

Am Ende keine Gerechtigkeit?

Probleme neuzeitlicher Resonanz auf die Vorstellung vom Endgericht

Werner Thiede

Mit der alttestamentlichen Prophetie, vor allem aber mit der neutestamentlichen Apokalyptik kam die Idee in die Welt, dass der Schöpfergott die Menschheitsgeschichte nicht nur in Liebe und Zorn begleitet, sondern auch dafür sorgt, dass sie zu einem von ihm selbst gesetzten Ende und dann endgültig unter seine Herrschaft kommt. In der Folge wird ein universales Endgericht anvisiert, das Gott bzw. sein Messias abhalten wird¹. Dieses zeitlich gesprochen letzte, also „jüngste“ Gericht wird den Beginn des alle Welt erneuernden und vollendenden Gottesreiches markieren.

Ohne den Gedanken an das Jüngste Gericht ist weder das geschichtliche Auftreten Jesu noch das Evangelium der missionierenden Urkirche zu verstehen. Denn der verkündende und verkündete König und „Heiland“ ist der *Retter* gerade angesichts des am Ende auf alle Menschen zukommenden Gerichts. In diesem Sinn spricht der johanneische Christus: „Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen“ (Joh 5,24). Auch die paulinische Rechtfertigungsbotschaft stellt die göttliche Gnade im Namen des auferstandenen Gekreuzigten ins Zentrum, die im Kern Rettung vor dem Zorn Gottes im Endgericht bedeutet. Entsprechendes gilt insbesondere für die reformatorische Rechtfertigungslehre².

Was aber wird dann aus dem Evangelium, wenn der Gedanke ans Jüngste Gericht seine Evidenz verliert? Tatsächlich steht modernes Geschichtsverständnis zur religiösen Vorstellung einer Universal- und Heilsgeschichte in

¹ Vgl. Klaus Seybold/Roger David Aus/Egon Brandenburger/Helmut Merkel/Eberhard Amelung, Art. Gericht Gottes (I. Altes Testament II. Judentum III. Neues Testament IV. Alte Kirche bis Reformationszeit V. Neuzeit und ethisch), in: TRE 12 (1984), 460–497.

² Vgl. Werner Thiede, Luthers individuelle Eschatologie, in: LuJ 1982, 7–49.

grundlegendem Gegensatz. Denn für die neuzeitliche Perspektive auf die Menschheitsgeschichte gilt mehr oder weniger das Prinzip des unendlichen Fortschritts. Da ist nicht nur mythisches Kreislaufdenken ausgeschlossen, sondern es ist auch an keinen Gott mehr gedacht, dessen apokalyptisch sich durchsetzendes Königtum das Ziel aller Dinge wäre. Vielmehr befindet sich der autonome Mensch auf dem ungebremsen, ja sich beschleunigenden Weg steter Verbesserung seiner Lebensbedingungen. Verantwortlich ist er allein sich selbst oder der Gesellschaft, nicht aber einer transzendenten Macht gegenüber. Man kann sagen: Die säkulare Leitvorstellung des unendlichen Fortschritts hat im Laufe der Neuzeit die urchristlich und mittelalterlich³ selbstverständliche Erwartung eines Jüngsten Tages und eines vom Himmel her zu erwartenden Endgerichts zunehmend abgelöst⁴. Im Folgenden werde ich in sechs Schritten nach zentralen Faktoren dieses Wandels fragen, aber auch die damit verbundene theologische Herausforderung zu beleuchten versuchen.

1. Religiöse Folgen der Kopernikanischen Wende und der Frühaufklärung

Die Reformation hatte noch erste moderne Errungenschaften des Renaissance-Zeitalters wie namentlich den Buchdruck und die wertschätzende Rückbesinnung auf antike Quellen zu Gunsten einer neuen Konzentration auf die Heilige Schrift und ihre Kernbotschaft in Anwendung gebracht. Der Gedanke ans Jüngste Gericht gehörte weiterhin ganz selbstverständlich zum religiösen Paradigma des 16. Jahrhunderts. Zu einer ersten großen Infragestellung der christlichen Perspektive aufs Endgericht kam es ein Jahrhundert nach der Reformation im Zuge der sogenannten Kopernikanischen Wende. Mit der Abkehr vom geozentrischen Weltbild schwand die Vorstellung dahin, dass die Erde im Weltmittelpunkt ruhe und von himmlischen Sphären umgeben sei, wobei diese Sphären sowohl in einem diesseitigen als auch jenseitigen Sinne zu verstehen gewesen waren, also gewissermaßen die Bedeutungen

³ Dazu exemplarisch Alex Stock, *Dies irae*, in: Jan A. Aertsen/Martin Pickavé (Hg.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, Berlin/New York 2002, 279–291, sowie Volker Leppin, *Vom Sinn des Jüngsten Gerichts. Beobachtungen zur Lehre von der visio bei Johannes XXII. und Ockham*, ebd. 705–720; ferner Claude Carozzi, *Weltuntergang und Seelenheil. Apokalyptische Visionen im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1996.

⁴ Vgl. Heinzpeter Hempelmann, *Weltgericht contra Liebe Gottes?* in: ders., *Die Wirklichkeit Gottes*. Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 2015, 453ff.

von *sky* und *heaven* gleichermaßen umfasst hatten. 1617 bis 1620 stellte Peter Paul Rubens noch mehrere Gemälde zum Themenbereich „Jüngstes Gericht“ fertig; 1619 publizierte Johannes Kepler seine naturwissenschaftliche Schrift über die „Weltharmonik“. Nachdem im Gefolge von Kopernikus Galilei und Kepler öffentlichkeitswirksam bestätigten, dass unser Planet kein Zentralort im Kosmos sei, geriet implizit die theistische Vorstellung von Gott als sich kümmerndem Schöpfer und Richter ins Wanken. Namentlich der apokalyptische Gedanke an eine Weltvollendung und an ein Universalgericht verlor nun rasch an Evidenz. Wer war schon der Mensch, wenn er nicht im Mittelpunkt der Welt stand? Sollte er wirklich Gott so wichtig sein, dass er ihn am Ende individuell zur Verantwortung ziehen und vor ein letztes Gericht fordern würde?

In der Folge wechselte mit der Kopernikanischen Wende die Deutungshoheit der Kirche in vielen lebensweltlichen und philosophischen Belangen hinüber ins Lager der zunehmend aufblühenden Naturwissenschaften. Sie bildeten immer mehr das Forum, vor dem sich der Mensch mit seiner Vernunft zu verantworten hatte. Frühaufklärerisch erstarkte die Vernunft als in sich selbst gegründete Kraft, die schließlich nur noch als wahr und wirklich gelten ließ, was beobachtbar und beweisbar war⁵. Auf diese Weise geriet die Existenz Gottes selbst vermehrt in Zweifel. Der Mathematiker und christliche Philosoph Blaise Pascal (1623–1662) bemühte sich darum in der Mitte des 17. Jahrhunderts, die Sinnhaftigkeit des Gottesglaubens durch seine berühmte „Wette“ neu einsichtig zu machen: Wenn es Gott gibt, kann es nur gut sein, sich auf ihn und seine Zukunft einzustellen, statt ewige Verlorenheit zu riskieren. Sollte es ihn aber nicht geben, dann merkt das am Ende ja gar keiner, weil jede Kreatur im Nichts verschwände⁶. Diese Spekulation lässt sich entsprechend auch auf die spezielle Grundfrage anwenden, ob denn mit einem Endgericht zu rechnen sei oder nicht. Jedenfalls war das nicht mehr die existenzielle Frage einer allgemein verbreiteten religiösen Weltanschauung, sondern sie stand im Zuge anhebender Säkularisierung *zur Debatte*.

Neben der atheistischen Alternative tat sich im Zeichen der Kopernikanischen Wende zudem die pantheistische auf. Das war zu beobachten am Beispiel von Giordano Bruno (1548–1600), der die Ewigkeit und Unend-

⁵ Einen solchen, längst veralteten Begriff von Naturwissenschaft trifft man in der Theologie oft noch an (vgl. Werner Thiede, *Weltseele reloaded. Zur Renaissance und Legitimität der Weltgeist-Spekulation*, in: *KuD* 65 (2019), 316–336).

