

"Keine festbegrenzte und wahrhafte anschauliche Vorstellung" : Schleiermachers Schwierigkeiten mit dem Lehrstück von der Auferstehung des Fleisches

Autor(en): **Schreurs, Nico F.M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **38 (1991)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **24.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761115>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

NICO F. M. SCHREURS

«Keine festbegrenzte und wahrhaft anschauliche Vorstellung¹»

Schleiermachers Schwierigkeiten mit dem Lehrstück von der Auferstehung des Fleisches

«Die Unsterblichkeit darf kein Wunsch sein, wenn sie nicht erst eine Aufgabe gewesen ist, die Ihr gelöst habt. Mitten in der Endlichkeit einswerden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion.» Mit dieser provozierenden Aussage beschließt Friedrich Schleiermacher (1768–1834) die zweite Rede seines bahnbrechenden Werkes *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren – Verächtern* (1799)². In dieser zweiten Rede beschreibt er das Wesen der Religion. Das Zitat kann gelesen werden als die Alternative Schleiermachers zu der gebräuchlicheren Umschreibung der Religion als Furcht vor einem ewigen höchsten Wesen und Erwartung einer anderen Welt – eine Umschreibung, die seine Zuhörer zum Gegenstand ihrer Verachtung und ihrer wohl sehr leichtfertigen Kritik gewählt hatten.³ In der neuen Umschreibung der Religion, die Schleiermacher in seiner zweiten Rede dem gegenüber stellt, nimmt er also souverän Abstand von dem, was traditionell als eines der wichtigsten

¹ «... so will sich dennoch weder aus dem Zusammenfassen und Aufeinanderbeziehen beider Elemente *eine festbegrenzte und wahrhaft anschauliche Vorstellung* ergeben, noch läßt sich eine solche von dem einen oder dem andern Element aus den Andeutungen der Schrift entwickeln.» Eine der Schlußfolgerungen, die Schleiermacher nach seiner Behandlung der Eschatologie in: *Der christliche Glaube* (21830, § 163, Zusatz) zieht. Die Hervorhebung ist von mir.

² In der sog. Urausgabe steht das Zitat auf S. 133; in der kritischen Ausgabe von G. PÜNJer von 1879 ist zu lesen, daß Schleiermacher in der zweiten (1806) und noch deutlicher in der dritten Ausgabe (1821) die Unsterblichkeit meint, die «wir schon in diesem zeitlichen Leben unmittelbar haben können».

³ Ibid. S. 22.

Merkmale des Christentums galt: der Erwartung der Auferstehung des Fleisches und des Lebens nach dem Tode. Schleiermachers neue Definition der Religion bringt ein neues Lebensgefühl zum Ausdruck, das Ewigkeit als Qualifikation des jetzigen Lebens betrachtet. J.G. Fichte (1762–1814) spricht von einem göttlichen Urlicht, das jeden Augenblick die ganze Ewigkeit umfaßt. Der reine Christ, dem das Anschauen der Ewigkeit hier und jetzt Seligkeit gibt, hat kein Bedürfnis mehr nach Rettung vom Tode oder nach Auferstehung des Fleisches. Und obwohl Schleiermacher kein großer Freund seines Kollegen an der Berliner Universität war, scheint er sich in diesem Punkt völlig mit ihm einig zu sein.⁴

In seiner Frühperiode löst Schleiermacher nicht nur in den *Reden* (1799), sondern auch in den *Monologen* (1800) das Problem der Eschatologie, indem er diese völlig im Mystikerlebnis aufgehen läßt. Später ist seine Kritik an der Eschatologie weniger radikal. Es geht ihm dann ausdrücklich um die Relativierung der *Vorstellungen*, die in der christlichen Erlebnisswelt über Fortleben und Auferstehung des Fleisches gängig geworden sind.

In seiner Dogmatik mit dem programmatischen Titel *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*⁵ zeigt Schleiermacher zum Beispiel überhaupt keine Bedenken in bezug auf das persönliche Fortleben nach dem Tode, aber um so mehr bezüglich der Vorstellungen, die jene Gewißheit ausdrücken. Noch im Jahre 1829, sechs Jahre nach der Ersterscheinung der *Glaubenslehre*, sagt er am Grab seines einzigen Sohnes Nathanael: «Dem Manne, der zu sehr an die Strenge und Schärfe des Gedankens gewöhnt ist, lassen diese Bilder tausend unbeantwortete Fragen zurück und verlieren viel von ihrer tröstenden Kraft.»⁶ In diesem Artikel möchte ich die «tausend Fragen», denen Schleiermacher bei der Behandlung der

⁴ Vgl. U. ASENDORF, Eschatologie VII, in TRE 10 (1982) 321.

⁵ Die Erstausgabe in Berlin 1821, die zweite überarbeitete Ausgabe im Jahre 1830. Die siebte kritische Ausgabe von M. REDEKER, ebenfalls in Berlin erschienen (1960), beruht auf der zweiten Ausgabe. Im Folgenden wird auf die Redeker-Ausgabe mit der Abkürzung *Glaubenslehre* (GL) verwiesen, in nicht ganz korrekter Weise, wie in der Schleiermacher-Literatur dessen Dogmatik angedeutet wird. Wenn nichts anderes erwähnt ist, wird mit §-Hinweisen verwiesen auf Paragraphen, Paragraphennummer und Seite der *Glaubenslehre* in der Redeker-Ausgabe.

⁶ Predigten von F. SCHLEIERMACHER, Neue Ausgabe, 4. Band, Berlin 1844, 880–884: «Rede an Nathanaels Grabe, den 1. November 1829.» Das Zitat steht auf S. 882–883.

Lehre der Eschata in seiner Dogmatik nicht aus dem Wege geht, auf Schleiermachers Schwierigkeiten mit der Auferstehungslehre zuspitzen.⁷

*I. Die Lehre von den letzten Dingen bei Schleiermacher:
keine dogmatischen, sondern prophetische Lehrstücke*

Die Dogmatik ist nach Ansicht Schleiermachers die zusammenfassende Wiedergabe der jeweils geltenden Kirchenlehre. Die Kirchenlehre von der Auferstehung des Fleisches am Ende der Zeiten war in der unmittelbar den theologischen Werken Schleiermachers vorangehenden Zeit schwerer Kritik ausgesetzt und hatte unter Einfluß des rationalistischen Neuzeitdenkens und des pantheistischen Idealismus viel von ihrer selbstverständlichen Gewißheit verloren. Das galt übrigens für den gesamten Eschatologietraktat, wozu die Lehre von der Auferstehung des Fleisches gehörte. Trotzdem blieb sie ein fester Bestandteil der Kirchenlehre und somit in den Augen Schleiermachers potentieller Stoff für die Dogmatik. In der Glaubenslehre können wir also die systematischste und umfassendste Behandlung der Auferstehungslehre vermuten, die Schleiermacher zu bieten hat.

Der Platz, den Schleiermacher der Eschatologie in seinem dogmatischen System zuweist, ist in zweierlei Hinsicht überraschend. Einmal hat Schleiermacher die Eschatologie nicht, wie in der klassischen Dogmatik üblich, am Ende als Abschluß des ganzen Lehrsystems behandelt. Aber auch nicht, wie es manchmal vorkommt, als Bestandteil der Sote-

⁷ Eine Monographie über Schleiermachers Eschatologie wird in T. TICE, Schleiermacher Bibliography, Princeton 1966, nicht erwähnt. Die durch Tice angesagte Ergänzung dieser erschöpfenden Bibliographie: Schleiermacher Bibliographie: 1784–1984, Princeton 1985, habe ich noch nicht einsehen können. (Die Arbeit wurde 1986 abgeschlossen.) Auch in der Schleiermacher-Gedenkschrift der Archivio di Filosofia 52 (1984) Nr. 1–3, worin Tice die Ergänzung ansagt, ist der Eschatologie Schleiermachers kein Wort gewidmet. Auch in den Beiträgen zum internationalen Schleiermacher-Kongress 1984 ist kein Artikel ausfindig zu machen, der explizit der Eschatologie Schleiermachers gewidmet ist, obwohl der Theologe Schleiermacher im 1329 Seiten zählenden Berichtband mehr im Zentrum steht als im Archivio-Band, K.-V. SELGE (Hg.), Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984, Berlin/New York 1985. Eine meist ausführliche Wiedergabe und kritische Erörterung von Schleiermachers Lehre von den letzten Dingen gibt W. ÖLSNER, Die Entwicklung der Eschatologie von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Gütersloh 1929, 8–19.

riologie oder der Rechtfertigungslehre.⁸ Die Eschatologie ist bei ihm Bestandteil der Ekklesiologie, der Lehre von der Kirche. Nach Behandlung des Entstehens der Kirche und ihrer Tätigkeiten in der Welt folgt unter der Überschrift «Von der Vollendung der Kirche» die Darlegung von der Wiederkunft Christi, von der Auferstehung der Toten, vom Jüngsten Gericht und von der ewigen Seligkeit – d.h. der Lehre von den letzten Dingen. Die Einfügung der Eschatologie an dieser Stelle hat weitreichende Folgen. Der Kontext, in dem die Eschatologie und somit auch die Auferstehungslehre stehen, ist ein anderer als der übliche Komplex von Detailfragen über individuelle Unsterblichkeit, Vergeltung und andere individual-ethische Fragen. Auch spekulative Aussagen über das persönliche Fortleben stehen nicht im Vordergrund. Schleiermacher hat der *sozialen* Dimension der Eschatologie entgegen einer allgemeinen Tendenz seiner Zeit Vorrang gegeben – man denke an das, was z.B. Ph. Ariès über den Tod gesagt hat; Ariès stellt beim Durchbruch der bürgerlichen Kultur geradezu eine größere *Individualisierung* fest.⁹ Daß diese Plazierung Schleiermacher viel Kopfzerbrechen bereitet hat und auch er sich nicht ganz der Tendenz seiner Zeit entziehen konnte, werden wir noch sehen. Aber im Licht des geläufigen Urteils, das die Theologie Schleiermachers direkt mit Subjektivierung und Individualisierung verbindet, ist dies doch eine bemerkenswerte Tatsache.

