

Die Rechtfertigung aus Glauben und das Gericht nach den Werken

Zur systematisch-theologischen Klärung dieses Verhältnisses

Christoph Raedel

Die Erwartung des Jüngsten Gerichts, gar die Hoffnung darauf, ist nicht nur in der spätmodernen Gesellschaft, sondern auch unter Christen merklich verblasst. Ein Artikel aus der Wochenzeitung DIE ZEIT, der Weihnachten 2017 erschien, illustriert die auch in gebildeten Kreisen vorherrschende Sprach- und Ahnungslosigkeit eindrücklich, wenn der Autor skizziert, wie er die biblische Vorstellung vom Endgericht versteht. Danach erwarte uns eine „Verurteilung ohne Rechtsmittel“ und eine Urteils-, „Vollstreckung ohne Gnade“¹ – ein Ende mit Schrecken also.

Die Lehre vom Endgericht kann nur missverstanden werden, wenn sie nicht gemeinsam mit der Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an Christus aufgenommen wird. Denn vor den Richterstuhl *Christi* gestellt zu werden (2 Kor 5,10) bedeutet doch, sein Urteil durch den Richter zu empfangen, der die Offenbarung der Güte Gottes in Person und Urheber des Heils ist.² Und doch markiert der Zusammenhang zwischen der Rechtfertigung, die aus dem Glauben an Christus kommt, und der Beurteilung nach den Werken im Endgericht ein Spannungsfeld, das auch für Christen Fragen und Zweifel aufkommen lässt. In diesem Beitrag möchte ich nach einer problemgeschichtlichen Hinführung zeigen, wie die Spannung zwischen beiden Topoi verschwindet, wenn das im Glauben realisierte Zugehörigkeitsverhältnis zu Christus hinter einer Gerichtsvorstellung zurücktritt, die auf die Not antwortet, die darin liegt, dass Menschen einander Böses

¹ Vgl. Thomas Fischer, Das Jüngste Gericht, in: DIE ZEIT 19.12.2017.

² Die Aussagen des Neuen Testaments zum Subjekt des Richtens sind nicht so einheitlich, wie es in der systematisch-theologischen Deutung oft erscheint, da auch vom „Richterstuhl Gottes“ (Röm 14,10) die Rede ist oder davon, dass die Christen am Weltgericht beteiligt sein werden (Mt 19,28; 1 Kor 6,2).

antun, also ihr Lebenswerk ins Zentrum stellt. Im abschließenden Teil soll die kriteriologische Bedeutung des Glaubens im Jüngsten Gericht dadurch rehabilitiert werden, dass auf die mit der Rechtfertigung aus Glauben verbundene Einwohnung des Heiligen Geistes in den Glaubenden verwiesen wird.

1. Zur Problemgeschichte: Der Mensch als Kläger und Angeklagter in Person – die Tribunalisierung der Lebenswelt

Zunächst ein kurzer Blick auf die Problemgeschichte: Im Gefolge der Aufklärung verloren auch für Teile der protestantischen Theologie tradierte Vorstellungen vom Jenseits an Überzeugungskraft.³ Zu den Vorstellungen, die substantiell umgeformt wurden, gehörte auch die Erwartung eines himmlischen Tribunals, in dem ein göttlicher Gesetzgeber über das Leben der Menschen urteilt und sie in die Gemeinschaft mit Gott eingehen lässt oder endgültig von ihr ausschließt. Der Gerichtsgedanke wird dabei zwar nicht aufgegeben, aber radikal subjektiviert, wenn fortan der Mensch die am Gerichtsprozess beteiligten Instanzen in sich vereint und sich damit selbst an die Stelle setzt, die bisher Gott zugewiesen war. Die philosophische Begründung dafür hat I. Kant geliefert, der das Gewissen als inneren „Gerichtshof“ bezeichnet, in dem sich die Person als Kläger und Angeklagter zugleich gegenübersteht: „Ich der Kläger, und doch auch Angeklagter, bin eben derselbe Mensch (*numero idem*), aber als Subjekt der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz unterthan ist, das er sich selbst giebt“.⁴ Im Gewissen richtet sich das Wollen selbst; Kant definiert das Gewissen dann auch als „die sich selbst richtende moralische Urteilskraft“.⁵ Dabei hat der Mensch als Vernunftwesen von den konkreten geschichtlichen und natürlichen Gegebenheiten zu abstrahieren, denn nur im „kategorischen“,

³ Motive der Eschatologie werden entweder geschichtstheologisch umgeformt wie bei Lessing (vgl. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780) oder – wie im Folgenden ausgeführt wird – zur Begründung der sittlichen Verantwortung des Menschen wie bei Kant. Nach Schleiermacher kann den Lehraussagen von den letzten Dingen „der gleiche Werth wie den [zuvor] behandelten Lehren nicht [...] beigelegt werden“; *Der christliche Glaube*, 2. Aufl. (1830/31), hrsg. v. Rolf Schäfer, Berlin/New York 2008, 466.

⁴ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, AA VI, 439.

⁵ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Stuttgart 1974, 247.

also in seiner Verallgemeinerungsfähigkeit unbedingten Urteilspruch begegnet das universale Sittengesetz, dem sich die praktische Vernunft unterstellt.

Es kommt hier nicht darauf an, den Verästelungen in Kants Gewissensbegriff zu folgen;⁶ es muss hier auch nicht geklärt werden, inwieweit seine Konzeption Grundentscheidungen der christlichen Glaubens- und Sittenlehre verpflichtet bleibt⁷ oder gar einen Gottesbeweis liefert.⁸ Es genügt an dieser Stelle festzuhalten, dass der Gerichtstopos aus dem Bereich der geschichtlichen Erweise Gottes in das Innere der Person verlagert wird. Das Gericht begegnet dem Menschen nicht „von außen“, sondern „von innen“. Damit verbunden ist der Verlust, Gottes Wirken in der Rechtfertigung und im Jüngsten Gericht nicht mehr als Selbsterweise Gottes in bzw. am Ende der Geschichte verstehen zu können. Von den geschichtlichen Bezügen des Menschseins ist ja im Interesse der Verallgemeinerungsfähigkeit moralischer Maximen gerade abzusehen. Dafür wird die menschliche Selbstbestimmung wichtiger, die nun auch die Selbstbeurteilung des Menschen einschließt.⁹

Gilt das göttliche Tribunal als erledigt, kommt doch die Suche des Menschen nach Geltung und Anerkennung damit nicht zur Ruhe. Was sich in der Folge eingestellt hat, ist die „Tribunalisierung der Lebenswirklichkeit“ (Odo Marquard).¹⁰ Anders gesagt: Wird der vertikale Anerkennungsstrang gekappt, also die Verantwortung vor Gott geleugnet, verlagert sich das ganze Gewicht auf die Anerkennung durch andere Menschen und – in letzter Zuspitzung – auf die Selbstachtung.¹¹ Das Selbst bildet sich in der Anerkennung

⁶ Vgl. Elke Elisabeth Schmidt/Dieter Schöecker, Kants Philosophie des Gewissens. Skizze für eine kommentarische Interpretation, in: Mario Egger (Hg.), Philosophie nach Kant, Berlin/New York 2014, 279–312.

⁷ Deziert positiv urteilt in dieser Frage Edith Düsing; vgl. Gewissen. Eine typologische Problemskizze mit Bezug auf Augustinus, Luther, Kant, Kierkegaard, Nietzsche und Freud, in: Remigius Bäumer u. a. (Hg.), Im Ringen um die Wahrheit, FS Alma von Stockhausen, Weilheim-Bierbrunn 1997, 83–110, bes. 94ff.; kürzer dazu dies., Gewissen III. philosophisch, ELThG², Bd. 2, 607–609.

⁸ Vgl. Elke Elisabeth Schmidt/Dieter Schöecker, Über einen (unentdeckten) Gottesbeweis in Kants Philosophie des Gewissens, in: Saša Josifović und Arthur Kok (Hg.), Der „innere Gerichtshof“ der Vernunft. Normativität, Rationalität und Gewissen in der Philosophie Immanuel Kants und im deutschen Idealismus, Leiden/Boston 2017, 115–147.

⁹ Ein detailliertes Narrativ der Entwicklung eines sich aus inneren Quellen verstehenden Selbst bietet Charles Taylor, Quellen des Selbst, 9. Aufl. Frankfurt am Main 2017.

¹⁰ Odo Marquard, Tribunalisierung der Lebenswirklichkeit. Erfahrungen mit der Wissenschaftsethik, in: Spiegel der Forschung 1 (1993), 2–4.

¹¹ Vgl. Axel Honneth, Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte, Berlin 2018.

durch andere als ein lebensgeschichtlich andauernder Prozess. „Zwischen dem Urteil anderer über mich und dem Urteil meiner selbst über mich werde ich unaufhörlich hin und her geworfen – bis zum Tod. Ständig suche ich mich des Urteils anderer über mich und meines eigenen Urteils über mich zu vergewissern“, beobachtet Oswald Bayer.¹² Doch eine letzte Gewissheit gibt es nicht, weil den Urteilen ein letzter Grund fehlt, der sich als tragfähig erweisen würde.

Könnte unter der Voraussetzung des Gottesglaubens das Böse in der Welt Gott noch geklagt werden, ja durfte Gott – man denke an die Sprache der Psalmen – sogar zum Adressaten der Anklage werden,¹³ so hat sich ein Mensch jetzt vor anderen Menschen und vor sich selbst zu rechtfertigen. Die Tribunalisierung wird zur Übertribunalisierung des Lebens, weil Gott zwar zum Verschwinden gebracht wurde, die Sünde aber allenthalben wiederauftaucht als „Verfehlung des allseits Gebotenen“.¹⁴ Michael Beintker diagnostiziert:

Menschen, die den Gottesglauben hinter sich gelassen haben, werden gewiß nicht durch Gottes verdammendes Urteil angefochten und von der Angst vor dem jüngsten Gericht gepeinigt, aber sie müssen das verdammende Urteil der Menschen fürchten und sind der Trostlosigkeit ständiger Enthüllungen ausgeliefert. Es darf durchaus vermutet werden, dass Gottes Gericht an dieser Stelle barmherziger ausfällt als ein menschliches Tribunal, das die rechtfertigungstheologische Grundunterscheidung der Person von ihren Werken längst der Vergessenheit überantwortete.¹⁵

Das bedeutet: Mag die Vorstellung von einem göttlichen Tribunal auch verblasst sein, wir leben weiterhin im Modus der Rechtfertigung, doch nun unter der die Situation verschärfenden Voraussetzung, dass der Anklage nicht mehr der Freispruch des Evangeliums zur Seite tritt. Odo Marquard bezeichnet das als „Christentum minus Gnade“.¹⁶

¹² Oswald Bayer, *Aus Glauben leben. Über Rechtfertigung und Heiligung*, 2., überarb. Aufl. Stuttgart 1990, 15.

¹³ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Das Gebetbuch der Bibel*, DBW 5, München 1987, 124ff.

¹⁴ Ulrich Greiner, *Gott ist gnädiger als der Mensch*, DIE ZEIT 20.04.2011.

¹⁵ Michael Beintker, *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt. Theologische Erkundung*, Tübingen 1998, 161.

¹⁶ Odo Marquard, *Christentum minus Gnade. Gespräch mit dem Philosophen Odo Marquard*. *Evangelische Kommentare* 32/2 (1999) 35–37.

Die vermutlich gnadenloseste Form der Verurteilung ist die Selbstverurteilung. Sie vollzieht sich im kulturellen Kosmos einer „Kultur der Authentizität“ (Charles Taylor).¹⁷ Die Höchstgeltung der Treue zu sich selbst bzw. der Selbstachtung wurzelt in einem romantischen Verständnis vom Menschen, der sich für seinen eigenen Lebensentwurf nicht auf einen Voraussentwurf beziehen kann (z. B. religiöse Traditionen oder biographisch prägende Vorgaben), sondern der für sich selbst entdecken muss, was es heißt, ein gelingendes Leben zu führen. Es gibt, so Taylors Wiedergabe von Herder, „eine bestimmte Weise, Mensch zu sein, die *meine* Weise ist. Ich bin dazu aufgefordert, mein Leben in eben dieser Weise zu führen, ohne das Leben irgendeiner anderen Person nachzuahmen.“¹⁸ Echtsein, Ganz-ich-selbst-Sein dürfen, kurz: authentisch sein ist fortan der höchste Wert inmitten der Anerkennungsverhältnisse, in denen das Leben sich vollzieht. Der Soziologe Gerhard Schulze hat das treffend ausgedrückt: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist“, steht in der Bibel. Für heutige Menschen lautet die Botschaft: „Es ist dir zwar nicht gesagt, was gut ist, aber du kannst versuchen, es herauszufinden.“¹⁹ Mehr noch: Du musst es herausfinden, denn eine für alle Menschen verbindliche Vorlage gibt es nicht. Die Suche nach dem für *mich* Guten ist durchaus ein moralisches Unterfangen. Insofern verschwindet nicht die Moral, wie es im Ausdruck „Moralverfall“ anzuklingen scheint, sondern es verschwindet der gemeinsame Bezugspunkt für dieses Suchen, weil jeder Mensch den Bezugspunkt der persönlichen Moral in sich selbst trägt und ihm daher andere auch nicht zu sagen haben, was erlaubt ist und was nicht.