⁶ Vgl. Werner Thiede, *Die Gotteswette*, in: *CA II/2012*, 36–42.

lichkeit Gottes aufs Weltall selbst ummünzte. Das Paradigma eines unendlichen und ewigen Weltalls, geprägt durch Naturgesetze, bildete die innere Voraussetzung des daraus sich später entwickelnden Axioms von der Unendlichkeit des Fortschritts⁷. Zunächst gab es freilich noch vielerlei Versuche, aufgeklärtes Denken mit christlicher Frömmigkeit in Einklang zu bringen. Vermehrte Konzentration aufs erforschbare Diesseitige schloss ja in der Tat das Jenseitige keineswegs vollständig aus, sondern rückte nur seine Relevanz im menschlichen Bewusstsein etwas mehr in die Ferne. Erste Ansätze von Todestabuisierung wurden spürbar, so dass Pascal feststellen musste: „Da die Menschen kein Heilmittel gegen den Tod, das Elend, die Unwissenheit finden konnten, sind sie, um sich glücklich zu machen, darauf verfallen, nicht daran zu denken.“⁸ Übertragen auf die Vorstellung des Jüngsten Gerichts könnte man formulieren: Da die Menschen kein Heilmittel gegen den Tod und die Unwissenheit einer nachtodlichen Zukunft finden konnten, sind sie, um sich glücklich zu machen, zunehmend darauf verfallen, nicht länger an die Möglichkeit eines göttlichen Endgerichts zu denken⁹. Und bei dieser Verdrängungsleistung konnten sie sich noch dazu recht aufgeklärt fühlen. Gott und sein kommendes Reich waren im Gefolge der Kopernikanischen Wende ein Stück weit in die Ferne gerückt; das Jüngste Gericht gehörte nunmehr zu einem erodierenden Paradigma.

2. Der Faktor eines neuzeitlich erstarkenden Seelenwanderungsglaubens

Mit der neuen Perspektive eines unendlichen Fortschritts in einem unendlichen Weltall begann sich das Selbstverständnis des Menschen zu verändern. Das 1513 römisch-katholisch fixierte Dogma von der Unsterblichkeit der Seele, dessen Grundgehalt einer Kontinuität der menschlichen Indivi-

⁷ Vgl. Werner Thiede, *Problematischer Glaube an unendlichen Fortschritt. Warum technokratischer Optimismus theologisch zu hinterfragen ist*, in: *DtPfrBl* 9 (2019), 507–515.

⁸ Blaise Pascal: *Gedanken*, nach der endgültigen Ausgabe übertragen von W. Rüttenauer, Birsfelden-Basel o. J., Nr. 176.

⁹ Richard vom Baur bemerkt: „Wenn auch die Weltmenschen immer wieder versuchen, die Möglichkeit des Welt- und Endgerichtes abzuleugnen, so fürchten sie es dennoch und wissen alle, daß es kommen wird und kommen muß, weil es eben der einzig folgerichtige Abschluß der Menschheitsgeschichte ist“ (*Der Weg zur Vollendung*, Mannheim-Blumenau 1955, 5).

dualität über den Tod hinaus übrigens auch die Reformatoren teilten, konnte sich jetzt für eine andere Funktionalität öffnen. Das neuzeitliche Subjekt sah sich nicht gerne noch länger als von Gottes Gnade im Gericht abhängig an. Auf unendlichen Fortschritt blickend, traute es sich vielmehr auf dem Weg nach oben mehr oder weniger Selbsterlösung zu. Natürlich war diese innerhalb einer Lebensspanne in der Regel nicht zu bewerkstelligen, aber warum sollte es nicht mehrere Leben geben, wie das längst andere Religionen lehrten? Das Seelenwanderungskonzept der Hinduisten und Buddhisten war allerdings negativ gefärbt; Schuld in Gestalt des belastenden, von Existenz zu Existenz mitwandernden Karma abzutragen, bedeutete auf die Dauer Befreiung aus dem Kreislauf der „Wiedergeburten“. Demgegenüber bekam der Gedanke der Seelenwanderung in der Neuzeit eine positive Wendung: Von Leben zu Leben zu springen, bedeutete nun, eine Chance nach der anderen zur Selbstoptimierung nutzen zu können. So entstand das in der Religionsgeschichte bislang unbekannt westliche Reinkarnationskonzept. In diesem Paradigma hatte das Jüngste Gericht keinen überzeugenden Ort mehr; vielmehr vollzog sich das göttliche Gericht gewissermaßen im Abarbeiten von Sträflichem über viele Existenzen hinweg.

Erstmals tauchten solche Überlegungen 1684 auf: Damals veröffentlichte der christliche Kabbalist Franciscus M. van Helmont (1614–1699) sein aufsehenerregendes Werk „Zweihundert Fragen betreffend die Lehre von der ‚Revolution‘ der menschlichen Seelen und ihre Übereinstimmungen mit den Wahrheiten des Christentums“¹⁰. Unter „Seelenrevolution“ verstand er noch nicht die wiederholte Rückkehr ins irdische Leben, sondern das fortschreitende Aufsteigen in immer höhere, andere Welten des Universums, so dass die Menschen „in mehreren Anläufen ihre Erlösung zu bewerkstelligen respektive daran mitzuwirken“¹¹ hätten. Diese neuartige These wurde europaweit diskutiert. Ihr Erfolg erklärte sich eben durch die positive Interpretation der Wiederverkörperungsidee, die nunmehr weniger im Zeichen von „Strafe“

¹⁰ Vgl. näherhin Helmut Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa*, Darmstadt 1999, 257ff. „Erstmals wird in der nachantiken europäischen Ideengeschichte eine Wiederverkörperungslehre propagiert [...]“ (260).

¹¹ Ebd., 263. Was sich van Helmont noch in Gestalt spiritualistisch abgestufter Welten vorstellte, dachte man sich alsbald als unterschiedliche Planetenwelten innerhalb desselben Universums.

als vielmehr von „Fortschritt“ stand¹². An die Stelle gewohnter düsterer Gerichtsdrohungen mit der üblen Zukunft einer ewigen Hölle tat sich eine hoffnungsfreudige Sichtweise auf, die dem Individuum erlösende Tatkraft zutraute – und damit freilich auch die christliche Soteriologie überflüssig machte. Von den angeblichen „Übereinstimmungen mit den Wahrheiten des Christentums“ konnte insofern freilich nur noch sehr eingeschränkt die Rede sein, auch wenn sich van Helmont darum bemühte. Seiner Eschatologie zufolge zieht die Seele im Zuge ihrer erneuten Inkarnation mittels magnetischer Kräfte die Materiepartikel ihres früheren Körpers in sich hinein, wo auch immer sie im Kosmos verstreut sein mochten. Wiederverkörperung geschieht demnach gewissermaßen in die gleichen Körper hinein. Solche materielle Identität der „Revolutionskörper“ war für van Helmont ein entscheidendes Argument zugunsten der Vereinbarkeit mit der die Leiblichkeit betonenden christlichen Hoffnungslehre. Großzügig übergang er dabei die Differenz zum biblischen Auferstehungsgedanken, der die Leiblichkeit durchaus spirituell verstehen konnte (1. Kor 15,40ff) und mit ihr die Einmaligkeit der individuellen Kreatur vor Gott stützt¹³.

Ein Jahrhundert später hatte der Seelenwanderungsgedanke in Europa an Bekanntheit und Beliebtheit gewonnen, so dass er von Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781)¹⁴ in sein Verständnis der fortschreitenden Menschheit integriert werden konnte. Mit seiner berühmten Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ von 1780 bahnte einer der profiliertesten Vertreter der deutschen Aufklärung der westlich geformten Reinkarnationsidee endgültig den Weg ins Geistesleben der Moderne. In den Schlussparagrafen jener Schrift heißt es: „Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf Einmal so viel weg, daß es der Mühe wieder zu kommen etwa nicht lohnet?

¹² Dass diese bekannte Unterscheidung auf beiden Seiten Ausnahmen kennt, betont Friedrich Huber, *Die Reinkarnationsvorstellungen in den asiatischen Religionen und im Europa des 20. Jahrhunderts*, in: ZRGG 44 (1992), 15–32, bes. 17–22.

¹³ Vgl. Werner Thiede, *Auferstehung der Toten – Welch attraktive Hoffnung!*, in: *Akzente für Theologie und Dienst* 114, 2 (2019), 49–59.

¹⁴ Vgl. Zander, *Geschichte der Seelenwanderung* (s. Anm. 10), 337; zum Folgenden 343ff. Mit Recht weist Zander darauf hin, dass Lessing „kein einsamer Denker“, sondern ein „einfühlsamer Popularisator“ des dem Zeitgeist Gemäßen war (366). Wichtig in diesem Zusammenhang ist Daniel Cyranka, *Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung zu Kontext und Wirkung von G. E. Lessings Texten zur Seelenwanderung* (KKR 49), Göttingen 2005. Vgl. ferner Rüdiger Sachau, *Westliche Reinkarnationsvorstellungen*, Gütersloh 1996, 77ff.