Ist die Verbindung der Lehre von der Auferstehung mit der Lehre von der Vollendung der Kirche in formaler Hinsicht bereits überraschend zu nennen, so ist es noch überraschender, daß Schleiermacher die Lehre von den letzten Dingen, die in dieser Weise offensichtlich fest in der Dogmatik wurzelt, trotzdem nicht als eigentlichen Bestandteil der Dogmatik behandelt. Oder richtiger gesagt: es gelingt ihm nicht, Urteile über die kirchliche Lehre von den letzten Dingen zu formulieren, die seinen Forderungen an dogmatische Aussagen («Lehrsätze») gerecht werden. Um die Bedeutung dieser Eliminierung der Eschatologie aus dem Bereich der eigentlichen dogmatischen Aussagen richtig einschätzen zu können, ist es notwendig, kurz bei den in vielerlei Hin-

⁸ Vgl. den Überblick über die Geschichte der Eschatologie bei CHR. SCHÜTZ, Allgemeine Grundlegung der Eschatologie, in: *Mysterium Salutis*, Bd. 5, Zürich/Einsiedeln/Köln 1976, 565–616. Schütz nennt Calvins *Institutio* als Beispiel einer Eschatologie, die in die Soteriologie aufgenommen ist (608).

⁹ Vgl. PH. ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Paris 1977, 401–551: «La mort de toi».

sicht sehr eigenen Auffassungen Schleiermachers hinsichtlich des Status der dogmatischen Lehrsätze zu verweilen. Gleichzeitig ist so eine detailliertere Darstellung der Struktur der *Glaubenslehre* möglich.

Es ist nicht einfach eine Kapitulation vor der Unglaubwürdigkeit der traditionsgemäß ganz präzisen Vorstellungen und Aussagen der kirchlichen Überlieferung über die Ereignisse in einer meistens weit entfernt gedachten Endzeit, die Schleiermacher zu seinem Schritt geführt hat. Der Grund Schleiermachers für seinen dogmatischen Agnostizismus in diesem Punkt ist ein zweifacher. Zum einen sollen dogmatische Aussagen seiner Ansicht nach nicht nur die geltende Kirchenlehre in Worte fassen, sondern sie sind auch in einen die eigene Überzeugung des Theologen ausdrückenden Gesamtzusammenhang zu bringen.¹⁰ Die Forderung nach einem eigenen Standpunkt war einer der einflußreichsten Beiträge Schleiermachers zur Modernisierung der Theologie. In der Nachfolge J. Semlers (1725–1791) drängte Schleiermacher darauf, daß der Theologe in der Glaubensgemeinschaft einen eigenen Standpunkt vertrete. Das wichtigste Kriterium für eine gute Dogmatik ist für ihn nicht mehr ausschließlich die Treue zur Schrift und zur kirchlichen Lehrtradition, sondern auch die Originalität und Konsistenz der eigenen theologischen Auffassung und Systematik des Theologen. Von noch größerem Einfluß als diese Forderung nach der eigenen Standortbestimmung ist jedoch der *Inhalt* der eigenen theologischen Auffassung Schleiermachers. Hier berühren wir den zweiten Grund, aus dem Schleiermacher den eschatologischen Stoff aus der Dogmatik ausklammert. Die Dogmatik hat nach Ansicht Schleiermachers die christliche Religion oder, wie er in der *Glaubenslehre* sagt, die christliche Frömmigkeit zu thematisieren. Laut der bekannten Darlegung im dritten und vierten Paragraphen der Einleitung zur *Glaubenslehre* vermittelt die Frömmigkeit keine neuen Kenntnisse, noch ist Frömmigkeit eine Form von Handeln oder eine Ermutigung dazu. Frömmigkeit ist eine Bestimmtheit des Gefühls, nämlich des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit. Aufgabe der dogmatischen Aussagen ist es, dieses fromme Selbstbewußtsein in Urteilen widerzuspiegeln, die eine zusammenhängende Lehre höchstmöglicher Klarheit bilden (§§ 16 und 17). Die Methode, die Schleiermacher dabei anwendet,

¹⁰ Siehe F. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung des theologischen Studiums, Berlin 21830, 196: «Eine dogmatische Behandlung der Lehre ist weder möglich ohne eigne Überzeugung, noch ist notwendig, dass alle, die sich auf dieselbe Periode derselben Kirchengemeinschaft beziehen, unter sich übereinstimmen.»

beschreibt er ausführlich in der *Kurzen Darstellung des theologischen Studiums*, seiner theologischen Enzyklopädie, und in §§ 16–20 der *Glaubenslehre*. Es genügt hier, die Charakterisierung von E. Schroffner wiederzugeben, der die Methode Schleiermachers als ein dialektisches Zusammengehen einer empirischen und einer spekulativen Betrachtungsweise kennzeichnet.¹¹ Das beinhaltet Folgendes. Die Grundform dogmatischer Aussagen ist die Beschreibung menschlicher frommer Gemütszustände (empirisches Element – § 30). Die einzelnen Beschreibungen werden zu einem zusammenhängenden Ganzen (spekulatives Element – §§ 18–19) zusammengefügt. Der Grund, weshalb die kirchliche Lehre von den letzten Dingen, in diesem Falle von der Auferstehung des Fleisches, nicht zu den eigentlichen dogmatischen Urteilen umgebildet werden kann, ist dann auch derselbe, aus dem Schleiermacher die Trinitätslehre in einer Schlußbetrachtung und nicht in der Dogmatik selbst behandelt: beide sind sie keine unmittelbaren Aussagen über das christliche Selbstbewußtsein (§§ 127,2 und 170,2).

Mit dieser Einteilung hat Schleiermacher eine sehr deutliche Wahl getroffen, die die Theologie nach ihm tiefgehend beeinflußt hat. Es zeigt sich nicht nur, dass das Subjekt der Theologie, die eigene Überzeugung, für die Glaubwürdigkeit des dogmatischen Systems entscheidend ist, sondern dieses Subjekt findet auch die Möglichkeitsbedingungen und das Prüfungskriterium für gemachte dogmatische Aussagen in sich selbst, im frommen Gefühl, insofern dieses ein Teil des christlichen unmittelbaren Selbstbewußtseins ist. Der kartesianische Subjektivismus ist hier ganz als Ausgangspunkt in die Dogmatik aufgenommen. Die Theologie, die unter Zugrundelegung dieses Ausgangspunkts entstanden ist, wird von Gegnern als «Neu-» oder «Kulturprotestantismus» oder in weiterem Sinne als Modernismus oder Anpassungstheologie abgelehnt. Wieder andere haben sie aber gerade als moderne Erfahrungstheologie, in welcher der metaphysische Realismus und der konzeptuelle Repräsentationalismus radikal besiegt sind, bejubelt.

Solche radikale Folgerungen zog Schleiermacher aber noch nicht. Das bewußt gewählte Ausgerichtetsein auf die Kirchenführung, oder wie Schleiermacher in der *Kurzen Darstellung* (KD §§ 3 und 4) sagt: das Kirchenregiment, bildet einen Ausgleich. Die Dogmatik ist wie alle christliche Theologie eine positive Wissenschaft: eine Wissenschaft, die

¹¹ E. SCHROFFNER, *Theologie als positive Wissenschaft. Prinzipien und Methoden der Dogmatik bei Schleiermacher*, Frankfurt a.M./Bern 1980, 113–116.

kein Erkenntnisinteresse an sich hat und keine Erkenntnis um ihrer selbst willen erstrebt, sondern eine Wissenschaft, die nachdenkt über das, was in der kirchlichen Gemeinde vorhanden ist. Theologie denkt nach über den bereits gegebenen Glauben; sie ist, wie E. Jüngel sagt, Nach-Denken im Sinne von Re-flexion, von einem zweiten Akt.¹² Diese dienstbare Einstellung der Theologie hält Schleiermacher davon ab, das Thema der Auferstehung ausschließlich auf die Frage nach dem Fortleben des Individuums, auf die Unsterblichkeit des einzelnen Menschen, zu konzentrieren.

Sie hält Schleiermacher auch davon ab, die eschatologischen Themen einfach zu ignorieren. Denn wenn auch das christliche Selbstbewußtsein nichts Reelles über den Zustand von der Vollendung der Kirche und des Individuums sagen kann, nehmen Vorstellung und Bilder darüber in der Kirchenlehre trotzdem einen großen Platz ein. Eigentliche Glaubenssätze möchte Schleiermacher sie nicht nennen; wohl aber Sätze, die aufgrund des Zeugnisses anderer übernommen werden (§ 157,2, S. 410). Deren dogmatische Konstruktion in einem geschlossenen Zusammenhang mit den Hauptpunkten des Glaubens ist demzufolge nicht möglich (§ 159,3, S. 420). Aber Schleiermacher kennt noch andere Darstellungsweisen des kirchlichen Glaubensgutes. In § 16 der Einleitung zur *Glaubenslehre* erwähnt er die Darstellungsweisen des dichterischen und des rednerischen Ausdrucks. Der eine ist Ausdruck eines Moments der Begeisterung, rein von innen heraus, und drückt sich aus in Bildern, die der Phantasie noch vieles überlassen; der andere wird von außen angeregt und ist darauf ausgerichtet, sich selbst zu verteidigen oder andere zu überzeugen. Wenn Schleiermacher seine Aussagen über die Eschatologie prophetische Lehrstücke nennt, so erinnert das an die dichterische Ausdrucksweise des christlichen Selbstbewußtseins. Auch das prophetische Lehrstück appelliert an die Phantasie, um das, was nur als ein unbegründetes Vermuten ausgesprochen wird, zu einem befriedigenden Bild zu ergänzen (§ 159,2, S. 420; Zusatz S. 439–440). Faktische Kenntnis über die Endzeit von Kirche, Welt und Individuum vermittelt das prophetische Lehrstück nicht. Eine traditionelle kosmologische Eschatologie, die sich gewöhnlich mit Bildern und

¹² E. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1978, 203–227: Das Wort als der Ort der Denkbare Gottes, vor allem: 213–224. Vgl. auch G. GUTTIERREZ, Het recht om te denken. Bevrijdingstheologie als zelfverstaan van uitgebuide gelovigen, in: *Tijdschr.v.Theol.* 19 (1979) 147–163, hier: 159.

Vorstellungen aus der Apokalyptik nährt, können wir also bei Schleiermacher sicher nicht erwarten. Höchstens sind die Geschichten über das Ende der Welt für ihn wichtig als eine in geschichtliche Kategorien übertragene Darstellung eines Übergeschichtlichen. Dies ist das Wesen des Mythos, so wie die Vision die irdische Darstellung eines Überirdischen ist. Die prophetische Sprache verwendet beide Formen.

