

Georg Pfeleiderer  
Harald Matern  
Jens Köhrsen (Hg.)  
Krise der Zukunft II  
Verantwortung und Freiheit  
angesichts apokalyptischer  
Szenarien



# Krise der Zukunft II

PVER  
VALA  
ERNG  
LAGO



# Religion – Wirtschaft – Politik

---

Schriftenreihe des Zentrums für Religion, Wirtschaft und Politik

Herausgegeben von

Georg Pfeiderer (geschäftsführend), Martin Baumann,  
Pierre Bühler, Gerd Folkers, Antonius Liedhegener,  
Jürgen Mohn, Wolfgang W. Müller, Daria Pezzoli-Olgiati,  
Konrad Schmid, Peter Seele und Jörg Stolz

---

Band 16 – 2017

Georg Pfeleiderer, Harald Matern,  
Jens Köhrsen (Hg.)

## Krise der Zukunft II

Verantwortung und Freiheit  
angesichts apokalyptischer Szenarien

P  
V  
E  
R  
|  
V  
A  
L  
A  
|  
E  
R  
N  
G  
|  
L  
A  
G  
O



**Nomos**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Freiwilligen Akademischen Gesellschaft (FAG) Basel.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2016–2018 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung: Simone Ackermann, Zürich

Druck: ROSCH-BUCH, Scheßlitz

© 2018

Pano Verlag, Zürich [www.pano.ch](http://www.pano.ch)

Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden [www.nomos.de](http://www.nomos.de)

ISBN 978-3-290-22035-8: Pano Verlag

ISBN 978-3-8487-3404-7: Nomos Verlag

Alle Rechte vorbehalten

# Inhalt

*Harald Matern, Georg Pfeleiderer, Jens Köbrsen*

Einleitung: Ethiken des Ausnahmezustands..... 7

*Stephan Jütte*

Die Hölle fürchten ..... 19

*Harald Matern*

Auf den Himmel hoffen.

Zu ethischen Implikationen der christlichen Zukunftshoffnung..... 35

*Jens Köbrsen*

Auf dem Weg zur grünen Religion?

Kirchen und die ökologische Krise am Beispiel der Energiewende ..... 49

*Regina Betz*

Religion und Treibhausgasemissionen:

Potenziale religiöser Gemeinschaften im Klimaschutz..... 73

*Ekaterina Svetlova*

Herausforderungen für die Finanzethik durch die Komplexität:

Ein Plädoyer für eine Ethik des Nichtwissens ..... 101

*Patrick Kupper*

Weltvernichtungsmaschinen: Die Bombe, die ökologische Revolution

und die Transformation der Zukunft als Katastrophe..... 123

*Mario Kaiser*

Moration: Zur Chronopolitik des Zögerns ..... 141

*Felix Hafner*

Verantwortung für die Zukunft in der Schweizer Bundesverfassung ..... 175

*Manfred Brocker*

Gibt es eine Pflicht, die Menschheit zu erhalten?

Rechtliche, ethische und politisch-institutionelle Antworten

auf eine existenzielle Frage ..... 187

*Andreas Brenner*

Die Neigung zur Neigung

Die Zerstörung der Erde findet kaum Widerhall..... 213

Autorinnen und Autoren ..... 223

Personenregister ..... 229



## Einleitung: Ethiken des Ausnahmezustands

Zukunftsvorstellungen sind ein wichtiges Medium gesellschaftlicher Selbstvergewisserung. Wo von der Zukunft gesprochen wird, stehen grundlegende Themen der Gegenwart zur Debatte. Das Bild, das eine Gesellschaft von ihrer Zukunft zeichnet, bringt Strukturierungswünsche zum Ausdruck – oder Ängste vor sozialem Wandel. Die Zukunft – die Zeit, die noch nicht ist, aber kommen soll – eignet sich gerade deshalb so gut für die Aushandlung fundamentaler Orientierungsfragen, weil sie *per definitionem* «offen» ist. Zwar keine *tabula rasa*, aber in letzter Hinsicht ungewiss. Sie verheißt Gestaltungsspielraum – oder Bedrohungen etablierter Lebensweisen. Die Zukunft ist eines der wichtigsten Medien des «public imaginary» (vgl. Bottici 2014) – der Art und Weise, wie öffentlich ein kollektives Bild einer Gesellschaft konstruiert wird.

Zukunftsvorstellungen unterliegen historischem Wandel. Aufgrund ihrer Erschliessungskraft für die Dynamiken kollektiver Bewusstseinslagen hat sich seit einigen Jahren eine historische Zukunftsforschung etabliert (vgl. v. a. Hölscher 1989; 1999; zur Geschichte der Zukunftsforschung Steinmüller 2013). In gewisser Weise kann dies als Reaktion auf eine Tendenz verstanden werden, der sich auch die vorliegenden Beiträge widmen: Spätestens seit dem Ersten Weltkrieg verschwindet das optimistische und fortschrittsorientierte Geschichtsbild der Aufklärung mehr und mehr aus den öffentlichen Diskursen der «westlichen» Welt. Der Glaube an eine zunehmende Verbesserung der Lebensbedingungen unter der Ägide von Vernunft und Wissenschaft wurde durch diese zivilisatorische Katastrophe mehr als erschüttert.

Ein Blick auf das Gedankengut, das im Hintergrund des Geschichtsdenkens der Aufklärung steht, zeigt aber, dass in diesem selbst bereits ein solcher Umschwung in den Zukunftsvorstellungen angelegt ist. Ein Denken, das die Geschichte als «Fortschritt» und die Zukunft in blühenden Farben zeichnet, kann als «säkularisiertes» Pendant zu heilsgeschichtlichen Konzeptionen aus dem Umfeld des Christentums gedeutet werden (vgl. Koselleck 1986). Allerdings ist diese spezifisch moderne Variante teleologischen Denkens nicht linear, sondern unterliegt selbst einer gewissen Dialektik. So ist in das Fortschrittsdenken dessen «Kritik» bereits von Anfang an mit eingelassen.

