

BENJAMIN DAHLKE

„Nacht der Bildlosigkeit“?

Problematik und Begründung eschatologischer Aussagen*

Abstract: Eschatological statements are problematic in that they display future events which, by definition, lie outside the horizon of human experience. Additionally, there are several other objections against them. Due to this, many theologians have been cautious, if not reluctant, with respect to them. In this paper a number of objections shall be presented. At the paper's end, a strategy of meeting the challenges shall be outlined, namely a Christological grounding of eschatological statements. Whether and in how far this very strategy is successful deserves further reflexion.

Philosophie und Theologie haben eine ebenso lange wie verwickelte gemeinsame Geschichte.¹ Aber während viele Philosophen wohl bestreiten würden, dass ein produktives Miteinander beider Disziplinen wünschenswert, ja überhaupt möglich ist, kommen Theologen gar nicht umhin, das Gespräch zu suchen. Ohne hermeneutische Sensibilität und erkenntnistheoretische Überlegung ist ein intellektuell redlicher Umgang mit dem, was als Offenbarung bezeichnet wird, nämlich unmöglich. Wie wichtig dieser Umgang ist, zeigt sich insbesondere bei eschatologischen Aussagen. Im Folgenden wird zunächst geklärt, was unter solchen zu verstehen ist (1). Dann gilt es, ihre Problematik zu erläutern (2), um abschließend einen Versuch vorzustellen, wie eschatologische Aussagen auf eine Weise getroffen werden können, dass sie dem naheliegenden Verdacht entgehen, bloße Spekulation zu sein (3). „Ein vom Diesseits unterschiedenes Jenseits ist dem Zugriff des Menschen entzogen. Deshalb kommt unweigerlich die Phantasie ins Spiel, wird es zeit-räumlich vorgestellt.“²

* Vorliegender Artikel dokumentiert meine Antrittsvorlesung, gehalten an der Theologischen Fakultät Paderborn am 20. Juni 2018.

¹ Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996; Harald SCHÖNDORF, *Philosophie und Theologie. Ein Verhältnis mit Variationen*, in: *ThPh* 84 (2009), 73-83.

² Vgl. Lucian HÖLSCHER (Hg.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen 2007. Sozialgeschichtliche und kulturwissenschaftliche Studien führen vor Augen, in welch hohem Maß jeweils gängige Konzepte bei der Entfaltung christlicher Zukunftserwartung eine Rolle spielten; wie stark dabei die durch Heilsangst beflügelte Phantasie waltete. Siehe etwa Herbert VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle*, München 1993; Bernhard LANG / Colleen MCDANNELL, *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*, Frankfurt a. M. ²1996; Stefan SIEMONS, *Jenseitssorge und Jenseitsvorsorge. Volkstümliche Vorstellungen vom Leben nach dem Tod und brauchwürdige Mittel der Angstbewältigung*,

1. Was sind eschatologische Aussagen?

In den Glaubensbekenntnissen, die zu altkirchlicher Zeit entstanden sind und bis heute konfessionsübergreifend liturgisch Verwendung finden, werden inhaltliche Aussagen über das Christentum zusammenhängend dargestellt. Üblicherweise sind sie dreiteilig. Als Gliederungsprinzip fungieren die trinitarischen Personen, denen je eine Sachdimension zugeordnet wird: dem Vater die Schöpfung, dem Sohn die Erlösung und dem Geist die Heiligung. Diese Gliederung hat zudem eine gewisse chronologische Ordnung, weil die Entstehung der Welt dem Auftreten Jesu von Nazareth vorangeht, dem wiederum die Zeit der Kirche folgt. Letztere umfasst über die Gegenwart der jetzt Glaubenden hinaus noch die Zukunft. Entsprechend schließen sowohl das *Nicaeno-Konstantinopolitanum* als auch das *Apostolicum* mit dem Bekenntnis zur Auferstehung der Toten samt dem ewigen Leben.

Die damit zumindest angedeutete christliche Zukunftserwartung wurde im Lauf der Theologiegeschichte zu entfalten gesucht. In der Neuzeit bildete sich ein selbständiger dogmatischer Traktat heraus, der zumeist *De novissimis* überschrieben war. Behandelt wurden Themen wie der Tod des Einzelnen, das persönliche und das allgemeine Gericht. Konfessionelle Prägungen spielten durchaus eine Rolle, weil Lutheraner und Reformierte die Vorstellung eines als Reinigungsort konzipierten Zwischenzustandes (*purgatorium* oder ‚Fegefeuer‘ genannt) ablehnten. Entsprechend konzipierten sie die Dogmatik auf andere Weise als ihre katholischen Fachkollegen. Trotzdem überwogen die Gemeinsamkeiten hinsichtlich von Anlage und Methodik die inhaltlich begründeten Unterschiede.³

Als das Deutsche das Lateinische als Wissenschaftssprache abzulösen begann, bürgerte sich ein, den Traktat mit ‚Lehre von den letzten Dingen‘ zu überschreiben. Die dem Griechischen entlehnte Bezeichnung ‚Eschatologie‘ begegnet zwar bereits bei orthodoxen Lutheranern, war aber ein Kunstwort, das ansonsten kaum rezipiert wurde.⁴ Erst während des 19. Jahrhunderts setzte es sich durch. Erheblichen Anteil daran hatte Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-

in: DERS. / Stefan SCHREIBER (Hg.), *Das Jenseits. Perspektiven christlicher Theologie*, Darmstadt 2003, 193-211; Peter BROWN, *The Ransom of the Soul. Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*, Cambridge, MA 2015; Philip C. ALMOND, *Afterlife. A History of Life after Death*, London / New York 2016. Zur Kraft der Imagination siehe Gunther WENZ, *Vollendung* (Studium Systematische Theologie 10), Göttingen 2015, 61-82.

³ Vgl. WENZ, *Vollendung* (s. Anm. 2), 83-102. Siehe auch DERS., *Evangelische Gedanken zum Fegefeuer*, in: *MThZ* 67 (2016), 2-34.

⁴ Zur Begriffsgeschichte siehe Gerhard SAUTER, *Begriff und Aufgabe der Eschatologie. Theologische und philosophische Überlegungen*, in: *NZSTh* 30 (1988), 191-208.