Was Schleiermacher mit seinen prophetischen Lehrstücken von der Wiederkunft, der Auferstehung, vom Jüngsten Gericht und von der ewigen Seligkeit beabsichtigt, ist mehr als nur die Darstellung der Tatsache, daß die mythische und visionäre Struktur eschatologischer Aussagen durchschaut wird. Die Bilder und Vorstellungen, die mit den erwähnten eschatologischen Themen verbunden sind, sind nicht willkürlich. Sie wurzeln im christlichen Selbstbewußtsein. Sie sind nämlich Ausdruck des Glaubens an die Gemeinschaft der Kirche und des Individuums mit Christus, eine Gemeinschaft, die auch nach Vollendung und Tod fort dauert (§ 157,2 S. 410). Dieses christologische Motiv klingt als letzter Grund der Theologie Schleiermachers durch alle Darlegungen hindurch. Die Bilder lassen sich aber nicht aus der Christologie ableiten. Nach Ansicht Schleiermachers vermag kein einziges Bild die künftige Vollendung der Kirche und des individuellen Menschen richtig zu veranschaulichen und zu fassen, einfach weil seiner Meinung nach jede Analogie fehlt (§ 157,2 S. 409: «... aus Mangel aller Analogie...»). Was den heutigen Theologen ein hermeneutisches Prinzip an die Hand gibt: die gegenwärtige Erfahrung des in Christus bereits vollzogenen Heiles, das nur noch als vollendet zu denken ist, um ein Bild des eschatologischen Endes zu verschaffen¹³, lehnt Schleiermacher eben ab. Das christliche Selbstbewußtsein vermag über den tatsächlichen Zustand der Vollendung nichts auszusagen. Was Schleiermachers Behandlung der Eschatologie von vielen hermeneutischen Eschatologien der heutigen Zeit unterscheidet, ist seine bescheidene Aufgabenstellung, die sich trotzdem noch als schwierig genug erweisen wird. Ihm

¹³ K. RAHNER, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: Schriften zur Theologie, Bd. 4 (1962) 401–428, insbesondere: 414–419; ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1976, 414–416. Daß ein Vergleich zwischen Schleiermacher und Rahner nicht zu gewagt ist, obwohl beide aus ganz verschiedenen konfessionellen Hintergründen sprechen, geht doch wohl hervor aus E. SCHROFFNER, a.a.O (Anm. 11), der auf S. 187 mittels einer Fussnote ausdrücklich auf die Vergleichbarkeit zwischen Schleiermacher und Rahner hinsichtlich der Hermeneutik eschatologischer Aussage verweist.

ist nicht an erster Stelle daran gelegen, den dogmatischen Kern der eschatologischen Aussagen sicherzustellen, sondern die Aussagen als prophetische Lehrstücke zu systematisieren, d.h., die Pluralität mythischer und visionärer Bilder der Kirchenlehre in einem einzigen konkreten Bild, in einem einzigen Szenario zu fassen, worauf sich dann alle einzelnen Elemente systematisch zurückführen lassen.

II. Sich totlaufende Phantasiebilder: Schwierigkeiten mit dem Auferstehungsszenario

Schleiermachers Probleme mit der Eschatologie sind also nicht so sehr interpretatorischer, sondern systematischer Art. Systematisierung von Bildern, Vorstellungen oder Szenarien über künftige Ereignisse, die sich nicht durch gegenwärtige Erfahrungen verifizieren lassen, können leicht in Produkte zügelloser Phantasie oder ungehemmter Spekulation ausarten. Als Ausgleich appelliert Schleiermacher bei seinem Systematisierungsversuch deshalb an Zeugnisse über Ereignisse in der Vergangenheit und deren Auslegung. Namentlich zeigt sich hier wieder das christologische Fundament seiner Eschatologie: die Wiederkunft Jesu als Richter am Ende der Zeiten bildet für Schleiermacher den Ausgangspunkt für die Konkretisierung oder Visualisierung der neuen Form des Daseins nach Vollendung der Zeiten (§ 159,3 S. 421).

Doch sind mit der Wahl dieses einen Bildes der Wiederkunft Christi als Ausgangspunkt noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst. Innerhalb der Grenzen dieses Bildes – das übrigens nicht als Darstellung kosmischer Ereignisse verstanden werden darf, sondern als die in Kraft tretende Wirksamkeit der «königlichen Gewalt Christi» (§ 160,2 S. 423) – macht sich bereits die störende Wirkung des doppelten Interesses bemerkbar, das Schleiermacher bei der Behandlung der Eschatologie beherrscht: einerseits will er die Kirche in ihrem Zustand der Vollendung darstellen und andererseits den Zustand der Seele im künftigen Leben.

Es stellt sich immer wieder heraus, daß die Vereinigung dieser beiden Interessen die Bilderreihe sprengt oder in Aporien versanden läßt. Für Schleiermacher ist die Vollendung der Kirche eine Situation, in der kein einziger Einfluß der «Welt» (sämtliche irdischen, konkreten, geschichtlichen Phänomene) mehr die Kirche von ihrer durch Christus intendierten Vollkommenheit abhalten kann. Voraussetzung für diesen

Endzustand ist also der Bruch, die Diskontinuität mit der jetzigen Situation. Hingegen läßt sich das künftige Leben des individuellen Menschen nicht ohne Kontinuität denken; es geht um das *Fortleben* eines unverwechselbaren Individuums mit einer eigenen Geschichte. Für den Endzustand der Kirche bietet sich die Vorstellung einer abrupten und bedingungslosen Beendigung der jetzigen Situation, des Überganges zu einer vollkommen anderen und absolut unvergleichbaren neuen Daseinsform an; für das künftige Leben von Individuen eignet sich eher die Vorstellung einer allmählichen Entwicklung. Hier ist die Rede von einem fortschreitenden Prozess von einem Zustand in den anderen, wobei der Erhalt essentieller Verbindungslinien wesentlich ist (§ 159,1 S. 417).

Diese Doppelgleisigkeit verhindert Schleiermacher, die prophetischen Lehrstücke zu einem einzigen zusammenhängenden Bild zu verbinden. Im Gegensatz dazu steht das traditionelle Kirchenszenario, das in der Wiederkunft Christi als Richter Kontinuität mit der vergangenen Zeit sieht. Auferstehung des Fleisches ist die Verherrlichung des «alten» Leibes; Himmel und Hölle sind die Vergeltung für das individuell zur Verantwortung gerufene Leben. Gleichzeitig betrachtet das traditionelle Kirchenszenario diese Wiederkunft auch als den Anfang des neuen Aeons, des Reiches Gottes, des neuen Himmels und der neuen Erde. Mit dieser Betrachtungsweise kann sich Schleiermacher aber nicht zufriedengeben. Nicht nur, weil dieses Szenario zu realistisch oder zu mythisch wäre, sondern vor allem, weil darin die Harmonisierung zwischen der individuellen und kosmischen Eschatologie seiner Ansicht nach nur scheinbar ist. Immer wieder stößt er bei konsequenter Auslegung der in der Überlieferung angebotenen Vorstellungen auf Aporien. Dies zeigt sich besonders deutlich am Bild der Auferstehung des Fleisches – im klassisch gewordenen Szenario das Bild, in dem individuelles Fortleben und Vollendung des alten Aeons wie kein anderes anscheinend mühelos ineinander überfließen.

Auferstehung des Fleisches: Kontinuität oder Bruch mit dem jetzigen Leben?

Die Auferstehung des Fleisches ist für Schleiermacher das geeignetste Bild, um den Glauben an das Fortleben des Individuums auszudrücken (§ 161 S. 426). Das erscheint auf den ersten Blick erstaunlich für den Plato-Übersetzer, der Schleiermacher auch war, und für den Theologen, dessen Anthropologie W. Schultz ein Erbe der griechischen

dualistischen Denkweise über Wesen und Erscheinung nannte.¹⁴ Den oft zu Recht – und ebenso oft zu Unrecht – Plato und dem Platonismus zugeschriebenen Dualismus des Scheines des sterblichen Leibes und des Wesens der unsterblichen Seele¹⁵ übernimmt Schleiermacher nicht, wenn er das Fortleben des individuellen Menschen begründen will. Das Bild der aus dem Gefängnis des Leibes herausbrechenden Seele als Ausdruck der menschlichen Unsterblichkeit ist bei ihm nicht zu finden. Die Seele kann nicht ohne leibliches Leben gedacht werden.¹⁶

Im Bild der Auferstehung des Fleisches vereinen sich in einer glücklichen Weise Schleiermachers anthropologische Erkenntnisse und das Zeugnis des christlichen frommen Selbstbewußtseins. Eine philosophische Begründung der Unsterblichkeit kann er in seiner Dogmatik nicht gelten lassen (§ 158,1 S. 410–413). Aber die hypostatische Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus und seine Himmelfahrt gehören zum Wesen des christlichen religiösen Selbstbewußtseins. Sie sind Ausdruck des Glaubens an die Fortdauer der persönlichen Existenz (§ 158,2 S. 413–415), dem in der Zeit Jesu durch die geläufige Vorstellung der Auferstehung Form gegeben wird. Das Eigene, das die Verkündigung Jesu der jüdischen Glaubenstradition der Auferstehung hinzugefügt hat, ist die Überzeugung, daß Auferstehung eine *plötzliche* Unterbrechung des normalen Verlaufs des Erdenlebens (§ 161, Leitsatz) ist. Letzteres nun droht die Brauchbarkeit der Auferstehungsvorstellung wieder ganz zu zerstören. Zwar erwähnt Schleiermacher mit keinem Wort die apokalyptischen Spekulationen und Visionen vom göttlichen Eingreifen in die alte Welt, die – wie heute allgemein anerkannt wird – den Hintergrund der eschatologischen Verkündigung Jesu bilden. Der Haken liegt in seiner entmythologisierten und entapokalyptisierten Auffassung von der Auferstehung weiter-

¹⁴ W. SCHULTZ, Schleiermachers Theorie des Gefühls und ihre theologische Bedeutung, in: *ZThk* 53 (1956) 75–103; und ders., Das griechische Ethos in Schleiermachers Reden und Monologen, in: *Neue Zeitschr.f.syst.Theol. u. Religionsphil.* 10 (1968) 261–288.

¹⁵ W.A. DE PATER hat in seinem Buch *Immortality. Its History in the West*, Leuven/Amersfoort 1984, 26–40, dieses Mißverständnis nochmals begründet widerlegt.

¹⁶ «Wir sind uns so allgemein des Zusammenhanges aller, auch unserer innerlichsten und tiefsten Geistestätigkeiten mit den leiblichen bewußt, daß wir die Vorstellung eines endlichen geistigen Einzel Lebens ohne die eines organischen Leibes nicht wirklich vollziehen können; ja, wir denken den Geist nur als Seele, wenn im Leibe, so dass von einer Unsterblichkeit der Seele im eigentümlichen Sinne gar nicht die Rede sein kann ohne leibliches Leben». – GL § 161,1 S. 424.

hin bei der abrupten Unterbrechung, die nach eigenem Bekunden zum Wesen der Verkündigung von Christi Auferstehung gehört.

