel zu denken, verflüssige die eschatologische Topografie und mache die Hölle zum Fegefeuer,⁷⁵ wie Walls aber auch offen eingesteht.⁷⁶ Systematisch betrachtet lässt sich gegen eine solche bleibende Konversionsmöglichkeit erneut die Frage nach der Achtung der menschlichen Freiheit aufwerfen, zumindest dann, wenn man wie Karl Rahner Freiheit nicht nur als (Neu-)Anfangen-Können, sondern auch als Vermögen der Endgültigkeit interpretiert. Bedeutet Freiheit nicht auch die Fähigkeit des Menschen, sich im Tod, der mit dem Moment des individuellen Gerichts in eins fällt, endgültig und irreversibel auf eine Lebensperspektive, sei es mit oder ohne Gott, also auf Himmel oder Hölle, festzulegen?⁷⁷ Andererseits könnte man darauf antworten: Wird menschlicher Freiheit mit einer irreversiblen Entscheidung im Tod nicht etwas abverlangt, was ihre endliche Konstitution überfordert sowie die Abhängigkeiten und perspektivischen Verengungen ihrer Geschichte unterschätzt?⁷⁸ Man könnte den Proportionalitätseinwand als Warnung davor reinterpreten, menschliche Freiheit in ihrer Endlichkeit und Abhängigkeit absolut zu setzen.⁷⁹ Gerade deshalb sollte Gott den Höllenbewohnern eine Umkehroption offenhalten.

⁷⁴ Vgl. Walls, *Heaven and Hell* (III), 242. Diese Position bekräftigen auch *Buckareff/Plug*, *Escaping Hell*, 44f. Letztere werfen nochmals die Frage auf: Könnte es Gott nicht bei einer *einmaligen* zweiten Chance belassen? Wenn Gott als grenzenlose Liebe zu denken und unbedingt beziehungswillig mit dem Menschen ist, wird er von seiner Seite das Konversionsangebot nicht zurückziehen, auch bei einer zweiten, dritten oder vierten (usf.) Zurückweisung. Vgl. *A. Buckareff/A. Plug*, *Value, Finality, and Frustration. Problems for Escapism?*, in: *Buening* (Hg.), *The Problem of Hell*, 77–90, hier 78. Christologisch könnte man das beständige Konversionsangebot in der Hölle aufgrund von Gottes unendlicher Liebe mit Balthasars Karsamstagstheologie konkretisieren. Balthasar legt Christi *Descensus ad inferos* so aus, dass Christus an den Ort unendlicher Gottesferne, also in die Hölle, geht. Auch die Hölle wird so zum christologischen Ort. Weil Christus in der Hölle begegnet, kann aus dieser Begegnung die Hoffnung begründet werden, dass die Hölle zum Purgatorium wird. Vgl. *Greiner*, *Für alle hoffen*, 228–231.

⁷⁵ Vgl. *Amor*, *Streitfall Hölle*, 212. Siehe ferner *Buckareff/Plug*, *Escaping Hell*, 49.

⁷⁶ Vgl. *Walls*, *Purgatory*, 150.

⁷⁷ Vgl. *K. Rahner*, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1984, 102f.; *ders.*, *Theologie der Freiheit*, in: *Ders.*, *Schriften zur Theologie*; Band 6: *Neuere Schriften*, Einsiedeln 1965, 215–237, hier 221–225; *ders.*, *Art. Hölle*, in: *HTTL* III 305–308, hier 306, 308; *Vechtel*, *Eschatologie*, 52f., 128f., 295. In seiner ersten eschatologischen Monografie interpretiert auch Walls Freiheit als Vermögen zu einer irreversiblen Entscheidung, die, wenn sie ausreichend reflektiert ist, auch von Gott unbedingt zu achten ist. Vgl. *Walls*, *Hell*, 136.

⁷⁸ Vgl. *VanArragon*, *Reject God Forever*, 32.

⁷⁹ In der Tatsache, wie abhängig und beeinträchtigt Menschen von ihren enggeführten Perspektiven und Schwächen sind, ist auch der Grund zu erkennen, warum McCord Adams das Verhältnis von Gott und Mensch nicht als Verhältnis ebenbürtiger Partner, sondern analog

Für die auszutragende Debatte könnte man nun Folgendes festhalten: Als erträgliches Unglück mit Blick auf ein Ende durch Auslöschung oder einen stets möglichen Ausweg in den Himmel ist die Hölle doch möglicher Gegenstand einer psychologisch kohärenten Freiheitsentscheidung. Damit der Ausweg aus der Hölle aber nicht zum zwangsläufigen Automatismus wird, muss das Wesen der Höllenerfahrung ohne das Moment eines die menschliche Natur destruierenden, stetig ansteigenden psychophysischen Leidens gedacht werden. Eleonore Stump etwa begreift die Hölle als Lebensraum, der noch immer Gottes Liebe zum sich verweigernden Geschöpf zum Ausdruck bringt. Wenn die Hölle von Gottes Liebe zum Geschöpf her zu denken ist, so ist sie im Referenzrahmen thomasischer Metaphysik ein Lebensraum, in dem der Mensch seine Natur und damit seine Vernunft und Freiheit realisieren kann, auch wenn er dort natürlich aus freier Entscheidung die Gottesferne und absolute Isolation erlebt und in diesem Raum seine Natur und die seiner „Mit-Insassen“ nach und nach *selbst* beschädigen, aber nicht im Letzten vernichten wird. Laut Stump realisiert Gott in der Hölle das Bestmögliche, was er für ein sich verweigerndes Geschöpf tun kann. Die Kreatur erlebe nur die selbstgewählten Schmerzen der Gottesferne, aber kein sonstiges von Gott verfügbares Leiden. Diesen letzten Schmerz könne Gott dem Menschen nur nehmen, wenn er ihn vollständig vernichte.⁸⁰ Walls greift dieses Höllenkonzepkt auf, ohne von einer zwangsläufigen Zerstörung der menschlichen Natur auszugehen, und unterbreitet die These, dass der Mensch in der Hölle zum einen Gottes Konversionsangebot ergreifen, aber auch seine Möglichkeiten, sich zu täuschen, Gottes Offerte zurückzuweisen und in der Sünde zu bleiben (gegebenenfalls gar ewig), weiter verwirklichen könne. Gegenüber einer solchen „milden Hölle“⁸¹ verlöre sodann auch die Annihilationshypothese ihren systematischen Reiz,⁸² weil eine solche Theorie jede Form eines göttlichen Sadismus in Auferlegung oder Zulassung unendlicher Höllenqualen ausschließt und deshalb keinen (axiologischen oder moralischen) Vorzug der Annihilation gegenüber der Höllenexistenz begründen kann. Sicherlich wäre, wie Talbott anfragt, noch zu prüfen, ob diese „milde“ Höllenvorstellung gegenüber dem biblischen Befund nicht zu sehr entschärft ist.⁸³ Charles Seymour radikalisiert diese Rückfrage an Walls nochmals, wenn er in Zweifel zieht, dass Walls hier überhaupt einen sinnvollen Begriff der Hölle aufruft. Muss die Hölle als Zurückweisung

zum Verhältnis von Eltern und (Klein-)Kind denkt. Vgl. *McCord Adams*, *Problem*, 313 f. Dazu *Seymour*, *Hell*, 69.

⁸⁰ Vgl. *Stump*, *Dante's Hell*, 192, 196 f.; *dies.*, *The Problem of Evil*, in: *FaPh* 2 (1985) 392–423, hier 401; *dies.*, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford 2010, 387 f. Dazu *Amor*, *Streitfall Hölle*, 211; *Buckareff/Plug*, *Escaping Hell*, 41; *Kvanvig*, *Problem*, 123–128.

⁸¹ *McCord Adams*, *Horrendous Evils*, 43 f. [eig. Übers.].

⁸² Vgl. *Brown/Walls*, *Annihilationism*, 56.

