

Befreit zur Gemeinschaft

Gedanken zum Jüngsten Gericht

Pastor Dr. Volker Stümke, Köllner Chaussee 68, 25337 Elmshorn

»Wie? Ein Gott, der die Menschen liebt, vorausgesetzt, daß sie an ihn glauben, und der fürchterliche Blicke und Drohungen gegen den schleudert, der nicht an diese Liebe glaubt! Wie? Eine verklausulierte Liebe als die Empfindung eines allmächtigen Gottes! Eine Liebe, die nicht einmal über das Gefühl der Ehre und der gereizten Rachsucht Herr geworden ist! Wie orientalisch ist das alles! ,Wenn ich dich liebe, was geht's dich an?' – ist schon eine ausreichende Kritik des ganzen Christentums«¹. Es sind zwei Grundgedanken, die Friedrich Nietzsche in diesem Aphorismus gegen das Christentum äußert. Zunächst hebt er auf die Gottesvorstellung ab, die »orientalisch« sei und folglich für die Gegenwart nicht mehr tragbar: Ein rachsüchtiger Gott, der sich selbst nicht unter Kontrolle zu haben scheint, sei eine kindische Vorstellung. Und dieses Gottesverständnis werde auch nicht dadurch überzeugender, daß man Gottes Verhalten als den Eifer seiner Liebe erkläre. Denn auch dieses Liebesverständnis bleibe orientalisch. Darüber hinaus stellt Nietzsche im letzten Satz grundsätzlich fest, daß die Liebe nicht von sich aus übergreifende Bedeutung habe. Dieser zweite Gedanke, daß das Lieben zunächst einmal ausschließlich den Liebenden betreffe, keineswegs aber den Geliebten, »ist schon eine ausreichende Kritik des ganzen Christentums«, sofern das Christentum behauptete, daß die Liebe Gottes unbedingt auch die davon betroffenen, angesprochenen Menschen angehe. Also ist für diese Kritik nicht nur der rachsüchtige Gott eine erledigte Vorstellung, zudem ist die Behauptung der allgemeinen Relevanz der Liebe Gottes nicht aus dem Begriff der Liebe zu gewinnen – und gewönne man sie aus dem Gottesbegriff, verbliebe man in der orientalischen Vorstellungswelt.

Die beiden Grundgedanken Nietzsches, die orientalische Herkunft und Prägung der Gottesvorstellung und die Allgemeinheit beanspruchende Liebesbotschaft, benennen Kritikpunkte, mit denen sich auch eine gegenwärtige Rede vom Jüngsten Gericht auseinanderzusetzen hat, sofern diesen beiden Momenten zentrale Bedeutung in der christlichen Rede von Gottes Endgericht zukommt. Der christliche Glaube bekennt Gott als den lebendigen, handelnden Herrn der Geschichte, der dem Menschen Glauben zumutet, und er spricht von der Liebe als dem Wesensmerkmal Got-

¹ Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, 3. Buch Nr. 141; Stuttgart: Kröner 1976, 149.

tes, das seine Herrschaft prägt. Ist dann der Gedanke vom Jüngsten Gericht – sei es an sich, sei es in seiner biblischen Ausprägung – gegenwärtig nicht mehr vernünftig nachvollziehbar, weil er auf einer Gottesvorstellung fußt, die schlichtweg erledigt sein müßte?² Und wäre es dann nicht überzeugender, diesen orientalischen Gottesgedanken zu verabschieden und damit die kirchliche Eschatologie zu kritisieren? – Wobei solch kritischer Durchgang durchaus einen neuen Weg zur Eschatologie freisetzen könnte³!

Demgegenüber soll hier die Ansicht begründet und entfaltet werden, daß wichtige Intentionen und Argumente mit dem Gerichtsgedanken verknüpft sind, die es auch für eine gegenwärtige Systematische Theologie nahelegen, die Plausibilität dieses Gedankens zu erhärten; also am Gerichtsgedanken festzuhalten und ihn angesichts von Nietzsches Kritik mit der Liebe Gottes zusammenzudenken. So macht Martin Schloemann mit Recht darauf aufmerksam, daß es einen Zusammenhang gebe zwischen dem »eschatologische(n) Defizit« der gegenwärtigen Theologie, das darin bestehe, nicht mehr vom Gericht zu sprechen, sondern nur noch die individuelle Hoffnung über den Tod hinaus zu thematisieren, und dem »hamartiologischen Defizit« das er als die »Scheu, im biblischen und reformatorischen Sinne von Sünde und Schuld zu sprechen«, definiert⁴. Jedoch fordere die drohende Weltvernichtung die gegenwärtige Eschatologie zu einer Rechenschaft heraus, in der die erkennbare »allgemeine Schuldverstrickung«⁵ mit aufgegriffen wird. Und auch Oswald Bayer will aus über-

² Daher setzt sich Friedrich Beißer, *Hoffnung und Vollendung*, Gütersloh 1993 auch mit dem Einwand auseinander, die Vorstellung von Gott als Richter sei »Gottes unwürdig – weder berührt ihn die Sünde, noch empfindet er Zorn über sie« (290). Beißer vermutet im Hintergrund des kritischen Einwandes den aus der Rechtfertigungslehre entlehnten Gedanken von der Liebe Gottes als Ausgangspunkt. Und er hält dieser Kritik entgegen: »Wenn Gott nicht richtet und verurteilt, dann ist das Böse nicht böse und dann ist das Gute nicht gut, dann lösen sich Böses und Gutes gegeneinander auf« (291). Beißers Gegenargument ist einleuchtend, jedoch ist es negativ formuliert und müßte ergänzt werden durch den positiven Aufweis, wie Gottes Liebe und Gericht zusammengedacht werden können – sofern mit Beißer davon ausgegangen werden kann, daß die Wesensbestimmung Gottes als Liebe dem biblischen Gott nicht äußerlich ist (vgl. 290: »Im Letzten ist Gott nicht der Verurteiler, sondern ist er die Liebe«), Beißer hingegen zieht sich auf die biblische Rede von »Gottes heiligem Eifer« (291) zurück. Aber damit verfielen seine Argumentation Nietzsches Verdikt einer orientalischen Gottesvorstellung.

³ Vgl. Traugott Koch, »Auferstehung der Toten«. Überlegungen zur Gewißheit des Glaubens angesichts des Todes; in: *ZThK* 89, Tübingen 1992, 462–483. Koch analysiert, daß in der traditionellen Eschatologie zwei Gedankenreihen miteinander verwoben sind, nämlich die »altorientalische Vorstellung eines Tun-Ergehens-Zusammenhangs« einerseits und der »Christusglaube« andererseits (467). Und er plädiert dafür, die »alte Gottesvorstellung zu überwinden« (ebd.), um damit der genuin christlichen, aus dem Christusglauben gewonnenen, eschatologischen Vorstellung Raum zu öffnen.

⁴ Vgl. Martin Schloemann, *Die Erwartung des Jüngsten Tages*; in: *Eschatologie in der Dogmatik der Gegenwart*, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg Band 11, Erlangen 1988, 9–24 (Zitate 14).

⁵ Martin Schloemann, *Die Erwartung des Jüngsten Tages*, 17.

zeugendem Grund über die Feststellung, daß die Gerichtserwartung gegenwärtig nahezu unbemerkt schwindet, hinauskommen, indem er religionsphilosophisch die Notwendigkeit dieses Gedankens zu begründen sucht, den er daraufhin dogmatisch expliziert⁶. Seine dogmatische Explikation ist von zwei Voraussetzungen geleitet: Bayer möchte erstens klarstellen, »daß auch die Eschatologie nichts anderes als Gotteslehre – im strengen Sinn – ist«. Und zweitens schlägt er vor, sämtliche eschatologischen Lehrstücke »dem Lehrstück vom Letzten Gericht, das als Weltvollendung zu verstehen ist, zuzuordnen«. Denn dadurch würde nicht nur der Zusammenhalt der Letzten Dinge gestärkt werden. Zudem – und das ist der überzeugende Grund – »könnte damit die gesamte Eschatologie auch terminologisch als Rechtfertigungslehre begriffen und dargestellt werden«⁷. Sieht man die Rechtfertigungslehre im Spannungsbogen von dem Rechenschaft fordernden Gesetz Gottes und dem Evangelium von der Liebe Gottes, so wird deutlich, daß der dogmatische Zusammenklang vom Gerichtsgedanken und der Wesensbestimmung Gottes als Liebe gegen die Kritik Nietzsches zu Gehör gebracht werden muß.

Näherhin wäre angesichts der beiden Einwände Nietzsches zunächst zu zeigen, daß der Gedanke vom Jüngsten Gericht nicht auf eine »orientalische« Gottesvorstellung zurückgreift, sondern sehr wohl mit der Wesensbestimmung Gottes als Liebe zusammenpaßt. Und daraufhin müßte in einem zweiten Schritt aufgewiesen werden, daß der Anspruch, daß Gottes Liebe uns Menschen etwas angehe, nicht vom problematischen orientalischen Gottesgedanken her einsichtig werde, sondern sich vom Phänomen der Liebe her beschreiben läßt. Gottes Liebe geht uns also nicht deshalb (notgedrungen) etwas an, weil seine Rachlust sonst fürchterliche eschatologische Konsequenzen zeitigt! Vielmehr, so wäre zu begründen, steckt im Ausdruck Liebe eine Bewegung, die den Geliebten einbezieht. – Die folgenden Überlegungen möchten sich diesen beiden Fragekomplexen stellen und eine systematisch-theologische Antwort versuchen.

⁶ Vgl. Oswald Bayer, Die Zukunft Jesu Christi zum Letzten Gericht; in: Eschatologie und Jüngstes Gericht, hrsg. von Reinhard Rittner, Hannover 1991, 68–99. Seine religionsphilosophische These: »Keine philosophische Orientierung kann auf eschatologische und protologische Bestimmungen verzichten« (72) begründet Bayer mit drei Gedankengängen. Der Gerichtsgedanke leistet demnach (1) eine notwendige Begrenzung des menschlichen Denkens (vgl. 74 f), er stellt (2) klar, daß der Mensch nicht Zuschauer des Weltgeschehens ist, sondern in die Entscheidung gerufen ist (vgl. 75 f), und er verleiht (3) der Hoffnung Ausdruck, daß nicht die Ungerechtigkeit das letzte Wort in der Weltgeschichte habe (vgl. 76 f). Inzwischen hat Bayer diese religionsphilosophische These in seiner Monographie: Theologie, Gütersloh 1994, 521 ff im Zusammenhang von Prolegomenafragen konsequent weiter entfaltet. Die Unausweichlichkeit materialer protologischer und eschatologischer Bestimmungen ist demnach auch für das Verständnis von Theologie als Wissenschaft (wie für das Verständnis anderer Wissenschaften) zu berücksichtigen.

⁷ Oswald Bayer, Die Zukunft Jesu Christi zum Letzten Gericht, 82 (die beiden ersten Zitate) und 83 (das dritte Zitat).

I.

1. Historisch betrachtet läßt sich Nietzsches Diktum schwerlich bestreiten. Daß die christliche Hoffnung auf das bevorstehende Endgericht Gottes, wie sie sich im Neuen Testament expliziert, wesentlich durch Anschauungen des Alten Testamentes geprägt ist, das seinerseits wiederum Elemente der altpersischen Religion aufgegriffen hatte, ist in der gegenwärtigen Theologie allgemein anerkannt⁸. Eine orientalische Herkunft dieser Vorstellung und damit auch des sie tragenden Gottesgedankens muß also zugestanden werden.

Wieweit Nietzsches Behauptung der Rache als Motiv des endzeitlichen Handelns Gottes im Gericht historisch Bestand haben kann, dürfte hingegen umstritten sein. Denn seiner Herkunft nach verdankt sich der alttestamentliche Gerichtsgedanke zwar verschiedenen Traditionssträngen, jedoch hat bei keinem der Rachegedanke eine tragende Rolle⁹. Die Ausrichtung auf ein Gericht Gottes am Ende der Geschichte findet sich in alttestamentlichen Texten vornehmlich der nachexilischen Zeit. Sie ist wesentlich von dem Motiv der Durchsetzung der Macht und Heiligkeit Gottes gegen seine Feinde bestimmt (Sach 14,9 ff; Jes 52,7 ff). Damit hängt jedoch die vor allem in der weisheitlichen Literatur entwickelte Vorstellung der endgültigen Bestätigung und Aufrichtung des göttlichen Ordnungsgefüges von Tat und Ergehen zusammen, das in der Weltgeschichte augenscheinlich nicht aufgeht (Koh 8,14). Im Endgericht wird eine Abrechnung durch Gott erfolgen, die den von ihm gesetzten Zusammenhang bestätigen und dementsprechend die Menschen beurteilen wird (Dan 7,9 ff). Demnach ist nicht die Rache das vorherrschende Movens des göttlichen Richtens, sondern vielmehr der Erweis seiner (allmächtigen und heiligen) Gottheit und damit auch die Bestätigung und Aufrechterhaltung seiner Ordnung. Ist der Tat-Ergehen-Zusammenhang vom Gott Israels her gesetzt, dann wäre das Zugeständnis, daß diese Anordnung nicht der Wirklichkeit entspreche, eine Infragestellung der Macht und Gottheit

⁸ Vgl. Helmer Ringgren, Art.: Apokalyptik I. Apokalyptische Literatur, religionsgeschichtlich; in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 3. Auflage hrsg. von Kurt Galling, Band 1, Tübingen 1957, 463f.

⁹ Vgl. Klaus Seybold, Art.: Gericht Gottes I. Altes Testament; in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) Band 12, hrsg. von Gerhard Müller, Berlin 1984, 460–466. Seybold weist auf folgende »Ansätze in der Frühzeit«: (1) Eigennamen, die zugleich ein Bekenntnis zum richtenden Handeln Gottes sind (»Gott NN hat Recht ge/verschafft, hat zum Recht verholten« – 460), (2) Strafen des Vätergottes, (3) den Krieg Gottes »gegen seine Feinde und die Feinde Israels« (461) und (4) die königliche Aufgabe des Rechtsprechens. Der Rachegedanke entstammt »dem Bereich privatrechtlicher Deliktsahndung und außergerichtlicher Sachverfolgung« (Friedrich Horst, Art.: Gericht Gottes II. Im AT und Judentum; in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 3. Auflage hrsg. von Kurt Galling, Band 2, Tübingen 1958, 1417 – er wird von Seybold 464 zustimmend zitiert) und begegnet im Tat-Ergehen-Zusammenhang.

Gottes; das erste Gebot und insofern die entscheidende Stütze des alttestamentlichen Glaubens¹⁰ wäre also davon betroffen. – Doch selbst diese historische Korrektur an Nietzsches Diktum zugestanden, bleibt das sachliche Recht seiner Kritik auch historisch noch bestehen! Denn der endzeitliche und endgültige Beweis der göttlichen Macht dient zwar nicht den Rachegeleüsten Gottes, wohl aber seiner Ehrenrettung. Außerdem bestätigt die alttestamentliche Rede vom Zorn Gottes gegen seine Widersacher im Gericht (Jes 63,1 ff) Nietzsches Analyse, und diese Rede wurde in der Apokalyptik und auch im Neuen Testament weitergeführt (Offb 15,5 ff)¹¹. Folglich kann – bei aller notwendigen Differenzierung, die hier nicht geleistet werden konnte – Nietzsches kritischer Doppelschlag gegen den biblischen Gerichtsgedanken nicht rein historisch widerlegt werden, vielmehr muß man zugestehen, daß er Anhalt an den biblischen Schriften hat.