Der Verlust des Gottesgerichts hat also keine Entlastung und nur vordergründig Befreiung gebracht. Die Welt ist nicht besser, sondern gnadenloser geworden. Ist keine Rede mehr von Gott, dann auch nicht mehr von dem, der Sünde vergibt und Menschen neu schafft. Genau das aber ist die Pointe der biblischen Botschaft. Das Verblassen des Glaubenshorizonts hat die Menschen in unserer Gesellschaft also keineswegs von moralischen Ansprüchen entlastet, sondern ein Regime des kategorischen Imperativs entstehen lassen, dass jeden einzelnen darauf festlegt, das gute, gelingende Leben führen und seine Lebensgeschichte rechtfertigen zu müssen.

¹⁷ Vgl. Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne*, 9. Aufl. Frankfurt am Main 2016.

¹⁸ Ebd., 38.

¹⁹ Gerhard Schulze, *Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde*, München/Wien 2006, 246.

Doch warum will es auch dem spätmodernen Menschen nicht gelingen, aus der (Selbst-)Rechtfertigungsspirale zu entkommen? In theologischer Perspektive dürfte dies seinen tieferen Grund darin haben, dass der Mensch, geschaffen in das Ebenbild Gottes, das zur Antwort fähige und in die Verantwortung gerufene Geschöpf ist. Er ist zwar nicht die Mitte, aber „in der Mitte des Kosmos“,²⁰ weil er im Hören auf seinen Schöpfer und, Gott antwortend, auf die Mitgeschöpfe bezogen ist. Ob er will oder nicht: Es ist dem Menschen konstitutiv, Antwort geben zu müssen, sich also entweder rechtfertigen zu *müssen* (vor sich, vor anderen Menschen) oder sich rechtfertigen zu *lassen*, in der Antwort des Glaubens auf das, was Gott in Jesus Christus getan hat. So ist die Einkehr bei Gott gerade kein Abschieben, sondern ein Anerkennen der eigenen Verantwortung.

Der skizzierte stark ethische Impetus dominiert auch die in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts wieder aufgelebte Rede vom jüngsten Gericht, die nicht als Droh-, sondern als Frohbotschaft artikuliert, deren Hoffnungscharakter also wiedergewonnen werden soll.²¹ Dabei tritt, wie zu zeigen sein wird, die Differenz von Glauben und Unglauben als Kriterium des Gerichts gänzlich zurück zugunsten einer Gerichtsvorstellung, die primär auf das Problem der Erfahrung von Leid in dieser Welt antwortet, und zwar in der Weise, dass das Gericht als Transformationsprozess erwartet wird, in dem das Böse vernichtet, die Menschheit (bzw. der Kosmos) jedoch erlöst wird. Diese bei Schleiermacher vorgebildete Lehrauffassung wird allerdings im Unterschied zu ihm bei neueren Dogmatikern auch begrifflich nicht mehr als „Vollendung der Kirche“, sondern als Vollendung der Welt bezeichnet.²²

²⁰ So Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*, Zürich 1941, 430.

²¹ Eindrücklich hat Eberhard Jüngel die Rede vom Gericht als Frohbotschaft interpretiert: „Dass Gott sich unserem gelebten Leben *richtend* noch einmal zuwenden wird – das zeigt, dass wir ihm *nicht* gleichgültig sind. Der Mensch wird also des Gerichtes Gottes *gewürdigt*. Er wird zum Gericht *erhöht*. Es kommt deshalb alles darauf an, dass das jüngste Gericht nicht als ein *dunkler Schatten* in die Gegenwart werfendes Ereignis beschworen wird, sondern dass es als ein *Licht* verheißendes Ereignis verkündigt und erwartet wird.“ *Evangelischer Glaube und die Frage nach Tod und ewigem Leben*, in: *das Wesen des Christentums in seiner evangelischen Gestalt. Eine Vortragsreihe im Berliner Dom, Neukirchen-Vluyn 2000*, 112–132, hier 125.

²² Diese begriffliche Verschiebung ist bei Schleiermacher sachlich bereits angelegt, insofern mit der Vollendung der Kirche der in der Geschichte noch vorhandene Gegensatz zur Welt in der Ewigkeit aufgehoben ist, genauer: die Welt in die Kirche eingegangen ist; vgl. *Der christliche Glaube*, 2. Aufl. (1830/31). Zweiter Band, 456.

2. Von der Unterscheidung der Glaubenden zur Transformation der Menschheit: Tendenzen evangelischer Vorstellungen vom Jüngsten Gericht

2.1 Gottes Gericht über die Liebeswerke der Glaubenden

Der lutherische Theologe Elert gehört zu den wenigen Dogmatikern im 20. Jahrhundert, die ausdrücklich die Frage stellen, „wie sich das ‚Gericht nach den Werken‘ mit der evangelischen Rechtfertigungslehre vereinigen läßt“.²³ Für Elert kann das Verhältnis beider zueinander nur dann als Widerspruch erscheinen, wenn die Rechtfertigung nicht zutreffend, und das heißt: wenn sie nicht als „ein wirkliches Gerichtsurteil Gottes“ aufgefasst wird.²⁴ In der Rechtfertigung ergeht Gottes Urteil über den Sünder, dessen Sünde aufgedeckt und – das ist der Kern des Evangeliums – um Christi willen vergeben wird. Die Sünde wird somit nicht ignoriert, sondern ans Licht gebracht, der Sünder wird für gerecht erklärt, nicht die Sünde gerechtfertigt.²⁵

Elert fragt: „Wie sollte es im Jüngsten Gericht anders sein?“²⁶ Im Endgericht wird die Sünde des Menschen vollends offenbar. Im Unterschied zum Rechtfertigungsurteil gibt es beim Endgericht jedoch kein Entrinnen mehr und auch keine Möglichkeit zu entscheiden, ob man sich schuldig bekennt oder nicht. Der ganze Ernst des Endgerichts liege darin, „daß es *Gottes* Gericht ist und daß es die faktische Beziehung des Menschen zu seinem Richter aufdeckt und zugleich vollstreckt“.²⁷

Sünde und Gnade, Glaube wie Unglaube werden von Elert relational interpretiert. Das Grundkriterium im Endgericht ist die „persönliche Entscheidung der Menschen für oder gegen Christus“.²⁸ Die Berücksichtigung der

²³ Werner Elert, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, Berlin 1940, 654.

²⁴ Ebd. Die universale Gerichtsdimension der Rechtfertigung ist charakteristisch für Elerts dogmatischen Entwurf.

²⁵ Der im Gesetz erfahrbare Zorn und die im Evangelium sich mitteilende Liebe Gottes bleiben nach Elert somit dialektisch aufeinander bezogen. Durch die Offenbarung der Versöhnung in Christus wird die Offenbarung des Zornes über die Sünde nicht aufgehoben; vgl. W. Elert, *Morphologie des Luthertums. Erster Band: Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert*, 3. Aufl. München 1965, 31 ff.

²⁶ Elert, *Der christliche Glaube* (s. Anm. 23), 654f.

²⁷ Ebd., 655.

²⁸ Ebd.

Werke im Endgericht ist nach Elert auf die Liebeswerke der an Christus Glaubenden zu beziehen. Elert zeigt sich hier mit Luther davon überzeugt, dass im theologischen Sinne gut überhaupt nur die im Glauben getanen Werke sind.²⁹ Die Werke der Liebe sind der Erweis der wirklichen Zugehörigkeit zur Gottesgemeinschaft in Christus.

Innerhalb seiner dogmatischen Gesamtkonzeption interpretiert Elert das Endgericht nach den Liebeswerken als Finalisierung der Rechtfertigung, die als „Begnadigungsakt“ und Offenbarwerden der Gerechtigkeit Gottes aufzufassen ist.³⁰ Indem der Sünder das ihm geltende Urteil „schuldig!“ *empfängt* – und ihm nicht zu entfliehen oder sich zu entschuldigen sucht –, ist er gerechtfertigt. Die dem Menschen als Sünder einzig zukommende Weise, sich zu Gottes Urteil zu verhalten, besteht im gehorsamen Vernehmen des Urteilspruchs: „Glaube *entsteht* nur aus dem Vernehmen des Evangeliums, und er *besteht* nur in der Gewißheit, dass dessen Inhalt, also Person und Werk Christi, dem Glaubenden gelten“.³¹ Im Glauben erhält der Mensch Zugang zur Wirklichkeit der Versöhnung in Christus.

Zwei Aspekte der dogmatischen Konzeption Elerts sind hier von Bedeutung. Elert begründet den Zusammenhang von Rechtfertigung und Endgericht von dem im Glauben realisierten *Verhältnis der Zugehörigkeit* der gerechtfertigten Sünder zu Christus, der Versöhner und Richter zugleich ist. Die Lehre vom Endgericht gibt somit in erster Linie Auskunft über die Weise, in der das Volk Gottes zu seiner Vollendung geführt wird.³² Diese konzeptionelle Grundentscheidung ist von erheblicher Tragweite: Die Liebeswerke, deren Subjekt der in den Glaubenden einwohnende Gottesgeist ist, sind im Gericht ein Maßstab *zweiter* Ordnung, die den Glauben an Christus als Maß-

²⁹ Vgl. Ole Modalsli, Das Gericht nach den Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz, Göttingen 1963, 39ff.

³⁰ Vgl. Elert, Der christliche Glaube (s. Anm. 23), 582.

³¹ Ebd., 584.

³² Das mag angesichts der grundlegenden Bedeutung, die der Begriff der Schöpfungsordnung bei Elert hat, verwundern; Vgl. W. Elert, Morphologie des Luthertums. Zweiter Band: Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums, 3. Aufl. München 1965, 37ff. Doch ist zu beachten, dass die Schöpfungsordnung bei Elert zwar mit der Erkenntnis verbunden ist, dass zwischen den Menschen und Gott Feindschaft besteht, während die Versöhnung und Rechtfertigung des Sünders im davon kategorial unterschiedenen Evangelium offenbar werden. Vgl. David Scherf, Gesetz und Evangelium im Nachkriegsprotestantismus. Eine Untersuchung am Beispiel von Ernst Wolf, Helmut Thielicke und Carl Heinz Ratschow, Tübingen 2019, 19–24 (zu Elert).

stab erster Ordnung näher qualifizieren. Es ist der Glaube, der den Christenmenschen konstituiert. Dieser ist somit exzentrisch konstituiert durch den Freispruch des Sünders und die Erneuerung des Lebens durch den Heiligen Geist.³³

Diese Grundentscheidung impliziert, dass Elert die Frage nach der eschatischen Qualität des Guten (wie des Bösen), das durch Menschen geschieht, die *außerhalb* der Kirche Jesu Christi stehen, im Begründungszusammenhang des Endgerichts nicht stellt und folglich auch nicht zu klären unternimmt. Auch bietet Elert ungeachtet seiner starken Betonung des Kreuzestodes Jesu als Sieg über die kosmischen Todesmächte im Wesentlichen eine personale Eschatologie. Zwar spricht er von der Auferstehung der Toten und dem Endgericht im Horizont der Vollendung des Reiches Gottes. Er erwähnt, dass diese Vollendungsgestalt nicht nur die persönliche Erlösung und Auferstehung, sondern die Vernichtung der Feinde Gottes und des bestehenden Kosmos als dem Reich ihrer Wirksamkeit einschließt, doch die Hoffnung auf „den Aufgang eines neuen Himmels und einer neuen Erde“ bleibt wenig anschaulich. Umso deutlicher wird, dass die christliche Hoffnung der Kirche Christi gilt, insofern sie auf ihre Vollendungsgestalt im Reich Gottes zugeht.

2.2 Das Gericht als Enthüllung der Wahrheit über die am Kreuz Jesu bereits geschehene Versöhnung

Während Elert die Grundentscheidungen eines konfessionellen Luthertums auch für die Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung aus Glauben und Endgericht nach den Werken zur Geltung bringen möchte, werden bei Michael Beintker die Einflüsse der Versöhnungslehre Karl Barths greifbar.³⁴ Der Trostcharakter der Rede vom Jüngsten Gericht liegt für ihn in der Identität der Person des Versöhners und des Richters: Christus, begründet.³⁵ Doch was bedeutet das konkret für den Tag des Gerichts?

Beintker rückt das *sola gratia* ins Zentrum und zerbricht dabei den Zusammenhang zum *sola fide*, das bei ihm argumentativ bedeutungslos wird. Er setzt bei der in Mt 25 überlieferten Rede Jesu vom Endgericht ein, der zufolge die Menschen nach den von ihnen getanen bzw. unterlassenen Lie-

³³ Vgl. Elert, *Der christliche Glaube* (s. Anm. 23), 483ff.