Fortschritt ist allein durch Kritik der Gegenwart zu haben. Noch in den späten 1960er Jahren konnte die «Pathogenese» der modernen Welt als Entdeckungszusammenhang einer auf Dauer gestellten Kritik gelesen werden (vgl. Koselleck 1968). Gerade der damit behauptete Zusammenhang von Kritik und Krise bzw. der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Fähigkeit zur Selbstkritik bleibt allerdings einem immer noch idealistischen Gesamtmodus des Denkens verpflichtet. Eine solche geschichtsmetaphysische Dialektik von Kritik und Krise hat die «Krisen» gedanklich immer bereits überwunden. «Krisen» wären dann vor allem als Epiphänomene einer als mehr oder minder zielgerichtet zu verstehenden Entwicklung anzusehen. Die Frage nach dem Ort und der Funktion des Krisenhaften im Rahmen einer modernen Welt- und Geschichtsdeutung stellt sich aber gerade dort immer nachdrücklicher, wo das Krisenhafte zum Apokalyptischen gesteigert wird. Und genau dies ist in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und auch gegenwärtig zu beobachten. Die Gewissheit, dass Krisen «eben dazugehören», aber letztlich nur Katalysatoren einer in sich doch stabilen geschichtlichen Entwicklung sind, scheint, wenigstens in den westlich geprägten Gesellschaften, nicht mehr plausibilisierbar. Vielmehr beherrschen zunehmend Szenarien des Untergangs die diskursiven Zukünfte.

Um zu verstehen, weshalb gerade das «Apokalyptische» in gegenwärtigen Diskursen eine solche Konjunktur hat und offenbar als Deutungsmodell für (mutmassliche) zukünftige Ereignisse plausibilisiert werden kann, reicht es daher nicht aus den vielzitierten Zusammenhang von «Weltgeschichte und Heilsgeschehen» (vgl. Löwith 1953) in seinen unterschiedlichen Varianten affirmativ oder ablehnend zu erwähnen. Apokalyptische Semantiken und Bilder sind mehr als eher zufällige Überbleibsel einer christlichen Vorgeschichte der säkularen Moderne.

Denn das apokalyptische Moment – das Denken in Untergangsszenarien, die Vorstellung eines Geschichtsabbruchs, die Imagination einer Zukunft als Katastrophe (vgl. Horn 2014) in buntesten Farben – ist mehr als ein implizit-dialektisches Kritikmoment in einem ansonsten «geregelten» Deutungsmodell der Geschichte. Wenn gegenwärtige apokalyptische Diskurse (Bevölkerungsexplosion, ökologische Katastrophen, Zusammenbruch der Finanzmärkte, neue Weltkriege u. ä.) als Ausformungen eines spezifisch modernen Denkens (und nicht als Produkte religiösen Wahns) ernstgenommen werden sollen, dann ist zu unterstreichen, dass sich in ihnen eine radikale Seite der theologischen Quellen der Moderne Bahn bricht, die bisher zu wenig beachtet wurde. Die Gleichung «Fortschrittsdenken = Heilsgeschichte in säkularem

Gewand + kritisch-dialektisches Reflexivwerden» ist unvollständig. Sie missachtet, dass die Quelle, auf die sie sich beruft, nicht allein jenes kritische Moment aus sich entbirgt, sondern selbst eine Dimension in sich trägt, die über alle Kritik hinausweist. Das Apokalyptische könnte in der Tat als häufig impliziter Untergrund der Moderne gewertet werden, als ein abgründiges Moment des Denkens, das tief in die Geschichte der «abendländischen» Gesellschaften eingeschrieben ist (vgl. Fried 2016). Diese Vermutung ist auch in der jüngeren kultur- und sozialhistorischen Apokalyptikforschung mehrfach aufgenommen worden (vgl. stellvertretend für andere die Beiträge in Wieser u. a. 2013).

Selten ist allerdings die Frage gestellt worden, woraus die seltsame Plausibilität apokalyptischer Denkformen resultiert. Dass es sich dabei um Diskursformate handelt, die sehr wesentlich mit ganz anders gearteten denkerischen Grundannahmen und Wissensformen der westlichen Moderne verbunden sind, würde erklären, warum solche Denkmuster gegenwärtig (und im Verlauf des letzten Jahrhunderts) auch auf Bereiche ausgreifen können, die eigentlich mit der «harten» wissenschaftlichen (Ökologie, Ökonomie) oder politischen Rationalität assoziiert werden, in der für Imaginatives wenig Raum sein sollte. Und doch sind es gerade diese Bereiche, in denen das Apokalyptische neue Wurzeln schlägt und Blüten treibt. Zu nennen sind hier nur beispielhaft die medialen Präsentationsformen der Konsequenzen des Klimawandels oder auch Szenarien eines Zusammenbruchs der Märkte. Aber auch die angesichts weltweit zunehmender Migrationsströme aufkeimenden Überfremdungsängste, die gegenwärtig nationalistische und xenophobe Diskurse in den westlich-modernen Gesellschaften anheizen und Imaginationen des Zusammenbruchs der sozialstaatlichen Strukturen befeuern, gehören in den Bereich gegenwärtiger Apokalyptik. Zum Teil mag dies damit erklärt werden, dass das apokalyptische Denken genealogisch selbst zur politischen Theologie zu zählen ist: Apokalyptik ist, von ihren Wurzeln her betrachtet, in erster Linie eine symbolische Auseinandersetzung über bleibende und dauerhaft gültige Ordnungsstrukturen angesichts des Aufstiegs und Untergangs wechselnder Grossreiche (vgl. Matern 2018). Andererseits scheint es zunehmend plausibel, von einer Persistenz apokalyptischer Sprach- und Denkformen als Bestandteil der westlichen Moderne zu sprechen: Apokalyptik ist traditionell und bleibend die bevorzugte Form der Zukunftsthematisierung in christliche geprägten Gesellschaften. (vgl. Fried 2016). Dies gilt insbesondere dann, wenn es «ums Ganze» geht, unabhängig davon, ob es sich dabei um zeitweilig dominierende Subsysteme oder «die Gesellschaft» als ganze handelt. Apokalyptik ist westliche Politik der Zukunft, auch in der Moderne.