2. Jedoch sollte der historische Befund nicht allzu schnell den Überstieg in eine systematisch-theologische Argumentation formulieren. Denn es erheben sich auch hermeneutische Bedenken gegen die Interpretation dieser historisch gewonnenen Ergebnisse. Zwar ist nicht zu bestreiten, daß die orientalische Vorstellungswelt einschließlich ihrer apokalyptischen Gedanken Pate stand bei der Formulierung der neutestamentlichen Eschatologie. Doch reicht diese Feststellung allein nicht aus, um die kerygmatischen Aussagen historisch-kritisch angemessen zu würdigen. Die Apokalyptik stellt die Vorstellungsform bereit, aber sie bildet nicht den Grund der neutestamentlichen Aussagen¹². Das Neue Testament ist nicht geschrieben worden, um diese Vorstellungen noch einmal zu wiederholen,

¹⁰ Vgl. Werner H. Schmidt, Die Frage nach der Einheit des Alten Testaments – im Spannungsfeld von Religionsgeschichte und Theologie; in: Jahrbuch für Biblische Theologie Band 2: Der eine Gott der beiden Testamente, hrsg. von Ingo Baldermann, Neukirchen-Vluyn 1987, 33–57.

¹¹ Zwar war die Einsicht, daß auch das Neue Testament und vor allem Jesus selbst durch die apokalyptisch-eschatologische Vorstellungswelt geprägt gewesen ist, zur Zeit Nietzsches keineswegs allgemein in der evangelischen Theologie anerkannt, erst Johannes Weiß verbaute der Theologie den Rückgriff auf einen der Zeitgeschichte enthobenen Jesus von bleibender moralischer und religiöser Vorbildlichkeit, indem er die eschatologische Bedingtheit der »Predigt Jesu vom Reiche Gottes« (1892) aufdeckte. Jedoch hatte schon zuvor Franz Overbeck, der Freund Nietzsches, auf die Unvereinbarkeit des liberalen Christenstandsverständnisses und der neutestamentlichen Anschauungswelt hingewiesen und die »Christlichkeit unserer heutigen Theologie« (1873) hinterfragt. Damit bereitete er der grundsätzlichen Kritik Nietzsches auch historischen Boden.

¹² Diesen Einwand formulierte bereits Gerhard Ebeling gegen Ernst Käsemann; vgl. daher zum folgenden Gerhard Ebeling, Der Grund christlicher Theologie; in: ders., Wort und Glaube Band II, Tübingen 1969, 72–91. Sein zentraler historisch-kritischer Einspruch gegen die These, daß die jüdische Apokalyptik nicht nur den Mutterboden, sondern auch den Grund urchristlicher Theologie abgebe, lautet: hierbei werde das »Problem der Modifizierung des Apokalyptischen durch die Verbindung mit dem Glauben an Jesus« nicht hinreichend berücksichtigt (78).

sondern um die exzeptionelle Bedeutung Jesu auszusagen. Um diese Aussagen zu verstehen, müssen sowohl die aufgegriffenen Vorstellungen als auch ihre jeweilige Modifikation in der konkreten Aussage berücksichtigt werden. Sonst entgeht die Pointe der Texte. Und die neutestamentliche Modifikation der Apokalyptik ist gegründet in der Intention, die Glaubenserfahrung mit Jesus Christus in Worte zu kleiden.

Die neutestamentliche Verkündigung interpretiert die historische Person Jesus von Nazareth im Licht der Ostererfahrung, der Auferstehung Jesu. Die Totenaufstehung ist eine endzeitliche Vorstellung des damaligen jüdischen Glaubens, so daß die Realisierung dieser Gottestat an Jesus den Anbruch der Endzeit dokumentiert. Das stimmte mit Jesu eigener (eschatologischer) Verkündigung überein. Im Zentrum seiner Worte stand die einbrechende Gottesherrschaft¹³. Und wie für Johannes den Täufer so fundierte auch für Jesus diese einbrechende *basileia* den Ruf zur Buße und Umkehr (Mk 1,15): Weil Gottes Reich unmittelbar bevorstand, sollten sich die Menschen darauf besinnen und ausrichten. Gott wird von sich aus – ohne Zutun des Menschen – seine Herrschaft aufrichten (Mk 4,26 ff), aber dieses Ereignis betrifft den Menschen. Es stellt ihm in Aussicht, sein Leben von diesem Geschehen her neu zu verstehen.

Die Brisanz der Verkündigung Jesu wird allerdings erst erreicht, wenn zugleich bedacht wird, daß er von Gott als Vater (»*abba*«) sprach¹⁴. Der Gott, dessen Reich in die menschliche Lebenswelt einbricht, ist der liebende Vater seiner Menschenkinder (Mt 6,9 ff). Daher ist seine Nähe jetzt erfahrbar. Es ist nicht der ferne Gott, der vom Himmel her in die Welt einbrechen wird, sondern der Vater, dessen Ankunft Grund zur Freude sein kann und sein sollte. Bereits in den Zeichenhandlungen Jesu bildet sich ab, wie der Einbruch von Gottes Reich erfahrbar sein kann: Die Wiederaufnahme gesellschaftlich und religiös Geächteter in die Mahlgemeinschaften (Mk 2,15 f), die wundersame Heilung von aus der Gemeinschaft ausschließenden Krankheiten (Mk 5,34) und der Zuspruch der Sünden vergebenden Liebe Gottes (Mk 2,5) deuten an, daß der Einbruch der Gottesherrschaft von Gottes Liebe her gedacht wird und nicht von menschlichen Bestimmungen oder Wünschen her (Lk 15,11 ff). Die erfahrbare Nähe des Vaters ist Grund zur Freude, weil sie den Menschen aufrichtet und einbezieht in die Gemeinschaft Gottes. Gottes Wille, Gemeinschaft mit den Menschen zu haben, ist der ausschlaggebende Impuls seiner Herrschaft; er überwindet die menschliche Unfähigkeit zur Gemeinschaft, indem er sie einholt in seine Nähe. Die Anforderungen Jesu an die Menschen und ihr Verhalten rufen dazu auf, diesem Willen Gottes

¹³ Vgl. Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments Band 1: Grundlegung: Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992, 67: »Will man das Zentrum der Verkündigung Jesu mit einem einzigen Ausdruck beschreiben, muß man von Gottes Herrschaft ... reden«.

¹⁴ Vgl. Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments Band 1*, 84 ff.

zu entsprechen, indem man sich auf die Gottesherrschaft als lebensbestimmende Macht jetzt einläßt (Mt 13,44 ff). Darum lehnt Jesus die gesetzliche Kasuistik ab, nicht aber das Gesetz, sofern es den eigentlichen Gotteswillen zum Ausdruck bringt: das Liebesgebot (Mk 12,28 ff). Die konkrete Tat der Liebe entspricht dem Willen des nahen Gottes (Lk 10,29 ff). Denn sie wird um ihrer selbst willen getan, aus Liebe zum Nächsten und zu Gott, während die frommen Selbstdarstellungen an dieser Motivation vorbeistauern (Lk 18,9 ff) – sie sind nicht beziehungs-eröffnend, sondern selbstbezogen.

Das anbrechende Gottesreich wurde bereits von Jesus mit seiner eigenen Person verknüpft. Zwar hat er sich selbst und seine Bedeutung nicht mit Hilfe der messianischen Hoheitstitel angesagt, doch räumt die enge Anbindung der *basileia* an seine Verkündigung und Person (in der nachösterlichen Perspektive) keinen Platz ein für einen anderen Heilsbringer¹⁵. Die Vollmacht hinter den Worten und Taten Jesu stammt nicht aus ihm selbst, sondern von Gott und weist auf den Anbruch seines Reiches (Lk 11,20). Der endgültige Einbruch der Gottesherrschaft, symbolisiert durch die bald bevorstehende Ankunft des Menschensohnes, wird nicht nur seine Verkündigung bestätigen, sondern zudem das Verhalten der Menschen zu Jesus zum Kriterium im Gericht erheben (Lk 12,8 f). Denn Jesus versteht sich als letzter Bote für Gottes Reich, daher ist die Stellungnahme der Hörer zu ihm von eschatologischer Relevanz (Mk 12,1 ff). Wer seinen Ruf bewußt ablehnt, wer sich also wissentlich gegen die in Jesu Verkündigung angebotene Gemeinschaft mit Gott entscheidet, der wird durch Gottes Gericht von dieser Gemeinschaft auch endgültig ausgeschlossen bleiben¹⁶. Aber die Einladung zur Gemeinschaft mit Gott, die

¹⁵ Vgl. Wolfhart Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Gütersloh 4. Auflage 1982, 64.

¹⁶ Vgl. Helmut Merklein, Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus; in: Jahrbuch für Biblische Theologie Band 5: Schöpfung und Neuschöpfung, hrsg. von Ingo Baldermann, Neukirchen 1990, 71–92. Merklein stellt fest, daß durch Jesu Ansage der Heilszeit für »das Gericht ... nurmehr ein konditionaler Platz« bleibt. »Es wird denen angedroht, die das Heilsangebot nicht annehmen« (77). Doch räumt er dem Gerichtsgedanken bei Jesus einen weiteren Platz ein, indem er behauptet, »daß das von Jesus verkündete eschatologische Heil sachlich ein heilsames Gericht impliziert« (80). Textbelege führt Merklein allerdings nicht an, und auch seine Herleitung der sachlichen Notwendigkeit dieses Gedankens vermag mich nicht zu überzeugen. Er führt aus, daß Jesu Rede von der Sündenvergebung, soll sie eschatologisches Heil inaugrieren, auf eine »Neuschöpfung, die den Sünder substantiell verändert«, angewiesen ist. Denn sonst könnte dieser Sünder erneut sündigen. »Eschatologische Neuschöpfung aber ist – bezogen auf den Sünder – immer auch heilsames Gericht« (79). Daß die an Jesus erfahrene Sündenvergebung eine Veränderung des Menschen bewirkt, verdeutlicht die Erzählung von der Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11), auch wenn sie nicht historisch sein dürfte. Allerdings sollte man nicht von einer substantiellen Veränderung sprechen, weil man sich damit das terminologische Problem auferlegt, die Selbigkeit des veränderten Menschen nur noch akzidentiell festmachen zu können. Außerdem stellt sich im Hintergrund die

Jesus ausspricht, zeigt von Gott her vornehmlich den Willen zur Gemeinschaft, den Wunsch zur Teilhabe der Menschen an seinem Reich.

Der Tod Jesu am Kreuz ist allerdings der schärfste Widerspruch zu seiner Verkündigung, er stellt seine Person und das, wofür sie einstand, grundsätzlich in Frage. Denn dieser Tod symbolisierte für das damalige Judentum die Verfluchung durch Gott (Dtn 21,23). Nicht nur, daß der Einbruch der *basileia* noch auf sich warten ließ, sondern vor allem, daß dieser Tod als Verneinung Jesu durch Gott selbst erscheinen mußte, lassen seine Frage am Kreuz: »Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?« in ihrer Tiefe verständlich werden. Wobei diese Frage zugleich verdeutlicht, daß Jesus an Gott sogar noch in der Todesverzweiflung festhielt. Nach seinem Tod machte die Gemeinde die Erfahrung des Gegenwärtigwerdens Jesu im Geist, die seine Auferweckung durch Gott erkennen ließ. Die Auferweckung Jesu durch Gott dreht nun die Verhältnisse im Tode Jesu um (Ac 2,23 f). Sie mußte verstanden werden als Bestätigung Jesu durch den Gott, auf den er sich als seinen Vater berief und von dessen einbrechender *basileia* er eine Bestätigung seiner Verkündigung erwartete. Diese Bestätigung der eschatologischen Verkündigung Jesu durch das eschatologische Eingreifen Gottes ist eine Widerlegung seiner Verurteilung im Namen Gottes (Gal 3,13). Die von Jesus beanspruchte Nähe Gottes dehnt sich nun erkennbar auch auf den Tod aus, umfaßt auch diesen Bereich der Gottesferne. Als Bestätigung der Verkündigung Jesu zeigt die Auferweckung Jesu, daß Gottes Gemeinschaft mit dem Menschen Jesus nicht im Tod endet. Auf den Vater Jesu ist Verlaß – schon jetzt und endgültig; so lautet die Erkenntnis des Osterglaubens (1.Thess 5,24). Jesus Christus hat durch sein Leben und Sterben die Gemeinschaft mit Gott eröffnet, die er verkündigte und verkörperte (Röm 5,1 f).

Diese Einsicht ermöglichte die Würdigung Jesu mithilfe der Messiasprädikationen, die damals zur Verfügung standen – wobei auch hier wieder nicht alle Hoheitstitel einfach auf Jesus übertragen, sondern durch sein konkretes Leben und Wirken modifiziert wurden. Jesus steht als der Christus ein für die Wirklichkeit des Leben und Tod umfassenden endgültigen Gemeinschaftswillens Gottes mit den Menschen. Daher wurde er geglaubt als das Urbild wahren Menschseins, in das alle Glaubenden verwandelt werden (1.Kor 15,20 ff). Indem der von ihm verkündigte Vater durch die Auferweckung an der Gemeinschaft mit Jesus festhielt, konnte Jesus Christus als Sohn dieses Vaters bekannt werden (Röm 1,3 f). Diese

theologische Frage, woher denn die menschliche Substanz so verdorben sei. Daß diese den Menschen verändernde Erfahrung jedoch eschatologisches Heil so bewirke, daß er hinfort nicht mehr sündigen könne, ist jedenfalls nicht die Pointe der johanneischen Erzählung. Doch auch für die Verkündigung Jesu trifft dieser Gedanke nicht zu, weil der Einbruch des Gottesreiches gar keine Zeit mehr läßt zum Sündigen – abgesehen von der Entscheidung gegen die von ihm angesagte *basileia*, aber genau dort redet Jesus ja auch vom Gericht.

göttliche Gemeinschaft von Vater und Sohn (im Geist) hat zudem eine Rückwirkung auf das Gottesbild: Gott ist in sich selbst Gemeinschaft, Gottes Sein hat sozietäre und kommunitäre Struktur¹⁷. Indem auch im Tod am Kreuz die Beziehung zwischen Jesus und seinem Vater im Geist durchhält, zeigt sich die Liebe Gottes als stärker als der Tod. Sie hat den Tod ausgehalten und ihm daher seinen Charakter der Beziehungslosigkeit genommen¹⁸. Spricht das Neue Testament von Gott als Liebe (1.Joh 4,8 f), so hat sie mit Liebe »ein in Freiheit über sich selbst hinausgehendes, sich verströmendes und verschenkendes Selbstverhältnis«¹⁹ im Blick. Die Ostererfahrung offenbart Gott als beziehungsreiches Sein in sich selbst, als Beziehungsgeflecht zwischen Vater, Sohn und Geist, das auch die Menschen einbeziehen möchte; dafür steht Jesus Christus als Urbild des neuen Menschen ein. Denn in seiner Verkündigung offenbart er, daß die Gemeinschaft mit Gott für uns Menschen lebensbestimmend sein kann, und durch seine Auferstehung können wir erkennen, daß diese Gemeinschaft endgültig ist, weil sie den Tod überdauert.