³⁴ Vgl. Michael Beintker, *Gottes Urteil über unser Leben. Das Jüngste Gericht als Stunde der Wahrheit*, ZThK 110 (2013), 219–233.

³⁵ Ebd., 222.

beswerken beurteilt werden. Hier finde sich (wie auch in 2 Kor 5,10) die „Vorstellung einer Lebensbilanz“,³⁶ bei der einzig die Liebe zähle, während von Frömmigkeit (oder Glauben) keine Rede sei. Beintker möchte das Endgericht als Wahrheit über den Ausgang des irdischen Lebens aller Menschen ausweisen. Das Jüngste Gericht wird „die verborgenen Tiefen des Herzens“ ans Licht bringen,³⁷ das erlittene wie das anderen angetane Böse wegnehmen und denen Gerechtigkeit zuteilwerden lassen, denen sie auf Erden vorenthalten worden ist. Nicht zur Scheidung von Glauben und Unglauben komme es im Endgericht, sondern zur Enthüllung von Gottes Ja zum Sünder und seinem Nein zur Sünde, wie sie im Tod des Gekreuzigten aufeinandergeprallt seien. Mit Barth kann Beintker daher sagen, dass sich das „eigentliche Gericht [...] bereits auf Golgatha ereignet“ hat.³⁸ Deutlicher als Barth zieht Beintker daraus die Konsequenz der Allversöhnung.

Beintkers Beitrag markiert gerade in der Auswahl der Begründungsmotive, zu der die Kürze seines Vortrags nötigte, eine für die evangelische Dogmatik charakteristische Neujustierung in der Rede vom Endgericht, wenn sich in der im Tod Jesu objektiv geschehenen Weltversöhnung die Weltvollendung vorwegereignet – die Weltenwende, zu der der Glaube nichts beizutragen vermag. Anders Bonhoeffer, der zunächst wie Barth davon ausgeht, dass in Jesus Christus „die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit dieser Welt eingegangen“³⁹ ist und Gott die Welt in ihm mit sich versöhnt hat (2 Kor 5,21) – eine Wirklichkeit, die auch durch menschlichen Unglauben nicht mehr in Frage gestellt werden kann. Doch gibt es nach Bonhoeffer *Zugang* zu dieser Wirklichkeit „allein im Glauben an Jesus Christus“, der die Quelle alles Guten ist.⁴⁰ Die Wirklichkeit des Guten kann verfehlt werden, wenn ein Mensch im Unglauben verharrt.⁴¹

³⁶ „Der Mensch wird vor dem Richterstuhl desjenigen stehen, der sich für ihn ans Kreuz schlagen ließ, der [...] das den Sünder treffen sollende Gericht auf sich nahm, damit der Sünder nicht sterbe, sondern lebe.“ Ebd., 223.

³⁷ Ebd., 226.

³⁸ Ebd., 232.

³⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, DBW 6, Gütersloh 1998, 39 (dort kursiv).

⁴⁰ Ebd., 61.

⁴¹ Vgl. für detaillierte Analysen zum Verständnis von Sünde und Glaube sowie dem Verhältnis der Auffassungen Bonhoeffers zu denen Karl Barths Kirsten Busch Nielsen, *Die gebrochene Macht der Sünde. Der Beitrag Dietrich Bonhoeffers zur Harmatologie*, Leipzig 2010; Dennis Dietz, *Offenbarung und Glaube. Eine heilsgeschichtlich-harmatologische Untersuchung der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, München 2020.

Wird der Glaube im Anschluss an Barth als Bezeugung einer geschichtsjenseitig bereits geschenehen (sich im Kreuz Christi lediglich geschichtlich manifestierenden) Wirklichkeit verstanden und nicht als die geistgewirkte Teilhabe an der im Weg Jesu Christi offenbarten Versöhnung, dann wird verständlich, warum der Glaube im Gericht unerheblich ist. Bezeugt werden muss nur, was (noch) nicht enthüllt ist, das Gericht aber ist Enthüllung der Wahrheit über eine von Gott versöhnte Welt. Doch dieser Versöhnungs-Objektivismus Beintkers schlägt dann in eine Moralisierung des Gerichtsgedankens um, wenn die Lebensbilanz, also das Tun und Wirken, der Menschen einziger Gegenstand des Gerichts ist. Das Gerichtsgeschehen zerfällt somit in zwei Ebenen: Auf der unteren Ebene werden die guten und die bösen Werke abgewogen. Doch wozu? Die Antwort ist epistemischer Natur: Dem Menschen soll die Wahrheit über sein Leben aufgehen, eine Wahrheit, die auf der oberen Ebene des Gerichts im Versöhnungsgeschehen bereits vorliegt und nur noch erkannt werden muss. Dies wiederum wirkt wie eine Vergleichgültigung der Lebensgeschichte, die zwar für die Beziehungen, in denen sich das Leben vollzieht, Bedeutung hat, nicht aber für das Gottesverhältnis, wie es sich im Glauben oder Unglauben realisiert.⁴²

An die Stelle der Frage, wie sich Rechtfertigung aus Glauben und Gericht nach den Werken zueinander verhalten, tritt die Überlegung, wie sich Gottes Gericht zur auf Erden manifesten, erlittenen oder anderen angetanen Unge­rechtigkeit der Menschen verhält.⁴³ Die neue Fragerichtung entsteht nicht an einer spezifischen Anfechtung des Glaubens, sondern an der all­gemein­menschlichen Erfahrung des Bösen, für die das Jüngste Gericht dahingehend eine Lösung anbietet, dass Gott in ihm das Böse definitiv aus der Welt aus-

⁴² Wird der Glaube an Christus funktionslos, dann verliert damit auch die Zugehörigkeit zur Kirche Christi ihre Funktion als Kriterium des Gerichts. Beintker entwickelt seine Argumentation – wohl­ge­merkt nicht vor säkula­rem Publikum, sondern vor dem Deutschen Ökumenischen Studienaus­schuss (DÖSTA), vgl. Michael Beintker, *Gottes Urteil über unser Leben* (s. Anm. 34) 219, Fußnote 1 – dann auch unter Absehung vom Lebenszusammenhang der den dreieinigen Gott bekennenden und sich im Glauben seinem Wort unterstellenden Kirche Jesu Christi.

⁴³ Man wird Beintker nicht vorwerfen können, dass er die reformatorische Rechtfertigungslehre nicht hinreichend durchdacht habe; vgl. M. Beintker, *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt*. Theologische Erkundungen, Tübingen 1998.

schließt.⁴⁴ Dieser Hoffnungsaspekt ist ohne Zweifel wichtig, doch er ergibt nicht schon das ganze Bild vom Gerichtsgeschehen.

2.3 Der Gottesdienst als Antizipation des Reinigungsgerichts

Auch der reformierte Theologe Michael Zeindler plädiert für eine Wieder-gewinnung der Rede von Gott als Richter,⁴⁵ insofern „mit dem göttlichen Gericht theologische Wahrheitsmomente angesprochen werden, die man nicht aus der Kommunikation des Glaubens streichen kann, ohne die Substanz massgeblich zu verändern“.⁴⁶ Weil auch Zeindler sich an Barth orientiert, gewinnt auch bei ihm die Versöhnungslehre eine zentrale Bedeutung für das Verständnis von Gott als Richter. So führt er im christologischen Zentrum seiner Argumentation aus, dass Gott das Gericht über die heillose Existenz des Menschen bereits am Kreuz Jesu vollzogen und die Menschen aus der Gottesferne errettet habe.⁴⁷ Zwar müssten alle Menschen durch das Endgericht hindurch, aber allen Menschen wird, so Zeindler, aufgehen, dass das Gericht ein Moment der Liebe Gottes ist,⁴⁸ die keinen Menschen fallen lässt. Das jüngste Gericht wird diese noch verborgene Wirklichkeit enthüllen. Auch hier dominieren Verben des Erkennens. Die Erkenntnis der Wahrheit Gottes wird als eine Transformation aufgefasst, nämlich „die Transformation des Geschaffenen in ein Neues“, das „wesentlich darin besteht, dass Gottes Wahrheit in der Schöpfung umfassend wirksam wird“.⁴⁹

⁴⁴ Vgl. Michael Beintker, Das Leben der zukünftigen Welt, in: Heinrich Bedford-Strohm (Hg.), „...und das Leben der zukünftigen Welt“. Von Auferstehung und jüngstem Gericht, Neukirchen-Vluyn 2007, 14–29, hier 21. Unklar bleibt, in welchem Verhältnis die Kirche Jesu Christi zu diesem Endgeschehen steht, wenn sich im Tod Jesu das Gericht eigentlich bereits ereignet hat, das am Ende als Gottes Wahrheit über die Geschichte enthüllt werden wird. Vgl. dazu M. Beintker, Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt (s. Anm. 15), 155–184.

⁴⁵ Matthias Zeindler, Gott der Richter. Zu einem unverzichtbaren Aspekt des Glaubens, Zürich ²2005.

⁴⁶ Ebd., 11.

⁴⁷ „Wenn Jesus Christus – und damit Gott selbst – an unserer Stelle das Gericht auf sich genommen hat, dann haben *wir* das Gericht hinter uns. Genauer: wir haben ein Gericht hinter uns, nämlich das Gericht der absoluten und endgültigen Trennung von Gott. Dieses Gericht hat Christus für uns erlitten und damit auch erledigt“. Ebd., 79.

⁴⁸ Vgl. ebd., 62.

⁴⁹ Ebd., 69 (dort kursiv).

Zeindlers Argumentationsgang unterscheidet sich in zweierlei Hinsicht von Beintkers. Zum einen setzt Zeindler damit ein, dass er die Erwartung des göttlichen Richtens als in der Praxis und dem Gehalt des gegenwärtigen Glaubens implizit erweist, wobei er hinsichtlich der *Praxis* des Glaubens auf den Gottesdienst, hinsichtlich des *Gehalts* auf die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium eingeht. Sein Ziel ist es zu zeigen, dass „Richten und Retten zwei Seiten *eines* Vorgangs sind“, ⁵⁰ nämlich eines befreienden Vorgangs, der die fragmentierte Gegenwart auf eine neue, von der Liebe und Gerechtigkeit Gottes her durchdrungene Daseinsweise hin vollenden wird.⁵¹ Damit gewinnt der Glaube die Funktion der gegenwärtigen Bezeugung des in Gnade und Gericht handelnden Gottes.

Der zweite Akzent gegenüber Beintker besteht darin, dass die im Gericht über das Leben enthüllte Wahrheit der *Aneignung* durch den Menschen bedarf.⁵² Die so Gerichteten erleiden diese Transformation also nicht einfach, sondern sind an ihr beteiligt, sie sind nämlich gefordert, sich – als Personen – zu Gottes Urteil über ihr Leben zu verhalten. Mehr noch: „Das Gericht kann nur zu seinem Ziel kommen, wenn die Gerichteten sich das über sie gesprochene Urteil zu eigen machen und seine Konsequenzen für sich gelten lassen.“⁵³ Weil Gott die Wahrheit über den Menschen ans Licht bringt, darum kann der Mensch sich als personales Wesen von der Sünde trennen (lassen), die ihn daran hindert, der Bestimmung des Schöpfers gemäß zu leben. Ob dies alle Menschen in gleicher Weise, ob sie es überhaupt tun und, wenn nicht, warum, wird nicht näher ausgeführt.

Problematisch ist, wie Zeindler den Glaubensbegriff auffasst und wie dieser funktional im Verlauf der Argumentation an Bedeutung verliert. Der Glaube hat bei Zeindler nicht primär eine im responsorischen Vollzug des Vertrauens die Zugehörigkeit zu Christus *realisierende*, sondern eine proleptisch die Versöhnung der ganzen Welt *bezeugende* Funktion. Der Glaube bezeugt denjenigen Übergang von der Gottesferne in die Gottesnähe, den zu vollziehen Gott der ganzen Schöpfung bestimmt hat. Er demonstriert gewissermaßen die vom Tod zum Leben führende Bewegung des Übergangs, der nicht eher

⁵⁰ Ebd., 34.

⁵¹ Vgl. ebd., 35.

⁵² „Der Aneignung der Wahrheit über unser Leben korrespondiert hier als negative Kehrseite die Aneignung des göttlichen Urteils im Schmerz und in der Trauer über das Versagen vor der göttlichen Zuwendung.“ Ebd., 73.

⁵³ Ebd., 76.

abgeschlossen ist als bis sich dieser Übergang an der ganzen Welt ereignet hat.