⁸³ Vgl. *Talbott*, *Love*, 183.

der Gottesgemeinschaft nicht – wie auch Stump betont⁸⁴ – als schlechthin negative und üble Existenzweise gedacht werden, weil der Mensch seinen gottgesetzten Sinn verfehlt?⁸⁵ Für Walls steht dennoch als Einwand gegen Talbott fest: Letzterer müsste die Hölle abgemildert oder erträglich – wenn auch nicht endlich⁸⁶ – konzipieren, will er nicht in die Freiheitsaporie eines gewaltsamen Zwangs verfallen.⁸⁷

2.5 Vollendung einer prozessualen Freiheitsgeschichte

Wenn man Talbotts Gedanken bis zu diesem Punkt mitverfolgt hat, so kann man sein Bemühen, den Universalismus mit einem libertarischen Freiheitsdenken zu vereinbaren, womöglich noch immer als gescheitert betrachten. Jedenfalls tut dies Jerry Walls. Erkauft sich Talbott den Universalismus nicht genau besehen durch nichts anderes als durch einen verdeckten Kompatibilismus, der die Kohärenz von Freiheit und Determinismus behauptet?⁸⁸ Talbott selbst versucht diese Anfrage gewissermaßen zu unterlaufen, indem er auf seine dynamisch-prozessuale Vorstellung von menschlicher Freiheit rekurriert und explizit auf Robert Kanes Konzept des sich selbstformenden Willens Bezug nimmt. Kane zufolge bedeutet jede (libertarisch) freie Entscheidung die Initiation eines Wertexperiments, das niemals vollständig aus der Vergangenheit ableitbar ist und sich von der Zukunft Rechtfertigung verspricht.⁸⁹ Durch solche Wertexperimente forme das Subjekt seine Persönlichkeit, indem es aus ihren Konsequenzen lerne. Da aber jedes Wertexperiment unter Endlichkeitsbedingungen in einer Umwelt stattfindet, in der man nicht alle Faktoren im Letzten einzuschätzen wisse, sei auch der Ausgang nicht eindeutig dem eigenen Verantwortungsbereich zuzuordnen. Ist das humane Subjekt aber dann noch für seine moralische Entwicklung moralisch verantwortlich? Wird der eigene Charakter nicht in einem Spiel von Faktoren geformt, die sich überhaupt nicht absehen lassen und oftmals vom guten Willen der Anderen abhängen, und gewinnt damit nicht auch Charakterbildung etwas Zufälliges, das einer moralischen Rechenschaft für

⁸⁴ Vgl. *Stump*, Problem, 401. McCord Adams kritisiert Stumps Höllenkonzent als nicht ganz konsistent. Wenn die Hölle das letzte Übel sein solle, könne die Existenz dort nicht so konzipiert werden, dass alle innerweltlichen psychologischen Möglichkeiten bestehen bleiben. Vgl. *McCord Adams*, Problem, 322f.

⁸⁵ Vgl. *Seymour*, Hell, 76.

⁸⁶ Denkt man die Hölle in einem solch erträglichen bzw. milden Sinne, so wird auch dem Proportionalitätseinwand seine argumentative Kraft zugunsten der Endlichkeit der Hölle genommen. Vgl. *Himma*, Eternally Incurable, 67.

⁸⁷ Vgl. *J. Walls*, A Hell of a Dilemma. Rejoinder to Talbott, in: *RelSt* 40 (2004) 225–227, hier 227. Überlegungen zu einer an sich zeitlich endlosen, aber aus der subjektiven Perspektive als begrenzt und erträglich zu erfahrenden Hölle (ohne das Motiv eines weitergehenden Sündigens und einer Auswegmöglichkeit aus der Hölle) liefert auch *J. Cain*, On the Problem of Evil, in: *RelSt* 38 (2002) 355–362.

⁸⁸ Vgl. *Reitan*, Human Freedom, 135. Siehe auch *Walls*, Why No Classical Theist, 88 Anm. 26; *ders.*, Eternal Hell, 276.

⁸⁹ Vgl. *R. Kane*, The Significance of Free Will, Oxford 1998, 145.

diese im Wege steht?⁹⁰ Um diese Anfragen etwas zu veranschaulichen: Wenn ein Kind von frühester Kindheit an für an sich gute Handlungen Schläge und Strafen erfahren muss, ist es ihm dann überhaupt noch möglich, einen guten Willen für Andere zu entwickeln und diesen in der Charakterformung prägend werden zu lassen? Und wenn ein solches Kind später seinerseits Schläge und Gewalt verübt, ist ihm die Charakterprägung, die zu solchen Taten disponiert, anzulasten?

Der Bildungs- und Reifungsprozess kann aufgrund nicht zu verantwortender Einflussnahmen nicht mit dem physischen Tod zu Ende sein.⁹¹ Er muss postmortal weitergehen und dabei Bedingungen bieten, unter denen Menschen durch selbstformende Handlungen zur vollumfänglichen Einsicht in die Differenz von Gut und Böse gelangen.⁹² Denn zumindest postmortal fallen Subjekte keinen ambivalenten Bedingungen und Fehleinschätzungen mehr anheim. Für die Menschen kann dieser Lernprozess unterschiedlich (lang) verlaufen, abhängig von der Nähe oder Ferne zu Gott, in der der Mensch prämortal gelebt hat.⁹³ Doch am Ende des in Gottes Ewigkeit weiterführenden Lernprozesses steht, so Talbotts eschatologische These, die freie Entscheidung für Gott.⁹⁴ Denn es macht für eine rationale Kreatur

⁹⁰ Vgl. *Talbott*, *God, Freedom, and Human Agency*, 390; *ders.*, *Grace, Character Formation, and Predestination unto Glory*, in: *Buenting* (Hg.), *The Problem of Hell*, 7–27, hier 12f.

⁹¹ Vgl. *Knicht*, *Universalism*, 215.

⁹² Auch Walls befürwortet die These, dass der individuelle Selbstbildungsprozess des Menschen postmortal weiterlaufe. Es gebe menschliche Biografien, in denen vor dem Tod Gottes Gnade nicht in ausreichender Weise und nicht in hinreichender Deutlichkeit angeboten werden konnte. Deshalb brauche es, so Walls, eine „second chance“ nach dem Tod (vgl. *Walls*, *Purgatory*, 127f.). Gott könne das individuelle Heil nicht von den Kontingenzen der Geschichte und den Unzulänglichkeiten einer menschlichen Vermittlung abhängig machen. Über die ganze Biografie hin müsse jedem Menschen auf Grund von Gottes Güte und Gerechtigkeit die Gnade gar in einer optimalen Weise angeboten werden. Walls spricht von „optimal grace“ (ebd. 129; siehe ferner *ders.*, *Heaven*, 82–88). Dies sei nicht als quantitativ gleiche Gnadenmitteilung zu verstehen, sondern so, dass Gott jedem Menschen ein den subjektiven Bedürfnissen und der subjektiven Geschichte bestmöglich entsprechendes Beziehungsangebot mache. Dieses Beziehungsangebot müsse menschliche Freiheit achten und darf laut Walls deshalb – anders als bei Talbott – nicht zu einer absoluten Evidenz in epistemischer Hinsicht führen (vgl. *ders.*, *Eternal Hell*, 276), auch wenn er wenigstens im Buch über das Fegefeuer klarstellt: „The sort of genuine chance I have in mind requires that the offer of grace is communicated clearly and lovingly, so that both the substance and the spirit of the gospel are faithfully represented. Patience and care must be taken to make sure that honest misunderstanding is cleared up so that the response that is elicited is actually to the gospel, and not distortion or caricature of the gospel“ (*ders.*, *Purgatory*, 129).

⁹³ Siehe dazu auch die Überlegungen von Walls, der den prinzipiellen Einwand, dass ein heilsrelevanter Freiheitsgebrauch im Sinne einer Bekehrungsmöglichkeit *post mortem* die Ernsthaftigkeit der irdischen Biografie unterlaufe und einer billigen Hoffnung das Wort rede, mit dem Hinweis pariert, dass der prämortalen Geschichte durch eine verschiedenartige Qualität und Intensität der Bekehrungs- und Transformationserfahrung im Fegefeuer Rechnung getragen werde. Vgl. *Walls*, *Purgatory*, 147. Ferner *Gremer*, *Für alle hoffen*, 260. Ob man dem Ernst der irdischen Geschichte noch gerecht wird, wenn nicht nur eine zweite Chance nach dem Tod zugestanden wird, sondern gar von einem starken, logisch notwendigen Heilsuniversalismus auszugehen ist, ist im Fortgang der Überlegungen weiter zu bedenken.

