

Vom eschatologischen Dualismus zur Hoffnung auf eine Allerlösung

Ein neuzeitlicher Umbau in der Eschatologie des Christentums

Gregor Etzelmüller

Problemstellung

Im modernen Christentum vollzieht sich ein Umbau, der für dessen Verständnis als Erlösungsreligion zentral ist: An die Stelle der die mittelalterlichen Kirchenportale prägenden Erwartung eines doppelten Ausgangs des Jüngsten Gerichts und damit der gesamten Geschichte scheint zunehmend die Hoffnung auf eine umfassende Erlösung aller Menschen, in diesem Sinne: die Erwartung einer Allerlösung¹ zu treten.

Entsprechende Verschiebungen, die vor allem von reformierten Theologen angestoßen worden sind, lassen sich auch in der lutherischen Theologie beobachten. Dieser Umbau soll im Folgenden nachgezeichnet werden. Dabei soll zugleich gefragt werden, was er für das Christentum als Erlösungsreligion bedeutet. Man kann diesen Umbau zumindest auf zweifache Weise lesen: Eine Religion, die von einem eschatologischen Dualismus auf die Erwartung einer Allerlösung umstellt, kann ihre Funktion auf Lebensbegleitung und -beratung reduzieren, da es in religiöser Kommunikation und Praxis nicht mehr um Heil oder Unheil geht. Andererseits hält auch ein Allerlösungsmodell die kritische Einsicht wach, dass diese Welt ihrer Erlösung harret. Eine Religion, die diese kritische Einsicht bewahrt, kann nie allein der Kontingenzbewältigung dienen, sondern erhöht vielmehr die Kontingenz, indem sie (in einer Erinnerung nach vorne) die erlöste Welt imaginiert und so daran erinnert, dass alles auch ganz anders sein könnte. Insofern könnte also auch ein Christentum, das in seiner Hoffnung auf ein Allerlösungsmodell umstellt, weiterhin als Erlösungsreligion erkennbar sein.

¹ Die in der Alten Kirche verworfenen Allerlösungsmodelle wurden primär deshalb verworfen, weil sie die Erlösung des Teufels und der Dämonen einschlossen. Insofern existieren Allerlösungsmodelle, die noch über die Erwartung der Erlösung aller Menschen hinausgehen. Dieses Problem (vgl. dazu *Janowski*, Allerlösung, S. 379: „Das Problem der Apokatastasis des Teufels ist seit der Alten Kirche eindeutig das primäre Apokatastasis-panton-Problem, d. h. auch dessen primäre Blockade“) kann hier übergangen werden.

1. Der Umbau der Eschatologie in der reformierten Theologie der Neuzeit

Obwohl gerade der reformierten Tradition von ihren Genfer Anfängen her mit der Betonung der Prädestinationslehre die Erwartung eines doppelten Ausgangs der Geschichte eingeschrieben ist², kommt es in der Neuzeit gerade in der reformierten Theologie zu einem wirkmächtigen Umbau der Eschatologie zugunsten der Erwartung einer Allerlösung hin. Dieser Umbau gründet sowohl bei Friedrich Schleiermacher als auch bei Karl Barth in ihrer jeweiligen Revision der überlieferten Erwählungslehre.³

1.1. Schleiermachers Lehre von der Wiederbringung aller Seelen in das Reich der Gnade

Indem Schleiermacher in seiner Glaubenslehre Gottes Erwählung in den Kontext der Entstehung der Kirche stellt, versteht er das erwählende Handeln Gottes als ein geschichtliches Handeln. Dieses Verständnis entspricht dem biblischen, ja gerade auch alttestamentlichen.⁴ Im Interesse des geschichtlichen Prozesses der Ausbreitung des Reiches Gottes erwählt Gott bestimmte Menschen und Menschengruppen. Weil das Reich Gottes sich aber auf geschichtlichem Wege ausbreiten soll, werden dabei von Gott bestimmte Menschen und Menschengruppen notwendig übergangen. In der Zeit der geschichtlichen Entwicklung der Kirche wird es immer auch solche geben, die noch dort stehen, „wo die ganze Kirche vorher auch war“.⁵ Wenn das Reich Gottes sich geschichtlich ausbreiten soll, dann können nicht alle Völker gleichzeitig vom Evangelium erreicht werden.

Insofern sich die Erwählung auf den geschichtlichen Prozess der Ausbreitung des Reiches Gottes bezieht, ist freilich nicht gesagt, dass die in der Geschichte Übergangenen auch in Gottes Ewigkeit verworfen sein müssen. Die geschichtliche Erwählung wird in Schleiermachers Theologie von der ewigen Verwerfung

² Vgl. nur Inst. III,21,7: „Gott hat in seinem ewigen und unwandelbaren Ratschluss einmal [nämlich vor Grundlegung der Welt] festgestellt, welche er einst zum Heil annehmen und welche er andererseits dem Verderben anheimgeben will.“; zur Genese und Vielschichtigkeit von Calvins Prädestinationslehre vgl. *Freudenberg*, Ewige Erwählung, S. 53–69.

³ Vgl. dazu *Gockel*, Barth and Schleiermacher.

⁴ Die meisten biblischen Überlieferungen, die von Gottes Erwählung sprechen, bezeichnen mit der Erwählung ein geschichtliches Handeln Gottes: die Berufung Abrahams, die Erwählung Jakobs, die Herausführung Israels aus Ägypten, die Erwählung Davids bzw. die Erwählung von Juden und Heiden zum Gottesvolk im Neuen Testament. Das erwählende Handeln Gottes richtet sich dabei auf die Aussonderung des Volkes Gottes. Auch dort, wo von erwählten Individuen die Rede ist, stehen diese entweder für das Volk, so Abraham und Jakob, oder aber einzelne, wie etwa die Könige, werden in einer spezifischen Funktion für das Volk erwählt. Gerade die Erwählung der Könige verdeutlicht dabei, dass Erwählung auf eine geschichtliche Funktion des Erwählten zielt. Schon Abraham wird berufen, zum Segen für die Völker zu werden.

⁵ *Schleiermacher*, Der christliche Glaube. Zweite Auflage [fortan: CG²], 261, 25.

entkoppelt.⁶ Doppelte Prädestination im Blick auf die Geschichte und alleinige Vorherbestimmung zur Seligkeit im Blick auf deren Vollendung können so einhergehen.

In seiner Abhandlung über die Erwählung nennt Schleiermacher vier Gründe für die Annahme einer endlichen Erlösung aller.⁷ Zunächst nennt er als theologisches Argument, dass sich die ewige Verdammnis „mit der ewigen Vaterliebe Gottes nicht reimen will“ (216,32 f.). Sodann verweist er darauf, dass das Wissen um die ewige Verdammnis anderer das Mitgefühl der Seligen als Gattungswesen affizieren und so deren Seligkeit, die ja gerade in der Abwesenheit des Gefühls der Verwerfung besteht, trüben würde: „könnten sie etwa selig sein, wenn sie das Mitgefühl für alles was ihrer Gattung angehört, verlieren müssten?“ (218,34 f.). Diejenigen, die weder mit Schleiermachers Gottesbild noch mit seiner Frömmigkeit übereinstimmen können, verweist er (drittens) an die Schrift und (viertens) an die Vernunft. Nach Schleiermacher findet sich die Vorstellung einer schlussendlichen Allererlösung „eben so gut in der Schrift begründet als jene“ der ewigen Verdammnis (218,36 f.), wobei freilich jene Überlieferungen, die von einer ewigen Verdammnis reden, bei genauerer Betrachtung in immer „größere Schwierigkeiten“ führen würden (218,40). Letztlich könne auch die Vernunft nur dann ihre Ruhe finden, wenn sie die göttliche Allmacht der Liebe so denke, dass Gott selbst keine Ordnung schaffen könne, die die Allmacht seiner Liebe begrenze.⁸

Während Schleiermacher sich in seiner Abhandlung über die Erwählung zu der Ansicht, dass schließlich alle in das Reich Gottes aufgenommen würden, bekennt,⁹ vertritt er in der Eschatologie seiner Glaubenslehre die Lehre von der Allererlösung nicht mit letzter Bestimmtheit. Er fordert freilich auch dort, der Vorstellung von der „Wiederherstellung aller menschlichen Seelen“ gegenüber der orthodoxen Lehre vom doppelten Ausgang „wenigstens gleiches Recht einzuräumen“ (CG² II,492,15–18).

Freilich lassen auch Schleiermachers Ausführungen in der Glaubenslehre erkennen, dass Schleiermacher einem Allererlösungsmodell zuneigt.¹⁰ In Kontinuität zu seiner Abhandlung über die Erwählung führt er erneut aus, dass die ewige Verwerfung einiger unser Gattungsbewusstsein affizieren und deshalb die Seligkeit der Seligen aufheben würde.¹¹

⁶ Vgl. CG² II,261,9–25.

⁷ *Schleiermacher*, Erwählung, S. 216–219; zu Schleiermachers Umstellung auf ein in seiner Gewissheit freilich problematisiertes Allererlösungsmodell vgl. *Janowski*, Allererlösung, S. 586–595.

⁸ Vgl. *Schleiermacher*, Erwählung, 218 f.

⁹ Vgl. *Schleiermacher*, Erwählung, 219,3–6: „Und indem ich mich zu dieser Ansicht bekenne, stelle ich es als ein Zeichen meiner Unpartheilichkeit auf, daß ich nicht behaupte, die kalvinische Theorie dränge uns zu derselben stärker hin als die lutherische.“

¹⁰ Vgl. nur CG² II,491,13–15: „Betrachten wir nun die ewige Verdammnis in Bezug auf die ewige Seligkeit: so ist leicht zu sehen, daß diese nicht mehr bestehen kann wenn jene besteht.“

¹¹ Vgl. *Schleiermacher*, Der christliche Glaube [fortan: CG¹] II,167,24–29 (Leitsatz zu § 137); 254,10–14; 275,25–30; CG² II,249,1–7 (Leitsatz zu § 118); 254,10–14; 275,25–30.

Doch auch Schleiermachers Darstellung der Lehre vom Jüngsten Gericht lässt seine Tendenz zugunsten eines Allerlösungsmodells erkennen.

