

Vernichtung statt ewiger Strafe? Das Modell “bedingter Unsterblichkeit” (conditionalism) in der eschatologischen Diskussion

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas. 2019. “Vernichtung statt ewiger Strafe? Das Modell ‘bedingter Unsterblichkeit’ (conditionalism) in der eschatologischen Diskussion.” In *Sed ipsa novitas crescat: Themen der Eschatologie, Transformation und Innovation; Festschrift für Manfred Gerwing*, edited by K. Hedwig and D. Riel, 83–103. Münster: Aschendorff.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the following conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publizieren>



Thomas Marschler

VERNICHTUNG STATT EWIGER STRAFE?

Das Modell „bedingter Unsterblichkeit“ (*conditionalism*) in der eschatologischen Diskussion

1. Die These und ihr historischer Hintergrund

(1) Die Lehre von einer ewigen Hölle als Aufenthaltsort der Verdammten nach dem Endgericht gehört zur offiziellen Dogmatik aller großen christlichen Kirchen. Sie ist zugleich ein Stück der Eschatologie, das in der Neuzeit innerhalb und außerhalb des Christentums heftige Kritik provoziert hat¹. Die häufigsten Einwände lauten: Die Verhängung einer nicht endenden Strafe durch Gott für endliche Taten einer Kreatur ist ungerecht, weil unverhältnismäßig. Sie dient keinem nachvollziehbaren Zweck, so dass Gott in den Verdacht der Grausamkeit gerät. Sie widerspricht dem universalen Heilswillen eines liebenden und barmherzigen Gottes, von dem angenommen werden sollte, dass er allen Geistgeschöpfen auch nach dem Tod Möglichkeiten der Versöhnung eröffnen wird. Wenn der universale Erlösungsratschluss scheitert, stellt dies Gottes Allmacht in Frage und sichert dem Bösen neben dem Guten ewige Existenz im Universum. Die Freude der Seligen im Himmel wäre niemals ungetrübt, wenn sie um das Leiden geliebter Angehöriger in einer ewigen Hölle wüssten. Negative Folgen zeigt die Höllendoktrin auch schon für die Menschen im irdischen Leben, sofern mit ihrer Hilfe Intoleranz und Sadismus legitimiert, Gewissensdruck ausgeübt und kirchliche Herrschaftsansprüche befestigt worden sind.

(2) Auch wenn über die Stichhaltigkeit dieser Argumente im Einzelnen unterschiedlich geurteilt wird, haben sie viele christliche Theologen der Gegenwart zur einer Distanzierung von der Verewigung des Bösen in der klassischen Höllendoktrin veranlasst. Für den katholischen Bereich hat Hansjürgen Verweyen schon 1983 im Blick auf die Literatur der vorangehenden Jahrzehnte festgestellt, es habe sich – vor allem unter dem Einfluss Hans Urs von Balthasars – „mehr und mehr ein Konsens herausgebildet, daß ‚vom gekreuzigten und auferweckten Christus her die Verdammung zur Hölle das letzte Wort nicht ist‘ [H. Küng]“². Diese Tendenz hat sich seitdem noch verfestigt. Viele Autoren neigen (mehr oder weniger

¹ Zentrale Argumente werden bereits im 17. Jahrhundert vorgetragen; vgl. D. P. Walker, *The Decline of Hell. Seventeenth-century Discussions of Eternal Torment*, London 1964, 33–58.

² H. Verweyen, *Eschatologie heute*, in: *ThRv* 79 (1983) 1–12, hier 10.

deutlich) der Position eines eschatologischen Universalismus zu, dessen unterschiedliche Varianten³ in der Erwartung übereinstimmen, dass am Ende der gesamte Kosmos in Gottes Herrschaft zur Vollendung finden wird.

(3) Allerdings ist der Universalismus nicht die einzige mögliche Alternative zur Lehre von der ewigen Hölle. Es gibt einen dritten Weg, der je nach Akzentsetzung unter die Begriffe „Annihilationismus“ oder „Lehre von der bedingten Unsterblichkeit“ (*conditional immortality*) gefasst werden kann. Diese Theorie teilt mit dem Universalismus die Annahme, dass der eschatologische Endzustand nur beseligte Geschöpfe in unzerstörbarer Lebenseinheit mit Gott umfassen wird. Mit der traditionellen Eschatologie (in der englischen Literatur oft ohne negative Konnotation als *traditionalism* bezeichnet) ist sie aber überzeugt, dass nicht alle Menschen (und Engel) im Himmel versammelt werden, sondern nur diejenigen, die sich im Erdenleben bewährt haben und deswegen würdig sind, mit ewigem Leben beschenkt zu werden. Für die übrigen, die im Endgericht einen negativen Urteilspruch entgegennehmen müssen, besteht die Strafe nicht in einem immerwährenden Leben ohne Gott (ggf. mit zusätzlichen seelischen und körperlichen Leiden), sondern im kompletten Verlöschen ihrer Existenz. Varianten dieser These ergeben sich aus der unterschiedlichen Gewichtung dreier Theorieelemente:

[a] Die meisten Konditionalisten lehnen die natürliche (d. h. in der Schöpfung grundlegende) Unsterblichkeit der menschlichen Seele ab. Die Nichtung der Verdammten, so wird argumentiert, braucht dann nicht auf ein aktives Zerstörungs-handeln Gottes zurückgeführt zu werden, sondern ist als Verweigerung der Unsterblichkeitsgnade bzw. als Konsequenz der inneren Verbindung von Sünde und Tod zu verstehen. Unter dieser Prämisse scheint das Modell angemessener als „Konditionalismus“ denn als „Annihilationismus“ bezeichnet zu werden (obwohl es auf die Annihilation der Sünder hinausläuft).

[b] Als Zeitpunkt der endgültigen Vernichtung/des Verlöschens der Bösen kann entweder bereits ihr biologischer Tod angesehen werden oder aber ein „zweiter Tod“ nach der universalen Totenaufweckung im Eschaton. Da die apokalyptischen Szenarien der Schrift die zweite Variante nahelegen, wird sie von fast allen neueren Konditionalisten bevorzugt. Eine dritte prinzipiell mögliche Version, die das Verlöschen in die Zeit der getrennten Seele zwischen biologischem Tod und Auferweckung verlegt, wird, soweit ich sehe, bestenfalls punktuell vertreten, weil biblische Belege für sie fehlen und sie mit der Annahme einer seelischen Unsterblichkeit verbunden zu sein scheint, die Konditionalisten in der Regel ablehnen.

[c] Sofern im Fall der Bösen ein begrenztes Fortleben der Seele oder eine temporäre leibliche Existenz nach der Auferweckung angenommen wird, kann darü-

³ Sie reichen von der Annahme einer unbedingten universalen Erlösung durch das stellvertretende Leiden Christi über Modelle, die nach dem Tod die fortgesetzte Möglichkeit einer Bekehrung und Versöhnung aller Menschen mit Gott und untereinander erhoffen (*escapism/reconciliationism*), bis zu Konzepten der Allversöhnung vermittelt zeitlich begrenzten Strafleidens (*purgatorial view*).

ber nachgedacht werden, ob und wie bereits vor der Vernichtung eine Bestrafung durch Gott stattfindet. Die endgültige Destruktion kann dann entweder als Aufgipfelung dieser Strafe oder aber als ihre barmherzige Beendigung angesehen werden.

(4) In der neuzeitlichen Theologie taucht die konditionalistische These als Alternative zur herkömmlichen Höllendoktrin zuerst – wie viele andere Abweichungen von der seit der Patristik etablierten Orthodoxie – im Sozinianismus auf und findet in der englischen Aufklärungstheologie unter Arianern und Platonikern weitere Unterstützung⁴. Erst ab Mitte des 19. Jahrhunderts hat der Konditionalismus nennenswerte Verbreitung im etablierten Protestantismus bzw. Anglikanismus gefunden, vor allem im englischsprachigen Raum⁵, aber in nicht unbeachtlichem Maße auch in Deutschland⁶ und in der Schweiz⁷. Gelegentlich verbindet sich die

⁴ Vgl. Walker, *The Decline of Hell*, 79–87.93ff.117.133; E. W. Fudge, *The Fire that Consumes. A Biblical and Historical Study of the Doctrine of Final Punishment*, Eugene, Or. 1981, 332ff. „Among the more influential questioners of the traditional doctrine of hell in eighteenth century England were John Locke, Isaac Newton, Samuel Clarke, and William Whiston. These all knew each other, according to D. P. Walker, and all were Arians. Only Whiston defended his beliefs openly, publishing in 1740 *The Eternity of Hell Torments Considered*“ (ebd. 334).

⁵ Vgl. etwa E. White, *Life in Christ. Four Discourses Upon the Scripture Doctrine that Immortality is the Peculiar Privilege of the Regenerate*, London 1846; ders., *Life in Christ. A Study of the Scripture Doctrine On the Nature of Man, the Object of the Divine Incarnation, and the Conditions of Human Immortality*, London 1875/³1878, 345–437 (entscheidender Autor für die Durchsetzung der konditionalistischen These im 19. Jahrhundert); C. F. Hudson, *Debt and Grace: As Related to the Doctrine of a Future Life*, Boston 1857; J. Blain, *Death Not Life: or The Destruction of the Wicked*, Buffalo 1862/⁷1857; H. Constable, *The Duration and Nature of Future Punishment*, New Haven, Conn. 1872/⁶1886; J. F. B. Tinling, *The Promise of Life, and the Doctrine of Everlasting Punishment*, London 1881; J. H. Pettingell, *The Unspeakable Gift: The Gift of Eternal Life Through Jesus Christ Our Lord*, Philadelphia. Pa. 1887; C. Mann, *October Sermons. Five Discourses on Future Punishment Preached in Grace Church, Kansas City, Mo. 1888*. Eine Übersicht über wichtige Vertreter im 19. Jh. geben ausführlich L. E. Froom, *The Conditionalist Faith of Our Fathers. The Conflict of the Ages Over the Nature and Destiny of Man*, 2 vol., Washington 1965–66, hier Bd. 2, 247–700, und in knapper Form Fudge, *The Fire that Consumes*, 335–339.

