

Michael Beintker, „Gottes Urteil über unser Leben. Das jüngste Gericht als Stunde der Wahrheit“, ZThK 110 (2013), S. 219-233.

Michael Beintker, ehemals Professor für systematische Theologie in Halle und seit 1994 Professor für Systematische Theologie in Münster, beginnt seinen Aufsatz mit der kritischen Diagnose, dass zwar die Eschatologie im Allgemeinen, nicht aber die Rede vom Endgericht im Besonderen in der gegenwärtigen systematischen Theologie ausreichend berücksichtigt würde. Dies sei, so Beintker, insofern zu begrüßen, als damit auch die in früheren Jahrhunderten verbreitete Angst vor der Hölle, weithin verschwunden sei. Problematisch sieht er jedoch die „Marginalisierung der Gerichtsvorstellung“ (221), sofern diese zu einer Rechtfertigungsbotschaft der „billigen Gnade“ führe.

Anschließend stellt Beintker fest, dass die neutestamentlichen Schriften sowohl von „Christus“ als auch von „Gott“ als dem endzeitlichen Richter sprechen. Die Rede von „Christus“ sei jedoch dominierend, was deshalb von besonderer Bedeutung sei, weil damit der Mensch „vor dem Richterstuhl dessen stehen [wird], der sich für ihn ans Kreuz schlagen ließ, der [...] das den Sünder treffen sollende Gericht auf sich nahm“ (222).

Im NT selbst, besonders in Mt 25, werde freilich das Bild von Christus als einem unerbittlichen Richter gezeichnet, der die Menschen nach ihren Taten der Liebe beurteilt und den einen das ewige Leben, den anderen aber ewige Verdammnis zuspricht. Beintker sieht dies in Verbindung mit anderen Belegstellen als Hinweis darauf, dass im Gericht allein die Liebe Bestand haben könne. Von daher ergebe sich eine erste Linie der Kontinuität zwischen irdischem Leben und dem Reich Gottes „als vollendeter Realität der Liebe“ (223). Die Taten der Liebe bleiben bestehen, ohne dass sie zur Rechtfertigung des Menschen *solo Christo* irgendetwas beitragen könnten. Als zweite Kontinuitätslinie zwischen irdischem Dasein und eschatischer Realität beschreibt Beintker sodann Jesu Zuwendung zu den Unterdrückten und den Opfern menschlichen Unrechts, woraus sich „ein starkes Trostmotiv“ (224) des Gerichtsgedankens ergebe.

Im dritten Abschnitt („Das Ende des Bösen“) kommt Beintker schließlich auf die sich im Endgericht manifestierende Diskontinuität zu sprechen. (Diese Reihenfolge ist insofern überraschend, als das Gericht im Allgemeinen in erster Linie unter dem Stichwort der Diskontinuität fungiert, während die Auferstehung als Ausdruck eschatologischer Kontinuität verstanden wird, vgl. etwa Mühling, Grundinformation Eschatologie, S. 263.)

Das Böse, das im Gericht an sein Ende kommt, dürfe freilich nicht abstrakt verstanden werden, vielmehr handle es sich um das Böse, das in je konkreten Lebensgeschichten Gestalt gewinne. Die Offenbarung der eigenen Lebensgeschichte mit all ihren „Taten, Untaten und unterlassenen Taten“ sei „die eigentliche Härte und der eigentliche Schock“ (226) des Gerichts, so Beintker im Anschluss an F. Kafka. In einem langen Zitat lässt Beintker außerdem K. Barth zu Wort kommen, der in KD IV/2 eine fingierte Gerichtsrede all jener entwirft, die im Gericht aufstehen, um die verdeckten Untaten und die vermeintlich guten Taten bloßzulegen. Freilich gilt auch jetzt: Der Schock über das eigene Leben hat nicht das letzte Wort, „Christi Wahrheit ist stärker als das todbringende Erschrecken über unsere Schande“ (227), so Beintker, weshalb das Ende des Bösen nicht nur als Abbruch, sondern vor allem als ein Zurechtbringen zu verstehen sei. Auch dem Gericht könne der Christ „in der Gewissheit seiner Rechtfertigung entgegengehen“ (228).

Schließlich wendet sich Beintker im vierten und letzten Abschnitt der Frage dem in der Theologiegeschichte vieldiskutierten Problem der Allversöhnung zu. Er referiert zunächst die Lehrurteilungen der reformatorischen Bekenntnisschriften (CA XVII und Heid. Kat., Frage 20), die eine Allversöhnung ausdrücklich ablehnten. Allerdings, so Beintker weiter, hätten bereits Luther und Zwingli gelegentlich in diese Richtung gedacht, nämlich im Kontext der Frage nach dem Heil für die vor Christus Verstorbenen. Die ersten pointierten Vertreter der Allversöhnung in nachreformatorischer seien jedoch Vertreter des württembergischen Pietismus gewesen, nämlich J. A. Bengel und F. Chr. Oetinger, und schließlich F.D.E. Schleiermacher, der den Gedanke eines fortgesetzten Ausschlusses eines Teils der Menschheit vom ewigen Heil als eine unvorstellbare Trübung der ewigen Seligkeit des andern Teils der Menschheit empfand. Für noch überzeugender

hält Beintker freilich den Ansatz, den K. Barth in seiner Erwählungslehre (KD II/2) entwirft und mit dem er den „Erlösungsuniversalismus“ (231) Schleiermachers christologisch reformuliert und damit überboten habe. Entscheidend war für Barth die Konzentration von Gottes Gerichtshandeln auf das Sterben Jesu, hier hat Gott nach Barth sich selbst die Verwerfung, allen anderen Menschen aber das Heil zgedacht. „Das *eigentliche* Gericht hat sich damit bereits auf Golgatha ereignet.“ (232) Allerdings, so hält Beintker zurecht fest, habe Barth daraus nicht die Konsequenz einer expliziten Allversöhnungslehre gezogen. Dieses letzte Urteil sei vielmehr Gott vorbehalten. Wohl aber sei die „Entgrenzung“ der christlichen Heilsauffassung zu unterstreichen, was Beintker unter Bezugnahme auf ein Votum des Theologischen Ausschusses der Union Evangelischer Kirchen von 2006 zum Thema (an dem er selbst maßgeblich beteiligt war) tut. Die darin vorgenommene Korrektur der traditionellen Lehre vom doppelten Ausgang des Gerichts, so Beintker am Ende seines Aufsatzes, sei nicht nur aus christologischen Gründen für befürworten, sondern auch um eine Verewigung des Bösen und damit einen eschatologischen Dualismus abzuwehren.

Gerhard Bergner