Schleiermacher gerät hier sichtbar in Bedrängnis. Einerseits paßt der abrupte Übergang in ein total anderes Leben ausgezeichnet in seine Vorstellung von der Vollendung der Kirche. Andererseits zeigt er, daß es ihm auch keinerlei Schwierigkeiten bereiten würde, die Auferstehung so darzustellen, daß ein fließender Übergang des jetzigen Lebens ins künftige deren logische Folge ist. Im Grunde betont er eben letzteres, wenn er als Charakteristik der Auferstehung des Leibes die Bewußtseinsidentität zwischen dem Leben hier und jetzt und dem künftigen Leben nennt («die Stetigkeit des Bewußtseins»). Auferstehung ist für ihn die Wiederherstellung oder die Fortführung einer möglichst gleichbleibenden Situation. Das gewährleistet, daß die psychologischen Bedingungen vorhanden sind, die es ermöglichen, sich im künftigen Leben ans frühere Leben zu erinnern. Schleiermacher bevorzugt ganz offensichtlich diese Vorstellung von der Auferstehung, und sie paßt auch in die romantische und idealistische Auffassung von Wirklichkeit als sich organisch entwickelndem Leben, ohne abrupte Übergänge oder übernatürliche Interventionen. Er trifft jedoch keine klare Wahl, weder für die eine noch für die andere Vorstellung. So stellt er weiterhin fest, daß das Bild der Auferstehung ihn in eine Aporie führt: was dem einen Interesse zugute kommt, tut dem anderen Abbruch (§ 161,1 S. 425).

Zu dieser Feststellung gelangt Schleiermacher häufig in diesen Paragraphen der «Glaubenslehre». Die Zielvorstellung seiner Dogmatik ist es ja, das Christentum in jeder Hinsicht in Harmonie mit dem Lebensgefühl der zum Bewußtsein gekommenen «Bildungsbürger» zu bringen. Dabei steht Perpetuierung an erster Stelle, und vor allem Perpetuierung des bewußten Subjekts, was sich im Unsterblichkeitspostulat der Vernunftsreligion reflektiert. Schleiermacher will aber nicht, daß diese Zielsetzung das dominierende Modell der Eschatologie wird. Denn er gibt seine Vorstellung von der Vollendung der Kirche, die in strikter Diskontinuität zum Leben der Kirche hier und jetzt steht, nicht auf. Andererseits: sein *non liquet* führt ihn auch nicht zurück in die orthodoxe Vorstellungswelt von der Auferstehung des Leibes und dem Ende der Welt. Seine Unschlüssigkeit läßt so einer allmählichen Säkularisierung von Teilen der Eschatologie Raum.

Dasselbe Bedenken mit noch konkreteren Folgen tritt auf, wenn Schleiermacher sich mit der Frage befaßt, auf die das Hauptinteresse der

Menschen aller Zeiten, sicherlich aber jener seiner Zeit zielt: die Frage, was unmittelbar nach dem Tod geschieht. Von der Lehre der Auferstehung des Fleisches aus formuliert: wann findet die Auferstehung statt, unmittelbar nach dem Tode oder nach einer Zwischenzeit? Und falls nach einer Zwischenzeit: wie sollte man sich diese dann vorstellen?

Auferstehung: nach dem Seelenschlaf, nach dem individuellen Genuß der Seligkeit oder unmittelbar nach dem Tode?

Die erste Möglichkeit, die betrachtet wird – der Seelenschlaf –, zielt auf die Anthropologie aus der Zeit vor der Apokalyptik. Im frühsemitischen Menschenverständnis ist das Leben im Gegensatz zu den Unsterblichkeitskulten der Nachbarvölker Israels so ausschließlich mit der leiblich-endlichen Daseinsweise verknüpft, daß der Zustand des Menschen nach dem Tod nur als ein Schatten- oder Schemendasein in der Sche'ol¹⁷ gedacht werden kann. Schleiermacher widersetzt sich dieser Vorstellungsweise nicht ausdrücklich. Da die Schrift – d.h. konkret für Schleiermacher: die neutestamentlichen Schriften! – und das christliche Bewußtsein die Vorstellung eines Seelenschlafes nicht ausschließen, ließe sich der Zustand unmittelbar nach dem Tode so vorstellen, daß es, unter der Voraussetzung einer gemeinsamen gleichzeitigen Auferstehung am Ende der Zeiten aus der Sicht des subjektiven Erlebnisses keine Zwischenzeit gäbe, sondern alle Toten den gleichen, jeglichen Begriff einer (Zwischen-) Zeit nivellierenden Seelenschlaf genießen würden. Bedenken ergeben sich aber für Schleiermacher aus seinen psychologischen Ansichten, vor allem hinsichtlich des Erinnerungsvermögens des Menschen. Offensichtlich beeinflußt Zeit – sogar unbewußt vergangene Zeit – die Kontinuität, die die Erinnerung zwischen dem Auferstehungszustand und der früheren Lebenssituation zustandebringen muß.

Die Anziehungskraft der Vorstellung des Seelenschlafes (vgl. 1 Thess. 4,13–15) liegt neben dem Zugeständnis der Unwissenheit in bezug auf diesen Punkt somit in der Möglichkeit, das in gnostischem

¹⁷ Vgl. H. RINGGREN/K.-J. ILLMANN/H.-J. FABRY, eine Art «mut» (tot), in: ThWAT 4 (1984) 763–787, insbes. 783 (und Literatur); F.P. FIORENZA/J.B. METZ, Der Mensch als Einheit von Leib und Seele, in: *Mysterium Salutis*, Bd. II, Zürich/Einsiedeln/Köln 1968, 584–632: Das hebräische Menschenverständnis (589–593); H. SONNEMANS, Seele – Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie (= Freiburger theologische Studien 128), Freiburg/Basel/Wien 1984, 293–354 (mit Literatur).

Sinne ausgelegte dualistische Leib-Seele-Schema zu vermeiden. Auch Schleiermacher hängt einem anthropologischen Monismus an. Aber daraus folgert er nicht, daß der leibliche Tod total ist und es keine Fortführung von *bewußtem* Leben nach dem Tod gibt. Neben dem Seelenschlaf erwägt er sogar ernsthaft eine zweite Möglichkeit, nämlich einen Zwischenzustand in bewußter Gemeinschaft mit Christus. Das impliziert die Möglichkeit eines Zustandes vollkommener Glückseligkeit, die die Gemeinschaft mit Christus ohne die Einschränkungen des Erdenlebens schenkt. Im Grunde geht es hier um eine Vorstellung, in der die Seele vom Leib getrennt (*anima separata*) das ewige Leben genießt und die göttliche Wesenheit schaut, «nulla mediante creatura», wie Benedikt XII. es in der berühmten Konstitution *Benedictus Deus* vom 29. Januar 1336 über das Schicksal des Menschen nach dem Tode formuliert (DS 1000).

Während des Abwägungsverfahrens, das Schleiermacher auch bei dieser Möglichkeit wieder anwendet, weist er auf die Schwierigkeit hin, die diese Vorstellung mit sich bringt. Die Auferstehung des Fleisches wird auf diese Weise überflüssig. Sie kann der Seligkeit des ewigen Lebens nichts hinzufügen. Im Gegenteil, eine Wiedervereinigung mit dem Leibe könnte einen Rückschritt bedeuten (§ 161,2 S. 427). Dieser Einwand wird heute durch viele Theologen geteilt, die das christliche Glaubensbekenntnis des ewigen Lebens mit der Auferstehung des Leibes und nicht mit der Unsterblichkeit einer rein immateriellen, für sich bestehenden Seele verknüpfen möchten. Außerdem ist für Schleiermacher die Sorge bezüglich einer Verbindung des persönlichen Fortlebens mit der Vollendung der Kirche typisch. Völlig gemeinsames Leben mit Christus bedeutet für individuelle Personen vor der Auferstehung des Fleisches unter Beibehaltung einer Bindung am früheren Erdenleben (das «stetige Bewußtsein») Antizipierung der Vollendung. Vollendung ist für Schleiermacher jedoch mit der Vollendung der Kirche verbunden, und die Vorstellung, daß jene Vollendung eben im Abbruch aller Bindungen ans frühere irdische Dasein besteht, möchte Schleiermacher unter keiner Bedingung aufgeben. Die subtile Lösung, die er dafür vorschlägt, befriedigt aber ihn selbst auch nicht. Die Lösung besteht darin, daß die Gemeinschaft der individuellen Seele mit Christus in der Zwischenzeit vor der Auferstehung zwar nicht verneint wird, aber die Gemeinsamkeit und die Wirksamkeit dieses Lebens in Christus mit der Auferstehung verbunden werden, d.h. mit der Vollendung der Kirche. Schleiermacher ist auch hier nicht imstande, beide Interessen harmo-

nisch in einem Bild zusammenzudenken. Das Bild der selbständig außerhalb des Leibes existierenden Seele ergibt die angestrebte Harmonie jedenfalls nicht (§ 161,2 S. 427).

Aus diesen Aporien hatten längst vor Schleiermacher manche Reformatoren und reformatorische Bekenntnisschriften gefolgert, daß die gleichzeitige plötzliche Auferstehung mit kosmischen Dimensionen am Ende der Zeiten als Vorstellung aufgegeben werden muß und die Auferstehung bzw. die Vereinigung mit Christus oder der Ausstoß aus jener Gemeinschaft unmittelbar nach dem Tode individueller Personen stattfindet.¹⁸ Die Zwischenzeit und die selbständig fortlebende Seele als Überbrückung jener Zwischenzeit sind nach dieser Auffassung überflüssige Konstruktionen. Schleiermacher erwähnt die Möglichkeit der Auferstehung unmittelbar nach dem Tode auch. Aber er weist sofort auf die Folgen einer solchen Vorstellung hin. Den verherrlichten Leib erhalten die Toten, die dafür in Betracht kommen, nach jener Auffassung sofort nach ihrem Tode. Welche Bedeutung haben dann noch die biblischen Vorstellungen der gleichzeitigen Auferstehung aller Toten am Ende der Zeiten, verbunden mit großen kosmischen Veränderungen?¹⁹ Den Verzicht auf diese Vorstellungen betrachtet Schleiermacher vor allem als ein Zugeständnis an das Streben nach ununterbrochenem Zusammenhang mit dem Erdenleben und als eine Bedrohung auch der Vollendung der Kirche. Ganz offensichtlich ist hier, daß er sich diese nicht anders vorstellen kann als in Verbindung mit dem direkten Eingreifen Gottes in die Geschichte.

Schleiermacher geht von einer Sachlage aus, in der ihm nichts anderes übrig bleibt als festzustellen, daß das biblische Interventionsmodell, das Diskontinuität impliziert, und das naturwissenschaftliche Auslegungsmodell, das Zusammenhang und Allmählichkeit ermöglicht, miteinander konkurrieren. Auch hier scheut Schleiermacher sich vor den Konsequenzen einer Wahl.