⁶ Vgl. etwa H. Schultz, *Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit*, Göttingen 1861, bes. 155–172; Ch. H. Weiße, *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums*, Bd. 3, Leipzig 1862, 725f. (§ 870); H. Plitt, *Evangelische Glaubenslehre*, Bd. 2, Gotha 1864, 413–416; R. Rothe, *Dogmatik, Zweiter Theil, zweite Abt.*, Heidelberg 1870, 140–149 (biblische Begründung).158 (systematisches Resümee); Th. Häring, *Der christliche Glaube (Dogmatik)*, Calw und Stuttgart 1906, 602f.; O. Kirn, *Grundriss der evangelischen Dogmatik*, Leipzig 1907, 127. Zu philosophischen Hintergründen im 19. Jahrhundert vgl. E. Seebach, *Die Lehre von der bedingten Unsterblichkeit in ihrer Entstehung und geschichtlichen Entwicklung*, Krefeld 1898.

⁷ Als bedeutender Konditionalist aus dem französischsprachigen Raum gilt der Schweizer E. Petavel-Olliff. Seine materialreichen Bücher erzielten großen Einfluss durch englische Übersetzungen: *The Struggle for Eternal Life*, London 1875; *The Extinction of Evil. Three Theological Essays*, Boston 1889; *The Problem of Immortality*, London 1892. Das zuletzt genannte Buch ist nach Froom, *The Conditionalist Faith of Our Fathers*, Bd. 2, 609, „the consummation of the Conditionalist investigative study up to his day“.

theologische Argumentation mit darwinistischem Gedankengut⁸. Nach einem zwischenzeitlichen Abflauen der Debatte ist in den vergangenen Jahrzehnten ein weiterer kräftiger Rezeptionsschub der These zu beobachten. Förderlich war dafür die in der protestantischen Exegese und Systematik des 20. Jahrhunderts zur Durchsetzung gekommene scharfe Kontrastierung der biblischen Unsterblichkeitslehre mit der griechischen Auffassung einer Unsterblichkeit der Seele. Eine enorme Materialsammlung zum Thema hat in den 1960er Jahren der Theologiehistoriker Leroy Edward Froom publiziert⁹; dieses Forschungsinteresse hängt mit seiner Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten zusammen, die (ähnlich den Zeugen Jehovas) den Konditionalismus offiziell lehrt. Als Werk, das dem Konditionalismus endgültig Eingang in die protestantische Mainstream-Debatte verschafft hat, gilt ein Buch des Amerikaners Edward William Fudge, das erstmals 1982 erschien und in zwei Folgeauflagen erweitert wurde¹⁰. Fudge hat bis zu seinem Tod 2017 unermüdlich Werbung für sein Anliegen betrieben. Bekannte Konditionalisten der jüngeren Zeit sind Clark H. Pinnock, John R. W. Stott oder John H. Wenham. Prominente Unterstützung hat die Position zudem durch Exegeten (wie Richard Bauckham) und Religionsphilosophen (wie Richard Swinburne) erhalten. Ein 2014 in den USA erschienener Sammelband vereint zentrale Wortmeldungen aller zuvor genannten Konditionalisten und gibt neben Literaturhinweisen einen guten Überblick über die relevanten Argumente¹¹. Da viele Konditionalisten aus dem evangelikalen theologischen Milieu stammen, sind aus dieser Richtung auch die schärfsten Gegenschriften hervorgegangen. Die Debatte spielt sich also primär zwischen Konditionalisten und Vertretern der traditionellen Höllenlehre ab; Universalisten sind weniger intensiv einbezogen.

Innerhalb der katholischen Theologie ist die Annihilationsthese bislang ein Randthema geblieben. Der (nicht aus dem akademischen Bereich kommende) kanadische Katholik Robert Wild schreibt in einem 2016 erschienenen, eher kompilatorisch angelegten Buch zum Thema: „Catholics are generally unaware of the complexities of the debate about CI [Conditional Immortality, Th. M.], or even aware that this is one of the theological *alternative destinies* for those who persist in resistance to the Father's will“¹². Dieses Urteil ist prinzipiell richtig, in seinem zweiten Teil aber etwas zu stark formuliert. Bereits neuscholastische Dogmatiker,

⁸ Vgl. M. Wheeler, *Heaven, Hell, and the Victorians*, Cambridge 1994, 74 (mit Verweis auf Constable). Die Geretteten sind in diesem Verständnis die überlebenden „Starken“ der Heilsgeschichte, während die Bösen als „Schwache“ dem Untergang verfallen.

⁹ Vgl. Froom, *The Conditionalist Faith of Our Fathers*.

¹⁰ Fudge, *The Fire that Consumes*.

¹¹ C. M. Date/G. G. Stump/J. A. Anderson (ed.), *Rethinking Hell. Readings in Evangelical Conditionalism*, Eugene, Or. 2014. Hingewiesen sei auch auf eine materialreiche pro-annihilationistische Webseite aus dem Umkreis der Herausgeber des Buches: <http://www.rethinkinghell.com/>.

¹² R. Wild, *A Catholic Reading Guide to Conditional Immortality: The Third Alternative to Hell and Universalism*, Eugene, Or. 2016, 4.

die selbstverständlich ohne Ausnahme die Ewigkeit der Hölle als Teil des katholischen Dogmas verteidigen, sehen zwar als Hauptgegner den Universalismus an (vor allem in der Gestalt des von der Alten Kirche verurteilten Origenismus), erwähnen aber teilweise auch den Annihilationismus als These aus dem deutschen Protestantismus des 19. Jahrhunderts und diskutieren mögliche Anknüpfungspunkte bei altkirchlichen Autoren¹³. In neueren Abhandlungen zur Eschatologie bleibt es zwar weiterhin, wenn überhaupt, nur bei knappen Bemerkungen zum Thema¹⁴, allerdings im Wissen darum, dass in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum vereinzelt auch katholische Theologen eine offene Haltung gegenüber dieser Lehrmeinung bekundet haben¹⁵. Wirbel hat im Oktober 2017 die Nachricht hervorgerufen, Papst Franziskus habe sich in einem Gespräch mit Eugenio Scalfari als Vertreter des Annihilationismus zu erkennen gegeben¹⁶. Derselbe Journalist hatte bereits 2015 nach einem Gespräch mit dem Papst eine ähnliche Mitteilung gemacht¹⁷. Im März 2018 hat der Vatikan verlauten lassen, dass Scalfari keine au-

¹³ Vgl. B. Jungmann, *Tractatus de novissimis*, Ratisbonae u. a. 1871, 57; C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie* von J. B. Heinrich, Bd. 10, Münster 1904, 485; Joseph Bautz, *Die Hölle*, Mainz ²1905, 99f.; M. Richard, Art. *Enfer*, in: *DThC V*, Paris 1913, 28–120, hier 85f.; Joseph Zahn, *Das Jenseits*, Paderborn ²1920, 148f.

¹⁴ Vgl. etwa A. Tornos, *Escatología*, vol. 2, Madrid 1991, 226–231; G. Gozzelino, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Torino 1993, 410; J. Finkenzeller, *Eschatologie*, in: W. Beinert (Hg.), *Glaubenszugänge*, Bd. 3, Paderborn 1995, 527–664, hier 654; Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 1995, 566; C. Pozo, *Teología del más allá*, Madrid ⁴2001, 444ff.; J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid ²2007, 244ff.; P. O'Callaghan, *Christ Our Hope. An Introduction to Eschatology*, Washington 2011, 208ff.; H. D. Egan, *Hell: The Mystery of Eternal Love and Eternal Obduracy*, in: *Theological Studies* 75 (2014) 52–73, hier 58–62. In der ausführlichsten historischen Arbeit über die Hölle in der neueren deutschen katholischen Theologie (H. Vorgrimler, *Geschichte der Hölle*, München ²1994) finden sich nur wenige beiläufige Erwähnungen der annihilationistischen These.

¹⁵ Die wichtigsten Autoren (darunter B. J. Korosak, Th. Sartory, A. Schmied, E. Schillebeeckx und A. Tornos) sind mit Belegen erwähnt bei O'Callaghan, *Christ our Hope*, 209, Anm. 98, und J. B. Brantschen, *Gott – die Macht der freien Gewinnung. Eine Fußnote zur Hölle*, in: W. Achleitner/U. Winkler (Hg.), *Gottesgeschichten. FS G. Bachl*, Freiburg 1992, 192–211 (Brantschen selbst plädiert eher zugunsten einer universalistischen Hoffnung). Aus jüngerer Zeit ist hinzuzufügen: P. J. Griffiths, *Decreation: The Last Things of All Creatures*, Waco, Tex. 2014, 191–209.

