

---

# Evangelisation zwischen Allversöhnung und ewiger Verdammnis

Warum evangelisieren, wenn doch alle Menschen  
zu Gott kommen?<sup>1</sup>

Michael Kißkalt

---

In unserer „Gemeinschaft für Evangelisation“<sup>2</sup> erarbeiten wir neue Evangelisationsprojekte und wir diskutieren regelmäßig über missionstheologische Fragen, die an uns herangetragen werden oder über die wir mit den Gemeinden und Mitarbeitern unseres Gemeindebundes ins Gespräch kommen wollen. Ein sehr strittiges Thema ist die Frage nach der ewigen Versöhnung oder der ewigen Verlorenheit der Menschen, die keine Christen sind. Für die einen ist der Gedanke an die ewige Verlorenheit der Menschen ohne Christus ein zentrales Missionsmotiv, für die anderen kommt diese Frage aufgrund ihrer Strittigkeit in ihrem missionstheologischen Nachdenken nur am Rande vor.

Inwiefern hat die Frage nach dem Ergehen des Menschen nach seinem Tode Einfluss auf unsere Mission und Evangelisation? Diese Grundfrage ist der Hintergrund aller folgenden Überlegungen. Wie soll man denken über das Ende des Menschen, über sein Schicksal in der Ewigkeit? Und kann es sein, dass unsere Antwort auf diese Frage Einfluss darauf hat, wie wir unsere missionarische Aufgabe anpacken?<sup>3</sup>

Was geschieht mit dem Menschen, wenn er einmal gestorben ist? Wir setzen unter uns als Christen voraus, dass wir nicht daran glauben, dass seine Seele in einer neuen Verkörperung eines Tages wiedergeboren wird. Hinduistisch und buddhistisch geprägte Menschen sind davon überzeugt,

---

<sup>1</sup> Diesem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verfasser am 30. Januar 2006 in Dorfweil (Schmittlen) anlässlich der Impulstagung für Evangelisation (in Verantwortung des Dienstbereichs Mission im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland) vor Mitarbeitern in missionarischen und evangelistischen (Gemeinde-) Diensten gehalten hat.

<sup>2</sup> Eine Arbeitsgemeinschaft von Evangelisten und evangelistisch interessierten Pastoren, Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen aus dem BEFG, die z. B. die Evangelisationsprojekte „Jesus erleben“ herausgegeben hat ([www.jesuserleben.de](http://www.jesuserleben.de)).

<sup>3</sup> An dieser Stelle wurde im Vortrag ein Witz eingebaut, den ich auch dem Leser des Aufsatzes nicht vorenthalten will: *Billy Graham und Reinhard Bonnke kommen gemeinsam zur Himmelstüre. Petrus öffnet und meint: „Wegen euren Evangelisationen sind so viele Leute hier oben, dass wir anbauen müssen. Bis dahin müsst ihr leider in der Hölle warten.“ Nach ein paar Tagen klingelt im Himmel das Telefon. Ein wütender Satan am Apparat: „Petrus, mit diesen beiden, die du mir da geschickt hast, kann ich gar nichts anfangen! Graham hat schon drei Viertel der Leute bekehrt und Bonnke hat die Hälfte vom Geld für eine Klimaanlage beisammen!“*

dass ihr Leben eingebunden ist in das ewige verfluchte Rad der Wiedergeburt, aus dem man nur durch einen ständigen, reinigenden Aufstieg der Seele eines Tages die Hochebene der erlösenden Moksha oder des Nirvana erreicht. Wir als Christen glauben, dass der Mensch einmal lebt, einmal stirbt und sein Leben dann von Gott gerichtet wird (Hebr 9, 27). Wir glauben, dass der Mensch von Gott, seinem Schöpfer in einzigartiger Weise geschaffen wurde und dass er dieses *eine* individuelle Leben hat, um es hier auf Erden, im Rahmen unserer Geschichte, zu gestalten, auszufüllen – und spätestens nach 90 oder 100 Jahren ist es dann vorbei. Eine zweite oder dritte Existenz hier auf Erden wird es nicht geben. An diesem einen Leben entscheidet sich alles. Und darum ist die Frage nach dem Zusammenhang von unserem Leben hier auf Erden und unserem Ergehen in der Ewigkeit so drängend. Dabei denken nicht nur wir Christen so, sondern auch jüdisch und islamisch geprägte Menschen. Besonders im Blick auf die islamische Eschatologie wird uns bewusst, dass die Diskussion in der christlichen Theologie deswegen so schwer ist, weil wir den Menschen als voll verantwortlich für sein Leben ansehen, das doch voll und ganz von der gnädigen Liebe Gottes getragen und umgeben ist. Während die Moslems unsere erste These bejahen, lehnen sie die zweite These ab und können damit eine schlüssige Eschatologie vorlegen.

## 1. Das „jüngste Gericht“ in der islamischen Theologie

Der Moslem glaubt z. B., dass dem Verstorbenen nach seinem Tod die zwei schrecklichen Todesengel Munkar und Nakir erscheinen werden, um ihn nach seinem rechten Glauben zu befragen. Je nachdem, wie islamtreu (oder auch nicht) der Mensch antwortet, hat er dann in einem angenehmen oder in einem eher unangenehmen Raum auf den großen Gerichtstag Allahs zu warten. An jenem Tag muss er einen feurigen Abgrund auf einer messerscharfen Brücke überqueren. Auf seinen Schultern trägt er eine Waage mit zwei Schalen links und rechts, und hoffentlich hat sich der schwankend balancierende Mensch durch seinen Glaubensgehorsam genügend gute Werke angesammelt, die die Menge der bösen Werke in der anderen Waagschale aufwiegen. Hoffentlich hat er seine religiösen Verpflichtungen eingehalten, hoffentlich hat er sich bemüht, das Gesetz Allahs zu erfüllen, in den großen und kleinen Dingen des Lebens. Nur so kommt er über die messerscharfe Brücke. Durch Allahs Gnade erwählt und durch die Gebete Mohammeds gestützt, kann der gute Moslem dann die Seite des Paradieses erreichen, während die Ungerechten und die Ungläubigen in die Hölle stürzen. In diesen islamischen Vorstellungen, die man teilweise im Koran wieder findet, aber auch in der Sunna (der Tradition des Propheten) oder in verschiedenen Kapiteln der Scharia (in den juristischen und theologischen Kapiteln), finden sich christliche, jüdische und arabische religiöse Überlieferungen wieder. Dieses Kapitel über den Verbleib des Menschen in der Ewigkeit darf

nicht fehlen. Auffallend in der islamischen Eschatologie ist, dass der Aspekt der Gnade, wie wir ihn als Christen füllen, keine Rolle spielt, Allah ist am Ende nur noch der Rechenmeister, der die Zahlenmengen der guten und bösen Werke gegenüberstellt und je nach Ergebnis den Einlass ins Paradies gewährt oder verweigert. Seine Gnade und Barmherzigkeit besteht darin, dass er den Menschen überhaupt die Möglichkeit des Gehorsams und damit den Zutritt ins Paradies gewährt, indem er ihnen im Koran das göttliche Gesetz offenbart. Eine Versöhnung im christlichen Sinn braucht es nicht, denn so böse ist der Mensch nicht, als dass er sich sein Heil nicht erarbeiten könnte.

Unter der Voraussetzung dieses Gottes- und Menschenbildes kann der Moslem leicht eine entsprechende Gerichtstheologie entwerfen, unter deren Vorzeichen dann die Ausbreitung des Islam in *Jihad* („Bemühen“) und *Da'wa* (= „Ruf“, „Einladung“) betrieben wird. Die christliche Erlösungshoffnung und Erlösungsgewissheit für den Glaubenden in Christus erscheint vielen Moslems als häretisch.

Als ich in einem Gespräch mit zwei moslemischen Freunden einmal erwähnte, dass ich keine Angst vor dem Jüngsten Gericht habe, vielmehr gewiss sei, dass Christus für meine Schuld gestorben ist und ich deswegen von Gottes Erbarmen in die Ewigkeit getragen werde, da wurden die beiden ungehalten: ... wie arrogant und anmaßend das doch von mir sei, Gottes Gerichtswort so vorweg zu nehmen. Dann hätte ich ja keine Motivation mehr, ein gutes, gottgehorsames Leben zu führen. Das öffne doch der Laschheit und Gleichgültigkeit Tor und Tür. Das sei ein trügerischer, ein gefährlicher, ein gotteslästerlicher Glaube, diese „christliche Heilsgewissheit“.

So problematisch kann es also sein, von Gottes Gnade zu reden. Gottes Gnade kann ungerecht erscheinen, aber nur für die, die sich für gut halten und ihre Sündhaftigkeit, ihr Angewiesensein auf Gottes Gnade nicht erkennen: eben die Erfahrung, dass der Mensch am Ende nichts in der Hand hat vor Gott, sondern auf Gottes Gnade angewiesen ist. Die Erfahrung der Übermacht der Gnade Gottes hat in der christlichen Theologie zur Lehre von der „*Apokatastasis Pantou*“ (Wiederbringung aller Dinge) oder von der *Allversöhnung* geführt. Die Herausforderung dieser Lehre liegt in der Antwort auf die Frage, welche Bedeutung die übermächtige Gnade Gottes für die Ewigkeit haben könne.

## 2. Entwicklung der Allversöhnungslehre in der christlichen Theologie<sup>4</sup>

Die Frage nach der Zukunft des Menschen nach dem Tod ist keine nebensächliche, denn ihre Beantwortung hat Bedeutung für unser Leben hier

<sup>4</sup> Das Werk von J. Ch. Janowski, *Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie*, Neukirchen-Vluyn 2000 beschreibt die geschichtliche Entwicklung der Allversöhnungslehre und ihre systematisch-theologischen Ausprägungen ausführlich (630 Seiten in 2 Bänden) und in einer hochwissenschaftlichen Sprachgestalt, geht aber in seinen Argumentationen auf philosophische Fragen ein, die im Kontext des vorliegenden Themas

und jetzt. Die Frage nach dem Gericht, die Frage nach einer Gerechtigkeit über die Geschichte hinaus, ist mitentscheidend dafür, wie wir unser Leben führen hier auf Erden. Ob sich die Lügen und Halbwahrheiten unseres Lebens für die kleine Spanne unserer Zeit lohnen, oder ob das klare Licht eines Offenbarwerdens in der Ewigkeit in unser kleines Leben hier und jetzt hineinleuchtet, hat ganz praktische Auswirkungen.