[...] Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?“ Die positive Gestimmtheit bei Lessing erklärt sich spürbar von seinem Rückbezug auf van Helmont her¹⁵: Dessen Lektüre hatte ihm in den Jahren zuvor geholfen, den Tod seines Sohnes und seiner Frau zu verarbeiten. Mit jenem Vordenker teilte er die Zielvorstellung einer menschlicherseits zu bewerkstelligenden Vervollkommnung. Vom Erwerb „neuer Fertigkeiten“ spricht er ebenso wie von der Mühe und dem Sich-Lohnen des Wiederkommens, also von letztlich soteriologisch gemeinten Aufgaben dessen, dem ja doch die Gabe der Ewigkeit eigne. Aber im Gegensatz zu van Helmont stellte er sich die Wiederverkörperungen nicht in diversen, dem Göttlichen immer gemäßeren Welten vor, sondern tatsächlich als Wanderungen der Seelen innerhalb derselben Weltzeit, derselben Menschheit. Spiritueller Fortschritt wurde zu einer pädagogischen Angelegenheit für die diesseitige Wirklichkeit: In deren Rahmen sah Lessing das große Rad sich drehen, das das Menschengeschlecht als ganzes „seiner Vollkommenheit näher bringt“¹⁶. Auch hier begegnet zwar noch ein Restgehalt überkommener christlicher Eschatologie, nämlich der Gedanke einer individuellen wie universalen Vollendung. Keine Rede vom östlichen Reinkarnationskonzept mit dessen bedrückendem „Rad der Wiedergeburten“, dem es schlicht zu entfliehen gilt! Indem Lessing aber das Gottesprädikat der Vollkommenheit als autonom zu erstrebendes Ziel des Menschen proklamierte, verlor die neutestamentliche Gerichts- und Gnadenbotschaft ihren eigentlichen Sinn. An ihre Stelle setzte der Aufklärer die Erwartung, dass der Seelenwanderungsglaube die verschiedenen Religionen in den sich wieder und wieder verkörpernden Individuen auf die Dauer zusammenschließen und auf diese Weise die religiöse Toleranz fördern werde.

Im Gefolge Lessings wurde die Reinkarnationsidee immer mehr diskutiert. Aber von einer regelrechten Popularität im Abendland zu sprechen, wäre damals und auch noch später zu Zeiten der buddhismusknahen Philosophie Arthur Schopenhauers übertrieben gewesen. Einen breiteren Durchbruch erlangte sie erst mit den Erfolgen der modernen Theosophie¹⁷ im 19.

¹⁵ Vgl. Zander, *Geschichte der Seelenwanderung* (s. Anm. 10), 271.

¹⁶ Siehe § 92 der „*Erziehung des Menschengeschlechts*“.

¹⁷ „Jeder Zyklus bringt den Erwerb neuer Herrlichkeit, neuen Wissens und neuer Macht. Dies ist die Bestimmung jedes Egos, das so in jeder Welt und jeder Inkarnation sein eigener Erlöser wird“, heißt es beispielsweise bei Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891), *Der Schlüssel zur Theosophie* (1889), Satteldorf 1995³, 202.

und der postmodernen Esoterik im 20. und 21. Jahrhundert¹⁸. Längst glaubt in Europa ungefähr jeder Vierte an Seelenwanderung¹⁹, also jeder Zweite von denen, die überhaupt noch mit einem Leben nach dem Tod rechnen. Man halte sich vor Augen: Etwa die Hälfte der in christlich geprägten Kulturbereichen des Westens über den Tod hinaus Hoffenden hängt an einem definitiv nichtchristlichen Paradigma, das mit der Erwartung eines Jüngsten Gerichts im biblischen Sinne schon im Ansatz nicht harmoniert²⁰.

3. „Entmythologisierung“ des Jüngsten Gerichts bei Immanuel Kant

Der Königsberger Aufklärungsphilosoph Immanuel Kant transformierte die biblisch-eschatologische Rede vom Reich Gottes in einen kulturtheoretischen Symbolbegriff²¹. Das apokalyptische Thema des „Jüngsten Gerichts“ ging er vor allem in zwei Veröffentlichungen in den Jahren 1793/94 an: in seiner religionsphilosophischen Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ sowie in dem Essay „Das Ende aller Dinge“. Namentlich seine Religionsschrift galt und gilt weithin als Höhepunkt der europäischen Aufklärung. Bei aller auch religionspolitisch geschuldeten Vorsicht zögerte der berühmte Vernunftkritiker nicht, die Idee eines göttlichen Endgerichts auseinanderzunehmen und gewissermaßen zu „entmythologisieren“. Mehrere Argumente führt er dafür an.

Zum ersten liegt ja das eschatologische Gericht jenseits der raumzeitlichen Erfahrungsgrenzen und damit außerhalb der unmittelbaren Zuständigkeit sowohl der theoretischen wie der praktischen Vernunft²². Religiös ausgemalte Beschreibungen des Endgerichts verfallen im Endeffekt automatisch „entmythologisierender“ Kritik. Das betrifft, wie bereits in einem der ersten Absätze in Kants „Ende aller Dinge“ ausgeführt wird, die Vorstellung eines „Jüngsten

¹⁸ Vgl. Werner Thiede, *Theologie und Esoterik*, Leipzig 2007.

¹⁹ Das lässt sich summarisch sagen auf der Basis diverser, hier nicht aufzulistender Umfragen der letzten 40 Jahre. Zutreffend heißt es demgemäß im Artikel „Reinkarnation“ auf Wikipedia, der Reinkarnationsglaube habe im Westen seit langem „Zustimmungsraten zwischen 10 und 30 %, wobei anscheinend die genaue Fragestellung das Ergebnis stark beeinflusst“ (<https://de.wikipedia.org/wiki/Reinkarnation> – Zugriff 13.5.2020).

²⁰ Zander betont: „Mit der Aufnahme der Reinkarnationsvorstellung wäre das Christentum eine andere Religion geworden“ (*Geschichte der Seelenwanderung* [s. Anm. 10], 152).

²¹ Vgl. Walter Sparr, *Chiliasmische Hoffnungen und apokalyptische Ängste*, in: Bernd U. Schipper/G. Plasger (Hg.), *Apokalyptik und kein Ende*, Göttingen 2007, 207–228, bes. 215f.

²² Vgl. Immanuel Kant, *Religionsphilosophie* 455.

Tages“: „Er ist ein Gerichtstag; das Begnadigungs- oder Verdammungs-Urteil des Weltrichters ist also das eigentliche Ende aller Dinge in der Zeit, und zugleich der Anfang der (seligen oder unseligen) Ewigkeit [...] Also enthält der jüngste Tag auch das jüngste Gericht zugleich in sich.“ Wenn aber darauf ja noch Weltuntergang, Gerichtsvollzug und Weltvollendung folgten, „so würde jener Gerichtstag freilich nicht der jüngste Tag sein; sondern es würden noch verschiedene andre auf ihn folgen“. Hier verkennt Kant freilich, dass die Rede vom *jüngsten* aller Tage sich definitiv auf die Reihe der irdischen, noch nicht von Gottes universaler Herrschaft geprägten Weltzeit bezieht. Von völliger Zeitlosigkeit im Allerletzten hat weder die christliche Eschatologie je gesprochen, noch wäre eine solche Auffassung überhaupt sinnvoll zu denken, denn sie würde ja Stillstand und damit Tod schlechthin besagen²³. Kant geht also von einem Missverständnis des christlichen Ewigkeitsbegriffs aus, wenn er die Rede vom Jüngsten Tag und dem mit ihm einhergehenden Endgericht zu entmythologisieren sucht.

Immerhin lehnt er aber den biblischen Gedanken des Jüngsten Gerichts und des Ewigen nicht etwa schnöde und pauschal ab. Vielmehr muss nach seiner Auffassung „die Vorstellung jener letzten Dinge, die nach dem jüngsten Tage kommen sollen, nur als eine Versinnlichung des letztem samt seinen moralischen, uns übrigens nicht theoretisch begreiflichen, Folgen angesehen werden [...]“ Inhaltlich weiß er um das erwachende Gewissen, um die unbestechliche Vernunft – religiös versinnbildlicht im „Urteil des künftigen Richters“, „dass ihm sein ganzes Leben dereinst werde vor Augen gestellt werden“²⁴. Da drohe die „Aburteilung seines ganzen Lebenswandels vor einer göttlichen Gerechtigkeit als verwerflich“²⁵. Dabei geht es im Kern um einen „moralischen Endzweck“²⁶, der mit dem Streben nach Unsterblichkeit trotz des offenkundigen Hangs zum radikalen Bösen in der menschlichen Natur verknüpft bleibt. Dass dabei in Anbetracht unseres moralisch beschränkten Vermögens der Gedanke göttlicher Gnade sozusagen als „Ergänzung“²⁷ allen

²³ So zurecht Ernst Topitsch, *Heil und Zeit*, Tübingen 1990, 14 und 54.

²⁴ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), in: *Sämtliche Werke* Bd. 3, o. O. 2000, 329–460, hier 373.

²⁵ Ebd., 369.

²⁶ Ebd., 447.

²⁷ Vgl. Werner Thiede, *Gnade als Ergänzung? Zur Aporetik der Kantschen Rekonstruktion von Soteriologie und Christologie*, in: ders. (Hg.), *Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie*, Göttingen 2004, 67–112.