¹⁶ Vgl. Scalfaris Beitrag vom 9. Oktober 2017 in der Zeitung *La Repubblica* (URL: <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2017/10/09/incontrocon-noi26.html>). Darin heißt es u. a.: „Papa Francesco – lo ripeto – ha abolito i luoghi di eterna residenza nell' Aldilà delle anime. La tesi da lui sostenuta è che le anime dominate dal male e non pentite cessino di esistere mentre quelle che si sono riscattate dal male saranno assunte nella beatitudine contemplando Dio.“

¹⁷ Vgl. E. Scalfari, *Quel che Francesco può dire all'Europa dei non credenti* (*La Repubblica*, 15. Mai 2015; URL: http://www.repubblica.it/politica/2015/03/15/news/quel_che_francesco_puo_dire_all_europa_dei_non_credenti-109542750/): „Che cosa accade a quell'anima spenta? Sarà punita? E come? La risposta di Francesco è netta e chiara: non c'è punizione ma l'annullamento di quell'anima. Tutte le altre partecipano alla beatitudine di vivere in presenza del Padre. Le anime annullate non fanno parte di quel convito, con la morte del corpo il loro percorso è finito e questa è la motivazione della Chiesa missionaria: salvare i perduti.“

torisierte Fassung der päpstlichen Worte wiedergebe, ohne allerdings eine doktrinale Klarstellung anzuschließen. So haben die Beiträge Scalfaris zumindest dazu geführt, dass die eschatologische Möglichkeit eines endgültigen Verlöschtens der Bösen nun auch in einer breiteren katholischen Öffentlichkeit wahrgenommen und diskutiert wird.

2. Argumente zugunsten des Konditionalismus/Annihilationismus

Die Verteidigung des Konditionalismus/Annihilationismus umfasst exegetische, theologiehistorische und systematisch-theologische Argumente, wobei die Schriftargumentation eindeutig im Vordergrund steht¹⁸.

2.1 Biblische Argumente

Die zugunsten des Konditionalismus vorgetragene biblische Begründung¹⁹ lässt sich, sofern man die breite Auslegungsdebatte um einzelne Schriftstellen ausklammert, in drei Thesen verdichten.

(1) Das jüdische Denken kennt ursprünglich keine natürliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Dieses Motiv kommt erst spät und randständig als Einfluss griechischen Denkens auf, die eschatologische Hoffnung richtet sich aber in der gesamten Schrift auf die allein durch Gottes Allmacht herbeizuführende leibliche Auferweckung am Ende der Zeit. Wenn die Unsterblichkeitslehre eines biblischen Fundaments entbehrt, fällt ein zentrales Argument gegen eine endgültige Auslöschung der Bösen als Konsequenz ihrer zerstörten Gottesbeziehung fort bzw. wird eine zentrale Prämisse der traditionellen Höllenlehre entkräftet. Stattdessen muss man betonen, dass ewiges Leben ein Gnadengeschenk ist, das ausschließlich durch Christus erlangt werden kann (vgl. 2 Tim 1,10; 1 Kor 15,23; Röm 2,7). Die Menschen, die seinen Weisungen gefolgt sind, sind diejenigen, „die Gott für würdig hält, an jener Welt und an der Auferstehung von den Toten teilzuhaben“ (Lk 20,35).

¹⁸ Vgl. Cl. Brown/J. L. Walls, *Annihilationism: A Philosophical Dead End?*, in: J. Buenting (Hg.), *The Problem of Hell. A Philosophical Anthology*, Farnham 2010, 45–64, hier 46: „Most of the literature on this issue, moreover, has focused on issues of biblical interpretation rather than philosophical considerations.“

¹⁹ Im Folgenden referieren wir sie vor allem aus der Arbeit von Fudge, *The Fire that Consumes*, auf die sich die meisten anderen neueren Konditionalisten berufen und die in ihrer Gründlichkeit alle Argumente der älteren Literatur einbezieht. Vgl. aber auch die im dritten Teil des Bandes von Date/Stump/Anderson, *Rethinking Hell*, gesammelten Texte sowie S. Bacchiocchi, *Immortality or Resurrection? A Biblical Study on Human Nature and Destiny (Biblical Perspectives 13)*, Barrien Springs, Mich. 2011, 195–251.

(2) In der Bibel wird regelmäßig der Tod als Konsequenz der Sünde erwähnt und von der Vernichtung der Sünder als äußerster Strafe gesprochen²⁰. Insgesamt weist die Bildsprache der Schrift sehr eindeutig in diese Richtung²¹. Dies ist im Alten Testament bereits zu derjenigen Zeit der Fall, als die Vorstellungen von einer Auferweckung der Toten zum ewigen Leben und von der Existenz eines jenseitigen Strafortes für die Bösen noch nicht ausgebildet sind. Als Beleg dienen vor allem die biblischen Beschreibungen des göttlichen Gerichts²². Unter der in der Väterzeit rasch durchgesetzten dogmatischen Prämisse, dass es eine ewige Hölle gibt, haben sich die Christen daran gewöhnt, die unzähligen Schriftaussagen über die Vernichtung der Sünder nur in einer übertragenen Weise zu lesen. Zwar gestehen die Konditionalisten zu, dass eine metaphorische Verwendung der entsprechenden Begriffe möglich und in bestimmten biblischen Kontexten auch anzunehmen ist; in Bezug auf das endgültige Schicksal der Bösen halten sie aber das wörtliche Verständnis für die angemessenste und einfachste Lesart. Die Begründungspflicht sehen sie bei denjenigen, die davon abweichen, nicht umgekehrt. Auch im Neuen Testament wird die Androhung von Vernichtung als eschatologische Zentraussage über das Schicksal der Bösen gewertet. Daran ändert die seit der zwischentestamentarischen Zeit nachzuweisende Rede von einer „Hölle“ als Ort der Verurteilten nichts, denn die Etymologie des Wortes *gehenna* verweist auf das Hinnom-Tal, das in der jüdischen Tradition als Ort der Vernichtung und der Leichensammlung angesehen wurde²³. Für die Verbindung der Themen „Gericht“ und „Vernichtung“ im Neuen Testament, gerne in Verbindung mit dem Bild des Feuers²⁴, kann sowohl auf die Gerichtspredigt Johannes des Täufers (z. B. Mt 3,10.12) und Jesu (z. B. Mt 3,10; 5,22; 7,13–20; 10,28; Mt 13,30.40–43; Joh 3,16) als auch auf das Corpus Paulinum (z. B. 2 Thess 1,9; Gal 6,8; Röm 3,23; 1 Kor 3,17;

²⁰ Vgl. Fudge, *The Fire that Consumes*, 373, Anm. 1: „There are approximately one thousand verses in the Bible from Genesis through Revelation that relate, in varying degrees of clarity, intensity, and certitude, to the final extinction of the wicked.“

²¹ Vgl. C. H. Pinnock, *The Conditional View*, in: W. V. Crockett (ed.), *Four Views on Hell*, Grand Rapids, Mich. 1992, 135–166, hier 144: „The Bible uses the language of death and destruction, of ruin and perishing, when it speaks of the fate of the impenitent wicked. It uses the imagery of fire that consumes whatever is thrown into it; linking together images of fire and destruction suggests annihilation.“

²² Vgl. Fudge, *The Fire that Consumes*, 72ff., mit dem Hinweis auf alttestamentliche Aussagen wie Ps 1,3–6; 2,9–12; Jes 11,4; 33,10–24; 51,3–11; 66,24; Dan 12,2–3; Mal 4,1–6.

²³ Vgl. Fudge, *The Fire that Consumes*, 117f.; zum alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund aus konditionalistischer Sicht auch: K. G. Papaioannou, *The Development of Gehenna between the Old and New Testaments*, in: C. M. Date/G. G. Stump/J. A. Anderson (ed.), *Rethinking Hell. Readings in Evangelical Conditionalism*, Eugene, Or. 2014, 245–259.

²⁴ Vgl. Fudge, *The Fire that Consumes*, 274: „The three major views of final punishment can be identified and distinguished by the purpose that one ascribes to the fire of hell: whether the fire is *consuming* (conditionalist), *torturing* (traditionalist), or *purifying* (restorationist).“

Phil 1,28; 3,19) und andere neutestamentliche Briefe (z. B. 2 Petr 2,1–22; 3,6–9; Jak 1,15; 4,12; 5,1–6.19–20; Judas 4–7; 1 Joh 5,16f.) verwiesen werden.