Zeindlers Argumentation setzt zwar beim Lebensvollzug der Gottesdienst feiernden Gemeinde ein, doch wird von ihm das Endgericht in keiner Weise mehr mit diesem Lebensvollzug in Zusammenhang gebracht.⁵⁴ Der lebensgeschichtlich bewährte Glaube ist für das erwähnte Aneignungsgeschehen offenbar gänzlich funktionslos. Das provoziert den Einwand: Hat sich ein Mensch in seiner Lebensgeschichte – in aller Gebrochenheit – vom Glauben an Christus bestimmen lassen und der Zugehörigkeit zu Christus in der Liebe Gestalt gegeben, dann wird sich dies im Endgericht als bedeutsam erweisen (müssen).⁵⁵ Wer Gottes Geist bereits im irdischen Leben hat wirken lassen, dürfte sich die im Endgericht enthüllte Wahrheit über sein Leben gelten lassen. Wenn es ihm damit nicht anders als Nichtglaubenden ergehen sollte, welche Bedeutung hat der Glaube dann? So wird auch hier „Transformation“ zu einer allgemeinen Wahrheit über den Lebensausgang aller Menschen, wobei sich Konvergenzen zur katholischen Fegfeuerlehre einstellen, wie Zeindler selbst vermerkt.⁵⁶ Die theologische Reflexion erweist sich als von der Frage geleitet: „Was wird aus den Anderen, die sich nicht als Christen bekennen, aber auch Gutes tun?“ Die Antwort liegt in dem Hinweis auf das Weltgericht als finale Transformation.

2.4 Gottes Recht schaffende Gerechtigkeit und die Erlösung des Kosmos

Jürgen Moltmann hat sich von jeher darum bemüht, seiner christliche Hoffnungslehre vom Weg des Messias Jesus Christus her zu begründen. Für ihn

⁵⁴ Dabei wird der am Beginn der Argumentation stehende Gottesdienst zudem um seine pneumatische und politische Wirklichkeit verkürzt. Zum Gottesdienst als pneumatische Wirklichkeit vgl. Peter Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst, in: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*. Erster Band: Geschichte und Lehre des evangelischen Gottesdienstes, hrsg. v. Karl Ferdinand Müller/Walter Blankenburg, Kassel 1954, 83–361, bes. 191ff.; zum Gottesdienst als Praxis der Versöhnung und Ermächtigung zum politischen Leben vgl. Bernd Wannewetsch, *Gottesdienst als Lebensform – Ethik für Christenbürger*, Stuttgart 1997.

⁵⁵ Es leuchtet nicht ein, dass – wie Zeindler mit Recht ausführt – das Böse, das Menschen getan bzw. das sie einander angetan haben, als „entmachtetes Vergangenes“ in alle Ewigkeit präsent bleibt, wir Menschen also „in die endgültige Gottesgemeinschaft [...] mit unserer gesamten Lebensgeschichte ein[gehen]“ (ebd., 84), die lebensbestimmende Kraft des Glaubens aber in der Gerichtssituation keine entscheidende Bedeutung haben soll.

⁵⁶ Vgl. Zeindler, *Gott der Richter* (s. Anm. 45), 74, wo er freilich zugleich auf die bleibenden Differenzen verweist.

ist das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu der Erweis von Gottes Gerechtigkeit. Dabei dringt Moltmann auf eine Modifizierung des seines Erachtens, gemessen am biblischen Zeugnis, enggeführten Verständnisses von Gottes Gerechtigkeit, die nicht nur (was im Kreuz Jesu grundgelegt ist) den Sünder rechtfertigt, sondern ihn auch (in der Kraft der Auferstehung Christi) zurechtbringt.⁵⁷ Gottes Gerechtigkeit ist für ihn eine in der Welt Recht schaffende Gerechtigkeit, was auch Moltmanns Gerichtsvorstellung eine kosmische Weite gibt.⁵⁸ Die Kirche Jesu Christi soll der Hoffnung auf die Durchsetzung von Gottes Gerechtigkeit in der Welt als messianische Gemeinschaft Gestalt geben, indem sie das Evangelium verkündigt und für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung eintritt. Auf die Bezeugung der Gottesgerechtigkeit zu verzichten, schreibt Moltmann, „hieße, sich mit den ungerechten Leiden der Opfer, mit dem rechtlosen Tun der Täter und dem institutionellen Bösen abzufinden und das Böse nicht mehr böse, das Unrecht nicht mehr Unrecht, die Lüge nicht mehr Lüge und das Leiden nicht mehr Leiden zu nennen“.⁵⁹

Innerhalb der christologischen Grundlegung seiner Theologie der Hoffnung betont Moltmann stärker als andere die Auferstehung Christi im Verhältnis zum Kreuz Jesu. Gott habe sich in der Auferweckung von den Toten nicht lediglich mit dem Gekreuzigten identifiziert, sondern darin das neue Leben der Gerechtigkeit und des Friedens offenbart. Die Vergebung der Schuld (die den einzelnen Menschen betreffe) werde noch überboten durch die „Wiedergeburt des Lebens“ als Erweis der universalen Schöpfermacht Gottes.⁶⁰

Die kirchliche Tradition habe aber diesen kosmischen Horizont wieder eingezogen und das Jüngste Gericht als ein Lohn- und Strafgericht über die Menschen interpretiert, in denen sich die Gerechtigkeit Gottes als strafende Vergeltungsgerechtigkeit zeige. Das bedeute: „Aus einer opferorientierten Erwartung rettender Gerechtigkeit wurde ein täterorientiertes Moralgericht nach Maßgabe der vergeltenden Gerechtigkeit,“ in der die Taten der Men-

⁵⁷ Vgl. Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, 207–211.

⁵⁸ Vgl. Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995.

⁵⁹ Jürgen Moltmann, *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloh 2003, 71.

⁶⁰ Vgl. ebd., 87.

schen gewogen und Lohn bzw. Strafe zugeteilt werden.⁶¹ Für Moltmann liegt hier zum einen ein Missverständnis der Gottesgerechtigkeit vor, zum anderen sei die hervortretende Anthropozentrik problematisch, insofern die Konzentration auf den Menschen der Hoffnung für die Schöpfung insgesamt keinen Raum gebe. Tatsächlich aber bringe das Gericht Christi auch ans Licht, was in der Natur verborgen liege, denn, so seine Begründung für diesen Gedanken, „Menschen sind körperliche Wesen und gehören mit der Natur der Erde zusammen. Wir sind von der Natur der Erde nicht zu trennen, in der Auferstehung nicht und nicht im Endgericht“.⁶² Das erklärt, warum Moltmann entschieden über die individuelle Eschatologie hinausgehen möchte.⁶³

Während Moltmann der geschichtlichen und kosmischen Eschatologie breiten Raum gibt, bleibt er doch einer bereits mehrfach erwähnten Denkfigur treu: Das Jüngste Gericht steht auch für ihn ganz im Zeichen der Transformation, also der Neuschöpfung. Gottes neu schaffende Gerechtigkeit wird allen Menschen (sowie der Natur im Ganzen) zuteil. Doch während sich Moltmann im Sinne einer politischen Theologie bis in die Gotteslehre hinein gegen monarchische Herrschaftsmodi verwahrt,⁶⁴ fällt in der Gerichtslehre auf, wie stark Moltmann betont, dass sich der eschatischen Transformation kein Mensch wird entziehen können.⁶⁵ Die aus der Rechtfertigungslehre vertraute Vorstellung von der Ohnmacht des Menschen, die sich dort auf die Neukonstituierung der Person in ihrer Unterscheidung von den Werken

⁶¹ Jürgen Moltmann, *Sonne der Gerechtigkeit. Das Evangelium vom Gericht und der Neuschöpfung aller Dinge*, in: Heinrich Bedford-Strohm (Hg.), „... und das Leben der zukünftigen Welt“. Von Auferstehung und jüngstem Gericht, Neukirchen-Vluyn 2007, 30–47, hier 37.

⁶² Ebd.

⁶³ Vgl. Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes* (s. Anm. 58), Kap. III und IV.

⁶⁴ Vgl. Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 144ff.

⁶⁵ „Den Opfern der Sünde und der Gewalt wird Recht widerfahren. Sie werden aufgerichtet, zu Recht gebracht, geheilt und ins Leben gebracht. Die Täter der Sünde und der Gewalt werden eine zurechtbringende, transformierende Gerechtigkeit erfahren. Sie werden schon dadurch verwandelt, dass sie nur zusammen mit ihren Opfern erlöst werden. [...] Sie werden ihren Untaten ‚absterben‘, um zusammen mit ihren Opfern zu einem neuen gemeinsamen Leben ‚wiedergeboren‘ zu werden.“ *Sonne der Gerechtigkeit*, 38. Moltmanns Einlassungen zur Verwandlung der Täter lassen viele Fragen offen: Wie erleben deren Opfer diese Zwangsgemeinschaft mit den Tätern? Was bleibt von den Tätern, wenn sie ihren Untaten absterben, die für ihre personale Selbstkonstitution wesentlich waren? Ist die ganze Vorstellung, wie Moltmann sie entwickelt, nicht Ausdruck eines zutiefst imperialen Gottesbildes, der auch das moralisch Böse in sich aufnimmt, ohne dass sich die Täter dazu verhalten können, dass ihnen Versöhnung widerfährt?

bezieht, wird nun für die eschatische Transformation zur Geltung gebracht. Für Moltmann ist die Auffassung, wonach das Vorhandensein oder der Mangel an Glauben im Gericht entscheidend sei, Ausdruck von Gottlosigkeit. Denn dann sei das Heil in die Hände der Menschen gelegt und Gott werde in letzter Konsequenz verzichtbar.⁶⁶ Mit dieser Auffassung übersieht Moltmann, dass der Glaube nicht Ausdruck menschlicher Willensautonomie ist, sondern sich dem Wirken des Heiligen Geistes verdankt, dem sich der Mensch zwar verweigern, über das er aber nicht verfügen kann. Doch Moltmann handelt diesen Punkt knapp und wenig differenziert ab. Somit trifft im Ergebnis zu, wenn W. Härle feststellt, dass „das Ernstnehmen personaler Verantwortung und der Schmerz über das ungelebte Leben der Opfer, mit der eschatologischen Konzeption der Allererlösung kaum zu vereinbaren sind“.⁶⁷ Sollte das doch möglich sein, ist dies zu zeigen Moltmann jedenfalls nicht gelungen.

Der Zusammenhang der Gerichtsvorstellung zur Rechtfertigung aus Glauben ist hier zerbrochen. Moltmann braucht ihn nicht, weil ohnehin das Verbindungsglied zwischen dieser und der kommenden Welt die „Wiedergeburt des Lebens“ als Frucht der Auferweckung Jesu von den Toten ist. Damit ist ein in dieser Welt beginnender Transformationsprozess gemeint,⁶⁸ der sich in allen für politische und wirtschaftliche Gerechtigkeit sowie ökologische Nachhaltigkeit eintretenden Bewegungen als schon gegenwärtig wirksam erweist. Auch die Kirche Jesu Christi hat ihren Ort im Zusammenhang dieser Bewegungen und somit eine stark gesellschaftspolitische Verantwortung.⁶⁹ Somit erscheint das Jüngste Gericht als Finalisierung eines gegenwärtig durch menschliche Teilhabe vorangetriebenen Transformationsprozesses.

Eine Moralisierung des Jüngsten Gerichts sieht Moltmann nicht in seiner, sondern in der Vorstellung vom Gericht als Scheidung zwischen Glauben und

⁶⁶ Zu dieser weitreichenden Behauptung gelangt Moltmann durch eine schwerwiegende Verzeichnung der Funktion des Glaubens im Blick auf das Heil. Sei der Glaube entscheidend, so Moltmann, dann werde damit das, was Gott, und das, was der Mensch tut, auf eine Ebene gestellt und Gottes Funktion „auf das Angebot des Heils im Evangelium und die Feststellung der Annahme oder Ablehnung im Endgericht reduziert“; Moltmann, *Das Kommen Gottes* (s. Anm. 58), 272. Dass dem nicht so ist, soll im letzten Abschnitt dieses Aufsatzes gezeigt werden.

⁶⁷ Wilfried Härle, *Dogmatik*, 4. Aufl. Berlin/Boston 2012, 645.

⁶⁸ Vgl. Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi* (s. Anm. 57), 263ff.

⁶⁹ Vgl. Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975.

Unglauben.⁷⁰ Diese Vorstellung habe dazu beigetragen, ein „Freund-Feind-Denken“ zu legitimieren, das die Auslöschung der Ungläubigen als Feinde Gottes rechtfertige, weil darin die Trennung der Menschen in Gläubige und Ungläubige vorweggenommen werde.⁷¹ Moltmann übt sich dabei nicht nur in radikaler Vereinfachung komplexer historischer Zusammenhänge, sondern scheint auch zu übersehen, dass das Eintreten für die Tolerierung Andersgläubiger die Preisgabe einer Vorstellung vom doppelten Ausgang des Gerichts keineswegs voraussetzt.⁷² Doch erscheint es konsequent, wenn seine Kritik an der Lehre vom doppelten Ausgang des Gerichts überwiegend moralische Bedenken erhebt.