⁹⁴ Vgl. *Talbott*, *Love*, 193f.

einfach keinen Sinn, wissentlich in einer Entscheidung zu ewigem Elend zu verharren.⁹⁵

Freiheitstheoretisch betrachtet bedeutet Talbotts Position – wie schon angezeigt – eine kompatibilistische Konzession des libertarischen Freiheitsbegriffs im Sinne des restriktiven Libertarismus. Einzelne Freiheitsentscheidungen können determiniert sein, müssen also nicht dem Kriterium des Anders-Könnens entsprechen, solange sie eben in einen Prozess eingebunden sind, in dem freie, mit einem Anders-Können verbundene Entscheidungen getroffen werden.⁹⁶ Diese Konzession des restriktiven Libertarismus kann man durchaus annehmen, wie es beispielsweise auch Klaus von Stosch tut,⁹⁷ sie wird meines Erachtens aber dann problematisch, wenn die Entscheidung ohne aktuelle Handlungsalternative eine *finale* Entscheidung ist. Wenn am Ende, in der eschatischen Endentscheidung, und nicht auf dem Entwicklungsweg ein psychologisch begründetes Nicht-anders-Können steht, sind dann nicht der Weg dahin und alle dabei getroffenen Freiheitsentscheidungen entwertet? Wenn immer schon klar ist, dass wir gerettet werden, welchen Sinn hat dann noch das freie Leben mit all seinen guten und schlechten Entscheidungen, welchen Sinn hat die manchmal beschwerliche Charakterprägung? Talbott antwortet darauf lediglich: Nur ein Leben unter indeterminierten, zweideutigen, nicht voll informierten Bedingungen stellt die *metaphysisch notwendige* Voraussetzung dar, um ein freies und rationales, den Wert von Liebe und Leiden kennendes Subjekt hervorzubringen.⁹⁸ Nach meinem Dafürhalten werden aber genau der Wert und der Ernst dieser freiheitlichen Selbstbildung und damit auch der Wert einer freien Liebe in Frage gestellt, wenn das finale Resultat der Selbstbildung *a priori* feststeht.⁹⁹ Es genügt nicht, wenn Freiheit nur die Länge und Beschwerlichkeit des Weges

⁹⁵ Vgl. Walls, Heaven and Hell (II), 501: „[I]t makes no sense at all that a rational creature could knowingly persist in the choice of eternal misery.“

⁹⁶ Vgl. Talbott, Love, 154.

⁹⁷ Vgl. Stosch, Freiheit als theologische Basiskategorie?, 33: „Man kann [...] durchaus zugeben, dass aktual nicht immer alternative Möglichkeiten vorhanden sein müssen, um einem handelnden Subjekt Freiheit und Verantwortung zuschreiben zu können. Aber auf lange Sicht ist Freiheit ohne das Vorhandensein alternativer Möglichkeiten nicht denkbar.“ Auf den Folgeseiten rekurriert Stosch auch auf Kane. Verkürzt auch in: Ders., Theodizee, Paderborn 2013, 74–77.

⁹⁸ Vgl. Talbott, Love, 204; ders., Why Christians should not be Determinists, 307. Aber stimmt das? John Sanders stellt diese Überzeugung Talbotts in Frage, weil zumindest Gott selbst den Wert von Freiheit und Liebe kennt, ohne jemals Ambiguitäten und Irrationalitäten aufzulegen zu haben. Vgl. Sanders, A Freewill Theist's Response, 185. Dass der Mensch eine kognitive Distanz zu Gott benötigt, um eine freie Beziehung zu ihm aufbauen zu können, dass Gottes Wirklichkeit ihm deshalb nicht in überwältigender Klarheit vor Augen stehen kann und dass die Lebenswirklichkeit durch die Existenz des Leidens von einer gewissen Ambiguität gekennzeichnet sein muss, damit der Mensch Mitgefühl und Nächstenliebe entwickeln kann, ist eine These, die schon bei John Hick in seiner irenäischen Theodizee zu finden ist. Vgl. J. Hick, God, Evil, and Mystery, in: RelSt 3 (1968) 539–546, hier 540f.

⁹⁹ Vgl. Murray, Versions, 58f., 63. Siehe auch Reitan, Human Freedom, 135f. mit Hinweis auf L. W. Ekstrom, Free Will. A Philosophical Study, Boulder 2000, 6–14; J. Kvanvig, Hell, in: Walls (Hg.), The Oxford Handbook of Eschatology, 413–425, hier 422.

zu Gott beeinflussen kann. Eine logisch notwendige Allerlösung steht in Gefahr, zu einem Geschichts nihilismus zu werden.¹⁰⁰

2.6 Die Psychologie des Bösen

An dieser Stelle darf nicht unterschlagen werden, dass es im Forschungsdiskurs auch Stimmen gibt, die den libertarisch-freien Selbstformungsprozess nicht nur in positiver Gestalt als Prozess der Reifung denken, sondern gleichfalls auch die negative Entwicklungsform für möglich erachten, also den Prozess moralischen Verderbens. So konzipiert etwa Swinburne – und Walls folgt ihm darin – die endgültige Verweigerung des Menschen gegenüber Gott als Ergebnis eines Prozesses, in dem der Mensch moralisch so verdorben wurde, dass ihm nur noch die Entscheidung gegen Gott möglich ist.¹⁰¹ Talbott scheint, so das Urteil von Walls, im Blick auf den Selbstformungsprozess etwas naiv zu denken, indem er einfach davon ausgeht, dass sich der Mensch nach erlittenen Strafen für sein Fehlverhalten irgendwann bekehrt und für Gott entscheidet. Fraglos ist dies möglich, aber unausweichlich ist das nicht.¹⁰² Und wenn es unausweichlich wäre, wäre dies in keiner Weise freiheitskompatibel.¹⁰³ Vielmehr ist es in gleicher Weise möglich, trotzig auf dem Weg des Unglücks zu verharren, den eigenen Charakter in der Konsistenz und Anziehungskraft der Sünde zu durchformen und der Gnade gegenüber immun zu werden. In *will-settling choices* kann ich meinen Charakter eben auch zugunsten des Schlechten und in einer konsekutiven Vorentschiedenheit für das Schlechte formen.¹⁰⁴ Zugegebenermaßen verlangt dies ein hohes Maß an Selbsttäuschung über das Wesen und die Attraktivität des Bösen.¹⁰⁵ Will man nicht von neuem in die Aporien gegen die Freiheit gelangen, muss dieses Ausharren und Sich-Verhärten im Unglück aber psychologisch möglich und sogar von einer subtilen Befriedigung begleitet sein, um die Intelligibilität und Rationalität der Höllenentscheidung zu gewähren.¹⁰⁶ All dies ist nur im

¹⁰⁰ Vgl. Janowski, Dualismus, 146. Man könnte, statt von einem Geschichts nihilismus zu sprechen, auch die Frage formulieren, warum Gott nicht unmittelbar den allversöhnten Endzustand herbeiführt, ohne den Umweg der teils leidvollen Geschichte zu gehen. Vgl. etwa Murray, Versions, 57, 62 f. Talbott weist eben darauf hin, dass der Mensch nur dank seiner teils sich verfehlenden Freiheit den Wert von Umkehr und Vergebung kennen lernen kann, dass Gott dem Menschen, nur wenn dieser zunächst in einer Distanz zu ihm existiert, auch den Wert seiner Gnade offenlegen kann. Vgl. Talbott, Grace, 26. Das endliche Leben hat also eine Bedeutung, auch wenn der Mensch notwendigerweise vollendet wird. Zudem könnte man die Überlegung anstellen, dass alle Erfahrungen, auch alle schmerzvollen und schuldhaften, die Art und Weise prägen, wie das mit allen versöhnte Subjekt die himmlische Gemeinschaft erlebt. Vgl. Buckareff/Plug, Hell and the Problem of Evil, 139.

¹⁰¹ Vgl. Walls, Heaven and Hell (I), 587, mit Hinweis auf Swinburne, A Theodicy, 48 f.

¹⁰² Vgl. Walls, A Hell of a Dilemma, 226; ders., Heaven and Hell (I), 591; ders., Rethinking, 80 f.

¹⁰³ Vgl. Craig, Talbott's Universalism, 300.

¹⁰⁴ Vgl. Walls, Hell, 120–124; VanArragon, Reject God Forever, 41.

¹⁰⁵ Vgl. Walls, Heaven and Hell (II), 505; ders., A Philosophical Critique, 120.

¹⁰⁶ Vgl. Walls, Hell, 126, 128. Siehe dazu auch W. L. Craig, Talbott's Universalism Once More, in: RelSt 29 (1993) 497–518, hier 500. Dieser nennt als Beispiel für eine solche Befriedigung das

Theorierahmen einer milden Hölle denkbar. Auch derjenige in der Hölle kann dann seine Gründe haben: die Genugtuung am Tun des Bösen, der Glaube an eine absolute Selbstbehauptung und die Möglichkeit, nicht die schmerzliche Konfrontation mit der Wahrheit des eigenen Lebens aushalten zu müssen.¹⁰⁷ Diese Gründe für besser zu erachten als jene für die himmlische Gemeinschaft, beruht zweifellos auf Selbsttäuschung. Aber Selbsttäuschung gehört für den Libertarier zu den Möglichkeiten echter Freiheit und jede Überwältigung dieser Selbsttäuschung (etwa durch eine unendlich leidvolle und zerstörende Höllenerfahrung) stellt einen illegitimen Eingriff in diese Freiheit dar.¹⁰⁸ Geert Keil betont, dass es zum Wesen der libertarischen Freiheit gehört, auch beste Gründe in den Wind schlagen zu können. Freiheit besteht zwar nicht in einer solchen unvernünftigen Wahl – sie realisiert sich so nicht in angemessener Weise –, aber sie schließt diese Möglichkeit doch mit ein.¹⁰⁹ Es darf keinen Determinismus der Vernunft, keinen absoluten Intellektualismus im Freiheitsverständnis geben.¹¹⁰ So gesehen verlangt libertarische Freiheit die Möglichkeit, die ausgesprochen guten Gründe, die für die Einwilligung in die himmlische Gemeinschaft sprechen, zu missachten und aus anderen Motiven im Bösen verharren zu können.