In diesen christologischen Kontext wurden die apokalyptischen Vorstellungen eingebettet, um der neu erfahrenen Bedeutung Jesu Ausdruck zu verleihen. Der den Einbruch des Gottesreiches markierende Menschensohn kann nun kein anderer sein als Jesus selbst, der folglich wiederkommen muß und als Menschensohn schon auf Erden war. Insofern das Verhalten zur Person Jesu eschatologische Relevanz besitzt, wird Jesus selbst am Gericht beteiligt – sei es (seltener) als Richter oder als Fürsprecher. Für die Christen wird dabei die Glaubenshoffnung, daß der Jesus Christus, auf den sie sich verlassen, schon jetzt im Himmel herrscht und somit ihr Heil verbürgt (Phil 2,6 ff), zum Grund ihrer Gewißheit. Schließlich ist es diese Verbundenheit mit Jesus, die Anteil an seinem Tod und an seiner Auferstehung verleiht. Das noch ausstehende Gericht Gottes wird daher nicht die Werke, sondern den Glauben als das Gott entsprechende Verhalten bei der Beurteilung des Menschen zugrunde legen (Röm 3,28); die Werke werden nach dem gesetzlichen Maßstab beurteilt, aber sie sind es nicht, die das ewige Leben verbürgen können. Denn der Glaube ist als Beziehung zu Gott bereits hier die Beteiligung an der Gemeinschaft mit Gott, während die Werke dazu tendieren, den Menschen auf sich selbst zu fixieren, und der so auf sich selbst bezogene Mensch gibt sich gerade

¹⁷ Diese Erkenntnis wird in der gegenwärtigen Trinitätstheologie bspw. von Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg und Eberhard Jüngel hervorgehoben. Die wechselseitigen Beziehungen, die Relationen zwischen Vater, Sohn und Geist zeichnen das göttliche Sein aus, das daher als »Beziehungsgeflecht« verstanden werden kann; vgl. Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie Band 1, Göttingen 1988, 335 ff (Zitat 348).

¹⁸ Vgl. Eberhard Jüngel, Tod, Gütersloh 1979, 121 ff.

¹⁹ Eberhard Jüngel, Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980, 270, versteht diese Definition als strukturelle Beschreibung der Liebe, die auch wesentliche Momente des neutestamentlichen Liebesverständnisses erfaßt.

nicht in die Gemeinschaft mit Gott ein. Gott wird die Werke berücksichtigen, weil er ihnen im Gesetz ein Kriterium verordnet hat. Aber entscheidend ist, daß Gott nicht als Maßstab fungiert zur Bewertung menschlicher Leistungen, sondern als der lebendige Gott erscheint, der Gemeinschaft will – in sich selbst und mit den Menschen²⁰. Gott ruft die Menschen zu sich in sein Reich, auf daß sein Haus voll werde (Lk 14,16 ff). Der von Gott gerufene Mensch ist eine Bereicherung Gottes, darum wird er eingeladen, darum wird er als reuiger Sünder mit offenen Armen aufgenommen (Lk 15,20 ff). Gott ist als in sich beziehungsreiches und beziehungsöffnendes Sein erkennbar geworden. In dieses Beziehungsgeschehen sind die Menschen eingeladen, als »Söhne« dem urbildlichen Sohn Jesus nachzufolgen, ihm gleichgestaltet zu werden, und das heißt, wie er sich als Mensch zu verstehen, der nicht in sich selbst, sondern in der Gemeinschaft mit Gott seine wahre Identität gewinnt. Die eschatologische Rede vom Gericht Gottes zielt auf die Vollendung dieses geschichtlichen Prozesses, indem sie betont, daß die jetzt im Glauben ergriffene Gemeinschaft sich im Tod durchhält und in eine endgültige Form verwandelt werden wird.

3. Zur Erfassung der Intention der neutestamentlichen Rede vom Gericht Gottes mußte der Rückbezug auf Jesus in Augenschein genommen werden. Nur so konnte die Aussageabsicht von der zeitbedingten apokalyptischen Form abgehoben werden. Die apokalyptischen Vorstellungen und Gedanken dienten dazu, die Bedeutung Jesu Christi in Worte zu kleiden, sie sind daher für das historische Verstehen der neutestamentlichen Botschaft unabdingbar. Inwiefern sie allerdings auch für ein gegenwartsbezogenes Verstehen bleibende Relevanz beanspruchen können, ist damit noch nicht entschieden. Stand der historische Jesus in seiner Bedeutung für den damaligen Glauben im Mittelpunkt der Aussage und dienten die apokalyptischen Vorstellungen vornehmlich der Verbalisierung dieser Intention, so bleibt die Frage nicht aus, ob oder wie weit die Explikation des gegenwärtigen Glaubens noch angewiesen ist auf solche »orientalischen« Gedanken, um für unseren Glauben die Bedeutung Jesu darzulegen. Schließlich stehen alle Glaubensaussagen in einer Vorstellungswelt, sind daher zeitbedingt formuliert und müssen folglich immer wieder neu für die eigene Gegenwart und den eigenen Vorstellungsraum erschlossen werden. Eschatologische Aussagen sind davon jedoch besonders betrof-

²⁰ Bereits im Alten Testament wurde die Gerechtigkeit Gottes nicht als objektive Schiedsinstanz, sondern als Gottes Gemeinschaftstreue verstanden, und erst von hier aus wurde der Rechtsbezug hergestellt. Dieser Gedanke der Gemeinschaftstreue Gottes wird durch den christologischen Ansatz im Neuen Testament universalisiert und auf die Person des Menschen bezogen. Der Glaube als personaler Vertrauensakt des Menschen und nicht seine Werke lassen den Menschen vor Gott bestehen; der Glaube des Menschen entspricht der Gerechtigkeit Gottes. Der Rechtsbezug auf Gottes Willen bleibt in seiner eschatologischen Ausrichtung bestehen.

fen, weil ihr Inhalt ausschließlich als Analogieschluß aus der eigenen Glaubenserfahrung gewonnen werden kann²¹. Im Unterschied zu anderen theologischen Gedankengängen ist die Korrekturmöglichkeit durch die gegenwärtige Welterfahrung und deren wissenschaftliche Analyse eingeschränkt, sofern es sich um welttranszendierende Aussagen über »die letzten Dinge« handelt. Darum sind die eschatologischen Gedanken so eng mit der apokalyptischen Denkkungsart verknüpft, daß keine unapokalyptische Eschatologie aus dem Neuen Testament für das gegenwärtige Verstehen herausdestilliert werden kann. Die apokalyptischen Vorstellungen bleiben insbesondere in der Rede von der Auferstehung und vom Endgericht Gottes für das gegenwärtige Verstehen ein Stachel. Trotzdem soll im folgenden versucht werden, die eschatologische Intention der neutestamentlichen Rede vom Gericht Gottes abgelöst von den apokalyptischen Einkleidungen zu verstehen.

Sowohl das Osterkerygma als auch die Verkündigung Jesu haben auf die orientalischen Vorstellungen der Apokalyptik mit der Intention zurückgegriffen, das Wesen Gottes zu beschreiben – als Liebe. Diese Liebe zielt auf die Gemeinschaft mit den Menschen, denn sie befreit den Menschen von der Selbstbezogenheit seiner Sünde in die »Sohnschaft« (Gal 4,4 ff), in das durch Jesus Christus eröffnete und geprägte Gottesverhältnis. Kennzeichnend für die Sohnschaft²² sind zwei Momente, die beide am Sohn, an Jesus Christus, abgelesen werden können: zum einen der Gehorsam gegen Gott, der sich vornehmlich darin auszeichnet, nicht selbst sein zu wollen wie Gott, sondern allein dem Vater diese Ehre zukommen zu lassen und sich selbst als Mensch zu verstehen; zum zweiten die Gemeinschaft mit Gott, in die der Mensch in der Nachfolge Jesu eintritt. Und diese Gemeinschaft der »Söhne« mit dem Vater hat endgültigen Bestand, sie ist verlässlich, weil Gott schon jetzt erfahrbar nah ist und weil er auch im Tod an dieser Beziehung festhält.

Die Rede vom Gericht Gottes gehört unabdingbar zu den beiden Momenten dieser soteriologischen Grundeinsicht des Neuen Testamentes. Denn sie steht erstens dafür, daß sich der Mensch in der Sohnschaft wirklich als Mensch verstehen kann, indem sie klarstellt, daß Gott der Herr der Geschichte ist. Wird von Gottes jüngstem Gericht gesprochen, dann muß sich der Mensch nicht mehr selbst als der endgültige Richter behaupten; »indem ich die Grenze des jüngsten Tages setze, steige ich selbst vom

²¹ Vgl. Paul Althaus, Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie, Gütersloh 6.Auflage 1956, 80 f.

²² Dieser Begriff ist theologisch mit Recht problematisiert worden, weil er – im Widerspruch zu Gal 3,28 – eine männliche Fixierung nahelegen könnte. Leider weiß ich aber keinen anderen Ausdruck, der den durch Jesus Christus eröffneten Lebensraum so pointiert zur Sprache bringt. Von Kindschaft zu sprechen, wäre unpassend, weil die Verantwortlichkeit des Menschen nicht mitgedacht werden würde.

Stuhl des letzten Richters herab«²³. Gott als den gegenwärtig ja noch verborgenen Herrn der Geschichte zu glauben und sich damit selbst in der Nachfolge des Sohnes zu verstehen, ist nun aber – zweitens – davon abhängig, daß diese gegenwärtig erfahrbare Gemeinschaft mit Gott sich auch endgültig durchsetzen wird. Gottes Wille zur Gemeinschaft mit den Menschen wird sich dann als dasjenige erweisen, das die Geschichte bestimmt hat. Und dieser Wille zur »personhaften Gemeinschaft« mit den Menschen ist der Grund für sein geduldiges Werben um uns²⁴. Der durch Jesus (neu) eröffnete Glaube ermöglicht dem Menschen, sich als befreites Gegenüber Gottes in die Gemeinschaft einzufinden. Der Glaube ist die personbildende Kraft des Geistes, die den Menschen in diese Gemeinschaft stellt. Als Gegenüber Gottes harrt der Glaubende auf das »Schauen«, auf die endgültige Wirklichkeit dieser Gemeinschaft, die sich im Leben des Glaubenden nur bruchstückhaft realisieren konnte, immer durchbrochen von der Selbstsucht der Sünde und vom Zweifel angesichts der Verborgenheit dieser Gemeinschaft in der Welt. Die endgültige Aufrichtung des göttlichen Willens ist daher mit einem Gerichtsakt verbunden. Im Gericht wird alles, was dieser Gemeinschaft widerstand, als nichtig aufgedeckt. Damit wird zugleich über die Gemeinschaftswürdigkeit des Menschen endgültig befunden. Der Glaube vertraut nun darauf, daß Jesus Christus für unsere Gemeinschaftswürdigkeit einsteht, so daß wir vor Gott nicht nur nichtig sein werden, sondern daß wir in der Gemeinschaft bleiben werden.

Eine gegenwärtig zu verantwortende theologische Rede von Gottes Gericht nimmt dementsprechend den Ausgangspunkt bei Gottes Wesen als Liebe – und nicht bei der Rachsucht als vermeintlich göttlicher Eigenschaft. Von diesem Ausgangspunkt her kann die Bedeutung des Gerichts Gottes entfaltet werden, indem die verschiedenen Aspekte seines Gerichtshandelns analysiert werden. Paul Althaus hat in seinem »Lehrbuch der Eschatologie« mit Hilfe von zwei grundlegenden Unterscheidungen diese Aspekte hilfreich benannt. Einerseits unterscheidet Althaus die Erwartung des kommenden Gerichts von der Erfahrung des gegenwärtigen

²³ Paul Ricoeur, *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 35.

²⁴ Vgl. Paul Althaus, *Die letzten Dinge*, 35 f. Im Artikel »Gericht Gottes IV. Dogmatisch« in der RGG 2. Band, 3. Auflage, 1421–1423 wählt Althaus die Gerechtigkeit Gottes als Ausgangspunkt für das Gerichtshandeln. Sofern dieser Begriff seine alttestamentliche Bedeutungsnuance der Gemeinschaftstreue beibehalten hätte, könnte diesem Ansatz nur zugestimmt werden. Althaus hingegen gibt dem Begriff eine rein forensische Prägung und vermag daher die Gemeinschaft von Gott und Mensch nicht hinreichend zu integrieren. Das Gericht erscheint ausschließlich in der Perspektive der menschlichen Verantwortung für das gelebte Leben und zielt darauf, daß der Mensch sich hier nicht aus sich selbst heraus rechtfertigen kann, sondern nur aufgrund der göttlichen Gnade in Jesus Christus vor Gott zu bestehen vermag. Daß die Gnadentat Gottes aber am Menschen konkret interessiert ist, weil oder sofern er als »Sohn« die Gemeinschaft Gottes bereichert, kann so nicht in den Blick kommen.

Gerichts. Er greift damit die eschatologische Dialektik des Neuen Testaments auf, das sowohl von der Heilsgewart als auch von der noch ausstehenden Verwirklichung des Heils spricht²⁵. Außerdem differenziert Althaus zwischen dem »Gericht als Entscheidung« und dem »Gericht der Wirkung«, um so auch der soteriologischen Dialektik des Neuen Testaments gerecht zu werden, also der Glaubenserfahrung, daß es zum einen um unsere durch Christus herausgeforderte Entscheidung geht und daß zum anderen unsere konkreten Taten Gott nicht gleichgültig sind und Wirkungen zeitigen²⁶.

a) Die gegenwärtige Erfahrung des Gerichts steht in der soteriologischen Dialektik von Rechtfertigung und Heiligung. Indem der Mensch sich als Sünder erkennt, bemerkt er, daß er nicht aufgrund eigener Leistungen, sondern allein durch Jesus Christus zur Gemeinschaft mit Gott befähigt worden ist. Diese Sündenerkenntnis ist kein einmaliger Akt, sondern prägt das Leben im Glauben (1. Joh 1,6 ff). Daß der Mensch soteriologisch nichts an sich selbst hat, sondern allein als Empfänger der göttlichen Gnadentat vor Gott bestehen kann, ändert sich also nicht grundlegend während seines Lebens. Die gegenwärtige Gerichtserfahrung erinnert den Menschen an seine bleibende Unwürdigkeit und Angewiesenheit auf Jesus Christus. Denn Jesus Christus eröffnet in seiner Person, durch seine Verkündigung und durch seinen Tod, die Erfahrung der Vergebung der Sünden. Diese gegenwärtige Erfahrung der Sündenvergebung vermittelt die Einsicht des Glaubens, daß der Mensch trotz seiner Sünden in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen ist und dort auch bleiben und leben darf, weil Jesus Christus für seine Gemeinschaftswürdigkeit stellvertretend einsteht²⁷. In der gegenwärtigen Sündenvergebung zeigt sich, daß die gemeinschaftseröffnende Liebe Gottes die selbstverschließende Sünde des Menschen immer wieder aufbricht – im Unterschied zur endgültigen eschatologischen Befreiung von der Sünde, deren Nichtigkeit dann offenbar werden wird und die damit jegliche Macht über den Menschen verlieren wird. Das gegenwärtige Leben im Glauben bleibt hingegen angesichts der andauernden Verflechtung in die Sünde auf die Stellvertretung durch Jesus Christus angewiesen.