1834). Er gab ‚Eschatologie‘ den Vorzug, weil dieser Ausdruck weniger dinglich sei – schließlich gehe es um innere Vorgänge.⁵ Außerdem sprach Schleiermacher von ‚prophetischen Lehrstücken‘. Eschatologische Aussagen artikulieren nämlich in der Gegenwart eine Zukunft, die als solche noch aussteht. Folglich können sie nicht denselben Erkenntnisstatus wie die übrigen Teile der Dogmatik haben, die sich auf das stützen, was in der Vergangenheit geschehen ist.

Obwohl Schleiermacher die Problematik eschatologischer Aussagen sah, schied er sie nicht aus der Dogmatik aus, sondern behielt sie unter Vorbehalt bei. Hierfür ist er der Inkonsequenz gescholten worden. Namentlich dem Göttinger Systematiker Emanuel Hirsch (1888-1972) schien es intellektuell unredlich, angesichts der vielfältigen in der neueren Geistesgeschichte vorgebrachten Einwände an einer konkreten Ausgestaltung der christlichen Zukunftshoffnung festzuhalten.⁶ Hinzu kam das lutherische Motiv der Rechtfertigung allein aus Glauben: Anstatt wissen zu wollen, wie es in der Zukunft aussieht, solle sich der Mensch bescheiden und auf die Gnade Gottes vertrauen.⁷ Es gelte, die „Nacht der Bildlosigkeit“ auszuhalten – so Hirsch.⁸

Eine solch dezidierte Position wird man innerhalb der katholischen Theologie vergeblich suchen. Hier fehlte bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts

⁵ Zum Folgenden siehe Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Zweite Auflage (1830/31), Bd. 2 (Kritische Gesamtausgabe I/13,2), Berlin / New York 2003, 456-493 (§§ 157-163).

⁶ Vgl. Emanuel HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Bd. 5, Gütersloh 1954, 328-330. Siehe zudem DERS., *Leitfaden zur christlichen Lehre*, Tübingen 1938, 173-175 (§ 90. Die Vollendung des Glaubens im Tode), hier 173f.: „Die umfangreichen Aussagen christlicher Hoffnungslehre über Zwischenzustand oder Seelenschlaf, Totenauf resurrection und Unsterblichkeit, jüngstes Gericht, ewige Seligkeit oder ewige Verdammnis oder Wiedereinbringung aller zum ewigen Leben sind das sonderbarste und widerspruchreichste Stück christlicher Theologie und gehören zweifellos zu den in der Geschichte der Religionen sonst gang und gebe seienden mythologischen Produktionen [...], mit denen das Christentum zu seiner Ehre sich ansonst so tief nicht eingelassen hat.“

⁷ Emanuel HIRSCH, *Das Wesen des reformatorischen Christentums*, Berlin 1963, 163-188.

⁸ Ebd., 174. Diese Wendung hat in der evangelischen Theologie weithin Resonanz erfahren, was kritische Vorbehalte einschloss: Jörg BAUR, *Himmel ohne Gott. Zum Problem von Weltbild und Metaphysik*, in: DERS., *Einsicht und Glaube*, Bd. 2, Göttingen 1994, 77-89, hier 78f.; Hans Martin MÜLLER, *Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre*, Berlin / New York 1996, 392f.; Dietz LANGE, *Glaubenslehre*, Bd. 2, Tübingen 2001, 425f. Eine Rekonstruktion von Hirschs Eschatologie bietet Anna-Maria KLASSEN, *Die theologische Deutung des Todes bei Emanuel Hirsch. Eine systematisch-theologische Analyse mit einem Ausblick auf gegenwärtige glaubenspraktische Fragen (Dogmatik in der Moderne 20)*, Tübingen 2018. Speziell zur Wendung „Nacht der Bildlosigkeit“ siehe ebd., 38-42.

hinein das Bewusstsein, wie prekär eschatologische Aussagen sind. Über ihre vielfältige, nicht zuletzt erkenntnistheoretische Problematik machte man sich keine Gedanken; hermeneutische Überlegungen unterblieben. Wohl nur deshalb konnten geschlossene, vollständig ausgebaute Traktate geschrieben werden, die keine Frage offenließen. Nimmt man die Lehrbücher zur Hand, die unter dem Eindruck der Neuscholastik geschrieben wurden, also jener Richtung, die damals die katholische Theologie dominierte, dann war bei ihnen die Unterscheidung von individueller und universaler Eschatologie kennzeichnend. Während jene beim Tod des Menschen ansetzte, um Himmel, Hölle und Fegefeuer als bestimmten Orten zugeordnete Zustände der nun leiblosen Seele zu profilieren, umfasste diese das Kommen Jesu Christi zum Endgericht und die anschließende Vollendung der Welt.⁹ Als Grundlage für all dies galt die in Heiliger Schrift und Tradition hervortretende Offenbarung. Daher wurden unter Rückgriff auf das Alte und Neue Testament sowie kirchliche Lehrentscheidungen Leitsätze erstellt, die in großer Konkretheit über die Zukunft Auskunft gaben. Umso bemerkenswerter ist eine Erklärung der vatikanischen Glaubenskongregation aus dem Jahr 1979 – damals war die Neuscholastik gerade flächendeckend verschwunden –, in der hinsichtlich eschatologischer Aussagen vor jedweder Leichtfertigkeit gewarnt wird.¹⁰ Für eine detaillierte Darstellung dessen, was nach dem Tod geschehe, fehlten schlichtweg belastbare Grundlagen, ohne dass dies zu einem grundsätzlichen Verzicht führen müsse. Verständlich wird die hier angemahnte Zurückhaltung, bedenkt man die Problematik eschatologischer Aussagen.

2. Die Problematik eschatologischer Aussagen

Seit Ende des 18. Jahrhunderts, als es unter dem Eindruck der Aufklärung zu einer kritischen Durchmusterung der christlichen Glaubenslehre kam, sind immer wieder Einwände gegen eschatologische Aussagen vorgebracht worden: Erstens gelten sie als grundlos, denn was in der Zukunft liegt, entzieht sich gegenwärtiger Erfahrung und lässt sich damit überhaupt nicht überprüfen. Mehr

⁹ Beispielhaft dafür sind Heinrich LENNERZ, *De novissimis*, Rom ³1934; Franz DIEKAMP, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Bd. 3, Münster ^{7/8}1937, 386-478; Ludwig OTT, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. ³1957, 563-590 (*Die Lehre von den Letzten Dingen oder von der Vollendung [Eschatologie]*); Joseph POHLE, *Lehrbuch der Dogmatik*. Neubearbeitung von Josef GUMMERSBACH, Bd. 3, Paderborn 1960, 647-724.