Ein Aspekt gibt meines Erachtens aber weiter zu denken, ob die vorgelegte Psychologie des Bösen wirklich eine *free-will-defense* der Hölle denkmöglich macht. Es geht mir um die Frage, ob der Prozess moralischen Verderbens innerweltlich jemals in einem neutralen Freiheitsraum anfängt und sich der Mensch sodann wirklich aus eigener Verantwortung in der Attraktivität des Bösen verfängt.¹¹¹ Liegt nicht der Anfang moralischen Verderbens in den Hypotheken meiner Fremdbestimmung? Sind nicht auch die Motive für die freie Wahl der Hölle darin begründet, dass ich unter den Fremdbestimmungen meiner Lebensgeschichte erfahren musste, dass nicht der gute Wille für den Anderen, sondern nur der unbedingte Durchsetzungswille zum Glück führt, dass nicht Offenheit, Ehrlichkeit und Selbstkritik Anerkennung finden, sondern Lüge und Übergehen der eigenen Fehler als Zeichen der Stärke? Und wird diese Prägung zum Schlechten nicht oftmals unbeabsichtigt in einer solchen Weise internalisiert, dass das Schlechte für das Gute gehalten und als solches bereitwillig affirmiert und getan wird? In

Gefühl, eine letzte Selbstautonomie auch gegenüber Gott erreicht zu haben oder eine absolute motivationslose Perversität durchgehalten zu haben.

¹⁰⁷ Vgl. *Amor*, Streitfall Hölle, 211.

¹⁰⁸ Vgl. *Walls*, Hell, 130; *Knight*, Universalism, 218; *Craig*, Once More, 501; *VanArragon*, Reject God Forever, 41.

¹⁰⁹ Vgl. *Keil*, Libertarische Freiheit, 29; *ders.*, Willensfreiheit, 144 f.

¹¹⁰ Vgl. *Grössl*, Freiheit, 377–380.

¹¹¹ Die hier beginnende Anfrage weiß sich inspiriert durch *J. Werbick*, Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg i. Br. 2007, 467 f.; *ders.*, Gnade, Paderborn 2013, 90–93. Dieser bemüht sich, auch der lutherischen Intuition einer ursprünglichen Passivität des Menschen in seiner Bindung an das Gute oder Schlechte Rechnung zu tragen und diese mit der kantischen Freiheitsintuition einer ursprünglichen Selbstbestimmung zu vermitteln.

loser Anbindung an die paulinische Gnaden- und Freiheitstheologie, die auch bei Augustinus und Luther wiederhallt, kann man eben auch unter Bezug auf Talbotts Überlegungen die Frage aufwerfen: Ist die Wahl der Hölle nicht dadurch begründet, dass der Mensch, schon bevor er seine Freiheit ausüben kann, durch die Macht der Sünde verknechtet ist und sich oft schleichend immer weiter in sie verstrickt? Muss er nicht gerade deshalb zuallererst zur Freiheit befreit werden?¹¹²

Wenn aber jede Entscheidung zugunsten des Bösen eine *nicht* frei gewählte Selbsttäuschung und böse Vorprägung *je schon voraussetzt*, müssen dann nicht an irgendeinem Punkt im menschlichen Leben, spätestens postmortal, der Zirkel der Täuschung durchbrochen und die bindenden Kräfte einer im Bösen verfangenen Persönlichkeitsstruktur überwunden werden, nicht um Freiheit zu unterwandern, sondern um sie gerade zu ermöglichen, und die finale Selbstbestimmung zu einer moralischen Verantwortlichkeit zu machen?¹¹³ Und ist diese Freiheitsermöglichung im Sinne einer umfänglichen Ent-Täuschung nicht von einem liebenden Gott zu erwarten?¹¹⁴ Und wenn

¹¹² Siehe dazu *Talbott*, *Grace*, 15f.; *Murray*, *Heaven*, 584. Ferner *Talbott*, *Doctrine*, 36f. Talbott schlägt dort zur weiteren Diskussion das Beispiel eines Drogenabhängigen vor, der im Zustand der Sucht nicht mehr frei ist, den Weg aus der Sucht zu finden. Ein ihm ohne seine Einwilligung helfender Arzt greift nach Talbott nicht in die Freiheit des Abhängigen ein, sondern setzt diese erst wieder in Stand. Walls versucht dieses Argument auszuhebeln, indem er das – wie er auch selbst konzediert – unplausible Beispiel eines Drogenabhängigen konstruiert, der sich freiwillig für eine Abhängigkeit entschieden habe. Wenn dann ein Arzt ohne Willensäußerung eingreift, stellt dies einen illegitimen Eingriff in die Freiheit dar. Vgl. *Walls*, *Hell*, 134. Dass dieses Gegenbeispiel unplausibel ist, sollte man sehr ernst nehmen. Es zeigt, dass Walls von einem Freiheitsoptimismus ausgeht, der auch die transzendente Freiheitslehre in Gefolge von Kant und Fichte bei Krings und Pröpfer auszeichnet und der lebensweltlich nicht gedeckt scheint. Dass eine transzendente Freiheitslehre mit dem Akzent auf formaler Selbstursprünglichkeit dem Motiv der Gebundenheit und Passivität des menschlichen Wollens mehr Rechnung tragen muss, betont unter Referenz auf Jürgen Werbick auch *M. Lerch*, *Verzögerte Modernisierung. Problemkontexte und Lösungspotenziale des transzendentalen Freiheitsdenkens*, in: *Stosch [u. a.]* (Hgg.), *Streit um Freiheit*, 271–290, hier 288. Während Walls der menschlichen Freiheit vielleicht zu viel Selbstbestimmtheit zutraut, könnte man überlegen, ob Talbott die Gebundenheit der menschlichen Freiheit nicht zu stark akzentuiert, was sich in seiner stark kompatibilistischen Aufweichung des libertarischen Freiheitsbegriffs zeigt. Siehe dazu etwa seine Überlegung, dass eine beliebige Person, wenn sie durch exakt dieselben Lebensumstände wie Hitler geprägt und gebunden wäre, auch zu keinen anderen Entscheidungen gekommen wäre, in *Talbott*, *Grace*, 8.

¹¹³ Vgl. *Talbott*, *Providence*, 228; *Reitan*, *Universalism*, 236; *Ch. Seymour*, *On Choosing Hell*, in: *RelSt* 33 (1997) 249–266, hier 255f. Siehe dazu auch *Kvanvig*, *Hell*, 424: „[T]he important point to note is that those in hell must be morally responsible for being there.“ Ferner ist darauf aufmerksam zu machen, dass laut Talbott eine Wiederherstellung von Freiheit durch einen äußeren Eingriff Gottes nur dann eine moralisch illegitime Freiheitsverletzung wäre, wenn die Selbsttäuschung auf einer vollinformierten Freiheitsentscheidung aufrufen würde. Vgl. *Talbott*, *Providence*, 232f. Laut Raymond J. VanArragon muss Gott keine täuschungsfreie Erkenntnis-situation herbeiführen. Es würde genügen, wenn er dem Menschen eine Distanzierung von der „getäuschten“ Motivlage ermöglicht und ein alternatives Handlungsmotiv erschließt. Deutlichere Klarheit bzw. ein Auslöschen aller fehlgeleiteten Triebfedern für das Böse wäre für ihn ein nicht-tolerierbarer Eingriff in menschliche Freiheit. Vgl. *VanArragon*, *Reject God Forever*, 42.