Bestrebens sinnvoll sei, wird ausdrücklich eingeräumt. Aber gerade dann, wenn man den christlich ja so grundlegenden Gnadenbegriff in Anschlag bringe, gebe der in der Regel unterstellte doppelte Ausgang im Endgericht – den ja schon Calvin selber als *decretum horribile* bezeichnet hatte²⁸ – „keinen Begriff von einer göttlichen Gerechtigkeit“²⁹ und sei daher als „salto mortale der menschlichen Vernunft“ zu werten³⁰. Das ist Kants zweiter Kritikpunkt; darauf wird später noch zurückzukommen sein.

Drittens wendet er bereits 1791 in der Abhandlung „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ den Gedanken des göttlichen Richters gewissermaßen ins Gegenteil, indem er die Vernunft zur Anklägerin Gottes erhebt: In Sachen „Theodizee“ sei alles zu verhandeln „vor dem Gerichtshofe der Vernunft“³¹. Zwar sieht Kant diese Richterin in theoretischer Hinsicht als eigentlich nicht zuständig an; man habe es hier letztlich „mit einer Glaubenssache zu tun“³². Gleichwohl bleibe die Vernunft und nicht etwa der Glaube das, was den Menschen letztlich ausmache, und sie sei durchaus in der Lage, „diesen Prozess *für immer* zu endigen“³³. Kant meint, „dass alle bisherige Theodizee das nicht leiste, was sie verspricht, nämlich die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen gibt, gemacht werden, zu rechtfertigen [...]“³⁴. Es sei nicht einzusehen, warum die *Heiligkeit* des göttlichen Gesetzgebers es zulasse, dass das moralisch Böse die Welt verunstalte; ferner, warum die *Gütigkeit* des Welterhalters und Schöpfungsregenten Leid und Schmerz der vernünftigen Kreatur zumute; und schließlich, warum die *Gerechtigkeit* des Weltenrichters Laster und Verbrechen in der Welt nicht angemessen strafe. Im Zuge dieser Argumentation wendet der Philosoph allerdings gerade keine *eschatologische* Logik an. Dabei wäre doch die christliche Rede vom Endgericht gerade dazu angetan, das Problem des

²⁸ Vgl. näherhin Werner Thiede, Tiefe und Aporie der Theologie Calvins. Eine Skizze anlässlich seines 500. Geburtstages, in: theologische Beiträge 40 (2009), 18–27.

²⁹ Kant, Religion (s. Anm. 24), 420.

³⁰ Hier zitiert nach der 2. Aufl. von 1794, in: Immanuel Kant. Werke in zwölf Bänden, hg. von W. Weischedel, Frankfurt/M. 1977, Bd. 8, 647–879, hier 784. Es bleibe allenfalls der Verweis aufs göttliche Geheimnis – für Aufklärer als wenig hilfreich empfunden!

³¹ Immanuel Kant: Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (1791), hier zitiert nach: Immanuel Kant: Sämtliche Werke, 2000 o. O., Bd. 6, 242–254, 242.

³² Ebd., 251.

³³ Ebd., 248 (kursiv im Original).

³⁴ Ebd., 247.

vorher nicht erkennbaren Schaffens von Gerechtigkeit durch Gott zu lösen³⁵. Aber davon will ja die autonom gewordene Subjektivität nichts mehr hören: Gerichtsgedanken mit Anklageaspekten widersprechen ihrem stolzen Paradigma grundlegend.

Viertens argumentiert Kant schließlich so, dass er von der unterstellten Annahme einer göttlich verheißenen Zukunft her meint, moralisch daraus folgern zu müssen, die jetzige Weltzeit sei als „Prüfungszeit“ gesetzt worden. Ob das tatsächlich mit der biblischen Perspektive übereinstimmt, dies näher zu prüfen unterlässt er. Stattdessen räsoniert er weiter, die von ihm unterstellte Behauptung einer irdischen Prüfungszeit könne „schlechterdings nicht eingesehen werden [...]“³⁶ Derselbe Kant, der in seiner berühmten „Kritik der reinen Vernunft“ von 1781 die Vernunft in ihre Grenzen weist, meint nun gleichwohl, sie trotzdem zur intellektuellen Richterin über das machen zu können, was hinsichtlich der *letzten*, von der Vernunft immerhin selbst aufgeworfenen Fragen³⁷ religiös vernünftig überhaupt zu denken erlaubt sei. Damit aber greift er unzulässigerweise ins Gebiet der Theologie hinüber – und zwar gerade auch dann, wenn er der Autonomie des Menschen ungeachtet des konstatierten Hanges zum Bösen „eine Revolution in der Gesinnung“ zutraut, also eine Wiedergeburt als Selbsterlösung im Sinne einer autonomen „Änderung des Herzens“³⁸. Denkmöglich sei diese als „ein kontinuierlicher Fortschritt von mangelhaftem Guten zum Besseren ins Unendliche“³⁹, was rein intellektuell, nämlich übersinnlich angeschaut werden könne als Gott wohlgefällige Vollendung.

Ihm entgeht bei alledem, dass er diese selbstmächtige Autonomie und ihre absolutgesetzte Vernunft im Grunde allzu ungeschichtlich betrachtet. Dies

³⁵ Vgl. Werner Thiede, *Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee*, Gütersloh 2007.

³⁶ Kant, *Theodizee* (s. Anm. 31), 245. Die skeptische „Vermutung, dass die Übereinstimmung des Schicksals der Menschen mit einer göttlichen Gerechtigkeit, nach den Begriffen, die wir uns von ihr machen, so wenig dort, wie hier zu erwarten sei“ (247), klingt jedenfalls nicht sonderlich vernünftig; denn der Begriff des Himmels als eines göttlich regierten Jenseits dieser Welt, wie ihn Jesus z. B. im ersten Teil des Vaterunsers voraussetzt, lebt gerade von solcher Differenz zwischen Hier und Dort.

³⁷ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787²), in: *Werke in zwölf Bänden*, hg. von W. Weischedel, Frankfurt/M. 1977, Bd. 4, 49.

³⁸ Vgl. Kant, *Religion* (s. Anm. 24), 698. Siehe näherhin Hans-Georg Wittig, *Wiedergeburt als radikaler Gesinnungswandel*, Heidelberg 1970.

³⁹ Kant, *Religion* (s. Anm. 24) 367.

machen ihm später namentlich atheistische Philosophen, zu denen er sich keineswegs zählen wollte, zum Vorwurf. Wird für Schiller und für Hegel die Weltgeschichte als solche zum Jüngsten Gericht⁴⁰, so könnte man von daher sagen: Sie hat auch Kants einschneidende Kritik des göttlichen Endgerichts noch einmal überholt.

4. Erstarkender Atheismus als Kritik an der Vorstellung vom Jüngsten Gericht

Infolge der Aufklärungsphilosophie Kants ist Gottes Existenz nicht grundsätzlich bestritten, aber im Endeffekt doch in ihrer Relevanz für Leben und Denken vom vermeintlich mündig gewordenen Subjekt geschwächt worden. Gott wurde sozusagen weggeschoben ins Gebiet des rational nicht zu Klärenden, das den Menschen insofern auch nicht unbedingt angehe. Nachkantianische Philosophie hat hier, nachdem ihre idealistischen Entwürfe an Evidenz verloren, radikalere Schlüsse gezogen. Gott und damit die letzte Hoffnung auf eine schlussendliche Gerechtigkeit, aber auch überkommene Grundangst vor dem Jüngsten Gericht wurden angezweifelt und schließlich rundweg in Abrede gestellt. Atheismus wurde so zunehmend gesellschaftlich hoffähig.

Diese Entwicklung bahnte sich vorsichtig an in Kants Todesjahr 1804. Damals erschien der Roman „Nachtwachen von Bonaventura“ aus der Feder von Ernst August Friedrich Klingemann mit einer kritisch intendierten Thematisierung des Jüngsten Gerichts durch einen gleichsam teuflisch hinkenden Nachtwächter, der schließlich den Weg ins Irrenhaus antritt. Ob jener Nachtwächter seine individuelle Überzeugung mit klarem Bewusstsein ausspricht, bleibt in dem Roman zwar in der Schwebe. Aber sie wird immerhin vernehmbar in Worte gefasst, während ein paar Jahre zuvor Jean Pauls „Rede des toten Christus vom Weltengebäude herab, dass kein Gott sei“ (1797) in dem Roman „Der Siebenkäs“ bloß im Modus eines Traums daherkam, aus dem der Erzähler erleichtert erwachte⁴¹. Klingemann dagegen wagt deutliche, ja

⁴⁰ Siehe neben Friedrich Schillers Gedicht „Resignation. Eine Phantasie“, das 1785 den Satz „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“ formuliert, auch Georg Wilhelm Friedrich Hegels These, dass der Weltgeist es sei, der „in der *Weltgeschichte* als dem *Weltgerichte*“ sein Recht ausübe (Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 340).