¹⁸ Schleiermacher zitiert *Expositio simplex* XXVII S. 86: «Credimus enim fideles recta a morte corporea migrare ad Christum... Credimus item infideles recta praecipitari in tartara».

¹⁹ «Dazu gehört aber auf der einen Seite, daß die Seele den neuen Leib schon habe, indem sie von dem alten getrennt wird, eine Vorstellung, welche man auch häufig angenommen findet; auf der andern Seite muß alsdann wohl das gleichzeitige jüngste Gericht, mithin auch, weil der angegebene Zweck gänzlich wegfällt, die persönliche Wiederkunft nicht minder bildlich verstanden werden als die allgemeine gleichzeitige Auferstehung.» – Gl. § 161,2 S. 427–428.

Das Leben der Auferstandenen: ewige Seligkeit der Frommen nach dem Jüngsten Gericht?

Innerhalb des klassischen Szenarios ist die Auferstehung ein Ereignis in der Endzeit. Gleichzeitige Auferstehung aller Toten und Verwandlung der noch Lebenden (vgl. 1 Thess. 4,13–17), das Jüngste Gericht, die Scheidung der Seligen von den Verdammten (vgl. Mt 23,31–36), die Erteilung des ewigen Lebens und der ewigen Strafe (vgl. 2 Thess 1,8–10) sind die aufeinanderfolgenden Szenen in diesem kosmischen Drama. Außerstande, die biblischen Vorstellungen zu einer zusammenhängenden Alternative zurückzuführen, ist Schleiermacher gezwungen, auch diese kosmischen Vorstellungen von seinem zweifachen Ausgangspunkt aus – dem individuellen Fortleben und der Vollendung der Kirche – zu analysieren. Es fällt ihm nicht schwer, die gegenseitigen Inkonsistenzen aufzuzeigen.

Warum noch ein Gericht, wenn bereits ein Unterschied bei der Auferstehung zwischen den auferstandenen Leibern der Auserwählten und Verdammten gemacht worden ist? Und wenn dies nicht der Fall ist, was ist dann der Zweck einer allgemeinen Auferstehung, wenn beim Gericht wieder Änderungen stattfinden (§ 161,3 S. 428)? Was ist der Sinn einer Scheidung beim Jüngsten Gericht, wenn die Auserwählten gerade das Gegengewicht der Verdammten benötigen, um zur Vollkommenheit zu gelangen – hier zeigt sich Schleiermacher abhängig von Schellings Lehre der organologischen Gegensätze – oder wenn die Seligkeit der Auserwählten auch ohne Scheidung erreicht werden kann (§ 162,2 S. 432)?

Was Schleiermacher hier mit dem nötigen analytischen Scharfsinn zeigt, ist die Unhaltbarkeit des Bemühens in der kirchlichen Dogmatik, die Bilder und Vorstellungen aus verschiedenen Traditionsschichten und aus der Theologie des Neuen Testaments zu einem einheitlichen Ganzen zu montieren, das gleichsam ein Drehbuch für das Ende der Zeiten ergeben muß. Wenn ein solches Bemühen zu Ende gedacht wird, fragt es sich, ob nicht Rachsucht, Willkür oder Magie im Auftreten des göttlichen Endrichters anzunehmen sind (§ 162,1 S. 430; § 162,2 und 3 S. 432).

In diesem Punkt bricht Schleiermacher resolut mit seiner Loyalität gegenüber der überlieferten Kirchenlehre. Sich Origenes anschließend, interpretiert er die Scheidung beim Jüngsten Gericht als innere Scheidung zwischen Gutem und Bösem im Menschen selbst, und nicht als

eine äußere Scheidung zwischen Guten und Bösen (§ 162,1 S. 430). Diese Wahl einer inneren Scheidung, einer horizontalen Scheidung *im* Menschen selbst statt einer vertikalen *zwischen* den Menschen, impliziert die Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen: letzten Endes werden alle Menschen in der Gemeinschaft mit Christus versöhnt werden. Die *Apokatastasislehre*, die Schleiermacher so rehabilitiert, ist eine Folge seines Versuchs, sich eine Vorstellung von dem Leben der Auferstandenen unter Zugrundelegung seiner ekklesiologischen, christologischen und anthropologischen Ausgangspunkte zu bilden. Auffällig ist, daß gegenwärtige eschatologische Reflektionen, die von einer stark philosophisch orientierten Theologie angestellt werden²⁰, auch zu einer derartigen Schlußfolgerung kommen. Eine eingehendere Analyse von Schleiermachers Ringen mit der Vorstellung vom Leben der Auferstandenen ist allein schon aus diesem Grunde aufschlußreich. Unsterblichkeit, konkreter: das Leben der Auferstehung des Fleisches, auf die Gläubigen beschränkt, hatte Schleiermacher schon früher unter Hinweis auf die hypostatische Vereinigung von Gott und Mensch in Jesus (§ 158,2 S. 413–415) abgelehnt. Bei der Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten wird es also bei den Auferstandenen grosse Unterschiede geben nach Maßgabe bereits erreichter Heiligung und Sündigkeit, in der Menschen noch gefangen sind. Schleiermacher kann aufgrund seiner bereits öfter dargelegten Überzeugung vom Zusammenhang («stetige Selbigkeit») zwischen dem irdischen und dem künftigen Leben nicht annehmen, daß die Gemeinschaft mit Christus oder das Anschauen Gottes durch die Auserwählten zugleich die völlige Heiligung der Auferstandenen herbeiführt (§ 162,1 S. 430; § 163,1 S. 434). Andererseits ist eine allmähliche Steigerung zu einer immer größeren Vollkommenheit so sehr an die Entwicklungsbedingungen des Erdenlebens gebunden – man denke an die Bedingung von Gegensätzen zwecks Wachstum in der romantischen Auffassung vom Leben –, daß sich nicht die Vollendung der Kirche, sondern eine Wiederholung des jetzigen Lebens vollzieht (§ 163,1 S. 435).

Nach Feststellung dieser soundso vielen Aporie, die übrigens immer deutlicher zeigt, daß Schleiermacher eine allmähliche Entwicklung einem Eingreifen in die bekannte Gesetzmäßigkeit vorzieht, kon-

²⁰ Ein treffendes Beispiel ist L. GILKEY, *Reaping the Whirlwind. A Christian Interpretation of History*, New York 1976, 297–298, worin er sich auf den Initiator der Prozeßphilosophie, A.N. WHITEHEAD, beruft.

zentriert er sich auf den Inhalt des Lebens der Seligen. Er gelangt zur Schlußfolgerung, daß das Anschauen Gottes als eine Modalität des jetzigen Gottesbewußtseins besteht mit dem Unterschied, daß, was jetzt immer vermittelt (vgl. § 5) und unerreichbar ist, dann unvermittelt, ohne Streit, ohne Hemmung und total stattfinden kann: den lebenden Gott in allem und mit allem in einem lauterem und reinen Schauen («so wären wir vollkommen heimisch bei Gott» – § 163,2 S. 436) sehen. Der bereits seit den Reden vorhandene pantheistische Schein von Schleiermachers Religionsauffassung läßt sich im Entwurf der Vollendung nicht verkennen.

Allmählich zeichnen sich deutliche Umriss in Schleiermachers prophetischen Lehrstücken von der Eschatologie ab, trotz der Tatsache, daß Schleiermacher auch hier wieder eingestehen muß, daß entweder die Kontinuität des irdischen Gottesbewußtseins oder die Vollendung der Kirche durch die Verwirklichung der beschriebenen *visio beatifica* gefährdet wird. Hätte er statt zweier Ausgangspunkte nur einen zur Beurteilung der analysierten Vorstellungen und zur Darstellung der eigenen Interpretation gewählt, so wäre ein recht zusammenhängendes Bild entstanden. Schleiermachers religiöse Anthropologie bietet ihm sämtliche Möglichkeiten, eine weitgehend entapokalyptisierte und entmythologisierte Vorstellung der Genese des Gottesbewußtseins in der Stunde der mystischen Erfahrung zu bilden und diese zu deren allmählicher Vollendung im Leben nach der Auferstehung des Fleisches weiterzuführen. Aber das stände dem Stellenwert, den die Eschatologie in der Ekklesiologie und in der Erwartung der Vollendung der Kirche innehat, entgegen. Diese vertragen keine Kontinuität. Zwei Vorstellungen des Telos der Geschichte (vgl. § 11) sind einander diametral entgegengesetzt. Dabei fällt auf, daß das soziale Moment nicht einmal so sehr im Gegensatz zum individuellen steht. Vielmehr ist es die Vorstellung von der Vollkommenheit bzw. Vollendung, die der Grund für die Aporien ist. Denn die individuelle Zukunftserwartung über den Tod hinaus gestattet eine Vermischung der gegenwärtigen irdischen Bedingungen mit dem Vollkommenheitsideal, aber die Erwartung angesichts des Endzieles der Christengemeinschaft eben nicht.

*III. Erlösung und Vollendung: Schleiermachers Auffassung
von der Auferstehungslehre im System der «Glaubenslehre»*

Daß Schleiermacher die Lehre von den letzten Dingen in Form prophetischer Lehrstücke dargestellt und dabei gleichzeitig ganz deutliche Vorstellungen von Kirche, Auferstehung des Fleisches und vom Verhältnis zwischen Christus, dessen Erlösungswerk und dem religiösen Menschen vertreten hat, zeigt, welch (hohe) Ansprüche er an die Dogmatik als Glaubenslehre der Kirche stellt. Er vermochte nicht, zwei Aussagereihen in einem Bild zusammenzubringen und so den höchstmöglichen Grad der Bestimmtheit zu erreichen, den er von dogmatischen Sätzen verlangte (§ 16 Leitsatz). Viele Theologen waren während der vergangenen anderthalb Jahrhunderte weniger aufrichtig, andere dagegen noch rigoroser. Wer kann behaupten, daß der eine für Kirche und Theologie von größerer Bedeutung war als der andere?