Im vorliegenden Buch wird nach den praktischen Konsequenzen und Implikationen der (neuen und gegenwärtigen) apokalyptischen Diskurse gefragt.<sup>1</sup>

Mit «Verantwortung» und «Freiheit» stehen Grundbegriffe westlich-moderner Ethik im Zentrum der Fragestellung(en). Es ist keine neue Einsicht, dass apokalyptischen Semantiken eine spezifische Pragmatik eignet (vgl. Nagel 2008): Wer den Ausnahmezustand ausruft, sei es den politischen, den ökologischen, den demografischen oder den ökonomischen, verbindet damit auch handfeste Interessen. Ob es aber so etwas geben kann, wie eine Ethik des Ausnahmezustands – bzw. ob und wie unter diesen Bedingungen «Ethik» in dem Sinne, wie der westliche öffentliche und akademische Diskurs sie typischerweise versteht, überhaupt (noch) (denk-)möglich ist – diese Frage verbindet die Beiträge dieses Bandes miteinander. Grösster Dank sei an dieser Stelle Frau BTh Julia Vitelli ausgesprochen, die die Mühen der formalen Vereinheitlichung des Manuskripts auf sich genommen hat.

Der Band versammelt Beiträge zur Tagung «Das Spiel ist aus? Verantwortung und Zukunft angesichts apokalyptischer Zukunftsszenarien», die vom 4. bis 6. November 2015 an der Universität Basel stattfand. Diese Veranstaltung bildete zugleich das öffentliche Abschluss-symposium des interdisziplinären Forschungskollegs «Krise der Zukunft» 2014/15 des *Zentrums für Religion, Wirtschaft und Politik* (ZRWP). Die einzelnen Beiträge der Fellows und der eingeladenen Gäste spiegeln die Thematik des veranstaltenden Kollegs – «Die Krise der Zukunft» – hinsichtlich ihrer ethischen Konsequenzen wider: «Verantwortung und Freiheit angesichts apokalyptischer Zukunftsszenarien»: Das Ziel der Tagung war es nach den Spuren des Apokalyptischen und dessen ethischen Implikationen in den unterschiedlichen Teilbereichen moderner Gesellschaften zu forschen. Dabei wurde die Beobachtung des «Apokalyptischen» durchlaufend auf drei voneinander zu unterscheidenden Ebenen thematisch:

Die erste Dimension der Problemlage betrifft die Frage nach der «realen» Komponente apokalyptischer Szenarien. Zwangsläufig ergibt sich hier eine Verbindung individueller und kollektiver Zukunftsfragen. Der imaginierte eigene Tod und der mögliche Untergang der Menschheit stehen in einer unauflösbaren Verbindung und die in jenen Szenarien zum Ausdruck kommende – oder erst durch sie erzeugte – emotionale Betroffenheit bildet den Ausgangspunkt für die spezifische Pragmatik apokalyptischer Bildsprache:

1 Theoretische, historische und konzeptionelle Auseinandersetzungen mit der Thematik finden sich in Matern / Pfeleiderer 2018.

Nur wenn die Zukunft des Ganzen auch je meine eigene Zukunft ist, betrifft mich auch ihr krisenhafter Charakter; nur wenn die allgemeine Krise auch zur individuellen wird, steht mit der globalen Katastrophe auch der Einzelne vor dem Abgrund. In den krisenhaften Zukunftsszenarien verbinden sich individuelle (biografische) und kosmologische Zeit und die Imagination des Endes der Zeit betrifft das Ende der individuellen wie der kollektiven Welt. Dabei ist es häufig gerade die spezifische Spannung zwischen individueller Erfahrungswelt und katastrophischen Szenarien, die als Ursache emotionaler Betroffenheit gelten muss: Die Katastrophe bedeutet den Zusammenbruch der Ordnung der Lebenswelt und damit auch der Deutungsmuster, mithilfe derer sie bewältigt wird.

Die Ebene der persönlichen Betroffenheit wird überlagert von einer Deutungsgeschichte der Zukunft, die traditionell insbesondere in religiösen Symbolsprachen ihren Niederschlag gefunden hat. Exemplarisch verdeutlicht wird dies in zwei theologischen Beiträgen: Stephan Jütte (Bern/Zürich) und Harald Matern (Basel) thematisieren mit der Höllenfurcht und der Himmels Hoffnung zwei grundlegende Modi und Gravitationszentren religiöser (christlicher) Zukunftsantizipation. Allerdings sind es nicht die traditionellen Symbole und Bilder, die im Fokus ihres Interesses stehen, sondern deren Transformationsgestalten in der Moderne. Denn spätestens seit der Aufklärung hat die religiöse Zukunftsgeschichte einen Säkularisierungsprozess durchlaufen, den sich die theologischen Reflexionskulturen zu eigen gemacht haben. Moderne Religion ist, wo sie diesen Entwicklungen folgt, apokalyptikkritisch. Das allerdings führt nicht zu einer Verbannung des visionären oder prophetischen Elements aus ihren Zukunftsentwürfen. Vielmehr werden diese einerseits ins Prinzipielle gewendet, so dass «Hoffnung» als genuin religiöse Zukunftstechnik mitsamt ihren ethischen Implikationen verhandelbar wird (Matern); andererseits werden dadurch zugleich spezifische inhaltliche Elemente apokalyptischer Bildsprachen auf ihren Gegenwartsgehalt hin befragbar. Dass etwa die «Hölle» durch ihre Assoziation mit der Vorstellung eines Jüngsten Gerichts in unmittelbarer Nähe zum Recht angesiedelt ist, lässt sie auch in modernen, funktional ausdifferenzierten Kontexten als fruchtbares Symbol erscheinen (Jütte).

Damit wird eine dritte Dimension der Fragestellung sichtbar: Mit dem Katastrophischen wird die Frage nach den Grundstrukturen der westlich-modernen Lebenswelt thematisch. Auf der einen Seite zeichnen diese sich durch eine ständige Zunahme an Komplexität aus, die etwa als «Beschleunigung» (vgl. zuletzt Rosa 2005; 2010) erfahren werden kann. Verstärkt wird dieser Effekt auch durch die Zunahme und Globalisierung des Wissens.

Nicht nur die zunehmende Komplexität wird dadurch (für alle, die an der weltgesellschaftlichen Informationskultur partizipieren (können) sichtbar, sondern auch und gerade in globaler Perspektive die Ambivalenzen der Lebensformen der Moderne: demografische Verschiebungen, soziale Ungerechtigkeiten, die Belastung der Ökosysteme, die Ökonomisierung menschlicher Beziehungen, um nur einige zu nennen.