Was kommt aus der Ewigkeit in unser Leben hinein? Ist es der rote Feuerschein der Hölle oder das alles verschluckende schwarze Nichts? Je nach Zeit und Philosophie nahm das christliche Reden vom Gericht und von der Ewigkeit verschiedene Facetten an. In der evangelischen theologischen Diskussion über die Ewigkeit überwiegt heute die theologische Überzeugung von der Übermacht der Gnade in der Ewigkeit. In ihrer extremen Form redet sie von der Allversöhnung, der Apokatastasis.

### 2.1. Zur Geschichte der christlichen Allversöhnungslehre

Schon in den ersten Jahrhunderten nach Christus entstand die Lehre von der „Apokatastasis“, der „Wiederbringung aller“, von der in der Apostelgeschichte geredet wird (3, 19 f.): *So tut nun Buße und bekehrt euch, dass eure Sünden getilgt werden, damit die Zeit der Erquickung komme von dem Angesicht des Herrn und er den sende, der euch zuvor zum Christus bestimmt ist: Jesus. Ihn muss der Himmel aufnehmen bis zu der Zeit, in der alles wiedergebracht ist, wovon Gott geredet hat ...*

Und auch wenn hier im Kontext eigentlich von der alttestamentlichen Prophetie die Rede ist, die in Christus zur Erfüllung kommt, so wurde dieser Ausdruck von der „Wiederbringung aller Dinge“ zum Terminus technicus von der Allversöhnungslehre, die ihre ersten Konturen unter den altkirchlichen alexandrinischen Theologen Clemens und Origenes bekam.

Der vom Neoplatonismus geprägte Theologe Origenes (ca. 185 bis ca. 254), einer der brilliantesten Theologen der frühen Kirche, entwickelt in seiner Theologie ein zyklisches Geschichtsverständnis: Das Ende kehrt zum Beginn zurück. So wie alles Sein und Werden seinen Ursprung in Gottes Güte hat, so wird auch alles wieder in Gottes Güte enden. Die Weltgeschichte ist ein Kreislauf von Gott als Anfang – hin zu Gott als Ziel, wobei diese Rückkehr allein Christus verdankt ist, der die Feinde besiegt und die Menschheit mit Gott versöhnt. Gott wird in Christus die ganze Schöpfung wiederherstellen, auch seine Feinde, der Teufel und die Dämonen werden überwunden und von Gottes Güte eingeholt werden.<sup>5</sup> Während diese Lehre von den

---

weniger relevant sind. Darum beziehe ich mich im Folgenden nicht explizit auf das Buch von Janowski.

<sup>5</sup> Vgl. die kritische Auseinandersetzung mit den Alexandrinern Clemens und Origenes bei R. Hille, Die Auseinandersetzung der frühen Kirche mit dem Heilsuniversalismus in Theologie und Mission: heute wieder aktuell?, in: *Th. Schirrmacher* (Hg.), Kein anderer Name. Die Einzigartigkeit Jesu Christi und das Gespräch mit den nicht christlichen Religionen. FS Peter Beyerhaus, Nürnberg 1999, 514–526, hier: 515–519; gegenüber der verstehenden

Hauptströmungen der römischen Kirchen verworfen wird, später auch von den protestantischen Hauptströmungen des Luthertums und des Calvinismus, wirkt sie doch kräftig weiter und wird später z. B. in den erwecklichen Kreisen des württembergischen Pietismus aufgegriffen<sup>6</sup>. Zeuge der Allversöhnung im 19. Jahrhundert ist z. B. auch Johann Christoph Blumhardt, der aufgrund seiner „Jesus-ist-Sieger-Theologie“ seinen kirchlichen Glauben an die ewige Verdammnis verliert und seine Lehre vom karfreitaglichen „Generalpardon“ entwickelt, eine Lehre, die von seinem Sohn Christoph dann mit großer Gewissheit von den Kanzeln verkündigt wird.<sup>7</sup>

Auch in der angelsächsischen Erweckungsbewegung (Anglikaner, Presbyterianer, Quäker, Baptisten, Methodisten) findet die Allversöhnungslehre ihren Widerhall. In englischen und amerikanischen baptistischen Kreisen waren es die General Baptists, die die Erwartung einer universalen Versöhnung zu einem zentralen Element ihres Glaubens gemacht haben. Im angelsächsischen Konflikt zwischen den *General Baptists* und den *Particular Baptists* wird deutlich, wie eng die Frage nach dem Weltausgang mit der Frage der Prädestination verbunden ist. Particular Baptists legen den Akzent auf die Lehre von der „Doppelten Prädestination“ und enden folgerichtig bei der „Lehre vom doppelten Weltende“. *General Baptists* lehnen die Lehre von der Doppelten Prädestination ab und finden sich tendenziell bei der Lehre von der „allgemeinden“ Versöhnung aller Menschen durch Christus, die den Glaubenden schon zuteil wird.<sup>8</sup> Im 20. Jahrhundert ist

---

Deutung des Origenes bei *M. Striet*, Streitfall Apokatastasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick; in: ThQ 184 (2004), 185–201, hier: 192, und der differenzierten Analyse des origenistischen Denkens bei *M. Mühling*, Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung, Göttingen 2007, 274–276.

<sup>6</sup> Besonders bei *Johann Albrecht Bengel*: †1752; *Friedrich Christoph Oetinger*: †1782; Geschichte als Entwicklung und Läuterung hin zur vollendeten Einswerdung mit Gott; *Philipp Matthäus Hahn*: †1790; *Johann Michael Hahn*: †1819, mit seinen pietistisch michelianischen Gemeinschaften (heute noch die „Hahn’schen Gemeinschaften“); vgl. *E. Staehelin*, Die Wiederbringung aller Dinge. Rektoratsrede, gehalten an der Jahresfeier der Universität Basel am 18. November 1960, Basel 1960, 21–24; vgl. in einer zusammenfassenden Form bei *E. Beyreuther*, Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978, 287: „Die Christusoffenbarung wird als entscheidender Wendepunkt in eine progressive, stufen- und staffelweise Heilsentwicklung nach dem Plan Gottes hineingezogen.“ Detailuntersuchungen zur Aufnahme des Origenes in diesen pietistischen Kreisen (vor allem bei J. W. Petersen) bei *M. Meier*, Der bekräftigte Origenes; in: PuN 31 (2005), 137 ff.

<sup>7</sup> „Eine Hölle statuieren, wo Gott in alle Ewigkeit nichts mehr zu sagen hat, das heißt das ganze Evangelium auflösen; wir müssen uns wehren bis auf den letzten Atemzug, bis auf den letzten Blutstropfen, daß der ganze Himmel, die ganze Erde, die ganze Totenwelt in die Hand Jesu kommt; muß ich für einen Menschen, für ein Gebiet die Hoffnung aufgeben, so bleibt eine Last des Todes, eine Last des Wehes, eine Last der Nacht und der Finsternis; dann ist eben Jesus nicht das Licht der Welt.“ Vgl. *E. Staehelin*, Wiederbringung, 35–37 (Zitat: 36 f.). Eine neuere und detailliertere Untersuchung zur Apokatastasisoffnung bei den Blumhardts findet man bei *F. Groth*, Chiliasmus und Apokatastasisoffnung in der Reich-Gottes-Verkündigung der beiden Blumhardts, in: PuN 9 1983, S. 56–116.

<sup>8</sup> Vgl. *G. Balders*, Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (Baptisten), in: *B. Motel*, Glieder an einem Leib. Freikirchen in Selbstdarstellungen, Konstanz

es dann der baptistische Theologe Walter Rauschenbusch, Professor der Kirchengeschichte am Baptist Theological Seminary in Rochester und herausragender Repräsentant des „Social Gospel“, der dafür plädiert, dass die Christen sich zu den Gefangenen in der Hölle begeben müssten, um, in der Gesinnung Jesu, mit ihnen das Leben zu teilen und für sie zu hoffen.<sup>9</sup>

Die prominenten Vertreter der Allversöhnungslehre in der Geschichte der Christenheit waren also keine liberalen Theologen, sondern Christen, die ihren Glauben und die Bibel ungemein ernst nahmen.<sup>10</sup>

## 2.2. Zur biblisch-theologischen Begründung der Allversöhnungslehre

Die Argumente der Vertreter der Allversöhnung sind nicht nur philosophischer Art, sondern sie berufen sich auf eine Reihe von *biblischen Aussagen*: Gott will die Versöhnung und Erlösung der Menschen; also setzt er auch seinen Liebeswillen durch. Gott will doch, dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Darum hat sich Christus Jesus gegeben zur Erlösung für alle (1 Tim 2, 4 ff.). Gottes Erlösung ist universal, sie umfasst alle Menschen, die ganze Schöpfung, die Welt: „Wie nun durch die Sünde des Einen die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, so ist auch durch die Gerechtigkeit des Einen für alle Menschen die Rechtfertigung gekommen, die zum Leben führt“ (Röm 5, 18; vgl. 1 Kor 15, 22). Gott ist der Versöhner, der seine Versöhnung zu den Menschen bringt. In Christus versöhnte Gott die Welt (2 Kor 5, 19 f.; vgl. Kol 1, 20). In Christus soll alles zusammengefasst werden, was im Himmel und auf Erden ist (Eph 1, 9 f.). Und in seinem großen Auferstehungskapitel an die Korinther schreibt Paulus (1 Kor 15, 28), dass am Ende „Gott alles in allem“ sein wird<sup>11</sup>.

Das Gerichtshandeln Gottes ist ein vorletztes Geschehen, denn am Ende wird Gott alle Menschen von ihren Gerichtswunden heilen und in das Neue Jerusalem hineinführen. Besonders die apokalyptisch motivierten würt-

---

1975, 96 f. Die General Baptists hatten ihren Ursprung unter englischen Emigranten in Holland (Thomas Helwys), während sich die Particular Baptists ursprünglich aus einer konventikelhaften Reformbewegung der Kirche von England heraus entwickelten und mit der baptistischen Bewegung holländischen Ursprungs (Rückkehr 1611 nach London) in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts verschmolz. Ihre theologischen Differenzen konnten sie aber erst im 19. Jahrhundert überwinden (1891). Ausführlich bei R. Hayden (Hg.), *English Baptist History & Heritage. A Christian Training Programme Course*, 1990, 22–64, 79–96.