⁴¹ Vgl. Sonja Klimek, Die „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab“ – Jean Pauls literarische Antwort auf die kritische Philosophie nach Kant, in: Wezel-Jahrbuch 10/11 (2007/08), 255–279.

possenhafte Töne: Er lässt in der 6. Nachtwache beim Anbruch des 19. Jahrhunderts den Nachtwächter nicht den korrekten Zeitpunkt ausrufen, sondern die Ewigkeit – eben mit der Ansage des Jüngsten Gerichts. Die im Roman geschilderte Wirkung ist enorm: Wölfe versuchen verzweifelt, sich in Schafe zu verwandeln; Hochmütige werden demütig. Ein satirisch gezeichneter Bube aber fürchtet sich nicht vor den Gerichtsstrafen, sondern vor „der ganzen übergroßen Lebenslangeweile“ in der Ewigkeit, weshalb er sich suizidiert. Damit wendet sich das Gerichtsthema in seine atheistische Stormierung: Führt der Tod ins Nichts statt in Unsterblichkeit und Auferstehung, so ist auch das Jüngste Gericht erledigt; alle Übeltäter könnten triumphieren. Solche Erledigung deutet Klingemann in dem Umstand an, dass das vom Nachtwächter angekündigte Jüngste Gericht zur Jahrhundertwende ausbleibt. Sinnierend fragt besagter Nachtwächter, was die Menschheit im Laufe ihrer Geschichte eigentlich vollbracht habe, und er kommt auf ein nihilistisch anmutendes „Nichts“. Himmel und Hölle werden – unter ausdrücklicher Berufung auf Kant – uninteressant, zumal ja „kein Ort zu denken ist, an dem die Erlösten und Verdammten sinnvollerweise aufbewahrt werden könnten“⁴². In Klingemanns Text spiegelt sich eine aufgeklärte Distanznahme gegenüber christlicher Höllenpredigt, wie sie sich schon seit Jahrzehnten in Europa angekündigt hat: „Primär wird die Hölle zur Hölle auf Erden.“⁴³

Der sich bei Klingemann unüberhörbar ankündigende Nihilismus im Zeichen der nun verstärkt geglaubten Absolutheit des Todes⁴⁴ wird philosophisch später vor allem von Friedrich Nietzsche (1844–1900) auf die Spitze getrieben und nach seinen letzten Konsequenzen hin ausgelotet. Der berühmte „tolle Mensch“ in der „Fröhlichen Wissenschaft“ von 1882 steht noch für jenen Typus des passiven Nihilisten, dem der festgestellte Tod Gottes „ein unendliches Nichts“ bedeutet⁴⁵. Dagegen nimmt der Starke als der Übermensch⁴⁶ das Nichts keineswegs als ultimative Größe an. Er belässt es nicht

⁴² Werner Busch, Klingemanns „Nachtwachen von Bonaventura“. Zum Ende des Jüngsten Gerichts in seiner religiösen Bestimmung, in: Zeitschrift für Germanistik NF 27 3 (2017), 454–474, hier 457.

⁴³ Ebd., 459. Das Chaos auf Erden „ist gegenwärtig, nicht zukünftig, es ist keine Androhung von dem, was kommen wird, sondern irdische Wirklichkeit“ (472).

⁴⁴ Das zeigt ausführlicher Busch, Klingemanns (s. Anm. 42), 465 passim. In Klingemanns *Nachtwachen* „ist allein das Ende ewig“ (467).

⁴⁵ Vgl. Bernhard Taureck, Nietzsches Alternativen zum Nihilismus, Hamburg 1991, 482.

⁴⁶ Schon beim 17-jährigen Nietzsche kommt der Begriff „Übermensch“ erstmals vor – in mythologischem Kontext (vgl. Curt Paul Janz: Friedrich Nietzsche. Biographie, Bd. 1, Mün-

bei der Abschaffung Gottes, sondern schreitet zu einer Umwertung Gottes: Diese zielt auf „die Umschaffung des Teufels in Gott“⁴⁷. Der starke Mensch führt damit den Nihilismus gewissermaßen ins Extrem⁴⁸. Ihm ist klar: „Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden.“⁴⁹ Zum Zuge kommt nun der „Gott-Teufels-Kreis“, indem Sinnlosigkeit nicht nur diagnostiziert, sondern als *verewigte* begriffen wird. Die Lüge siegt auf ewig über die Wahrheit. Keineswegs stellt der moderne Mensch den Gottesmörder dar, sondern „Gott hat Gott getötet.“⁵⁰ Dieser Gott tötende Gott kann nur der jenseits von Gut und Böse stehen – es ist eben der zu Gott gewordene Teufel⁵¹. Als *advocatus diaboli* bleibt Nietzsche dabei Ankläger des alten Gottes. Doch seine Kritik meint eben nicht den Gottesgedanken schlechthin: „Ihr nennt es die Selbstersetzung Gottes: es ist aber nur seine Häutung: – er zieht seine moralische Haut aus! Und ihr sollt ihn bald wiedersehen, jenseits von gut und böse.“⁵² Für Nietzsche ist nur der theistische Gott gestorben⁵³. Mit dem ist freilich auch jeder Gedanke an ein Jüngstes Gericht vom Tisch. In seinem „Antichrist“ von 1888 kritisiert Nietzsche den Begriff des „Jüngsten Gerichts“ als Erfindung spitzfindiger Theologen, ja als Folterinstrument, der die Herrschaft des Priestertums stützen sollte⁵⁴. Er wird also nicht etwa nur bedeutungslos oder geistesgeschichtlich irrelevant, sondern zum Hassobjekt einer nihilistisch untermauerten, ja explizit teuflischen „Theologie“⁵⁵. Damit aber erweist sich im Umkehrschluss, dass dem Glauben an das Jüngste Gericht eine anti-nihilistische Ausrichtung innewohnt.

chen 1981, 104). Später heißt es im Zarathustra einmal: „Ich rathe, ihr würdet meinen Übermenschen – Teufel heißen“ (zit. nach: Giorgio Colli/Mazzino Montinari [Hg.]: Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe, 1967ff., im Folgenden abgekürzt: KSA, Bd. 4, 186).

⁴⁷ KSA Bd. 10, 27.

⁴⁸ Vgl. KSA Bd. 12, 213. Auch später bringt Nietzsche seine Zweifel am „Gott der Wahrheit“ und sein Fragen, „ob nicht die Lüge etwas Göttliches ist“, in Verbindung mit extremem Nihilismus (KSA Bd. 13, 139).

⁴⁹ KSA Bd. 12, 212f.

⁵⁰ KSA Bd. 10, 30. „Wir müssen die Lüge, den Wahn und Glauben, die Ungerechtigkeit *heiligen*“ (17).

⁵¹ Vgl. KSA Bd. 10, 27: „Wie der Teufel zu Gott wird.“ Es geht um „die Umschaffung des Teufels in Gott“ (ebd.).

⁵² KSA Bd. 10, 105.

⁵³ Vgl. KSA Bd. 12, 212f., ferner 119.

⁵⁴ Siehe Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist* (1888), §§ 31 und 38.

⁵⁵ Vgl. Werner Thiede, „Wer aber kennt meinen Gott?“ Friedrich Nietzsches „Theologie“ als Geheimnis seiner Philosophie, in: *ZThK* 98 (2001), 464–500.

5. Schleiermachers Entmythologisierung des Gerichtsgedankens und die Folgen

Die bislang aufgeführten Stationen neuzeitlicher Infragestellung des „Jüngsten Gerichts“ waren im Wesentlichen außerkirchliche und nichttheologische. Doch seit rund zwei Jahrhunderten wird der Abbau des Credo-Topos von Christi Wiederkunft „zu richten die Lebenden und die Toten“ auch kräftig innerhalb von Theologie und Kirche betrieben. Das begann vor allem mit dem Berliner Theologen und Philosophen Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), der gemeinhin als „Kirchenvater“ des 19. Jahrhunderts, ja der liberalen Theologie im modernen Protestantismus gilt. Er verdankte Kant sehr viel, indem er dessen erkenntnistheoretischen Ansatz bejahte und darum den Glauben weniger in der Reflexion und Spekulation als vielmehr im *Gefühl* beheimatet sah. Anders als jener Königsberger Philosoph ging er aber davon aus, dass der Glaube in seinem Vollzug Gott nicht nur zu postulieren habe, sondern ihn apriori im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit erfahre. Diese Sicht- und Deutungsweise führte bei ihm zwangsläufig zu einer verunsichernden Dekonstruktion dogmatischer Glaubensinhalte, die er als „mythische Darstellung des Übergeschichtlichen“⁵⁶ zu kritisieren, sprich: zu entmythologisieren suchte.