Ungeachtet der Frage, an welchem Fixpunkt eine «Beschleunigung» gemessen werden könnte, oder ob es sich dabei um eine Übertragung eines generellen Unbehagens auf die zeitliche Dimension handelt (vgl. Kaiser 2017), unabhängig auch davon, ob die genannten Ambivalenzen in der Terminologie der «Entfremdung» (Rosa) angemessen beschrieben werden können, ist doch sichtbar, dass schon die Diagnose der «Beschleunigung» die Forderung nach einer «Entschleunigung» impliziert. «Entschleunigung» signalisiert das Bedürfnis nach Komplexitätsreduktion. Apokalyptische Semantiken können dort, wo sie in der Moderne auftreten, eine ähnliche Funktion einnehmen. Den Untergang zu imaginieren kann eine Form der narrativen Bewältigung von Komplexität darstellen. Ungleich stärker noch als im Falle der «Beschleunigung» wird, wer die Katastrophe ankündigt, ebenfalls zum Handeln auffordern – ob «konservativ» oder «revolutionär» (vgl. Tilly 2012) ist dabei strukturell nicht entscheidend: Es muss etwas getan werden, um den antizipierten Untergang zu bewältigen.

Abgesehen von den im weiteren Sinne epistemischen (1) und den religiös-prinzipientheoretischen (2) Fragestellungen werden in den Beiträgen dieses Bandes ganz besonders die in (3) angedeuteten konkretisierenden Perspektiven thematisch. Ihnen ist, zumindest implizit, gemeinsam, dass sie allesamt den analytischen Fokus darauf richten, was geschieht, wenn das klassische Narrativ der Moderne, die heroische Inszenierung von Arbeit und Anstand, ausgesetzt oder als nicht mehr plausibel empfunden wird. Genau hier, an den Bruchstellen klassisch-moderner Formen der Selbstthematizierung, wie sie beispielhaft in den grossen Krisen des 20. Jahrhunderts (Erster Weltkrieg, Zweiter Weltkrieg, atomares Wettrüsten, ökologische und wirtschaftliche Krisen) zum Ausdruck kommen, ist der Ort apokalyptischer Szenarien, die die Moderne spätestens seit dem frühen 20. Jahrhundert (vgl. exemplarisch Vondung 1988) bis in die Gegenwart in zunehmender Intensität begleitet.

Besondere Deutlichkeit erreicht die beschriebene Problemlage im Bereich der *Ökologie*. Die Beiträge von Regina Betz und Jens Köhrsen legen in je unterschiedlicher Weise den Fokus darauf, ob und inwiefern die Religion(en) selbst einen spezifischen Beitrag zur Bewältigung der ökologischen Krise(n) leisten. Diese Frage stellt sich gerade deshalb in besonderer Deutlichkeit, weil

das «Apokalyptische» speziell in den medialen und populärkulturellen Verarbeitungen des ökologischen Diskurses besonders heimisch geworden ist. Selbstverständlich legt sich dies nahe: Prägen doch die biblischen apokalyptischen Texte – neben anderen – auch Motive grosser Naturkatastrophen, denen dann, kontrastierend, die Vorstellung einer harmonischen, erlösten Natur gegenübergestellt wird. Müsste dann nicht gerade auch das Christentum eine «grünen» Kern haben?

Während Betz zunächst quantitativ die Frage aufwirft, ob und wie sich die weltweiten Treibhausgasemissionen nach Religionszugehörigkeit gruppieren lassen, um dann nach den konkreten Potenzialen religiöser Gruppierungen in der Klimapolitik zu fragen, wendet sich Köhrsen einer räumlich begrenzteren Fragestellung zu: Nach einem Überblick über den Forschungsstand untersucht er anhand qualitativer Interviews mit Vertretern christlicher Kirchen in der Stadt Emden, wie und ob sich der in der Forschung oft positiv gewertete Faktor «Religion» auch in der lokalen Energiewende niederschlägt. Während Betz die Mobilisierungspotenziale religiöser Gruppierungen sehr hoch einschätzt und ein aktiveres Engagement für den Klimaschutz insbesondere der in den hochindustrialisierten Nationen vertretenen Religionsgemeinschaften einfordert, sieht Köhrsen anhand des gewählten Fallbeispiels gerade diesen Punkt kritisch. Faktisch, so sein Fazit, lässt sich im untersuchten Fall das oft betonte Potenzial gerade dieser Gruppen nicht anhand konkreten Engagements belegen.

In ganz anderer Weise konkretisiert sich die Fragestellung im Bereich der *Ökonomie*, die gegenwärtig als die grösste Triebkraft globaler Entwicklungen gelten kann. Angesichts der krisenhaften Entwicklungen, die insbesondere auf den Finanzmärkten bisweilen «apokalyptische» Ausmasse annehmen, stellt sich die Frage danach, ob Verantwortliche für systemische Krisen ausgemacht werden können und ob eine ethische Perspektive, die sich auf individuelle Entscheidungssubjekte kapriziert, eigentlich in der Lage ist, die Zusammenhänge angemessen zu beschreiben. Damit lösen hier «apokalyptische» Entwicklungen in besonderer Weise eine grundlegende Anfrage an das klassische Narrativ der Moderne aus: «Gibb es innerhalb so komplexer Systeme wie den Finanzmärkten dasjenige Subjekt eigentlich (noch), dessen heroischer (entbehrungsvoller) Kampf mit der Knappheit die Vorstellungswelten der moderne (kapitalistische) Wirtschaft prägte (vgl. Breithaupt / Kolmar 2017)?»

Während Svetlova diese Frage mit dem Verweis auf die systembedingte Notwendigkeit einer «ethics of ignorance» letztlich auf eine Ebene der Refle-

xion über die gewandelten Bedingungen und Möglichkeiten der Ethik verlagert, stellt sich die Problemlage im Bereich der *Politik* noch einmal anders dar. Hier verweist die Rhetorik des Untergangs prinzipiell auf Situationen, die als «Ausnahmезustand» interpretiert werden könnten – auf solche Situationen, in denen gesellschaftliche Ordnungsverhältnisse grundsätzlich neu ausgehandelt werden. Der kommende Untergang ermöglicht schon hier und jetzt, darüber zu verhandeln, was gegenwärtig sein soll. In demokratische Politiken ist damit ein krisenhaftes Moment grundsätzlich eingezeichnet, das dort, wo die Apokalypse beschworen wird, allerdings noch einmal neu überboten wird. In den Beiträgen Patrick Koppers, Mario Kaisers, Felix Hafners und Manfred Brockers zeigt sich diese Problematik in je unterschiedlicher Art.