¹⁰ Die relevanten Passagen finden sich in der deutschen Übersetzung: *Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie* (VApS 11), Bonn 1979, 6.

als sich etwas auszumalen oder zu wünschen, scheint von daher unmöglich; es besteht die Gefahr zumindest phantasievoller, wenn nicht gar schriller oder angstmachender Projektion. Zweitens fügt sich zu keinem klaren Bild, was in der Heiligen Schrift zu finden ist; verschiedene Aussagen in den unterschiedlichen biblischen Büchern stehen nebeneinander, ohne sich systematisieren zu lassen. Auf *die* Offenbarung kann sich die Eschatologie damit – falls überhaupt – nur höchst bedingt stützen. Drittens ist die Eschatologie durch eine ungebrochene Gegenständlichkeit gekennzeichnet, die das Metaphorische eschatologischer Aussagen übersieht. Das ‚Feuer‘ ist dafür ein Beispiel. Viertens beruht die übliche Lehrbildung auf Voraussetzungen, die unter den Erkenntnisbedingungen der Moderne als überholt gelten müssen. Das betrifft etwa die Bindung an ein bestimmtes Weltbild, das eine Topographie des Jenseits meinte entwerfen zu können. ‚Himmel‘, ‚Fegefeuer‘ und ‚Hölle‘ galten als Orte, an denen Lebensleistungen belohnt oder eben bestraft werden. Auf diese vier Einwände soll im Weiteren in größerer Ausführlichkeit eingegangen werden.

2.1 Der philosophische Einwand

Für Immanuel Kant (1724-1804) sind es nur wenige Kernfragen, mit denen die Philosophie befasst ist, nämlich was wir wissen können (Erkennen), was wir tun sollen (Handeln), was wir hoffen dürfen (Glauben) und – in Bündelung all dessen – was der Mensch ist (Anthropologie). Die beiden ersten Fragen suchte Kant in den Kritiken der reinen und der praktischen Vernunft zu beantworten. Beide Schriften wurden aber nicht nur kontrovers diskutiert, sondern riefen überdies die preußische Zensurbehörde auf den Plan. Von daher musste Kant nochmals vorsichtiger agieren, als er die dritte Frage in Angriff nahm, zumal er dabei unweigerlich auf christliche Glaubensüberzeugungen einzugehen hatte. Erst nach erheblichen Auseinandersetzungen mit den Zensoren konnte *Die Religion in den Grenzen der reinen Vernunft* erscheinen.¹¹ Wohl im Zusammenhang mit dieser Schrift entstand ein kurzer Aufsatz, den er im Juni 1794 veröffentlichte: *Das Ende aller Dinge*. Auf nur wenigen Seiten setzte er sich kritisch mit eschatologischen Aussagen auseinander, ja er destruierte sie.¹²

¹¹ Immanuel KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (PhB 545), Hamburg ²2017. Einleitend stellte Kant eine biblische und eine philosophische Theologie gegenüber (ebd., 10-13). Was sich aufgrund von Offenbarung oder Vernunft hinsichtlich der Religion sagen lässt, wird damit klar geschieden.

¹² Immanuel KANT, *Das Ende aller Dinge*, in: DERS., *Werke*, Bd. 6, hg. von Wilhelm WEISCHEDL, Darmstadt 1964, 175-190. Zur Erschließung siehe Jörg LAUSTER, *Das ‚furchtbar-erhabene‘ Ende der Dinge. Überlegungen zur religiösen Bedeutung der Vorstellung vom*

Kant griff übliche Wendungen auf und prüfte sie auf ihre Stimmigkeit hin. Dazu zählte der Satz, beim Tod handle es sich um den Übergang von der Zeit in die Ewigkeit, ferner die Vorstellung des Jüngsten Gerichts samt ihrer apokalyptischen Dimension. Nach Auffassung des Königsberger Philosophen entspringen alle diese Wendungen einer Vernunft, die unzureichend über sich aufgeklärt ist. Eigentlich kann sie nur mit dem operieren, was ihr an Sinneseindrücken gegeben ist, doch greife sie darüber hinaus. Um der Verwirklichung ihrer Handlungsdimension willen verwende sie die gegebenen, vom Christentum geprägten Sprachformen, ohne dies aber deutlich zu machen. Was als religiöse Rede daherkommt, dient in Wirklichkeit der Rechtfertigung moralischen Handelns, d. h. Menschen sollen zu einem sittlichen Lebenswandel gelangen.¹³ Zusammenfassend meint Kant darum, dass

„wir es hier bloß mit Ideen zu tun haben (oder damit spielen), die die Vernunft sich selbst schafft, wovon die Gegenstände (wenn sie deren haben) ganz über unsern Gesichtskreis hinausliegen, die indes, obzwar für das spekulative Erkenntnis überschwänglich, darum doch nicht in aller Beziehung für leer zu halten sind, sondern in praktischer Absicht uns von der gesetzgebenden Vernunft selbst an die Hand gegeben werden, nicht etwa um über ihre Gegenstände, was sie an sich und ihrer Natur nach sind, nachzugrübeln, sondern wie wir sie zum Behuf der moralischen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten, Grundsätze zu denken haben (wodurch sie, die sonst gänzlich leer wären, objektive praktische Realität bekommen)“.¹⁴

Weltende, in: Roderich BARTH u. a. (Hg.), *Erleben und Deuten* (FS Ulrich Barth), Tübingen 2015, 423-436; Johanna Christine JANOWSKI, *Biblische Spuren und Motive in der Eschatologie I. Kants. Eine Skizze*, in: Harald MATERN u. a. (Hg.), *Bibelhermeneutik und dogmatische Theologie nach Kant* (Dogmatik in der Moderne 14), Tübingen 2016, 221-275; Burkhard NONNENMACHER, *Vernunft und Glaube bei Kant* (Collegium Metaphysicum 20), Tübingen 2018.