2.5 Die Rechtfertigung des Gottlosen und das Jüngste Gericht

Mit dem Wiener Systematiker Körtner wenden wir uns diesen Durchgang beschließend einem Theologen zu, der, wie Elert, aber dann doch in ganz eigener Weise, das Endgericht nach den Werken explizit auf die Rechtfertigung aus Glauben bezieht.⁷³ Im Unterschied zu Elert dominiert in der Explikation des Rechtfertigungsgeschehens bei ihm die Ebene *zwischenmenschlicher* Anerkennungsverhältnisse, auch wenn das Gottesverhältnis des sündigen Menschen präsent bleibt. Demgemäß findet in der Vorstellung vom Endgericht nach Körtner das menschliche Verlangen nach einer irdische Unrechtsverhältnisse zurechtbringenden Gerechtigkeit Ausdruck. Im Gericht geht es somit um eine Theodizee. Der Gerichtsgedanke drücke „die Hoffnung aus, dass es überhaupt eine umfassende Gerechtigkeit gibt und dass die Mörder nicht für immer über ihre Opfer triumphieren“.⁷⁴ Körtner nimmt die seit Leibniz verbreitete Unterscheidung zwischen den metaphysischen, physischen und moralischen Übeln auf, wobei für ihn der Tod zur Beschaffenheit der Schöpfung gehört.⁷⁵

⁷⁰ Er macht das am Abwägen der Taten und der Zumessung von Lohn und Strafe fest, ohne genauer zu erläutern, in welchem Verhältnis die hier gewogenen Taten zu Glaube bzw. Unglaube stehen; vgl. ders., *Sonne der Gerechtigkeit* (s. Anm. 61), 37.

⁷¹ Vgl. ebd., 43f.

⁷² Vgl. Miroslav Volf, *Von der Ausgrenzung zur Umarmung. Versöhnendes Handeln als Ausdruck christlicher Identität*, Marburg 2012, 367–410.

⁷³ Vgl. Ulrich H.J. Körtner, *Die letzten Dinge*, Göttingen 2014.

⁷⁴ Ebd., 206.

⁷⁵ Ebd., 207f., folgt diesbezüglich der in der evangelischen Theologie seit Schleiermacher im Protestantismus mehrheitlich vertretenen Auffassung; vgl. F. D. E. Schleiermacher, *Der*

Körtner's Überlegungen nehmen eine an der existentialen Interpretation Bultmanns geschulte Richtung, wenn er feststellt, dass die Theodizee-Frage ihre schärfste Zuspitzung erst dann erfährt, „wenn sie nicht aus einer Zuschau-erhaltung oder einer vermeintlich objektiven Bobachterperspektive, sondern aus der Perspektive dessen gestellt wird, der selbst in das Böse und seine Strukturen involviert ist“.⁷⁶ Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes werde in letzter Konsequenz durch die Existenz des sündigen, zum Bösen fähigen Menschen aufgeworfen. Konkret gehe es hier um die Rechtfertigung meiner Existenz und meines Handelns, insofern sie anderen zur Anfechtung bzw. zum Hindernis werden, an die Gerechtigkeit Gottes glauben zu können. Nach Körtner gelangt der Mensch einzig durch die Rechtfertigung aus Glauben zu wahrer, weil existentieller Gottes- und Selbsterkenntnis. Wer sich als gerechtfertigten Sünder begreife, erfasse das Wesen Gottes als „grundlose Liebe“ und die Welt als „gute Schöpfung Gottes“.⁷⁷

In der Rechtfertigung des Sünders, so Körtner im Anschluss an Barth, geschieht Gottes Selbstrechtfertigung, was auch bedeute, dass sich „das Jüngste Gericht als Symbol für das endgültige Offenbarwerden dessen verstehen [lässt], was sich schon jetzt im Rechtfertigungsgeschehen ereignet“.⁷⁸ Insofern ziehe das Verblassen des Glaubens an das Jüngste Gericht auch das Vergessen der Rechtfertigungsbotschaft nach sich. Fortan steht der Mensch unter dem Druck, sich selbst rechtfertigen zu müssen: „So haben wir einerseits unser Existenzrecht *durch* unser Handeln und unsere Leistungen zu rechtfertigen und andererseits unser Existenzrecht *angesichts* unseres Handelns zu

christliche Glaube (s. Anm. 2), § 76.2; Karl Barth, der über den natürlichen Tod des Menschen sagt, dass er gewiss nicht „zu der von Gott geschaffenen und darum guten Natur des Menschen gehört“, KD III/2, 726, bezeichnet später aber den Tod gleichwohl „als die Bestimmung der menschlichen Existenz, kraft derer sie endlich ist“, KD IV/2, 522; Helmut Thielicke, Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie, Genf o. J. [1945], 109ff.; Emil Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, Zürich 1953, 108ff., Härle, Dogmatik (s. Anm. 67), 500f. Für die Unterscheidung von geschöpflicher Endlichkeit und Sterblichkeit als Sündenfolge argumentieren dagegen u. a. Adolf Köberle, Das Rätsel des Todes und der Glaube an das Leben, Neubau 3 (1948) 210–214; Wolhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, 311f.; Jürgen Moltmann, Das Kommen Gottes (s. Anm. 58), 105ff.

⁷⁶ Körtner, Die letzten Dinge (s. Anm. 73), 210.

⁷⁷ Ebd. 210f.

⁷⁸ Ebd. 211.

rechtfertigen, was wir wiederum durch unser Handeln versuchen.“⁷⁹ Körtner hebt damit hervor, dass die Selbstrechtfertigung den Menschen an die schuldhaften Verstrickungen seines Lebens kette, aus denen er nur durch die göttliche Vergebung befreit werden könne. Damit nimmt er ein zentrales Motiv der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf.

Und doch tendiert Körtners (berechtigtes) Bemühen, diese Lehre für das gegenwärtige Verstehen fassbar zu machen, stark ins Ethische. Die Rechtfertigung des sündigen Menschen stellt er nicht so sehr als Antwort auf die Rebellion des Menschen gegen Gott dar, sondern als Befreiung aus der unentrinnbaren Verstrickung in Schuldzusammenhänge, die sich ausbilden, wo Menschen einander unrecht tun. Zwar will Körtner (an anderer Stelle) die Vergebung, wie Jesus sie vollmächtig zugesprochen hat, als „definitiven göttlichen Akt“ unterscheiden vom Verzeihen, das Menschen einander gewähren,⁸⁰ doch gewinnt die vertikale Dimension der Sünde als Verkehrung des Gottesverhältnisses in diesem Zusammenhang keine tragende Funktion.⁸¹ Argumentationsleitend ist vielmehr die zwischenmenschliche, moralische Ebene. Die Vergebung, so Körtner, befreit von der Verkettung an die Folgen von Handlungen, die wir nicht ungeschehen machen können, und auch solcher Taten, die jedes Maß menschlich möglichen Verzeihens übersteigen.⁸²

Hier wäre der theologische Ansatzpunkt für die Neukonstituierung der Person durch den Glauben an Christus, in dem der sündige Mensch durch göttliches Urteil von der Sünde geschieden und in das Ebenbild Christi erneuert wird. Doch Körtner bleibt in der Horizontalen: „Als Gegengift gegen die permanente Tribunalisierung des Lebens und die zeitgenössische Unkultur des Rechthabens brauchen wir eine Kultur des Verzeihens und Erbarmens“.⁸³ Für Christen habe diese Kultur ihren Grund in der göttlichen Vergebung, doch antwortet die hier angemahnte „Kultur des Verzeihens“ nicht auf eine Not im

⁷⁹ Ebd., 214. Unsere zu Beginn entwickelten Beobachtungen zur Tribunalisierung der Lebenswelt berühren sich an dieser Stelle mit den Erwägungen Körtners, der neben Odo Marquardt noch auf Martin Walser Bezug nimmt.

⁸⁰ Vgl. Ulrich H. J. Körtner, *Dogmatik, Lehrwerk Evangelische Theologie 5*, Leipzig 2018, 501f.

⁸¹ Vgl. auch Christoph Seibert, *Versprechen und Verzeihen. Zwei Grundbegriffe unseres ethischen Selbstverständnisses*, ZThK 109 (2012) 70–95 (mit Bezug auf Hume, Kant, Arendt und Ricoeur).

⁸² Vgl. Körtner, *Die letzten Dinge* (s. Anm. 73), 219 und ders., *Dogmatik* (s. Anm. 80), 502.

⁸³ Körtner, *Die letzten Dinge* (s. Anm. 73), 216.

Gottesverhältnis, sondern auf die geschöpfliche Begrenztheit des Menschen im Angesicht des Bösen:⁸⁴ Es gibt Unrechtstaten, die von Menschen nicht vergeben werden können, weil die damit verbundene Schuld jedes (menschliche) Maß sprengt.⁸⁵ Daher, so Körtner, braucht es die Vergebung Gottes, die den Schuldzusammenhang löst. Und dafür, dass dies endgültig geschieht, steht bei Körtner die Vorstellung vom Jüngsten Gericht.⁸⁶

Körtner sucht mit seiner Deutung als bedingungsloser Anerkennung durch Gott die traditionelle Sprache der Rechtfertigungslehre für die Gegenwart zu erschließen,⁸⁷ verbindet Rechtfertigung und Jüngstes Gericht jedoch über einen primär *ethischen* Konnex miteinander: Die göttliche Vergebung legt den Grund für eine „Kultur des Verzeihens“, wobei die Vorstellung vom Jüngsten Gericht die Hoffnung zum Ausdruck bringt, „dass bei Gott in Sachen Vergebung kein Ding unmöglich ist“.⁸⁸ Im Endgericht hat der Rechtfertigungsglaube jedoch keine kriteriologische Funktion, insofern das Gericht, so könnte man sagen, die „Kultur des Verzeihens“ ans Ziel führt. Das Gericht bezeichnet Gottes erneuerndes, die Welt heilsam zurechtbringendes Handeln,

⁸⁴ Körtner nimmt dafür auf Hannah Ahrendt Bezug. Sie stellt dem Verzeihen von Verfehlungen im Sinne alltäglicher Vorkommnisse die Rache gegenüber, der Vergebung als Alternative die Strafe. Sie führt aus, dass sich diejenigen Vergehen, die sich als unbestrafbar herausstellen, in der Regel auch diejenigen sind, „die wir außerstande sind zu vergeben“. Dabei handele es sich um das von Kant so bezeichnete „radikal Böse“, dass daran erkennbar ist, dass „wir es weder bestrafen noch vergeben können, was nichts anderes heißt, als daß es den Bereich menschlicher Angelegenheiten übersteigt und sich den Machtmöglichkeiten des Menschen entzieht“, *Vita activa, oder Vom tätigen Leben*, 10. Aufl. München/Zürich 2011, 307.

⁸⁵ Der Gedanke erinnert auch an Jacques Derridas Charakterisierung der Vergebung als „Verzeihen des Unverzeihlichen“, insofern es der Vergebung nicht bedürfe, solange Verzeihen möglich ist. Für Derrida stellt sich die Frage, ob der Akt der Vergebung nicht letztlich Gott zum Subjekt haben müsse: „Ist die Vergebung eine Sache des Menschen, das dem Menschen Eigene, ein Vermögen des Menschen – oder ist sie Gott vorbehalten? Und ist sie bereits die Öffnung der Erfahrung oder der Existenz auf eine Übernatur als Übermenschlichkeit: göttlich-jenseitig oder diesseitig; geweiht, heilig oder nicht? Alle Auseinandersetzungen um die Vergebung handeln auch von dieser ‚Grenze‘ und dem Überschreiten dieser Grenze“, *Pardonner. L’impardonnable et l’imprescriptible*, Paris: Éd. Galilée, 2005, 74f.; zit. nach Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Verzeihung des Unverzeihlichen? Ein philosophischer Versuch im Spannungsfeld politischer und gesellschaftlicher Herausforderung*, in: Takemitsu Morikawa (Hg.), *Verzeihen – Versöhnen – Vergessen. Soziologische Perspektiven*, Bielefeld 2018, 19–29, hier 22.

⁸⁶ Vgl. Körtner, *Die letzten Dinge* (s. Anm. 73), 219.

⁸⁷ Vgl. Körtner, *Dogmatik* (s. Anm. 80), 498ff.

⁸⁸ Ebd., 502. Körtner handelt vom Jüngsten Gericht (zuerst) im Paragraphen zur Rechtfertigungslehre, stellt den Zusammenhang also explizit her.

in dem nicht diejenigen, die an Christus glauben, in ihrem damit begründeten Zugehörigkeitsverhältnis anerkannt und von denen geschieden werden, die sich diesem Glauben verschlossen haben, vielmehr scheidet das Gericht nach Körtner „zwischen Sünde und Sünder, Person und Werk“.⁸⁹ Das Jüngste Gericht ist auch bei Körtner ein Reinigungsgericht, das alle Menschen von ihrer Unversöhnlichkeit trennt. Dagegen bleibt eschatologisch bedeutungslos, ob ein Mensch sich das damit bezeichnete Rechtfertigungsurteil in diesem Leben bereits hat gefallen und den in die Liebe tätigen Glauben wirken lassen. So hat die Lehre vom Jüngsten Gericht auch bei Körtner keine Botschaft für die Christus bekennende, sich um Wort und Sakrament sammelnde, in Verfolgung ausharrende und anderen in Not beistehende Gemeinde.