Patrick Kopper beschreibt in historischer Perspektive die diskursive Geburt der Rhetorik des Katastrophischen in der Gegenwart: Nicht die faktische Aufrüstung, sondern die Erzeugung der «doomsday machines» als diskursiven Entitäten und der damit einhergehenden Prognosetechniken ist sein Thema. Dabei geht Kopper mit der Literaturwissenschaftlerin Eva Horn (vgl. Horn 2014) von der Unterscheidung zweier Arten des Katastrophischen aus: Die jähe Selbsterstörung der Menschheit durch einen nuklearen Vernichtungskrieg ist in der Gegenwart der Empfindung eines schleichenden Endes gewichen, das nichtsdestotrotz umso absehbarer ist. Kopper legt den Fokus seiner Untersuchung auf das Bindeglied zwischen beiden Formen des Katastrophendiskurses und beschreibt die Jahre zwischen dem Beginn des Kalten Krieges und dem zunehmenden Bewusstsein kommender ökologischer Schwierigkeiten als Entstehungszusammenhang neuer Antizipationsformen des Zukünftigen. Dabei entstand nicht nur die für heutige westliche Zukunftsdiskurse prägende pessimistische Prägung, sondern auch die modellhafte Form ihrer Antizipation, durch die sie jenen schleichenden, dennoch zwingenden Charakter erhielten. Mit dieser Diagnose korrespondiert der Beitrag Mario Kaisers, der neue Formen der Chronopolitik untersucht – und das Zögern als Inbegriff von Zukunftspolitiken der Gegenwart herausarbeitet. Dabei ist Zögern dasjenige Handeln, das das Politische selbst (im Unterschied von den konkreten Politiken) gleichsam freilegt und zum Gegenstand von Handlungen und Verhandlungen macht. Das Zögern erschafft Zeit und öffnet damit einen Raum des Möglichen im Gegenüber zu einer Zukunft, die durch das Katastrophische kolonisiert erscheint. Die Würdigung des Zögerns als legitimer und genuin (chrono-) politischer Handlung öffnet den Blick für die folgenden zwei Beiträge.

Manfred Brocker fragt in seinem Text grundlegend danach, ob es angesichts katastrophischer bzw. apokalyptischer Zukunftsszenarien überhaupt eine Pflicht geben könne, die Menschheit zu erhalten. Damit ist nicht nur die bloße Arterhaltung gemeint, sondern insgesamt die Frage nach dem «Menschlichen» aufgeworfen – gerade angesichts seiner möglichen Vernichtung. Zwar spielt die Generationenverantwortung eine übergeordnete Rolle, die Problemstellung wird aber zugespitzt auf die individuelle und kollektive Verantwortung gegenüber der eigenen Gattung. Dabei stellen sich für Brocker sowohl die juridische als auch die deontologische Dimension der Bearbeitung des Problems letztlich als aporetisch heraus. Am Ende steht daher die Forderung nach einer politischen Lösung, nach einer institutionellen Umgestaltung der Gegenwart im Blick auf Lebensmöglichkeiten aktueller wie zukünftiger Generationen. Diese politische Pragmatik korrespondiert damit auf der einen Seite mit dem Beitrag Mario Kaisers – ist sie doch, in etwas abgespeckter Variante, eine Politik des Zögerns im besten Sinne. Auf der anderen Seite trifft sie sich mit den Ausführungen Felix Hafners zur konkreten Umsetzung der Zukunftsverantwortung in der Schweizer Bundesverfassung. Hafner kreist das Thema zunächst systematisch ein, verfolgt dieses dann rechtsgeschichtlich und fragt schliesslich nach den gegenwärtig geltenden rechtlichen Rahmenbedingungen für die Sicherung des sich historisch wandelnden Gemeinwohlziels. Die dabei einzufordernde Konkretheit ist allerdings rechtlich nicht gegeben, womit in letzter Hinsicht die konkrete Zukunftsverantwortung an die stimmberechtigten Bürgerinnen und Bürger zurückdelegiert werden muss – an deren politisches wie ihr gesamtes Handeln. Damit ist eine Dimension der Problemstellung erreicht, die die Crux jeder Überführung ethischer Reflexionen in die Praxis betrifft und die insbesondere bei der hier gestellten Thematik kaum zu umgehen ist: Jegliche Reflexion auf den Charakter und die Gegenwartsbedeutung der Zukunft führt mitten in die Gegenwart, und zwar nicht allein in gegenwärtige (zumal akademische) Diskurse sondern am Ende in die individuelle Praxis der Aneignung und Umsetzung von biografischer wie auch fernster Zukunft.

Die Notwendigkeit dieses kreativen Brückenschlags spiegelt sich nicht zuletzt im abschliessenden Beitrag dieses Bandes, den der Basler Philosoph Andreas Brenner beigesteuert hat. Brenners Beitrag stellt einen eindringlichen Appell dar, der in poetisch-philosophischer Sprache sowohl im wissenschaftlichen Diskurs beheimatet ist, wie auch auf der Ebene der individuellen Lebenskunst. Brenner geht es darum, den Untergang – in seiner Terminologie «die Neige» - ernst zu nehmen, ihn nicht diskursiv zu kolonisieren sondern als lebensweltliches Faktum zu begrüssen, demgegenüber auch Töne

der Trauer erlaubt sind. Was im Obigen diskursiv problematisiert wurde, wird hier als Faktum in den Raum gestellt – und durchaus auch kritisiert: Entfremdungserscheinungen und Beschleunigung, die nicht nur mögliche, sondern wahrscheinliche Auslöschung der Menschheit bilden Momente in Brenners Beschreibung. Dadurch, dass sein Beitrag gleichwohl mitten in diese Reflexionssteigerungsversuche hineinragt, zielt er auf die Kritik einer Form des Diskurses, die sich durch allzu grosse analytische Distanz so sehr von ihrem Gegenstand entfernt, dass sie selbst als Teil eines Entfremdungsprozesses verstanden werden kann. Brenner liegt damit letztlich in der Fluchtlinie dessen, was mehr und mehr auch in den vorangehenden Beiträgen deutlich wurde: Wo dort Pragmatik gefordert wurde, wird hier diskursive Pragmatik geübt, nicht als Flucht in den Alltag, sondern als Umwendung der «Neigung» auch diskursiv den Untergang durch seine allzu lässige Einhegung eher fortzuschreiben, denn aufzuhalten.