¹³ Vgl. KANT, *Das Ende aller Dinge* (s. Anm. 12), 176f., 178f., 181f. Ähnlich hatte er geschrieben in KrV A 852/B 880: „Es ist merkwürdig genug, ob es gleich natürlicherweise nicht anders zugehen konnte, daß die Menschen im Kindesalter der Philosophie davon anfangen wo wir jetzt lieber endigen möchten, nämlich, zuerst die Erkenntnis Gottes und die Hoffnung oder wohl gar die Beschaffenheit einer andern Welt zu studieren. Was auch die alten Gebräuche, die noch von dem rohen Zustande der Völker übrig waren, für grobe Religionsbegriffe eingeführt haben mochten, so hinderte dieses doch nicht den aufgeklärtern Teil, sich freien Nachforschungen über diesen Gegenstand zu widmen, und man sahe leicht ein, daß es keine gründliche und zuverlässigere Art geben könne, der unsichtbaren Macht, die die Welt regiert, zu gefallen, um wenigstens in einer andern Welt glücklich zu sein, als den guten Lebenswandel. Daher waren Theologie und Moral die zwei Triebfedern, oder besser, Beziehungspunkte zu allen abgezogenen Vernunftforschungen, denen man sich nachher jederzeit gewidmet hat. Die erstere war indessen eigentlich das, was die bloß spekulative Vernunft nach und nach in das Geschäfte zog, welches in der Folge unter dem Namen der Metaphysik so berühmt geworden.“

¹⁴ Ebd., 181f.

Folglich sind eschatologische Aussagen ein „Produkt unsrer eignen Vernunft“.¹⁵

Deshalb braucht Kant die gängige Eschatologie weder zu attackieren noch gar prinzipiell abzulehnen. Trotz aller Vorbehalte sieht er ihren praktischen Nutzen.¹⁶ Damit ist allerdings zugleich klar, dass sämtliche Aussagen über die letzten Dinge vielleicht die Moral befördern können, aber eigentlich haltlos sind. Sie stellen wort- und bildreiche Versuche dar, anschaulich zu machen, was sonst abstrakt bliebe, nämlich die Theorie moralischen Handelns.

2.2 Der exegetische Einwand

In der Dogmatik war es lange Zeit üblich, aus der kirchlichen Lehrbildung verdichtete Sätze mit Belegstellen aus der Heiligen Schrift zu garnieren. So genannte *dicta probantia* sollten die Richtigkeit der jeweiligen Proposition belegen. Ob sie tatsächlich meinten, was mit ihnen belegt zu werden schien, war beinahe unerheblich.¹⁷ Gegen solch ein offenkundig verkürztes Verständnis, das den Ursprungssinn der biblischen Texte übergang, regte sich allerdings Widerstand. Die Exegese emanzipierte sich zunehmend von dogmatischen Vorgaben. Aufgrund der immer gängigeren historischen Kritik geriet das Schriftprinzip, das zu den Spezifika lutherischer und reformierter Theologie gehört hatte, in eine tiefgreifende Krise. Es kam zu einer Umformung der evangelischen Dogmatik, die sich unter Rückgriff auf subjektivitätstheoretische Ansätze neu aufstellte. Was jenes für die konfessionelle Identität wichtige reformatorische Programmwort *sola scriptura* unter diesen Bedingungen überhaupt bedeuten kann, wird bis heute diskutiert.¹⁸

Ähnlich wie auf evangelischer Seite gewann die katholische Exegese ihr Profil in einem konfliktreichen Prozess der Absetzung von der Dogmatik. Dies geschah allerdings erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Lehramtlich gestützt wurde dies vom Zweiten Vatikanischen Konzil, das nicht nur die Exegese aufwertete (*Optatam totius* Nr. 16), sondern zudem die Bedeutung des Ursprungs-

¹⁵ Ebd., 182.

¹⁶ So bescheinigt Kant (ebd., 187-190) dem Christentum etwas ‚Liebenswürdiges‘. In der Kritik der reinen Vernunft findet sich bereits die Unterscheidung von doktrinalem und moralischem Glauben (A 820/B 848-A 831/B 859). Dieser sei jenem klar überlegen (A 827f./B 855f.).

¹⁷ Kritisch dazu Peter WALTER, „Quelle“ oder „Steinbruch“? Über den Umgang der Dogmatik mit der Bibel, in: Karl LEHMANN / Ralf ROTHENBUSCH (Hg.), Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie (QD 266), Freiburg i. Br. u. a. 2014, 79-103.

¹⁸ Überlegungen zum Thema finden sich in der Zeitschrift für Neues Testament 20 (2017).

sinns herausstellte (*Dei Verbum* Nr. 12). Zu welchem Wandel es kam, soll anhand der Auslegungsgeschichte von 1 Kor 3,10-15 verdeutlicht werden. Diese Stelle zählte in den neuscholastischen Dogmatikhandbüchern zu den *dicta probantia* für die Lehre vom Fegfeuer.¹⁹ Seitens der damaligen Exegese wurde nicht weiter problematisiert, ob das eine zutreffende Deutung darstellte.²⁰ Geradezu mutig war der spätere Münchner Neutestamentler Joachim Gnilka (1928-2018), als er im Jahr 1960 schrieb, jene Lehre sei in der Schrift noch nicht voll ausgeprägt, sondern nur so ansatzmäßig enthalten, dass die spätere theologische Entwicklung darauf aufbauen konnte.²¹ Unter Verweis auf evangelische Autoren bezeichnete er 1 Kor 3,15b als ‚schwierigen‘ Vers, ohne zu einer weitergehenden Aussage zu gelangen.²² Schon bald darauf mussten historisch-kritisch arbeitende Exegeten keine Rücksicht mehr auf dogmatische Befindlichkeiten nehmen.²³ Sie konnten offen erklären, dass die genannte Paulus-Stelle ungeeignet sei, die Lehre vom Fegfeuer zu stützen.²⁴ Was dieser Befund in systematischer Hinsicht bedeutet, blieb und bleibt freilich offen.

Mit dem Purgatorium ist noch ein weiteres Problem verbunden, das die Eschatologie insgesamt betrifft. Ihre metaphorische Dimension wurde nämlich unzureichend berücksichtigt.

¹⁹ Vgl. DIEKAMP, *Katholische Dogmatik* (s. Anm. 9), 447f.; OTT, *Grundriss* (s. Anm. 9), 576; POHLE-GUMMERSBACH, *Lehrbuch* (s. Anm. 9), 684. Ähnlich Rudolf HINDRINGER, Art. „Fegfeuer“, in: *LThK* 3 (1931), 979-982, hier 979. Selbst der später des Modernismus verdächtige Herman SCHELL, *Katholische Dogmatik*, Bd. 3/2, Paderborn 1893, 781 schrieb über 1 Kor 3,11-15: „Jedenfalls liefert die Stelle einen vollen Beweis für die katholische Lehre vom Fegfeuer nach ihrem strengdogmatischen Inhalt, auch wenn unter dem Tag des Herrn der allgemeine Gerichtstag zu verstehen ist.“ Siehe zudem Artur Michael LANDGRAF, *1 Cor 3,10-17 bei den lateinischen Vätern und in der Frühscholastik*, in: *Bib. 5* (1924), 140-172.