<sup>9</sup> Vgl. *Staehelin*, *Wiederbringung*, 41 f.

<sup>10</sup> Ich selbst habe während meiner Studienzeit in Tübingen erlebt, wie aktiv und teilweise offensiv missionarisch pietistische Gruppen für die Allversöhnung eingetreten sind, mit der aufgeschlagenen Bibel in der Hand.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu die Auslegung von M. Gielen, *Universale Totenaufweckung und universales Heil? 1 Kor 15, 20–28 im Kontext paulinischer Theologie*; in: *BZ* 47 (2003), 86–104: Sie zeigt den heilsuniversalistischen Ansatz des Paulus auf, weist aber auch, im Rahmen anderer paulinischer Aussagen, auf die Situationsbezogenheit dieser Sätze hin und warnt vor ihrer schnellen dogmatischen Vereinnahmung in die eine oder andere Richtung.

tembergischen Pietisten Bengel und Oetinger argumentieren mit Bildern und Versen aus dem Buch der Offenbarung des Johannes: Völker und Könige (die vorher im Buch immer unter den Gottesgegnern gezählt wurden) „tummeln“ sich in der Neuen Stadt im Lichte des Lammes (Offb 21, 24). Wofür bräuchte es sonst dort Blätter von den Bäumen des Lebens zur Heilung der Völker, wenn nicht zur Heilung der Gerichtswunden (Offb 22, 2).

Die liberale Theologie um Friedrich Schleiermacher (1768–1834) fährt eine ganze Reihe von Argumenten auf, die konsequent zur Allversöhnung hin führen<sup>12</sup>: Nach Schleiermacher ist die ganze Weltgeschichte einem Entwicklungsprozess unterworfen, durch den Gott die Menschheit zur höchsten Spiritualität führt. Dieser Entwicklungsprozess wird getragen von der ewigen Liebe Gottes, die in seinem Geist offenbar wird. Angesichts der ewigen Liebe Gottes könne eine ewige Verdammung deshalb für die Menschen nicht in Frage kommen. Was traditionell Verdammnis genannt wird, ist höchstens eine Zwischenstation der menschlichen Entwicklungsgeschichte. Der Unterschied zwischen denen, die als Gläubige sterben, und denen ohne Glauben besteht nur darin, dass die einen früher und die anderen später in das Reich Gottes aufgenommen werden (Einschaltung einer fegefeuerartigen „Zwischenstufe“). In Gottes Vorsehung ist doch ständig Gottes Gnade am Werk. Aufgabe der Kirche ist es, die Menschen außerhalb ihrer selbst gemäß Gottes Vorsehung nach und nach einzusammeln. Kann man sich eine unvollständige Kirche am Ende der Zeit vorstellen? Kann man glückselig als Geretteter im Himmel sein, im Bewusstsein, dass viele in der ewigen Verdammnis „schmoren“? Letztendlich wird Gottes Vorherbestimmung so kräftig sein, dass alles Böse/Widergöttliche überwunden wird. Das Ziel des Lebenswerkes Christi ist nicht die Verdammung von Menschen, sondern eine universale Zusammen- und Rückführung aller Seelen zu Gott.

Obwohl Karl Barth mit seinem christozentrischen Ansatz einen Gegenakzent zu Schleiermachers Geist- und Erfahrungstheologie setzen wollte, kommt er in dieser Frage am Ende doch zu einem ähnlichen Ergebnis, nur argumentiert Karl Barth radikal vom Christusereignis her: Gottes Heil triumphiert in Christus: In Christus hat Gott die Macht der Sünde und des Todes besiegt. Als Christus auf Golgatha starb und nach drei Tagen auferstand, hat er dem Teufel und dem Tod das Genick gebrochen. Die Macht des Bösen ist gebrochen, auch wenn es noch nicht gänzlich offenbar ist. Nur die Glaubenden erkennen es schon, aber einige denken und leben noch so, als ob noch der Teufel das letzte Sagen hätte. Aber in Christus sind alle Menschen erwählt, und das muss man ihnen sagen und bezeugen, damit auch sie sich in die Schar der Zeugen einreihen. Die Heimkehr aller ist in Christus längst vollzogen; die Menschen aber „trödeln“ auf dem Weg. Trotz dieser universalistischen Christologie wehrt sich Barth gegen jegliche all-

---

<sup>12</sup> Die Frage nach der Wirksamkeit des Heils in denen, „welche wir außerhalb der Gemeinschaft Christi finden“, thematisiert *Schleiermacher* in: *Der christliche Glaube*, hg. v. M. Redeker, Berlin 1960, Bd. 2, 233 ff (§ 119.2).

versöhnliche Vereinnahmung: „Die Kirche soll dann keine Apokatastasis, sie soll dann auch keine ohnmächtige Gnade Jesu Christi und keine übermächtige Bosheit der Menschen ihr gegenüber predigen, sondern ohne Abschwächung des Gegensatzes, aber auch ohne dualistische Eigenmächtigkeit die Übermacht der Gnade und die Ohnmacht der menschlichen Bosheit ihr gegenüber.“<sup>13</sup>

Nach Barth hat nämlich das Böse keine Eigenmächtigkeit. Er bezeichnet es als das Nichtige, das keine eigenständige Existenz unabhängig von Gott hat. Der gnädige Wille Gottes ist so stark, dass alles, was sich gegen ihn stellt, keine eigene Existenz haben kann. Letztendlich wird alles in die Erlösung Gottes mit einbezogen. Die Hölle ist in Christus quasi verschlossen.<sup>14</sup> Barth will der Güte Gottes keine Grenzen aufzeigen, doch er will auch nicht den Menschen gleichgültig oder anmaßend machen durch ein „automatisches“ Gerettetwerden. Gottes Gnadenwahl muss der Mensch aktiv in Anspruch nehmen. So tendiert Karl Barths Lehre zur Allversöhnungslehre, grenzt sich aber noch davon ab.<sup>15</sup>

Während also die Lehre der Allversöhnung erst in den letzten drei Jahrhunderten der Kirchen- und Theologiegeschichte an Breite gewonnen hat, wurde die in den früheren Kirchenlehren vorherrschende „Lehre vom doppelten Weltausgang“ in den letzten Jahrzehnten (vor allem in den europäisch geprägten Kirchen und Theologien) zurückgedrängt. Auf die Entwicklung und Begründung dieser Lehre sei nun ein Blick geworfen.

### 3. Die Entwicklung der „Lehre vom doppelten Weltausgang“ in der christlichen Theologie

Die von Origenes akzentuierte Lehre von der Apokatastasis wurde in der Entwicklung der römisch-katholischen Theologie nicht aufgegriffen. Prägend für die Theologie und Mission der Hauptströmungen im Katholizismus<sup>16</sup> und im Protestantismus wurde die „Lehre vom doppelten Weltausgang“, die Überzeugung, dass die Menschen je nach Glauben oder

<sup>13</sup> K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, KD II/2, Zürich 1959, 529.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 551: „[...] wir tatsächlich nur von einem Triumph der Hölle wissen – und das ist die Überlieferung Jesu – [...], damit sie nie mehr, über Keinen mehr triumphieren dürfe und könne.“

<sup>15</sup> Bis heute streitet man sich darüber, inwiefern Karl Barth Allversöhner war oder nicht; vgl. *Mühling*, *Grundinformation Eschatologie*, 279. Tendenziell ist wohl Striet Recht zu geben, der über K. Barth schreibt: „[...] der die Apokatastasis zwar nicht als notwendige, wohl aber als im Heilsereignis Jesu faktische Wirklichkeit gewordene gedacht hat, so wie es der von Ewigkeit her feststehenden Erwählung der Menschheit entsprach.“ (*Striet*, *Streitfall Apokatastasis*, 197.)

<sup>16</sup> Eine neuere katholische eschatologische Dogmatik zu dem Thema ist die von *M. Kehl*, *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1999. In diesem auch für den theologisch nicht geschulten Leser gut verständlichen Buch wird die Frage nach der Allversöhnung kurz, aber angemessen diskutiert und dann im vorherrschenden katholischen Sinn entschieden.

Unglauben, je nach guten oder schlechten Werken die Ewigkeit im Himmel bei Gott oder in der Hölle verbringen werden. So weisen die Lutheraner<sup>17</sup> in ihrem „Augsburger Bekenntnis“ von 1530 die Idee (der „Wiedertäufer“!) entschieden zurück, dass „die Teufel und die verdammten Menschen nicht ewige Pein und Qual haben werden“ (Art. 17).

Für die Behauptung, dass das Jüngste Gericht die Menschen in ewig Gerettete und ewig Verlorene scheidet, kann man eine Reihe von biblischen Belegen anführen: Die Texte, die die Einzigkeit der Heilsbedeutung Jesu hervorheben (Joh 3,16; 14,6; Apg 4,12), sind an dieser Stelle nur bedingt brauchbar, weil sie auch von Theologen mit allversöhnerischen Tendenzen ernst genommen werden, in dem Sinn, dass kein Mensch an Christus vorbei in die Ewigkeit Gottes eintritt, nur fixieren sie die Christusbegegnung nicht auf die Lebenszeit des Menschen hier auf Erden.

Doch kommt man bei der Betrachtung der verschiedensten neutestamentlichen Texte nicht an einer dualistisch-apokalyptischen Grundhaltung der neutestamentlichen Autoren vorbei. In den paulinischen und deuteropaulinischen Schriften bricht dieses Denken immer wieder durch: Wenn Paulus z. B. in einem seiner Briefe an die Korinther (2 Kor 2,14–16) zwischen denen unterscheidet, die gerettet, und denen, die verloren werden, die einen ein Geruch des Todes zum Tode, die anderen ein Geruch des Lebens zum Leben. Wenn hier auch der futurische Aspekt der Verlorenheit nicht deutlich zum Ausdruck kommt, so dann eher im 2. Thessalonicherbrief, wenn der Autor von der Vergeltung Gottes redet „an denen, die Gott nicht kennen und die nicht gehorsam sind dem Evangelium unseres Herrn Jesus. Die werden Strafe erleiden, das ewige Verderben, vom Angesicht des Herrn her und von seiner herrlichen Macht, wenn er kommen wird, dass er verherrlicht werde bei seinen Heiligen ... (2 Thess 1,6–9).