²⁵ Vgl. die Spannung zwischen dem »schon jetzt« und dem »noch nicht« bei Paulus Röm 8.

²⁶ Vgl. Paul Althaus, *Die letzten Dinge*, 172 ff. Die folgenden Überlegungen orientieren sich an den Darlegungen von Althaus, ohne jeweils auf seine Formulierungen zu verweisen.

²⁷ Die Stellvertretung Christi möchte ich folglich – im Anschluß an Dorothee Sölle, *Stellvertretung*. Ein Kapitel Theologie nach dem »Tode Gottes«, Stuttgart 1982, 113 ff – von der *intercessio* und nicht von der *satisfactio* her interpretieren: Christus vertritt uns vor Gott, damit wir Zeit und Raum erhalten, das Leben in der Gemeinschaft mit Gott in dieser Welt lernen zu können. Jesus hat sich in seinem Leben für andere Menschen ganz auf den zukünftigen Gott eingelassen, dessen *basileia* schon jetzt heilsam erfahrbar ist. Darin offenbart er – von Ostern her betrachtet – Gott als trinitarisches Liebesgeschehen, als beziehungsreiches und beziehungsöffnendes Sein.

Jedoch darf die Einsicht in die bleibende Angewiesenheit des Menschen auf Jesus Christus nicht auf Kosten der Berufung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott vereinseitigt werden! Die Formulierung des Paulus, daß ich es gar nicht selbst bin, der das neue Glaubensleben vollzieht, sondern Christus in mir (Gal 2,20), ist als Selbsteinsicht des sündigen Menschen so pointiert formuliert, daß die Gemeinschaft eben dieses Menschen mit Gott nicht mehr als Moment seines Lebens in den Blick zu kommen droht²⁸. Aber diese Gemeinschaft, das Leben im Geist, prägt das jeweils eigene Leben und verleiht ihm eine neue Kontur. Nicht aus sich selbst, wohl aber durch die (ihm ermöglichte) Gemeinschaft mit Gott erfährt der Mensch eine Bereicherung seines Seins, über die er nicht verfügt, weil sie nur durch die Gemeinschaft mit Gott wirklich ist, nicht aber ihm an sich, also abgesehen von dieser kommunitären Struktur zukommt. Mit Recht betont 1.Joh 1,6 ff die bleibende Sündhaftigkeit des Menschen, so daß auch die Bereicherung des Lebens im Geist nicht in die Verfügung des Menschen übergeht. Aber dieses Leben im Geist ist ebensowenig ein Untergehen der eigenen Person, sondern die Eröffnung einer neuen Wirklichkeit für diese Person in der Gemeinschaft mit Gott. Die durch Jesus Christus eröffnete »Sohnschaft« befreit den Menschen ja so zu sich selbst, daß er sich nicht mehr selbst vergotten muß, sondern sich im Gehorsam gegen Gott als Mensch verstehen kann. In solcher Selbstunterscheidung des Menschen von Gott ist die Gemeinschaft mit Gott als wechselseitiges Beziehungsgeschehen ermöglicht. Der zur Menschlichkeit befreite Mensch steht nicht mehr in Konkurrenz zu Gott (durch die Selbstvergottung der Sünde), sondern bereichert gerade als Mensch die Gemeinschaft mit Gott.

Das Gebet als Ausdruck dieser Kommunikation eröffnet eine Beziehungsdimension des Beters mit Gott, die dem Beter nicht an sich zukommt, sondern die nur in dieser Relation besteht – aber dort besteht

²⁸ Vgl. Werner Elert, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, 6. Auflage Erlangen 1988, 507 ff (§ 89). Elert greift auf die Lehre von der *unio mystica* zurück, um die Gegenwart des ewigen Lebens im Menschen zu denken. Demzufolge handelt es sich um ein »inneres Herrsein (Christi) über uns« (512). Damit stellt er klar, daß dadurch kein *habitus* des Menschen erzeugt werde, die Erlösung bleibt als irdische Erfahrung auf die Dauer des Lebens begrenzt, so daß wir »sie auch nicht mitnehmen können, wenn gestorben werden muß« (513). Nur Gottes Urteil über uns wird den Tod überdauern, und allein in ihm ist auch die Kontinuität des nach dem Tode neu erschaffenen mit dem irdischen Menschen fundiert (vgl. 527). Aber damit wird nicht hinreichend deutlich, daß in diesem Urteil Gottes die *unio mystica* aufbewahrt bleibt, sofern sie nicht nur eine Verdoppelung Gottes, der sich im Menschen nur widerspiegelt, sondern eine Einbeziehung des Menschen in die Gemeinschaft mit Gott bedeutet. Elert verneint die Möglichkeit, daß »unser Leben mit dem Leben Gottes so untrennbar verschmolzen« sei (511), daß es unsterblich sein könne – weil er sich solche Unsterblichkeit nur *habituell* vorstellt, und dann würde solche Annahme allerdings die soteriologische Grundeinsicht des Neuen Testaments unterlaufen. Aber daß umgekehrt das Leben des dreieinigen Gottes durch uns bereichert werden könnte, denkt er nicht.

sie als eine geschichtliche Handlung dieses Menschen, die das Beziehungsgeschehen mit Gott bereichert. Und als Beziehungsgeschehen handelt es sich um eine wechselseitige Bereicherung: Im Gebet zu Gott anerkennt der Mensch die Gottheit Gottes und erkennt sich selbst als Mensch. Zugleich wird Gott auf der Beziehungsebene angesprochen, ihm wird gedankt, er wird gelobt oder angeklagt, von ihm wird etwas erbeten. In allen Gebetsäußerungen knüpft der Mensch an die Beziehung mit Gott an, ohne dessen Gottheit zu hinterfragen. Der Beter kommt von sich selbst los und wendet sich an Gott, durch den er eine neue Perspektive in diesem Gespräch²⁹ entdeckt. Und auch Gottes Sein wird bereichert, indem er in diesem Gebet als Gott anerkannt wird, sein Sein wird um diese geschichtliche Kommunikation ergänzt. »Wenn Gott uns liebt, ist die Beziehung Gott-Mensch gegenseitig, dynamisch und zum Nutzen für beide Seiten«³⁰.

²⁹ Das Gebet als Gespräch des Menschen mit Gott verstanden weist daher dieselben Züge auf, die auch sonstige Gespräche kennzeichnen. Das Gespräch ist auch zwischenmenschlich ein Medium, in dem sich sowohl auf der Beziehungsebene als auch inhaltlich eine neue Wirklichkeit, eine Bereicherung des eigenen Seins eröffnet. Diese Wirklichkeitserweiterung geht nicht von mir aus, sie stellt sich ein als geistige Bereicherung der Kommunizierenden. Im sprachlichen Gedankenaustausch formuliere ich Gedanken, die eindeutig und unauslöschbar mir zukommen, die ich aber ohne das Gespräch so nicht entwickelt hätte, da doch (mit Johann Gottfried Herder) Gedanken sich erst im Sprechakt herauskristallisieren. Diese Gedanken bereichern zugleich mich und meine Gesprächspartner, so daß auch eine zwischenmenschliche Verbundenheit entsteht: durch das Gespräch und seine Gedanken teilen wir eine bereichernde Erfahrung. Daß es auch mißglückende Gespräche gibt, soll damit keinesfalls bestritten werden, vielmehr wäre zu überlegen, ob nicht bei solchen Gesprächen die Kommunizierenden jeweils so bei sich selbst bleiben, daß sie den eröffneten Raum des Geistes gar nicht betreten. Vgl. dazu Traugott Koch, *Mit Gott leben. Eine Besinnung auf den Glauben*, Tübingen 1989, 154 f: »In jedem Gespräch, in dem einer den Anderen zu verstehen sucht, setzen wir eine Gemeinsamkeit, die geistig ist, voraus. Denn wir setzen als notwendig voraus, was doch nicht gegeben ist: daß eine Brücke zum Anderen sich ergibt. ... Keine längerfristige Gemeinsamkeit unter Menschen, sei es eine des Rechts oder der Liebe, erschöpft sich in dem, was die Beteiligten von sich aus und alleine schon sind. Sondern die Beziehung, die Gemeinsamkeit, selbst bestimmt auch die Bezogenen«.

³⁰ Carter Heyward, *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, 4. Auflage-Stuttgart 1992, 48. Mit Heyward halte ich an der grundlegenden Bedeutung der Beziehung zwischen Gott und Mensch fest, die eine wechselseitige Bereicherung impliziert. Allerdings kann ich ihr weder darin folgen, daß diese Beziehung eine Abhängigkeit Gottes vom Menschen bedeute (vgl. ebd. 49), noch darin, daß aus dieser Beziehung die Aufgabe des Menschen erwachse, göttlich zu handeln (»to god« – 97). Heyward betont mit Recht, daß eine solche (Liebes-) Beziehung gerecht sein müsse (vgl. 61 f); jedoch folgt daraus für sie eine Gleichheit der Bezogenen (vgl. 7), sofern sie Liebe sehr stark von der (lesbischen) Liebe zweier erwachsener Menschen her definiert (vgl. 205 f); sie integriert dabei jedoch nicht hinreichend den auch von ihr entfalteten Gedanken, daß eine Zusammenarbeit auch zwischen unterschiedlichen, unterschiedenen Partnern möglich ist (vgl. 85 ff) – was sie doch gerade am Bund Gottes mit seinem Volk, auf den sie sich beruft (vgl. 45), hätte bemerken können: Gottes Heilstaten sind in der Tat angelegt auf ein entsprechendes Verhalten seines Volkes, aber dieses Verhalten zielt auf

Doch damit ist zugleich die eigene Lebensführung im Blick. In diesem Kontext weist die gegenwärtige Gerichtserfahrung auf die Wirkung aller Taten des Menschen. Jede menschliche Handlung prägt den eigenen Charakter und wirkt also auf den Handelnden selbst zurück³¹. Außer-

eine Entsprechung im individuellen und gemeinschaftlichen Leben und nicht auf eine Nachahmung der Taten, die nur Gott tun konnte und getan hatte (Jos 24). Es gibt unterschiedliche und also vielfältige (Liebes-)Beziehungen, deren gemeinsames Merkmal ist, daß sie die betroffenen Partner in ihren Möglichkeiten ernst nehmen. Die wechselseitige Beziehung zwischen Gott und den Menschen, die hier als Sohnschaft bezeichnet und (oben) beschrieben worden ist, erhält die Gottheit Gottes und die Menschlichkeit des Menschen und nimmt gerade darin beide Partner ernst. Für Heyward hingegen ist es Kennzeichen des »Menschensohnes«, den sie gerade nicht als messianischen Titel, sondern als Umschreibung des wahren Menschen verstanden (»entworfen«) wissen möchte, daß er göttlich handelt (106). Doch ist eine solche Zusammenarbeit überhaupt noch eine wechselseitige Bereicherung, wenn der eine Partner die Aufgabe des anderen übernehmen muß, statt als er selbst die Beziehung zu gestalten? Jedenfalls wird der Mensch mit der Aufgabe, göttlich zu handeln, überfordert, was besonders bei der Behandlung der Frage des Todes (Jesu) in Heywards Werk zutage tritt (vgl. 99 ff). Denn im Tod kann gerade nicht mehr der Mensch, sondern nur noch Gott handeln! Nur wenn Gott und Mensch unterschiedliche Handlungsräume haben, gibt es eine Hoffnung über den Tod hinaus, die darauf baut, daß an dieser Stelle Gott handeln wird. Heyward bleibt hingegen eine klare Antwort schuldig. Einerseits will sie daran festhalten, daß der Tod (Jesu) nicht überwunden worden ist, um eine »theologia gloriae« abzuwehren (vgl. 107). Auf der anderen Seite (108) hingegen behauptet sie: »Wir können die Möglichkeit einer physischen Auferstehung nicht fallenlassen, ohne damit anzudeuten, wir wüßten alles, was es über die natürliche Welt, über Gott und die Geheimnisse des Lebens und Sterbens zu wissen gibt«. Doch diese Möglichkeit Gottes hat keinerlei Bedeutung für die von ihr betonte Gemeinschaft Gottes und der Menschen! Indem der Mensch also auch das göttliche Handeln mitübernehmen muß, fällt der richtige Ausgangsgedanke einer wechselseitigen Beziehung und Bereicherung in sich zusammen.

Heywards Schlußfolgerung der Abhängigkeit Gottes vom menschlichen Handeln geht diesen falschen Weg noch einen Schritt weiter, indem sie die Eigenständigkeit des göttlichen Tuns völlig zurücknimmt in das menschliche Handeln. In der Tat gehört es zum Gedanken einer wechselseitigen Beziehung, daß die beiden Partner aufeinander eingehen. »Wie es in jeder Beziehung geschieht, wird Gott in unserer Beziehung zu ihm von der Menschheit und der Schöpfung bewegt und beeinflusst, geradeso wie wir von Gott bewegt und beeinflusst werden« (52). Doch bleibt auch hier zu beachten, daß diese Beziehung von Gott eröffnet worden ist. Der dreieinige Gott hat in sich selbst Raum geschaffen für uns Menschen, darum bleibt die Vollkommenheit Gottes gewahrt – allerdings (mit Heyward 167) als dynamisches und nicht als statisches Sein.