(3) Demgegenüber werden die in der Tradition für die Ewigkeit der Hölle angeführten Schriftbelege als zu schwach angesehen. Nirgendwo spricht die Bibel ausdrücklich von einer Auferweckung der Bösen zur Unsterblichkeit, nirgendwo ergeht sie sich in detaillierten Beschreibungen der Hölle und der dort zu erwartenden Strafen. Zwar wird von Konditionalisten zugestanden, dass im Frühjudentum neben die Auffassung, dass die Bösen vernichtet werden, auch das Konzept einer ewigen Bestrafung getreten ist (Judith 16,17; 2 Enoch, 4 Makk)²⁵; allerdings sei die Vorstellung nicht so verbreitet gewesen, dass das Neue Testament notwendig in diesem Licht gelesen werden muss. Diejenigen neutestamentlichen Texte, die gewöhnlich als Aussagen über eine ewige Hölle verstanden worden sind, ordnen Konditionalisten nach Möglichkeit in die Vernichtungstradition ein. Beispielhaft seien einige Stellen genannt, die in diesem Kontext regelmäßig diskutiert werden. Mk 9,48 zitiert in der Aussage Jesu über die Hölle, „wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt“, das Prophetenwort Jes 66,24. Dort aber ist von Leichen die Rede, nicht von ewig lebenden Verdammten, so dass Wurm und Feuer die Vernichtung des Lebens, nicht aber andauernde Qual illustrieren²⁶. Das „Heulen und Zähneknirschen“ der in die Dunkelheit Ausgestoßenen in Mt 8,12 (vgl. auch Mt 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30; Lk 13,28) wird als Ausdruck ihrer verzweifelten Wut angesichts der bevorstehenden Vernichtung gelesen, nicht als Symbol ewigen Schmerzes²⁷. Schwieriger scheint die Deutung derjenigen Worte Jesu zu sein, die von einem „ewigen Feuer“ der Hölle (Mt 18,8f.) bzw. einer „ewigen Strafe“ (Mt 25,46) sprechen. Die konditionalistische Strategie besteht darin, das Adjektiv „ewig“ in diesen Versen als qualitative Aussage über das Schicksal der Verdammten in der kommenden Welt zu verstehen bzw. es auf das Resultat der Bestrafung, nicht aber auf ihre unendliche temporale Dauer zu beziehen. Dazu wird auf verschiedene biblische Parallelen verwiesen²⁸. Die unmittelbarsten neutestamentlichen Belege für eine ewige Hölle scheint die Geheime Offenbarung des Johannes zu bieten. Offb 14,9–11 spricht davon, dass die Anbeter des Tieres mit brennendem Schwefel gepeinigt werden und Tag und Nacht keine Ruhe finden. Ähnlich klingt Offb 20,7–10, wo es heißt, dass die widergöttlichen Gestalten des Satans, des Tieres und des falschen Propheten ihr Ende im Schwefelsee finden, wo sie „gequält werden Tag und Nacht, in alle Ewigkeit“. Konditionalisten weisen in ihrer

²⁵ Vgl. E. W. Fudge, *The Final End of the Wicked*, in: C. M. Date/G. G. Stump/J. A. Anderson (ed.), *Rethinking Hell. Readings in Evangelical Conditionalism*, Eugene, Or. 2014, 29–43, hier 32.

²⁶ Vgl. ebd., 35f.

²⁷ Vgl. Fudge, *The Final End of the Wicked*, 36f.

²⁸ Vgl. Fudge, *The Fire that Consumes*, 38: „Of the seventy usages of the adjective ‚eternal‘ *aionios* in the New Testament, at least five times the adjective modifies a noun that names the result of an action. These are eternal salvation (Heb 5:9), eternal redemption (Heb 9:12), eternal judgment (Heb 6:2), eternal punishment (Matt 25:46), and eternal destruction (2 Thess 1:9).“

Auslegung einerseits auf die nicht-personale, kollektive Realität der Mächte hin, die hier und in den folgenden Versen der ewigen Strafe anheimgegeben werden (Tod, Hades). Es gehe dabei nicht um den Erhalt, sondern um die dauerhafte Vernichtung dieser gottfeindlichen Instanzen. Zudem wird angemahnt, dass solche Verse im Gesamtkontext der biblischen Gerichtsaussagen zu lesen sind, in dem die Vernichtungsmetaphorik klar vorherrscht²⁹.

2.2 Theologehistorische Argumente

Von Konditionalisten wird nicht bestritten, dass in der christlichen Theologie schon ab dem 2. Jahrhundert die Überzeugung Einzug gehalten hat, dass die Seele des Menschen unsterblich ist. Diese Prämisse war ein wichtiges Fundament für die bis in die Frühe Neuzeit hinein unbestrittene Überzeugung von der Ewigkeit der Hölle; wo sie noch nicht geteilt wurde, so die Argumentation, legt sich ein annihilationistisches Verständnis von Aussagen über die ewige Strafe der Bösen nahe. Die Suche der Konditionalisten nach historischen Argumenten für die eigene Position konzentriert sich daher in der Regel auf Belege aus der vornicänischen Zeit. Vereinzelte Zeugnisse dafür, dass mit der Gnadenhaftigkeit der Auferweckung in dieser Epoche ein Verlöschen der Sünder verbunden wurde (etwa bei Arnobius von Sicca, † um 330), sind unbestritten und wurden auch von katholischen Theologen schon im 19. Jahrhundert anerkannt. Moderne Konditionalisten möchten darüber hinaus weitere der frühesten christlichen Theologen (z. B. den Verfasser des Barnabasbriefes, Ignatius von Antiochien, Irenäus von Lyon und sogar Athanasius) zu ihren Gunsten auslegen³⁰.

2.3 Systematisch-theologische Argumente

Obgleich in der Argumentation der Konditionalisten die systematische Argumentation gegenüber der exegetischen nur eine sekundäre Rolle einnimmt, scheint die veränderte Sicht der endgültigen Bestrafung auch aus dieser Perspektive gerechtfertigt werden zu können.

(1) Der Konditionalismus nimmt für sich in Anspruch, zentrale Einwände, die dem Christentum aufgrund der Annahme einer ewigen Hölle begegnen, beseitigen zu können. Dies betrifft vor allem den Vorwurf, dass Gott Menschen ohne positiven Zweck dauerhaft leiden lässt. Gegenüber der Vorstellung einer solchen gänzlich sinnlos gewordenen Existenz wird die Herbeiführung bzw. Zulassung ihrer Vernichtung durch Gott als Ausweis göttlicher Barmherzigkeit und Gerech-

²⁹ Vgl. ebd. 246–252; Fudge, *The Final End of the Wicked*, 40; C. H. Pinnock, *Annihilationism*, in: J. L. Walls (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford 2008, 462–475, hier 466.

³⁰ Vgl. White, *Life in Christ. A Study of the Scripture Doctrine*, 416–425; Froom, *The Conditionalist Faith of Our Fathers*, Bd. 1, 757–1079; Fudge, *The Fire that Consumes*, 245–288.

tigkeit angesehen³¹. Sofern die natürliche Unsterblichkeit der Seele abgelehnt und Auferweckung als göttliches Gnadenhandeln angesehen wird, kann Gott nicht der Vorwurf gemacht werden, dass die Annihilation seinem Schöpferhandeln widerspricht. Der sich verweigernde Sünder hat auf ewiges Leben kein Anrecht, nicht einmal in Gestalt einer Fortexistenz in der Hölle. Damit ist nach konditionalistischer Überzeugung zugleich die einschränkungslose Durchsetzung der Souveränität Gottes im Kosmos gesichert: Wenn mit *dem* Bösen auch *die* Bösen aus der Schöpfung verschwunden sind, wird Gott wirklich „alles in allem“ (1 Kor 15,24–28) und alles in Christus vereinigt sein (Eph 1,9–10). Die der klassischen Höllenlehre unterstellte Tendenz, auf einen inakzeptablen „kosmologischen Dualismus“³² hinauszulaufen, wird dadurch beseitigt.

(2) Aus christologischer Perspektive kann man nicht nur darauf verweisen, dass die innere Verbindung zwischen der Nichtigkeit der Sünde und der Vernichtung durch den Tod ihre klarste Bestätigung im stellvertretenden Sterben Jesu gefunden hat, sofern in ihm das Wesen der Sünde enthüllt und das göttliche Gericht über sie vollzogen wurde. Es kann auch unterstrichen werden, dass die Auferweckung Jesu deswegen das zentrale Heilsereignis ist, weil sie den Menschen vom schlimmsten Übel befreit, das ihm droht, nämlich dem (zweiten/ewigen) Tod³³. Zugleich scheint ein Problem beseitigt zu werden, das schon die mittelalterlichen Theologen erkannten, als sie über die Ursache der universalen Totenaufweckung nachdachten³⁴: Wie kann die Auferweckung Jesu als Heilsereignis eine Auferweckung von Menschen zu ewigem Unheil bedingen? Die für eine Lösung notwendige Differenzierung einer unterschiedlichen Wirkursächlichkeit der Auferstehung Jesu für Selige und Verdammte soll mit der konditionalistischen These überflüssig werden.

(3) Konditionalisten legen Wert auf die Feststellung, dass ihr Ansatz die Sünder nicht der gerechten Strafe entzieht. Die Reduzierung der biblischen Höllenaus-

³¹ Vgl. die Aussage des angesehenen anglikanischen Theologen Brian Hebblethwaite, *The Christian Hope*. Revised Edition, Oxford 2010, 215: „It is much more plausible to suppose that the language of damnation and everlasting loss is symbolic language, designed to bring out the awesome possibility that some, by their action and their attitudes, can forfeit their eternal destiny and render themselves incapable of being drawn into the life and love of God. But, if such a terrible possibility is in fact realized, it must mean that the lost bring about their own annihilation and disappear from being rather than find themselves held in a state of everlasting damnation. The sheer pointlessness of such a state being allowed to continue for ever shows clearly that conditional immortality is more religiously plausible than everlasting punishment.“

³² C. H. Pinnock, *The Destruction of the Finally Impenitent*, in: C. M. Date/G. G. Stump/J. A. Anderson (ed.), *Rethinking Hell. Readings in Evangelical Conditionalism*, Eugene, Or. 2014, 56–73, hier 69.