Andere neutestamentliche Texte reden klar von einer futurischen, ewigen Verlorenheit: Z. B. bezeugen Jesu Gleichnisse von den fünf klugen und den fünf törichten Jungfrauen (Mt 25,1–12) oder die Beispielgeschichte vom reichen Mann und dem armen Lazarus (Lk 16,19–31) ein definitives und unveränderliches letztes Gerichtsurteil von Annahme und Zurückweisung. Auch Worte wie Mk 9,43 „Wenn dich deine Hand zum Bösen verführt, dann hau sie ab; es ist besser für dich, verstümmelt in das Leben zu gelangen, als mit zwei Händen in die Hölle zu kommen, in das nie erlöschende Feuer“, weisen auf eine Entscheidung mit unabänderlichen Folgen hin.

Darüber hinaus ist im Neuen Testament die Rede von einem Jüngsten Gericht, das für die einen mit dem ewigen Höllenfeuer, für die anderen mit der ewigen Seligkeit bei Gott endet. Das Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31 ff.) endet damit, dass der Richter die Böcke von den Schafen scheidet, und die einen hingehen zur ewigen Strafe, die anderen in das ewige Leben.

---

<sup>17</sup> Vgl. z. B. H. Schwarz, *Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie*, Wuppertal / Zürich 1991, 191–199; ders., *Die christliche Hoffnung. Grundkurs Eschatologie*, Göttingen 2002, 99–101.

Ähnlich spricht der Seher Johannes von dem Weltgericht (Offb 20, 10–15), wenn im Gericht die Bücher des Lebens und der Werke geöffnet werden, und diejenigen, welche nicht im Buch des Lebens stehen, werden nach dem Buch der Werke gerichtet, und ihr Ende ist im „feurigen Pfuhl“, in dem sie gequält werden Tag und Nacht, von Ewigkeit zu Ewigkeit.

So finden die Anhänger der beiden Lehrensätze die biblischen Belege, um ihre Eschatologie zu untermauern. Doch erscheint es hermeneutisch zweifelhaft, diese brennende Frage nach dem ewigen Schicksal der Menschen auf diese Art und Weise zu lösen, dass man die Bibelstellen gegeneinander aufstellt. Im Folgenden seien drei theologische Entwürfe vorgestellt, die sich um eine dogmatische Verbindung der beiden biblischen Traditionsströme bemühen.

#### 4. Theologische Lösungsversuche

In dieser Frage kommt man mit biblischen Argumenten allein nicht weiter. Auswahl und Auslegung der Bibelstellen sind vom jeweiligen theologischen Vorverständnis geprägt.

Grundsätzlich ist anzumerken, dass der apokalyptische Kontext des Neuen Testaments mit seinem dualistischen Denken die eschatologische Scheidung der Menschheit wohl implizit voraussetzt, und sie nicht besonders thematisiert. Andererseits zeigt die äußerst zurückhaltende Thematisierung der Zukunft des Unglaubens und des Unheils an, dass die urchristliche Verkündigung ihren Fokus und ihre Motivation in der Verheißung des Glaubens und in der Hoffnung auf das in Christus angebrochene Heil hat.

Gegenüber den „Allversöhnern“ ist theologisch zu fragen, warum es nicht denkbar ist, dass Gott zwar von Herzen die Versöhnung der Menschen will, sie aber nicht dazu zwingen mag, sondern ihre Entscheidung respektiert. Zum liebenden Gott gehört auch die Gewährung der Freiheit. Von daher muss sein Versöhnungswille kein Heilsautomatismus sein. Weiter ist angesichts der himmelschreienden Ungerechtigkeiten in der Welt zu fragen, ob die allversöhnerische Nivellierung von Opfern und Tätern in der Ewigkeit nicht etwas Zynisches an sich hat.<sup>18</sup>

Gegenüber denen, die am Ende eine ewige Hölle neben einem ewigen Himmel behaupten, muss darauf hingewiesen werden, dass in den angegebenen Bibelstellen nicht in dogmatischer Weise von Himmel und Hölle geredet wird, sondern um Christen in Bedrängnis zu trösten (Offb 20; 2 Thess 1, 6–9; 2 Kor 2: Feindschaft durch Juden) oder um sie motivieren, am Glauben festzuhalten und ihn im Leben umzusetzen. Christen werden ermahnt, sich um die Leidenden zu kümmern, denn in ihnen begegnet ihnen der leidende Christus (Mt 25). Das Ziel dieser Aussagen ist, dass Christen von der Möglichkeit des Verderbens (in uns allen!) zu Christus

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 195.

fliehen, an ihrem Glauben festhalten und diesen Glauben praktisch werden lassen. Mit der *Möglichkeit* der ewigen Gottesferne wird gedroht, damit die Christen in diesem Leben dem Evangelium gehorsam leben. Weiter steht die systematisch-theologische Frage nach der Treue Gottes im Raum: Kann es wirklich sein, dass Gott zwar durch das Sterben seines Sohnes alles tut, um die Menschen zu retten, aber beim Durchsetzen dieser Rettung hält er sich zurück?<sup>19</sup>

Weder aus den einen noch aus den anderen Texten kann man eine abgeschlossene, allgemein gültige dogmatische Lehre machen. Denn man kann weder die biblische Linie von der universalen Versöhnung durch Gott noch die biblischen Belege zum doppelten Weltausgang einfach aus der Bibel ausschneiden.<sup>20</sup> Die Theologen, die sich aus der Bibel nur herauspicken, was zu ihrer allversöhnerischen Liebesphilosophie passt, haben natürlich keine Probleme, die biblischen Gerichtsstellen als kulturell bedingt und im Grunde irrelevant hinzustellen. Demgegenüber gibt es redliche Versuche, die biblischen Texte ernst zu nehmen, mit der Spannung der beiden Aussagen umzugehen und in einer eschatologischen Lehre zu verbinden.<sup>21</sup>

Als guter Lutheraner liest z. B. Ernst Staehelin<sup>22</sup> die Bibeltexte von der biblischen Mitte her: „ob sie Christum treiben“. Von diesem Kriterium her erscheint ihm die Botschaft von der „Erlösung aller“ und dem vollen Sieg Gottes über alle widergöttlichen Kräfte dem Evangelium von Jesus Christus näher zu stehen als die Lehre vom doppelten Ausgang der Weltgeschichte. Der Gerichtsgedanke ist vielmehr im Rahmen der Versöhnungslehre zu verstehen: Gottes Liebe ist „die heilige Liebe des Zurechtbringens und der Wiederherstellung“. Das Erlösungswirken Gottes bringt auch das Strafgericht mit sich, als Läuterung des Menschen. Staehelin tendiert damit zu einer Interpretation der Hölle als eine Art „Fegfeuer“, „Purgatorium“, wie man sie immer wieder unter protestantischen Theologen findet.<sup>23</sup> Dem

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 196.

<sup>20</sup> R. Hille nennt letztlich zwei Argumente, warum die Lehre von der Allversöhnung nicht wahr sein darf oder kann: Sie widerspricht den Bekenntnisschriften und sie schwächt die Mission. Die hermeneutische Brille, mit der die Bibel gelesen werden soll, sind die Bekenntnisschriften; und da sie die Allversöhnung ablehnen, ist die Vorentscheidung über die Gewichtung der divergierenden biblischen Aussagen gefallen (vgl. Auseinandersetzung, 522). Hier zeigt sich eine fast altkatholische Traditionsgewichtung, die dem aktuellen Wirken des Geistes beim Lesen der Schrift keinen Raum mehr gibt.

<sup>21</sup> M. Striet (Streitfall Apokatastasis, 190) eröffnet angesichts der unterschiedlichen Richtungen der biblischen Aussagen seine Argumentation für eine denkerische Öffnung zur Apokatastasis hin in dem Sinn, dass er schreibt: „Die entscheidende Frage lautet vielmehr, ob bei aller Unterschiedlichkeit der biblischen Theologien diese [...] auf einen gemeinsamen Inhalt hin verdichtet werden können, der die theologische Reflexion auf die Frage nach einer möglichen Apokatastasis systematisch eröffnet.“ Und weiter: „Von daher stellt sich die Frage, ob die Hoffnung auf die Apokatastasis dem Gott Israels, den auch Jesus als den seinen im Leben beanspruchte, entspricht und somit den Begriff des Glaubens mitbestimmen darf.“ (Ebd., 191.)

<sup>22</sup> Vgl. Staehelin, Wiederbringung, 42–45.