Das gilt nun gerade auch auf dem Gebiet der Eschatologie⁵⁷. Die entsprechenden dogmatischen Lehrsätze „handeln also nicht, wie man bisher meinte, vom Schöpfer des Universums, vom Gericht, von der Vergebung durch das Kreuz und vom Leben nach dem Tod, sondern von Gefühlen!“⁵⁸ In seinem zweibändigen Werk „Der christliche Glaube“ wird das prophetische Lehrstück über das „Jüngste Gericht“ demgemäß rationalistisch zerpfückt und als in sich schwierig, ja voller Widersprüche ausgegeben. Dabei aber macht Schleiermacher verschiedene Fehler. Ein Grundfehler besteht schon einmal darin, dass er mit seinem an Kant geschulten erkenntnistheoretischen Mes-

⁵⁶ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1821–1822), Bd. 2, Berlin/New York 1984, 338.

⁵⁷ Bekanntlich griff Schleiermacher Kants religions- und kulturphilosophisch umgedeutete Rede vom „Reich Gottes“ auf. In der Glaubenslehre wird das Christentum dementsprechend als eine moralisch bestimmte Glaubensweise mit dem Annäherungsziel „Reich Gottes“ verstanden. Die Stiftung dieses Reiches meinte Schleiermacher in der Kirchengründung durch Jesus erblicken zu können.

⁵⁸ Daniel von Wachter, *Friedrich Schleiermachers Theologie ist nicht rational*, in: Sven Grosse (Hg.): *Schleiermacher kontrovers*, Leipzig 2019, 159–181.

ser meint, überhaupt erst einmal darüber aufklären zu müssen, menschliche Vorstellungen hinsichtlich der „letzten Dinge“ seien doch allenfalls Bilder und von daher zu relativieren. Als wäre nicht im Neuen Testament durchaus selbst schon entsprechende Vorsicht anzutreffen – weshalb Jesus vom kommenden Reich Gottes bewusst in Gleichnissen redet, Paulus betont, er verkünde, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört habe (1. Kor 2,9), und Johannes schreibt: „Wir sind schon Gottes Kinder; es ist aber noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden“ (1. Joh 3,2). All das klingt gar nicht naiv oder spekulativ!

Schleiermacher aber stellt sodann die „Vorstellung vom jüngsten Gericht“ unter Berufung auf die „Reden Christi“ schlicht sachlich falsch dar, wenn er meint, sie wolle „die gänzliche Scheidung der Kirche von der Welt darstellen“⁵⁹, nämlich dass „Christus die Gläubigen und die Ungläubigen gänzlich voneinander scheiden“ werde⁶⁰. Weder Jesu Gerichtsthematisierung in Mat 25,31ff. noch die Verse übers Endgericht in Offb 20,12ff. geben ein solches Verständnis her; vielmehr geht es da ganz klar um ein Gericht nach den Werken.

Auf der Basis seiner verfehlten Darlegung wirft Schleiermacher schließlich das Problem auf, dass die äußere Scheidung ja noch nichts über die Vervollkommnung der Wiedergeborenen besage – und dass unklar sei, ob diese plötzlich oder allmählich erfolgen werde. Als hätte nicht schon Martin Luther gewusst: „Hier muss man die Zeit aus dem Sinn tun [...] Wenn man auferstehen wird, so wird es Adam und den alten Vätern werden, als wären sie vor einer halben Stunde noch am Leben gewesen [...] Es ist vor Gott alles auf einmal geschehen. Es ist weder ‚vor‘ noch ‚hinter‘; jene werden nicht eher beim Jüngsten Tag ankommen als wir.“⁶¹ Den Gedanken an eine plötzliche Heiligung bzw. Vervollkommnung am Jüngsten Tag kritisiert Schleiermacher als „etwas zauberisches“⁶², ohne gerade darin die Realisierung des göttlichen Gnadenaktes und konkret die Folge des eschatologisch ungehemmten Erkennens wahrzunehmen. Zwar erwägt er Letzteres, hält es aber nicht für stichhaltig, weil solches Erkennen ja allmählich und bei den unterschiedlichen Individuen nicht in gleichem Tempo sich vollziehe – ein merkwürdig naiver Einwand, der einfach irdische Zeitkategorien für den Anbruch der

⁵⁹ Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (s. Anm. 56), 493 (§ 162).

⁶⁰ Ebd., 329 (§ 178).

⁶¹ Martin Luther: WA 10 III, 194, 9f., und WA 12, 596, 26–31.

⁶² Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (s. Anm. 56), 495.

Ewigkeit mit ihren doch wohl veränderten Koordinaten unterstellt! Aufgrund solcher und ähnlicher Klügeleien und Spitzfindigkeiten werden „Schwierigkeiten“ benannt, die eine „anschauliche Vorstellung“ von diesen letzten Dingen angeblich unmöglich machen⁶³ und deshalb bei Aufgeklärten nur Ungewissenheit übrig lassen⁶⁴. Dass menschliches Denken unter anderem auf Bilder angewiesen ist, und zwar gerade auf dem Gebiet der Hoffnung, kommt dabei zu kurz. Beispielsweise meint auch Dietz Lange in seiner „Glaubenslehre“, dass sich das Eschaton „jeder irdischen Vorstellungskraft entzieht“⁶⁵.

In der Folge solcher scheinbaren Aufgeklärtheit hat sich in der liberalen Theologie die bis heute wirksame Tendenz breitgemacht, ungefähr jede futurische Eschatologie in präsentischer aufgehen zu lassen⁶⁶. Das aber nimmt dem Glauben „potenziell die Hoffnung.“⁶⁷ Namentlich das Entmythologierungsprogramm Rudolf Bultmanns steht für diese Programmatik. Der Marburger Neutestamentler behauptet pauschal: „Für den Menschen von heute sind das mythologische Weltbild, die Vorstellung vom Ende, vom Erlöser und der Erlösung vergangen und erledigt.“⁶⁸ Das Jüngste Gericht wäre damit als mythische Vorstellung vom Tisch. Was bleibe, sei ein Gerufensein in die Verantwortung vor Gott und ein abstraktes „Offensein für Gottes Zukunft angesichts des Todes und des Dunkels.“⁶⁹

Solch abstrakte Offenheit öffnet aber nicht zuletzt esoterischen Spekulationen Tür und Tor. So konstatiert Ernst Troeltsch in seiner „Glaubenslehre“ von

⁶³ Hier sei daran erinnert, wie unproblematisch und zugleich eindrucksvoll Bilder des Jenseitigen in spontanen Nahtod-Visionen aufzutauchen pflegen (dazu näherhin mein Aufsatz „Transparenz des Todes?“ in: Theologische Rundschau 3/2020 [im Druck]; Volker Gäckle, Einblicke ins Jenseits? Überlegungen zur biblisch-theologischen Bewertung von Nahtoderfahrungen, in: Akzente für Theologie und Dienst 114, 2 (2019), 60–67). Die Deutung solcher Berichte muss allerdings mit Vorsicht erfolgen. So zeigt Elisabeth Kübler-Ross als eine Pionierin der Nahtodes-Forschung gnostische Züge und meint: „Gott ist kein strafendes, verurteilendes Wesen“ (Über den Tod und das Leben danach, Melsbach 1986⁶, 44 und 48). Dagegen berichtet z. B. Raymond A. Moody von gerichtsartigen Erfahrungen auf der Schwelle (Nachgedanken über das Leben nach dem Tod, Reinbek 1978, 47ff.).

⁶⁴ Vgl. Schleiermacher, Der christliche Glaube (s. Anm. 56), 499–502.

⁶⁵ Dietz Lange, Glaubenslehre, Bd. II, Tübingen 2001, 421.

⁶⁶ Vgl. Medard Kehl, Art. Gericht Gottes. III. Theologiegeschichte, in: ³LThK 4 (1993), 517–519, hier 518. Präsentische Eschatologie hat ihr Recht nur in der Verknüpfung mit futurischer – vgl. z. B. John Ortberg, Die Ewigkeit ist jetzt. Warum wir nicht erst sterben müssen, um den Himmel zu erleben, Gießen 2019.

⁶⁷ Lange, Glaubenslehre (s. Anm. 65), 423.

⁶⁸ Rudolf Bultmann, Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1964², 183.

⁶⁹ Rudolf Bultmann, Jesus Christus und die Mythologie, Hamburg 1964, 26 und 32.

1925 einerseits, das eschatologische Büro sei „heutzutage zumeist geschlossen“, um andererseits zu behaupten: „Das Endziel eines Lebens nach dem Tode selbst kann aber nicht ein ewiges sein, das heißt ein Sein, das schlechthin Unendlichkeit, nie aufgehörendes Sein bei Gott ist, sondern es kann nur die endgültige Rückkehr des gereinigten und geheiligten kreatürlichen Wesens in die Gottheit sein.“⁷⁰ Anstelle des Jüngsten Gerichts also Regression ins monistisch gedeutete Göttliche?