³³ Vgl. G. A. Peoples, *Introduction to Evangelical Conditionalism*, in: C. M. Date/G. G. Stump/J. A. Anderson (ed.), *Rethinking Hell. Readings in Evangelical Conditionalism*, Eugene, Or. 2014, 10–24, hier 20f.

³⁴ Vgl. dazu Th. Marschler, *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*, Bd. I (BGPhMA NF 64,1), Münster 2003, 498–543.

sagen auf bloße Paränese lehnen sie ebenso ab wie deren Einordnung in ein universalistisches Erlösungsmodell, in dem die Durchsetzung des göttlichen Heilsplanes von der Zustimmung menschlicher Freiheit abhängig zu werden droht³⁵. Der Erfolg dieser Lehre wird der klassischen Höllendoktrin angekreidet, deren inakzeptable Konsequenzen den Universalismus als Gegenreaktion provoziert hätten³⁶. Demgegenüber wollen Konditionalisten die biblische Kernaussage, wonach der Sold der Sünde der Tod ist, mit ihrer abschreckenden Botschaft in aller Direktheit bestätigen. Einige Autoren verweisen dabei auf die Entsprechung zum menschlichen Gerichtssystem, in dem die Hinrichtung gewöhnlich als schärfste aller möglichen Bestrafungen gilt³⁷. Meistens wird von Konditionalisten darüber hinaus eine (begrenzte) Bestrafung der Bösen in der Zeit zwischen Auferweckung/Gericht und endgültiger Vernichtung angenommen, deren Intensität von Gott in vollkommener Gerechtigkeit der begangenen Schuld angepasst wird.

3. Zur Beurteilung der konditionalistischen Argumente

Ein Katholik könnte versucht sein, den Konditionalismus einfach deshalb zurückzuweisen, weil er im Widerspruch zu zahlreichen kirchlichen Lehraussagen steht, in denen die Existenz einer ewigen Hölle affirmiert wird³⁸. Allerdings wäre ein solcher Verzicht auf sachliche Diskussion intellektuell unbefriedigend. Daher ist die Auseinandersetzung mit den von Konditionalisten vorgetragenen Argumenten unverzichtbar.

3.1 Die Schriftargumentation

(1) Es ist unübersehbar, dass die eschatologischen Aussagen der Heiligen Schrift besondere hermeneutische Herausforderungen mit sich bringen, weil sie eng an Bilder gebunden und zudem kaum in einer einheitlichen, dogmatisch normativen Gestalt erhebbare sind. Die Schattenwelt der Scheol gilt im AT als der trostlose Zielpunkt, auf den ohne Wiederkehr alle Menschen zusteuern, die Bösen wie die Guten. Sie ist keine (Straf-)Hölle im späteren Sinn, impliziert aber auch nicht die Vorstellung eines kompletten Untergangs der menschlichen Existenz und steht mit der Idee einer totalen Vernichtung der Bösen im Endgericht in keiner Beziehung.

³⁵ Prinzipiell könnten Varianten des Konditionalismus, die mit einem temporären Fortexistieren der Verurteilten nach dem biologischen Tod rechnen, auch mit der Möglichkeit einer postmortalen Umkehr kombiniert werden; allerdings ist diese Position in der Debatte m.W. nicht vertreten.

³⁶ Vgl. Fudge, *The Fire that Consumes*, 285f.

³⁷ Vgl. ebd. 139f.

³⁸ Der Versuch bei Griffiths, *Decreation*, 203–209, die Annihilationsthese mit den zentralen kirchlichen Lehraussagen zu harmonisieren, überzeugt nicht; die entsprechenden Texte werden gegen die *mens auctoris* ausgelegt.

Mit der Mehrheit der heutigen Exegese ist davon auszugehen, dass im Judentum die Erwartung einer individuellen Auferweckung der Toten und die Herausbildung einer echten Hoffnungsperspektive über den Tod hinaus erst sehr langsam in der nachexilischen Zeit beginnt. Explizite Belege für den Auferweckungsglauben sind in der hebräischen Bibel nicht zu finden; selbst Dan 12 wirft noch manche Frage auf³⁹. Man erkennt schon an diesen Beispielen, dass die Gefahr anachronistischer Interpretation besteht, wenn man die Vernichtungsmetaphorik alttestamentlicher Gerichtsaussagen als direkten Beleg für eine spätere eschatologische Modellbildung christlicher Theologie heranzieht. Zwar setzt sich der Glaube an ein endzeitliches Gericht in Verbindung mit der Auferweckung der Toten in frühjüdischer Zeit auf breiter Front durch, aber auch hier ist zunächst eine verwirrende Vielfalt von Vorstellungen wahrzunehmen. Am ehesten scheinen die Quellen darin übereinzustimmen, dass die jüdischen Märtyrer von Gott nicht für immer dem Schicksal des Todes und der Schattenwelt überlassen werden und durch Gottes Gericht eine scharfe Trennung von Guten und Bösen stattfinden wird⁴⁰. Die Fragen, wie die Verherrlichung der Gerechten exakt aussehen wird (geistig oder leiblich) und was aus den Bösen wird (Annihilierung oder ewige Strafe), finden jedoch keine einheitliche Beantwortung. Ins Wanken geraten ist in der neueren Literatur zur frühjüdischen Eschatologie die allzu schematische Gegenüberstellung einer „biblischen“ Anthropologie, die den Menschen notwendig als leib-seelische Ganzheit denkt, und einer „griechischen“ Sicht, die ihn von seiner unsterblichen Seele her definiert. Während Günter Stemberger für das jüdische Denken dieser Epoche zum Ergebnis kommt, dass „jegliches Sein notwendig körperlich“ ist, Gott und die Toten im Schattenreich eingeschlossen, so dass der Begriff einer leiblosen Seele ausgeschlossen wird⁴¹, heben andere Autoren stärker hervor, dass das Frühjudentum in seiner dogmatisch noch nicht verfestigten Eschatologie für die Integration der Idee einer unsterblichen Seele offen war⁴². Mark T. Finney hat jüngst sogar die These aufgestellt, dass in dieser Zeit die Betonung ganz auf einer seelisch-geistigen Vollendung liege und die Idee einer physischen Auferweckung bestenfalls am Rande aufkomme⁴³. Auf jeden Fall gibt es gute Argumente gegen die gerade von

³⁹ Vgl. G. W. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity. Extended Edition* (Harvard Theological Studies 56), Harvard 2006, 30–38; M. T. Finney, *Resurrection, Hell and the Afterlife. Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity*, New York/London 2016, 32–34.

⁴⁰ Vgl. Finney, *Resurrection, Hell and the Afterlife*, 161: „The dramatic change within Second Temple Judaism rests in the demarcation of righteous and wicked souls after death and their final place of abode. The righteous soul departs to a place of blessing, the wicked to a place of torment.“

⁴¹ G. Stemberger, *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (ca. 170 v.Chr. – 100 n.Chr.) (AnBib 56), Rom 1972, 115.

⁴² Vgl. etwa Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life*, 211–215.

⁴³ Finney, *Resurrection, Hell and the Afterlife*, 69f. Er schreibt (179): „Hence, the oft-repeated idea that Jews believed in the resurrection of the body and Greeks the immortality of the soul appears

Konditionalisten oft wiederholte Ansicht, dass die Idee einer seelischen Unsterblichkeit als später Import in die christliche Theologie anzusehen ist, die mit der ursprünglichen Entfaltung der biblischen Eschatologie in keinerlei Beziehung steht.

(2) Was die Vorstellungen über das Schicksal der Bösen im Neuen Testament angeht, sind zunächst die relevanten Texte in ihrer Unterschiedlichkeit ernst zu nehmen. Paulus scheint an dem Thema wenig Interesse zu haben. Einen sicheren Beleg dafür, dass er die Annihilierung der Bösen erwartet, gibt es nicht, auch wenn dies nicht ausgeschlossen zu sein scheint. Das Urteil darüber, ob die synoptischen Worte Jesu und weitere neutestamentliche Aussagen über die Qual der Verurteilten (im Feuer/brennenden Schwefel/in der Gehenna) tatsächlich eine ewige Dauer implizieren oder eher auf eine endgültige Vernichtung hindeuten, ist so stark von bestimmten hermeneutischen (Vor-)Entscheidungen abhängig, dass exegetische Eindeutigkeit kaum erreichbar ist. Ohne auf die einzelnen Texte einzugehen, wird man feststellen können: Je stärker man im Licht alttestamentlicher Vorgaben das wörtliche Verständnis der Zerstörungsmetaphorik einfordert und davon abweichende Motive in neutestamentlichen Texten über das Schicksal der Bösen zurückdrängt (Trennung von Gott, äußerste Finsternis etc.)⁴⁴, desto eher wird man die annihilationistische Option in Erwägung ziehen; je deutlicher man die Parallelität bestimmter Aussagen über das Schicksal der Guten und Bösen (wie in Mt 25,31–46) hervorhebt und die Qualifizierung der Strafen als „ewig“ in einem temporalen Sinn verteidigt, desto mehr wird man sie als Bestätigungen eines starken Höllenkonzpts anerkennen können, wie es im Bekenntnis der Kirche Aufnahme gefunden hat⁴⁵. Da sich dieselben Auslegungsprobleme bei der Lektüre derjenigen Passagen aus der frühchristlichen Literatur wiederholen, die von den Konditionalisten zu ihren Gunsten angeführt werden, gehen wir auf sie hier nicht näher ein⁴⁶. Statt-

not only incorrect, but erroneous to the point that actually the opposite is true: Greek tradition required the presence of a physical body while Jews of the Second Temple Period emphasized the afterlife of the soul. This central difference between the two may stem from reflection upon the actual nature of the ‚divine‘. For the Greeks, the gods had physical attributes to the extent that they could have sex with humans, or be hurt or wounded; for the Jews however this was anathema: God was spirit.“

⁴⁴ Vgl. D. G. Moore, *The Battle for Hell. A Survey and Evaluation of Evangelicals' Growing Attraction to the Doctrine of Annihilationism*, Lanham-New York-London 1995, 18–22.