³¹ Martin Luther hat in seiner Freiheitsschrift die Werke primär als Züchtigung des eigenen Leibes verstanden, um den bislang nur innerlich befreiten Menschen auch äußerlich-leiblich an Gottes Gerechtigkeit anzupassen; vgl. ders., Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520); in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 7. Band, Weimar 1897, 12–38, Abschnitt 20. Zugleich behauptet er mit Recht, daß diese Werke keinesfalls zur Selbstrechtfertigung dienen, sondern vielmehr Gott zu Gefallen (21) und dem Nächsten zugute (26 ff) vollbracht werden sollen. Aber wenn Gott damit nicht zur neutralen Schiedsinstanz für dann doch selbstbezogene Werke verkommen soll, muß dieses Gefallen Gottes positiv gewendet werden. Die guten Werke prägen in der Tat den persönlichen Charakter, aber in der Relation zu Gott. Mit solchen Werken präge ich nicht mich selbst, sondern sehe ich immer wieder neu von mir ab und begebe mich auch äußerlich-leiblich

dem hat sie natürlich eine Außenwirkung, sie bewirkt etwas, das andere (mit-)betrifft. Diese Eigenart der geschichtlichen Tat ist begründet in der Irreversibilität des Lebens und seiner es beeinflussenden Taten und Entscheidungen; sowohl die guten Werke als auch die Sünden wirken weiter. Daß der Mensch aus diesen gewirkten Verstrickungen nicht herauskommt und folglich jede sündige Tat ihn prägt und Unheil in die Welt setzt, unter dem auch andere leiden müssen, kennzeichnet die zweite Nuance der gegenwärtigen Gerichtserfahrung, sofern der Mensch, sei es an den Folgen oder an der Gewissenseinsicht in die eigene Beteiligung, an diesem Wirkungskreis leidet. Diese Erfahrung führt dem Menschen seine bleibende Verstrickung in die Sünde konkret vor Augen. Und so wie das Leben im Geist eine kommunitäre Bereicherung darstellt, die dem Menschen nicht von sich aus zukommen kann, so ist jedes selbstfixierte Werk des Menschen durch seine Wirkung eine ihn beengende Festlegung. Während die Gemeinschaft des Glaubenden mit Gott eine wechselseitige Bereicherung ermöglicht, muß die Selbstbezogenheit des Sünders als wechselseitige Minderung gedacht werden. Nicht nur der Mensch leidet an der Verstrickung in die Sünde, weil sie ihn auf sich selbst fixiert und ihm damit die Erfahrung neuer Möglichkeiten von außen verstellt. Auch Gott leidet an der Sünde des Menschen, sofern sie ihn nicht als Gott wahrnimmt. Die Sünde eröffnet keine Beziehung, sondern verschließt den Menschen in sich selbst³². Die Gerichtserfahrung greift hier nicht nur die Grundsituation des Menschen als Sünder vor Gott auf, sie nimmt die Sünde als konkrete Tat des Menschen ernst.

Die gegenwärtige Gerichtserfahrung ist also allen Menschen möglich. Aber es sollte nicht davon abstrahiert werden, daß sie durch die

in die Gemeinschaft mit Gott, in der ich als »innerer Mensch« schon (gerechtfertigt) bin. Eben durch das Absehen von mir selbst, das sich in der Nachfolge Jesu als Sehen auf den Nächsten konkretisiert, ist die Tendenz zur Selbstrechtfertigung ausgeschlossen. Andererseits kann ich nie ausschließen, daß ich die Werke auch für mich selbst einsetze. Darum sind die Werke auch teilweise verborgen, weil ihr Selbstbezug und ihr Gottesbezug von mir nicht auseinanderzuhalten sind. Luther bemerkt mit Recht, daß die guten Werke gerade nicht bewußt geschehen, sondern der Spontaneität des Geistes entspringen.

³² Damit verweist die gegenwärtige Erfahrung des Gerichts der Wirkung von sich aus auf die Erfahrung des Gerichts als Entscheidung. Der durch sich selbst in sich selbst gefangene Mensch ist auf die befreiende Erfahrung der Sündenvergebung angewiesen, die er sich nicht selbst ermöglichen kann, sondern die er als Geschenk Gottes empfängt. Vgl. dazu Gunther Wenz, *Forum internum. Zur Transformation eschatologischer Gerichtsvorstellungen in der Neuzeit*; in: *Eschatologie und Jüngstes Gericht*, hrsg. von Reinhard Rittner, Hannover 1991, 49–67. Wenz führt (56 ff) aus, daß vor allem Julius Müller und der späte Friedrich W. J. Schelling die Sünde dergestalt radikalisiert haben, daß sie das Subjekt seiner Autonomie beraube, weil sie ihn auf das Geschehene festlege. Der Mensch verliert seine Selbstbestimmung angesichts einer sündigen Tat, an deren Faktizität einschließlich der Folgen er nichts mehr ändern kann. Dem Gericht Gottes über die Sünde kann das Subjekt folglich nichts entgegensetzen. Damit haben Müller und Schelling dem Versuch Kants, das Gericht in ein *forum internum* zu verlegen, überzeugend widersprochen. Denn eine Selbstbestrafung des Menschen im Gewissen setzt seine Autonomie voraus.

konkreten Werke des Menschen hervorgerufen wird, die auch bestimmte Folgen zeitigen. Hinsichtlich des eigenen Glaubens werden sowohl die eigene Sündhaftigkeit als auch die geschenkte Teilhabe an der Gemeinschaft mit Gott und ihre erhoffte Endgültigkeit erfahren. Diese beiden Erfahrungen bedingen sich wechselseitig (und werden als Gottes Wirken in Gesetz und Evangelium interpretiert). Hinsichtlich der Wirkung menschlicher Werke darf die Unterscheidung von Täter und Opfer nicht soteriologisch vernebelt werden; es macht einen Unterschied auch für Gottes Handeln, ob oder genauer wiefern ich unter den Werken anderer leide und wiefern ich selbst Leiden verursache. Das richtende und rechtfertigende Handeln Gottes am Glaubenden zielt auf die Gemeinschaftsfähigkeit der Menschen, darum müssen die »Recht schaffende Gerechtigkeit Gottes für die Opfer« und die »rechtfertigende Gerechtigkeit Gottes für die Täter« unterschieden werden³³. Dabei sollte allerdings berücksichtigt werden, daß wir zeitgleich in vielen Wirkungskreisen stehen, so daß nur im Ausnahmefall mithilfe dieser Relation die Wirklichkeit eines Menschen vollständig ausgedrückt wird. Aber nur durch die Unterscheidung von Täter und Opfer bleibt die Sündenerfahrung konkret an unser Leben angebunden.

Sowohl die gegenwärtige Gerichtserfahrung der Sündenvergebung und der neu eröffneten Beziehung des Menschen mit Gott als auch die gegenwärtig erfahrbare Verstrickung des Menschen in die Folgen seiner Taten, die innerlich mit dem Gericht Gottes verknüpft werden kann, weisen von sich aus auf das kommende Gericht Gottes. Erst das kommende Gericht kann die soteriologische Glaubenserfahrung endgültig ins Recht setzen, die zumindest durch den Tod noch einmal in Frage gestellt wird. Und erst das kommende Gericht vermag des Menschen Werke endgültig aufzudecken und ihn aus dem Sog der Wirkung seiner Taten zu befreien.

b) Die Erwartung des kommenden Gerichts wird ebenfalls von diesen beiden soteriologischen Glaubenserfahrungen gespeist. Als endgültige Entscheidung manifestiert das Gericht Gottes Heilswillen, die universale Geltung der Soteriologie bedarf der endgültigen Verifikation. Doch stellt sich die Frage, wie der Gedanke der Rechtfertigung allein aus Glauben und die Betonung, daß die Werke des Menschen für die Gottesbeziehung nicht bedeutungslos seien, zusammengebracht werden können. Eine Überbetonung des rechtfertigenden Handelns Gottes kann leicht eine Vergleichgültigung der menschlichen Werke zur Folge haben. Aber sie würde dem Umstand nicht hinreichend gerecht werden, daß die Werke des Menschen eine prägende Bedeutung für seine Person haben, die soteriologi-

³³ Vgl. Jürgen Moltmann, Gerechtigkeit für Opfer und Täter; in: ders., In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991, 74 ff (Zitate 77 und 80).

sche Tat Gottes am Menschen droht diesen in seiner konkreten geschichtlichen Gestalt aus dem Blick zu verlieren. Andererseits steht ein Gericht nach den Werken in der Gefahr, das *sola fide* zu unterlaufen und damit einem Synergismus das Wort zu reden, der die Heilsbedeutung Jesu aushöhlen würde. Mit Hilfe des hier gewählten Ansatzes bei Gottes Gemeinschaftswillen, der in seinem Wesen als Liebe verankert ist, soll versucht werden, die beiden Aspekte zusammenzudenken.

Indem Gott als beziehungsreiches und beziehungsöffnendes Sein erschienen ist, sind die Menschen in der Nachfolge Jesu Christi eine Bereicherung des göttlichen Seins. Jedoch ist diese Bereicherung Gottes keine Möglichkeit, die der Mensch von sich aus ergreifen kann; die sündige Selbstbezogenheit des Menschen verstellt vielmehr immer wieder die Gottesbeziehung. Der Mensch bleibt angewiesen auf das stellvertretende Eintreten Jesu Christi für seine Gemeinschaftswürdigkeit. Gerade angesichts der Einsicht in die gebliebene Verflochtenheit des Menschen in die Sünde ist es soteriologisch unabdingbar, daß das Heil nicht im Menschen ruht oder in seine Verfügungsgewalt übertragen wird, sondern in Christus verankert bleibt. Die Sünde als Ausdruck für die Selbstvergottung des Menschen ist die Negation der Gottesbeziehung, die durch den Bezug auf sich selbst als das zu Vergöttlichende ersetzt wird. Der Tod als der Sünde Sold (Röm 6,23) vollendet diesen Drang des sündigen Menschen in den Selbstbezug, der sich als Verhältnislosigkeit zeigt. »Sünde drängt in die Verhältnislosigkeit. Sie macht beziehungslos. Der Tod nun ist das Fazit dieses Dranges in die Verhältnislosigkeit«³⁴. Der auf sich selbst bezogene Mensch ist im Tod völlig der eigenen Ohnmacht ausgeliefert. Es ist allein Gott, der diese Verhältnislosigkeit überwinden kann (und überwunden hat) und den Menschen erneut ins Dasein ruft (Röm 4,17). Damit obliegt es auch allein der Entscheidung Gottes, was aus dem Menschen werden wird. Diese Entscheidung fällt für jeden Menschen im Jüngsten Gericht³⁵.

Kriterium dieser Entscheidung ist Jesus Christus, der für den Gemeinschaftswillen Gottes einsteht. Als Urbild des Glaubens eröffnet er die Teilhabe an der Gottesgemeinschaft für die Glaubenden. Als der Sohn steht er für die Gemeinschaftswürdigkeit der zur Sohnschaft Befreiten ein. Somit ist auch hier der Glaube an Jesus, der sich in seinem Namen auf Gott einläßt, nicht auf sich selbst baut, sondern sich ganz auf Gott verläßt, die angemessene Einstellung für den Menschen. Wie in der gegenwärtigen Rechtfertigung, so kann auch im eschatologischen Gericht der

³⁴ Eberhard Jüngel, Tod 99.

³⁵ Dieser Satz beansprucht Gültigkeit, gleich wie man das Verhältnis des Gerichtes zur Geschichte genauer bestimmt und wie man mit dem darin implizierten Problem des Zwischenzustandes umgeht. Diese Fragestellung kann hier ausgeklammert werden, sofern in jedem Fall an einer endgültigen Entscheidung Gottes über jeden Menschen im Jüngsten Gericht festgehalten wird.

Mensch nicht von sich aus bestehen, sondern nur durch Gottes Gnade. Die Entscheidung, die Gott fällen wird, ist nicht einfach eine Abrechnung der menschlichen Einstellung, denn damit wäre Gott zur neutralen Schiedsinstanz verkehrt, die die menschlichen Leistungen nur noch angemessen zu würdigen oder zu bestrafen hat. Die paulinische Kritik an der Werkgerechtigkeit hat gerade darin ihre Pointe, daß der Mensch sich im Werk auf sich selbst bezieht, um eben selbst als Gerechter dazustehen; Gott dient nur der Bestätigung des Menschen, er ist aber nicht das beziehungsreiche und beziehungsöffnende Sein, in das der Mensch durch den Geist und als Geist einbezogen wird. Darum führt der selbstrechtfertigende Bezug des Menschen auf seine Werke in den ausschließlichen Selbstbezug und somit in die Verhältnislosigkeit. Von dieser Kritik ist aber auch ein Glaubensverständnis betroffen, das den Glauben als einen habitus des Menschen ansieht, der nun angesichts der Entbehrungen im irdischen Leben belohnt zu werden verdient! Auch hier wird Gott zu einer Instanz funktionalisiert, die nur dem menschlichen Anspruch Genüge tut, nicht aber als lebendiges Gegenüber verstanden, das auf die Gemeinschaft mit den Menschen ausgerichtet ist.

Der Glaube als diejenige Einstellung, die dem Gerichtskriterium entspricht, ist also kein Werk des Menschen, sondern eine Gabe Gottes. Er kann nicht substantiell am Menschen festgemacht werden, weil es sich um eine beziehungsöffnende Gabe Gottes handelt, die nur in der Relation zu Gott, nicht aber am Menschen an sich Wirklichkeit ist³⁶. Jedoch als diese beziehungsöffnende Gabe eröffnet der Glaube dem Menschen eine neue Wirklichkeitsdimension, wird der Mensch neue Kreatur (2.Kor

³⁶ Auch Paul Althaus, Die letzten Dinge 178 ff kritisiert ein Glaubensverständnis, das die Gebrochenheit menschlichen Glaubens überspringt. Sein zentrales Gegenargument zielt allerdings auf die mit der Weltverhaftung gegebene Sündigkeit des Menschen: »solange der Mensch lebt, bleibt er alter Mensch und darum als solcher immerdar unter dem Zornesgerichte« (179). Das berechtigte Anliegen besteht darin, daß Althaus verhindert, den Glauben zur menschlichen Leistung, zur Tat des Menschen zu stilisieren; der bleibend sündige Mensch ist dieser Tat nicht fähig. Denn nur in Christus und durch ihn wird der Mensch gerettet werden. Aber der sich an Christus haltende Glaube prägt ebenfalls die menschliche Wirklichkeit – und er begibt sich, sicher unvollständig, in die Gemeinschaft mit Gott. Die Einsicht des Glaubenden in die Sündenverhaftung führt zur Buße und damit in die Gemeinschaft mit Gott, von dem her der Mensch allein sein Heil erwartet. Doch eröffnet diese Haltung dem Menschen eine neue Wirklichkeit sowohl der Selbstwahrnehmung als auch der Gottesbeziehung – und auch die gibt dem Glauben seine Kontur. Die Selbstwahrnehmung des Büßenden besteht in der Einsicht in die eigene unvollkommene Endlichkeit, die er aber in Gott aufgehoben wissen kann, weil Gott eben an ihm als Menschen interessiert ist; also in der Demut. Seine Gottesbeziehung ist durch den Verzicht auf die eigenen Allmachtsphantasien gekennzeichnet, weil er sich befreit weiß, die eigene Identität von Gott zu empfangen und nicht selbst handelnd vollstrecken zu müssen. Vgl. dazu Günter Altner, Tod, Ewigkeit und Überleben: Todeserfahrung und Todesbewältigung im nachmetaphysischen Zeitalter, Heidelberg 1981, 38 ff.