¹¹⁴ Vgl. *Reitan*, *Human Freedom*, 133.

man in diesen täuschungsfreien Status gelangt, ist damit nicht wirklich jedes sinnvolle Motiv für die Hölle ausgelöscht?¹¹⁵

2.7 Die Inkompatibilität von Himmel und Hölle

Zugunsten des Universalismus bemüht Talbott schließlich noch ein in der Wurzel auf Friedrich Schleiermacher zurückgehendes Argument.¹¹⁶ Dieses Argument spielt auf die sozial-intersubjektive Dimension von Vollendung an. Im Kern argumentiert dieser Gedankengang damit, dass die Heiligen das Glück ihrer Vollendung solange nicht erreichen und genießen können, wie es auch Subjekte gibt, die nicht an der Freude des Himmels partizipieren. Zweierlei setzt das Argument voraus: Erstens, die Heiligen wissen um die Verlorenen der Hölle und, zweitens, die Heiligen sorgen sich um diese, weil die vollkommene Liebe zu allen Geschöpfen das Wesen der Heiligen ausmacht. Ist die gleichzeitige Existenz von Himmel und Hölle inkohärent, weil die Bedingungen des Himmels die Existenz der Hölle von vornherein ausschließen und umgekehrt? Die gängigen Auswege aus dieser Aporie bestehen in folgenden Hinweisen:

Erstens: Die Heiligen des Himmels leben in einer solch überwältigenden Glückseligkeit, dass kein Unglück diesen Status stören kann.¹¹⁷ *Zweitens:* Den Heiligen ist das Schicksal der Gottfernen gleichgültig, weil sie sich diesen gegenüber in einem Zustand glückseliger Ignoranz befinden¹¹⁸ oder

¹¹⁵ Vgl. Talbott, *Providence*, 228; *ders.*, *Doctrine*, 37f.; *Reitan*, *Human Freedom*, 136; *ders.*, *A Guarantee of Universal Salvation?*, 418. Talbott hat auf die Einwände von Walls auch noch eine weitere Replik parat, indem er den Gedanken des absoluten moralischen Verderbens als metaphysische Unmöglichkeit deklariert, was einerseits in der Konstitution als gute Kreatur und andererseits in der fundamentalen Schwäche des Bösen begründet liegt, sich ewig selbst auszuhalten. Das Böse zerstört sich daher schließlich und unausweichlich selbst. Es ist aus metaphysischen Gründen endlich. Vgl. *ders.*, *Love*, 176; *ders.*, *Providence*, 237. Eine vergleichbare These ist auch bei Hansjürgen Verweyen im Rückgriff auf die dramatische Eschatologie Hans Urs von Balthasars zu finden. Siehe *H. Verweyen*, *Was ist die Hölle?* Fragen in den Spuren Hans Urs von Balthasars, in: *IKaZ* 37 (2008) 254–270, hier 269: „Eine ewige Hölle aber gibt es nicht. Ewig ist nur das endgültige Ja der Liebe, das jedem Nein einen Schritt voraus bleibt.“

¹¹⁶ Vgl. zum Folgenden Talbott, *Providence*, 237–241. Als entsprechenden Prätext vgl. *F. Schleiermacher*, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31), herausgegeben von *M. Redeker*, Berlin 1999 (Nachdruck der 7. Auflage von 1960), 438f.

¹¹⁷ Vgl. *Kershnar*, *Injustice*, 104, für den der „bloße“ Gedanke an das Leid der Anderen und das Mitgefühl das eigene Glück nicht in Frage stellt.

¹¹⁸ Für diese Möglichkeit votiert *Craig*, *Talbott's Universalism*, 305–307; *ders.*, *Once More*, 508f. *Craig* versucht zu zeigen, dass Glück und Erkenntnis in keiner Beziehung stehen. – Wenn unser höchstes Glück aber auf einer Täuschung aufrufen sollte, wäre es nicht mehr das, was es sein soll, da sich dann ein wertvolleres Glück denken ließe: ein solches, das auf Wahrheit gründet. Ein Glück, das auf Täuschung fußt, ist doch nichts als eine Farce, aber keine wertvolle Vollendung. Vgl. Talbott, *Doctrine*, 32; *E. Reitan*, *Eternal Damnation and Blessed Ignorance. Is the Damnation of Some Incompatible with the Salvation of Any?*, in: *RelSt* 38 (2002) 429–450, hier 438. Darüber hinaus würde sich die Frage stellen, wer uns über den Zustand der anderen Menschen, spezifisch jener in der Hölle, täuschen könnte. Es bliebe einzig Gott und dies wäre ein moralisch mehr als fragwürdiges Gottesbild und zudem eine Manipulation menschlicher Freiheit. Vgl. *Reitan*, *Eternal Damnation*, 442f., 445.

weil aus ihnen alle Verbindungen zu den Menschen in der Hölle eliminiert wurden. *Drittens*: Die Heiligen haben in solcher Klarheit Einsicht in das Böse als Ergebnis menschlicher Freiheitsentscheidung erhalten, dass sie die ewige Verdammnis als angemessenes Schicksal akzeptieren. Und schließlich gibt es noch *viertens* die wohl kaum akzeptable Theorie, dass das Leiden der Gottlosen die Herrlichkeit Gottes und die Freude der Heiligen noch steigere.¹¹⁹ Von diesen vier Optionen scheint einzig die dritte erwägenswert zu sein. Unkenntnis und Unempfindlichkeit laufen der vollkommenen Liebe der Heiligen zuwider.¹²⁰ Das Auslöschen der Erinnerungen stellt zudem die diachrone Identität der vollendeten mit den prämortalen Personen in Frage, die laut Walls in epistemologischer Hinsicht auch eine Bewusstseinskontinuität beinhalten muss.¹²¹

Bemerkenswerterweise kann die wechselseitige Inkompatibilität von Himmel und Hölle sowohl die Existenz der Hölle als auch des Himmels in Frage stellen.¹²² Für Talbott ist die Möglichkeit, dass einige mit ihrer freien Entscheidung gegen Gott aus einer absoluten Irrationalität heraus die Vollendung im Himmel insgesamt gefährden und alle in die Hölle mitreißen könnten, unannehmbar. Daher erachtet er es für legitim, dass der Freiheit, die Hölle zu wählen, zwecks der Realisation des Himmels durch Gott Grenzen gesetzt werden, sofern es ihr entgegen der vorausgehenden Argumentation überhaupt möglich sein sollte, so zu wählen.¹²³ Diese Überwältigung der

¹¹⁹ Vgl. J. Walls, Heaven, in: *Ders.* (Hg.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, 399–421, hier 406; *ders.*, *Rethinking*, 154f.

¹²⁰ Vgl. Talbott, Love, 125–127; *ders.*, Providence, 240; *Reitan*, Eternal Damnation, 437.

¹²¹ Vgl. Walls, *Rethinking*, 154f. Zugegeben: Walls arbeitet hier mit einem Identitätsbegriff, der vor allem in der Tradition von John Locke steht und der prämortale einige Probleme bietet, etwa hinsichtlich des Problemfeldes, die diachrone Identität einer Person bei Amnesie zu denken. Ein minimales Identitätskriterium sollte in der philosophischen Anthropologie deshalb anderweitig bestimmt werden. In der Eschatologie könne, so Walls, Identität aber auch anspruchsvoller gedacht werden, weil sich der Identitätsbegriff in ein Gesamtverständnis von Vollendung als Heiligung von Geschichte und Biografie und moralische Transformation einfügen muss. Wenn Vollendung Teilhabe am Beziehungsreichtum Gottes ist, dann gehören auch menschliche Beziehungen zur eschatischen Identität hinzu. Vgl. *ders.*, Heaven, 93f., 108. Solche Beziehungen haben Geschichte und schreiben sich in die menschliche Erinnerung, die nicht nur eine bewusste, sondern auch eine leibliche Dimension hat, ein. Erinnerungen sind deshalb konstitutiv für personale Identität in der Vollendung. Vgl. ebd. 111. Rezipiert man in der Eschatologie einen minimalen Identitätsbegriff, wie das formale Prinzip einer stabilen Erste-Person-Perspektive ohne Bewusstseins- und Erfahrungskontinuität, dann könnte Vollendung auch Amnesie sein. Geschichte wäre bedeutungslos. Der Identitätsbegriff sei in der Eschatologie deshalb nicht nur von einem metaphysischen Kriterium her zu sehen, sondern epistemologisch zu bestimmen. Vgl. ebd. 97. Die Option eines Verlustes der Erinnerung affirmiert im Gegensatz zu Walls etwa *Sanders*, A Freewill Theist's Response, 172, und lässt dabei durchaus auch eine Identitätsveränderung zu.

¹²² Vgl. Walls, Heaven and Hell (II), 506.