Anders als Adele Weirich und Martin Weeber in ihren Tübinger Dissertationen nahelegen, nach denen Schleiermacher den Gedanken einer inneren Scheidung als Auslegung der Rede vom Jüngsten Gerichts ad absurdum führen will,¹² meine ich, dass Schleiermacher sich in seinem Lehrstück „Vom Jüngsten Gericht“ zu diesem Verständnis bekennt. Die Argumentation läuft dabei wie folgt: Der nicht-orthodoxe Gedanke einer inneren Scheidung erweckt zunächst den Eindruck, als würde die innere Scheidung nicht durch den Eindruck der Persönlichkeit Jesu bewirkt, sondern auf magische Weise zustande kommen.¹³ Demgegenüber lässt sich aber nach Schleiermacher unter Rückgriff auf 1Joh 3, 2 argumentieren, dass die innere Scheidung durch die mit Christi „Wiederkunft verbundene vollkommene Erkenntniß Christi“ bewirkt werde (CG¹ II,330,18 f.).¹⁴ Soll aber die innere Scheidung in allen als gleichzeitig konzipiert werden,¹⁵ dann darf sie nicht von der unterschiedlichen Empfänglichkeit abhängig sein. Wirkt aber die Erscheinung des Parusie-Christus unabhängig vom Grad der Empfänglichkeit, dann wird sie auch in denen, die in der Geschichte nicht zum Glauben gekommen sind, die innere Scheidung wirken.¹⁶ Soll heißen: Die Deutung des Jüngsten Gerichtes auf eine innere Scheidung hin lässt sich nur aufrechterhalten bei Aufgabe des Gedankens einer zwischenmenschlichen Scheidung.¹⁷ Damit ist der Gedanke nicht widerlegt, sondern von Schleiermacher vielmehr dessen Konsequenz aufgezeigt. Von Schleiermachers Erwählungslehre her und angesichts seiner Ausführungen zur ewigen Verdammnis¹⁸ kann die Interpretation des Jüngsten Gerichtes als einer inneren Scheidung als die von Schleiermacher bevorzugte Auslegung des Bekenntnisses angesehen werden. Für Schleiermacher führt eine sachgemessene Interpretation der Erwartung des Jüngsten Gerichtes zum Gedanken der „Wiederbringung aller Seelen in das Reich der Gnade“ (CG² II,483,12 f.).

1.2. *Barths Ablehnung des Gedankens der Apokatastasis und der Glaube an Christus, den Allversöhner*¹⁹

Karl Barth hat die auch von Schleiermacher vertretene Lehre der Apokatastasis zunächst, etwa in seiner Münsteraner Eschatologie-Vorlesung aus dem Wintersemester 1925/26, verworfen. Das überrascht insofern, als Barth in früheren Veröffentlichungen ebenfalls betonen konnte, dass Gottes richtendes Handeln

¹² Vgl. *Weirich*, Kirche, S. 164; *Weeber*, Schleiermachers Eschatologie, S. 138 f.

¹³ Vgl. CG¹ II,330,10–16; CG² II,482,14

¹⁴ Vgl. CG¹ II,330,17–20; CG² II,482,16–20

¹⁵ Vgl. CG² II,483,3–7

¹⁶ Vgl. CG² II,482,5–11

¹⁷ Vgl. CG² II,483,11–14

¹⁸ CG¹ II,335,24 – 337,27; CG² II,490,1 – 492,18

¹⁹ Vgl. zum Folgenden *Etzelmüller*, Er kommt, S. 243–249.

als eines, das alle Menschen zurechtbringt, zu verstehen sei. So hatte Barth in der zweiten Auflage seines Römerbriefkommentars zu Röm 2, 16 ausgeführt: „Durch Christus Jesus‘ beurteilt Gott den Menschen. Das bedeutet Krisis: Verneinung und Bejahung, Tod und Leben des Menschen. Ein Ende ist im Christus erschienen, aber auch ein Anfang, ein Vergehen, aber auch ein Neuwerden, und immer beides der ganzen Welt, allen Menschen.“²⁰ Diesen Universalismus der Hoffnung hat Barth dabei nach eigener Auskunft von den beiden Blumhardts übernommen.²¹ Auch in der Münsteraner Eschatologie-Vorlesung kann Barth in Anlehnung an den älteren Blumhardt ausführen: „Man muß alle, aber auch alle Vorstellungen von dem Heiland als ‚Kaputtmacher‘ (Blumhardt) fallen lassen und verstehen lernen, daß er wirklich der Seligmacher, der Erretter ist dessen, was verloren ist“.²²

Wenn Barth in seiner Münsteraner Eschatologie-Vorlesung zwei Tage später ausführt, dass die Verworfenen „von der Erlösung ausgeschlossen“ bleiben (UCR III, 493), stellt sich die Frage, wie sich diese Aussage zu der christologisch begründeten Hoffnung für alle Menschen verhält. Was innerhalb der Eschatologie-Vorlesung als Bruch erscheint, ist im Kontext der gesamten Göttinger Dogmatik, die von Barth in Münster mit der Eschatologie-Vorlesung abgeschlossen wird, freilich nur konsequent, genauer: paradox konsequent. Denn im Licht der gesamten Göttinger Dogmatik betrachtet erscheint die dualisierte Eschatologie als Konsequenz einer Annäherung an eine nicht-dualisierte Prädestinationslehre.

In der Darstellung der Prädestinationslehre hat Barth es in der Göttinger Dogmatik als „Loch im Mantel (s)einer Orthodoxie“ bezeichnet, dass er die Aufteilung der Verworfenen und der Erwählten auf zwei getrennte Chöre von Individuen für einen sachlichen Fehler hält.²³ Entsprechend hatte Barth schon in der Calvin-Vorlesung von 1922 ausgeführt: „Calvin hat tausendmal recht, wenn er bei der Beschreibung des Glaubens bei Gott und nur bei Gott anfangen will. Ob er ebenso recht hat, wenn er Glauben und Unglauben auf zwei getrennte Menschengruppen verteilt, das ist eine andere Frage. Ich meinerseits verneine sie. Konsequent in der Linie würde es m. E. liegen, laut und kräftig von Gottes freiem Erwählen und Verwerfen zu reden, von den Erwählten und Verworfenen aber kräftig und bedeutsam zu schweigen.“²⁴ Entsprechend konzentriert Barth sich in der Prädestinationslehre der Göttinger Dogmatik allein auf das Handeln Gottes und bestimmt Prädestination streng theozentrisch-aktualistisch als Gottes „gegenüber jedem Menschen in jedem Augenblick aktuelles freies Gebrauchmachen von der Möglichkeit, Ja oder Nein zu ihm zu sagen“ (UCR II,

²⁰ *Barth*, Römerbrief, S. 101; vgl. auch *Barth*, Auferstehung der Toten, S. 122: „Die Auferstehung, die alle Menschen aller Zeiten angehende Krisis, so gewiß sie eben Gottes entscheidendes Wort an die Menschen ist, sie bedeutet: Ihm leben sie alle“.

²¹ *Barth*, Vergangenheit und Zukunft, S. 45.

²² *Barth*, Unterricht. Dritter Band [fortan: UCR III], S. 480.

²³ *Barth*, Unterricht. Zweiter Band [fortan: UCR II], S. 183.

²⁴ *Barth*, Theologie Calvins, S. 372 f.

186).²⁵ Die Rede von zwei getrennten Chören von Individuen ist damit zwar ausgeschlossen, nicht ausgeschlossen ist aber die Möglichkeit, dass Gott auch im letzten Augenblick von seiner Freiheit Gebrauch macht, zu einem Menschen Nein zu sagen. Eben deshalb schließt Barth seine Eschatologie in der Münstertaler Vorlesung mit der Lehre von der ewigen Verdammnis.²⁶

Weil Barth also in Göttingen noch keine andere Alternative zur klassischen Prädestinationslehre denken konnte, als diese konsequent zu aktualisieren – aus einem vorzeitlichen Handeln Gottes also ein stets gegenwärtiges zu machen –, deshalb gewinnt er im Blick auf die Zukunft keine Gewissheit.

Da Barth in der Erwählungslehre der Kirchlichen Dogmatik²⁷ die Erwählung und damit das Gericht Gottes streng christologisch verstanden und die dort gewonnen Einsichten zur Grundlage seiner Christologie des gerichteten Richters in KD IV/1 gemacht hat, hätte man von der Erlösungslehre der Kirchlichen Dogmatik eine prinzipiell anders begründete und ausgeführte Lehre von Gottes Gericht erwarten dürfen: Wenn Christus in seinem Tod das auf Verwerfung lautende Urteil über die Menschen auf sich genommen hat, dann kann das über die anderen Menschen ergehende Urteil nur noch auf Leben lauten.²⁸ Das hat Barth in der Erwählungslehre sowohl kreuzestheologisch als auch von der Auferstehung Christi her begründet. Am Kreuz Jesu Christi hat Gott „das Gericht über die Sünde nicht nur selber vollzogen, sondern auch [...] selber erlitten [...], sodaß sein Erleiden durch uns nicht mehr in Frage kommen kann“ (KD II/2, §35, 549). Entsprechend wird an der Auferstehung Jesu Christi offenbar, „daß Gott sein Recht gegen den Satan und gegen uns selbst [...] in der Weise behauptet und durchsetzt, daß er [...] unser eigenes Lebensrecht gegen den Satan und gegen uns selbst in Schutz nimmt und zu Ehren bringt“ (KD II/2, §39, 848 f.).

Unter diesen erwählungstheologischen Voraussetzungen hat sich Barth in der Versöhnungslehre der Kirchlichen Dogmatik der von Schleiermacher vertretenen Deutung des jüngsten Gerichts als innerer Scheidung angenähert. Um dieses Geschehen darzustellen, hat sich der späte Barth wiederholt im Anschluss an 1Kor 3,12–15 des Bildes eines Reinigungsfeuers bedient:²⁹ „Nur eben durchs Feuer hindurch und also – was die jetzt nicht sichtbare Gestalt seines Seins und Wirkens betrifft – bestimmt nicht ohne ‚Schaden zu erleiden‘ (1Kor 3,15), nicht ohne schärfste Reduktionen und Subtraktionen, aber durch dieses Feuer hindurch wird er [...] gerettet werden.“ (KD IV/3, §73, 1065). Die Rettung – eine Verwerfung kann es für den, der in diesem Gericht steht, sowohl nach Paulus

²⁵ Vgl. das Urteil von *Gockel*, Barth and Schleiermacher, S. 155: „Barth’s doctrine of election in the *Göttingen Dogmatics* becomes more actualistic and less speculative, while it is still not christocentric.“

²⁶ Vgl. UCR III, S. 491–493

²⁷ Zitate aus *Barth*, Kirchliche Dogmatik, Bd. I/1 – IV/3 werden im Folgenden mit dem Kürzel KD und der Angabe des Bandes und des Paragraphen zitiert.