²⁰ Vgl. Otto KUSS, *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater* (RNT 6/1), Regensburg 1940; Joachim GNILKA, *Ist 1 Kor 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?*, Düsseldorf 1955. Gnilka zeichnete die patristische Diskussion nach, klammerte die Dogmatik aber aus.

²¹ Vgl. Joachim GNILKA, Art. „Fegfeuer II. Lehre der Schrift“, in: *LThK*² 4 (1960), 50f., hier 50.

²² Vgl. ebd., 51.

²³ Auf diesen Prozess reflektiert Michael THEOBALD, *Weder Magd noch Hofnarr: Vom unverzichtbaren Dienst katholischer Exegese des Neuen Testaments*, in: *ThQ* 196 (2016), 107-126.

²⁴ Vgl. Ingo BROER, Art. „Fegfeuer II. Biblischer Befund“, in: *LThK*³ 3 (1995), 1204f.; Jacob KREMER, *Der Erste Brief an die Korinther* (RNT), Regensburg 1997, 77f. Interessant in dieser Hinsicht sind die Bemerkungen bei Hans Urs VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Freiburg i. Br. 1990, 172f.

2.3 Die Gegenständlichkeit eschatologischer Aussagen

Mit einiger Wahrscheinlichkeit hat Jesus von Nazareth selbst vom Feuer gesprochen, das die Feinde verzehren werde. Damit griff er auf alttestamentliche Stellen zurück.²⁵ Im Laufe der Christentumsgeschichte wurde das Feuer aber schnell zu einem zentralen Bestandteil der Eschatologie. Es loderte ebenso im Reinigungsort, der im Deutschen ja nicht zufällig als ‚Fegefeuer‘ bezeichnet wird, wie in der Hölle. In der Imagination wurde daraus eine qualvolle Pein, die all jene erwartete, die kein sittsames Leben im Sinne der Kirche geführt hatten. Geistliche schärfen konformes Verhalten ein, etwa mittels der berühmt-berüchtigten Höllenpredigten, die ein eigenes Genre der Verkündigung darstellten.²⁶ James Joyce (1882-1941) hat dem ein literarisches Denkmal gesetzt. In seinem autobiographisch grundierten Roman *Portrait of the Artist as a Young Man* schildert er, wie der jugendliche Protagonist, Stephen Dedalus, Vorträge in seiner von Jesuiten geführten Schule hört. Ein Pater malt höchst anschaulich und wortmächtig aus, was dem unbußfertigen Sünder alles nach dem Tod passieren wird.²⁷

Was aus heutiger Sicht schrill und vollkommen überzogen klingen mag, fand durchaus Anhalt an damaligen theologischen Auffassungen. Zu verweisen ist auf den Münsteraner Dogmatiker Joseph Bautz (1843-1917).²⁸ Bautz griff insbesondere auf scholastische Autoren zurück und führte zahlreiche *dicta probantia* an, um die Hölle im Erdinnern zu lokalisieren. Er sah seine Auffassung durch neuere naturwissenschaftliche Erkenntnisse gestützt. Wenn sich Geologen zufolge im Erdinnern gewaltige, unvorstellbar heiße Feuermassen befinden, dann decke sich das mit dem, was Bibel und katholische Theologie lehren.²⁹ Ferner stimme es mit dem Athanasischen Glaubensbekenntnis überein, das von einem

²⁵ Vgl. Gerhard BAUDY, Biblische Feuermetaphorik: Die Feuertaufe der Auserwählten und die ertezeitlichen Determinanten von Weltenbrand und Höllenfeuer, in: Jürgen TUBACH u. a. (Hg.), Sehnsucht nach der Hölle? Höllen- und Unterweltsvorstellungen in Orient und Okzident (StOR 63), Wiesbaden 2012, 101-125, bes. 104f.

²⁶ Höllenpredigten waren selbstverständlicher Bestandteil der im 19. und 20. Jahrhundert häufig von Ordensleuten durchgeführten Volksmissionen, die zu einer Intensivierung des kirchlichen Lebens führen sollten. Siehe dazu Benjamin ZIEMANN, Katholische Kirche und Sozialwissenschaften 1945-1975 (KSG 175), Göttingen 2007, 120, sowie Michael N. EBERTZ, Tote haben (keine) Probleme? Die Zivilisierung der Jenseitsvorstellungen in katholischer Theologie und Verkündigung, in: HÖLSCHER, Das Jenseits (s. Anm. 2), 233-258.

²⁷ James JOYCE, *Portrait of the Artist as a Young Man*, New York 1916 (Kapitel III).

²⁸ Joseph BAUTZ, Die Hölle. Im Anschluß an die Scholastik dargestellt, Mainz ²1905. Die gesamte Eschatologie behandelt Bautz in seinem Lehrbuch: Grundzüge der Katholischen Dogmatik, Bd. 4, Mainz 1893, 225-345 („Die Lehre von der Vollendung“).

²⁹ Vgl. ebd., 147f.

ignum aeternum spreche, in das die Sünder schließlich gelangen.³⁰ Für Bautz war damit klar, dass es sich beim Höllenfeuer um ein wirkliches handle.³¹ Zwar läge diesbezüglich noch keine dogmatische Entscheidung im strengeren Sinn vor, weshalb es nicht automatisch häretisch sei, das Feuer als metaphorisch zu verstehen; doch hätten sich zahlreiche Theologen entsprechend geäußert.³²

Sicherlich vertrat Bautz eine Außenseiterposition, und andere Fachvertreter verwarnten sich gegen einen naiven Realismus.³³ Trotzdem fällt auf, wie schwankend-unreflektiert die Redeweise des Feuers in der katholischen Dogmatik war. Inwieweit eschatologische Aussagen gegenständlich sein können oder ob sie nicht grundsätzlich metaphorisch sein müssen, blieb ungeklärt.³⁴ Nur in Ermangelung hermeneutischer Reflexion konnte Bautz ja die Hölle im Erdinnern lozieren, sie also als einen tatsächlich vorhandenen Raum anstelle eines personalen Zustandes verstehen. Das leitet zu einem weiteren Einwand gegen die Eschatologie über.