¹²³ Vgl. Talbott, Love, 177–180; *ders.*, Providence, 228; *ders.*, Doctrine, 39f.; *ders.*, No Hell, 285f. Dazu Walls, Hell, 135, sowie Craig, Talbott's Universalism, 298; *ders.*, Once more, 499f.: „[E]ven if such a choice [i. e. an eternal choice against God; DR] were coherent, necessarily God would not permit it.“ Bei dieser auf eine Einschränkung der Freiheit hinauslaufenden These ist für Talbott ein einfaches Vorherwissen Gottes über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dieser aktuellen Welt im Spiel. Hätte Gott darüber hinaus sog. mittleres Wissen (*scientia media*)

Freiheit von Seiten Gottes zugunsten einer universalen Vollendung wäre aber dadurch zu rechtfertigen, dass sie noch besser wäre, als Freiheit sakrosankt zu respektieren und schließlich die Heiligen über jene in der Hölle zu täuschen und so die Kompatibilität von Himmel und Hölle zu gewährleisten.¹²⁴ Wenn sich aber laut Talbotts zentraler These die Inkonsistenz der Höllenentscheidung auf Basis einer vollinformierten, eschatischen Freiheit doch bewahrheiten sollte, braucht es diese Konzession eines überwältigenden Einflusses auf menschliche Freiheit gar nicht. Walls hingegen bestreitet die Inkohärenz von Himmel und Hölle in Bahnen der dritten Option mit dem Einwand, dass die himmlische Freude durchaus ein Element von Leiden in Form des Bedauerns über die freie Entscheidung mitunter geliebter Menschen in sich tragen dürfe. Dieses Bedauern entspringt aus der Einsicht in das Gute und Richtige und aus der Freiheit unbedingten achtenden Liebe und ist daher eine moralische Haltung.¹²⁵ Es trifft die Menschen des Himmels,

über alle möglichen Welten und alle kontrafaktischen freien Handlungen des Menschen unter allen denkbaren Bedingungen, hätte er nur eine Welt erschaffen dürfen, in der kein Subjekt existiert, das Gott in Ewigkeit ablehnt. Für Talbott ist dies im Gegensatz zu den Plantingianern Walls und Craig möglich. Vgl. ebd. 503f. Die Theorie mittleren Wissens scheint Talbott in seiner Perspektive sogar zu bevorzugen, weil sie der biblisch bezeugten Souveränität Gottes entspricht. Vgl. *Talbott*, Providence, 243. Wenn es Gott auch bei mittlerem Wissen logisch nicht möglich wäre, eine Welt ohne ein frei die Hölle wählendes Subjekt zu schaffen, weil auch die kontrafaktischen Entscheidungsmöglichkeiten der libertarisch freien Menschen dies nicht zulassen (= Craigs Fortführung des Theorems der weltenübergreifenden Verderbtheit von Alvin Plantinga; vgl. dazu *G. Knight*, Molinism and Hell, in: *Buenting* (Hg.), The Problem of Hell, 103–114, hier 107, 110), so dürfte er, weil dieses eine alle in die Hölle mitreißt, entweder überhaupt keine Welt erschaffen, oder er müsste Freiheit in einer Weise einschränken, dass der Himmel für alle garantiert ist. Vgl. *Talbott*, Providence, 245. M. E. ist aber weder einfaches Vorherwissen noch mittleres Wissen mit dem Wesen libertarischer Freiheit vereinbar. In diesem Sinn folge ich dem *open theism* und verweise für die weitere Diskussion des theologischen Kompatibilismus und Molinismus auf *J. Grössl*, Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit, Münster 2015, 71–136. Siehe zum Zusammenhang zwischen der Allerlösungsdebatte und dem Vorsehungsbegriff auch die übernächste Anm. 125.

¹²⁴ Vgl. *Tb. Talbott*, Craig on the Possibility of Eternal Damnation, in: *RelSt* 28 (1992) 495–510. *Craig*, Once More, 504–509, wertet diesen Zusammenhang genau entgegengesetzt. Für Seymour wird an dieser Stelle Talbotts grundlegende Axiologie deutlich: Glückseligkeit ist ein größeres Gut als Freiheit. Vgl. *Seymour*, Choosing, 260.

¹²⁵ Vgl. *Walls*, Rethinking, 158: „This attitude of regret is a deeply moral one that springs from love and goodness. But it is precisely because it is a deeply moral attitude, one that loves goodness and righteousness, that it cannot be manipulated or terrorized by evil. So not even the tragedy of hell can threaten the joy of heaven with tears that cannot be wiped away.“ Vgl. auch *ders.*, Hell, 110; *J. Cain*, Why I am Unconvinced by Arguments against the Existence of Hell, in: *Buenting* (Hg.), The Problem of Hell, 133–144, hier 144. Im Vorfeld dieses Hinweises denkt Walls darüber nach, ob man den Gedanken der Schicksalsgemeinschaft auf die Gott-Mensch-Beziehung anwenden sollte. Kann Gott überhaupt vollkommen sein, wenn Menschen in die Hölle eintreten und er aufgrund seiner Liebe an deren Schicksal Anteil nimmt? Ist seine Souveränität überhaupt noch gewahrt, wenn Menschen sich gegen Gottes Liebe in der Hölle behaupten? Walls entgegnet hierauf, wie oben gesehen, dass Gottes vollkommene Glückseligkeit nicht als Ausschluss jedweden Leidens gedacht werden kann und zumindest das Bedauern zulässt. Leiden ist laut Walls mit der Schöpfung, mit dem Risiko, eine menschliche Freiheit freizusetzen, mitgegeben – und zwar, wie in Plantingas Theorie weltenübergreifender Verderbtheit als Folge der libertarischen Freiheit gefasst, in jeder ihrer nur möglichen Realisierungen und nicht nur in der aktuellen. Sollte Gott dies gemäß dem klassischen Theismus

und es trifft auch Gott selbst, aber nicht so, dass es in irgendeiner Form seine glückselige Vollkommenheit berühren würde. Reitan hingegen kritisiert die Lösungsstrategie von Walls, weil sie auf eine Trennung von Emotionalität und Moralität hinausläuft. Diese sei widersinnig, weil Emotion und Moral gerade auch in Gott zusammengehören: Gott erfreut sich am Guten. Daher beeinflusst der Schmerz und die moralische Untat der Höllenbewohner die Glückseligkeit Gottes und damit auch die der Heiligen.¹²⁶ Sollte man sich am Ende damit zufriedengeben, dass „Himmel“ einen imperfekten Status meinen könne, um so einen Ausweg aus dem Inkompatibilitätsdilemma zu bahnen?

3. Die Plausibilität des Universalismus und die Komplementarität der analytischen und kontinentalen Eschatologietradition

Als Ertrag der Auseinandersetzung zwischen Talbott und Walls kann meines Erachtens festgehalten werden, dass der Universalismus zwar durchaus Argumente auf seiner Seite hat, aber, anders als von Talbott behauptet, keine logisch notwendige Wahrheit darstellt. Es gibt gute Vernunftgründe, sich dem eigenen postmortal mehr oder weniger ansichtig werdenden Glück nicht zu verschließen.¹²⁷ Walls ist aber wohl darin recht zu geben, dass libertarische Freiheit nur dann postmortal geachtet (und nicht wie von Talbott übergangen¹²⁸) wird, wenn man diese guten Gründe aus anderen Motiven heraus auch in den Wind schlagen kann. Gleichwohl macht auch Walls die Hoffnung auf eine universale Vollendung möglichst stark, wenn er eine ständige Umkehrmöglichkeit auch noch in der Hölle annimmt und von einer Asymmetrie zwischen der finalen Entscheidung für und gegen Gott spricht.¹²⁹ Die besseren Gründe, so Walls in seinem Buch über das Fegefeuer, sprechen für den Himmel, nur werden sie dem Menschen nicht (wie es Talbott behauptet) in einer so zwingenden Weise ansichtig, dass eine

molinistischer Provenienz in einer umfassenden *scientia media* über alle nur möglichen Welten wissen (zum Begriff der *scientia media* vgl. Talbott, Providence, 229), realisiert er die Welt, in der am wenigsten Menschen verlorengehen. Und dies ist sein Glück, weil es besser ist, als überhaupt keine Welt zu schaffen. Dass er Menschen auch zum Preis des Verderbens einiger erschafft, stellt aber seine Allmacht nicht in Frage, da sich Allmacht nur darauf bezieht, logisch mögliche Welten aktualisieren zu können. Vgl. Walls, Hell, 109; Sanders, A Freewill Theist's Response, 175. Talbott kritisiert die logische Notwendigkeit der weltenübergreifenden Verderbtheit, wobei er natürlich mit seiner eigenen Prämisse, dass eine Entscheidung zur Hölle psychologisch inkonsistent ist, argumentiert. Vgl. Talbott, Providence, 236. Weitere Kritik findet sich bei McCord Adams, Problem, 317 f.

¹²⁶ Vgl. Reitan, Eternal Damnation, 433.

¹²⁷ Vgl. Walls, Heaven and Hell (II), 506; ders., Rethinking, 82; J. Hick, Evil and the Love of God, Glasgow 1979, 379; Kvanvig, Hell, 417 f. So auch das abschließende Urteil von Amor, Streitfall Hölle, 221.