<sup>23</sup> Vgl. Schwarz, Jenseits von Utopie, 188–191.

entspricht die Argumentation des katholischen Theologen Josef Ratzinger, inzwischen Papst Benedikt XVI.: Er sieht das Fegfeuer nicht als ein überweltliches Konzentrationslager, in dem die Menschen Strafen erleiden, die ihnen einfach übergöttlich aufgedrückt werden. „Es ist vielmehr der von innen her notwendige Prozess der Umwandlung des Menschen, in dem er christus-fähig, gott-fähig und so fähig zur Einheit mit der ganzen *Communio Sanctorum* wird.“<sup>24</sup>

Auch Emil Brunner<sup>25</sup> sieht den Zielpunkt des Gotteswillens nicht im Gericht, sondern im „Heil durch die unbedingte Gnade in Christus“. In der Christusoffenbarung kommen die Heiligkeit Gottes und seine Liebe zusammen. Der Mensch als „Du Gottes“ muss in seiner Verantwortlichkeit (Gal 6, 7 f.) Rechenschaft ablegen vor dem unparteiischen und gerechten Richter. Im Gericht allerdings verwandelt sich der Anspruch Gottes in den gnädigen Zuspruch, indem an die Stelle unserer fehlenden Gerechtigkeit die Gerechtigkeit des Christus tritt. Letztlich ordnet er die Höllenaussagen auch so ein, dass wir durch das Feuer des Gerichts (1 Kor 3, 13–15) hindurch erlöst werden. Es gelte also beides zu lehren: Das jüngste Gericht mit dem doppelten Ausgang und die Allversöhnung. Wir können nämlich die Gnade Gottes gar nicht verstehen, ohne den Gedanken des Gerichts mitzudenken. Die Frage, ob es ein Verlorengehen gebe oder eine Allversöhnung, hält er für eine falsche Frage, weil sie zu sehr verobjektiviert, während das menschliche Nachdenken über Gott und sich selbst nicht philosophisch ablaufen könne, sondern müsse in der Haltung des Anredens und des Angeredetseins erfolgen: „Das Gericht soll mich treffen, ebenso wie ich der durch Christus Versöhnte bin.“ So muss der Mensch auf Gottes Stimme vom Weltgericht hören, damit er ihn fürchte, und er muss auf Gottes Stimme von der Versöhnung hören, damit er ihn liebe. Das Kriterium aller echten Theologie liegt für Brunner darin, ob sie einmündet in das „Gott, sei mir Sünder gnädig!“ (Lk 18, 13) und darüber hinaus in das „Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch unseren Herrn Jesus Christus!“ (1 Kor 15, 57).

Auch der lutherische Theologe Paul Althaus, der seine Eschatologie in denselben Jahren verfasst hat wie Emil Brunner seine Dogmatik, versucht die beiden biblischen Aussagen von der universalen Versöhnung und dem jüngsten Gericht ernst zu nehmen.<sup>26</sup> Aufgrund der inhaltlichen Dichte und Weite seiner Aussagen und ihrem Nutzen für eine Theologie der Evangelisation sei Althaus hier etwas ausführlicher dargestellt:

Ähnlich wie Brunner bezieht auch Althaus Evangelium und Gericht so aufeinander, dass das Evangelium das Gericht überwindet, weil es dieses an der Person Jesu vollzieht und bestätigt. Vor Gott wandelt sich durch Jesus

<sup>24</sup> J. Ratzinger, *Kleine Katholische Dogmatik*, Bd. 9: Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg 1977, 188. Ähnlich argumentiert z. B. auch der württembergische Pietist Oetinger, wenn er von den „wartenden Seelen“ des Totenreiches spricht (*E. Beyreuther, Pietismus*, 272, 282).

<sup>25</sup> Vgl. E. Brunner, *Dogmatik III*, Zürich 1960, 464 ff.

<sup>26</sup> Vgl. P. Althaus, *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1961, 172–196.

das Gericht über den Menschen in seine Rechtfertigung, seine Verwerfung in seine Berufung. Jesus Christus bedeutet die Höhe und die Entscheidung im Gericht Gottes. Darum ist die Stellung des Menschen zu Jesus entscheidend.<sup>27</sup> Diese Entscheidung im Glauben oder im Unglauben geht dem jüngsten Gericht als der letzten Entscheidung entgegen. Zwar hat auch „der Glaube [...] das Zornesgericht nicht hinter sich, sondern immer wieder unter sich“<sup>28</sup>, doch flieht er in der Wirklichkeit der Verwerfung zu Gottes Barmherzigkeit in Christus. Die Frage nach dem Ausgang der Menschheit will Althaus von der Rechtfertigung des Sünders durch Christus her verstehen und kommt zur Widersprüchlichkeit des Glaubens: Vor Gott ist der Mensch verantwortlich und schuldig und doch hält ihn Gott liebevoll in seiner Hand und schenkt ihm den Glauben. Der Theorie vom Gerichtshandeln Gottes als Evolution des menschlichen Bewusstseins, als Läuterung und Emporhebung des endlichen Geistes bis zur völligen Einswerdung mit Gott (vgl. Lessing, Schleiermacher, Troeltsch) kann höchstens die menschlich-psychologische Außenseite des Gerichtes Gottes beschreiben, aber nicht die Innenseite: Im Gericht Gottes vollzieht sich Entscheidung und Scheidung von Gut und Böse. Letztlich könne die christliche Eschatologie um der Gewissenserfahrung mit Christus willen nicht auf den Gedanken eines möglichen doppelten Ausgangs der Menschheitsgeschichte verzichten. „Was Gott mit den Nichtglaubenden vorhat, mit denen, die nicht durch das Zeugnis von Christus erreicht sind oder noch nicht in ihre Entscheidungsstunde geführt sind, nach welchem Maßstab er sie richten wird, das ist sein Geheimnis.“<sup>29</sup> Zaghaft erwähnt Althaus den Gedanken der „*vocatio generalis*“ an alle Menschen: „Vielleicht wird Gott die von Christus nicht erreichte Menschheit nach ihrer Haltung gegenüber der ihr jeweils kundgewordenen Wahrheit richten.“<sup>30</sup> Oder kann man von einem neuen Handeln Christi jenseits der Geschichte ausgehen (1 Petr 3, 19)?

Die Hölle umschreibt Althaus mit dem ewigen Sterben des sündigen Menschen an Gott, mit der „unentrinnbaren Gottlosigkeit in unentrinnbarem Gottesverhältnis“, dass man „Gott nicht lieben könne und dabei seine Gegenwart aushalten müsse, als ‚Einsamkeit vollendeter Selbstsucht, [...] in dem verzehrenden Feuer‘ (Hebr 12, 29) sterben und doch in diesem Tode leben“.<sup>31</sup> Dabei stellen sich ihm viele Fragen theologischer Art: Wie kann die Liebe Gottes das endgültige Widerstreben und Scheitern der Geliebten ertragen, ohne zu leiden? Ist es denkbar, dass Gottes Herrschaft am Ende durch den ewigen Widerspruch unbußfertiger Sünder begrenzt ist? Muss am Ende der Geschichte nicht das Leiden der suchenden werbenden, verschmähten Gottesliebe (durch geschichtliches Handeln Gottes gegeben) aufgehoben werden?

<sup>27</sup> Vgl. die präsentische Eschatologie im Johannesevangelium.

<sup>28</sup> Althaus, *Die letzten Dinge*, 179.

<sup>29</sup> Ebd., 187 f.

<sup>30</sup> Ebd., 188.

<sup>31</sup> Ebd., 190.

Auch wenn Althaus seine eigene Ratlosigkeit angesichts dieser Fragen eingesteht, will er den Gedanken des ewigen Todes als Möglichkeit nicht preisgeben. In diesen Fragen bedrängt uns das Rätsel unserer sündigen Existenz vor Gott. Als Menschen können wir es theoretisch nicht auflösen, aber uns praktisch erlösen lassen durch die Hingabe an die Liebe Gottes, die uns sucht. Dabei sieht er den „doppelten Ausgang“ als Möglichkeit (nicht als Wirklichkeit), denn wir wissen davon nichts. Angesichts dieser Unsicherheit darf der schwere Ernst der verantwortlichen Entscheidung nicht preisgegeben werden, aber wir selbst sind aufgehoben in der Gewissheit um Gottes allmächtige Liebe.

Entschieden verweigert sich Althaus einer Aufteilung der Heils- und Unheilserwartung auf zwei Gruppen von Menschen: Die Heilsgewissheit für die Glaubenden, die Unheilssicherheit für die anderen, die Unglaubenden – als ob Gottes Gericht keine Bedeutung für uns habe, als ob Gottes Versöhnung für die anderen irrelevant wäre. Es gelte, für sich selbst um die Bewährung im Gericht zu sorgen und für andere auf die Liebeszuwendung Gottes zu hoffen. Die endliche Wiederbringung aller ist für Althaus ein Thema der Hoffnung.

Weder die Lehre vom doppelten Ausgang noch die Lehre von der Apokatastasis sind also für sich allein wahr.

„Der Glaube an die Allmacht der Gnade hebt den Entscheidungscharakter unseres Lebens niemals auf [...]. Das Schwert der Möglichkeit des Verlorengehens hängt über unserem Leben und gibt unserer Entscheidung den erschütternden Ernst, Furcht und Zittern. Aber aus dieser Möglichkeit [...] machen wir keine Theorie.“<sup>32</sup>

Für die Christen gilt in dieser Zeit:

„Wir dürfen auf dem Boden der Ewigkeit stehen, jenseits [...] der offenen Entscheidung der Geschichte, als wäre sie schon vollzogen, und haben unsere Stelle doch zugleich mitten in der Geschichte mit der Sorge und Furcht um die noch offene Möglichkeit [...]“<sup>33</sup>

Der Ansatz von Paul Althaus wurde hier so ausführlich dargestellt, da seine Überlegungen für den Zusammenhang der evangelistischen Motivation und Verkündigung in mehrfacher Hinsicht hilfreich erscheinen:

1. In Hinsicht auf die Aufrechterhaltung der Spannung zwischen Gnade und Gericht: Denn die biblisch gegebene Spannung zwischen der Gewissheit der universalen Erlösung Gottes und der Befürchtung des doppelten Ausgangs der Weltgeschichte darf in den theologischen Entwürfen nicht aufgelöst werden, weder in die eine noch in die andere Richtung. Wenn

<sup>32</sup> Ebd., 194. Auch Barth (KD II/2, 551) spricht von der „Verwerfung der Verworfenen“ nur als „eschatologische Möglichkeit“.

<sup>33</sup> Ebd., 195. Das letztliche Ineinander und Miteinander von Gericht (um der Gerechtigkeit willen, um der Opfer von Ungerechtigkeit willen, um der menschlichen Freiheit willen) und Allversöhnung (um Gottes Treue willen) thematisiert auf überzeugende Weise auch *Striet*, Streitfall Apokatastasis, 198–201.

die biblischen Gerichtsaussagen im Namen der Liebe Gottes relativiert werden (F. Schleiermacher) oder wenn das Böse im Licht der Christusoffenbarung verharmlost wird (K. Barth), dann wird die biblische Aussage vom jüngsten Gericht nicht ernst genommen. Wenn das Ergehen des Menschen in der Ewigkeit in der Hölle oder im Himmel allein von dessen Glaubensentscheidung oder von dessen Lebensführung hier auf Erden abhängig gemacht wird, dann werden die biblischen Verheißungsworte von der Erlösung des Kosmos relativiert. Das Wort vom Gericht mit der Möglichkeit des doppelten Ausgangs steht nicht gleichwertig oder unabhängig neben dem Wort von der Versöhnung. Das Wort von der Möglichkeit der ewigen Verlorenheit kann nur gehört und ertragen werden, wenn man es im Raum des Versöhnungswortes Gottes vernimmt.