⁴⁵ Ein weiteres bedenkenswertes Argument nennt W. V. Crockett in einer Entgegnung auf Pinnock (in: Ders. [ed.], *Four Views on Hell*, Grand Rapids, Mich. 1992, 171–174, hier 172): Auch die Pharisäer lehrten eine ewige Bestrafung der Bösen. Wenn Jesus in seiner Lehre von dieser Position hätte abweichen wollen, hätte er sich vermutlich deutlicher ihnen gegenüber erklärt.

⁴⁶ Ehrlich stellt Fudge, *The Fire that Consumes*, 254, fest: „When the apostolic fathers spoke about final punishment, they spoke largely in biblical language. As a result, they are claimed by traditionalists and conditionalists alike, just as both groups claim to represent the Bible's own teaching.“ Vgl. auch ebd. 263: „In the end, most non-biblical references are of little help except for refuting the dogmatic extremes too commonly found on both sides. We need someone to explain the explainers. Better to read them quickly, and turn our attention back to Scripture.“

dessen wenden wir uns der systematischen Argumentation zu, ohne die in der vorliegenden Diskussion kaum eine Positionierung zu erreichen sein wird.

3.2 Die systematische Argumentation

(1) Die Frage, ob die Seele des Menschen natürlicherweise unsterblich ist, spielt für die Bewertung des Konditionalismus keine vorrangige Rolle, auch wenn in historischer Perspektive die Durchsetzung der Unsterblichkeitsthese tatsächlich die explizite Bejahung einer ewigen Hölle befördert haben dürfte⁴⁷. Wenn die Identität des Menschen durch den biologischen Tod hindurch in irgendeiner realen Weise erhalten bleibt, kann der Grund nur darin liegen, dass Gott dies entweder bereits in der Schöpfung des Menschen ermöglicht hat oder dass er es durch eine besondere Intervention im Augenblick des Sterbens einrichtet. In beiden Fällen ist das Überleben des Todes also eine ungeschuldete Gabe Gottes an das Geschöpf, d. h. sie ist prinzipiell „Gnade“⁴⁸. Umgekehrt gilt aber auch, dass die Annahme einer natürlichen Unsterblichkeit der Seele die Annihilation der Bösen im biologischen Tod oder zu einem späteren postmortalen Zeitpunkt keineswegs ausschließt. Da Geschöpfe in jedem Augenblick der aktiven Erhaltung im Dasein durch Gott bedürfen, kann Gott auch einer per se unsterblichen Seele diesen Beistand entziehen und sie so annihilieren⁴⁹. Die Thesen, dass die Seelen der Bösen verlöschen, weil sie qua Schöpfung endlich sind und Gott ihnen die Gnade der Unsterblichkeit verweigert, oder dass sie als unsterbliche durch Entzug des göttlichen Konkurses ihre Existenzgrundlage verlieren, unterscheiden sich am Ende nur akzidentell hinsichtlich der Weise, wie die Vernichtung realisiert wird. In beiden Fällen wird der Wille Gottes vollzogen⁵⁰.

⁴⁷ Dies erkennt auch Fudge ebd. 367 an: „The nature of the human creature does not determine the outcome in our debate. Dualists, who teach that the soul consciously survives the death of the body (dualism), acknowledge that *God is able* to destroy both soul and body in hell if he so desires. Monists, who deny that a disembodied soul consciously survives physical death, acknowledge that *God is able* to resurrect the wicked in immortality if he so desires.“ Vgl. ähnlich Pinnock, *Annihilationism*, 468.

⁴⁸ Ob irgendeine Form ontologischer Kontinuität (vermittels der den Tod überdauernden Seele oder der Annahme einer leiblichen Transformation des Menschen im Tod) im Kontext des christlichen Auferweckungsglaubens tatsächlich verzichtbar ist, kann hier nicht diskutiert werden.

⁴⁹ Aus diesem Grund sieht auch J. L. Kvanvig, *The Problem of Hell*, New York-Oxford 1993, 70, keinen wesentlichen Unterschied zwischen „annihilation by omission“ und „annihilation by commission“.

⁵⁰ Ein Problem eigener Art stellt für den Konditionalismus die Existenz reiner Geistgeschöpfe dar, die durch eine Freiheitsentscheidung irreversibel böse geworden sind. Wenn kein Geschöpf natürlicherweise Unsterblichkeit besitzt, muss ihr Weiterleben nach dem Sündenfall positiv durch Gott ermöglicht sein, wobei sich die Frage stellt, wie die Erhaltung eines definitiv im Bösen festgelegten Geschöpfes, das nicht bloß bestraft wird, sondern selbst weiterhin Unheil verbreitet, unter den konditionalistischen Prämissen zu rechtfertigen ist. Spätestens nach dem jüngsten Tag muss das Dasein des Teufels und der Dämonen enden, da andernfalls die Forderung nach An-

(2) Ob man eine unendliche Fortdauer der aus der Anschauung Gottes ausgeschlossenen Menschen theologisch akzeptieren will, hängt also nicht so sehr von der Annahme oder Ablehnung einer natürlichen Unsterblichkeit der Seele ab, sondern eher von der Beantwortung der Frage, ob Schrift und Tradition hinreichende Gründe dafür bereitstellen, die Annahme eines Verlöschens der Bösen bzw. ihrer Annihilation durch Gott gegenüber einer ewigen Bestrafung zu bevorzugen.

(a) Viele Varianten des Konditionalismus argumentieren mit dem Hinweis auf einen inneren, quasi natürlichen Zusammenhang zwischen Sünde und Tod. Allerdings gibt es erhebliche Zweifel daran, ob ein solcher Konnex im strikt ontologischen Sinn tatsächlich besteht. Es ist nicht evident, dass ein Geistgeschöpf durch den Verlust moralischer Güte in letzter Konsequenz sein substantielles Sein verliert⁵¹. Auch für die These einer Korruption der geistigen Vermögen durch die Sünde, die in eine Zerstörung der Gesamtperson mündet, fehlen hinreichende Belege⁵². Demgegenüber erscheint die Auslegung dieses Zusammenhangs in der traditionellen Höllenlehre plausibler, die das Moment der Vernichtung ganz auf die übernatürliche Gottesbeziehung des Sünders bzw. seine moralische Identität bezieht, nicht aber auf die physische Existenz.

(b) Konditionalisten können entgegenen, dass der Zusammenhang zwischen Sünde und physischer Vernichtung keine innere Notwendigkeit darstellt, sondern auf eine positive Anordnung Gottes zurückzuführen ist: Gott hat die Verweigerung der Auferweckung/des Fortlebens als äußerste Strafe für bestimmte Sünden festgelegt und vollzieht diese Strafe entweder mit dem biologischen Tod oder nach der temporären Auferweckung der Bösen.

(aa) Die erste Variante kann man nur bejahen, wenn man die an einigen Stellen des Neuen Testaments (z. B. Joh 5,28f.; Apg 24,15) klar gelehrt Auferweckung der Ungerechten negiert. Mit ihr verbindet sich zudem die Frage, ob der Tod in diesem Fall noch den Charakter einer angemessenen Strafe behält. Eine Strafe muss bewusst erfahren werden, sonst ist sie nicht Strafe⁵³. Wenn biologischer Tod, Gericht und Strafe zusammenfallen, sterben viele Sünder mit der nicht mehr kor-

nihilation der verdammten Menschen nicht mehr schlüssig wäre. Das gesteht auch der Konditionalismus zu; vgl. H. E. Guillebaud, *The General Trend of Bible Teaching*, in: C. M. Date/G. G. Stump/J. A. Anderson (ed.), *Rethinking Hell. Readings in Evangelical Conditionalism*, Eugene, Or. 2014, 155–173, hier 172.

⁵¹ Vgl. Brown/Walls, *Annihilationism*, 49.

⁵² Vgl. ebd. 53: „The corruption argument thus faces serious problems. It works only if sin is capable of corrupting persons so much that their cognitive and volitional capacities become irreparably damaged to an extreme degree. Furthermore, the argument assumes that a human person would cease to exist were his volitional and cognitive capacities to become so thoroughly damaged, and we have seen reason to think that a person could survive the loss of the relevant capacities simply by maintaining consciousness.“

⁵³ Vgl. L. Dixon, *The Other Side of the Good News: Contemporary Challenges to Jesus' Teaching on Hell*, Wheaton, Ill. 1992, 90; S. Bawulski, *Annihilationism, traditionalism, and the problem of hell*, in: *Philosophia Christi* 12 (2010) 61–79, hier 66f.

rigierbaren Überzeugung, dass Gott nicht existiert und ihr Tod zur natürlichen Tragik des Menschseins gehört (aber nicht Strafe bzw. Verweigerung einer Gnade ist, da diese Kategorien für die Deutung des Todes nur unter Annahme der Existenz Gottes überhaupt einen Sinn ergeben). Noch stärker wird der Strafcharakter verdunkelt, wenn man den Fall eines Menschen vor Augen hat, der ewiges Leben (bei/durch Gott) ausdrücklich ablehnt und den eigenen biologischen Tod als Absage an Gott frei herbeiführt⁵⁴. In beiden Fällen würde die Vernichtung der Existenz das Bewusstsein und den Willen des Sünders bis zum letzten Augenblick unberührt lassen⁵⁵.