Am Ende machen die liberal-theologischen Abstraktionen überhaupt in religiöser Hinsicht mehr oder weniger sprachlos. So lautet aktuell die Auskunft Folkart Wittekinds in seinem „systematischen Grundriss“, das eschatologische Gericht, bezogen auf das Geschehen zwischen Tod und ewigem Leben, vergegenständliche „das symbolproduktive Selbstbewusstsein des Menschen, welches der Kultur insgesamt zugrunde liegt [...]“. Die Hoffnung auf ewiges Leben sei „das Bild der Vorstellung einer möglichen Gleichzeitigkeit der religiösen Sprache in der Kultur, die ein gelungenes Leben im freien Wechsel der Sinnfelder ermöglicht.“⁷¹ Viel mehr als solch aufklärende Worthülsen sind auf liberaltheologischer Linie im 21. Jahrhundert kaum für die eschatologische Perspektive übrig geblieben.

6. Zur Ambivalenz der Rede von ewiger Höllestrafe

Haben aber nicht auch konservative theologische Positionen auf ihre Weise zum Bedeutungsverlust der Rede vom Jüngsten Gericht in der Moderne beigetragen? Gerade dort, wo auf dem Boden moderner Theologie am dogmatischen Topos des Jüngsten Gerichts entschieden festgehalten wurde, trägt ein dauerhaft schwelender Streit um die Frage des doppelten Ausgangs zu mancherlei Spaltungen und in der Folge sogar indirekt zur Verdrängung des Themas bei. Schon Schleiermacher hatte in seinem Paragraphen übers „Jüngste Gericht“ auf das Problem hingewiesen, dass die geretteten Seligen im Wissen um die Verfluchten in der Hölle eigentlich nicht wirklich glücklich sein dürften – weshalb die „Vorstellung einer ewigen Verdammnis selbst weder an und für sich betrachtet noch in Bezug auf die ewige Seligkeit eine genaue

⁷⁰ Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre*, München/Leipzig 1925, 36 und 382.

⁷¹ Folkart Wittekind, *Theologie religiöser Rede. Ein systematischer Grundriss*, Tübingen 2018, 311 und 319.

Prüfung“ bestehen könne⁷². Dem halten um Bibeltreue Bemühte entgegen, dass doch etliche Schriftstellen unzweifelhaft von ewigen Höllenstrafen sprechen⁷³.

Hierzu bleibt zunächst mit Emil Brunner festzuhalten: Die Bibel liefert in dieser Frage keine wirklich „eindeutige“ Auskunft, sondern lässt paradoxerweise sowohl die Annahme einer ewigen Hölle als auch die einer schlussendlichen Allversöhnung zu⁷⁴. Deshalb führt es kaum weiter, wenn beide Seiten einander einfach die jeweiligen Schriftstellen vorhalten. Vielmehr kommt es bei einer Positionsfindung tatsächlich auf gründliches theologisches Überlegen und Abwägen an. Und das gilt auch für den beliebten Versuch, die Frage bewusst und scheinbar besonders fromm „offen“, nämlich Gottes Gericht selbst zu überlassen. Denn nur scheinbar liegt bei dieser Haltung eine „neutrale“ Positionslosigkeit vor: Wer in demütiger Zurückhaltung eine irdische Unlösbarkeit des Problems vertreten wollte, muss sich und anderen darüber Rechenschaft ablegen, dass er eine ewige Hölle für theologisch *denkbar* hält.

Mitnichten frei von jedwedem „Dunkel“ ist aber auch die theologische Allversöhnungsthese⁷⁵ insofern, als sie ihrerseits den Gerichtsgedanken durchaus einzuschließen pflegt. Über alles Gericht nach den Werken stellt sie freilich den tiefen biblischen Satz „Gott ist Liebe“ (1. Joh 4,8.16): Ihn hält sie für nicht vereinbar mit der Annahme ewiger Quälerei für einen Teil der Geschöpfe Gottes. Würde es nicht eine schier unausdenkliche Grausamkeit des himmlischen Vaters bedeuten, zeitliche Sünden – noch dazu laut Luther begangen aus einem unfreien Willen heraus – ewig zu bestrafen? Doch um Strafe ginge es dann keineswegs, sondern eher um einen letzten Respekt, den Gott in seiner Liebeshaltung seinen Geschöpfen grundsätzlich gewährt. Die

⁷² Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (s. Anm. 56), 503.

⁷³ Eingehend positioniert sich in diesem Sinn z. B. Andreas Symank, *Werden alle Menschen gerettet? Überlegungen zur Lehre der Allversöhnung*, Riehen 1997³.

⁷⁴ Vgl. Emil Brunner, *Dogmatik* Bd. III, Zürich 1960, 464ff. Es gilt zu akzeptieren: „Die Spannung der bibl. Aussagen ist nicht wirklich aufzulösen“ (Frank Lüdke, Art. Allversöhnung, in: *ELThG² I*, Holzgerlingen 2017, 130–132, hier 132). Zudem sei auf das Themenheft der *ThQ* über Fegfeuer und Hölle (2/2019) verwiesen.

⁷⁵ Vgl. Hartmut Rosenau, *Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch*, Berlin/New York 1993; Werner Thiede, *Fegfeuer – Endgericht – Allversöhnung. Der Gerichtsgedanke im Licht protestantischen Rechtfertigungsglaubens*, in: *ThLZ* 136 (2011), 1129–1144; Rob Bell, *Das letzte Wort hat die Liebe. Himmel und Hölle und das Schicksal jedes Menschen, der je gelebt hat*, Gießen 2013.

damit Widerstrebenden eingeräumte Entscheidungsfreiheit noch angesichts eschatologisch erkannter Wahrheit bedeutet dauerhaft mehr als den Reflex einer wahrnehmenden Maschine. Insofern wäre der Gedanke einer anhaltenden Verstocktheit gegenüber der Wahrheit Gottes mit all ihrer Schönheit und Gnade keineswegs auszuschließen. In der Tat darf sich niemand anmaßen, Gottes Endgericht vorwegnehmen zu wollen, selbst wenn im Namen Jesu Christi eine universale Hoffnung legitim und jede Strafologik illegitim geworden ist (Kol 1,20).

Insofern behält die biblische Rede von der ewigen Hölle ihr theologisches Recht. Mehr noch: Sie gehört zur Verkündigung des Evangeliums notwendig dazu. Denn wie sollte der Retter gepredigt werden, wenn es keiner Rettung aus ewiger Verdammnis bedürfte? Würde nicht jedes Reden von Gottes Gnade und dem Geschenk der Rechtfertigung überflüssig, gingen wir nicht alle jenem letzten Entscheid entgegen, dessen Drohung allenfalls für Glaubende bereits der Vergangenheit angehört (Joh 5,24)? Die Rede von der Hölle ist nicht dem Menschen in seiner Erbärmlichkeit geschuldet, sondern der Unendlichkeit und der Ehre Gottes: Wer sich dem *Ewigen* in seiner Liebe bewusst widersetzt, der handelt und entscheidet logischerweise ewigkeitsrelevant⁷⁶.

Dass die Frohbotschaft zugleich Drohbotschaft ist, hängt mit dem Ernst zusammen, der Gottes Heiligkeit geschuldet ist. Die alt- und neutestamentliche Rede vom Zorn Gottes über die Sünde des Menschen⁷⁷ hat freilich zuinnerst mit seiner Liebe zu tun. Wo der Eifer der Liebe lebendig ist, entspricht ihr durchaus so etwas wie Eifersucht, korrespondiert ihr ein göttliches Nein zu dem, was dieser Liebe zuwiderläuft. Und in diesem inneren Zusammenhang gründet auch der dogmatisch bekannte Umstand, dass der Richter im Endgericht kein anderer sein wird als der Versöhner und Erlöser. Der Schmerz, den Gott zu empfinden und zu tragen hat, wo immer seine Liebe nicht zum Zuge, nicht zur Herrschaft kommt, verkannt und sogar mit Füßen getreten wird (z. B. Gen 6,6; Röm 2,4), wird zum „Fegfeuer“⁷⁸ der Übeltäter werden, aber schlussendlich nicht den Objekten seines Zorns, sondern seinem eigenen

⁷⁶ Insofern ist Hempelmann zuzustimmen, wenn er für einen doppelten Gerichtsausgang votiert (a. a. O. 459). Dieser muss aber nicht mit Zwingli und Calvin auf den ewigen Willkür-Ratschluss des Höchsten selbst zurückgeführt werden (laut Calvin ein *decretum horribile!*), sondern auf den besagten göttlichen Respekt, der freilich seinerseits von Ewigkeit her zur Vorsehung zählt.

⁷⁷ Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit*, Leipzig 2020.

⁷⁸ Der Begriff des Fegfeuers ist hier nicht im strengen katholischen Sinn verstanden, zumal die neuere katholische Theologie ihn ihrerseits gewissermaßen spiritualisiert hat (vgl. z. B.