2.6 Probleme der evangelischen Diskussion

Die vorgestellten Entwürfe zeigen, dass die neuere evangelische Diskussion die Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung aus Glauben und Gericht nach den Werken ganz überwiegend nicht mehr stellt. Wie um zwei Punkte einer Ellipse bewegen sich die Überlegungen zu Gerichtsvorstellungen in wiederkehrender Weise: zum einen um die objektiv in Jesus Christus bereits bewirkte Versöhnung der Menschheit (ggf. des Kosmos), zum anderen um die subjektiv zu erfahrene Transformation aller Menschen (bzw. der ganzen Schöpfung) in die Daseinsweise der Gemeinschaft mit der Herrlichkeit Gottes durch die Trennung der Sünde, genauer: des Bösen, vom sündigen Menschen. Die erkennbare Konsequenz ist der Ausfall des Glaubens als Kriterium erster Ordnung im Gericht in der Vorordnung vor den Werken als Kriterium zweiter Ordnung als eine bei Luther noch vertretene Unterscheidung,⁹⁰ und die Profilierung einer mehr oder weniger offen vertretenen Allversöhnungs- bzw. Allerlösungslehre, die sich als Konsens der neueren evangelischen Theologie bezeichnen lässt.⁹¹

⁸⁹ Körtner, *Die letzten Dinge* (s. Anm. 73), 220.

⁹⁰ Vgl. Ole Modalsli, *Das Gericht nach den Werken* (s. Anm. 29). Vgl. weiter Albrecht Peters, *Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der Heiligen Schrift*, 2. Aufl. Berlin/Hamburg 1967; Claus Schwambach, *Rechtfertigungsgeschehen und Befreiungsprozess. Die Eschatologien von Martin Luther und Leonardo Boff im kritischen Gespräch*, Göttingen 2004; Frank Alexander Kurzmann, *Die Rede vom Jüngsten Gericht in den Konfessionen der Frühen Neuzeit*, Berlin/Boston 2019, 21–65.

⁹¹ Vgl. auch Hartmut Rosenau, *Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch*, Berlin/New York 1993; Christine Janowski, *Allerlösung*, 2 Bde., Neukirchen-

Doch warum ist der Ausfall des Glaubens als Kriterium erster Ordnung im Endgericht so problematisch, wenn er dafür der christlichen Hoffnung eine grenzenlose Weite gibt? Es sind maßgeblich drei Probleme, die hier zu nennen sind:

(1) Der Ausfall des Glaubens im Gerichtsgeschehen bricht der Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen die eschatologische Spitze ab. Ereignet sich in der Rechtfertigung die exzentrische Neukonstituierung der Person aufgrund des Zuspruchs der Sündenvergebung und Verheißung neuen Lebens, dann geht damit die Anerkennung durch Gott, der gerecht spricht, theologisch der Erneuerung in das Ebenbild Christi durch den Heiligen Geist, die auch die sozialen Anerkennungsverhältnisse verändert, voraus. Nicht das Werk konstituiert die Person, sondern Gottes zurechtbringendes Handeln wirkt den neuen Gehorsam im Gerechtfertigten. Entfällt dagegen der Glaube als Kriterium erster Ordnung im Jüngsten Gericht, wird diese theologische Ordnung umgekehrt: Im Reinigungsgericht hat die Verwandlung des Menschen die Neukonstituierung als Kind Gottes und Erbe des Gottesreiches zum *Ziel*, nicht zum *Grund* bzw. zur Voraussetzung.⁹² Die große Transformation am Ende der Zeit wird als Zurechtbringung interpretiert, der nicht die Anerkennung eines spezifischen Zugehörigkeitsverhältnisses wie dem zu Christus im Glauben (sachlich, nicht zeitlich) vorangeht, sondern in der durch Reinigung von den Sünden (und Befreiung von den Leiden) Menschen der Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes teilhaftig werden.⁹³ Zumindest die Dominanz des Motivs der Reinigung legt eine Nähe zur römisch-katholischen Lehre vom Feg-

Vluyt 2000; dies., Warum sollte Gott nicht alle erlösen? Antworten auf einige Einwände gegen eine Alllösungslehre, in: Magdalene L. Frettlöh (Hg.), Gott wahr nehmen. FS für Christian Link, Neukirchen-Vluyt 2003, 277–328.

⁹² Der Einwand, dass der Grund tatsächlich in der bereits am Kreuz geschehenen Versöhnung liegt, erscheint nur dann gültig, wenn er mit der problematischen Zusatzannahme verbunden wird, dass der Mensch sich in *keiner* den Ausgang des Gerichts mitbestimmenden Weise zu Gottes Zurechtbringung verhalten kann. Wird irgendein Moment der Aneignung anerkannt (wie bei M. Zeindler), dann muss der Mensch doch erst noch in eine bereits geschaffene Wirklichkeit eingehen, also an ihr Anteil erhalten.

⁹³ Den Autoren ist die Anerkennungsproblematik durchaus bewusst. Doch fällt bei ihnen die Anerkennung als neues Geschöpf in Christus mit der Anerkennung als Geschöpf zusammen, womit die Lehrkreise von Schöpfung und Neuschöpfung ununterscheidbar werden. Vgl. auch Markus Mühling, der die Auffassung vertritt, der Transformationsprozess des Gerichtes sei „der *Konstitutionsprozess* der geschöpflichen Person. Das Endgericht ist damit Schöpfung, nicht aber Neuschöpfung im strikten Sinne des Wortes.“ Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung, Göttingen 2007, 284.

feuer nahe, auch wenn diese dabei zugleich universalistisch modifiziert erscheint.⁹⁴

Die Moralisierung der Gerichtsvorstellung zeigt sich, wenn zwar in den dogmatischen Aussagen zum Gericht viel von „Enthüllung“ der Lebensgeschichte die Rede ist, aber an keiner der hier geprüften Stellen von der Enthüllung dabei die *fundamentale* Verblendung des Menschen zur Sprache kommt, wird ihm doch im Jüngsten Gericht enthüllt, dass der Ungerechtigkeit und dem Leiden in der Welt eine Verkehrung im Gottesverhältnis des Menschen zugrunde liegt, aus der alle Not der Welt entspringt.⁹⁵ Es geht folglich auch, aber nicht nur um die Heilung der Gesellschaft und der Natur von ihren Gebrechen mit der Konsequenz, dass die gesellschaftlichen Bewegungen, die sich das Eintreten für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der natürlichen Lebensgrundlagen auf die Fahnen geschrieben haben, an dieser Heilung – bei Moltmann: der in der Auferstehung Jesu beginnenden kosmischen Wiedergeburt – mitwirken, auch wenn sie es weder wissen noch wollen. Auch hier verschiebt sich der Fokus christlicher Hoffnung von der Erwartung dessen, was Gott tut und tun wird, zur Mitwirkung des Menschen, die nicht bestritten werden soll, aber rechtfertigungstheologisch zu begründen ist. Ansonsten besteht die Gefahr, dass der Mensch mit seinem Werk identifiziert wird. Mehr noch: Versteht Luther Sünde in erster Linie als Unglaube, dann korrespondiert dem Ausfall des Glaubens im Zusammenhang des Gerichts das Unvermögen, von der Sünde des Menschen zu sprechen. Wo aber nicht von Sünde gehandelt werden kann, muss es unvermeidlich zu der weithin zu konstatierenden Moralisierung der kirchlichen Verkündigung kommen.⁹⁶

(2) Ohne Bezug auf das *sola fide* verliert das *solus Christus* seinen Bezug zur geschichtlichen Erfahrung des Menschseins, das sich in Beziehungen und den sie prägenden Handlungsvollzügen ereignet. Das Gericht wird hier als diejenige Erfahrung verstanden, der Gott sich am Kreuz von Golgatha ausge-

⁹⁴ Vgl. Jerry L. Walls, *Purgatory. The Logic of Total Transformation*, Oxford 2012; Christoph Raedel, *Fegefeuer*, ELThG², Bd. 1, Holzgerlingen 2017, 37–39.

⁹⁵ Vgl. aber Konrad Stock, demzufolge der Charakter des Jüngsten Gerichts als Entdeckung und Enthüllung dahingehend zu präzisieren ist, „daß in Gottes eschatologischer Gegenwart in der Welt des Menschen das ganze Ausmaß und die ganze Tiefe der Verwundung ans Licht kommt, die dem heiligen Gott durch die menschliche Geschichte widerfuhr“, Gott als Richter. Der Gerichtsgedanke als Horizont der Rechtfertigungslehre, *Evangelische Theologie* 40 (1980) 240–256, hier 252.

⁹⁶ Vgl. Ulrich H. J. Körtner, *Für die Vernunft. Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche*, Leipzig 2017.

setzt und dort erlitten hat. In diese Erfahrung hinein würde die menschliche Lebensgeschichte dann im Jüngsten Gericht aufgehoben. Doch wird diese Lebensgeschichte vergleichgültigt, wenn sich ein Mensch mit Gott konfrontiert sieht, ohne dass es von Bedeutung für den Ausgang des Gerichts ist, ob er sich in seinem irdischen Leben (zuallererst) von der anbrechenden Gottesherrschaft oder von anderen Mächten und Gewalten hat bestimmen lassen. Während die Grenze zwischen Glauben und Unglauben irdisch nicht sicher bestimmbar ist, weil Menschen sich in unterschiedlicher Weise von den verschiedenen Gemeinschaften prägen, zumindest beeinflussen lassen, denen sie zugehören, muss zumindest als Grenzfall angenommen werden, dass ein Mensch sich in seinem Leben so sehr von verzweifelter Selbstbehauptung bestimmen lässt, dass er sich auch im Gericht nicht von ihr trennen will. Heißt nicht genau dies, „seine Seele zu verlieren“ (Lk 17,33)? Die Prognose, dass jeder Mensch sich die im Gericht enthüllte Wahrheit seines Lebens zu gelten bereit sein wird, erklärt im hiesigen Leben getroffene Entscheidungen für belanglos. Gilt das Jüngste Gericht bereits als an Christus und *damit* an der Menschheit vollzogen, dann wird mit dieser Vorstellung insbesondere die Erfahrung des durch andere Menschen erlittenen Leidens nicht ernstgenommen.⁹⁷ Überhaupt scheint es, dass das Gericht primär ein Problem menschlichen Erkennens, nicht des Willens lösen soll. Es bekommt den Charakter eines für den Menschen unwiderstehlichen Aufklärungsprojekts. Dagegen bleibt im Dunkel, wie es um den Willen des Menschen steht, ja wie sich im Glauben „Gotteswerk“ und „Menschenwerk“ zueinander verhalten.⁹⁸ Bedeutet zu glauben, seinen Widerstand gegen Gott aufzugeben (so W. Härle), dann kann nicht einmal von dieser an Luther begründeten Sichtweise her ausgeschlossen werden, dass Menschen ihren Widerstand gegen Gott nicht aufgeben. Jerry Walls bemerkt dann auch zutreffend: „Self-deception is not a matter of lacking information, but rather a matter of not attending to what one

⁹⁷ So liegt ein Motiv des Vergeltungsverzichts angesichts von Unrechtserfahrungen, wie es dem Ansatz des gewaltlosen Widerstehens zugrunde liegt, gerade im Vertrauen darauf, dass die Rache nicht Sache des Menschen ist, sondern Gott überlassen bleibt (vgl. Röm 12,19). Vgl. John Howard Yoder, *Die Politik Jesu*, Schwarzenfeld 2012; Miroslav Volf, *Von der Ausgrenzung zur Umarmung* (s. Anm. 72), 154–160.

⁹⁸ Vgl. dazu Wilfried Härle, *Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der Theologie Martin Luthers*, in: *Marburger Jahrbuch Theologie IV: Glaube*, hrsg. v. Wilfried Härle und Reiner Preul, Marburg, 1992, 37–77, bes. 72ff. Zu einer für Methodisten und Katholiken tragfähigen Begründung vgl. Kevin Timpe, *Free Will in Philosophical Theology*, New York/London 2014.

knows, or of suppressing it and refusing to act on it“.⁹⁹ Dementsprechend charakterisiert Paulus die Menschen als solche, „die die Wahrheit durch Ungechtigkeit niederhalten“ (Röm 1,18).¹⁰⁰ Und diese Haltung der Niedertracht gegenüber Gott kann von Gottes Liebe nicht erzwungen werden, weil es dem Charakter der Liebe widerspricht, jemanden zu zwingen.

(3) Der Ausfall des Glaubens als Kriterium erster Ordnung im Gericht bedingt schließlich, dass die Vollendung der Kirche Jesu Christi im Reich Gottes als eigener Topos der Eschatologie verschwindet.¹⁰¹ Auch das bestätigen die überprüften Entwürfe eindrücklich, wenn die Rede von der Menschheit oder gar dem Kosmos die eschatologische Differenz von Kirche und Welt einebnet. Die christliche Hoffnung wird zur „Allerwelts“-Hoffnung, die dem gerade vom *Unglauben* angefochtenen Christen keinen Trost bietet, weil der Unglaube als metaethische Wurzel des Leidens in der Transformation aller Menschen überhaupt nicht thematisch wird.