(bb) Die Beurteilung der zweiten Variante (Vernichtung nach temporärer Auf-erweckung/Bestrafung) läuft in systematischer Perspektive auf die Frage zu, ob sie die gegenüber der Lehre von der ewigen Hölle vorgebrachten moralischen und theologischen Einwände signifikant zu minimieren vermag.

- Wäre ein solcher Weg aus der Perspektive Gottes der barmherzigere, so dass der Vorwurf der Grausamkeit gegenüber Gott hinfällig würde? Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, dass die Beantwortung dieser Frage nicht unerheblich davon abhängt, wie eine „ewige Hölle“ verstanden wird. Wenn man ihr Wesen als den durch den Sünder selbst verschuldeten, in Freiheit gewollten Ausschluss aus der Gemeinschaft mit Gott definiert und darüber hinaus keine positiv durch Gott verhängten (seelischen/körperlichen) Strafen annimmt, wird der Grausamkeitsvorwurf gegenüber Gott bereits erheblich abgemildert. Manche Theologen nehmen (u. a. in Anknüpfung an C. S. Lewis) sogar an, dass dem Sünder in der Hölle ein gewisser subjektiver Genuss erhalten bleibt, eine (wenn auch objektiv verkehrte) Selbstzufriedenheit der Verweigerung⁵⁶. Noch stärker kann das klassische Höllenmodell im Theodizeeinteresse dadurch umgestaltet werden, dass man denjenigen Sündern einen Ausweg aus der Hölle einräumt, die nach dem Tod ihren Widerstand gegen Gott aufgeben, so dass nur die dauerhaft renitenten Verweigerer auf ewig dort bleiben. Weil ihr Schicksal damit

⁵⁴ Wenn R. Falke, *Die Lehre von der ewigen Verdammnis: mit besonderer Berücksichtigung des Conditionalismus, der Apokatastasis und der Seelenwanderung*, Eisenach 1892, 37f., im Conditionalismus geradezu eine ethische Rechtfertigung des Suizids erkennen will, ist dies aber wohl überzogen.

⁵⁵ Vgl. ebd. 35: „Gestraft wird, wie gesagt, nicht der schuldige Wille, sondern das unschuldige Lebens-Prinzip; der Lebenskeim wird vernichtet, den Gott doch selbst einst geschaffen hatte“.

⁵⁶ Vgl. J. L. Walls, *Hell. The Logic of Damnation*, Notre Dame, Ind. 1992, 137: „Maybe the distorted pleasures of hell are sufficient from the viewpoint of the damned to make life in hell preferable to extinction. If so, it is an act of mercy for God to allow them to retain their existence.“ Allerdings bewegt sich dieses Argument am Rande des Zynismus. Pinnock, *The Conditional View*, 150, wendet gegen solche Relativierungen ein: „Though sympathetic with efforts to take the hell out of hell, I find myself agreeing with genuine traditionalists in objecting to the way in which the biblical warnings are emasculated and the moral problem dealt with, by sheer speculation or fancy footwork rather than through any real exegesis.“

komplett frei gewählt ist, besteht weder aus ihrer noch aus Gottes Perspektive ein Grund dafür, Annihilation als zu präferierende Alternative in Erwägung zu ziehen⁵⁷. Allerdings sind solche doktrinellen Varianten durch die Schrift kaum zu belegen und verändern eine zentrale Prämisse der gesamten Eschatologie (die Vorstellung vom irdischen Tod als Ende des *status viatoris*). Von Konditionalisten werden diese Modifikationsversuche sogar zur Unterstützung ihres eigenen Anliegens angeführt – als Beleg dafür, dass die Vertreter der klassischen Höllenlehre die Unhaltbarkeit des traditionellen orthodoxen Standpunkts längst selbst eingesehen hätten⁵⁸. Diesen Verdacht zieht sich auch eine durch Jonathan Kvanvig vorgetragene These zu, die ein vom Autonomiegedanken her reformuliertes Verständnis der Hölle (als Ort selbst gewählter Trennung von Gott und den Erlösten) mit der Möglichkeit der Annihilation zu kombinieren versucht („composite view of hell“)⁵⁹. Kvanvig nimmt an, dass zumindest einige Verdammte aus vernünftigen Gründen den metaphysischen Suizid begehren könnten, was Gott ihnen in Anerkennung ihrer Freiheit nicht verweigern sollte⁶⁰. Allerdings spricht dagegen nicht nur, dass ein metaphysischer Suizid durch den Menschen selbst nicht realisierbar sein dürfte und daher gar nicht begründet zu begehren ist⁶¹, sondern auch, dass Gott dem in sich schlechten Akt der Vernichtung nicht zustimmen und seinen Vollzug daher nicht zulassen bzw. herbeiführen würde. Die Nicht-Erfüllung des Wunsches nach Vernichtung (als des letzten Aktes der Auflehnung gegen Gottes Gerechtigkeit) kann sogar als wesentlicher Teil der Bestrafung angesehen werden. Ob man eine endgültige

⁵⁷ In diese Richtung denken konsequente Vertreter einer „choice theory of hell“. Vgl. in direkter Auseinandersetzung mit dem Annihilationismus Stephen T. Davis, *After We Die*, Waco, Tex. 2015, 102: „Annihilationism is the idea that instead of sending the reprobate to hell, God permanently destroys them; they no longer exist. And although some biblical texts can be interpreted along those lines (e.g., Matt 7:13; Rom 9:22; Phil 1:28; 3:19; 2 Thess 1:9), I do not think that Scripture supports annihilationism. Moreover, the theory makes moral sense only in juxtaposition with the traditional view of hell. That is, it does seem better for God to destroy the wicked than subject them to eternal torture. But given the view of hell that I am working with, that point is not nearly so obvious. Would the wicked themselves prefer annihilation to hell? I doubt it.“

⁵⁸ Vgl. Pinnock, *Annihilationism*, 467.

⁵⁹ Vgl. Kvanvig, *The Problem of Hell*.

⁶⁰ Vgl. ebd. 138: „The choice to commit suicide can be a rational choice in some circumstances (...), and the self-conscious choice of the depraved to be separate from God might be the same kind of choice as a choice for suicide. One may know that because God is omnipresent, there is no place where God is not, and one may also be so warped by one’s opposition to God that anything (even nonexistence itself) is conceived to be preferable to remaining in the presence of God. Such a person would desire annihilation. Suppose that this desire is a rational one, just as the choice for suicide in the earthly life might be rational. If so, it might seem unduly paternalistic for God to continue to sustain such a person.“ Sympathie für die These zeigt der ebenfalls eine *freedom view of hell* vertretende Ch. Seymour, *A Theodicy of Hell* (*Studies in Philosophy and Religion* 20), Dordrecht 2000, 184f.

⁶¹ Vgl. Brown/Walls, *Annihilationism*, 58f.

Vernichtung, „eine Art von Euthanasie nach dem Tod“⁶², prinzipiell als mildere Variante gegenüber einer dauerhaften Existenz im Strafzustand akzeptieren will, hängt also davon ab, ob die totale Vernichtung eines existierenden Geschöpfes überhaupt als Möglichkeit in Frage kommt, die mit Gottes Güte, Liebe und seiner Bejahung der Schöpfung in Einklang zu bringen ist. In der negativen Beantwortung dieser Frage liegt für viele Theologen der zentrale Grund für ihre Abweisung des Annihilationismus⁶³. Wenn Gott endliche Freiheit in der Schöpfung bejaht und als sein Ebenbild ermöglicht, wird er sie anschließend niemals ganz zerstören wollen. Dann aber muss angenommen werden, dass Gott entweder die dauerhafte Verweigerung freier Geschöpfe akzeptiert (klassische Lehre von der Hölle) oder Mittel findet, sie ohne Zerstörung der Kreatur restlos zu überwinden (Universalismus).

- Ist Annihilation gerechter als ewig andauernde Bestrafung? Da auch der Konditionalismus von der Ewigkeit/Unendlichkeit der Bestrafung (im Resultat) ausgeht, bleibt er dem Grundsatz verpflichtet, dass (extensiv) endliche Taten des Sünders eine unendliche Strafe nach sich ziehen können⁶⁴. Unter der Annahme einer temporären Auferweckung muss man darüber hinaus erklären, warum er zeitliche Höllenstrafe und ewige Vernichtungsstrafe addiert werden⁶⁵ und warum diese beiden gemeinsam der göttlichen Gerechtigkeit angemessener erscheinen sollen als eine ewige Höllenstrafe allein oder eine Rekonziliation nach Abbüßen der zeitlichen Hölle. James Spiegel argumentiert sogar, dass eine fortdauernde Bestrafung als unabgeschlossenes Geschehen (im klassischen Höllenmodell) gegenüber der definitiven Auslöschung prinzipiell als weniger harte Strafe anzusehen sei⁶⁶; in diesem Fall würde das Problem der Unangemessenheit den Konditionalismus selbst am meisten betreffen. Der Vorwurf, dass Gott eine rein vindikative Bestrafung ohne einen weiteren positiven Zweck auferlegt, lässt sich auf jeden Fall gegen diese Theorie ebenso erheben wie gegen die Lehre von einer

⁶² G. Bray, *God Is Love: A Biblical and Systematic Theology*, Wheaton, Ill. 2012, 371 („a kind of euthanasia after death“). Den Begriff im Sinne von „happy extinction“ verwendet bereits White, *Life in Christ. A Study of the Scripture Doctrine*, 357.