2.4 Die Bindung an ein überholtes Weltbild

Zu den Eigentümlichkeiten der klassischen Eschatologie zählt eine Topographie des Jenseits, d. h. es werden durchaus räumlich verstandene Orte angegeben und mit bestimmten Endzuständen gekoppelt.³⁵ Grundsätzlich wurde zwischen ei-

³⁰ Vgl. ebd., 149.

³¹ Vgl. ebd., 149f.

³² Vgl. ebd., 150f.

³³ Vgl. Bernhard BARTMANN, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 2, Freiburg i. Br. ^{4/5}1921, 500; Michael SCHMAUS, Von den Letzten Dingen, Regensburg / Münster 1948, 473 mit Anm. 58; POHLE-GUMMERSBACH, Lehrbuch (s. Anm. 9), 675. Bartmann mahnte (ebd.) grundsätzlich zur Zurückhaltung: „In der populären Unterweisung wird ein besonnener Seelsorger alle wahrhaft unbeantwortlichen Fragen der Eschatologie entsprechend ihrem prophetischen Charakter mit großer Vorsicht behandeln oder vielmehr in der Erörterung übergehen.“ Entsprechend handelte er die Eschatologie vorsichtig, mit einem stark historischen Einschlag ab (ebd., 478-520).

³⁴ Selbst beim ansonsten fortschrittlichen Münchner Dogmatiker Michael Schmaus (1897-1993) finden sich deshalb Ungereimtheiten. Denn einerseits bezeichnete er mit Verweis auf Schrift und Tradition das Höllenfeuer als ein wirkliches; andererseits bemerkte er, dass nach dem Tod nur leibfreie Seelen vorhanden seien. Um diese Spannung aufzulösen, nahm Schmaus zum analogen Charakter theologischer Aussagen Zuflucht, was aber weder überzeugend noch konsequent war. Vgl. DERS., Von den Letzten Dingen (s. Anm. 33), 672-676.

³⁵ Zum Folgenden siehe Richard BAUCKHAM, *The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypses* (NT.S 93), Leiden u. a. 1998; Michael LABAHN / Manfred LANG (Hg.), *Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum* (ABIG 24), Leipzig 2007; Wolfgang BEINERT, *Vom Fegfeuer*

nem Unten und einem Oben unterschieden.³⁶ Während der lichtvolle Himmel als Ort gelungener Vollendung galt, tummelten sich sämtliche Übeltäter in der finsternen, allenfalls vom Höllenfeuer erleuchteten Unterwelt. Derartige Vorstellungen haben nicht nur erheblichen Einfluss auf Literatur und Kunst genommen, sondern die Theologie selbst bestimmt, zumal sie Anhalt an biblischen Textstellen finden. Beispielsweise mahnt Jesus laut dem Markusevangelium, man solle Acht geben, nicht in die *γέεννα* geworfen zu werden (Mk 9,47f.). Gemeint ist ein unterirdischer Ort ewiger Vergeltung, der im südlich von Jerusalem gelegenen Hinnon-Tal lokalisiert wurde.³⁷ Auch in 1 Petr 3,19f. und 4,6 liegt eine räumliche Vorstellung zugrunde. Dort heißt es nämlich, Jesus Christus habe nach seinem Tod die im Untersten (*τὰ κατώτατα*, im Lateinischen: *inferos*) gefangenen Geister, die Toten, besucht, um ihnen zu predigen. In der weiteren Theologiegeschichte entwickelte sich – nicht zuletzt auf der Basis dieser Textstelle – die Vorstellung eines *descensus ad inferos*, der schließlich sogar Eingang ins *Apostolicum* fand.³⁸ Seit der Aufklärung erfuhr diese Vorstellung allerdings erhebliche Kritik. Dennoch machte Hans Urs von Balthasar (1905-1988) sie im Rahmen seiner Karsamstagstheologie fruchtbar.³⁹ Der vormalige Jesuit gestand zu, dass sich der Verdacht unkontrollierter Spekulation aufdränge und für das moderne Bewusstsein Sperriges wie etwa ein räumliches Verständnis hinzukämen. Trotzdem betrachtete er – wie vor ihm schon andere katholische Dogma-

und anderen dunklen Jenseitsorten. Über das Schicksal der Halbguten, in: StZ Bd. 226 (2008), 310-322; Walter AMELING (Hg.), *Topographie des Jenseits. Studien zur Geschichte des Todes in Kaiserzeit und Spätantike* (Altertumswissenschaftliche Kolloquien 21), Stuttgart 2011; Joachim HAMM / Jörg ROBERT (Hg.), *Unterwelten. Modelle und Transformationen*, Würzburg 2014; Bernd OBERDORFER, *Gott im Himmel? Der Himmel als religiöser Imaginationsraum*, in: DERS. u. a. (Hg.), *Der Himmel als transkultureller ethischer Raum. Himmelskonstellationen im Spannungsfeld von Literatur und Wissen*, Göttingen 2016, 17-33.

³⁶ Beispiele dafür liefern DH 857f., 1305f.

³⁷ Zum Hintergrund siehe Klaus BIEBERSTEIN, *Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems*, in: Bernd JANOWSKI u. a. (Hg.), *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte* (FAT 32), Tübingen 2001, 503-539.

³⁸ Vgl. Martin F. CONNELL, *Descensus Christi ad inferos: Christ's Descent to the Dead*, in: TS 62 (2001), 262-282; Paul KLUMBIES, *Die Verkündigung unter Geistern und Toten nach 1 Petr 3,19f. und 4,6*, in: ZNW 92 (2001), 207-228.

³⁹ Vgl. BALTHASAR, *Theologie* (s. Anm. 24), 141-176. Balthasars Studie war erstmals im Jahr 1969 erschienen. Zum Hintergrund siehe Manfred LOCHBRUNNER, *Balthasariana. Studien und Untersuchungen*, Münster 2016.

tiker⁴⁰ – die Weltbildgebundenheit eschatologischer Aussagen als kein Hindernis.