²⁸ Zu Barths erwählungstheologisch begründeter Umstellung auf ein Allerlösungsmodell und dessen Konsequenzen für die Lehre vom Nichtigen vgl. *Janowski*, Allerlösung, S. 360–372.

²⁹ Vgl. KD IV/2, §64, 203, 353; §67, 721; §68, 950; KD IV/3, §73, 1056–1060, 1063–1066, 1070

als auch nach Barth nicht mehr geben³⁰ – vollzieht sich also durch eine innere Scheidung hindurch.³¹ Dabei weitet Barth die Vorstellung, die in 1Kor 3 ja auf das Geschick der Gemeindemitarbeiter bezogen ist, auf alle Menschen aus: „alle die Menschen, in deren Mitte die Gemeinde in dieser Zeit das Evangelium von der Gotteskindschaft zu verkündigen hatte, werden dann in das verzehrende, sichtende, läuternde Feuer des gnädigen Gerichtes dessen, der da kommt, hinein und – was das auch für sie bedeuten möge – durch dieses Feuer hindurchgehen dürfen und müssen [...]: allen Menschen, ja aller Kreatur widerfährt dann die große Veränderung damit, daß aller Widerspruch, in welchem sie jetzt existieren, gebrochen werden wird, daß sich dann die Knie Aller im Namen Jesu Christi werden beugen, Aller Zungen ihn als den Herrn werden bekennen müssen und dürfen.“ (KD IV/3, §73, 1070). Insofern also auch nach Barth der Gedanke der inneren Scheidung zur Erwartung führt, dass alle Christus als Herrn bezeugen und also Glieder im Reich Christi sein werden, stimmt Barth im Ergebnis mit Schleiermachers Lehre von der „Wiederbringung aller Seelen in das Reich der Gnade“ überein.

Dass Barth sich dennoch auch in der Kirchlichen Dogmatik nicht zur Lehre von der Apokatastasis bekannt hat, hängt mit seinem Verständnis dieser Lehre zusammen: „Aus einer optimistischen Beurteilung des Menschen in Verbindung mit einem [...] Postulat der unendlichen Potentialität des göttlichen Wesens pflegt die unter dem Namen der Lehre von der ‚Apokatastasis‘ bekannte Behauptung von einer endlichen Erlösung Aller und Jeder ihre Anregung und ihre Kraft zu ziehen.“ (KD II/2, §34, 325). Demgegenüber komme die biblische Hoffnung nicht von allgemeinen Voraussetzungen her, sondern sei im konkreten, zeitlichen Vollzug der Erwählung Jesu Christi in Kreuz und Auferstehung begründet. Weil aber die christliche Hoffnung in Jesus Christus gründet, hat „das Ende, dessen sie wartet, universalen und nicht irgendeinen partikularen, einen verbindenden und nicht irgendeinen scheidenden Charakter“ (KD IV/1, §62, 812). Die christliche Hoffnung unterscheidet sich nach Barth also in ihren Fundamenten von der Lehre der Apokatastasis, auch wenn sie im Wortlaut mit ihr übereinstimmen kann. In einem Gespräch hat Barth diese Differenz 1961 einmal auf die persönliche Formel gebracht: „Ich glaube nicht an die Allversöhnung, aber ich glaube an Jesus Christus, den Allversöhner.“³²

Bei aller Differenz zwischen Schleiermacher und Barth haben beide zusammen wirkungsgeschichtlich zum Umbau der Eschatologie zugunsten der Erwartung einer Allererlösung beigetragen. Die Wirkung dieses Umbaus lässt sich

³⁰ Vgl. KD IV/2, §67, 721: „Mit einem Verlorengehen derer, die da als solche, die unnütz und verkehrt gebaut haben, offenbar sein werden, deren mit Holz, Heu und Stroh Gebautes dann also verbrennen wird, hat Paulus nach 1. Kor 3, 15 nicht gerechnet.“ Denn der erwartete Richter, Jesus Christus, ist „der Gnädige, der um des Menschen Übertretung und Ohnmacht wohl weiß, dessen Zorn wohl brennt, aber als das Feuer der Liebe, die nicht des Menschen Tod, sondern sein Leben, die seine Errettung will.“ (§64, 81).

³¹ Vgl. KD IV/1, §61, 666: Lautet Gottes „Urteil über den Menschen dahin, daß er von dessen Makel nichts wissen will, dann ist er eben als solcher ausgetilgt und erledigt“.

³² Barth, Gespräche 1959–1962, S. 189.

freilich nicht allein in der reformierten, sondern auch in der lutherischen und der römisch-katholischen Theologie beobachten.

2. Die Umstellung auf ein Allerlösungsmodell in der lutherischen Eschatologie des 20. Jahrhunderts

Die von Schleiermacher und Barth forcierte Umstellung der Eschatologie auf die Erwartung einer Allerlösung hat im 20. Jahrhundert auch die lutherische Theologie erfasst und sich weithin, zumindest im deutschen Sprachraum, durchgesetzt. Es handelt sich dabei sowohl im Blick auf seine Dynamik als auch im Blick auf den sich einstellenden Konsens um einen beachtlichen Prozess.³³

Der rasante Umbau innerhalb der lutherischen Theologie imponiert insofern, als sich hier innerhalb weniger Jahrzehnte die Gesamtsituation radikal verändert hat. So einig sich Theologen wie Werner Elert, Regin Prenter, Helmut Thielicke und Gerhard Ebeling in der Annahme eines doppelten Ausgangs des Gerichts und der Geschichte waren, so sehr lässt sich gegenwärtig ein Konsens ausmachen, den man mit Oswald Bayer auf den Begriff bringen kann: „Nichts, gar nichts, was ‚sehr gut‘ geschaffen ist, geht verloren“.³⁴ Zu dieser Erkenntnis ist auch die lutherische Theologie dadurch vorgestoßen, dass sie – wie Barth – das Gericht zunehmend als ein zurechtbringendes Reinigungsgeschehen verstehen gelernt hat.

Demgegenüber war Werner Elert noch davon ausgegangen, dass uns das Gericht „auf Inhalt und Ertrag unseres irdischen Lebens unwiderruflich festlegt“.³⁵ Das Jüngste Gericht mache die in diesem Leben für oder gegen Christus gefallene Entscheidung offenbar, d. h. ewig gegenwärtig. In dieser Offenbarung verschließe Christus die, die im Widerstand zu ihm gelebt hätten, auf ewig in diesem Widerstand.³⁶ Christi Urteil ist damit durch unsere – wenn auch uns selbst bis zum Tode immer verborgene – Entscheidung prädestiniert. Es ist zwar Christus, der das Urteil spreche, aber das heißt nach Elert eben „auch, daß sie bei dem liegt, der die Begnadigung nicht vollziehen kann, wo das Gehör verweigert wird“ (533). Deshalb hat das Gericht nach Elert die Form einer endgültigen „Scheidung nach Personen“ (531).

Elerts Ausführungen charakterisieren einen Konsens innerhalb der lutherischen Theologie, der bis in die 80er Jahre des letzten Jahrhunderts reicht. Noch Edmund Schlink kann 1983 in seiner Ökumenischen Dogmatik entsprechend ausführen: „Das bindende Urteil verschließt den Menschen in dem, was er aus sich gemacht hat. [...] Es verschließt ihn in dem Tod, den der Mensch mit der

³³ Zu den eschatologischen Umbauten der deutschsprachigen lutherischen Theologie vgl. *Etzelmüller*, *Zu richten*, S. 10–27; S. 51–77; *Beintker*, *Gottes Urteil*, S. 229–233.

³⁴ *Bayer*, *Zukunft Jesu Christi*, S. 86.

³⁵ *Elert*, *Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, S. 506.

³⁶ Vgl. *Elert*, *Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, S. 532 f.

Abwendung von Gott, der Quelle des Lebens, bereits gewählt hat. Insofern führt das bindende Urteil nichts Neues herbei, sondern respektiert lediglich die Entscheidung, die der Mensch gegen Gott gefällt hat und hält dabei die vom Schöpfer gegebene Unzerstörbarkeit des Menschen fest.³⁷ Indem das Gericht die Entscheidung eines Menschen für oder gegen Gott offenbart, legt es den Menschen zugleich auf diese Entscheidung fest und führt damit zur ewigen Scheidung³⁸. Ohne diesen Gedanken verliert nach Regin Prenter die Rede vom Gericht ihren Sinn: „Gibt es keinen doppelten Ausgang des Gerichtes, so gibt es auch kein Gericht“.³⁹

Angesichts dieses weitreichenden Konsenses bis in die 80er Jahre hinein, überrascht es, dass sich gegenwärtig ein völlig konträrer Konsens abzeichnet. Die Entwicklung auf diesen neuen Konsens hin beginnt schon bei Edmund Schlink. Entgegen der Reduktion des Gerichtes auf ein allein aufdeckendes und festschreibendes Geschehen in der lutherischen Dogmatik hat Schlink die neuschöpferische Dimension des Gerichtes herausgestellt: „Der kommende Christus wird nicht nur das Vergangene enthüllen und beurteilen, sondern es tiefgreifend verändern. Er wird durch sein Urteil nicht nur Vorhandenes scheiden, sondern Altes abtun und Neues schaffen“.⁴⁰ Das Gericht ist für Schlink also nicht nur Offenlegung von Vergangenen, sondern hat eine neuschöpferische Funktion.

Je stärker aber diese neuschöpferische Funktion wahrgenommen wird, umso mehr tritt der eschatologische Dualismus zurück. Zumindest in der Perspektive der Hoffnung sei die Lehre vom doppelten Ausgang des Gerichts und der Geschichte zu überwinden. Im letzten Absatz der Dogmatik von Wilfried Joest heißt es: Es ist „uns erlaubt, für alle zu hoffen“.⁴¹ Diese Hoffnung prägt aber mehr und mehr auch die lutherische Lehre.

Eberhard Jüngel versteht das Jüngste Gericht als „das therapeutische Ereignis schlechthin“,⁴² in dem die Sünde nicht nur aufgedeckt, sondern auch bearbeitet werde. Die Sünde werde „aufgedeckt, um sie für immer zum Vergehen zu bringen“ (236). Zur Verdeutlichung dieses Gedankens greift Jüngel auf das Bild

³⁷ Schlink, Ökumenische Dogmatik, S. 407.