### *Literatur*

- Bottici, Chiara, *Imaginal Politics. Images Beyond Imagination and the Imaginary*, New York 2014.
- Breithaupt, Fritz / Kolmar, Martin, in: NZZ vom 23.01.2017, [www.nzz.ch/meinung/ende-der-knappheit-reise-zum-mittelpunkt-der-leere-ld.140961](http://www.nzz.ch/meinung/ende-der-knappheit-reise-zum-mittelpunkt-der-leere-ld.140961)
- Bühler, Benjamin / Willer, Stefan (Hg.), *Futurologien. Ordnungen des Zukunftswissens*, Paderborn 2016.
- Fried, Johannes, *Dies irae. Eine Geschichte des Weltuntergangs*, München 2016.
- Graf, Rüdiger / Herzog, Benjamin, *Von der Geschichte der Zukunftsvorstellungen zur Geschichte ihrer Generierung. Probleme und Herausforderungen des Zukunftsbezugs im 20. Jahrhundert*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 42 (2016), S. 497–515.
- Gray, John, *Die Politik der Apokalypse. Wie Religion die Welt in die Krise stürzt*, Stuttgart 2009.
- Horn, Eva, *Zukunft als Katastrophe*. Frankfurt a. M. 2014.
- Hölscher, Lucian: *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*, Stuttgart 1989.
- Hölscher, Lucian: *Die Entdeckung der Zukunft*, Frankfurt a. M. 1999.
- Kaiser, Mario, *Die Geburt der Zukunftsangst*, in: Matern, Harald / Pfeleiderer, Georg, *Die Krise der Zukunft*, Zürich 2018 (im Druck).

- Koselleck, Reinhart, Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von «Krise», in: Michalski, Krzysztof (Hg.), *Über die Krise. Castelgandolfo-Gespräche 1985*, Stuttgart 1986, 64–77.
- Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt a. M. 1968.
- Krüger, Michael (Hg.), *Wo ist die Zukunft geblieben? Eine Vortragsreihe der Bayerischen Akademie der Schönen Künste*, Göttingen 2017.
- Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953.
- Matern, Harald: *Die Krise der Zukunft. Versuch einer thematischen Einführung*, in: Matern, Harald / Pfeleiderer, Georg, *Die Krise der Zukunft*, Zürich 2018 (im Druck).
- Nagel, Alexander-Kenneth, Europa wider den Antichrist. Politische Apokalyptik zwischen Innovation und Institutionalisierung, in: *ZfR* 16 (2008), 133–156.
- Radkau, Joachim, *Geschichte der Zukunft. Prognosen, Visionen, Irrungen in Deutschland von 1945 bis heute*, München 2017.
- Rosa, Hartmut, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a. M. 2005.
- Rosa, Hartmut, *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*, New York 2010.
- Seefried, Elke: *Zukünfte. Aufstieg und Krise der Zukunftsforschung 1945-1980*, Berlin u. a. 2015.
- Steinmüller, Karlheinz, *Zukunftsforschung in Deutschland*, in: *Zeitschrift für Zukunftsforschung* 2 (2013), 1, <http://www.zeitschrift-zukunftsforschung.de/ausgaben/jahrgang-2013/ausgabe-2/3699> (26. 03. 2018).
- Tilly, Michael, *Apokalyptik*, Tübingen 2012.
- Vondung, Klaus, *Die Apokalypse in Deutschland*, München 1988.
- Wieser, Veronika / Zolles, Christian / Feik, Catherine / Zolles, Martin / Schlöndorff, Leopold (Hg.), *Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit*, Berlin 2013.



## Die Hölle fürchten

Welche Hölle fürchten? Die Hölle, um die es hier geht, ist die Hölle, die *wir* nicht mehr fürchten. Wir kennen sie nicht. Sie ist uns überliefert aus einer anderen Zeit und wir zählen jene, die heute noch mit ihr rechnen, zu den geistigen Vertreterinnen des Mittelalters. Sie hat in der Sprache metaphorisch-verstärkende, lustvolle, scherzhafte und manche andere rhetorische Versatzstücke hinterlassen. Wir dürfen sie unter uns bedenkenlos verwenden, weil wir alle mehr oder weniger darin übereingekommen sind, dass die Hölle als ewiger Ort äusserster Qual und furchtbarsten Schreckens nicht existiert. Gewissermassen ist dieses «uns» – was und wie wir sind, vor allem aber wer nicht zu uns gehört – durch dieses Wissen bestimmt. *Unsere* Höllen sind zeitliche, irdische Höllen, die wir uns in Kriegen, Hungersnöten und Wirtschaftskrisen selbst bereiten. Wir kennen auch höllische Krankheiten, höllische Einsamkeit und höllische Ungerechtigkeit. Wir sagen das so und sagen es so dahin, weil wir wissen, dass es keinen Ort neben diesem Ort *hier* gibt, an dem uns Krankheit, Einsamkeit und Ungerechtigkeit quälen könnten.

Nun aber soll es um die Hölle gehen, die noch nicht eine Metapher für die Ränder der gegenwärtigen Gesellschaft oder unserer Lebenserfahrung geworden ist; um die Hölle vor der innerweltlichen Inflation der Höllen – vor der Napalm-Hölle, vor den Höllen Hiroshima und Nagasaki, vor Auschwitz, vor Archipel Gulag, vor Verdun.<sup>1</sup>

Diese Hölle steht dem, was Menschen tun (und lassen) gegenüber: drohend und so jedem Moment die Möglichkeit der ewigen negativen Bedeutung dieses Augenblicks vorhaltend. Dennoch: Diese Hölle ist kein dem Menschen bloss innerlicher Ort! Sie *ist* nicht das schlechte Gewissen, das Schuldbewusstsein, die Scham oder die Selbstzermürbung, sondern sie ist der Ort, von dem her diese alle die Psyche heimsuchen. Freilich, ein fiktiver Ort bloss – wenn wir fragen, wie er entstanden ist und wer ihn gebildet hat. Aber ein fiktiver Ort, der sich nur in der gegenständlichen Rede zeigt und den es nur im Glauben an seine und in der Furcht vor seiner Wirklichkeit gibt.