5,17)³⁷ – aber nicht in sich selbst, sondern extra se, in der Beziehung zu Gott. Als Beziehungsgeschehen ist nicht der Mensch allein und für sich selbst dieses Glaubens mächtig, obwohl andererseits der Glaube, die Gemeinschaft von Gott und Mensch nicht ohne den Menschen wirklich wird³⁸. Der Mensch wird durch den Glauben aus sich selbst herausgerufen, um sich nicht von sich aus, sondern von Gott her und mit Gott zu verstehen. Die Befreiung des Menschen von seiner Selbstbezogenheit (und der in ihr verwurzelten Verhältnislosigkeit) stellt ihn in den von Gott in sich selbst durch die Integration des Todes Jesu eröffneten Raum³⁹. Der sich selbst von Gott unterscheidende und als Mensch verstehende Mensch nimmt in diesem Raum seinen Platz ein – und macht nicht Gott dessen Platz streitig. Gerade die Selbstunterscheidung des Menschen von Gott ist als »Bedingung der Gemeinschaft mit Gott« auch die »Bedingung seines selbständigen Bestehens«⁴⁰, weil allein sie Gottes Gottheit nicht bestreitet und also nicht vom endgültigen Erweis Gottes getroffen werden wird. Die neue Wirklichkeitsdimension des Glaubens konkretisiert sich also als Menschlichkeit des Menschen, der genau so die Gemeinschaft mit Gott bereichert und eschatologisch darauf hoffen darf, daß diese kontingente Bereicherung Gottes durch seine Person im Gericht Bestand haben wird⁴¹. Denn das richtende Handeln Gottes verspricht, dem Menschen gerecht zu werden, ihn also als Menschen wahrzunehmen und einer Beurteilung zu würdigen.

Da der Glaube als Beziehungsgeschehen Wirklichkeit wird, muß auch umgekehrt der Gedanke abgewehrt werden, daß diese Gabe sub-

³⁷ Daher hat Martin Luther in der Heidelberger Disputation (These 28) festgehalten: »amor Dei non invenit sed creat suum diligibile«; D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, 1. Band, Weimar 1883, 365. Wird dieses schöpferische Handeln Gottes nicht unabhängig von der Christologie bedacht, dann zielt die Liebe Gottes auf die Ermöglichung der in Jesus Christus bereits verwirklichten Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen.

³⁸ Vgl. Wilfried Joest, Dogmatik Band II. Der Weg Gottes mit den Menschen, Göttingen 2. Aufl. 1990, 674: »Gottes Gnadenwahl und der Glaube des Menschen gehören zusammen. Gott erwählt ja in Christus zum Leben in der Gemeinschaft mit ihm selbst, darum kann sein Wille für den Menschen sich nicht über den Kopf des Menschen hinweg vollstrecken«.

³⁹ Vgl. Eberhard Jüngel, Vom Tod des lebendigen Gottes; in: ders., Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München 2. Aufl. 1988, 120: »Der Wesensakt des Todes ist Gott selbst wesentlich eigen: freilich nicht als das Fremde, von Gott Entfremdende. Nemo contra deum nisi deus ipse! Wohl aber so, daß Gott selbst an sich eine Verneinung duldet, die in seinem Sein Raum schafft für anderes Sein. Für andere, nämlich für uns ist er ja in den Tod gegangen. Das Nein Gottes zu sich selbst ist sein Ja zu uns«.

⁴⁰ Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie Band III, Göttingen 1993, 598.

⁴¹ Vgl. Wolf Krötke, Das menschliche Eschaton. Zur anthropologischen Dimension der Eschatologie; in: Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie, hrsg. von Konrad Stock, Gütersloh 1994, 132–146: »Die Hoffnung auf Gottes Gericht hält darum bis ins Letzte fest, daß Gott mit uns zusammen eine Geschichte hat. Sie inspiriert unser irdisches Leben mit der Gewißheit, daß Menschen, die in einer Geschichte mit Gott sind, eine Erheblichkeit bis in Ewigkeit zukommt« (142).

stantiell an Gott festgemacht wird, daß also der Glaube so in Gottes Verfügung steht, daß nur derjenige Mensch, den Gott zuvor ersehen hat und mit Glauben ausgestattet hat, am Ende im Gericht vor ihm wird bestehen können – während die anderen Menschen eben von Gott bewußt nicht mit Glauben begabt worden sind und dann im Gericht keine Chance haben werden. Dieser Gedanke einer (doppelten) Prädestination⁴² der Menschen durch Gott erliegt ebenso der Gefahr, den Glauben nicht als Beziehungsgeschehen zu erfassen, sondern einseitig nur an einer der beiden Personen festzumachen. Immerhin sichert er die Priorität Gottes als des Gebers des Glaubens vor dem Menschen als Empfänger, aber um den Preis, daß Gott sich im Gericht nur selbst bestätigt, indem er die Menschen, die er zuvor ausgewählt und entsprechend ausgestattet hat, hinterher ob dieser Ausstattung im Gericht bestehen läßt. Diese Menschen sind keine Bereicherung Gottes mehr, weil sie nur Marionetten seines Willens wären, aber keine eigenen Impulse in die Gemeinschaft mit Gott einzutragen vermögen. Denn was sie im Glauben leben, ist ihnen von Gott vorher gegeben worden. Dadurch käme aber Gott auch nicht aus sich heraus, er wäre nicht der von Jesus als Vater verkündete Gott, der den Menschen nahe sein möchte, der als lebensbestimmende Wirklichkeit des Menschen diesem ein neues Sein jenseits der Selbstbezogenheit ermöglicht. Gott würde nicht nur nach einem festgelegten Maßstab statt nach dem in Christus geoffenbarten Gemeinschaftswillen richten, sondern zudem nur solche Menschen, denen er das Urteil schon zuvor festgelegt hat. Das Gericht verkäme zur Farce; Gott bliebe bei sich selbst, es gäbe keine Gemeinschaft.

Der Glaube, der im Gericht Bestand haben wird, ist also eine kommunikationseröffnende Gabe des göttlichen Geistes, durch die Gott mit dem Menschen eine Beziehung eröffnet. Das in sich beziehungsreiche und beziehungeröffnende Sein Gottes hält im Gericht an der Gemeinschaft mit den Glaubenden endgültig fest. Gottes Entscheidung für die Glaubenden, die ihn als Menschen, also in der Nachfolge Jesu, bereicherten, zielt auf die dauernde Gemeinschaft mit diesen Menschen. Das impliziert eine Kontinuität des endlichen Menschen, und zwar im Glauben, also in der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Die herkömmliche Redeweise von der (unsterblichen) Seele als der menschlichen Verortung dieser Kontinuität ist aber unpassend, um dem relationalen Charakter dieser Konti-

⁴² Man muß es den lutherischen Dogmatikern zugute halten, daß sie sich gegen den Gedanken einer doppelten Prädestination gestellt haben und dafür die logische Inkonzsequenz ertrugen, daß die Gabe des Glaubens allein von Gott kommt, daß hingegen der Unglaube menschliche Möglichkeit bleibt, für die der Mensch zur Verantwortung gezogen werden wird; vgl. den 11. Artikel (»De aeterna praedestinatione et electione dei«) der Konkordienformel. Mein Versuch, Glaube als Beziehungsgeschehen zu verstehen, sieht sich in Entsprechung zur lutherischen Prädestinationslehre, indem er beide Möglichkeiten aufnimmt und versucht, sie als wechselseitiges Geschehen zusammenzudenken.

nuität zu entsprechen. Die Seele wurde nämlich gedacht als eine Substanz im Menschen, sie ist also nicht genügend vor der Gefahr der menschlichen Selbstbezogenheit gefeit, denn sie integriert nicht das Gottesverhältnis in sich. Außerdem ist die angenommene Unsterblichkeit der Seele nicht mit der Endlichkeit und Irreversibilität menschlichen Lebens vereinbar, sie unterläuft Gottes eschatologische Neuschöpfung. Die Kontinuität des von Gott neu ins Dasein gerufenen Menschen beruht vielmehr ausschließlich in Gottes Gedenken an diesen Menschen. Und dieses Gedenken »erinnert« sich an die Bereicherung Gottes durch den Menschen; der Glaube des Menschen als die kommunikative Wirklichkeit steht für die Kontinuität nach dem Tode ein. Damit ist die Kontinuität des Auferstehenden mit dem Gestorbenen qualitativ und nicht quantitativ gedacht. Die individuelle Identität des Menschen ist nicht die konturlose Summe aller Lebensmomente, sondern umfaßt (alles, aber auch nur) das, was mein Leben eigentlich ausgemacht hat. So wie der auferstandene Jesus wiedererkannt wurde im Geist angesichts der durch ihn eröffneten Gottesbeziehung, also angesichts dessen, was seine Person auszeichnete in der Gemeinschaft mit dem Vater, so besteht auch die Kontinuität des Menschen in dem, was ihn bleibend (und das heißt bei Gott) ausmachte. »Gott erinnert sich ewig unser, bedeutet also auch, unser Leben wird ‚wiederholt‘ in seiner Wahrheit. Wiederholen heißt hier nicht, (im zeitlichen Sinne) ‚noch einmal sein‘, sondern erst eigentlich wahrhaft sein«⁴³. Auch die Leiblichkeit der

⁴³ Joachim Ringleben, *Gott und das ewige Leben. Zur theologischen Dimension der Eschatologie*; in: *Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie*, hrsg. von Konrad Stock, Gütersloh 1994, 72. Ringleben betont (ebd.) mit Recht, daß Gottes Erinnerung eine schöpferische und nicht eine bloß konservierende Tätigkeit sei. Sie ist Moment der Lebendigkeit Gottes, die Zeit und Ewigkeit miteinander verbindet. Ringlebens Interesse, Gottes Sein, Handeln und Werden systematisch zu verknüpfen, und das heißt, die Unveränderlichkeit Gottes mit seinem geschichtlichen Werden zusammenzudenken, kann hier leider nicht angemessen gewürdigt werden (vgl. dazu auch seinen Aufsatz: »Gottes Sein, Handeln und Werden« in der Festschrift für Wolfhart Pannenberg, »Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre«, hrsg. von Jan Rohls und Gunter Wenz, Göttingen 1988, 457–487). Überzeugend führt er jedenfalls aus, daß seine Fragestellung in der Eschatologie dazu beitragen dürfte, unser ewiges Leben allein in Gottes schöpferischem Handeln zu gründen, ohne die notwendige Kontinuität mit dem irdischen Leben aufzulösen, sofern es gerade die Integration der Geschichte (und damit auch des sterblichen Lebens), die Gott sich schöpferisch selbst voraus gesetzt hat, in sich selbst ist, die Gottes Sein auszeichnet. Jedoch denkt Ringleben die Verewigung sterblichen Lebens in der schöpferischen Erinnerung Gottes ohne Bezug auf Gottes Gericht. Das die Kontinuität des Menschen auszeichnende »Vor-Gott-Sein oder Für-Gott-Sein ... ist im irdischen Leben nur verdeckt dagewesen und kommt im ewigen in seine Wahrheit« (Gott und das ewige Leben, 75). Demgegenüber meine ich, daran festhalten zu müssen, daß die Erinnerung Gottes mit einem Gerichtsakt verbunden ist, weil unser wahres Selbstsein nicht nur verdeckt, sondern durch die Sünde verstellt ist. Wir werden auf unsere Wahrheit hin ausgerichtet, indem wir von der Sünde befreit werden, die unserer Gemeinschaft mit Gott im Wege stand. Und in diesem Gerichtsakt liegt die entscheidende eschatologische Bedeutung Jesu Christi fundiert, die bei Ringleben (in der Konsequenz des Verzichts auf den Gerichtsgedanken) eigentümlich zurücktritt.

Auferstehung Jesu meint nicht seine unveränderte körperliche Existenzform, sondern vielmehr, wie in alttestamentlicher Tradition, die wesentliche und individuelle Identität. Und die ist bei Jesus durch die Hoheitstitel ausgedrückt worden, also relational in der Gemeinschaft mit Gott aufgehoben.

Weil diese die qualitative Kontinuität des Individuums ausmachende Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen durch den Geist eröffnet und im Geist gelebt worden ist, liegt es nahe, in Anlehnung an Otto Hermann Pesch von einer »Kontinuität des Geistes« zu sprechen⁴⁴. Der relationale Charakter des Geistbegriffes⁴⁵ vermag auszudrücken, daß die wechselseitige Bereicherung im Gericht Bestand haben wird, daß sie aber nicht dem Menschen an sich zukommt, sondern vom Geist Gottes her initiiert worden ist – der dann allerdings ein wirkliches Gegenüber evoziert hat, das Gott bereichert hat auf eine Weise, die Gott in sich selbst nicht in dieser kontingenten Konkretion zukommt, die er allerdings erst ermöglicht hat im urbildlichen Menschen Jesus Christus.

Von der Kontinuität des Geistes her läßt sich auch die Spannung zwischen den Werken des Menschen und seinem Glauben im neutesta-

⁴⁴ Vgl. Otto Hermann Pesch, *Gott – die Freiheit des Menschen. Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien*; in: ders., *Dogmatik im Fragment: Gesammelte Studien*, Mainz 1987, 89–114. Die anthropologische Leistung des Geistbegriffes liegt mit Pesch darin, daß »das Phänomen der Freiheit und das Phänomen der Subjektivität« (103), die bislang durch den Seelenbegriff abgedeckt worden waren und die durch eine monistische Reduktion des Menschen auf seine leiblichen Eigenschaften unerklärlich übrig blieben, wieder verstanden werden können: »Menschliche Freiheit ist zu begreifen als geschenkte Teilhabe an und als Fähigkeit zur Kommunikation mit jener Subjekthaftigkeit und Freiheit, die Gott gegenüber der Welt wesenhaft ist; anders ausgedrückt: Menschlicher Geist ist geschenkte Teilhabe am Geiste Gottes« (105).