2. In Hinsicht auf die Benennung der ewigen Verlorenheit als „Möglichkeit“: Die Verkündigung der Erlösung in Christus und des neuen Lebens in Gott, das den Tod überwunden hat, hat ihr Vorbild in Tod und Auferstehung Jesu. Da ist einer, der diesen Weg in das neue Leben hinein gegangen ist. Die Versöhnung, die Erlösung ist also nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine Wirklichkeit, in die hinein uns Christus vorangegangen ist. Als Verkündiger kann man mit Gewissheit von der endlichen Erlösung in Christus reden. Anders verhält es sich mit der ewigen Verlorenheit. Davon ist warnend in den biblischen Worten die Rede, aber ihr Ausgang ist noch offen. Das Endgericht Gottes hat noch nicht stattgefunden. Von dem Ausgang des Gerichtes für die, die nicht in Christus sind, kann man nur ahnend, befürchtend reden.
3. In Hinsicht auf das Eingeständnis der denkerischen Grenzen des Theologen: Mag das Denken des Menschen noch so geschult sein, so kann er diese Spannung logisch nicht auflösen. Die umfassende Versöhnung Gottes und die Möglichkeit des ewigen Getrenntseins von Gott stehen sich als sich widersprechende Thesen gegenüber und können nur vom Glauben her in der persönlichen Betroffenheit erfasst werden. In Christus, wie uns die Bibel ihn bezeugt, ist das liebende Ringen Gottes um den Menschen, das gerecht machende Eingreifen Gottes in die Geschichte offenbar geworden. Viele Fragen bleiben offen. Biblische Worte wie die von der Höllenfahrt des Christus deuten ein Wirken Gottes über unseren Verstehenshorizont hinaus an.
4. In Hinsicht auf die persönliche Betroffenheit des Menschen: Die Worte der Versöhnung und die Worte des Gerichtes können nicht philosophisch erfasst werden, sondern nur, indem sich der Mensch darunter beugt, sei es dankbar entlastet, sei es sorgenvoll belastet. Als Christ darf man sich nicht außerhalb des Gerichtswortes stellen, umso mehr, als die biblischen Worte von der Möglichkeit des ewigen Verlorenseins in erster Linie an Christen gerichtet waren, um sie in der Anfechtung zu trösten und sie zum Festhalten am Glauben oder zum glaubensgemäßen Lebensstil zu ermahnen. Insofern haben diese Fragen ihren besonderen Platz weniger in der Dogmatik als im Gebet.

Während sich also auf dogmatischer Ebene die für den Verstand schwierige, aber im Glauben zu Christus hin treibende Lösung des Sowohl-als-auch abzeichnet, bleibt die Frage, welche Stellung das Nachdenken über das ewige Schicksal des Menschen für die missionarische Motivation hat. Verhält es sich so, dass die Hoffnung auf die ewige Versöhnung des Kosmos das missionarische Engagement bremst? Und ist dem wirklich so, dass nur das klare Bekenntnis zur ewigen Verlorenheit des Menschen zur rechten missionarischen Gesinnung verhilft<sup>34</sup>?

## 5. Folgerungen für die Theologie der Evangelisation

Für den englischen China-Missionar Hudson Taylor war das Motiv der ewigen Verlorenheit der Chinesen ohne Christus der vorherrschende missionarische Antrieb. Ganz anders als seine standesgemäßen Missionarskollegen wollte er sein Leben so einrichten, dass er bei den Chinesen akzeptiert wird und ihnen das Evangelium glaubhaft und überzeugend verkündigen kann. Mit Berechnungen, wie viele Chinesen pro Tag in der Ewigkeit verloren gehen, hat er die jungen Christen in Europa überzeugt, sich seinem Missionswerk anzuschließen, und in China flächendeckend das Evangelium zu verbreiten.<sup>35</sup> Auf die Rettung der Seelen kam es an, die Organisation von Gemeinden und soziale Projekte spielten nur insofern eine Rolle, als sie der Evangeliumsverkündigung zur Rettung der chinesischen Seelen dienten.

Auch in dem Missionskonzept der Gemeindegrowthbewegung<sup>36</sup> spielt das Motiv der ewigen Verlorenheit der Menschen eine große Rolle. Es ist ein „Anliegen Gottes [...], dass verlorene Personen gefunden und mit ihm selbst versöhnt werden.“<sup>37</sup> Alle Mission muss sich auf die Gründung von missionarischen Gemeinden konzentrieren, weil ungläubende Menschen nur über ein dichtes Netzwerk von lebendigen christlichen Gemeinden das Evangelium hören können. Alles missionarische Engagement müsse im Dienst einer Evangeliumsverkündigung stehen, die den Menschen effektiv zur Bekehrung führt. Angesichts der Not der ewigen Verlorenheit des Menschen erscheinen die materiellen und gesundheitlichen Nöte, die Nöte der wirtschaftlichen und politischen Unterdrückung eher als nebensächlich. Natürlich müsse die Evangelisation die irdischen Bedürfnisse des Menschen ernst nehmen, aber zuerst und zuletzt gehe es darum, dass

<sup>34</sup> Hille meint, dass die „Dringlichkeit der Mission“ durch die „unendliche Gefährdung“ des verlorenen Menschen ohne Christus ihre besondere „Dynamik“ gewinnt (Auseinandersetzung, 526).

<sup>35</sup> Vgl. A. Franz, *Mission ohne Grenzen*. Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen, Basel 1993, 4 f.

<sup>36</sup> Vgl. D. McGavran, *Gemeindegrowth verstehen*. Eine grundlegende Einführung in die Theologie des Gemeindeaufbaus, Lörrach 1990.

<sup>37</sup> Ebd., 39; vgl. S. 42: Die ewige Errettung ist wichtiger als das zeitliche Wohl.

Menschen ihr ewiges Heil im Glauben an Christus finden. Angelpunkt dieser missiologischen Argumentation ist das Motiv der ewigen Verlorenheit des Menschen, das die Christen dazu motiviert, zu den Menschen zu gehen und ihnen das Evangelium zu bezeugen.

Ganz abgesehen davon, dass dieses Missionsmotiv in der Theologie des Ökumenischen Rates seit Mitte des 20. Jahrhunderts nicht mehr vorkommt<sup>38</sup>, spielt das Motiv der ewigen Verlorenheit des Menschen in der Missiologie der evangelikalen Lausanner Bewegung<sup>39</sup> anfangs eine stärkere, dann aber eine untergeordnete Rolle.<sup>40</sup>

In der *Lausanner Verpflichtung* von 1974 finden sich die entscheidenden Sätze in § 3 (Einzigartigkeit und Universalität Jesu): „Wer aber Jesus Christus ablehnt, verschmäht die Freude des Heils und verdammt sich selbst zur ewigen Trennung von Gott ... Wenn Jesus als der ‚Erlöser der Welt‘ verkündigt wird, so heißt das nicht, dass alle Menschen von vornherein oder am Ende doch noch gerettet werden.“ Auch wenn diese dogmatische Entscheidung im Folgenden keine Erwähnung mehr findet, so durchweht doch der Atem der Dringlichkeit alle folgenden Abschnitte.<sup>41</sup>

In seinen Erläuterungen zur Lausanner Verpflichtung geht deren theologischer Vater, *John Stott*, auf die Spannung zwischen der Erwählungslehre, der universalen Liebe Gottes und seiner Erlösung auf der einen Seite und auf der anderen Seite der Rede von der ewigen Verlorenheit der Ungläubigen ein und mahnt dazu, die beiden biblischen Wahrheiten anzunehmen. Er kommt selbst zu dem Schluss: „Die Erretteten werden alles Verdienst Gott zuschreiben, während die Verlorenen sich selbst alle Schuld werden zuschreiben müssen.“<sup>42</sup> In seinen missionstheologischen Darlegungen zum Kapitel Evangelisation in seinem Buch „Gesandt wie Christus“ (1976) setzt sich Stott vor allem mit dem politisch-präsentischen Verständnis von Evangelisation im Umfeld des ökumenischen Rates auseinander, erwähnt dabei die futurische Bedeutung der Evangelisation nur in der positiven

<sup>38</sup> An den Verlust dieser Missionsmotivation in den Entwicklungen des ÖRK erinnert z. B. *Hille*, Auseinandersetzung, 524.

<sup>39</sup> Die folgenden Texte findet man z. B. auf der Internetseite [www.lausannerbewegung.de](http://www.lausannerbewegung.de).

<sup>40</sup> In der Glaubensgrundlage der Evangelischen Allianz ist dieses Thema auch offen formuliert: Nur die Ewigkeit der erlösten Glaubenden wird bekannt: „Wir bekennen uns ... zur Erwartung der persönlichen, sichtbaren Wiederkunft des Herrn Jesus Christus in Macht und Herrlichkeit; zum Fortleben der von Gott gegebenen Personalität des Menschen; zur Auferstehung des Leibes zum Gericht und zum ewigen Leben der Erlösten in Herrlichkeit“ (Was wir glauben – Die Glaubensbasis der Evangelischen Allianz, 1846).

<sup>41</sup> Das akzentuierte Bekenntnis zum „doppelten Weltausgang“ (und damit zum Blick auf die Ewigkeit) in Lausanne 1974 ist eine Reaktion gegen damalige Tendenzen des ÖRK, die christliche Existenz vor allem im Kampf um Gerechtigkeit im Diesseits zu verstehen, eine Haltung, die evangelikal gesinnte Christen zur Gründung der Lausanner Bewegung getrieben hat.

<sup>42</sup> *J. Stott*, Die Lausanner Verpflichtung. Eine Auslegung und Erläuterung, in: Lausanne geht weiter, hg. v. Lausanner Komitee für Weltevangalisation, Telos-Dokumentation 909, Neuhäusen (Stuttgart) 1980, 113–200; Zitat: S. 137.