Sohn auferlegt (vgl. Jes 53,4). Das bedeutet: Gottes Gerechtigkeit steht zwar zum einen dafür, dass der Maßstab seiner Heiligkeit allemal gilt und nach göttlichem Richten ruft – es wird ein Gericht nach den Werken geben. Aber sie steht zum anderen seiner Liebe gemäß dafür, dass er in seinem Sohn Jesus Christus stellvertretend die Strafe auf sich selbst nimmt (Jes 53,5; Röm 3,24f.; 2. Kor 5,19)⁷⁹. Beide Aspekte bedingen einander. Es kann keine Evangeliumspredigt geben ohne Gerichtsbotschaft, denn sonst wäre nicht klar, wovon hier errettet und erlöst wird. Eben dies ist ein Desiderat in vielen Predigten unserer Zeit, die mit ihren verflachten Botschaften spirituell oft ins Leere laufen⁸⁰. Es darf aber auch keine Gerichtsbotschaft ohne die Verkündigung der abgrundtiefen Gnade Gottes geben⁸¹. Deren Leuchtkraft ist es, die ethisch zur Umkehr ruft und die Herzen erneuert. Durch die Rechtfertigungsbotschaft errichtet der Heilige Geist die Königsherrschaft Gottes bereits in-

Hermann Wohlgschaft, Schuld und Versöhnung. Das Letzte Gericht und die größere Hoffnung, Würzburg 2019, bes. 99ff.), sondern im Sinne von 1. Kor 3,15.

⁷⁹ Vgl. z. B. Walter Künneth, Theologie der Auferstehung, Gießen 1982⁶, 287ff.; Friedrich Beißer, Hoffnung und Vollendung, Gütersloh 1993; Gregor Etzel Müller, ... zu richten die Lebendigen und die Toten. Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluß an Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 2001; Matthias Zeindler, Gott der Richter. Zu einem unverzichtbaren Aspekt christlichen Glaubens, Zürich 2004; Heinrich Bedford-Strohm (Hg.), „... und das Leben der zukünftigen Welt“. Von Auferstehung und Jüngstem Gericht, Neukirchen-Vluyn 2007; Reinhard Slenczka, Ziel und Ende, Neuendettelsau 2008; Ottmar Fuchs, Das Jüngste Gericht. Hoffnung über den Tod hinaus, Regensburg 2019.

⁸⁰ Politisch zu predigen ist in der Regel nicht statthaft, aber bei ethisch hochproblematischen Entwicklungen oder Gefahren einfach zu schweigen, wäre ebenfalls verkehrt. Deshalb habe ich z. B. das Buch „Digitaler Turmbau zu Babel“ (München 2015) und die Broschüre „Die digitale Fortschrittsfalle“ (Bergkamen 2019²) publiziert; siehe zu diesem aktuellen Themenkomplex auch Klaus Müller, Das 21. Jahrhundert hat längst begonnen. Philosophisch-theologische Beobachtungen zur Cyber-Kultur, in: M. N. Ebertz/R. Zwick (Hg.), Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik, Freiburg i. Br. 1999, 379–401; Severin J. Lederhilger (Hg.), Gott und die digitale Revolution, Regensburg 2019; Wilfried Kühling, „... denn das Erste ist vergangen“. Die Übel dieser Zeit mit der Johannes-Offenbarung gesehen, Hamburg 2020.

⁸¹ Insofern ist es wichtig zu sehen: Die Heilige Schrift kennt am Ende die trostreiche Aussage, es werde zu allerletzt keine Traurigkeit, keine Klage mehr und keine Qual (21,4) mehr existieren, ja auch nichts Verfluchtes mehr (22,3). Dies deutet keineswegs auf ewige Höllequalen *neben* dem himmlischen Schalom des ewigen Gottesreiches hin. Auch werden im Schlusskapitel der Bibel diejenigen selig gepriesen, die dann zu den Toren des neuen Jerusalems eingehen dürfen – aber „draußen sind die Zauberer, die Hurer, die Mörder, die Götzen-diener und alle, die die Lüge lieben und tun“ (15). Das klingt weder nach ewigem Straffeuer noch nach einfacher Gleichmacherei aller.

mitten der vergehenden Weltzeit⁸². Und was wäre diese Botschaft ohne die Verheißung, dass das Gottesreich schlussendlich universal aufgerichtet und dass im Umbruch zur ewigen Vollendungswelt⁸³ göttlich gerichtet werden wird?

So gesehen gehört die Rede vom Jüngsten Gericht unmittelbar mit dem Evangelium von Jesus Christus zusammen – als Teil der guten Nachricht, dass die Gerechtigkeit Gottes im Geist seiner Liebe auf alle Fälle den Sieg behalten wird. Von daher erklärt sich aber auch umgekehrt, dass der neuzeitliche Niedergang der apokalyptischen Botschaft vom Endgericht das Verständnis des Evangeliums in der Moderne alles andere als befördert hat. Dem entspricht der unter der Vorherrschaft liberaler Theologie seit langem anhaltende, zuletzt auf ein Rekordhoch gestiegene Mitgliederschwund insbesondere in protestantischen Kirchen, deren „Selbstsäkularisierung“ (Wolfgang Huber) die zunehmend technokratische „Selbstoptimierung“ von Mensch und Gesellschaft unterstützt. Wo man mit dem Jüngsten Gericht kaum mehr etwas anzufangen weiß, dort verliert das Evangelium seine Identität (Gal 1,7f), und dort segelt die Kirche als ein „Schiff ohne Kompass“⁸⁴. Angesagt ist eine systematisch-theologische und kirchliche Neubesinnung auf den grundlegenden Wahrheitsgehalt des apokalyptischen Geschichtsverständnisses, wie das namentlich Wolfhart Pannenberg⁸⁵ angeregt und Gregor Taxacher⁸⁶ just für unsere Zeit neu ins Gespräch gebracht haben. Verbunden damit könnte und

⁸² Vgl. Peter Brunner, Die Vergebung Gottes und das Gericht Gottes, in: ders., PRO ECCLESIA. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Bd. 2, Fürth 1990², 113–121.

⁸³ Vgl. John Eldredge, Alles neu. Für welche atemberaubende Hoffnung unser Herz geschaffen ist, Gießen 2018, und bereits Werner Thiede, Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität? Grundstrukturen christlicher Heilserwartung und ihre verkannte religionspädagogische Relevanz, Göttingen 1991.

⁸⁴ Vgl. Werner Thiede, Evangelische Kirche – Schiff ohne Kompass? Impulse für eine neue Kursbestimmung, Darmstadt 2017, bes. 27ff.

⁸⁵ Vgl. Wolfhart Pannenberg, Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie Bd. II, Göttingen 1980, 146–159; ders., Systematische Theologie Bd. III, Göttingen 1993, 59ff.; ferner Jürgen Moltmann, Das Kommen Gottes, Gütersloh 1995, bes. 253ff.; Hans Schwarz, Die christliche Hoffnung. Grundkurs Eschatologie, Göttingen 2002, 192ff.; Ulrich H. J. Körtner, Die letzten Dinge, Göttingen 2014, 88ff.; Gunther Wenz, Vollendung, Göttingen 2015, 288ff.

⁸⁶ Vgl. Gregor Taxacher, Apokalypse ist jetzt. Vom Schweigen der Theologie im Angesicht der Endzeit, Gütersloh 2012. Siehe auch Georg Plasger, Recht und Grenze apokalyptischer Rede, in: Bernd U. Schipper/Georg Plasger (Hg.): Apokalyptik und kein Ende?, Göttingen 2007, 151–167.

sollte die Erwartung des Jüngsten Gerichts eine spirituelle Renaissance erfahren. Denn wer immer vom Kommen des Reiches Gottes spricht, hat dabei auch vom bevorstehenden Endgericht, vor allem aber von der Person des angesagten Richters und zu verkündenden Versöhners zu reden. Ich schließe mit dem Gedicht „Gericht“ aus meinem Büchlein „Überm Chaos heiliger Glanz“ (2019²):

Ein Tag wird der jüngste sein
In dem großen Weltgetöse
Herrlichkeiten stürzen ein
Und es fällt auch alles Böse

Ein Tag bringt das Endgericht
Jedes Leben wird gewogen
Vielerlei besteht dann nicht
Wird aus dem Verkehr gezogen

Ein Tag wird der letzte sein
Eine Stunde sich nicht runden
Geht der Körper sterbend ein
Wird der Geistesleib gesunden

Ein Tag wird der erste sein
Von unendlich schönen Zeiten
Was dann bleibt nach Schmerz und Pein
Sind erlöste Ewigkeiten

Prof. Dr. Werner Thiede
werner.thiede@web.de

Abstract

In the course of modern times, the Christian expectation of the Last Judgment has increasingly eroded. Models of secular and spiritual autonomy and self-redemption, together with a growing belief in progress, have increasingly replaced religious visions of heavenly future; tech-

nocratic utopias have replaced apocalyptic hopes and fears. With the idea of the Last Judgment, however, a central reference point of the Christian message is jettisoned, and consequently the Gospel is often misunderstood or inappropriately reinterpreted by (post-) modern people. Therefore it is theologically necessary to make the inner logic of the Gospel more plausible – and in doing so to clarify anew basic aspects of the truth of an apocalyptic view of world and history.