1 Georges Minois spricht vom 20. Jahrhundert gar als dem «Jahrhundert der Höllen».

Hannah Arendt hat den «Verlust (!) dieser Höllenvorstellung politisch als «signifikanteste[n] Unterschied zwischen unserer gegenwärtigen Epoche und den vorangegangenen Jahrhunderten» (Arendt 2000, 323) veranschlagt. Die politische Dimension der Säkularisierung ist demgemäss nur dann angemessen verstehbar, wenn man weiss, was wir verloren haben. Für Hannah Arendt scheint das klar zu sein: Es ist die verhaltensregulierende Macht des individuellen Glaubens an «Lohn und Strafe nach dem Tod» (Arendt 2000, 322), mithilfe derer geherrscht werden konnte. Religion ist so betrachtet gerade nicht «Opium des Volkes», sondern in Gestalt der «mittelalterlichen Lehre von der Hölle» (Arendt 2000, 319.) ein Stachelhalsband der Untergebenen, das diese durch permanente Beunruhigung zur Selbstsanktion zwingt und in die Herde der Regierbaren integriert. Damit die Hölle das leisten kann, muss sie so komponiert sein, dass sie den Menschen das Fürchten lehrt, ohne dass dieser in seiner Furcht erstarrt. Für uns ist dabei vor allem interessant, was an die Stelle der verhaltensregulierenden Kraft eines Glaubens an Lohn und Strafe nach dem Tod getreten ist, welches Konzept die theologische Erbschaft der Höllenlehre angetreten hat und wie es sich heute zeigt.

Um das zu verstehen, lohnt es sich, einigen Entwicklungsschritten hin zur mittelalterlichen Hölle zu folgen. Und wir werden sehen, dass dabei die Zeitlichkeit der Höllenstrafe eine herausragende Rolle spielt.

## 1. Die Zeitlichkeit der Hölle

Für den Bau der dogmatischen Säulen der Hölle findet sich sowohl in erst- als auch in zweittestamentlichen Schriften kaum Material. Wohl sind das «ewige Feuer» als Gegenüber zum «ewigen Leben» im Matthäus-Evangelium, die plastische Gerichtsvorstellung aus dem Daniel-Buch, Lohn und Strafe in der Erzählung von Lazarus und dem reichen Herrn aus dem Lukas-Evangelium oder der «Feuerpfuhl, der von Schwefel brennt» aus der Johannesapokalypse wichtige Motive für die Ausgestaltung der Hölle geworden. Eine eigentliche christliche Hölle, bzw. eine Lehre von der christlichen Hölle, ist jedoch nicht greifbar. Dadurch sind die Höllenmotive zu wenig plastisch für die paränetischen Bedürfnisse der Volksfrömmigkeit. Die neutestamentliche Hölle kann in ihrer Kargheit die Gerechten kaum trösten und vermag vielleicht all jene, die zwischen gerecht und ungerecht schwanken, noch weniger zu moralischem Handeln zu motivieren. Die Umwelt des Neuen Testaments dagegen stillte dieses Bedürfnis reichlich mit apokalyptischen Deutungsangeboten (Czachesz 2012). Die Kargheit der Höllenvorstellung wurde in den

ersten nachchristlichen Jahrhunderten durch die apokryphen Schriften apokalyptischer Gattung reichlich aus- und übermalt.<sup>2</sup>

## 2. Entwicklungslinien: Die Ewigkeit der Höllenstrafe und die Zeitlichkeit der Heiligung

Die Baustelle, um die es mir hier geht, ist das zunächst einmal dogmatische Problem der Rede von der Ewigkeit der Höllenstrafe.

Eine erste systematische Durchdringung und intellektuelle Rechtfertigung der Höllenfurcht und -vorstellung findet sich schon bei Justin, der die moralische Überlegenheit der Christen von ihrem Glauben an die Höllenqualen her ableitet. Ganz offensichtlich war die Höllenvorstellung schon im 2. Jahrhundert umstritten und zwar aus Gründen, die wir heute mit dem Label der Schwarzen Pädagogik<sup>3</sup> versehen:

Man mag vielleicht sagen, wie das die sogenannten Philosophen tun, dass es nur Worte sind oder Schreckgespenster, was wir von der Strafe der Sünder im ewigen Feuer sagen und dass wir die Menschen durch Angst und nicht durch die Liebe zum Guten tugendsam machen wollen. Darauf will ich in wenigen Sätzen antworten. Wenn dies nicht ist, dann ist auch Gott nicht, oder wenn er existiert, dann kümmert er sich nicht um uns Menschen; dann sind Tugend und Laster bedeutungslos; dann verurteilen die Gesetzgeber jene, die ihre guten Anordnungen übertreten, ungerechtfertigt. Ihr findet bei uns Helfer und Verbündete für den Frieden, da wir verkünden, dass niemand Gott entkommen kann, der Böse,

- 2 Dabei wurde vor allem auf das äthiopische Henoch-Buch (Uhlig 1984), dessen Ursprünge bis ins 3. Jahrhundert v. Chr. zurückgehen, und die syrische Baruch-Apokalypse (Sailors 2009), die etwa zeitgleich mit dem Neuen Testament entstanden ist, zurückgegriffen. Bereits in der Didache, einer Zusammenfassung der christlichen Lehre aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, die für viele Christen keineswegs hinter der Autorität der später kanonisierten Schriften zurückgetreten ist, gewinnt die Hölle stärkere Konturen. (Balabanski 1997) Die aus derselben Zeit stammende und vor allem im Osten weitverbreitete und hochgeschätzte Offenbarung des Petrus (Müller 1989) liefert schon einen Strafkatalog für die jeweiligen Vergehen. (Vgl. Minois 1994, 106f.) Zu diesen Apokalypsen gesellten sich zahlreiche weitere Offenbarungsschriften. Sie überbieten sich in der Schauerlichkeit der höllischen Folterstrafen und scheinen – sicher weiss man das nicht – vor allem pädagogisch eingesetzt worden zu sein. Auch pädagogischer Natur, wengleich völlig anderen Stils und anderer Intention, ist die zeitgenössische Schrift «Der Hirte des Hermas», der die Hölle symbolisch beschreibt und stark ekklesiologisch perspektiviert.
- 3 Dieses Label ist aber nicht zutreffend, zumal es die paränetische Funktion der Höllenrhetorik für die Gemeindeglieder unterschlägt. Siehe dazu aus der Dissertationsschrift von M. Henning (2014) 224f. (Le Goff 1984, 350–407).