Weise der Rettung im zukünftigen Gericht Gottes, und bleibt sonst auf der Ebene der gegenwärtigen Bedeutung der Evangelisation.<sup>43</sup>

Das *Manifest von Manila* (1989) bekräftigt in 21 Sätzen die Lausanner Verpflichtung, spricht aber nur allgemein von der Verlorenheit der Menschen ohne Christus (I.4), davon, dass die von Christus unerlöste Religiosität „ins Gericht führt“ (I.7), und von der Dringlichkeit der Weltevangalisation (I.19). In den weiteren Erläuterungen (II. Das ganze Evangelium – die ganze Kirche – die ganze Welt) ist in positiver Weise von der erlösenden Kraft des Evangeliums, von der Einzigartigkeit des Heils Jesu Christi für den Menschen in seiner Sündenverfallenheit („Dilemma“) die Rede, aber das Motiv der ewigen Verlorenheit des Menschen wird mit keinem Wort erwähnt. Das *Manifest von Manila* hat vielmehr die Integrität und Ganzheitlichkeit der Evangeliumsverkündigung zum Thema. Als eschatologisches Missionsmotiv wird am Ende (III. Verkündigt Christus, bis er kommt) die Missionsverpflichtung in der Zeit zwischen Auferstehung und Wiederkunft Jesu benannt, sogar in dem Sinne, dass Jesus den Zeitpunkt seiner Wiederkunft an unseren Missionsgehorsam gebunden hat.

Bei der Weltmissionskonferenz der evangelikalen Bewegung in *Pattaya 2004* (Pattaya II – Erklärung des Lausanner Forums 2004) standen andere Themen im Zentrum, besonders das der Kontextualität der Evangeliumsverkündigung, in deren Beschreibung verschiedenste aktuelle Verlorenheitssituationen des Menschen zur Sprache kommen.

Die Entwicklung der evangelikalen Missionstheologie führt letztlich zu einer Annäherung an das biblische Reden vom Verlorensein in existenzieller Form, wie man es im Lukasevangelium (Lk 15: Verlorenengleichnisse; Lk 19,10: Ende der Zachäusgeschichte) vorfindet: Die menschliche Verlorenheit besteht darin, dass der „verlorene“ Sohn menschlich und existenziell fern vom Haus des Vaters verarmt und vereinsamt. Auch die Verlorenheit des zweiten Sohnes stellt sich dar als derbe Störung der Gemeinschaft; aus Neid und einem dumpfen Gefühl der Ungerechtigkeit heraus hält er sich vom Rückkehr-Fest seines Bruders fern. Zachäus ist verloren in dem Sinn, dass er aufgrund seiner Kooperation mit der römischen Besatzungsmacht aus der Volksgemeinschaft Israels ausgeschlossen ist. Als Jesus den auf dem Baum sitzenden Zachäus anspricht und sich in sein Haus einlädt, holt er Zachäus aus seiner existenziellen Verlorenheit des Ausgeschlossenseins aus der Volksgemeinschaft und aus der Gottesgemeinschaft heraus und stellt ihn in die neue Gemeinschaft der Reich-Gottes-Leute. In diesen Texten und Geschichten spiegelt sich das biblische Menschenbild wieder, das Glück und Unglück des Menschen zuerst in seinem Eingebundensein in die Gemeinschaft (mit Gott und den Menschen) sieht, und dann erst in seinem äußeren Ergehen und in seiner Moral. Leben heißt: in Beziehun-

<sup>43</sup> Vgl. *ders.*, *Gesandt wie Christus. Grundfragen christlicher Mission und Evangelisation*, Wuppertal / Gießen 1976, insb. 33–55.

gen leben. „Das Wesen des Todes ist Verhältnislosigkeit.“<sup>44</sup> Der Kranke in den Psalmen (z. B. Ps 88) beklagt zuerst sein Verlassensein von Gott und von den Freunden und dann auch seine Krankheit. Verloren sein bedeutet dann, in sich selbst zu erstarren oder, nach Althaus, aus der selbstsüchtigen Einsamkeit nicht mehr herauszukommen.<sup>45</sup>

Im biblischen Zeugnis wie in der neueren evangelikalen Missionstheologie wird also der existenziale Charakter der Verlorenheit thematisiert; die Frage nach der Zukünftigkeits dieser Verlorenheit wird zurückgestellt oder im Lichte des dringenden Liebesrufes Gottes offen gehalten. Das eigentliche Motiv der Evangelisation ist die Liebe Gottes, sein Erbarmen und seine Gerechtigkeit, die durch das Zeugnis in Wort und Tat in das Leben der Menschen kommen will, damit er Gottes Heil in seiner Heillosigkeit erfährt. Er erfährt Gottes Heil als Zuspruch der Verheißung und immer wieder als befreiende Erfahrung in aktuellen Problemen. Der Mensch ist auf Gottes Liebe angewiesen. Nur das Leben, das sich in Beziehung setzt zu seinem Schöpfer, ist erfülltes Leben. Nur ein solches Leben in Christus spiegelt die ewige Liebe und Gerechtigkeit Gottes wieder.

Im Lichte dieses Evangeliums ist das Motiv der Verlorenheit des Menschen für die Theologie der Evangelisation sehr bedeutend: Der Mensch braucht das Evangelium in Wort und Tat, um aus seiner existenzialen Verlorenheit herauszukommen. Das Motiv der futurisch-ewigen Verlorenheit hingegen kann aufgrund seiner Theorielastigkeit und aufgrund der biblischen Umrahmung durch die universale Versöhnungsverheißung Gottes nicht diese Wichtigkeit haben. Damit soll nicht einer Theologie der Allversöhnung das Wort geredet sein, als ob es in der Evangelisation nur um die Behebung der materiellen und psychischen Nöte der Menschen ginge. In der Evangelisation geht es darum, den Menschen in seiner Erfahrung der Verlorenheit anzusprechen und ihn zum Glauben an das befreiende Evangelium zu ermutigen. Eine solche Entscheidung für den eschatologischen Friedensfürsten Jesus Christus gibt Hoffnung und Gewissheit angesichts des Todes mit allen seinen Schatten, die er in das jetzige Leben schon hineinwirft.

So lassen sich auch zwei prägende Missionare der baptistischen Bewegung (William Carey und Charles Haddon Spurgeon) in ihrem missionarischen Engagement weniger von dem Gedanken des ewigen Verlorenseins der Ungläubigen bewegen als von anderen gewichtigen Motiven:

William Carey (1761–1834) nennt in seiner Grundschrift „Eine Untersuchung über die Verpflichtung der Christen, Mittel einzusetzen für die Bekehrung der Heiden“ (1792) drei Gründe für die Mission:<sup>46</sup> 1. Der Missionsbefehl Jesu (Mt 28, 19–20); 2. „Liebe für unsere Mitgeschöpfe und Mitsünder“; 3. Das Gebet um das Kommen des Reiches Gottes. Das Motiv der

<sup>44</sup> Vgl. E. Jüngel, Tod, Themen der Theologie 8, Stuttgart / Berlin <sup>3</sup>1973, 98–101; Zitat: S. 171.

<sup>45</sup> Vgl. Althaus, Die letzten Dinge, 190.

<sup>46</sup> Vgl. W. Carey, Eine Untersuchung über die Verpflichtung der Christen, Mittel einzusetzen für die Bekehrung der Heiden. Übers. u. hg. v. K. Fiedler und Th. Schirmmacher, edition afem, mission classics 1, Bonn 1993, 7 ff. 69 f. 77 ff.

Verlorenheit der Heiden nennt Carey auch, aber im oben erwähnten existenzialen Sinn: Gerade im Blick auf die Unsterblichkeit der Seelen der Heiden, gilt es, „das Evangelium“ unter ihnen „zu verherrlichen“, damit sie aus Unwissenheit und Barbarei herauskommen. „Würde die Ausbreitung des Evangeliums nicht das effektivste Mittel ihrer Zivilisierung sein?“<sup>47</sup>

Der baptistische Predigerfürst Charles Haddon Spurgeon (1834–1892) wandte sich als *Particular Baptist* gegen die allversöhnerischen Tendenzen der *General Baptists*, weil seiner Meinung nach das Opfer Christi am Kreuz, unter dem Vorzeichen der Allversöhnung, angesichts der Menschen, die zu diesem Zeitpunkt schon in der Hölle waren, keinen rechten Sinn haben könnte. Auffallend ist jedoch, dass er in seinen Predigten selten das Schicksal der Gottlosen im ewigen Tod (gegenüber seinen Beschreibungen der ewigen Seligkeit) thematisiert.<sup>48</sup> Interessanterweise entspricht seiner Ablehnung der Allversöhnungslehre an keiner Stelle eine missionsbegründende Darstellung der Lehre vom doppelten Weltausgang. Spurgeon ging es um die Aufrechterhaltung der Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott, wobei er (calvinistisch geprägt) in der Glaubensentscheidung des Menschen immer die Erwählung durch Gott erkannte.<sup>49</sup>

Die beiden baptistischen Missionspersönlichkeiten distanzieren sich in ihrem Engagement von extremen Positionen bei den *General* (Allversöhnung) und bei den *Particular Baptists* (Doppelte Prädestination)<sup>50</sup> und öffnen sich dadurch für neue Wege der Mission. Es sind der Gehorsam gegenüber dem Missionsbefehl, das in Jesus anbrechende Reich Gottes, die Dringlichkeit der Liebe Gottes und die Herrlichkeit der Ehre Gottes, die sie zu engagierten christlichen Missionaren machen.

Vielleicht ist das dem einen oder anderen zu wenig. Jemand sagte mir, dass sich das Christsein eigentlich nicht lohnt, wenn es nicht um Himmel oder Hölle geht. Doch ist zu fragen: Wenn ein Christ so redet und denkt, hat er das Evangelium von Jesus Christus wirklich verstanden? Wer nur im Blick auf die Ewigkeit Christ geworden ist, der scheint das Christsein mit allem zu verbinden, was man nicht darf, als ob Christen am Leben vorbei leben und sich einer leidvollen, verzichtvollen Existenz verschreiben, um dann den Lohn der ewigen Seligkeit zu haben. Man muss sich der Frage stellen, was das Christsein eigentlich ausmacht, und warum es sich lohnt, andere zum Glauben an Christus einzuladen. Wer Christ wird, um die

<sup>47</sup> Vgl. ebd., 70.