Fortschritte in der historisch-kritischen Bibelforschung haben die enorme Vielfalt in den eschatologischen Entwürfen im Evangelium des Alten und des Neuen Testaments aufgedeckt. Damit ist die Unmöglichkeit, auf der Vorstellungsebene zu einem einheitlichen Szenario zu gelangen, sonnenklar geworden. Schleiermacher hat mit seinen Fragen nach dem Zusammenhang der Vorstellungen von den letzten Dingen in der traditionellen biblischen Lehre dieses Ergebnis der historisch-kritischen Forschung im Grunde genommen antizipiert. Aber sogar diese Vorahnung und seine Versuche, in der letzten Nummer eines jeden Paragraphen durch alle Bilder hindurch den Kern oder das Wesen der überlieferten Vorstellungen zu treffen, enttäuschen letzten Endes. Ist das auf die hohen Ansprüche, die Schleiermacher an sich stellt und über die er dann selbst stolpert, zurückzuführen? Oder sind etwa Systemfehler in seiner Behandlung der Eschatologie zu entdecken? Im letzteren Fall ist Schleiermachers Eschatologie gerade auch für unsere Zeit noch immer relevant. In zumindest drei Punkten ist der dogmatische Raster, den Schleiermacher in seiner Eschatologie anwendet, mangelhaft, weshalb er das Lehrstück von der Auferstehung des Fleisches nicht befriedigend lösen kann. Es handelt sich um sein Verständnis von Zeit und Ewigkeit, um seine Auffassung vom Verhältnis zwischen Christus und der Auferstehung der Toten und schließlich um seine grundsätzlichen Stellungnahmen angesichts von Gott, Mensch und Religion.

Zeit und Ewigkeit

Der erste Punkt, bei dem Schleiermachers Eschatologie versagt, ist für eine Lehre von der Auferstehung des Fleisches wesentlich: die Zeitvorstellung. W. Ölsner wirft Schleiermacher vor, daß er Zeit und Ewigkeit nicht unterscheidet.²¹ Laut Ölsner anerkenne Schleiermacher nicht, daß das Leben der Auferstandenen nicht länger durch Zeit, durch die Abfolge von früher und später, sondern durch die Ewigkeit, das Fehlen von Zeit, Entwicklung, Wachstum und Evolution bestimmt wird.

Damit löst Ölsner Schleiermachers Problem wohl sehr radikal. Schleiermacher kennt diese Radikalität nicht. Er läßt nicht ab, eine Möglichkeit zu suchen, die Vollendung der Kirche, die einen Abbruch jeder irdischen Zeit voraussetzt, mit der eschatologischen Zukunftserwartung der einzelnen Christen zu kombinieren, die in irgendeiner Form von Fortleben, einer Verlängerung der irdischen Zeit besteht.

Die Lösung Ölsners gründet auf der *Dialektischen Theologie*. Diese Lösung hat etwas sehr Verlockendes. Wenn die Zeit zu bestehen aufhört und die Toten im Augenblick des Todes ins ewige Leben der Auferstandenen eintreten, ist eine mühselige Zwischenzeit-Konstruktion einer leiblosen Seele (*anima separata*) überflüssig; die Identität des Menschen im irdischen und himmlischen Zustand braucht nicht mehr durch eine natürliche Unsterblichkeitslehre zustandegebracht zu werden, und alle apokalyptischen Szenarien von der Auferweckung der Toten aus ihren Gräbern bis zu kosmischen Endzeitphänomenen und göttlichen Gerichten sind hinfällig. Schließlich bedeutet die Tatsache, daß die Toten alle Zeit hinter sich lassen, daß sie sich der theonomen Wirklichkeit der Ewigkeit vollständig ergeben. Darin verwandelt Gott den Menschen zu einer neuen Kreatur. So gewährleistet die göttliche Wirklichkeit Auferstehung, ewiges Leben und Kontinuität in einem – sie «übergeht» die natürlichen Endlichkeits- und Zeitkategorien.

Aus der Sicht dieser späteren Eschatologie bekommt man den Eindruck, daß Schleiermachers Probleme mit der Auferstehung gelöst wären, hätte er nur den Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit ernstgenommen. Aber so einfach liegt die Sache nicht. Denn hat Schleiermacher selbst nicht schon in den *Reden* die übliche Auffassung von Zeit als meßbarem Abstand zwischen früher und später entscheidend

²¹ W. ÖLSNER, a.a.O. (Anm. 7) 15.

korrigiert, indem er über die Ewigkeit des Augenblicks sprach?²² E. Quapp hat Schleiermacher aufgrund der (mystischen) Manifestation und der Erfahrung von Gott im Augenblick sogar mit W. Herrmann, dem Lehrer von K. Barth, und mit R. Bultmann verglichen.²³

Nun hat es den Anschein, daß Schleiermacher in seiner *Glaubenslehre* die Radikalität aufgegeben hat, die er in den *Reden* und *Monologen* in diesem Punkt vertrat. Dort verkündigte er die konkrete Anwesenheit des Heiles im Jetzt, beispielsweise in der idealen («unsichtbaren») Kirche auf Kosten der Voraussicht eines künftigen individuellen Fortlebens. Aber bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß Schleiermacher auch in der *Glaubenslehre* von einer präsentischen Heilsauffassung ausgeht, wie F. Jacob in seiner Untersuchung der Geschichte und Welt bei Schleiermacher darlegt.²⁴ Denn die Auffassung von der Dogmatik als der Beschreibung christlicher frommer Gemütseregungen (§ 31, Leitsatz) impliziert eine Konzentration auf das bereits anwesende, auf das präsentische Heil. Nur ist Schleiermacher in der *Glaubenslehre* geneigt, größeren Wert auf die Autorität der Schrift zu legen, was der Grund dafür ist, daß er die biblische Vorstellungswelt nicht ohne weiteres verwerfen will.

Worin besteht dann genau der Unterschied zwischen Schleiermachers Kritik an den traditionellen Vorstellungen der Auferstehung des Fleisches und zum Beispiel der Kritik der *Dialektischen Theologie*? Beide sprechen doch im Zusammenhang mit der Lehre der Auferstehung der Toten über das Zurücklassen der Zeit und das Eintreten in die Ewigkeit? Der Unterschied besteht vor allem darin, daß Schleiermacher das Eintreten in die Ewigkeit nicht bis nach dem Tode oder bis in die Endzeit hinausschiebt, sondern schon im jetzigen Leben beginnen läßt: in Augenblicken des Ewigkeitserlebnisses oder, wie in der *Glaubenslehre*, im Grunde genommen bereits durch die Teilhabe der Christen an der Erlösung in Christus. Diese Tendenz einer strikt präsentischen Eschatologie hat in unserer Zeit als alternative Interpretation der klassischen Eschatologie, namentlich in der angelsächsischen Welt und in Tillichs «Eternal now» ebenfalls Nachfolge gefunden.²⁵ Aber auch hier gibt es

²² Siehe den Anfang dieses Artikels.

²³ E.H.U. QUAPP, Der Gott des Augenblicks, in: Archivio di Filosofia (s. Anm. 7) 519–531.

²⁴ F. JACOB, Geschichte und Welt in Schleiermachers Theologie, Berlin 1966, 52–54.

²⁵ Für eine Übersicht über diese Interpretationslinie, s. H.-E. MERTENS, Tendenzen in der engelstalgischen Eschatologie, in: *Tijdschr. v. Theol.* 21 (1981) 407–421.

wiederum einen wichtigen Unterschied: Schleiermacher läßt die religiöse, mit Ewigkeitserfahrung ausgefüllte Zeit bis in den und nach dem Tod fort dauern. Für ihn gilt nicht die Tot-ist-tot-Option, die die *Dialektische Theologie* explizit teilt mit der auf alltäglicher Beobachtung beruhenden These vom «natürlichen Tod» und die auch mehr oder weniger der selbstverständliche Ausgangspunkt der präsentischen Eschatologie vieler Zeitgenossen ist. Für Schleiermacher ist der Tod kein kritischer Punkt, keine absolute Katastrophe. Denn für den religiösen Menschen, genauer: für den Christen, der durch die Erlösungstat Christi in seinem Gottesbewußtsein gestärkt und in die Gemeinschaft mit Christus aufgenommen ist, gibt es keine völlige Diskontinuität zwischen dem Leben vor und nach dem Tode. Die aufsteigende Entwicklungslinie, die Schleiermachers Zeitauffassung charakterisiert, bewirkt, daß er den Tod, auch in seinen Predigten, merkwürdig gelassen, sogar optimistisch, ins religiöse Lebensprojekt einfügen kann.²⁶

Die Behauptung, daß Schleiermachers Zeitauffassung an seinem unbefriedigenden Durchdenken der Auferstehungslehre schuld sei, ist also sehr viel schwieriger aufrechtzuerhalten, als Ölsner meint. Die Schwierigkeit liegt vor allem darin, daß es kein deutliches Kriterium gibt, um die eine Auffassung von Zeit und Ewigkeit zu verwerfen und die andere als authentisch christlich anzuerkennen. Die Zeitvorstellung der Bibel oder des kirchlichen Dogmas kann nicht als solches fungieren. Sie ist durch die damals herrschenden kulturellen Auffassungen bestimmt. Damit fällt die Möglichkeit weg, Schleiermachers Auffassungen von Zeit und Ewigkeit als weniger religiös oder christlich zu bezeichnen als jene der *Dialektischen Theologie*. Beide unterscheiden sich von einer biblizistischen oder fundamentalistischen Wiederholung durch ihr Bestreben, das Wesen der christlichen Botschaft von der Auferstehung des Fleisches aus den apokalyptischen und aus anderen Zeit- und Räumlichkeitsvorstellungen zu schälen und in den veränderten kosmologischen und anthropologischen Modellen unserer Zeit erneut zum Ausdruck zu bringen.

²⁶ Schlagende Beispiele gibt W. TRILLHAAS, Schleiermachers Predigt, Leipzig 1933 (Berlin ²1975) 119–130, «Predigten über den Tod». Auch in den Predigten über das Leiden Jesu ergibt sich eine «völlig optimistische Todesauffassung» (60). Trillhaas folgert: «Der Karfreitag wird somit in Vorwegnahme der Osterereignisse als der Beginn einer neuen Welt bezeichnet, die prinzipiell ins Dasein getreten ist und nur noch extensiver Entfaltung bedarf» (64).

Ein anderes Kriterium wäre die kritische Frage, ob der Ansatz der Dogmatik Schleiermachers bei den menschlichen Erfahrungen und somit bei einer immanenten Zeitauffassung nicht den Anteil Gottes an den letzten Dingen und an der Auferstehung des Fleisches verflacht. Aber auch dieses ist wenig ergiebig. Denn Schleiermacher versucht, Gottes schaffendes Handeln in und nach dem menschlichen Leben völlig zur Geltung kommen zu lassen. Für ihn ist Ewigkeit – nun nicht als Veränderung des normalen Zeitverlaufs, sondern als eine nur Gott zukommende Eigenschaft gesehen – nichts anderes als die überall anwesende göttliche Ursächlichkeit, Bedingung für das Entstehen und Sein der Zeit (§ 52). Zeit ist, wie Trowitzsch es ausdrück²⁷, vor allem «Zeit für...», namentlich Zeit für die Ewigkeit Gottes, für Gottes Liebe, für Gott selbst. Die absolute Autonomie der Zeit wird korrigiert und modifiziert durch das Verhältnis, in dem sie zu Gott steht.²⁸ Schleiermachers Zeitauffassung steht also der Wirksamkeit Gottes keineswegs im Wege. Im Gegenteil, durch die Relativierung der Zeit – so lautet die Folgerung von Trowitzsch – ist für Schleiermachers Dogmatik nicht länger das Schema «früher–später» bestimmend, sondern das Schema «alt–neu».²⁹ Das Neue hat sich in Christus bereits angebahnt und ist durch die Gemeinschaft der Kirche weitergegeben: die Zeit ist demzufolge für diejenigen, die in der Gemeinschaft mit Christus leben, in gewissem Sinne zur Vollendung gekommen. Das ewige Leben fängt für Christen bereits «auf Erden» an und kann «im Himmel» fortgeführt werden.