³⁸ Entsprechend argumentiert auch Ebeling: Da das Gericht nach den Werken offenbare, dass niemand aus seinen Werken gerechtfertigt sei, offenbare es, dass allein der Glaube rechtfertige. Weil der Ausgang des Gerichts aber am Glauben hänge, kommt es in diesem „zu klarer und definitiver Scheidung ohne jeden Rest von Zweifel“. Der Ausgang des Gerichts sei „ein Entweder-oder, ein Angenommen- oder Verworfenwerden“. Im Blick auf die Ewigkeit betrachtet lohnt es sich also zu glauben. Vom Glauben gelte: „Menschlich gesehen lohnt er sich.“ (alle Zitate finden sich bei Ebeling, Dogmatik, S. 470).

³⁹ Regin, Schöpfung und Erlösung, S. 539. Helmut Thielicke will den eschatologischen Dualismus zwar nicht zum Lehrinhalt erheben, meint aber um der „Unbedingtheit des jetzigen Entscheidungs-Kairos“ willen an ihm festhalten zu sollen. Würde man die Apokatastasis zum Lehrsatz erheben, würde „man sich im Namen des auf alle Fälle zu erwartenden eschatologischen ‚happy end‘ einem entscheidungslosen *laissez-faire*“ hingeben (vgl. Thielicke, Der evangelische Glaube, S. 609).

⁴⁰ Schlink, Ökumenische Dogmatik, S. 405.

⁴¹ Joest, Dogmatik, S. 682; vgl. Joest, Hoffnung.

⁴² Jüngel, Die Weltgeschichte, S. 343.

eines Reinigungsgerichtes zurück, das nur dann recht verstanden sei, wenn das Feuer des Gerichtes als die verzehrende Liebe Gottes gedacht sei.⁴³ Weil Jüngel das Gericht konsequent von dessen positiver Absicht her versteht, sieht er diese tendenziell auch an allen zur Wirkung kommen.

Nach Jüngel kommt diese positive Absicht nur dann nicht an einem Menschen zur Wirkung, wenn dieser angesichts der Verbrennung seiner eigenen Sünden im Feuer der Liebe Gottes sich „aufs neue mit seiner zum Vergehen verurteilten Sünde identifizieren und also Gottes Gnade endgültig verachten“ würde (237). Da aber das Gericht in universaler Aufklärung die Lüge überwinden werde, d. h. ein solcher Mensch seine Selbstverurteilung nicht in der Lüge, sondern in der Wahrheit wählen würde, fällt es Jüngel „schwer, sich einen solchen Menschen zu denken, der eine unkorrigierbare Lust am eigenen Verderben hat“ (237). Auch Oswald Bayer, Friedrich Mildenerger und Wolfhart Pannenberg denken das Gericht als ein neuschöpferisches Geschehen, in dem die Schöpfung zur Vollendung kommt. Mildenerger erkennt dabei, dass das Gericht nicht nur über einzelne, sondern auch über deren Beziehungen ergehen muss. Im Gericht werde das an Beziehungen offenbar, „was in die kommende vollendete Sozialgestalt des Menschseins eingehen kann. Verbrennen aber müsste, was solche Beziehungen und so das vollendete Leben belastete und erschwerte“.⁴⁴

Auch Pannenberg vertritt in seiner Systematischen Theologie die sowohl schöpfungstheologisch als auch christologisch begründete Einsicht, dass „das Gericht nicht die Vernichtung der Menschen bewirken wird“.⁴⁵ In einer gewissen Spannung zu dieser Einsicht steht freilich der Hinweis, dass „mit dem auf die Wiederkunft Christi gedeuteten Feuer des Endgerichts ein Spektrum sehr verschiedener Wirkungen verbunden werden, von der Reinigung und Läuterung der Glaubenden bis hin zur gänzlichen Vernichtung derer, die darauf beharren, unversöhnlich von Gott abgewandt zu bleiben“.⁴⁶ In einem späteren Aufsatz hat Pannenberg freilich dem Gefälle der Darstellung seiner Systematik folgend schöpfungstheologisch für die Erwartung einer Allererlösung plädiert: „Wird es auch Menschen geben, bei denen das reinigende Feuer nichts übrig lässt? Viele biblische Worte legen das nahe, aber doch mehr im Sinne der Drohung an die in ihrer Gottesferne sich sicher Wähnenden. Ist nicht jeder Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen, das in seinem Sohn erschienen ist?⁴⁷ Bleibt darum nicht in jedem Leben etwas, worin Gott seine Schöpfungsabsicht mit diesem Menschen wiedererkennen kann?“⁴⁸

Den neuen Konsens der lutherischen Theologie belegt auch das gegenwärtig wohl verbreitetste Lehrbuch der lutherischen Dogmatik, die Dogmatik von

⁴³ Jüngel, *Gericht und Gnade*, S. 236, Zitate aus diesem Vortrag werden im Folgenden im fortlaufenden Text nachgewiesen; vgl. auch Jüngel, *Anfänger*, S. 37–73.

⁴⁴ Mildenerger, *Biblische Dogmatik*, S. 280.

⁴⁵ Pannenberg, *Systematische Theologie III*, S. 663.

⁴⁶ Pannenberg, *Systematische Theologie III*, S. 666 f.

⁴⁷ Vgl. Pannenberg, *Systematische Theologie III*, S. 660 f.

⁴⁸ Pannenberg, *Aufgabe christlicher Eschatologie*, S. 78 f.

Wilfried Härle. Weil Jesus Christus „der zum Gericht kommende Richter“ sei, deshalb könne „nichts anderes als Gottes Liebe Grund, Maßstab und Ziel dieses Gerichtes sein“. ⁴⁹ Im Anschluss an Jüngel fasst Härle deshalb das Gericht als die Wohltat der Aufklärung, die, indem sie die Sünde aufdecke, deren Macht breche. Der Sünder werde so in die Lage versetzt, den Urteilsspruch zu hören: „Dir sind deine Sünden vergeben“. ⁵⁰ Indem er das Urteil im Gericht als neuschöpferischen Freispruch versteht, plädiert Härle für eine Allererlösungslehre, die er aber im Anschluss an 1Kor 3 um eine Lehre vom „Fegfeuer“ (663, Anm. 74) erweitert wissen möchte, damit das irdisch-geschichtliche Leben nicht vergleichgültigt werde. ⁵¹ Härles Darstellung der Lehre vom Jüngsten Gericht (658–664) endet mit der begründeten Hoffnung, „daß keines der Geschöpfe Gottes durch das Gericht hindurch ewig verloren geht“ (664). ⁵²

Die neuere lutherische Theologie ist demnach nicht allein durch die Umstellung auf die Erwartung einer Allererlösung gekennzeichnet ⁵³, sondern zugleich durch ein Allererlösungsmodell, das die Erwartung der Allererlösung mit der Vorstellung des Jüngsten Gerichts als eines Reinigungsgeschehens verbindet. In beidem zeigt sich die Wirkung Barths bis in die lutherische Theologie hinein. Nicht zufällig waren an dem beobachtbaren Umbau der lutherischen Theologie gerade solche lutherischen Theologen beteiligt, die ihrerseits von Barth geprägt waren. Das gilt schon für Schlink, der seit seiner Zeit bei Barth in Münster „eine lutherische Artikulation von Barths Theologie des Wortes [...] schaffen“ wollte, ⁵⁴ wohl auch für Wilfried Joest, selbstverständlich für Eberhard Jüngel, aber auch für Wilfried Härle, der sich sowohl in seiner Dissertation ⁵⁵ als auch in seiner Habilitation ⁵⁶ mit Barth auseinandergesetzt hat.

⁴⁹ Härle, Dogmatik, S. 661 f. Zitate aus dieser Dogmatik werden im Folgenden im fortlaufenden Text nachgewiesen.

⁵⁰ Vgl. auch Härle, Rede von der Liebe, S. 64: „Kann da im Jüngsten Gericht ein anderes Urteil erwartet werden als: Freispruch wegen erwiesener, aber vergebener Schuld?“.

⁵¹ Vgl. Härle, Dogmatik, S. 663 f.

⁵² Mit der Rede von der Erlösung aller Geschöpfe tritt auch das in der deutschsprachigen Theologie kaum verhandelte Problem der Erlösung der nichtmenschlichen Geschöpfe in den Blick; vgl. dazu (mit Hinweisen auf weitere Literatur) *Southgate*, Creation, S. 75–79.

⁵³ Jeder sich einstellende Konsens provoziert auch Gegenreaktionen. Als solche Reaktion sind die Ausführungen von Dietz Lange in seiner Glaubenslehre zu werten, der durch die Umstellung auf die Erwartung einer Allererlösung die seines Erachtens für den christlichen Glauben konstitutive Erfahrung der Anfechtung nivelliert sieht (vgl. Lange, Glaubenslehre, S. 464–473). Die spezifische Anfechtung des Glaubens, die auch bei der Umstellung auf ein Allererlösungsmodell bestehen bleibt, dürfte doch die sein, ob es einen Erlöser gibt – oder wir nicht letztlich doch der bitteren Konsequenz unseres eigenen, aller Menschen Handeln ausgeliefert sind (vgl. auch Janowski, Allererlösung, S. 626).

⁵⁴ Skibbe, Edmund Schlink, S. 29.

⁵⁵ Härle, Theologie des ‚frühen‘ Karl Barth.

⁵⁶ Härle, Sein und Gnade.

3. Die Revision der Lehre vom Fegfeuer in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts und eine kontroverstheologische Differenz

Dass Barth das Jüngste Gericht als ein den Menschen durch eine innere Scheidung hindurch rettendes Geschehen verstand, ermöglichte ihm einerseits, das Gericht mit dem Bild eines Reinigungsfeuers zu beschreiben, andererseits das Reinigungsgeschehen als ein Werk Christi, des Allversöhners, zu deuten. Die Begegnung mit Christus im Ereignis des Todes bedeute, dass das Leben eines Menschen „jener 1Kor 3, 12 f. beschriebenen Krisis unterworfen, auf jene Feuerprobe gestellt werden wird, in der, was als Gold, Silber und Edelsteine oder als Holz, Heu und Stroh auf das Fundament Christus gebaut ist, an den Tag kommen wird.“ (KD II/2, §47, 758). Christus setze den Menschen aber nicht nur dieser Feuerprobe aus, sondern sei auch als Herr des Feuers präsent. „So werden wir im Tode nicht mit dem Tode allein und nicht im Reich eines zweiten Gottes sein, sondern mit dem Tod wird auch der Herr des Todes auf dem Plane sein: gewiß als Richter und Rächer, gewiß als der, der uns im Tode ernten läßt, was wir gesät haben, gewiß als der, vor dem wir uns schon jetzt und dann noch viel mehr zu fürchten haben werden – aber er als der Herr auch des Todes“ (740), der nicht zulässt, dass der Tod einen einzigen vollständig nichtet.