Anders hingegen Rudolf Bultmann (1884-1976), dessen Entmythologisierungsprogramm in der Nachkriegszeit heftig debattiert wurde.⁴¹ Der systematisch stark interessierte lutherische Neutestamentler wollte längst überholte, dem heutigen Menschen nicht mehr nachvollziehbare Vorstellungen konsequent aus Theologie und Verkündigung scheiden, um damit ein modernekompatibles Verständnis des Christentums zu eröffnen. Hinsichtlich der Eschatologie bemängelte er, dass sie in ihrer herkömmlichen Form einem räumlichen Denken verhaftet sei.⁴² Für Bultmann sind jene Hoffnungsbilder, die sich im Neuen Testament finden und welche die kirchliche Verkündigung bestimmt haben, an das antike, von ihm als mythologisch qualifizierte Weltbild gebunden. Dieses betrachte „die jenseitige göttliche Welt des Heils und des Lichtes als eine Sphäre innerhalb des kosmischen Raumes oberhalb unserer Erde“, die sich entweder ins Diesseits herabsenke oder in welche die Seelen der Verstorbenen hinauffahren.⁴³ Solch ein Verständnis sei obsolet.⁴⁴ Um zu einem seiner Auffassung nach erst genuin christlichen Verständnis der Eschatologie zu gelangen, das die Mythologie hinter sich lässt, unterschied Bultmann zwischen dem eigentlichen „Sinn“, d. h. dem angezielten Sachgehalt eschatologischer Aussagen, und ihrer in antiken Vorstellungen verhafteten, von daher irreführenden Sprachgestalt.⁴⁵ Letztlich gehe es um die Erfüllung des menschlichen Lebens, das immer mehr zur Vergangenheit werde, sich aber zugleich auf eine offene Zukunft hinbewege.⁴⁶

⁴⁰ Vgl. BARTMANN, Lehrbuch (s. Anm. 33), 492f.; POHLE-GUMMERSBACH, Lehrbuch (s. Anm. 9), 670f.

⁴¹ Vgl. Paul-Gerhard KLUMBIES, Mythos und Entmythologisierung, in: Christof LANDMESSER (Hg.), Bultmann Handbuch, Tübingen 2017, 383-389; Stephan SCHAEDE, Entmythologisierungsdebatte, in: ebd., 411-416.

⁴² Zum Folgenden siehe Rudolf BULTMANN, Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung [1954], in: DERS., Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze (UTB 2316), Tübingen 2002, 248-257.

⁴³ Ebd., 250.

⁴⁴ Vgl. ebd., 251. Siehe zudem DERS., Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949, 96-103.

⁴⁵ Vgl. BULTMANN, Die christliche Hoffnung (s. Anm. 42), 252.

⁴⁶ Vgl. ebd., 257: „Mit dieser Erkenntnis ist auch der Sinn und das Recht der mythologischen Hoffnungsbilder erfasst, insofern diese dem Individuum den Sieg über den Tod verheißen – sei es das jüdische Hoffnungsbild, das von der Auferstehung der Toten redet, sei es das gnostische, das der Seele den Aufstieg in die Lichtwelt verspricht. Das einzig Gewisse der menschlichen Zukunft ist ja, daß jedem Menschen der Tod bevorsteht. Für den, der offen ist für alle Zukunft als die Zukunft des kommenden Gottes, hat der Tod seine Schrecken verlor-

3. Die Begründung eschatologischer Aussagen

Eschatologische Aussagen sind in mehrfacher Hinsicht problematisch, ja geradezu prekär, wie im Vorigen gezeigt wurde: Gegen sie lassen sich sowohl philosophische als auch exegetische Einwände vorbringen; sie drohen allzu gegenständlich verstanden zu werden, übersieht man ihre metaphorische Dimension, und schließlich scheinen sie an ein längst überholtes Weltbild gebunden. Angesichts ihrer Problematik stellt sich die Frage, ob es intellektuell redlich ist, sie in Konkretheit zu treffen, ja ob sie überhaupt begründungsfähig sind. Wäre es nicht besser, wie Emanuel Hirsch und Rudolf Bultmann von ihnen abzusehen? Bei Hirsch und Bultmann verbindet sich das Bemühen, Theologie unter den klar herausgearbeiteten Erkenntnisbedingungen der Moderne zu betreiben, mit dem lutherischen Motiv der Rechtfertigung, d. h. was nach dem Tod des Menschen geschieht, bleibt ganz in der Verfügung Gottes. Insofern ist es nicht nur theologisch konsequent, sondern zugleich fromm, von der „Nacht der Bildlosigkeit“ zu sprechen, die es in aller Unanschaulichkeit auszuhalten gelte.

Hierzu ist in der neueren Theologiegeschichte eine Alternative entwickelt worden, und zwar eine christologische Grundlegung.⁴⁷ Was über das Leben nach dem Tod gesagt wird, soll von Jesus Christus her gewonnen werden – der gekreuzigte Auferstandene ist sowohl Erkenntnisprinzip als auch Maßstab aller eschatologischen Aussagen. Namentlich Karl Rahner (1904-1984) hat diesen Ansatz konturiert, mit dem er einerseits auf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm reagierte, andererseits die Unterkomplexitäten der Neuscholastik überwinden wollte.⁴⁸ Wie der deutsche Jesuit betonte, handelt es sich bei der

ren. Er wird darauf verzichten, die Zukunft, die Gott im Tode schenkt, auszumalen; denn alle Bilder von einer Herrlichkeit nach dem Tode können nur Wunschbilder der Phantasie sein; und der Verzicht auf Wunschbilder gehört zur radikalen Offenheit des Glaubens an Gottes Zukunft. Der durch die Entmythologisierung freigelegte Sinn der mythologischen Hoffnungsbilder aber ist der, daß sie von der Zukunft Gottes reden als von der Erfüllung des menschlichen Lebens.“

⁴⁷ Für einen ersten Überblick siehe Benjamin DAHLKE, Die christologische Begründung eschatologischer Aussagen, in: *Cath(M)* 71 (2017), 290-305.