⁴⁵ Die Verwendung des Geistbegriffes muß sich mit dem Vorwurf der Leibfeindlichkeit auseinandersetzen, der dem in platonischer Tradition stehenden Geistbegriff gern gemacht wird. Dieser Vorwurf kann sich demgegenüber zudem auf die biblische Vorstellung von der Auferstehung des ganzen Menschen (und nicht nur des Geistes) berufen und muß daher sicher ernst genommen werden. Aber trotzdem möchte ich daran festhalten, daß nur dasjenige am Menschen im Gericht bleiben und verwandelt werden wird, das die Gemeinschaft mit Gott bereicherte. Die Behauptung von Paul Althaus, Art. »Auferstehung VI. Dogmatisch« in der RGG, 1. Band, 3. Auflage, 696–698, daß »auch die persönlichen Geschlechtscharaktere« (697) erneuert werden, wird bei ihm nur von der Individualität des Menschen her begründet. Zugleich hält er daran fest, daß der Mensch völlig verwandelt werde. Das kann doch nur so zusammengedacht werden, daß die Individualität des Menschen in Gottes Gedenken bewahrt ist und dadurch Identität und Verwandlung an derselben Person denkbar sind. Aber nach Mk 12,18 ff und auch nach Gal 3,28 ist die Geschlechtlichkeit weder eschatologisch noch soteriologisch relevant! Die Geschlechtlichkeit des Menschen wird genauso wie die gesellschaftliche Stellung (Sklave oder Freier) als irdisches Phänomen verstanden. Will man dennoch behaupten, daß die Geschlechtlichkeit für das ewige Leben konstitutiv sei, und diese Behauptung nicht als Projektion enttarnt wissen, dann müßte man aufzeigen, daß die Geschlechtlichkeit des Menschen für die kommunikative Beziehung zu Gott bedeutsam ist, daß also Gott auch durch die menschliche Geschlechtlichkeit bereichert werde.

mentlichen Reden vom Gericht auflösen. Nach 1.Kor 3,11 ff werden dort die Taten der Christen sehr wohl berücksichtigt und bewertet werden. Zunächst legt Paulus dar, daß der Grund des Glaubens in Jesus Christus gelegt ist und auch nicht anders gelegt werden kann. Und diese Grundlage ist der einzige Garant dafür, daß Christen im Gericht bestehen können, »doch so wie durchs Feuer hindurch«. Aber dadurch wird die Beurteilung ihrer Werke nicht gegenstandslos, denn als konkrete geschichtliche Taten haben sie unwiderrufliche Bedeutung vor und für Gott⁴⁶. Darum gibt es auch nicht die Möglichkeit einer Wiedergutmachung oder satisfactio durch den Menschen⁴⁷. Ihre Wirkungen haben positiv wie negativ das Verhältnis des Täters zu Gott, zur Mitwelt und zu sich selbst geprägt. Diejenigen Taten, die Gottes Gemeinschaft entsprochen haben und also Gott bereicherten, werden bleiben, während die ihm widersprechenden Werke in ihrer Nichtigkeit offenbart werden. Denn in ihnen kommt nicht die kommunikative Struktur des Geistes zum Tragen, sondern die Selbstbezogenheit des nichtigen Sünders. Im Unterschied zur gegenwärtigen Erfahrung der Sündenvergebung wird im Endgericht eine endgültige Befreiung von der Sünde stattfinden, indem die Sünde das wird, was sie ihrem Wesen nach ist: nichtig. Das Gericht dient hier also nicht der Vernichtung, sondern der endgültigen Befreiung des Menschen von seiner Selbstfixierung und der Hineinnahme in die Gemeinschaft Gottes. Das Gericht offenbart also an den Werken die in diesen Werken gebliebene Sündhaftigkeit des Menschen. Aber es bleiben Werke, die den Menschen zwar prägten, die aber nicht seinen Geist vollständig umfassen, weil der Geist durch die Kommunikation mit Gott konstituiert ist⁴⁸. Die Läuterung seiner Werke ist daher keine Reduktion des menschlichen Geistes, sondern eine vollständige Ausrichtung auf seine »dialogische Unsterblichkeit«⁴⁹ durch

⁴⁶ Die Behauptung, daß Gott selbst diese Werke in den Menschen gewirkt habe, die Walter Kreck in Anlehnung an Calvin vorträgt, muß daher präzisiert werden; vgl. Walter Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*, 2. Aufl. München 1966, 132 ff. Bedeutung vor und für Gott können die Werke nur haben, sofern in ihnen auch der Mensch sich äußert, eine Beurteilung seiner eigenen Werke durch Gott ist überflüssig. Daß Gottes Geist den Geist des Menschen erst zu Werken befähigt, die dieser dann nicht zur Selbstrechtfertigung einsetzt und in denen er sich also nicht in sich selbst zurückzieht, sondern die Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen gestaltet, ist der wahre Gedanke in Krecks Äußerung. Doch bleiben die konkreten Werke zugleich Gestaltungen des menschlichen Geistes.

⁴⁷ Vgl. Paul Althaus, *Die letzten Dinge* 201 ff. Althaus folgert daraus mit Recht, daß Buße (contritio) die angemessene Reaktion des Menschen auf diesen Sachverhalt darstelle, denn die Buße anerkennt, daß Gott allein durch Vergebung der sündigen Taten retten kann. Zugleich zielt die Buße auf das Absterben der Sünde (mortificatio), um schon gegenwärtig nicht den Selbstbezug, sondern die Gottesgemeinschaft zu leben.

⁴⁸ Vgl. Martin Luthers Auslegung des 3. Artikels des Glaubensbekenntnisses im Großen Katechismus (BSELK 659): »Denn itzt bleiben wir halb und halb reine und heilig, auf daß der heilig Geist immer an uns erbeite ... Wenn wir aber verwesen, wird er's ganz auf einem Augenblick vollführen«.

⁴⁹ Joseph Ratzinger, zitiert nach Otto Hermann Pesch, *Gott – die Freiheit des Menschen* 112.

Vernichtung der selbstbezogenen Taten. Deshalb kann das Gerichtshandeln Gottes im Glauben bejaht werden, erkennt der Glaube hier doch das Heilswirken desselben Gottes wieder. Daß dabei für die Menschen unterschiedlich viel vernichtet werden wird, braucht nicht bestritten zu werden, es schärft die Einmaligkeit des Lebens und seiner Äußerungen ein. Aber daraus darf keinesfalls eine unterschiedliche Wertigkeit der Menschen bei Gott gefolgert werden (Mt 20,1 ff), lediglich eine unterschiedliche, die Individualität des Menschen bewahrende Kontur des Geistes, der je auf seine Art die Gemeinschaft mit Gott lebte, die in Gottes Gedenken aufbewahrt blieb und sein ewiges Leben kennzeichnen wird.

Daß diese endgültige Befreiung als Läuterung der menschlichen Glaubenswerke mit Hilfe des Bildwortes vom Feuer beschrieben worden ist, hat die Ausbildung der Lehre vom Fegefeuer begünstigt. Kennzeichen dieser Lehre wurde im Mittelalter, daß die Seelen der gestorbenen Menschen an einem Zwischenort bis zum Zeitpunkt des Endgerichtes Gottes verweilen und dort von den Sündenstrafen gereinigt werden können – wobei dann auch Taten der Lebenden diesen Reinigungsprozeß beschleunigen können (Ablaß, Totenfürbitte). Doch spricht gegen diese Lehre, daß sie den Menschen die Möglichkeit zubilligt, ohne Christus aus sich selbst heraus an der eigenen Vollendung zu arbeiten⁵⁰. Selbst wenn man die origenistische Version der Läuterung im Feuer bis hin zur Allversöhnung nicht vertritt, bleibt doch der Gedanke unterbelichtet, daß Gottes Urteil eine endgültige Entscheidung beinhaltet, die zwar die Taten des Menschen ernst nimmt, die sich aber am personalen Gegenüber des Menschen, an seinem Geist als der Bereicherung von Gottes beziehungsreichem Sein orientiert.

Die Lehre vom Gericht als der endgültigen Entscheidung Gottes über die Zukunft der Menschen in seinem Reich, in seiner Gemeinschaft, muß auch die Möglichkeit bedenken, daß es Menschen geben könnte, gegen die sich Gott endgültig entscheiden wird. Es kann angesichts des klaren neutestamentlichen Befundes nicht ausgeschlossen werden, daß Menschen nur sich selbst lebten und keine Gemeinschaft mit Gott eingingen. Wohl-gemerkt liegt diese Entscheidung allein bei Gott, nicht bei den Menschen.

⁵⁰ In Übereinstimmung mit Paul Althaus, Die letzten Dinge 209 ff; Althaus entdeckt hinter dieser Lehre die grundlegend falsche Ansicht, »daß der Mensch nur das sein könne, wozu er sich selber, durch Gottes Gnade befähigt, gemacht hat« (215), der ein individualistisches und moralistisches Heilsverständnis entspricht. Dagegen rekurriert Althaus auf die Erbsünde des Menschen, die im Christenleben nicht fortschreitend entsündigt werden könne, sondern eine völlige Erneuerung des alten Menschen erfordere (219 ff). Doch zugleich will Althaus innerhalb dieser Klammer durchaus die menschliche Entwicklungsmöglichkeit berücksichtigen wissen. Hier stellt sich dann wieder das Problem, daß Althaus durch seinen Sündenbegriff nicht in der Lage ist, die Kontinuität des Menschen zu denken, obwohl er sie berücksichtigen möchte. Denn für Althaus bleibt die neue Wirklichkeit des Menschen in Christus dem sündigen Menschen nur äußerlich.

Und das heißt nicht nur, daß wir als Menschen uns kein Urteil anmaßen dürfen, das Gottes Entscheidung vorwegnahme. Es impliziert zudem, daß nicht der bewußte christliche Glaube, das explizite Ja der Menschen, diese Entscheidung fällt, insofern dies eine menschliche Aktivität wäre (1.Kor 4,4 f). Die Glaubensgewißheit, schon hier in eine Gemeinschaft mit Gott berufen zu sein und in ihr zu leben, die den Tod überdauern wird, macht sich nicht an der eigenen Gewißheit fest, sondern an der Gemeinschaft mit Gott, an der Gott bleibendes Interesse haben wird, weil sie eine geschichtliche Bereicherung seines Seins bereitstellt. Meine Hoffnung beruht also darauf, daß Gott auch in meinem Leben etwas im Gedenken hält, das ihm in seinem Reich wichtig bleibt, daß die Gemeinschaft, in die er mich berief, an meiner Person nicht spurlos vorüberging, sondern in mir eine neue Wirklichkeit (im Geist) eröffnete, die zugleich in Gott verortet ist, sofern sie den in ihm im Tod Jesu eröffneten Raum⁵¹ füllt und ihn bereichert. Jeder Versuch, diesen Geist in meine alleinige Verfügungsgewalt zu bringen, wäre eine Sünde, in der ich mich selbst zum Herrn erhebe und also selbst sein möchte wie Gott. Die geistige Kommunikation würde funktionalisiert zu einem Werk, das auf Selbstrechtfertigung zielt. Stattdessen ist es Kennzeichen der Gemeinschaft des Geistes, daß sie sich in konkreten Taten der Liebe genauso äußern kann (Lk 10,28) wie sie im Gebet (des Pharisäers) nicht eröffnet werden muß (Lk 18,9 ff). Es gibt also verschiedene Möglichkeiten, die durch Jesus eröffnete Gottesgemeinschaft zu bereichern, was sowohl seine Verkündigung und sein Leben veranschaulichen, als auch die Einsicht in die geschichtliche Existenz des Menschen impliziert.

Die neue Wirklichkeit ist durch Jesus Christus uns eröffnet worden, der insofern auch das Kriterium des Gerichtes abgibt. Damit erhebt sich

⁵¹ In der altkirchlichen und mittelalterlichen Vorstellungswelt wurde der himmlische Raum für die Glaubenden durch den Fall der Engel wenn nicht eröffnet, so zumindest erweitert; vgl. Anselm von Canterbury, *Cur deus homo*, I. Buch, Kap. 16 ff. Gott selbst eröffnet (in sich) einen Raum für die Menschen, so daß auch hier die Souveränität Gottes gewahrt bleibt. Eine vorherbestimmte Zahl von Menschen wird Eingang in Gottes Reich finden, und wenn diese Zahl vollendet sein wird, wird Gottes endzeitliches Handeln einsetzen. Das zugrundeliegende Weltbild wurde allerdings in der Neuzeit ersetzt. Doch bleibt davon unberührt, daß der Tod Christi als ein innertrinitarisches Geschehen offenbart, daß Gott in sich den endlichen Menschen zu integrieren vermag. Diese Offenheit Gottes ermöglicht die Aufnahme des Menschen in das beziehungsreiche Sein Gottes. Der Mensch kann in dem von Gott eröffneten Raum sich entfalten und damit auch Gott bereichern, ohne daß die Souveränität Gottes, der diesen Raum in sich schuf, in Frage gestellt wird. In der Konsequenz dieser Vorstellung ist es allerdings schwierig, sich vorzustellen, wo die auf ewig Verdammten sein sollen. Wären sie in der Hölle zu verorten, dann müßte von einem ewigen Dualismus ausgegangen werden, so daß Gott niemals alles in allem sein könnte. Blieben sie in der Negation des Todes, dann hätte Gott diesen letzten Feind nicht besiegt. Doch denkt man sie sich in Gott, dann muß eine Allversöhnung angenommen werden, um nicht verschiedene Räume in Gott behaupten zu müssen, was der Endgültigkeit seiner gerichtlichen Entscheidung widerspräche. Die Vorstellung einer Allversöhnung

die Frage, wie die Menschen vor Gottes Richterstuhl zu stehen kommen, die ihn nicht kennen konnten – sei es, daß sie vor ihm lebten, sei es, daß sie das Evangelium nie oder zumindest nie als frohe Botschaft (sondern nur in menschlicher Verfälschung) zu Gehör bekamen. In der Verkündigung Jesu gibt es zumindest zwei Gedankengänge, die dieser Frage die Richtung weisen können⁵². Für Jesus ermöglicht nicht nur der durch ihn vermittelte und eröffnete Glaube an den Vater, sondern auch die tätige Mitarbeit am Reich Gottes (Mt 25,31 ff) und der Zuspruch der Seligpreisungen (Mt 5,3 ff) die Teilhabe am Reich Gottes. Denn auch hier handelt es sich um eine Gemeinschaft mit Gott, in der diese Menschen stehen. Daher kann zwar nicht gefolgert werden, daß dieses menschliche Verhalten an sich die Teilgabe am Heil verbürgen werde, wohl aber, daß ein Mensch, der Gottes beziehungsreiches Sein auf die eine oder andere Weise bereichert, in Gottes ewigem Reich den Ort beibehalten darf, den er in der Kommunikation des Geistes schon eingenommen hat.

II.

Nachdem der Vorwurf Nietzsches widerlegt worden ist, ein orientalischer Gottesgedanke, der durch Rachsucht und Empfindsamkeit geprägt sei, stehe hinter der christlichen Vorstellung vom Gericht Gottes, soll abschließend noch kurz auf seine zweite »ausreichende Kritik des ganzen Christentums« eingegangen werden. Das ist vornehmlich deshalb nötig, weil Nietzsche die christliche Rede von der Liebe Gottes zu den Menschen an ihrer Wurzel angreift. Der Satz: »Wenn ich dich liebe, was geht's dich an?«⁵³ unterläuft das Evangelium, insofern er darlegt, daß Liebe für den

ließe sich mit dem hier vorgestellten Gedanken einer Bereicherung Gottes durch den Menschen in der Gemeinschaft des Geistes durchaus verbinden. Aber die Allversöhnung muß ein Grenzgedanke bleiben, nicht nur aufgrund des eindeutigen biblischen Befundes, sondern vor allem, um die alleinige Entscheidung Gottes zu respektieren.

⁵² Vgl. zum folgenden W. Pannenberg, Systematische Theologie Band 3, Göttingen 1993, 661 f.

⁵³ Nietzsche übernimmt diesen Satz aus Johann Wolfgang Goethe, Wilhelm Meisters Lehrjahre, 4. Buch, 9. Kapitel; Frankfurt: Insel 1980, 243: »und wenn ich dich lieb habe, was gehts dich an?« Mit diesem Satz stellt Philine klar, daß ihre Fürsorge um den verunglückten Wilhelm in sich selbst begründet ist. Ihre Liebestat ist entelechisch und nicht teleologisch strukturiert. Sie antwortet damit auf Wilhelms Befürchtung, ihr eine Verpflichtung aufzubürden, die er nicht materiell ausgleichen könne. Diese Angst vor geschuldetem Dank beunruhigt Wilhelm Meister so sehr, daß er lieber Philine bittet, ihn zu verlassen. Doch sie bleibt, denn: »Ich weiß besser, was dir gut ist« – und dementsprechend handelt sie aus Liebe und ohne Berechnung auf den »Dank der Männer«.