Die Vermittlung dieser Konzeption in die römisch-katholische Theologie verläuft über Hans Urs von Balthasar, der in den 40er Jahren einer der anregendsten Gesprächspartner Barths war. Balthasar begann in den 50er Jahren, auf der skizzierten Linie Barths die Fegfeueervorstellung zu revidieren. Ähnlich Barths Aussage, dass Gott das Jenseits des Menschen sei, heißt es bei Balthasar: „Gott ist das ‚Letzte Ding‘ des Geschöpfs. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer“⁵⁷. Dabei betont Balthasar – wiederum im Sinne Barths –, dass Gott all dieses ist als der Gott, der sich in Jesus Christus der Welt zugewandt hat.⁵⁸ Diese christologische „Reduktion“⁵⁹ leitet Balthasar dazu an, das Fegfeuer vom Christusgeschehen her zu verstehen. Er greift dabei auf die Lehre des Thomas von Aquin zurück, „daß das Feuer der Hölle und das Feuer des Reinigungsortes das gleiche Feuer sind“ (410), und erläutert, dass Christus durch seine Höllenfahrt die Hölle zu einem „Durchgang“ (ebd.) macht. Dadurch wird das höllische Feuer, indem es begrenzt wird, zu einem Reinigungsfeuer. Dieses Reinigungsfeuer ist aber kein anderes als das der Herrlichkeit Jesu Christi, weshalb „das sogenannte ‚Fegfeuer‘ als eine Dimension [...] der Begegnung des Sünders mit dem ‚Flammenblick‘ und ‚Feuerfuß‘ Christi (Apok 1, 14 = Dan 10, 6)“ zu verstehen ist (411).

Diese in der katholischen Theologie einflussreiche Revision des Fegfeuergedankens, die auch in Joseph Ratzingers Darstellung der Eschatologie Eingang

⁵⁷ von Balthasar, *Eschatologie*, S. 407

⁵⁸ Vgl. von Balthasar, *Eschatologie*, S. 407 f.

⁵⁹ Vgl. von Balthasar, *Eschatologie*, S. 406–415.

gefunden hat⁶⁰, gehört in das Umfeld der Barthschen Theologie. In dieser Umgebung konnte aber auch die Konsequenz dieses Umbaus der Fegfeuerlehre benannt werden. Wenn Barth und Balthasar allein waren, konnte Balthasar sagen, was er dachte: „Über die Hölle [...]: es sei zwar Dogma, daß es eine solche gebe, nicht aber, daß jemand darinnen sei!“⁶¹ Für Balthasar folgte aus dem Umbau der Fegfeuerlehre als Konsequenz die Verabschiedung des eschatologischen Dualismus.

Balthasars Umbau der Fegfeuerlehre hat selbst Eingang in die Enzyklika *Spe salvi* des Papstes Benedikt XVI. gefunden: „Einige neuere Theologen sind der Meinung, dass das verbrennende und zugleich rettende Feuer Christus ist, der Richter und Retter. Das Begegnen mit ihm ist der entscheidende Akt des Gerichts, vor seinem Anblick schmilzt alle Unwahrheit. Die Begegnung mit ihm ist es, die uns umbrennt und freibrennt zum Eigentlichen unserer selbst.“⁶² Die Einsicht, dass die Begegnung mit Christus „alle Unwahrheit“ vergehen lassen wird, führt bei Benedikt XVI. freilich nicht zu einem Allerlösungsmodell. Für uns, ja: für die „allermeisten“ (46) besteht zwar die Hoffnung, dass das Vergehen der Unwahrheit zur eigentlichen Existenz führt. Aber es gebe auch Menschen, „die in sich den Willen zur Wahrheit und die Bereitschaft zur Liebe völlig zerstört haben. Menschen, in denen alles Lüge geworden ist; Menschen, die dem Haß gelebt und die Liebe in sich zertreten haben. Dies ist ein furchtbarer Gedanke, aber manche Gestalten gerade unserer Geschichte lassen in erschreckender Weise solche Profile erkennen. Nichts mehr wäre zu heilen an solchen Menschen, die Zerstörung des Guten unwiderruflich: Das ist es, was mit dem Wort Hölle bezeichnet wird“ (45). Dieser Konzeption entsprechend, nach der es zwar Hoffnung für „uns“ und die „allermeisten“, aber eben nicht für alle gibt, hat Benedikt XVI. die deutschen Bischöfe angewiesen, in der Eucharistie beim Kelchwort das „für alle vergossen“ durch „für euch und für viele vergossen“ zu ersetzen.⁶³

Weil die Begegnung mit Christus nicht für alle als reinigendes Geschehen verstanden wird, bleibt neben der revidierten Lehre vom Fegfeuer die Lehre von der Hölle bestehen. „In Todsünde sterben, ohne diese bereut zu haben und ohne die barmherzige Liebe Gottes anzunehmen, bedeutet, durch eigenen freien Entschluß für immer von ihm getrennt zu bleiben. Diesen Zustand der endgültigen Selbstausschließung aus der Gemeinschaft mit Gott und den Seligen nennt man ‚Hölle‘.“⁶⁴ Gegenüber der Umstellung auf ein Allerlösungsmodell verweisen also sowohl der Katechismus der Katholischen Kirche als auch Benedikt XVI. auf die Möglichkeit eines eigenen Selbstausschlusses vom ewigen Heil.⁶⁵

⁶⁰ Vgl. *Ratzinger*, *Eschatologie*, S. 186–190.

⁶¹ Diesen Ausspruch Balthasars referiert Barth in einem Brief vom 30.12.1948, zitiert bei *Busch*, *Karl Barths Lebenslauf*, S. 376.

⁶² *Benedikt XVI.*, *Spe salvi*, 47.

⁶³ Vgl. *Benedikt XVI.*, Brief.

⁶⁴ *Katechismus der Katholischen Kirche*, 295: Nr 1033.

⁶⁵ Vgl. auch bereits *Ratzinger*, *Einführung Christentum*, S. 249: „Nur noch die gewollte Selbstverschließung ist jetzt Hölle“.

Ob dieser Selbstausschluss ewig wirkt, hängt demnach an der Schwere der Sünde. Menschen schließen sich vom Heil aus, wenn sie sich gegen Gott, den Nächsten oder sich selbst „schwer versündigen“⁶⁶. Damit begegnet aber im Blick auf die Umstellung auf ein Allerlösungsmodell eine kontroversthologische Spannungslage, die erkennen lässt, warum die reformatorische Theologie nicht nur zufällig, sondern mit innerer Folgerichtigkeit zur Erwartung der Erlösung aller führt. Denn in reformatorischer Perspektive fällt die Unterscheidung bezüglich der Schwere der Sünde mit der Einsicht: Mit „jeder Sünde [fällt] die ganze Menschheit, und keiner von uns unterscheidet sich prinzipiell von Adam, d. h. aber auch jeder ist ‚erster‘ Sünder“.⁶⁷ Gerade deshalb kann sich aber der Mensch, der sich in dieser Perspektive als Sünder erkennt, seines Heils nur dann gewiss sein, wenn es ihm als Heil für alle Menschen gewiss ist.

Insofern tendiert die reformatorische Theologie mit innerer Konsequenz auf die Erwartung der Allerlösung hin, auch wenn diese Kopplung erst nach Jahrhunderten deutlich erkannt worden ist.

Der Hinweis des *Katechismus der Katholischen Kirche* auf die Schwere der Sünde ist demnach soteriologisch irrelevant. Dennoch sollte auch die evangelische Theologie von diesem Hinweis lernen. Indem der Katechismus in seiner Lehre von der Hölle auf 1Joh 3,15: „Kein Mörder hat ewiges Leben“ zurückgreift, erinnert er daran, dass kein Allerlösungsmodell Jesus Christus angemessen ist, das den schlussendlichen Triumph des Mörders über sein Opfer lehrt. Um dieses Aspektes willen hält auch Benedikt XVI. an der Lehre von der Hölle fest: „Die Missetäter sitzen am Ende nicht neben den Opfern in gleicher Weise an der Tafel des ewigen Hochzeitsmahles, als ob nichts gewesen wäre.“⁶⁸ Es stellt sich freilich die Frage, ob die Hoffnung, dass der Täter am Ende nicht über sein Opfer triumphieren möge, nur in der Erwartung der Hölle seinen Ausdruck finden kann – oder auch in der Erwartung des Vergehens aller Unwahrheit, d. h. auch aller Selbstverschließung gegen das von Gott intendierte Leben, sodass alle Menschen „zum Eigentlichen“ ihrer selbst kommen – freilich auch dadurch „zum Eigentlichen“ ihrer selbst kommen, dass in der Begegnung mit Christus das vergeht, was in ihrer Existenz mit dem von Gott intendierten Leben nicht vereinbar war.

⁶⁶ Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1033.

⁶⁷ *Bonhoeffer*, *Sanctorum Communio*, S. 72; vgl. *Bonhoeffer*, *Akt und Sein*, S. 145: „in meinem Abfall von Gott fiel die Menschheit“.

⁶⁸ *Benedikt XVI.*, *Spe salvi*, 44.

4. Kein Allerlösungsmodell ohne Lehre vom Gericht

Obwohl in neuerer Zeit auch schöpfungstheologische Begründungen für die Erwartung einer Allerlösung vorgetragen werden,⁶⁹ war die Umstellung vom eschatologischen Dualismus auf die Erwartung einer Allerlösung primär christologisch begründet. Schon Schleiermacher hatte die Lehre von der Vorherbestimmung aller zur Seligkeit christologisch begründet: Nur „wenn Alle [...] in die göttliche Vorherbestimmung zur Seligkeit eingeschlossen sind, beweist [...] die hohepriesterliche Würde Christi ihre ganze Wirklichkeit, zu welcher ja gehört daß Gott alle Menschen nur in Christo sieht“ (CG² II,277,17–21). Ganz entsprechend argumentierte Barth: Weil Jesus Christus das eine Wort Gottes ist, d. h. der eine Beschluss Gottes im ewigen Anfang aller seiner Wege und Werke, den Menschen nicht anders als in Jesus Christus anzusehen, deshalb bedeutet Gottes Gnadenwahl „sicheres Heil für den Menschen“ (KD II/2, §33, 177).