Gegen dieses durch und durch christologische Zeitverständnis ist offensichtlich wenig einzuwenden. Trotzdem besteht weiterhin ein Bedenken: ein Bedenken, das genau den Kern der Kontroverse trifft, die Schleiermachers Behandlung des Lehrstückes von der Auferstehung des Fleisches wachruft. Nimmt Schleiermacher die Endlichkeit und die zum Tode verurteilte *condition humaine* eigentlich ernst genug? Wird seine Absicht, vor und nach der Auferstehung die Einheit der Menschheit, der Welt und der Geschichte nach Möglichkeit zu retten (vgl. Jacob), nicht allzu bequem durch seine Auffassung von der Erlösung in Christus gedeckt? Wenn die Kontroverse über Schleiermachers

²⁷ M. TROWITZSCH, Zeit zur Ewigkeit. Beiträge zum Zeitverständnis der Glaubenslehre Schleiermachers, München 1976, 180–182: «Zeit als Zeit für...».

²⁸ Ibid., 130–177: Die Relativierung der Weise der Welt.

²⁹ Ibid., 167–168.

Auffassung von der Auferstehung zum großen Teil auf sein Zeitverständnis zurückzuführen ist, dann ist es vor allem wegen der «Katastrophensicherheit» der Zeit, wegen der nicht bleibend zerstörbaren Harmonie, die sich noch über den Tod hinaus forsetzt. Die Krisenbeständigkeit ist eine direkte Folge der Christologie und der Ekklesiologie Schleiermachers. Das ist der zweite Grund, weshalb Schleiermachers Auffassung von der Auferstehung des Fleisches letzten Endes nicht mehr statthaft ist.

Christus und die Auferstehung der Toten

Die Auferstehung Christi spielt in Schleiermachers dogmatischer Reflexion über die Auferstehung und das Leben der Seligen überhaupt keine Rolle. Das ist an sich nicht fremd in einer Dogmatik, der es trotz aller Betonung der Erlösertätigkeit Christi letzten Endes hauptsächlich um das Sein und die Person Christi geht. Christus ist das Urbild, das vollkommenste Sein Gottes in einem Menschen (§ 94). Die Erlösung bedeutet eine Intensivierung und Bekräftigung des frommen Selbstbewußtseins der Anhänger Christi. Kreuz, Auferstehung und Himmelfahrt bleiben dabei unberücksichtigt. Für die Auferstehung Christi gilt dies schon aus dem Grunde, daß es sich um ein Ereignis in der Geschichte handelt, das die Jünger zwar bezeugt haben, aber das spätere Generationen gerade als geschichtliches Ereignis nicht mehr berührt. Und die Auferstehung, die die Christen für sich selbst erwarten, ist (noch) keine Tatsache und somit keine Gegebenheit im frommen christlichen Selbstbewußtsein.

Trotzdem scheint es einen Widerspruch zu geben zwischen unserer Feststellung, daß Schleiermacher bei seiner Interpretation der Auferstehung wiederholt an die Christologie appelliert, und seiner Verweigerung, die Auferstehung Christi dabei einzubeziehen. Überall dort, wo Schleiermacher ernsthaft versucht, das Wesen der christlichen Zukunftserwartung unabhängig von allen biblischen und überlieferten kirchlichen Vorstellungen wiederzugeben – und das ist im symmetrischen Aufbau der prophetischen Lehrstücke immer in der jeweils letzten Paragraphennummer der Fall –, steht die vollkommene Gemeinschaft mit Christus im Mittelpunkt. – So werden die prophetischen Lehrstücke durch die Wiederkunft Christi logisch eingeleitet und zusammengeführt (§ 159,3 S. 421), und es ist der Akt der königlichen Gewalt Christi, der die Vollendung der Kirche bewirkt (§ 160,2 S. 423) und die ewige Seligkeit zustandebringt. Eigentlich legt Schleiermacher

in den eschatologischen Paragraphen die äußersten Konsequenzen seiner soteriologisch orientierten Christologie dar. Seine Eschatologie ließe sich charakterisieren als die Transformation der Lehre von den «letzten Dingen» in den prophetischen Bericht über die «Wirkungsgeschichte» des Erlösungswerkes Jesu.

Ich kann hier nicht ausführlich auf die Christologie Schleiermachers eingehen. Aber zwei Elemente davon sind für die Auferstehungsproblematik wichtig.

An erster Stelle wird Schleiermachers Dogmatik, und infolgedessen auch seine Christologie, durch die Tatsache charakterisiert, daß ihr Ausgangspunkt im Gegensatz zur trinitären Struktur des Credo der Mensch ist, dessen frommes Gefühl oder Gottesbewußtsein. Zwar stellt Schleiermacher die allumfassende Ursächlichkeit Gottes über alles.³⁰ Aber nach der ersten entscheidenden göttlichen Initiative seien übernatürliche Interventionen nahezu ausgeschlossen. Schleiermacher lehnt sie ab als eine magische Interpretation vom Handeln Gottes. Der natürliche Lauf der Dinge muß in einem Entwicklungsprozeß das Werk Gottes weiterführen (GL. Einl. § 13 Zusatz; § 93,4). Diesen Grundsätzen entsprechend hat Schleiermacher auch seine Christologie aufgebaut. Die Vereinigung von Gott und Mensch in Christus ist das *fait primitif* der Christologie und Soteriologie. Darauf beruht Schleiermachers System vom Ketzerischen (§ 22), das als eine wichtige normative Instanz in der *Glaubenslehre* und vor allem auch in der Christologie fungiert. Wie aus den postum herausgegebenen Vorlesungen Schleiermachers über das Leben Christi hervorgeht, bedeutet diese Inkarnationschristologie einerseits eine Abschwächung der Gottheit Christi zu einem Urbild-Sein, aber andererseits auch ein Hindernis für eine historisch-kritische Behandlung des «Lebens Jesu». ³¹ Die Wundertaten Jesu werden auf zweifache Weise ausgelegt: als Taten des Gottmenschen, die allem Anstoß Erregenden, allzu Menschlichen enthoben sind, aber die gleichzeitig nicht außerhalb des natürlichen Lebenszusammenhangs

³⁰ Vgl. SCHROFFNER, a.a.O. (Anm. 11) 139–143, der unter dem Titel «Die Lehre von göttlichen Eigenschaften als Aussage über die schlechthinnige Ursächlichkeit Gottes gegenüber der Welt» eine hervorragende Wiedergabe und Analyse von GL § 50–56 gibt. Vgl. auch TROWITZSCH, a.a.O. (Anm. 27) 25–91: «Der Grund der Zeit», wo er darlegt, dass Schleiermacher mit Ewigkeit als Eigenschaft von Gott dessen Allursächlichkeit meint.

³¹ Vgl. X. TILLIETTE, *Le Christ historique de Schleiermacher*, in: *Archivio di Filosofia* (Anm. 7), 387–407.

stehen. Todesangst, Leiden und Kreuzestod Jesu werden entweder verneint oder als bar jeglicher Heilsbedeutung betrachtet. Sichtlich in Verlegenheit gerät Schleiermacher bei der Auslegung des Lebens des auferstandenen Christus. Erst die Himmelfahrt, nicht als geschichtliches Ereignis, sondern als Bild für die Wiederkunft Christi in seiner Herrlichkeit, bildet wieder einen Bestandteil der Christologie. Obwohl Schleiermacher in dieser Weise anscheinend den geschichtlichen Fakten des Lebens Jesu alle Heilsbedeutung abspricht, ist es trotzdem wesentlich für seine Christologie, daß die Erlösung in der Geschichte Jesu grundsätzlich bereits für die gesamte Menschheitsgeschichte stattgefunden hat. Durch die Kirche wird die Erlösung immer wieder aufs neue aktualisiert.³² Die Stelle, die die Eschatologie in der *Glaubenslehre* innehat als Vollendung der Kirche, die mit Christus Gemeinschaft gründet, wird aus der Sicht der Universalität des Erlösungswerkes Christi verständlich. Verständlich wird auch, daß das Erlösungswerk mit geschichtlichen Ereignissen im Leben Jesu oder am Ende der Zeiten überhaupt nichts zu tun hat.

Für uns, die wir um die Wende in der Theologie der Eschatologie am Ende des 19. Jahrhunderts wissen, ist es unbegreiflich, daß Schleiermacher nicht gesehen hat, daß die Verkündigung und das Auftreten Jesu wesentlich durch das apokalyptische Klima der Endzeiterwartung bestimmt sind. In seinem Bemühen zu verhindern, daß sich der Knoten der Geschichte so löst: das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben (Zweites Sendschreiben an Lücke, 1829), meinte Schleiermacher, die Christologie und die Eschatologie mit den modernen Auffassungen versöhnen zu müssen. Laut Schleiermacher ist die paulinische Auferstehungstheologie damit nicht zu vereinbaren, die ja von Jesus als dem Erstgeborenen der Toten spricht (1 Kor 15,20) und die Auferstehung Jesu versteht als die Antizipation der allgemeinen Auferstehung der Toten und als das apokalyptische Zeichen des Anbruchs der neuen Zeit, in der die Toten auferstehen werden (vgl. auch Mt 27,51–53).

³² Vgl. JACOB a.a.O. (Anm. 24) 68–71: Die Stellung Jesu Christi im Geschichtsprozess, hier 69: «Im lebendigen Zeugnis der Kirche ist Christus uns genauso gegenwärtig wie den Jüngern damals.» Dies erinnert stark an die «lebendige Selbstüberlieferung» der Katholischen Tübinger Schule (Drey, Möhler). Sehr aufschlussreich darüber ist das neueste Buch über die KTS: A. VAN HARKAMP, *Theologie: Tekst in context. Op zoek naar de methode van ideologiekritische analyse van de theologie geïllustreerd aan het werk van Drey, Möhler en Staudenmaier*. 2 dln, Nijmegen 1986, 263–352: De wending aan de katholieke theologische faculteit van Tübingen.