¹²⁸ Vgl. Buckareff/Plug, Value, 89.

¹²⁹ Klaus Vechtel gibt zu bedenken, dass Walls' „second chance“-Theorie in der Gefahr stehe, „eine Art ‚Verdopplung der Welt‘ bzw. eine ‚Wiederkehr des Gleichen‘ nicht mehr aus[zuschließen]“ (Vechtel, Eschatologie, 300 Anm. 82).

anderweitige Entscheidung von vornherein ausgeschlossen ist.¹³⁰ Die Gründe entfalten erst dann ihre absolute Evidenz und Bindungskraft, wenn man sich angesichts der Fähigkeit, auch anders zu können, auf sie eingelassen und von ihnen hat prägen lassen, weshalb für Walls schließlich die himmlischen Subjekte libertarische Freiheit in absoluter Entschiedenheit für das Gute besitzen, im Sinne eines restriktiven Libertarismus nicht mehr sündigen und den Himmel nicht verlassen können.¹³¹

Wenn man an dieser Stelle die Auseinandersetzung zwischen Talbott und Walls nochmals von der eschatologischen Debattenlage in der deutschsprachigen Theologie her perspektiviert, so sollte man das Votum zugunsten einer *free-will-defense* der Hölle nochmals bekräftigen.¹³² Angesichts der Differenz von Tätern und Opfern sollte man gegen Talbott froh sein, keinen logisch *notwendigen* Universalismus aufrufen zu müssen, der weder die Würde der Opfer und ihre Freiheit zur Versöhnung noch die Umkehrbereitschaft der Täter adäquat in ihrem Eigenwert einholen kann. Aus moralischer Perspektive ist es problembeladen, einem Opfer sagen zu müssen, dass es seinem Peiniger, will es sich rational und frei verwirklichen, *notwendigerweise* vergeben muss und mit ihm die Gemeinschaft des Himmels teilen wird. „Einen Zwang zur Vergebung seitens der Opfer darf es nicht geben“¹³³, so Matthias Remenyi. Der Universalismus darf daher nicht als logische und metaphysische Gewissheit aufgefasst und als solche vorgetragen werden. Denn eine solche Gewissheit würde die Opfer der Geschichte eschatologisch nochmals ihrer souveränen Selbstbestimmung berauben und sie erneut viktimisieren,¹³⁴ weil der starke Universalismus auch die Vollendung der Täter sicherstellt, ohne sie von der Einwilligung ihrer Opfer und der Ernsthaftigkeit ihrer Reue abhängig zu machen.¹³⁵ Insgesamt wird man wohl bemerken müssen, dass die in der deutschen Theologie sensibel bearbeitete geschichtliche und eschatologisch bedeutsame Differenz von Tätern und Opfern in der analytischen Debattenlage zwischen Talbott und Walls noch zu wenig Beachtung findet. Erlösung und Vollendung werden dort vor allem von Gottes liebendem Angebot und seiner Vergebungsmacht sowie von der stets individuellen Antwort des Menschen her bedacht.¹³⁶ Die in theologischer Perspektive für das postmortale Leben der Opfer erhoffte

¹³⁰ Vgl. Walls, Purgatory, 148.

¹³¹ Vgl. Walls, Heaven and Hell (III), 248f. Dazu Pawl/Timpe, Incompatibilism, 409–411; Buckareff/Plug, Value, 85; Sennett, Is there Freedom in Heaven, 75f.

¹³² Vgl. etwa M. Striet, Zwischen Hölle und ewiger Melancholie. Nachdenken über die Idee der Allversöhnung, in: ThPQ 167 (2019) 125–132, hier 130.

¹³³ Remenyi, Ende gut, 500.

¹³⁴ Vgl. Striet, Streitfall Apokatastasis, 199f. Dazu und zum Folgenden auch D. Ansonge, Vergebung auf Kosten der Opfer? Umriss einer Theologie der Versöhnung, in: SaThZ 6 (2002) 36–58, hier 46f.

¹³⁵ Magnus Striet etwa warnt davor, dass die Apokatastasis, wenn sie von einer Hoffnungsgestalt zur Lehre mutiert, einer „proleptischen Exculpation“ (Striet, Streitfall Apokatastasis, 195) gleichkäme.

¹³⁶ Vgl. Walls, Rethinking, 150; ders., Heaven, 131.

Souveränität, selbstbestimmt vergeben zu können, als Ausdruck einer Wiederherstellung dessen, was ihnen vor dem Tod genommen wurde, und ihre mögliche Unfähigkeit, Vergebung zu gewähren, bleiben unreflektiert beziehungsweise der Gedanke der eschatologischen Transformation wird so stark gemacht, dass die Opfer gegenüber dem reuigen Täter in jedem Fall vergebungsfähig sein werden.¹³⁷ Talbott spricht gar von einer Verpflichtung zur Vergebung,¹³⁸ weil Vergebung die vollkommene Haltung darstellt und Gott in seiner Vollkommenheit auszeichnet. Andererseits kann aber auch nicht übergangen werden, dass die Vollendung der Opfer nicht an deren Vergebungsfähigkeit und -bereitschaft gegenüber ihren Peinigern vorbei gedacht werden kann. Nur wenn die Opfer bereit sind, sich selbst und ihre Peiniger von dem geschehenen Unrecht und Leid zu entbinden und in den universalen Beziehungsraum einzutreten, der mit ihrem Einvernehmen auch die reuigen Täter umfassen könnte, ist ihre Vollendung denkbar. Dass den Opfern überhaupt solche Entbindung möglich wird, dazu kann man mit der analytischen Tradition – hier vor allem mit McCord Adams und Walls – auf die vollendende Transformation der menschlichen Natur hinweisen, die ausgleichen, heilen und wiederherstellen kann, was prä mortal als untragbares Leid eingeordnet wird, so dass dem Menschen ein Ja zu sich, dem Anderen und der Welt möglich wird und man zwar noch *pro forma*, aber nicht mehr ernsthaft mit einem Nein der Opfer rechnen muss.¹³⁹

¹³⁷ Vgl. Walls, Rethinking, 152.

¹³⁸ Vgl. Talbott, Punishment, 163: „Because God has forgiven us and commanded us to forgive others, we have an obligation to forgive; we have no right, that is, not to forgive“ [Her vorhebung im Original]. Diese Ausführung Talbotts erscheint angesichts des unerträglichen Leids, das Opfer von der Hand ihrer Peiniger ertragen mussten, kaum haltbar. Gerade wenn die Opfer eschatologisch in ihre Würde eingesetzt werden sollen, kann ihnen aus Achtung vor ihrer Geschichte eine Vergebungspflicht nicht abverlangt werden. Auch Magnus Striet hat an manchen Stellen von einer moralischen Vergebungspflicht gesprochen, weil nur der Vergebungsgestus der ethischen Selbstgesetzlichkeit der Freiheit entspricht, andere Freiheit unbedingt anzuerkennen. Nicht vergeben zu können, ist daher als Schuld zu werten. Vgl. M. Striet, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: H. Wagner (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg i.Br. 1998, 48–89, hier 69, 71. Ansoerge und Remenyi haben demgegenüber darauf bestanden, Vergebung als transmoralische Größe zu begreifen. Es kann von endlicher Freiheit nicht verlangt werden zu vergeben, sondern nur als größere Realisierungsmöglichkeit der Freiheit erbeten werden. In neueren Beiträgen verzichtet auch Striet auf den Gedanken einer Vergebungspflicht. Vgl. M. Striet, Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung, in: Th. Pröpper, Theologische Anthropologie; Band 2, Freiburg i.Br. 2011, 1490–1520, hier 1501, 1515.