Während es von der Christologie her eine deutliche Tendenz zugunsten der Lehre von der Allerlösung gibt, legt sich von der Pneumatologie her eine andere Zukunftserwartung nahe: So konfrontiert Paulus in Gal 5 die bleibenden Früchte des Geistes mit den vergehenden Werken des Fleisches (Gal 5,19–23). Wer sich allein am Irdischen orientiert, der wird auch dem Gesetz alles Irdischen, der Vergänglichkeit, verfallen und keinen Anteil am Reich Gottes haben. Die Lasterkataloge machen zudem darauf aufmerksam, dass es keine gute Hoffnung wäre, wenn einfach immer alles so bliebe, wie es ist.⁷⁰

Der vergänglichen Wirklichkeit des Fleisches stellt Paulus das Bleiben des Dienstes des Geistes (2Kor 3,7–11) bzw. der wesenhaft pneumatischen Größen Glaube, Liebe und Hoffnung (1Kor 13,13) gegenüber. Glaube, Liebe und Hoffnung sind Kommunikationsmedien des Geistes, durch die der mit dem Begriff des Reiches Gottes bezeichnete „Kommunikations- und Lebenszusammenhang [...] etabliert und fortgesetzt wird“.⁷¹ Durch die Kommunikation von Glaube, Liebe und Hoffnung baut der Heilige Geist beharrlich am Reich Gottes. „Das Reich Gottes ist Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist“ (Röm 14,17). Versteht man das Reich Gottes als den vom Heiligen Geist geschaffenen und erhaltenen Kommunikationszusammenhang des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, dann wird im Eschaton das bleiben, was an diesem Kommunikationszusammenhang Anteil gehabt hat. „Wer auf den Geist sät, der wird vom Geist das ewige Leben ernten“ (Gal 6,8b; vgl. Röm 8,11).

Damit wird die Hoffnung keineswegs wieder auf eine Hoffnung allein für die christliche Gemeinde reduziert: Wir erkennen einen Kommunikationszusammenhang des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung auch in Israel – und wir werden realistisch sagen müssen, dass wir solche Kommunikationszusammen-

⁶⁹ Vgl. *Bayer*, Zukunft Jesu Christi, S. 86: „Nichts, gar nichts, was ‚sehr gut‘ geschaffen ist, geht verloren.“; *Pannenberg*, Aufgabe christlicher Eschatologie, S. 79; *Härle*, Dogmatik, S. 664.

⁷⁰ Vgl. 1Kor 6, 9–11; Gal 6, 19–21.

⁷¹ *Brandt*, Sünde, S. 28.

hänge zum Wohle der Welt auch außerhalb von Judentum und Christentum erkennen.⁷² Zugleich muss man umgekehrt selbstkritisch festhalten: Auch christliche Gemeinden und Kirchen können derart degenerieren, dass sie Vertrauen erschüttern, Lieblosigkeit generieren und Menschen ihre Hoffnung rauben. Eben deshalb muss aber auch gelehrt werden: Es ist nicht einfach allem Seienden ein eschatologisches Bleiben verheißen, sondern nur dem, was schon jetzt Anteil am Kommunikationsprozess des Heiligen Geistes hat.⁷³

Eben deshalb ist die Zusammengehörigkeit von Christologie und Pneumatologie in der Eschatologie so zu bewähren, dass man keine Allerlösung lehrt, ohne zugleich vom Gericht zu reden. Die christologisch begründete Allerlösung ist nicht zu denken ohne schärfste und kritische Scheidungen. An einem jeden einzelnen wird zu seiner Freude offenbar werden, was in seinem Leben von Glaube, Liebe und Hoffnung geprägt war, was deshalb bleiben wird und woraus sich die je individuelle eschatologische Existenz aufbauen wird. An einem jeden einzelnen wird aber auch zur eigenen Scham offenbar werden, wo er selbst Vertrauen erschüttert, Lieblosigkeit generiert und Hoffnungslosigkeit verbreitet hat. Diese eschatologische Beschämung vollzieht sich dabei, folgt man der Weltgerichtsrede Jesu aus Mt 25, konkret durch unsere Konfrontation mit jenen, die unter uns gelitten haben: Was ihr einem von diesen meinen geringsten Brüdern getan habt, das habt ihr mir getan.

Angesichts dieser zu erwartenden Beschämung wird deutlich, dass die Verewigung des gesamten Lebens und damit auch die Verewigung unserer Schuld keine gute Hoffnung wäre. Die Beschämung im Gericht wird die Täter vielmehr zu der Bitte führen, als jene Täter, als die sie sich dann erkennen müssen, vergehen zu dürfen. Das Gericht befreit Menschen dazu, all das in ihrem Leben, was durch Unglaube, Hass und Hoffnungslosigkeit geprägt war, aufzugeben.

Wie man sich eine solche als Gericht zu fassende Konfrontation der Täter mit ihren Opfern vorzustellen hat, beschreibt die Weisheit Salomos: „Dann wird der Gerechte in souveräner Freiheit seinen Bedrängern vor Augen treten und denen, die seine Mühen zunichtegemacht hatten. Wenn sie das sehen werden, werden sie von schrecklicher Furcht verwirrt werden, und sie werden entsetzt sein über das Wunder (seiner) Rettung. Sie werden bei sich in Reue sagen und in innerer Enge stöhnen: ‚Dieser war’s, den wir einst zum Gespött machten und zum Gleichnis des Hohns, wir Narren! Sein Leben hielten wir für einen Wahnsinn und sein Ende für ehrlos. Wieso wurde er unter die Söhne Gottes gerechnet, und (warum) ist sein Los unter den Heiligen? Wir irrten tatsächlich vom Weg der Wahrheit, und das Licht der Gerechtigkeit leuchtete uns nicht, und die Sonne ging nicht für uns auf. Wir verwickelten uns in die Disteln von Gesetzlosigkeit und Untergang, und wir durchwanderten ungangbare Wüsten, aber den Weg des Herrn erkannten wir nicht. Was nützte uns der

⁷² Vgl. Brandt, Sünde, S. 27.

⁷³ Vgl. dazu und zum Folgenden Etzelmüller, Zu richten, S. 288–318.

Übermut, und was hat uns der Reichtum geholfen, der mit Überheblichkeit gepaart war?“ (SapSal 5,1–8⁷⁴).

Für eine angemessene Rede vom Gericht ist es von höchster Bedeutung, dass die Befreiung der Täter von ihren Taten sich allein durch die beschämende Konfrontation mit ihren Opfern vollzieht.⁷⁵ Der Rechtfertigung der Täter geht die Aufrichtung der Opfer voraus. Sie werden erkennen müssen, dass sich Christus vorbehaltlos mit denen identifiziert, an denen sie vorübergegangen sind (Mt 25,31–46⁷⁶). Sie werden entsetzt sein über das Wunder der Rettung ihrer Opfer (SapSal 5). Soll heißen: Der Trennung der Täter von den sie verklagenden Taten geht die Rettung der Opfer voraus.

Diese Rettung der Opfer muss dabei radikal und umfassend verstanden werden: Es geht nicht nur darum, dass den Tätern die physische Macht genommen wird, sondern auch der Einfluss auf ihre Opfer in den Formen der Erinnerung und der Träume. Die das Opfer zerstörende und in diesem Sinne destruktive Bezogenheit des Opfers auf seine Bedränger soll gänzlich gelöst werden. Die Opfer sollen in der neuen Welt nicht mehr der Übel der vorigen gedenken müssen. Die Schatten, die sich auf ihre Herzen gelegt haben, sollen von ihnen genommen werden. Diese Erwartung gehört zu den großen eschatologischen Verheißungen Israels: „Denn vergessen sind die früheren Nöte und verschwunden vor meinen Augen. Denn siehe: ich schaffe neu den Himmel und die Erde. Des Früheren wird man nicht mehr gedenken, sie sollen nicht mehr in den Sinn kommen“ (Jes 65,16b. 17).⁷⁷ Es gehört zu jener neuen Erde, das auf ihr aus der Erinnerung alles ausgeschlossen bleibt, was noch in der Erinnerung Narben schlagen kann.⁷⁸

Auch wenn diese Erkenntnis der neuzeitlichen Annahme widerspricht, dass sich letztlich alle Widerfahrnisse ins Leben integrieren lassen müssten, ist sie doch auch säkularer Einsicht zugänglich. So schreibt Jan Philipp Reemtsma am Ende des Berichtes über seine Geiselhäft: „Der Keller bleibt im Leben und ist doch nicht zu einem Teil des Lebens zu machen. Er bleibt der zerstörerische Einbruch, die Vergewaltigung, die Exterritorialität, die plötzlich wieder da sein

⁷⁴ Übersetzung nach *Georgi*, Weisheit Salomos.

⁷⁵ Die Bedeutung der Konfrontation des Täters mit seinen Opfern spielt auch in der Strafrechtsdiskussion um den Täter-Opfer-Ausgleich eine Rolle; vgl. *Rössner*, Wiedergutmachen statt Übelvergeltung, S. 23: „Der Teufelskreis der Neutralisation des Unrechts [...] kann nur durchbrochen werden, wenn die unmittelbare Konfrontation mit dem Opfer und seinem Leiden vom Strafrecht thematisiert wird. Dann gelingt es dem Straftäter weit weniger, seine Schuldgefühle zu neutralisieren als in einem ausschließlichen Dialog mit dem insoweit unbeeiligten Richter“.

⁷⁶ Vgl. dazu *Etzelmüller*, Zu richten, S. 269–282.

⁷⁷ Übersetzung nach *Westermann*, Jesaja, S. 322. *Westermann* kommentiert: „V. 17b hat den gleichen Sinn wie 16b, der früheren Notzeit wird man nicht mehr gedenken“ (*Westermann*, Jesaja, S. 324).

⁷⁸ Dass Gottes neuschöpferisches Handeln auch die Erinnerung umfassen muss, betont auch *Volf*, Exclusion and Embrace, S. 133: „Even remaking the world and removing all sources of suffering will not bring redemption if it does not stop incursions of the unredeemed past into the redeemed present through the door of memory“.

kann“.⁷⁹ Die erfahrene Gewalttat lässt sich als solche nicht ins Leben integrieren. Neuschöpfung meint deshalb nicht, dass dieses Exterritoriale des Lebens letztlich doch ins Leben integriert werden wird, sondern dass Gott es zur Vergangenheit machen wird, die nicht mehr erinnert werden und zu Herzen steigen wird.