Schleiermachers Theologie ist wichtigen Einsichten in die Gesamtheit der christlichen Theologie als einer ihrem Wesen nach eschatologischen (welche auf dem Wege über Pannenberg und Moltmann zum Verständnis der Theologie unserer Zeit gehören) verschlossen, nicht nur faktisch, sondern auch prinzipiell. Ziel der *Glaubenslehre* war es, die christliche Botschaft mit dem modernen Denken zu versöhnen. Der tiefste Grund für Schleiermachers unbefriedigende Auslegung der Auferstehung des Fleisches liegt deswegen in der Optik, die seinem gesamten theologischen Denken zugrunde liegt: in seinem Religionsverständnis.

Religion und Auferstehungsglauben

Seligkeit als Heilserwartung ist bei Schleiermacher offensichtlich bleibend mit Erlösung verknüpft, durch das Sein Gottes in Christus vollbracht (vgl. § 100 und 101). Trotzdem ist diese christozentrische Auffassung vom Heil nicht die einzige in Schleiermachers *Glaubenslehre*. Im ersten der drei Teile, aus denen diese Dogmatik aufgebaut ist, beschreibt Schleiermacher die Entwicklung des frommen Selbstbewußtseins im allgemeinen, ohne bereits auf die Auslegung aus der Sicht des Christentums einzugehen. Er schließt diesen Teil ab mit der Beschreibung der Ursprungsbeziehung zwischen dem allgemeinen frommen Gottesbewußtsein des Menschen und der Welt: das, was klassisch die Protologie, die Lehre von der Schöpfung in ihrer ursprünglichen Vollkommenheit, genannt wird. Aus dem, was Schleiermacher in §§ 57–61 über die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen und der Welt darlegt, ergibt sich, daß auch vor Christus Heil und Seligkeit grundsätzlich bereits möglich sind. Nur meint Schleiermacher hier ebensowenig wie bei der Eschatologie «geschichtliche» Gegebenheiten wie z.B. das Paradies; es geht ihm darum, daß das absolute Abhängigkeitsverhältnis, das das fromme Selbstbewußtsein zwar charakterisiert (§ 4), aber in den tatsächlichen Lebensumständen nie in seiner reinen Form erreicht werden kann (§ 5), durch die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt für Menschen grundsätzlich doch möglich ist. Die Seligkeit, die die Frucht der Erlösung durch Christus ist – und das ist nichts anderes als der Besitz der höchsten Entwicklungsform des frommen Selbstbewußtseins: des Bewußtseins der schlechthinnigen Abhängigkeit –, ist also entsprechend dieser Vorstellung nicht etwas vollkommen Neues. Die Erlösung Christi hat nur aktiviert, was in Anlage bereits vorhanden war.

Ich kann auch diese Zusammenhänge zwischen dem, was manche Interpreten Schleiermachers natürliche Theologie nennen³³, und seiner Christologie an dieser Stelle nicht näher untersuchen. Schleiermacher hat sich gegen die Charakterisierung des ersten Teiles als natürliche oder philosophische Theologie heftig gewehrt (vgl. zweites Sendschreiben an Lücke). Auch die dominante Rolle, die die natürliche Entwicklung des frommen Selbstbewußtseins zu höherer Vollkommenheit in der Optik der Dogmatik Schleiermachers spielt, muß ich hier weiter unberücksichtigt lassen.³⁴ Zwei wichtigen Folgen, die sich aus jener Optik für die Eschatologie Schleiermachers ergeben, möchte ich etwas mehr Aufmerksamkeit widmen.

Die Menschheitsgeschichte zeigt in der Theologie Schleiermachers neben der dominanten Linie, die Heil und Seligkeit mit der Erlösung in Christus verknüpft, darüber hinaus noch eine andere, verborgenere Linie: die Entwicklungslinie zu immer mehr Vollkommenheit, eine Linie, die zu autonomer Vollendung tendiert. Schroffner spricht im Zusammenhang mit dieser zweiten Linie von einer Naturalisierung der Religion. Diese Naturalisierung hält er für den grundlegenden Fehler der Theologie Schleiermachers.³⁵ Das doppelte Telos der Geschichte, Erlösung und autonome Vollendung, das das theologische Denken Schleiermachers beherrscht, ist auch verantwortlich für seine Probleme mit der Auferstehung: einerseits der natürlichen Vollendung des Menschen, die auf die ewige Seligkeit mit dem höchsten Grad der Vollkommenheit des religiösen Gottesbewußtseins hinausläuft, und andererseits der Vollendung, die durch die Erlösung zustandekommt und nur erreicht wird, wenn die letzten Bande zwischen Kirche und Welt durch das Eingreifen Christi bei seiner Wiederkunft zerissen werden.

Eine andere wichtige Folge des Strebens Schleiermachers nach Harmonisierung zwischen natürlicher Entwicklung und übernatürli-

³³ Schleiermacher mußte sich bereits seit dem Erscheinen der ersten Auflage gegen diesen Vorwurf verteidigen, siehe sein Sendschreiben an Lücke. Vor allem von Seiten der Dialektischen Theologie wurde dies Schleiermacher immer vorgeworfen, in mancher Hinsicht übrigens auch nicht zu Unrecht.

³⁴ Vgl. JACOB, a.a.O. (Anm. 24) 93–102: Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl und die Erlösung.

³⁵ SCHROFFNER, a.a.O. (Anm. 11) 204. Er nennt die Verwurzelung der Religionsauffassung Schleiermachers in der pietistischen und auf innere Erfahrung ausgerichteten Lebenswelt der Brüdergemeinde als wichtigen Grund für den Naturalismus seiner Theologie. Vgl. das an biographischen Daten sehr ausgiebige Buch von E.H.U. QUAPP, Christus im Leben Schleiermachers. Vom Herrnhuter zum Spinozisten, Göttingen 1972.

cher Erlösung ist die Minimalisierung der Rolle von Gott als handelndem Subjekt in der Geschichte. Die Allursächlichkeit Gottes im Verhältnis zu Mensch und Welt wird zwar mit Nachdruck betont (§ 50–56), aber sie ist in den natürlichen Gesetzmäßigkeiten von Welt und Geschichte verborgen. In bezug auf die Auferstehung erkennt Schleiermacher der göttlichen Kraft und der königlichen Herrschaft Christi eine letzten Endes entscheidende Kausalität zu, die das Wesen der Auferstehungslehre bildet (§ 162,3 S. 429). Aber im gleichen Kontext verweist er auch auf die Endzeit als auf ein kosmisches Ereignis, auf das die allgemeine göttliche Weltordnung hin angelegt ist. Und die Wiederkunft Christi als Erlöser, durch seine Himmelfahrt ermöglicht, ist nicht ein isoliertes Phänomen, sondern steht im allgemeinen Zusammenhang mit der Erwartung, daß allen Menschen eine Erneuerung des irdischen Lebens bevorsteht. Nicht die Auferstehung Jesu also ist die Voraussetzung für die Auferstehung der Toten, sondern umgekehrt: die natürliche Erwartung eines Fortlebens über den Tod hinaus ist die Voraussetzung für die Wiederkunft Jesu in Herrlichkeit beim Jüngsten Gericht.

Wenn Gott nicht selbst als handelndes Subjekt in der Geschichte auftritt, sondern hinter dem Horizont natürlicher Gesetzmäßigkeiten verschwindet, und wenn Christus nur als idealer, beispielhafter, durch die Innewohnung Gottes bereits zur Vollendung gekommener Mensch trotzdem an die menschlichen Möglichkeiten gebunden bleibt, dann hat sich ein Maß an Naturalisierung eingeschlichen, das über Entapokalyptisierung oder Entmythologisierung hinausgeht. Dann bestimmt eine gewisse, durch die natürliche Evolution geprägte Weise von Menschsein die Möglichkeiten der Vorstellungen und Bilder der endgültig letzten Vollendung. Begrenzte Zeit als Zeit für Ewigkeit, Jesus als Erlöser und Vollender, und Gott als das «in unserem Selbstbewußtsein mitgesetzte *Woher* unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins» (§ 4,4 S. 28) gestatten nicht, daß Kreuzestod, Auferstehung und Himmelfahrt eine wirkliche Heilsbedeutung für unsere Erwartung des Lebens nach Tod und Auferstehung haben. Die Fragen, mit denen wir durch Schleiermachers Behandlung der letzten Dinge, besonders durch seine Probleme mit der Vorstellung von der Auferstehung und dem Leben der Auferstandenen konfrontiert sind, sind nicht allein Schleiermachers Fragen. Letzten Endes laufen sie hinaus auf eine Frage: wie handelt Gott in der Geschichte? Handelt er *in* der Geschichte oder *durch* die Geschichte? Inwiefern ist die Geschichte Jesu, sind sein Tod und

seine Auferstehung wichtig für die Erwartung und Vorstellung der uns in Aussicht gestellten Auferstehung? Oder ist die Hoffnung der Menschen auf ein Weiterleben nach dem Tode von christologischen Beispielen zu trennen und stattdessen in Formen kosmischer Verbundenheit zu verankern? Ist die Frage nach dem Handeln Gottes, nach seiner Offenbarung in der Geschichte, dann nicht völlig anders zu beantworten?

Im Lichte des Wandels der Vorstellungen von Auferstehung und Fortleben, die die heutige Theologie beherrschen, ist der Vorschlag Schleiermachers, die Eschatologie als prophetische Lehrstücke zu behandeln, eine sehr aktuelle Option. Seine Unfähigkeit, aus seinem Hintergrundwissen – einem Hintergrundwissen vieler moderner Theologien – zu einem zusammenhängenden Bild des Lehrsatzes von der Auferstehung zu gelangen, spielt jedoch gleichermaßen eine Rolle. An sich sind die Bilder nicht wichtig. Wohl aber das Glaubensverständnis, deren Ausdruck sie sind, oder – wie bei Schleiermacher – deren Ausdruck sie eben nicht mehr sein können. Das Glaubensverständnis, auf dem Schleiermachers Betrachtungsweise der Auferstehung beruht, ist ambivalent, zögernd zwischen dem überlieferten Glauben an die letzten Dinge und dem dazugehörigen Vorstellungsreichtum einerseits und dem modernen Lebensgefühl andererseits. Schleiermacher veranschaulicht so einmal mehr die schwierige Situation, in der sich alle Theologie befindet, die im guten Sinne des Wortes apologetisch sein will – eine Situation, die sich in noch verstärktem Maße im Falle der Eschatologie und des Lehrsatzes von der Auferstehung bemerkbar macht. Vorläufig neige ich dazu festzustellen, daß Schleiermacher seine Probleme mit der Auferstehung nicht befriedigend zu lösen vermochte, wohl aber wichtige Fragen denen hinterlassen hat, die sich nach ihm mit der Lehre von der Auferstehung und der dazugehörigen Vorstellungswelt befassen.