¹³⁹ In seinem Buch über den Himmel beschreibt Walls unter Bezug auf die einschlägige Stelle in Dostojewskis *Die Brüder Karamasow* unbestritten sensibel die Problemlage des scheinbar nicht vergebaren Leids, das Peiniger ihren Opfern antun können (vgl. Walls, Heaven, 115 f.). Anschließend hebt er den Himmel als letztes Sinnziel und Realisierung höchsten menschlichen Glücks hervor, das noch über alle Erwartungen des Menschen hinausgeht. Walls nimmt Bezug auf McCord Adams, die davon ausgeht, dass Gott den Menschen mit einem solchen Glück beschenken kann, dass der Mensch auch angesichts seiner unerträglich erscheinenden Leiderfahrungen zu seinem Leben im Ganzen ja sagen kann (vgl. ebd. 123 f.). Gottes Liebe zum Menschen, deren Erfahrung das höchste Glück bedeutet, befähigt zum Mitlieben und zur Vergebung dem gegenüber, der aufrichtig bereut (vgl. ebd. 126 f.). Die – man könnte zugespitzt

Von der Perspektive analytischer Theologie her kann deshalb die transzendente Tradition gefragt werden, ob sie Freiheit nicht in einer Entkopplung von der Natur überstilisiert, die Eschatologie zu sehr auf Anthropologie reduziert und dem Motiv einer vollendenden Transformation der Natur nicht genügend Gewicht gibt. Umgekehrt wird die Frage zu stellen und weiter zu diskutieren sein, ob die eschatologische Theodizee im analytischen Bereich, etwa die von Walls, angesichts ihrer bonisierenden Tendenz ausreichend geschichts-, subjekt- und leidensibel ist.¹⁴⁰

Die unterschiedlichen Akzentsetzungen von kontinentaler und analytischer Eschatologietradition könnten dabei auch schon im freiheitstheoretischen Analyseinstrumentarium begründet liegen. Denn selbst das der Intuition Kants und Fichtes noch eher entsprechende libertarische Freiheitskonzept nimmt, besonders in seiner restriktiven Variante, anders als die transzendentalphilosophische Freiheitsanalyse von sich her weder die Eigenwürde in unvertretbarer Selbstbestimmung noch die soziale Sinnbestimmung der Freiheit so sehr in den Blick, sondern geht eher von der individuellen, vernunft- und glückorientierten und damit auf die Natur bezogenen und von ihr mitbestimmten Motivationslage in der Zwei-Wege-Freiheit aus.¹⁴¹

Die wenigen Überlegungen zur Sozialität der Vollendung in der analytischen Debatte denken in jedem Fall nicht explizit von den ethischen Kategorien der Versöhnung her, sondern fragen lediglich, ob das eigene Glück mit dem Unglück des Anderen vermittelt werden kann. Dass das eigene Glück zumindest bei allen Menschen, die sich schuldig gemacht haben, der Vergebung des Anderen bedarf, kommt hier nicht in den Blick. Rein begrifflich betrachtet trifft deshalb auch die Rede von *Allerlösung* den analytischen Ansatz weitaus besser als die Rede von einer *Allversöhnung*, die der intersubjektiven Dimension von Aussöhnung durch Erbitten und Gewähren von Vergebung im eschatischen Prozess Rechnung trägt.

Der vorgebrachte Gedanke einer eschatischen Schicksalsgemeinschaft bleibt auch am Ende dieser Überlegungen virulent. Laut Florian Klee-

formulieren: herrlichkeitstheologischen – Motive von Ausgleich und Transformation begegnen in der transzendentalphilosophischen Eschatologietradition kaum. Hier wird die Vergabemöglichkeit eher in ethischen Dimensionen reflektiert unter Bezug auf eine Christologie des Kreuzes und der Ohnmacht Jesu, die sich mit dem Opfer solidarisiert und dem Täter einen Ausweg aus der Gewalt weisen will. Vgl. etwa *Ansorge*, *Vergabung*, 57. Beide Motive ergänzen sich gegenseitig und sind, folgt man an dieser Stelle Überlegungen von Hansjürgen Verweyen, so miteinander zu verbinden, dass durch das Leiden hindurch und nicht nachgeschoben Heil(ung) ermöglicht wird. Vgl. *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg ³2000, 343. In eine solche Richtung gehen auch Überlegungen, die *McCord Adams*, *Horrendous Evils*, 167f., anbietet.

¹⁴⁰ Eine solche Sensibilität besitzt eine theodizeetheologische Argumentation dann, wenn sie Opfer und Täter als Subjekte der Entscheidung ernst nimmt und deshalb niemals mehr als eine eschatische Zustimmungsmöglichkeit in der Reflexion benennt. Vgl. *K. v. Stosch*, *Leiden als Preis von Freiheit und Liebe?*, in: *ThPh* 81 (2006) 60–75, hier 70. Diese Bescheidenheit und Sensibilität fehlt m. E. der analytischen Argumentationsform.

¹⁴¹ Was für den (restriktiven) Libertarismus gilt, gilt *a fortiori* natürlich auch für den Kompatibilismus, dem zufolge Freiheit und Natur ja gewissermaßen in eins fallen.

berg wird auch in transzendentalphilosophisch grundierten Eschatologien, bestimmt durch den Gedanken einer intersubjektiven Versöhnung, an der Schicksalsgemeinschaft aller Menschen festgehalten.¹⁴² Der Himmel ist logisch möglich wie die Hölle auch, aber – sofern man nicht wie Walls die Annahme eines himmlischen Bedauerns als möglichen Ausweg aus dem Dilemma der Inkompatibilität von Himmel und Hölle ergreifen möchte – nicht beides zugleich. Angesichts dieser verfangenen Situation bleibt nur das Hoffen auf die größeren Möglichkeiten Gottes und seine gewinnende Liebe, um angesichts der Entweder-Oder-Situation auf die Verwirklichung des Himmels vertrauen zu dürfen. Weil Gott unendlich warten kann, bis Menschen in die Wahrheit finden, ist die Hoffnung auf Allerlösung durchaus begründet. Gegen jedes Nein der endlichen Kreatur hält er sein Ja zum geliebten Geschöpf und damit auch sein Angebot himmlischer Gemeinschaft aufrecht.¹⁴³ Der Universalismus ist aus Gründen von Gottes nicht enden wollender Liebe in einem approximativen Sinn womöglich sogar unendlich wahrscheinlich, ohne zur logischen Gewissheit zu werden.¹⁴⁴ Diese Position findet sich besonders bei John Hick, der den Universalismus für eine praktische beziehungsweise eine moralische, aber nicht für eine logische Gewissheit hält.¹⁴⁵ Plausibilität gewinnt der Allversöhnungsgedanke zudem aus der noch offenen Frage, ob eine Hölle des freien Willens wirklich mit der Theorie eines moralischen Verderbens begründet werden kann, für das der betreffende Mensch moralisch verantwortlich zeichnet und das auch das monströse Gewicht einer endgültigen Höllenentscheidung tragen könnte.

Damit Vollendung sein kann und nicht mit der Verweigerung des einen alle scheitern, könnte man in Anlehnung an Kants praktische Metaphysik vielleicht das *Postulat* formulieren, dass Gott in seiner unendlichen Geduld und mit dem Antlitz des Gekreuzigten einen Weg findet, von jedem Menschen, ob Täter oder Opfer, durch einen der prämortalen Existenz entsprechenden Transformationsprozess hindurch in – libertarisch verstandener – Freiheit ein Ja zu der universalen Versöhnung entgegenzunehmen.¹⁴⁶ In diesem praktischen, postulatorischen Sinn mag der Universalismus wahr sein. Die darüber nochmals hinausgehende These des starken, logisch notwendigen Universalismus ist angesichts der moralischen Problemindikationen aber nicht zu halten.

¹⁴² Vgl. *Kleeberg*, *Bleibend unversöhnt*, 269. Als Belegstelle siehe etwa *Striet*, *Versuch*, 75.

¹⁴³ Vgl. *Reitan*, *Human Freedom*, 138–140; *Verweyen*, *Hölle*, 269; *Greiner*, *Für alle hoffen*, 258. Für Talbott ist es evident, dass es gegenüber dieser Unendlichkeit der göttlichen Liebe zu einer Selbstzerstörung des endlichen Bösen kommt. Vgl. *Talbott*, *Providence*, 244.

¹⁴⁴ Vgl. *Greiner*, *Für alle hoffen*, 259 f.; *Reitan*, *Universalism and Autonomy*, 228 f.

¹⁴⁵ Siehe dazu *Hick*, *Evil*, 380: „It seems morally (although still not logically) impossible that the infinite resourcefulness of infinite love working in unlimited time should be eternally frustrated, and the creature rejects its own good, presented to it in an endless range of ways.“

¹⁴⁶ Vgl. *Walls*, *Rethinking*, 140–153, bes. 150–153. Zur christologisch begründeten Ausformulierung einer solchen moralisch zuträglichen Hoffnungsperspektive siehe *Remenyi*, *Ende gut*, 501–509.

Summary

In the German-speaking world so far barely noticed is an intensive debate in analytical philosophy of religion and theology since the late 80s, concerning the idea of the universal salvation of all human subjects. The ignition point in this dispute about universal salvation is Thomas Talbott's enduring commitment to a strong universalism, according to which the eschatological salvation of all people is not just a reasonable hope, but a certainty. Talbott's approach arouses interest because of his claim to design universal salvation in a way that meets the demands of libertarian freedom. Taking into account rationality as a condition for human freedom, a postmortal final decision of man is conceivable only as consent to God's offering of salvation. Above all, this thesis challenges the contradiction of Jerry Walls who, just out of respect for human freedom, wants to hold on to the possibility of hell.