Dass die geschlagenen Wunden nicht mehr erinnert werden sollen, bedeutet nun nicht, dass es im Eschaton zu einem endgültigen Triumph der Täter kommen wird. Denn die Befreiung der Opfer von den sie bedrängenden Erinnerungen folgt erst ihrer Rechtfertigung in aller Öffentlichkeit und damit der Beschämung der Täter. Sie gründet zudem darin, dass die Opfer das Angesicht derer nicht mehr sehen müssen, die sich an ihnen vergangen haben.

Das Gericht dient freilich nicht dazu, die Menschheit in zwei Gruppen aufzuteilen, sondern zielt konkret darauf, lebensabträgliche Beziehungen zu scheiden. Indem das Gericht Teile eines Lebens zum Weichen bringt, wird denkbar, dass ein Opfer seinen Peiniger vergehen sieht, auch wenn dieser in anderen Relationen erhalten und vollendet wird. Damit die zwischenmenschliche Scheidung als eine relative gedacht werden kann – damit sich also wirklich die in Christus offenbarte Barmherzigkeit Gottes an allen erweisen kann, muss die innerpersönliche Scheidung, die Scheidung zwischen dem, was Anteil hatte am Kommunikationszusammenhang des Geistes, und dem, was von der Macht der Sünde geprägt war, als eine absolute Scheidung gedacht werden. Als der Täter, der Vertrauen erschüttert, Lieblosigkeit verbreitet und Hoffnung geraubt hat, werde ich im Gericht vergehen, um als der Mensch leben zu können, der vom Schöpfer gemeint war.

Die Erwartung einer Allerlösung ist nur dann eine gute Hoffnung, wenn wir zugleich realisieren, dass wir im Gericht Teile unseres Lebens werden einbüßen müssen. Alles, was nicht am Kommunikationszusammenhang des Geistes Anteil hatte, verliert im Gericht seine Existenz. Die Sozialität der kommenden Welt wird sich demgegenüber aus jenen – dann: vollendeten – Beziehungen aufbauen, die jenseits der allgemeinen Verlorenheit in der Sünde in der Kraft des Heiligen Geistes gelebt und so bereits schon jetzt von Glaube, Hoffnung und Liebe geprägt waren.

5. Eine Erlösungsreligion, die auf Allerlösung hofft

Die auf vielen Ebenen zu beobachtende Umstellung von einem eschatologischen Dualismus auf die Erwartung einer Allerlösung hat Rückwirkungen auf die Wahrnehmung des Christentums als Erlösungsreligion.

Ein Allerlösungsmodell ohne Erwartung eines zurechtbringenden Gerichtes wäre die Erwartung der ewigen Wiederkehr und insofern keine Erwartung einer transformativen Erlösung.⁸⁰ Demgegenüber vertreten sowohl Schleiermacher

⁷⁹ Reemtsma, Im Keller, S. 221.

⁸⁰ Ein solches Allerlösungsmodell entspräche der Lehre von der ewigen Wiederkehr. So

und Barth als auch die neuere lutherische und partiell die römische Theologie ein Allererlösungsmodell, das sich mit der Erwartung eines Gerichtes zumindest im Sinne einer inneren Scheidung verbindet. Allein ein solches Modell verhindert jede Form von theologischem Geschichtsnihilismus und wird den biblischen Überlieferungen gerecht.

Die Konsequenz eines solchen Allererlösungsmodells wird gerade auch von deren Kritikern richtig erfasst: die Unterscheidung zwischen Glaube und Unglaube verliert ihre Bedeutung für die Zurechnung des Heils.⁸¹ Christinnen und Christen glauben nicht um ihres Heils willen – sie glauben also nicht in einem utilitaristischen Sinne jetzt, damit es ihnen dereinst besser geht –, sondern sie glauben um Gottes Willen. Sie glauben, weil der sich in Israel offenbarende und in Jesus Christus offenbare Gott sich ihnen als der imponiert, der sie unbedingt angeht, so dass sie nun eben selbst dort sein wollen, wo dieser Gott ist. Eben deshalb stehen Christinnen und Christen „bei Gott in Seinen Leiden“, wie Dietrich Bonhoeffer formuliert.⁸²

Christinnen und Christen stehen bei Gott in seinen Leiden – und übernehmen seine Perspektive auf die Welt, die Perspektive dessen, der gerade deshalb an der Welt leidet, weil er will, dass allen Menschen geholfen wird – und der durch die Auferweckung seines Sohnes offenbart, dass er an diesem im Leben seines Sohnes offenbar gewordenen Willen auch nach der Kreuzigung, nach der Selbstabschließung der Welt gegen den, der sie retten will, festhält. Weil Christinnen und Christen die Perspektive dieses Gottes auf die Welt übernehmen, hoffen sie für alle Menschen – und können gar nicht mehr wollen, dass ihr Glaube ihnen einen Vorzug verschaffe.

Indem Menschen im Glauben mit dem Leben Jesu verbunden werden, leiden sie mit Gott an dieser Welt und erkennen in der Perspektive Jesu Christi deren Erlösungsbedürftigkeit. Ihr Blick wird geschärft für die natürlichen Gefährdungen geschöpflichen Seins. Mit Christus, dem Heiler und Arzt, nehmen die Glaubenden die Leiden des geschöpflichen Lebens wahr.⁸³ Ihr Blick wird aber auch sensibilisiert für die sozialen Konflikte und Ausgrenzungsprozesse. Mit Christus, der bei den Ausgegrenzten einkehrt und mit ihnen Mahlgemeinschaft hält, aber auch mit dem Gekreuzigten, dem von allen Systemen Exkludierten, nehmen sie die lebensabträglichen Dynamiken von Gemeinschaften, Systemen und Kulturen wahr.⁸⁴

wird Zarathustras Rede von der Erlösung eingeleitet durch seine Verweigerung, Kranke zu heilen. Denn Erlösung heißt nach Zarathustra nicht Transformation, sondern Bejahung dessen, was ist und was war: „alles ‚Es War‘ umzuschaffen in ein ‚So wollte ich es!‘ – das hieße mir erst Erlösung!“ (*Nietzsche*, Also sprach Zarathustra, S. 153).

⁸¹ So zu Recht, aber in kritischer Absicht *Lange*, Glaubenslehre II, S. 470.

⁸² *Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, S. 515; vgl. dazu die Auslegung von *Thomas*, Taufe, S. 77–91.

⁸³ Vgl. dazu *Etzel Müller*, Christus, Heiler und Arzt, S. 319–337.

⁸⁴ Vgl. *Thomas*, Taufe, S. 55: „Die Welt im Lichte der Intentionen Gottes sehend, lässt sich der Getaufte [man könnte auch sagen: die Glaubende] in die Sorgen Gottes mit dieser Welt verwickeln. Die Sensibilitäten Gottes teilend, sieht er oder sie andere, und auch neue Probleme:

Indem Menschen im Glauben mit dem Leben des Auferstandenen verbunden werden, erhalten sie aber auch an Anteil an den Kräften dieses Lebens, das nach Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Wahrheit suchen und streben lässt. Genau diese Verbindung mit dem Leben des Auferstandenen kann man mit Schleiermacher als die „ursprüngliche Thätigkeit des Erlösers“ verstehen, durch die er uns in die „Gemeinschaft seiner Thätigkeit und seines Lebens aufnimmt“ (CG² II,105,2f.). Durch die Erlösung, d. h. im Glauben werden Menschen an das ewige Leben, an den Formzusammenhang von freiwilliger Selbstzurücknahme, Suche nach Gerechtigkeit und öffentlicher Feier der Gottesbegegnung angeschlossen.⁸⁵ In diesem Sinne lässt sich mit dem Johannesevangelium sagen: Wer glaubt, der hat das ewige Leben – weil er schon jetzt an jenem Leben Jesu Anteil hat, das ewig bleiben wird.

Dabei hat Schleiermacher zurecht darauf hingewiesen, dass diese Verbindung mit dem Leben Christi im Glauben keineswegs magisch zu verstehen sei,⁸⁶ sondern durch das christliche Gesamtleben, den Kommunikations- und Lebenszusammenhang des Heiligen Geistes, vermittelt sei. Eingebunden in diesen Kommunikations- und Lebenszusammenhang des Heiligen Geistes, der nicht einfach mit der kirchlichen Wirklichkeit identisch ist, werden Menschen Christus gleichgestaltet, denn „die Früchte des Geistes sind nichts anders als die Tugenden Christi“ (CG² II,296,8f.).

Insofern bleibt das Christentum, auch wenn es auf die Erwartung einer Allererlösung umstellt, als Erlösungsreligion erkennbar. Christinnen und Christen erkennen die Erlösungsbedürftigkeit der Welt – und hoffen deshalb, dass nicht alles immer beim Alten bleibt. Christinnen und Christen glauben an Jesus Christus, der sie schon hier und jetzt in sein Leben involviert. Als in das Leben Jesu involvierte Menschen rechnen Christinnen und Christen damit, dass Gott nicht gefangen bleibt in der religiösen Logik, die das Heil an den eigenen Glauben bindet, sondern Wege findet, allen Menschen Anteil am ewigen Leben zu geben. Sie wissen aber darum, dass sie in ihrem Leben hinter den Möglichkeiten des ewigen Lebens immer zurückbleiben, und beten deshalb, als jene zu vergehen, die sich dem ewigen Leben (auch in Gestalt ihrer Nächsten) verschließen, um als jene zu leben, die Gott von Ewigkeit her gemeint hat.

Die Verwerfung und Risse geschöpflichen Lebens in leiblichen Nöten werden ebenso wie die sozialen Mechanismen der Selektion und der Ausgliederung intensiver wahrgenommen.“.

⁸⁵ Zu dieser Bestimmung des ewigen Lebens vgl. *Welker*, *Theologische Annäherungen*. Beschreibt man das ewige Leben als Formzusammenhang von freiwilliger Selbstzurücknahme, Suche nach Gerechtigkeit und öffentlicher Feier der Gottesbegegnung, wird deutlich, dass das ewige Leben nicht nur in Diskontinuität zum irdisch-leiblichen Leben steht, sondern in diesem bereits zu entdecken ist. Eschatologische Aussagen müssen also nicht eo ipso unter Spekulationsverdacht gestellt werden, sondern haben durchaus einen spezifischen, nämlich identifizierbaren Erfahrungsbezug.