Von der eschatischen Bestimmung der Kirche Jesu Christi zu schweigen hat für die Gestalt der irdischen, pilgernden Kirche tiefgreifende Konsequenzen: Es geht dieser Welt die Gemeinschaft derjenigen verloren, denen aufgetragen ist, „Rechenschaft zu geben von der Hoffnung“, die in ihnen ist (1 Petr 3,15). Diese Hoffnung ist ihnen anvertraut und ruft sie zu Zeugnis und Dienst in der Welt. Bonhoeffer sagt zu Recht: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“.¹⁰² Doch kann sie für andere nur da sein in dem von Gottes Verheißung getragenen Wissen darum, dass die anderen

⁹⁹ Jerry Walls, *Hell. The Logic of Damnation*, Notre Dame/London 1992, 131.

¹⁰⁰ Es fällt auf, dass Paulus in den über sein Briefkorpus verstreuten „Lasterkatalogen“ überwiegend nicht böse *Taten* bzw. Unterlassen aufzählt, sondern er von *Personen* (gruppen) spricht: Verleumdern, Gewalttätern (Röm 1,30f.), Unzüchtigen und Götzendienern (1 Kor 6,10), Menschenhändlern und Lügner (1 Tim 1,9f.). Darin drückt sich das Wissen um das enge Wechselverhältnis zwischen Person und Werk aus, um das Selbstverhältnis des an seine Taten geketteten Menschen, der den Wirkungen seines Tuns ausgeliefert ist und sie stets aufs Neue will. Vgl. aus philosophischer Sicht Walls, *Hell* (s. Anm. 99), 124ff.

¹⁰¹ Vorbildlich im Sinne des Gegenentwurfs ist Robert W. Jenson, *Systematic Theology*. Vol. 2: *The Works of God*, New York 1999, 322–368.

¹⁰² Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, DBW 8 560. Nur selten wird von evangelischen Theologen und Kirchenvertretern auch Bonhoeffers sich direkt anschließende Konkretion dieser These zitiert: „Um einen Anfang zu machen, muss sie [die Kirche] alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben, eventuell einen weltlichen Beruf ausüben.“

nicht Kirche sind.¹⁰³ Diese Differenz anzuerkennen fällt offenbar den verfolgten Teilen der Kirche Christi leichter als denjenigen, die in dieser Welt sich einzurichten die Chance bekommen haben.¹⁰⁴ Insofern dürfte die Randstellung, die dem missionarischen Auftrag in evangelischer Theologie und Kirche zukommt, auch Ausdruck von deren Selbstverortung innerhalb unserer Gesellschaft sein. Die Eschatologie scheint zur Bewältigungsstrategie geworden zu sein, mit der lebensweltlich erfahrbaren Differenz des Christseins zu anderen Überzeugungsweisen umzugehen und sie dadurch zu überbrücken, dass die von Fragmentierung und Überzeugungsstreit gekennzeichnete Erfahrungswirklichkeit in eine sie umgreifende Wirklichkeit der Versöhnung aller Gegensätze eingezeichnet wird.

Gerhard Sauter hat in diesem Sinne vorgeschlagen, die Eschatologie im weiteren und die Lehre vom Jüngsten Gericht im engeren Sinne (gewissermaßen als Testfall) als „Gradmesser kirchlichen Selbstverständnisses“ anzusehen.¹⁰⁵ Für ihn zeigt sich, dass das leitende Interesse die Suche nach einer Christen wie Nichtchristen vereinigenden Perspektive ist, die in der Allversöhnungslehre gefunden wird: „Daß nichts und niemand letzten Endes von Gottes Heil ausgeschlossen bleibe: das erscheint seit jeher als Konsequenz der Universalität der Lösung, die Jesus Christus nicht nur für seine Getreuen,

¹⁰³ W. Pannenberg unterscheidet sich von den oben diskutierten Entwürfen, wenn er darlegt, dass zwar (hypothetisch) alle Menschen im Reinigungsgericht zur Teilhabe an der ewigen Herrlichkeit Gottes befreit werden, dabei jedoch die Gemeinschaft der Glaubenden als unterscheidbares Subjekt der Verherrlichung Gottes im Blick behält. Er fragt: „Worin besteht dann noch der Vorzug der Christen angesichts des künftigen Gerichts? Er besteht darin, daß sie in der Person Jesu den Maßstab der Teilhabe am ewigen Heil und so auch des Gerichts kennen, und darüber hinaus darin, daß sie durch die Verbindung ihres Lebens mit Jesus Christus in der Taufe und im Glauben schon jetzt der künftigen Teilhabe am Heil gewiß werden können“, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 663.

¹⁰⁴ Vgl. dazu auch D. Bonhoeffer, für den die Bedrängung der Kirche zu ihrer Signatur gehört: „Wo Christus im Schiff ist, da beginnt es immer zu stürmen. Da greift die Welt mit allen bösen Mächten nach ihm, sie will ihn mit seinen Jüngern vernichten, sie empört sich gegen ihn, sie haßt ihn. Das muß der Christ wissen. Kein Mensch muß durch so viel Angst und Furcht hindurch wie der Christ. Aber das darf ihn nicht verwundern, denn Christus ist der Gekreuzigte und ungekreuzigt kommt kein Christ zum Leben. So wird er es mit Christus zusammen leiden und durchmachen, aber er wird immer auf den sehen, der mit ihm im Schiff [ist] und alsbald aufstehen kann und das Meer bedrohen, daß es ganz still wird.“ (Predigt zu Mt 8,23–27), Dietrich Bonhoeffer, Berlin 1932–1933, DBW 12, München 1997, 439–447, hier 446.

¹⁰⁵ Gerhard Sauter, *Einführung in die Eschatologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, 182.

sondern ‚für alle‘ vollbracht hat“.¹⁰⁶ Sauter führt seine Analyse kirchlich-theologischen Selbstverständnisses dann in zugespitzter Diktion fort, wenn er schreibt: „wie sich diese Universalität jedoch zu Gottes Mitteilung seiner Gnade, zu seine Erwähnung bestimmter Menschen verhält, durch die Gott seine Kirche aufbaut, also zur Partikularität der Glaubenden: diese Dialektik wird in der Apokatastasislehre aufgelöst in eine unwiderstehliche Weltbeglückung, welche die Kirche letztlich überflüssig werden lässt, weil im Grunde ja schon alle Menschen in die Bestimmung des Heils eingeschlossen sind.“¹⁰⁷ Grundentscheidungen der Eschatologie sind immer auch Ausdruck dessen, wie die Kirche Christi heute verstanden wird, und wirken ihrerseits auf ihr Selbst- und Sendungsverständnis ein.

3. Die Einwohnung des Heiligen Geistes in den Glaubenden als das Verbindungsglied von Rechtfertigung und Jüngstem Gericht

Während die diskutierten Entwürfe die Lehre vom Jüngsten Gericht ganz vom *sola gratia* her begründen, fällt, wie wir gesehen haben, der Glauben an Christus als Kriterium im Jüngsten Gericht aus. Das Werk Christi scheint gegen die Person Christi (als Grund und Gegenstand des Glaubens) ausgespielt zu werden. Ein theologischer Grund dürfte darin liegen, dass die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in den Glaubenden bzw. in der Kirche Jesu Christi, für die Reflexion des Verhältnisses von gegenwärtiger und kommender Welt weithin unberücksichtigt bleibt.

Eine ausdrückliche Bezugnahme auf das Werk des Heiligen Geistes in Gericht und Verklärung findet sich bei W. Pannenberg.¹⁰⁸ Er nennt drei Funktionen: Erstens bietet die Einwohnung des göttlichen Geistes, der Christus von den Toten auferweckt hat, den Glaubenden die Gewähr dafür, dass auch sie auferstehen werden (vgl. Röm 8,11). Zweitens bewirkt der Heilige Geist in der Auferstehung die Verwandlung des sterblichen in einen unsterblichen Leib (1 Kor 15,42–46). Drittens hat er eine Beziehung zum Gericht (vgl. Mk 3,29; Apg 5,1–11), der in diesem Leben das Wirken des Geistes beim Vollzug der Buße entspricht.¹⁰⁹ Diese drei Wirkweisen des Gottesgeistes inter-

¹⁰⁶ Ebd., 183.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie* (s. Anm. 103), 668–672.

¹⁰⁹ Vgl. Ebd., 669f.

pretiert Pannenberg als Weisen der Verherrlichung Gottes.¹¹⁰ Pannenbergs Grundgedanke soll hier nun auf die Einwohnung des Heiligen Geistes in den Glaubenden bezogen werden, insofern der Glaube sich in Taten der Liebe als lebendig und geistgewirkt erweist, womit Gott im Jüngsten Gericht in den Liebeswerken des Glaubens die selbst, d. h. vom Heiligen Geist gewirkte Frucht anerkennt. Christen tun die Werke, die Gott „zuvor für sie bereitet hat“ (Eph 2,10). Von dieser Grundeinsicht her lassen sich der Glaube als Kriterium erster und die Werke als Kriterium zweiter Ordnung voneinander unterscheiden, ohne sie zu trennen. Damit wird die christologische Begründung der Gerichtsvorstellung mit einem pneumatologischen Begründungsgang verbunden.

Die methodistische Tradition hat im Anschluss an John Wesley stärker als die Reformatoren die dem Wirken des Heiligen Geistes einwohnende Dynamik auf das Absterben der Sünde, die Umgestaltung in das Ebenbild Christi und die Erfüllung mit der Liebe Gottes betont.¹¹¹ Zwar wird auch bei Wesley Heiligkeit nie ein von der Gemeinschaft mit Christus ablösbarer Besitz des Glaubenden, doch gilt Luthers Formel vom Christen als *simul iustus et peccator* in wesleyanischer Perspektive als Abschwächung der robusten paulinischen Überzeugung vom sieghaften Wirken des Gottesgeistes in der Gemeinde,¹¹² ohne dass damit eine Sündlosigkeit der Christen behauptet

¹¹⁰ „Im Gedanken der Verherrlichung ist das neue Leben der Auferstehung mit dem in der Verwandlung dieses irdischen Daseins enthaltenen Moment des Gerichts verknüpft durch die Beziehung zu Gott dem Vater, zum Lobe Gottes.“ Ebd., 670.

¹¹¹ Vgl. Harald Lindröm, *Wesley und die Heiligung*, 2. Aufl. Stuttgart 1982; Kenneth J. Collins, *The Theology of John Wesley. Holy Love and the Shape of Grace*, Nashville 2007; Mildred Bangs Wynkoop, *A Theology of Love. The Dynamic of Wesleyanism*, Kansas City 1972.

¹¹² Emil Brunner übt in einem 1938 an Paul Althaus gerichteten Brief Kritik an der seines Erachtens den Reformatoren fehlenden Betonung der Heiligung: „Ich glaube wir müssen den Mut haben zu sagen: es gibt immer wieder christliches Leben von einer ganz anderen Kraft des Sieges über die Sünde, als bei Luther und den Reformatoren überhaupt zu sehen ist. Es ist ein Übel, dass wir immer meinen, weil diese Großen die christliche Erkenntnis erneuerten, darum müssten sie auch notwendigerweise Muster und Höhepunkt des Christseins gewesen sein. Luther und Calvin haben eben die Macht des Geistes über die Sünde nicht so erfahren, wie viele andere – auch heute – sie erfahren.“; Gotthard Jasper (Hg.), Paul Althaus, Karl Barth, Emil Brunner. Briefwechsel 1922–1966, Göttingen 2015, 150. Zur Diskussion der Formel Luthers im 20. Jahrhundert vgl. Uwe Swarat, „Gerecht und Sünder zugleich“. Die Rechtfertigungslehre Martin Luthers in kritischer Diskussion, in: Oliver Pilnei/Martin Rothkegel (Hg.), *Aus Glauben gerecht. Weltweite Wirkungen und ökumenische Rezeption der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Leipzig 2017, 9–32; aus lutherischer Sicht vgl. bes. Wilhelm Christe,

tet würde. In seiner Predigt „On the Wedding Garment“ zu Mt 22,12 arbeitet Wesley heraus, dass die Rechtfertigung durch den Sohn Gottes keinen Bestand hat, wenn der Heilige Geist nicht Gestalt im Leben des Glaubenden gewinnt. Er führt dazu aus:

The righteousness of Christ is, doubtless, necessary for any soul that enters into glory. But so is personal holiness, too, for every child of man. But it is highly needful to be observed that they are necessary in different respects. The former is necessary to entitle us to heaven; the latter, to qualify us for it. Without the righteousness of Christ we could have no claim to glory; without holiness we could have no fitness for it.¹¹³

Rechtfertigung und Heiligung bzw. die Konstitution der Person durch Gottes Zuspruch der Vergebung um Christi willen und die von seinem Geist gewirkten Werke stehen in einem theologischen Folgeverhältnis, das Luther in der prägnanten Einsicht ausgedrückt hat, wonach nicht die guten Früchte den Baum gut machen, sondern der gute Baum gute Früchte bringt.¹¹⁴ Doch findet im Jüngsten Gericht Berücksichtigung, ob ein Mensch dem Wirken des Gottesgeistes tatsächlich Raum gegeben hat. Wer dem damit verbundenen Gerichtsernst auszuweichen sucht, indem er auf den von Paulus bezeugten Widerstreit von Fleisch und Geist verweist, dem sollte zu denken geben: Ausgerechnet die Stelle, in der Paulus am deutlichsten vom Zwiespalt „Geist gegen Fleisch“ spricht (Gal 5,17),¹¹⁵ ist gerahmt von Aussagen, die markieren, dass dieser Zwiespalt überwunden wird, sofern der Christ sich wirklich vorbehaltlos und ungeteilt dem Gottesgeist ausliefert bzw. sich von ihm leiten lässt: „Lebt im Geist, so werdet ihr die Begierden des Fleisches nicht vollbringen“ (Gal 5,16). Paulus rechnet also einerseits damit, dass böse Neigungen im Christen aufbrechen, ist aber andererseits davon überzeugt, dass sie in der Verbundenheit mit Christus niedergehalten und in der Kraft des Heiligen

Gerechte Sünder. Eine Untersuchung zu Martin Luthers „*simul iustus et peccator*“, Leipzig 2014.