⁴⁸ Zum Folgenden siehe Karl RAHNER, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln u.a. 1961, 401-428. Eine umfassende Rekonstruktion bietet Harald FRITSCH, *Vollendete Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung. Die Eschatologie Karl Rahners*, Würzburg 2006. Siehe zudem Klaus VECHTEL, *Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars (IThS 89)*, Innsbruck / Wien 2014. Andere katholische Theologen, die damals eine christologische Grundlegung vornahmen, waren SCHMAUS, *Von den Letzten Dingen* (s. Anm. 33), 14-16 und Hans Urs von BALTHASAR, *Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum*

Eschatologie um keine antizipierende Reportage später erfolgender Ereignisse. Vielmehr gehe es für den Christen darum, die je eigene Gegenwart anzunehmen, und zwar als Moment an der Verwirklichung der in Tod und Auferstehung Jesu Christi bereits angezeigten endgültigen Zukunft. Diese entspreche letztlich dem, was in der Schöpfung ursprünglich angelegt war:

„Der Mensch als Christ weiß von seiner Zukunft weil und indem und darin, daß er durch die Offenbarung Gottes von sich selbst und seiner Erlösung in Christus weiß. Sein Wissen um die Eschata ist nicht eine zusätzliche Mitteilung zu der dogmatischen Anthropologie und Christologie, sondern nichts anderes als eben *deren* Transposition in den Modus der Vollendung.“⁴⁹

Dieser Ansatz hat in der Theologie breite Zustimmung erfahren – Rahner ist zu einem vielzitierten, bis heute maßgeblichen Klassiker geworden.⁵⁰ Trotzdem ist es bislang zu keinem Umbau des Traktats gekommen, d. h. eine durchgängig christologisch grundierte Eschatologie auszuarbeiten, stellt ein Desiderat dar.⁵¹ Hinsichtlich ihres Umfangs dürfte sie bescheiden ausfallen, weil sie sich bescheiden muss. Vom gekreuzigten Auferweckten her lässt sich nämlich weitaus weniger über das Leben der Toten sagen, als das in den (neuscholastischen) Lehrbüchern der Fall gewesen ist.⁵² Mit dieser materialen Reduktion geht zudem eine inhaltliche Konzentration einher. Der vom Tod zum Leben in seiner ganzen Fülle Gelangte macht deutlich, dass Gott das Leben des Menschen will, also die Vollendung seiner fragilen, wenn nicht gar gebrochenen Schöpfung.⁵³ Unter

[1955] (Studienausgabe Hans Urs von Balthasar), Freiburg i. Br. 2005, 36-52; DERS., Eschatologie, in: Johannes FEINER u. a. (Hg.), Fragen der Theologie heute, Zürich / Köln 1960, 403-422. Deutliche Kritik an Rahner äußert allerdings John THIEL, Icons of Hope. The “Last Things” in Catholic Imagination. Notre Dame, IN 2013, 7-12. Seiner Auffassung nach ist Rahner zu restriktiv und hege die Phantasie zu stark ein, weil er Kants Epistemologie übernehme.

⁴⁹ RAHNER, Theologische Prinzipien (s. Anm. 48), 415.

⁵⁰ Siehe den Befund von Thomas MARSCHLER, Eschatologie, in: DERS. / Thomas SCHÄRTL (Hg.), Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven, Regensburg 2014, 509-553, hier 515-517.

⁵¹ Immerhin eine knappe Skizze bietet Michael KREUZER, „Auferstanden am dritten Tag“. Christologie als Modell der Eschatologie, in: SIEMONS / SCHREIBER, Das Jenseits (s. Anm. 2), 119-142.

⁵² Angesichts dessen bleibt zu überlegen, ob es überhaupt sinnvoll ist, die Eschatologie als einen eigenständigen Traktat anzulegen. Sie könnte zu einem Lehrstück entweder der Christologie oder gleich der Gotteslehre werden.

⁵³ Vgl. Joachim RINGLEBEN, Auferweckung zum ewigen Leben (als Zeigfeld zur Logik des christlichen Gottesgedankens), in: Peter KOSLOWSKI / Friedrich HERMANNI (Hg.), Endangst und Erlösung, Bd. 1, Paderborn 2009, 121-138. In diesem Zusammenhang ist eine nicht allein auf das Neue Testament beschränkte, die biblische Überlieferung in ihrer ganzen Breite wahrnehmende Perspektive wichtig. Eine solche entwickelt Johannes SCHNOCKS,

dieser Voraussetzung kann es sich bei ‚Himmel‘ und ‚Hölle‘ allerdings um keine gleichrangigen Möglichkeiten handeln. Vielmehr muss die gelungene Vollen-
dung bestimmend sein.⁵⁴ Dabei ist zu bedenken: Soll Jesus Christus sowohl Er-
kenntnisprinzip als auch Maßstab für sämtliche eschatologische Aussagen sein,
bedarf es einer eingehenden Verständigung über die Auferstehung – in philoso-
phischer bzw. geschichtstheoretischer⁵⁵, exegetischer⁵⁶ und systematisch-theo-
logischer⁵⁷ Hinsicht. Ihr werden nämlich erhebliche Begründungslasten aufge-
bürdet. Ob sie diese zu tragen vermag, ist zu klären. Fiele das Ergebnis negativ
aus, bliebe es wohl bei der „Nacht der Bildlosigkeit“.

Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbibli-
schen Theologie der Auferstehung, Göttingen 2009.

⁵⁴ Vgl. BALTHASAR, *Theologie* (s. Anm. 24), 165. Wenn SCHMAUS, *Von den Letzten Dingen* (s. Anm. 33), mit einem Abschnitt über den allgemeinen Heilswillen Gottes schließt (ebd., 691-704), dann folgt das aus dem von ihm gewählten Ansatz einer christologischen Grundlegung. Natürlich bleibt zu klären, wie der Allversöhnungslehre gewehrt werden kann.

⁵⁵ Vgl. Georg ESSEN, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit* (TSTP 9), Mainz 1995; Godehard BRÜNTRUP u. a. (Hg.), *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart 2010; Georg GASSER, *Personale Identität und leibliche Auferstehung*, in: DERS. u. a. (Hg.), *Handbuch für analytische Theologie* (Studien zur Theologie, Ethik und Philosophie 11), Münster 2017, 611-640.

⁵⁶ Vgl. Christine JACOBI, *Auferstehung, Erscheinungen, Weisungen des Auferstandenen*, in: DIES. / Jens SCHRÖTER (Hg.), *Jesus Handbuch*, Tübingen 2017, 490-504; Andreas LINDEMANN, *The Resurrection of Jesus: Reflections On Historical and Theological Questions*, in: *EThL* 93 (2017), 557-579.

⁵⁷ Vgl. Matthias REMÉNYI, *Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung*, Freiburg i. Br. u. a. 2016; Thomas P. FÖSSEL, *Offenbare Auferstehung. Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenbarungstheologischer Perspektive*, Paderborn 2018.