⁸⁶ Vgl. CG² II,110,16 – 111,10.

Literatur

- von Balthasar, Hans U.: Eschatologie, in: Johannes Feiner u. a. (Hgg.), Fragen der Theologie heute, Zürich u. a. 1957, S. 403–421.
- Barth, Karl: Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922 (Karl Barth Gesamtausgabe 47), hg. von Cornelis van der Kooi/Katja Tolstaja, Zürich 2010.
- Barth, Karl: Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor 15, München 1924.
- Barth, Karl: Die Theologie Calvins 1922 (Karl Barth Gesamtausgabe 23), hg. von Hans Scholl/Achim Reinstädler, Zürich 1993.
- Barth, Karl: Gespräche 1959–1962 (Karl Barth Gesamtausgabe 25), hg. von Eberhard Busch, Zürich 1995.
- Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik, Bd. II/2, Zürich 1942
- Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1, Zollikon-Zürich 1956
- Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/2, Zollikon-Zürich 1957
- Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/3, Zollikon-Zürich 1959.
- Barth, Karl: Unterricht in der christlichen Religion. Bd. 2. Die Lehre von Gott/Die Lehre vom Menschen (1924/25) (Karl Barth Gesamtausgabe 20), hg. von Hinrich Stoevesandt, Zürich 1990.
- Barth, Karl: Unterricht in der christlichen Religion. Bd. 3. Die Lehre von der Versöhnung/Die Lehre von der Erlösung (1925/26) (Karl Barth Gesamtausgabe 38), hg. von Hinrich Stoevesandt, Zürich 2003.
- Barth, Karl: Vergangenheit und Zukunft. Friedrich Naumann und Christoph Blumhardt (1919), in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 1. Karl Barth. Heinrich Barth. Emil Brunner (Theologische Bücherei 17/1) Gütersloh 6. Aufl. 1995, S. 37–49.
- Bayer, Oswald: Die Zukunft Jesu Christi zum Letzten Gericht, in: R. Rittner (Hg.), Eschatologie und Jüngstes Gericht, Bekenntnis (Fuldaer Hefte 32), Hannover 1991, S. 68–99.
- Beintker, Michael: Gottes Urteil über unser Leben. Das Jüngste Gericht als Stunde der Wahrheit, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 110 (2013), S. 219–233.
- Benedikt XVI., Brief von Papst Benedikt XVI. an die Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz zur Frage der Übersetzung des Kelchwortes vom 14. April 2012 (nachzulesen unter: <http://www.dbk.de/presse/details/?presseid=2091&cHash=a73624e1fe19363371ca03c812dbf396> [Zugriff 09.02.2017]).
- Benedikt XVI.: Auf Hoffnung hin gerettet. Die Enzyklika „Spe salvi“, Freiburg 2. Aufl. 2008.
- Bonhoeffer, Dietrich: Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie (Dietrich Bonhoeffer Werkausgabe 2), München 1988.
- Bonhoeffer, Dietrich: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (Dietrich Bonhoeffer Werkausgabe 1), Gütersloh 2005.
- Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (Dietrich Bonhoeffer Werkausgabe 8), Gütersloh 1998.
- Brandt, Sigrid: Sünde. Ein Definitionsversuch, in: Sigrid Brandt u. a. (Hgg.), Sünde. Ein unverstänlich gewordenes Thema, Neukirchen 1997, S. 13–34.
- Busch, Eberhard: Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, Gütersloh 5. Aufl. 1993.
- Calvin, Johannes: Unterricht in den christlichen Religionen. Institutio Christianae Religionis, Neukirchen 2. Aufl. 2009.
- Deutsche Bischofskonferenz: Katechismus der Katholischen Kirche, München u. a. 1993.

- Ebeling, Gerhard*: Dogmatik des christlichen Glaubens. Band III. Der Glaube an Gott den Vollender der Welt, Tübingen 2. Aufl. 1982.
- Elert, Werner*: Der Christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik, Hamburg 4. Aufl. 1956.
- Etzelmüller, Gregor*: Christus, Heiler und Arzt. Zur systematisch-theologischen Bedeutung der neutestamentlichen Überlieferungen von den Krankenheilungen Jesu, in: G. Thomas/A. Schüle (Hgg.), Gegenwart des lebendigen Christus, Leipzig 2007, S. 319–337.
- Etzelmüller, Gregor*: „Er kommt und schafft Gerechtigkeit“. Perspektiven auf Karl Barths ungeschriebene Erlösungslehre, in: Zeitschrift für dialektische Theologie 21 (2005), S. 238–258.
- Etzelmüller, Gregor*: ... zu richten die Lebendigen und die Toten. Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluss an Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 2001.
- Freudenberg, Matthias*: Ewige Erwählung – Fluch oder Segen? Zur bleibenden Bedeutung von Calvins Prädestinationslehre, in: G. Plasger (Hg.), Calvins Theologie für heute und morgen. Beiträge des Siegener Calvin-Kongresses 2009 (Siegener Beiträge zur Reformierten Theologie und Pietismuskforschung 1), Wuppertal 2010, S. 141–162.
- Freudenberg, Matthias*: Reformierter Protestantismus in der Herausforderung. Wege und Wandlungen der reformierten Theologie (Theologie: Forschung und Wissenschaft 36), Berlin 2012.
- Georgi, Dieter*: Weisheit Salomos (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit III/4), Gütersloh 1980.
- Gockel, Matthias*: Barth and Schleiermacher on The Doctrine of Election. A Systematic-Theological Comparison, Oxford 2006.
- Härle, Wilfried*: Die Theologie des ‚frühen‘ Karl Barth in ihrem Verhältnis zu der Theologie Martin Luthers, Bochum 1969.
- Härle, Wilfried*: Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths kirchlicher Dogmatik (Theologische Bibliothek Töpelmann 27), Berlin/New York 1975.
- Härle, Wilfried*: Die Rede von der Liebe und vom Zorn Gottes, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 8 (1990), S. 50–69.
- Härle, Wilfried*: Dogmatik, Berlin/Boston 4. Aufl. 2012.
- Janowski, J. Christine*: Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 23), Neukirchen 2000.
- Joest, Wilfried*: Dogmatik. Bd 2. Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen 3. Aufl. 1993.
- Joest, Wilfried*: Hoffnung für die Welt? Überlegungen zur Sache und Sprache universaler Eschatologie, in: J. Roloff/H. G. Ulrich (Hgg.), Einfach von Gott reden. Ein theologischer Diskurs. FS Mildenerger, Stuttgart u. a. 1994, S. 226–237.
- Jüngel, Eberhard*: Gericht und Gnade, in: K. von Bonin (Hg.), Deutscher Evangelischer Kirchentag Berlin 1989. Dokumente, Stuttgart 1989, S. 222–238.
- Jüngel, Eberhard*: Anfänger. Herkunft und Zukunft christlicher Existenz, Stuttgart 2003.
- Jüngel, Eberhard*: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“ aus theologischer Perspektive, in: E. Jüngel, Ganz werden. Theologischer Erörterungen V, Tübingen 2003, S. 322–344.
- Lange, Dietz*: Glaubenslehre, Bd. 2, Tübingen 2001.
- Mildenerger, Friedrich*: Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive. Bd 3. Theologie als Ökonomie, Stuttgart u. a. 1993.
- Nietzsche, Friedrich*: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Stuttgart 18. Aufl. 1988.
- Pannenberg, Wolfhart*: Die Aufgabe christlicher Eschatologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 92 (1995), S. 71–82.
- Pannenberg, Wolfhart*: Systematische Theologie. Bd. III, Göttingen 1993.

- Prenter, Regin*: Schöpfung und Erlösung. Bd. 2. Erlösung, Göttingen 1960.
- Ratzinger, Joseph*: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968.
- Ratzinger, Joseph*: Eschatologie – Tod und ewiges Leben (Kleine katholische Dogmatik 9), Regensburg 1977.
- Reemtsma, Jan P.*: Im Keller, Reinbeck 1998.
- Rössner, Dieter*: Wiedergutmachen statt Übelvergelteten. (Straf-)Theoretische Begründung und Eingrenzung der kriminalpolitischen Idee, in: E. Marks/D. Rössner (Hgg.), Täter-Opfer-Ausgleich. Vom zwischenmenschlichen Weg zur Wiederherstellung des Rechtsfriedens, Bonn 2. Aufl. 1990, S. 7–37.
- Schleiermacher, Friedrich D. E.*: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Erste Auflage (1821/22), hg. von Hermann Peiter, KGA I/7.2, Berlin/New York 1980.
- Schleiermacher, Friedrich D. E.*: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31), hg. von Rolf Schäfer, KGA I/13.2, Berlin/New York 2003.
- Schleiermacher, Friedrich D. E.*: Ueber die Lehre von der Erwählung; besonders in Beziehung auf Herrn Dr. Brettschneiders Aphorismen, in: F. D. E. Schleiermacher, Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften, hg. von Hans-Friedrich Traulsen, KGA I/10, Berlin/New York 1990, S. 147–222.
- Schlink, Edmund*: Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 2. Aufl. 1993.
- Skibbe, Eugene M.*: Edmund Schlink. Bekenner im Kirchenkampf – Lehrer der Kirche – Vordenker der Ökumene, Göttingen 2009.
- Southgate, Christopher*: Creation as ‚Very Good‘ and ‚Groaning in Travail‘. An Exploration in Evolutionary Theodicy, in: Gaymon Bennett u. a. (Hgg.), The Evolution of Evil (Religion, Theology, and Natural Sciences 8), Göttingen 2008, S. 53–85.
- Thielicke, Helmut*: Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik. Bd. 3, Tübingen 1978.
- Thomas, Günter*: Was geschieht in der Taufe? Das Taufgeschehen – zwischen Schöpfungsdank und Inanspruchnahme für das Reich Gottes, Neukirchen 2011.
- Volf, Miroslav*: Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation, Nashville 1996.
- Weeber, Martin*: Schleiermachers Eschatologie. Eine Untersuchung zum theologischen Spätwerk (Beiträge zur Evangelischen Theologie 118), Gütersloh 2000.
- Weirich, Adele*: Die Kirche in der Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers (Europäische Hochschulschriften XXIII/398), Frankfurt a. M. u. a. 1990.
- Welker, Michael*: Theologische Annäherungen an die Rede vom „Ewigen Leben“, in: Evangelische Theologie 76 (2016), S. 336–344.
- Westermann, Claus*: Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66 (Altes Testament Deutsch 19), Göttingen 1966.