der Geizige und der Hinterhältige nicht weniger als der ehrenhafte Mensch, denn jeder erhält nach seinen Taten seine Strafe oder das ewige Heil. (Justin: Apologie II,12; zitiert nach: Minois 1994, 117)

Die Hölle ist demnach als ein für die Organisation von Gemeinschaft notwendiger Strafort, der Gottes absolutes Recht allen zuteilwerden lässt. Das Gute wie das Schlechte erhalten zwar nicht ihre inhaltliche Bestimmtheit, wohl aber ihre reale Qualität erst von jenem eschatischen Bevorstand her. Diese Konzeption der christlichen Lehre bewirbt Justin als politisch heilsam und friedensfördernd. Die Hölle als Strafort steht nicht im Konflikt zum Gottesbild, viel mehr ist der Gottesbegriff ohne jene ausgleichende Gerechtigkeit nach Justin überhaupt nicht zu denken. Die letztgültige Herstellung dieser Gerechtigkeit wird im Jüngsten Gericht vollzogen. Auf dieses warten, abgesehen von den Märtyrern, die direkt nach dem Tod in das Himmelreich eingehen, alle Menschen in der Hölle. Dort sind die Seelen der Guten und Bösen bereits getrennt und die Bösen fürchten sich bereits vor der zukünftige Höllenstrafe, während die Christen unerschrocken und furchtlos auf das Ende warten. Zu diesen Christen gehören übrigens auch die grossen griechischen Philosophen und viele ersttestamentliche Figuren, denn von diesen allen gelte, dass sie mit Gottes Wort, d. h. mit Christus, gelebt hätten. Die Lebensführung wirkt sich also hier bereits nach dem Tod belohnend (im Fall der Märtyrer) oder strafend (für alle bösen Seelen, die das Jüngste Gericht fürchten) aus, wobei das endgültige Urteil für alle, die nicht Märtyrer sind, bis zum Jüngsten Gericht ausbleibt. Die Gerechten werden nicht sterben und alle anderen werden solange gestraft, wie Gott will, dass sie existieren und Strafe leiden. Danach – wenn es Gott gefällt – werden sie vernichtet, so dass mit ihrer Existenz auch ihr Leid endet.

Bei Justin ist die Frage, ob die Höllenstrafe ewig währt oder nicht, noch unentschieden. Die Entscheidung liegt bei Gott und die Freiheit Gottes lässt eine theologische Bestimmung der Zeitdauer der Strafe nicht zu. Tastend formuliert er: «[...] [d]enn jeder erhält nach seinen Taten seine Strafe oder das ewige Heil.» Es ist auffällig, dass sich die Zeitangabe nur auf das Heil, nicht aber auf die Strafe bezieht.

### **3. Begrenzungsversuche der Ewigkeit**

Exakt an dieser Frage scheiden sich aber in der Folge die Geister. Wenn die Hölle nicht nur als homiletische Drohkulisse und poimenische Ressource eingespielt wird, wenn sie also nicht vor allem und zuerst die Lebensführung des Menschen rechtfertigen und sanktionieren soll, sondern zunächst auf das

Gottesbild bezogen wird, kann die Rede von der ewigen Höllenstrafe mitunter problematisch werden. Für Clemens von Alexandria oder Origenes ist diese ewige Hölle unvereinbar mit dem gütigen Gott. Sie deuten die Höllenqualen allegorisch als Gewissensbisse und Origenes lehrt eine zeitlich begrenzte, vorläufige Hölle, die er in seine Lehre von der Apokatastasis einordnet:

Also wird das Ende der Welt kommen, wenn die Sünder mit dem Erdulden der angemessenen Strafe fertig sind. Wie lange das dauern wird, weiss nur Gott. Aber wir glauben, dass die Güte Gottes durch Christus als Mittler jedem Wesen das gleiche Ende schenken wird. (Origenes: *De principiis*, zitiert nach: Minois 1994, 129)

Gregor von Nyssa interpretiert die Höllenqual gar therapeutisch und vergleicht das Feuer mit dem Ausbrennen einer Wunde. Dieses Verständnis geht freilich sehr weit: Der Patient wird nach der Behandlung dankbar sein und Christus habe nicht nur die Menschheit, sondern auch den Urheber des Bösen geheilt. Einen eigentlichen Dualismus, ein ewiges Ausserhalb Gottes, gibt es in diesen Positionen nicht. Damit verliert die Höllenvorstellung auch ihr Drohpotenzial, weshalb Origenes – Plato ähnlich (Arendt 2000, 320f.) – denn auch empfiehlt, diese Lehre den Intellektuellen vorzubehalten.

#### 4. Ausdehnung für viele – Begrenzung für manche

Gegen diese Entkräftung der Höllenfurcht tritt Augustinus an.<sup>4</sup> Ab dem Jahr 413 schreibt er entschieden gegen die *Misericordes* (die Mitleidigen) an. Mit *Misericordes* bezeichnet er die Nachfolger des Origenes, die behaupten, dass am Ende der Zeit ein Läuterungsprozess folgen werde, nach dem die Sünder, die fehlbaren Engel, ja sogar der Satan selbst gerettet werden würden. Augustinus unterteilt die *Misericordes* in sechs Gruppen. Dabei fällt auf, dass die Erlösungsvorstellungen meistens nicht so weitreichend sind, wie Augustinus' Wiedergabe von Origenes Position vermuten liesse. Das Spektrum der Erlösungsvorstellungen reicht von einer durch die Fürbitten der Heiligen allen, unter Absehung von Taten und Lebensführung, automatisch am Tage des Jüngsten Gerichts zufallenden Errettung bis zur Errettung nur jener, die am Glauben festgehalten, auch wenn sie als Sünder gelebt haben.

In seiner Schriftsammlung «Enchiridion» und im 21. Buch von «De Civitate Dei» streitet er gegen diese in seinen Augen «von menschlichen Gefühlsregungen geleiteten» (Ench, 112) Theologien und entwirft ein Gegenbild: Die

4 Ich folge hier Le Goffs präziser Darstellung (1984, 84–107).