Nietzsche hat diesen Satz auf das Verhältnis von Gott und Mensch bezogen. Darin folgt er Baruch de Spinoza, Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt, V. Teil, Lehrsatz 19; Hamburg: Meiner 1976 (hrsg. von Otto Baensch), 278: »Wer Gott liebt, kann nicht danach streben, daß Gott ihn wiederliebt«. Für Spinoza widerspräche eine solche Begehr-

Geliebten keineswegs irgendwelche Konsequenzen zeitigen müsse. Geliebt zu werden könnte dem Geliebten gleichgültig bleiben. Träfe diese Analyse auch auf die Rede von der Liebe Gottes zu, so könnte behauptet werden, daß die Liebe Gottes zu uns geliebten Menschen eine folgenlose Einstellung Gottes wäre und bleiben könnte. Doch wäre davon auch die Rede von der Liebe Gottes als dem Grund des Gerichtes getroffen. Denn das Gericht als ein uns betreffendes Ereignis könnte nun nicht mehr als Folge der Liebe Gottes behauptet werden, vielmehr müßte vermutet werden, daß doch orientalische Vorstellungen zumindest im Hintergrund prägend geblieben seien. Der Gedanke der Liebe schließt für Nietzsche das Richten aus⁵⁴, sofern menschliche Handlungen vor diesem Forum verhandelt würden, aber die könnten nicht von der Liebe herausgefordert worden sein. Weil die Liebe keine Antwort vom Geliebten erwarten könne, dürfe sie auch über keine Verhaltensweisen des Geliebten richten.

Nietzsches Verständnis der Liebe ist zunächst gegen den Verpflichtungscharakter der theologischen Rede von der Liebe Gottes gerichtet. Als Ablehnung eines »do ut des«-Prinzips, einer wechselseitigen Verpflichtung, kann seiner Analyse durchaus zugestimmt werden. Sie wäre sogar noch zu verschärfen durch den Hinweis, daß die aus der Rede von Gottes Liebe abgeleiteten Verpflichtungen allzu leicht menschliche Machtpositionen stabilisieren helfen. Gottes Liebe wird zur Chiffre ausgehöhlt, wenn sie vornehmlich den Menschen in die Pflicht nimmt, weil diese Verpflichtungen viel eher menschliche Interessen kaschieren, als daß sie der Gottesbeziehung inhärieren. Daß ergänzend noch die Allmacht Gottes eingeführt wird, um die unbedingte Geltung dieser Verpflichtungen zu untermauern, verstärkt nur die Kritik – sowohl an der Verfälschung Gottes durch den »orientalischen« Gottesbegriff, als auch an der menschlichen Macht sucht, die sich hinter Gottes Allmacht einnistet hat und sich damit der zwischenmenschlichen Verfügung und Disponierbarkeit entzieht.

Jedoch hat der aus den innertrinitarischen Beziehungen entwickelte Begriff der Liebe Gottes eine andere Intension⁵⁵. Gottes Liebe erscheint

lichkeit des Menschen der Gottheit Gottes, sie könnte folglich niemals Gott erreichen. Während also für Spinoza der Mensch das Subjekt der Liebe ist, läßt Nietzsches Adaption die Frage nach dem Subjekt grammatikalisch ungeklärt. Sowohl Gott als auch der Mensch können Subjekt des Satzes sein. Allerdings legt der Kontext nahe, in dem von Gottes (verklusulierter) Liebe die Rede war, Gott als Subjekt dieser Liebe zu denken. Gottes Tat könne demnach dem Menschen gleichgültig bleiben, sie ruft nicht zwingend – zumindest nicht als Tat der Liebe – Konsequenzen im menschlichen Verhalten hervor. Mit Goethe und Spinoza teilt Nietzsche folglich die Ablehnung des Verpflichtungscharakters der Liebe.

⁵⁴ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 3. Buch Nr. 140: »ein Richter, und selbst ein gnädiger Richter, ist kein Gegenstand der Liebe«.

⁵⁵ Vgl. zum folgenden die vorzügliche Analyse des Liebesbegriffs bei Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 3. Auflage 1978, 430 ff (§ 20). Meine Überlegungen beschränken sich auf den durch die Fragestellung bedingten Aspekt, wiefern Gottes Liebe den Menschen etwas angeht – und was es ihn angeht.

in der Verkündigung Jesu als bedingungsloser Zuspruch der Nähe Gottes, die erfahrbar ist und dadurch das Sein des Menschen verändert. Der Mensch wird also nicht zu bestimmten Reaktionen verpflichtet, sondern erfährt sich selbst neu. Gottes gemeinschaftseröffnendes Sein ruft den Menschen aus sich heraus in einen durch Gott gegebenen Raum, in dem der Mensch befreit leben kann. Diese neue Erfahrung ist eine Bereicherung des Menschen, so wie ihn auch andere Erfahrungen bereichern. Das Besondere an der durch Gottes Liebe gekennzeichneten Erfahrung ist, daß sie den Menschen aus seiner Selbstbezogenheit befreit. Ihm wird die Möglichkeit eröffnet, sich nicht von sich selbst, sondern vom anderen her zu gewinnen⁵⁶. Die Liebe Gottes spricht dem Menschen zu, befreit von sich selbst als er selbst leben zu können. Der Charakter der Verpflichtung kann diesem Geschehen nur von außen zugesprochen werden, indem dieser Zuspruch nicht bedacht, sondern nur bemerkt wird, daß sich das Leben des Menschen ändert, sofern es durch diese neue Erfahrung geprägt wird – wie ja alle Erfahrungen den Menschen prägen⁵⁷. Doch wird damit die Pointe der Rede von Gottes Liebe verpaßt, die darin besteht, daß der Mensch als Person von ihr angesprochen und befreit wird, so daß das veränderte Verhalten diese Freiheit des Geistes (in aller Gebrochenheit) lebt.

Damit ist dargelegt, daß die Liebe Gottes den Menschen durchaus etwas angehen kann, weil sie ihn als Person betrifft, ohne ihn in die Pflicht zu nehmen. Sie verändert vielmehr genau diese Struktur des Menschen, alles mit Hilfe des Gedankenkonzeptes »do ut des« erfassen zu wollen. Und diese Veränderung kommt dem Menschen zugute, so daß auch aus der Sicht des Menschen die Behauptung angemessen erscheint, daß ihn die Liebe Gottes etwas angehe. Mehr belegen zu wollen, also darüber zu rasonieren, wiefern diese Liebe den Menschen etwas angehen müsse, wäre allerdings weniger. Die Liebe (Gottes) ist zwar daran interessiert,

⁵⁶ Vgl. Eberhard Jüngel, Wertlose Wahrheit; in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 104 f.: »Der Mensch wird, von Gott unterbrochen, zu sich selbst in ein entdeckendes Gegenüber geraten, das ihm dann auch eine neue Übereinstimmung mit sich selbst gewährt. Er wird wahr gemacht und ist nun – johanneisch geredet – aus der Wahrheit. Er ist es, weil er, außer sich, so bei dem ganz Anderen, so bei Gott ist, daß er, auf ihn sich verlassend, sich als Person von Gott her neu empfängt. Er existiert im Sinne eines ab alio ek-sistere. Von ihm her bin ich in neuer und gesteigerter Weise ich selbst«.

⁵⁷ Vgl. Martin Luther, Erste Disputation über Röm 3,28 von 1535, These 34; zitiert nach: Emanuel Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, 4. Auflage Berlin 1964, 122: »Wir gestehen, daß die guten Werke dem Glauben folgen sollen, vielmehr nicht folgen sollen, sondern von selber folgen, gleich wie ein guter Baum nicht gute Früchte bringen soll, sondern von selber bringt«. Daß dieses »von selber« Luthers nicht hinreichend den von mir betonten Gedanken der relationalen Verwurzelung der Werke in der Gemeinschaft des Geistes zur Geltung zu bringen vermag, widerlegt nicht seine Einsicht in die Auswirkung der Glaubenserfahrung auf das ganze Menschsein.

beim Geliebten anzukommen. Und als Liebe Gottes ist sie für den geliebten Menschen sogar notwendig, insofern sie seine mit der Selbstfixierung gegebene Not zu wenden vermag⁵⁸. Aber notwendig im Sinne eines Seinsmodus kann die Liebe nicht sein, weil sie dann nicht mehr Liebe wäre. Es entspricht dem Wesen der Liebe, sich nur durch sich selbst, also durch Liebe und nicht durch Zwang, durchzusetzen. »Denn die Liebe setzt sich nicht anders durch als allein durch Liebe. Das ist ihre Stärke und Schwäche zugleich. Weil sich Liebe nur liebevoll durchsetzt, deshalb ist die Liebe zwar von außen her höchst verwundbar, aber von innen her zutiefst unzerstörbar. Sie bleibt in ihrem Element, sie strahlt aus, um in sich einzubeziehen. Sie kann nicht zerstören, sondern nur verwandeln, was ihr entgegensteht. Wo das geschieht, da vollzieht sich wie von selbst jene – die Zerstörung an Radikalität überbietende – Abkehr vom eigenen Ich«⁵⁹ – die allerdings eine Befreiung des Menschen zu sich selbst bedeutet⁶⁰.

Die Befreiung des Menschen zu sich selbst impliziert die Selbstanahme als endliches Wesen. Die Erfahrung der bedingungslosen Liebe Gottes entlarvt den tödlichen Wahn des Selbstperfektionismus des Menschen auf Kosten anderer Menschen und der Mitwelt, indem sie ihn überflüssig macht⁶¹. Die geistige Gemeinschaft mit Gott als derjenige Ort, in dem meine Zukunft schon jetzt verbürgt und erfahrbar ist, ermöglicht mir, die eigene Endlichkeit und den eigenen Tod – natürlich ebenfalls in der Gebrochenheit, die meine personale Situation kennzeichnet – anzunehmen. Ich muß mir die Ewigkeit nicht durch meine Selbstvollendungsversuche erschleichen, insofern ich an Jesus Christus glaube, der für meine Gemeinschaftswürdigkeit bei Gott einsteht. Ich muß mich nicht selbst der Zukunft bemächtigen, insofern ich der Macht der Liebe Gottes gegenwärtig und für die Zukunft traue. Ich muß die weltlichen Beziehungen nicht überfordern, indem ich sie auf ewig anlege, und somit in die Beziehungslosigkeit steuern, weil ich sie nicht als das, was sie sind, wahrnehme und sie folglich gar nicht lebe, insofern ich sie im beziehungsreichen Sein Gottes aufgehoben hoffe. Ich kann Abschied nehmen (lernen) und darin die

⁵⁸ Vgl. zur Interpretation von Notwendigkeit als Not wendend Gerhard Ebeling, *Die Evidenz des Ethischen und die Theologie*, in: ders., *Wort und Glaube* Band 2, Tübingen 1969, 32.

⁵⁹ Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 445.

⁶⁰ Diesen Selbstgewinn des Menschen als Befreiung zu interpretieren, geht allerdings von zwei anthropologischen Voraussetzungen aus. Sie setzt erstens voraus, daß der Mensch (als selbstfixierter Sünder) aus sich selbst heraus noch nicht sein wahres Wesen innehat, so daß ihm die neu eröffnete Erfahrung nicht nur zugute kommt, sondern ihn (aus dem Teufelskreis der Sünde) befreit. Die zweite Voraussetzung dieser theologischen Rede von der Liebe Gottes besteht darin, daß sie den Menschen als sozietäres Wesen ansieht, der nicht im Selbstbezug, sondern erst in der Relation zu anderem sein wahres Wesen entfalten kann. Beide Voraussetzungen müßten anthropologisch diskutiert werden, denn sie widersprechen Nietzsches Menschenbild vom Übermenschen, aber das kann hier nicht mehr geleistet werden.

⁶¹ Vgl. Günter Altner, *Tod, Ewigkeit und Überleben*, 13 ff und 139 ff.

unwiderrufliche Ausrichtung meines Lebens auf den Tod annehmen⁶², insofern ich glaube, daß die gelebte geistige Gemeinschaft nicht endgültig negiert sein wird. Der Gedanke des Gerichts Gottes, der für diesen Glauben einsteht⁶³, bleibt also unaufgebbarer Bestandteil der christlichen Rede von Gott als Liebe.

SUMMARY

This essay argues in favour of adhering to the presently controversial conception of God's judgement. Although this concept originates in an apocalyptic world outlook, it maintains another intention however in the New Testament. It guarantees eschatologically mankind's liberation, established in Jesus Christ, from his self-centred sin to fellowship or communion with God. The account of God's judgement guarantees that God is the Lord of history and enables mankind as God's liberated vis-a-vis to be truly human.

God's Being, opening up relationship, gives outline to the concept of judgement which consequently does not stand in contradiction to God's character as love. This connection of God's judgement and love is analysed according to the various aspects of the acts of judgement.

(1) The forgiveness of sins made possible in Christ is central for the present experience of judgement. God's communicating love breaking open human uncommunicative sin is the experience of forgiveness. In view of the continuous entanglement in sin man remains dependent upon Christ's substitution for sin. However the calling of man to communion with God is nevertheless liberation to a mutual occurrence of relationship.

(2) God's approaching judgement will ultimately manifest his will to salvation. God, being abundant in his relationships, ultimately adheres to the communion with the believer which enriches as a person in the discipleship of Jesus. With that man will be liberated into his truth, the communion or fellowship with God.

(Translation: The Rev. John W. Siegmund, Jr.)

⁶² Vgl. Michael Theunissen, *Die Gegenwart des Todes im Leben*; in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt 1991, 197 ff.

⁶³ Auch für Hans Friedrich Geißer, *Grundtendenzen der Eschatologie im 20. Jahrhundert*; in: *Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie*, hrsg. von Konrad Stock, Gütersloh 1994, 13–48, ist die »Rückkehr in die Endlichkeit« (46) die Zielperspektive einer »eschatologia crucis«, wie sie bereits von Pierre Bühler, *Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie*, im Anschluß an Luthers *theologia crucis*, Tübingen 1981 vorgeschlagen worden ist. Die Annahme der eigenen Endlichkeit ist auch für Geißer die notwendige Begrenzung perfektionistischer Bestrebungen des Menschen, von denen der Mensch wohl »nie endgültig ablassen« (ebd.) könne. Indem Geißer diesen Gedanken allerdings nur als Horizont einer alternativen Eschatologie andeutet und eine Verknüpfung mit dem Gericht Gottes nur anmerkt (vgl. 47 Anm. 129), werden von ihm weder die eschatologische Bedeutung der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen noch die durch den Gerichtsgedanken eröffnete Begrenzung der menschlichen Bestrebungen und die in dieser Begrenzung ihnen zugewiesene Bedeutung berücksichtigt. Weder eine eschatologia crucis noch die Rückkehr zu einer »bedachtsamen Schöpfungsfrömmigkeit«, die Geißer ebenfalls empfiehlt (48), können die Beschränkung auf die eigene Endlichkeit fundieren. Sie ist einsichtig als Implikat der »Sohnschaft«, die – wie oben aufgewiesen wurde – durch den Gerichtsgedanken gestützt wird. Weil Gott den Menschen in seiner Endlichkeit ins Recht setzen wird, ist die Selbstbegrenzung des Menschen kein Aufgeben eigener Möglichkeiten.