⁶³ Vgl. mit diesem Schwerpunkt die kritischen Anmerkungen zum Annihilationismus bei einigen lutherischen Theologen der Gegenwart: H. Schwarz, *Eschatology*, Grand Rapids 2000, 395f.; N. H. Gregersen, *The Final Crucible. Last Judgement and the Dead-End of Sin*, in: D. Fergusson / M. Sarot (Hgg.), *The Future as God's Gift. Explorations in Christian Eschatology*, Edinburgh 2000, 169–180; M. Mühling, *Grundinformation Eschatologie*, Göttingen 2007, 268ff.; W. Härle, *Dogmatik*, Berlin-Boston 2012, 641f. Die meisten der genannten Autoren tendieren selbst zu einer universalistischen Hoffnungsperspektive.

⁶⁴ Vgl. Seymour, *A Theodicy of Hell*, 184.

⁶⁵ Diese Frage wird angesprochen bei Bawulski, *Annihilationism*, 65–67.

⁶⁶ Vgl. J. S. Spiegel, *Annihilation, Everlasting Torment, and Divine Justice*, in: *International Journal of Philosophy and Theology* 76 (2015) 241–248. Die meisten Kritiker sehen diese Frage eher als für uns kaum entscheidbar an.

ewigen Hölle⁶⁷. Mit Kvanvig wird man daher sagen müssen, dass aus ethischer Perspektive der Modellwechsel keine echte Veränderung mit sich bringt⁶⁸.

Liegt eine geringere Schwierigkeit darin, die Seligkeit der Gerechten mit einem Wissen um die endgültige Vernichtung geliebter Menschen in Übereinstimmung zu bringen als mit dem Bewusstsein ihrer andauernden Trennung von Gott? Auch diese Frage ist kaum zu bejahen, da in beiden Varianten eine Hoffnungsperspektive fehlt. Der Konditionalismus muss daher zur Beseitigung dieses Einwands auf ähnliche Argumente zurückgreifen wie die Befürworter der Lehre von der ewigen Hölle (z. B. den Verweis auf die totale Übereinstimmung der Seligen mit dem Willen Gottes).

Kommt Gottes allmächtige Souveränität überzeugender zur Geltung, wenn er am Ende die Verdammten komplett vernichtet, als wenn er mit ihnen das Böse für immer existieren lässt? Für einen klassischen Theisten ist eine bejahende Antwort schon deswegen ausgeschlossen, weil er mit der zeitlichen Abfolge von Existenz und Nicht-Existenz des/der Bösen keine Veränderung des göttlichen Verhältnisses zu ihnen verbindet; jeder Punkt der Geschichtszeit ist dem ewigen Gott in gleicher Weise präsent. Zudem wird im klassischen Theismus Gott durch kein Handeln des Geschöpfes innerlich affiziert, so dass auch die Existenz kreatürlicher Verweigerung seine Souveränität nicht relativiert. Vielmehr wird diese Souveränität durch die Zulassung des Bösen in höchster Weise bekräftigt. Die endgültige Scheidung der Guten von den Bösen im Gericht geschieht nicht zum Selbstschutz Gottes, sondern allein um der seligen Menschen willen. Aber auch für Theologien, die Gottes Verhältnis zur Welt mit Konsequenzen für ihn selbst verbinden und ihn stärker in die zeitliche Geschichte involviert sehen, bleibt es fraglich, ob die Annihilation der Bösen eine befriedigende Antwort auf die Bedrohung der göttlichen Souveränität durch das Böse bereitstellt. Gott scheint in diesem Modell das Scheitern seines Erlösungsplanes am Ende nur durch einen Gewaltakt verhindern zu können, durch die physische Vernichtung der in ihrer Freiheit Widerständigen⁶⁹. Ein solcher Umgang mit Dissiden-

⁶⁷ Die Erwiderung bei Fudge, *The Fire that Consumes*, 372 bleibt hier sehr schwach: „Some object that it would be an act of unbelievable severity to raise the wicked for judgment, only to destroy them eternally. Conditionalists scratch their heads that advocates of eternal torment should raise the question of severity. Yet modern legal systems expend great sums of money, if necessary, to keep a capital criminal alive until his execution.“

⁶⁸ Vgl. Kvanvig, *The Problem of Hell*, 68: „Nothing is to be gained in responding to objections to a penal theory by substituting metaphysical capital punishment for metaphysical life imprisonment; if anything, our views about capital punishment would suggest that the annihilation view assigns a more severe punishment than does the strong view. So if the strong view cannot offer an adequate response to the moral objection, neither can the annihilation view; if the strong view cannot solve the arbitrariness problem, neither can the annihilation view.“

⁶⁹ Daher nennt Richard, *Art. Enfer*, 86, den Konditionalismus ein letztlich „feiges“ Modell: „il proclame que le péché remporte parfois sur l'homme et sur Dieu une telle victoire, qu'il ne reste à celui-ci qu'à se débarrasser de lui par un coup de main.“

ten ist in der menschlichen Geschichte eher das Kennzeichen von Diktatoren, die um ihre Macht fürchten, als von souveränen Herrschern. Wenn die Sünder so zum Schweigen gebracht werden müssen, können sie sich geradezu als moralische Sieger fühlen. Wer angesichts der Hölle um Gottes Souveränität fürchtet, wird daher im Universalismus einen überzeugenderen Ausweg finden als im Konditionalismus⁷⁰.

(3) Während die christologische Begründung des Konditionalismus auf die Korrespondenz zwischen dem stellvertretenden Erlösungstod Jesu und dem Straftod des sich verweigernden Sünders verweist, kann die Entgegnung zentrale Differenzen hervorheben. So stirbt gemäß der Zweinaturenlehre zwar Christus seiner Menschheit, aber nicht der Gottheit nach. Die von Konditionalisten meist abgelehnte Lehre von einer unsterblichen Seele und dem dadurch ermöglichten Zwischenzustand der *anima separata* zwischen Tod und Auferweckung ist im Fall Christi von dogmatischer Relevanz, wie das ins Credo aufgenommene Motiv des *descensus ad inferos* belegt. Die Schwierigkeit, eine Wirkursächlichkeit der Auferweckung Christi in unterschiedlicher Weise für Gute und Böse denken zu müssen, kann nur diejenige Variante des Konditionalismus vermeiden, die den biologischen Tod als endgültiges Verlöschen der Bösen annimmt. Sobald ihre zeitweise Auferweckung akzeptiert wird, wie es die Mehrheit der heutigen Konditionalisten tut, tritt erneut die Frage auf, ob und wie sie mit der Auferweckung Jesu in einer inneren Beziehung steht. Wird diese Beziehung bejaht, muss man, wie es schon Thomas von Aquin tut, auf die Differenzierung von universaler Wirkursächlichkeit und begrenzter Exemplarursächlichkeit zurückgreifen⁷¹.

4. Fazit

Jerry L. Walls beschließt seine Studie zur Höllenproblematik mit der Bemerkung, dass die traditionelle Lehre wegen des großen Konsenses der theologischen Tradition nicht aufgegeben werden sollte, solange die Argumente gegen sie nicht überwältigend sind⁷². Man könnte auch formulieren: Die durch die Mehrheit der christlichen Tradition unterstützte Lehre ist so lange beizubehalten, wie keine der

⁷⁰ Vgl. W. V. Crockett, *The Metaphorical View*, in: Ders. (ed.), *Four Views on Hell*, Grand Rapids, Mich. 1992, 43–76, hier 63.

⁷¹ Vgl. Thomas, *S. th.* III, 56, 1 ad 3. Dazu: Marschler, *Auferstehung und Himmelfahrt Christi*, Bd. I, 535.

⁷² Walls, *Hell. The Logic of Damnation*, 158, hier mit konkretem Bezug auf die Herausforderung durch den Universalismus: „The fact remains that the doctrine of eternal hell has in its favor an impressive consensus which outweighs the universalist strand in theology. In view of this, the traditional doctrine of hell should not be abandoned unless the case against it is clear and compelling, both scripturally and philosophically.“

vorgeschlagenen eschatologischen Alternativen die mit dem postmortalen Schicksal der Bösen verbundenen Probleme in der Summe wesentlich überzeugender zu lösen vermag. Die Überzeugungskraft des Konditionalismus liegt vor allem darin, dass er, sofern man bestimmte hermeneutische Prämissen akzeptiert, ein einheitliches Erklärungsmodell für die Gerichtsaussagen der Bibel anbieten kann. In der dogmatischen Gesamtreflexion werden allerdings erhebliche Probleme des Ansatzes erkennbar, die hauptursächlich dafür gewesen sein dürften, dass die Erwartung einer eschatologischen Vernichtung der Bösen in der Geschichte der christlichen Theologie niemals über den Status einer Minderheitsmeinung hinausgekommen ist. Dies ist auch in der aktuellen Debatte unverändert der Fall. Der Universalismus bleibt daher die kraftvollste theologische Alternative zur Lehre von der ewigen Hölle.