<sup>48</sup> Vgl. die angezeigten Belege bei P. Spangenberg, *Theologie und Glaube bei Spurgeon*, Gütersloh 1969, 166–168.

<sup>49</sup> Vgl. Ch. H. Spurgeon, *Alles zur Ehre Gottes. Autobiographie*, Wuppertal / Kassel 1984, 100 ff. In seiner Argumentation zum Erbe Calvins macht Spurgeon deutlich, dass er die Spannung der beiden Lehren von der Verantwortlichkeit des Menschen und von der Erwählung durch Gott nicht auflösen kann und will; vgl. das Kapitel über „Partikulare Erlösung“ bei E. W. Hayden, *Die Kraft liegt in der Wahrheit. Spurgeon über Erweckung*, Kassel 1966, 82–91.

<sup>50</sup> Nach Roger Hayden (*Auseinandersetzung*, 85 f) unter dem Einfluss des letztlich auf George Whitefield zurückgehenden evangelikalischen Calvinismus.

Hölle zu vermeiden und sich das ewige Leben zu verdienen, ist im Grunde von egoistischen Motiven getrieben, die in Spannung stehen mit dem Evangelium von dem sich selbst hingebenden Jesus Christus.

Motiv der Evangelisation ist also nicht ein „Wissen“ um den doppelten Ausgang des Weltendes, sondern die Erfahrung der befreienden Barmherzigkeit Gottes. Motiv der Evangelisation ist die Überzeugung, dass einem in Leben und Tod nichts Besseres geschehen kann, als zu Jesus Christus zu gehören. In ihm ist das wahre Leben, über den Tod hinaus. Der wahre „evangelische“ Glaube entsteht nicht aus Furcht vor der Hölle und auch nicht aus der Erwartung des Paradieses, sondern aus einer persönlichen Gottesbegegnung heraus, die einen in die Wirklichkeit und Kraft des Reiches Gottes hineinführt.

## 6. Folgerungen für die evangelistische Verkündigung

So steht die evangelistische Verkündigung ganz in dieser Spannung zwischen der Hoffnung auf die universale Versöhnung und dem ungewissen Bangen angesichts des Jüngsten Tages, der mit einer Scheidung zwischen den Erlösten und den Unerlösten enden kann. Sicherlich fällt es dem Verkündiger leicht, den unbedingten und umfassenden Liebeswillen Gottes zu verkündigen und zur Antwort auf die Liebe Gottes einzuladen. Wie steht es aber mit der Predigt vom Gericht Gottes, von der Hölle der Gottesverlassenheit, die uns das Neue Testament vor Augen malt?

Von den theologischen Erwägungen her ist dazu Folgendes zu sagen: Die Heilsverheißungen können mit Gewissheit und Freimut verkündigt und bezeugt werden, die Unheilsaussagen sollten mit Sorge und Furcht zum Ausdruck kommen. Denn die Wahrheit der Gottesgemeinschaft für den, der sich auf das Evangelium von Jesus Christus einlässt, ist uns im Neuen Testament vielfach und deutlich bezeugt. Die zu Jesus gehören, werden durch das Gericht hindurchgetragen. Über die Zukunft des Unglaubens jedoch, ob er von Gott am Ende überwunden oder in seiner egoistischen Erstarrung verewigt wird, dazu findet man im Neuen Testament verschiedene Aussagen. So kann man sowohl die Hoffnung der Überwindung des Unglaubens als auch die Angst vor der Verewigung der Gottesferne nur andeutend und mit Unsicherheit artikulieren. Falsch ist es, vom Schicksal der Nichtglaubenden mit derselben Gewissheit zu reden, wie man vom Schicksal der Glaubenden spricht. Falsch ist es auch, die biblischen Hinweise zu einem negativen Ausgang des Gerichtes zu verschweigen, auch wenn sie schwer verdaulich sind. Dreh- und Angelpunkt der biblischen Gerichtsrede ist doch die Verantwortlichkeit des Menschen, der sein Leben zu gestalten hat und sich für seinen Glauben oder Unglauben zu verantworten hat, vor Gott seinem Schöpfer und Richter. Gottes Liebe ist kein Automatismus, sondern sie gibt den Menschen frei und sehnt sich nach seiner bejahenden Antwort. Und vielleicht – Gott bewahre, aber es kann sein – ist es so, dass

Gottes Liebe die negative Antwort des Menschen respektiert, über den Tod hinaus ...

Natürlich ist es wichtig, dass man sich als Evangelist theologisch Rechenschaft über sein eschatologisches Denken gibt. Doch muss man sich eingestehen, dass die Ewigkeitsfrage heute nicht das drängende Problem der Menschen ist wie noch zu Zeiten der Alten Kirche, des Mittelalters oder der Reformation. Man muss nicht eine ewige Verlorenheit erklären, die viele Menschen in existenzieller Form jetzt und hier erleben – indem Ehen und Familien zerbrechen, indem sie mit der Arbeit auch ihren Lebenssinn verlieren, indem sie in Lebenskrisen hineinrutschen und sich Ängste um ihre Zukunft machen. Gerade der lukanisch existenziale Zugang zum Verlorenheitsbegriff kommt dem Menschen in seiner Lebenserfahrung entgegen. Gott will in die menschlichen Erfahrungen der Wertlosigkeit, der Einsamkeit, der Sinnlosigkeit hineinkommen, um das Leben neu zu fundieren und ihm eine Perspektive zu geben. Sicherlich machen sich die Menschen auch Gedanken um ihr Sein nach dem Tod, aber nicht in erster Linie. Zuerst geht es um die Bewältigung der irdischen Existenz, um die Überwindung all dessen, was das Leben gefährdet und in Frage stellt. Zuerst geht es um die Erfahrung von Gemeinschaft mit aufrichtigen Menschen, die einen wertschätzen und lieben. Die Menschen wissen, was Verlorenheit ist, der Evangelist muss nur seine Augen und Ohren offen halten, die existenziellen Situationen der Menschen auf den Punkt bringen und das erbarmende und befreiende Evangelium in diese Situationen hineinsprechen und zum Glauben einladen – den Glauben, der Hoffnung gibt über den Tod hinaus.

## Bibliografie

- Althaus, P.*, Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie, Gütersloh 1961  
*Balders, G.*, Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (Baptisten), in: *B. Motel*, Glieder an einem Leib. Freikirchen in Selbstdarstellungen, Konstanz 1975  
*Barth, K.*, Kirchliche Dogmatik, KD II/2, Zürich 1959  
*Beyreuther, E.*, Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978  
*Brunner, E.*, Dogmatik III, Zürich 1960  
*Carey, W.*, Eine Untersuchung über die Verpflichtung der Christen, Mittel einzusetzen für die Bekehrung der Heiden. Übers. u. hg. v. K. Fiedler und Th. Schirrmacher, edition afem, mission classics 1, Bonn 1993  
*Franz, A.*, Mission ohne Grenzen. Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen, Basel 1993  
*Gielen, M.*, Universale Totenaufweckung und universales Heil? 1 Kor 15, 20–28 im Kontext paulinischer Theologie; in: *BZ* 47 (2003), 86–104  
*Groth, F.*, Chiliasmus und Apokatastasishoffnung in der Reich-Gottes-Verkündigung der beiden Blumhardts, in: *Pietismus und Neuzeit* 9, Göttingen 1984, 56–116

- Hayden, E. W.*, Die Kraft liegt in der Wahrheit. Spurgeon über Erweckung, Kassel 1966
- Hayden, R.* (Hg.), English Baptist History & Heritage. A Christian Training Programme Course, 1990
- Hille, R.*, Die Auseinandersetzung der frühen Kirche mit dem Heilsuniversalismus in Theologie und Mission: heute wieder aktuell?; in: *Th. Schirrmacher* (Hg.), Kein anderer Name. Die Einzigartigkeit Jesu Christi und das Gespräch mit den nicht christlichen Religionen. FS Peter Beyerhaus, Nürnberg 1999, 514–526
- Janowski, J. Ch.*, Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 23), 2 Bände, Neukirchen-Vluyn 2000
- Jüngel, E.*, Tod (Themen der Theologie 8), Stuttgart / Berlin <sup>3</sup>1973
- Kehl, M.*, Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1999
- McGavran, D.*, Gemeindegrowth verstehen. Eine grundlegende Einführung in die Theologie des Gemeindeaufbaus, Lörrach 1990
- Meier, M.*, Der bekräftigte Origenes. Origenesrezeption im radikalen Pietismus, in: Pietismus und Neuzeit 31, Göttingen 2005
- Mühling, M.*, Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung, Göttingen 2007
- Ratzinger, J.*, Kleine Katholische Dogmatik, Bd. 9: Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg 1977
- Schleiermacher, F.*, Der christliche Glaube, hg. v. M. Redeker, Berlin 1960
- Schwarz, H.*, Die christliche Hoffnung. Grundkurs Eschatologie, Göttingen 2002
- , Jenseits von Utopie und Resignation. Einführung in die christliche Eschatologie, Wuppertal / Zürich 1991.
- Spangenberg, P.*, Theologie und Glaube bei Spurgeon, Gütersloh 1969
- Spurgeon, Ch. H.*, Alles zur Ehre Gottes. Autobiographie, Wuppertal / Kassel 1984
- Stahelin, E.*, Die Wiederbringung aller Dinge. Rektoratsrede gehalten an der Jahresfeier der Universität Basel am 18. November 1960, Basel 1960
- Striet, M.*, Streitfall Apokatastasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick; in: Theologische Quartalsschrift 184 (2004), 185–201
- Stott, J.*, Gesandt wie Christus. Grundfragen christlicher Mission und Evangelisation, Wuppertal / Gießen 1976
- , Die Lausanner Verpflichtung. Eine Auslegung und Erläuterung, in: Lausanne geht weiter, hg. v. Lausanner Komitee für Weltevangalisation, Telos-Dokumentation 909, Neuhausen (Stuttgart) 1980, 113–200