¹¹³ The Works of John Wesley, vol. 4: Sermons IV, ed. by Albert C. Outler, Nashville 1987, 144.

¹¹⁴ Vgl. Disputation De Fide, WA 39 I, 46,28–30.

¹¹⁵ Röm 7 verstehe ich mit der Mehrzahl der Exegeten nicht als Aussagen über den Christen; vgl. Eduard Lohse, Der Brief an die Römer, Göttingen 2003, 213ff.; Eckhard J. Schnabel, Der Brief des Paulus an die Römer, Bd. 1, Witten 2016, 121ff.

Geistes überwunden werden können.¹¹⁶ Je stärker ein Christ am „inwendigen Menschen“ wächst (Eph 3,16) und „je tragfähiger die Bindung zwischen Christus und dem Gläubigen ist, desto eher kann der glaubende Mensch sich der Sünde entziehen“.¹¹⁷

Das Sein, genauer: das neue Sein in Christus, wird somit von außen her, in der Anerkennung durch *Gott* konstituiert und erweist sich in der Lebendigkeit des Glaubens, die der Heilige Geist bewirkt. Aber konstituiert ist die Person nicht in dem, was sie zu tun fähig ist, sondern was sie sich nur gelten lassen kann: bei *Gott* anerkannt zu sein als sein geliebtes Kind um Christi willen.¹¹⁸ Das Tun *folgt* dem Sein, zum Gotteslob und Dienst am Nächsten wird der Mensch befreit – das ist die Botschaft des Evangeliums.¹¹⁹

Das Endgericht nach den Werken bezieht sich somit auf das Werk bzw. die Frucht des Glaubens,¹²⁰ die das Christuszeugnis ebenso einschließt wie das gesellschaftliche Engagement. Wenn das Neue Testament sehr viel häufiger vom Werk (vgl. Apk 22,12) oder der Frucht des Heiligen Geistes (Gal 5,22) im Singular als im Plural spricht, dann ist damit die Einigung des Glaubenden unter die im Heiligen Geist ausgeübte Herrschaft Christi hingedeutet. Im Jüngsten Gericht geht es somit „um die Werke, die aus Glauben gesche-

¹¹⁶ „Mit der stärksten Form der Verneinung vergewissert er [Paulus] die Galater: ‚und ihr werdet – ganz gewiss – die Begierden des Fleisches nicht erfüllen‘“, Hans-Joachim Eckstein, *Christus in euch*, Neukirchen-Vluyn 2017, 166.

¹¹⁷ Stephan Hagenow, *Heilige Gemeinde – sündige Christen. Zum Umgang mit postkonversionaler Sünde bei Paulus und in weiteren Texten des Urchristentums*, Tübingen 2011, 324; vgl. auch Hanna Stettler, *Heiligung bei Paulus. Ein Beitrag aus biblisch-theologischer Sicht*, Tübingen 2014; Christian Stettler, *Das Endgericht bei Paulus. Framesemantische und exegetische Studien zur paulinischen Eschatologie und Soteriologie*, Tübingen 2017.

¹¹⁸ Zum Glauben als externe Konstitution der Person vgl. Wilfried Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967.

¹¹⁹ Vgl. Härle, *Dogmatik* (s. Anm. 67), 515ff.

¹²⁰ Dabei gilt: „Der Glaube widerfährt dem Menschen nicht, sondern bezeichnet auch als Gabe Gottes das ‚von der Gegenwart Gottes selbst angeregte Antworten des Menschen‘“, Karsten Lehmkuhler, *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*, Göttingen 2004, 295. Als Einwand gegen den Glauben als Kriterium im Jüngsten Gericht wird eingewandt, dass der Glaube vom Heiligen Geist gewirkt und nicht Resultat einer autonomen Willensentscheidung des Menschen sei (so u. a. Werner Thiede in seinem Beitrag in diesem Buch). Doch fällt dieser Einwand dahin, wenn die Alternative zur unwiderstehlichen Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht die Behauptung einer Willensautonomie des Menschen, sondern die Vorstellung von der durch Gottes Geist angeregten Befähigung ist, sich das Wirken Gottes gefallen zu lassen und ihm nicht zu widerstehen.

hen, und um den Glauben, der in der Liebe tätig wird“.¹²¹ Es geht gewissermaßen nicht um das einzelne *εργον*, sondern um die einen Menschen bestimmte habende *ενεργεια*, die Glaubensenergie.¹²² Wesleys Unterscheidung zwischen der Gerechtigkeit Christi, die zum Eingang in den Himmel berechtigt, und dem Werk des Heiligen Geistes im Leben der Glaubenden, das dazu qualifiziert, kann sich auf Gerichtsaussagen des Neuen Testaments wie Apk 20,11–20 berufen, wo von einer Beurteilung der Taten die Rede ist und zugleich für heilsentscheidend erklärt wird, ob der Name eines Menschen im „Buch des Lebens“ aufgezeichnet ist, „ob er also wahrhaft zu Christus gehört hat“.¹²³ Deutlich ist der theologische Sach- und Folgezusammenhang zwischen der Anerkennung eines Zugehörigkeitsverhältnisses und der Beurteilung des Glaubenswerks auch, wenn der Apostel Paulus zunächst feststellt: „Der feste Grund Gottes besteht und hat dieses Siegel: Der Herr kennt die Seinen“ (2 Tim 2,19), um dann sofort die ethische Konsequenz dieses Anerkennungsverhältnisses imperativisch zu verdeutlichen: „Es lasse ab von Ungerechtigkeit, wer den Namen des Herrn nennt.“

In dieser Zuordnung und Reihenfolge wird deutlich, dass das Jüngste Gericht sowohl ein Anerkennungsgeschehen ist als auch ein Transformationsprozess, der selbst für Christen schmerzhaft Züge tragen kann, weil der sterbliche Leib verwandelt werden muss, um in einem unsterblichen, ganz vom Heiligen Geist durchdrungenen Leib an der Herrlichkeit Gottes teilhaben zu können.

Bereits die Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung aus Glauben und Gericht nach den Werken bedingt eine Konzentration auf die Vollendung der Kirche Jesu Christi im Reich Gottes. Diese Konzentration hat ihr Recht darin, dass die Schöpfung durch die Sünde des Menschen gefallen ist und das „ängstliche Harren der Kreatur darauf wartet, dass die Kinder Gottes offenbar

¹²¹ Härle, Dogmatik (s. Anm. 67), 632, 664. So auch Wilfried Joest/Johannes von Lüpke, Dogmatik II: Der Weg Gottes mit dem Menschen, 5., völlig neu überarb. Aufl. Göttingen 2012, 285–289, sowie Claus Schwambach, „Siehe, ich mache alles neu“ – Schöpfung und Neuschöpfung, in: Christian Herrmann (Hg.), Wahrheit und Erfahrung. Themenbuch zur Systematischen Theologie, Bd. 3, Wuppertal 2006, 290–361, bes. 350ff.

¹²² Sprachlich, wenn auch nicht sachlich, lehne ich mich für diese Unterscheidung an K. Stock an, Gott als Richter, 253.

¹²³ Gerhard Sauter, Jüngstes Gericht II. Dogmatisch, RGG⁴, Bd. 4, 711. Vgl. auch Anthony Thiselton, demzufolge das Jüngste Gericht „will reveal that those in Christ are in a right relationship with God“; *Life After Death. A New Approach to the Last Things*, Grand Rapids/Cambridge U. K. 2012, 181.

werden“ (Röm 8,19). Wenn damit die Gruppe der Menschen gemeint ist, die sich Gottes Gerechtigkeit haben gelten und vom Wirken seines Geistes haben bestimmen lassen, dann bleibt schlussendlich doch die Frage, was insbesondere mit denjenigen ist, die während ihres gesamten Lebens keine Begegnung mit dem Evangelium oder eine Entscheidung zu treffen (aus welchen Gründen auch immer) noch keine Gelegenheit hatten.

Über die Tragfähigkeit einer Antwort auf diese Frage entscheidet bereits der Ort, von dem her die Frage gestellt (und beantwortet) wird. Wir hatten oben gesehen, dass die Frage nach dem Ergehen „der anderen“ in eine Theorie eingezogen werden kann, die sich als individuell vielleicht tröstlich, missionstheologisch jedoch als die Kirche lähmend erweist. Die Antwort kann nur im Lebenszusammenhang der (ersehten) *Begegnung* mit solchen Menschen gegeben werden und lautet dann nicht: Gibt es Rettung für Menschen ohne das Evangelium, sondern: Was geht christlicher Verkündigung voran? Darauf ist mit dem Hinweis der Tradition auf Gottes zuvorkommende bzw. allgemeine Gnade zu antworten, der das Bekenntnis zugrunde liegt, dass Jesus Christus als der gekreuzigte und auferstandene Herr auch das „wahre Licht ist, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen“ (Joh 1,9).¹²⁴ Jenseits einer Begegnung mit dem Evangelium wird der Maßstab des Gerichts für solche Menschen sein, wie sie sich zu diesem Licht gestellt haben. An der „Bestimmung der Menschheit zur Teilhabe an dem in Jesus Christus erschienenen neuen Leben“ können auch Menschen Anteil haben, die nicht bekennende Glieder einer christlichen Kirche geworden sind.¹²⁵ Doch auch bei ihnen geht es zuallererst darum, dass Gott in ihnen eine Offenheit anerkennt, die zwar nicht im Bekenntnis des Glaubens, wohl aber in der Bereitschaft Ausdruck gefunden hat, auf die empfangene allgemeine bzw. zuvorkommende Gnade, die Paulus als inneres Gesetz bezeichnet (Röm 2,15) mit ihrem Leben zu antworten.

Ich schließe: Die Subjektivierung der Gerichtsvorstellung und der Verlust des Glaubens, in dem der neue Mensch extern durch die Zugehörigkeit zu Christus konstituiert wird, haben weder Theologie und Kirche noch dem mit der Erfahrung des Leidens ringenden säkularen Menschen gutgetan. Mit der Preisgabe des Glaubens an Christus als Kriterium erster Ordnung im Jüngsten Gericht verliert die Kirche Jesu Christi ihren Daseinsgrund in der Unterschei-

¹²⁴ Vgl. The Works of John Wesley, vol. 3: Sermons III, ed. by Albert C. Outler, Nashville 1986, 207.

¹²⁵ W. Pannenberg, Systematische Theologie (s. Anm. 103), 686.

derung von der Welt. Doch gerade ihr ist aufgetragen, der Raum versöhnter Gemeinschaft mit Gott zu sein und in der Zuwendung zu einer von Unglauben, Unrecht und Leid bestimmten Welt Zeuge der Hoffnung zu sein, die in Jesus Christus ist. In ihr soll sich die Liebe Gottes zur Welt spiegeln, eine Liebe, die in die Gemeinschaft der Kinder Gottes und Erben des Gottesreiches ruft und im Leben der Glaubenden geistgewirkte Gestalt gewinnen will. Dass ihr Wirken nicht vergeblich ist in dem Herrn, sondern Gott in der Anerkennung ihres Wirkens seine eigenen Gaben krönen wird, darauf ruht die Hoffnung der Kirche Jesu Christi.

Prof. Dr. Christoph Raedel
raedel@fthgiessen.de

Abstract

Though the Final Judgment has widely disappeared from popular imagination, doctrinal teaching and ecclesial proclamation, people do still seek justification for what they themselves and others do. As several case studies in protestant dogmatics show, the (renewed) consideration of the Final Judgment in contemporary protestant dogmatics tends to sever its connection with the doctrine of justification by faith, interpreting the judgment as a divine transformation of humanity (even the cosmos) that answers to the experience of evil in this world rather than to the hope of the Christian church. A constructive consideration of role of the Holy Spirit inhabiting Christians as their lives move towards the Final Judgment establishes a framework for relating Justification by faith and Final Judgment of works.