

<b>Zeitschrift:</b>	Theologische Zeitschrift
<b>Herausgeber:</b>	Theologische Fakultät der Universität Basel
<b>Band:</b>	46 (1990)
<b>Heft:</b>	2
<b>Artikel:</b>	Schleiermachers Eschatologie nach der zweiten Auflage der "Glaubenslehre"
<b>Autor:</b>	Herms, Eilert
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-878365">https://doi.org/10.5169/seals-878365</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 11.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Theologische Zeitschrift

---

Jahrgang 46

1990

Heft 2

---

## Schleiermachers Eschatologie

nach der zweiten Auflage der «Glaubenslehre»\*

Es gibt einige klassische dogmatische Lehrstücke, an denen sich der Defizienz- oder gar Häresieverwurf gegen Schleiermacher festmacht. Neben Schleiermachers Behandlung der Trinitätslehre ist das vor allem seine Eschatologie.<sup>1</sup> Die folgenden Ausführungen beabsichtigen, diesen Vorwurf am Beispiel der Eschatologie zu überprüfen. Zunächst wird der *systematische Rahmen* skizziert, innerhalb dessen die Eschatologie in Schleiermachers Glaubenslehre steht. Zweitens wird dann Schleiermachers *Grundlegung der Eschatologie* dargestellt und drittens ihre *Durchführung*. Erst dann wird darüber geurteilt werden können, ob bzw. wieweit der bekannte Vorwurf stichhält.

### I. Der systematische Rahmen

1. In der «Einleitung» zur Glaubenslehre bestimmt Schleiermacher den Begriff und den Aufbau der Dogmatik.<sup>2</sup> Der Begriff der Dogmatik wird in

\* Referat auf der Fachkonsultation von Systematischen Theologen aus der DDR und BRD am 23. Mai 1987 in Ostberlin.

<sup>1</sup> Exemplarisch E. Brunner, Die Mystik und das Wort, Tübingen<sup>2</sup>1928, 268–287. Diesen Bedenken schliesst sich dann auch P. Althaus an: Die letzten Dinge, Gütersloh<sup>4</sup>1933, 48ff.

<sup>2</sup> Hierzu nach wie vor wichtig: H.-J. Birkner, Beobachtungen zu Schleiermachers Programm der Dogmatik, NZSTh 5 (1963) 119–131. Vgl. auch D. Offermann, Schleiermachers Einleitung in die Glaubenslehre. Eine Untersuchung der Lehnsätze, Berlin 1969.

vier Schritten gewonnen: Ausgehend von der Bestimmung des Wesens des christlichen Glaubens (der christlichen «Frömmigkeit») in § 11 wird in § 15 der Begriff des «christlichen Glaubensatzes» eingeführt. Aus der Näherbestimmung dieses Begriffes folgt in § 16 der Begriff der «dogmatischen Sätze» und darauf aufbauend in § 19 der Begriff der Dogmatik: «Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhang der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre.»

In diesem Begriff von Dogmatik ist also – als Implikat des von ihm vorausgesetzten und eingeschlossenen Begriffs eines «christlichen Glaubensatzes» – ein Begriff ihres Gegenstandes eingeschlossen: der christlichen Frömmigkeit. Die Konstitution dieses Gegenstandes und der Zusammenhang seiner wesentlichen Momente ist es, der durch den Zusammenhang aller dogmatischen Sätze zu erfassen und abzubilden ist. Der Zusammenhang aller dogmatischen Aussagen und seine systematische Struktur ist die symbolische Reproduktion der konstitutiven Elemente ihres Gegenstandes und von deren systematischem Zusammenhang.

Das heisst dann: Der Zusammenhang der dogmatischen Sätze muss zweierlei zugleich symbolisieren: das Werden der christlichen Frömmigkeit und ihren Gehalt.

Das Werden der Frömmigkeit wird durch die Anordnung des Stoffs im Gesamtaufriss der Dogmatik dargestellt. Er umfasst drei Teile: a) Schöpfungs- und Urstandslehre (§ 32–61), b) Sündenlehre (§ 62–85), c) Gnadenlehre (§ 86–169). Dabei geht aus der Beschreibung des Gegenstandsbezugs der Dogmatik, auf die die Einleitung (§ 1–31) hinausläuft, und dann vor allem aus den Einleitungen zu den Teilen der materialen Dogmatik (also aus den §§ 32–35, 62–64 und vor allen 86–90) hervor, dass der für die Dogmatik tatsächlich gegebene einheitliche Gegenstand nur die christliche Frömmigkeit ist, also das Bestimmtsein des unmittelbaren Selbstbewusstseins durch die Gnade (und d. h. für Schleiermacher grundlegend und umfassend: durch das Gottesbewusstsein Jesu Christi). Die der Gnadenlehre vorausgeschickten Teile – Sündenlehre sowie Urstands- und Schöpfungslehre – sind nur aus Verfahrensgründen ausgegliederte und für sich behandelte Darstellungen von Voraussetzungen des durch Christus bestimmten unmittelbaren Selbstbewusstseins. Die Wirklichkeit des hier Vorausgesetzten kommt für die Dogmatik nur als in der Wirklichkeit ihres einen und einheitlichen Gegenstandes mitgesetzte in Betracht. Dabei handelt es sich bei der Schöpfungs- und Urstandslehre um die logische Voraussetzung des Lebens unter der Gnade, also um die Bedin-

gung seiner Möglichkeit, wie sie in der «geschöpflichen»<sup>3</sup> Konstitution von Selbstbewusstsein überhaupt liegt. Hier zeigt sich, dass Schleiermacher mit beispielloser Konsequenz den transzendentalen Sinn der christlichen Schöpfungslehre als Theorie über die Möglichkeitsbedingungen des Geschicks endlicher Freiheit zur Darstellung bringt. Die Sündenlehre stellt dann die zeitliche Voraussetzung des Lebens unter der Gnade dar; eine Voraussetzung, die in diesem Leben unter der Gnade nur noch als prinzipiell überwundene – d. h. in die notwendige (allerdings nicht: geradlinige) Bewegung des Abnehmens versetzte<sup>4</sup> – präsent ist. Macht man sich diesen Aufbau des materialen Teils der Glaubenslehre klar – Darstellung des Lebens unter der Christusgnade mit vorausgeschickter Darstellung seiner beiden in ihm selbst gesetzten Voraussetzungen, der logischen und der zeitlichen –, so erscheint die Durchführung von Schleiermachers Dogmatik als Bestätigung dessen, was bereits in ihrer Einleitung programmatisch herausgearbeitet worden war: Das sachliche Organisationszentrum der Glaubenslehre ist Schleiermachers Sicht des Gnadengeschehens. So weit die Abbildung des Werdens der Frömmigkeit durch den Gesamtaufriß der Dogmatik.

Nun zur Darstellung ihres Gehaltes: In der Konstitution des Selbstbewusstseins sieht Schleiermacher dessen Verfassung als Einheit von relativem Freiheits-, relativem Abhängigkeits- und schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl begründet, und d. h. als Einheit von Selbst- und Weltbewusstsein auf der einen sowie diesem Endlichkeits- und dem Gottesbewusstsein auf der anderen Seite. So tritt mit dieser Verfassung des Selbstbewusstseins also die systematische Struktur seines Gehaltes in den Blick, die für alle möglichen

<sup>3</sup> Schleiermachers Glaubenslehre zeigt in ihren §§ 36–61 exemplarisch, dass für die Theologie nach Kant die Schöpfungslehre nicht mehr als empirische Weltentstehungstheorie in Betracht kommt, sondern nur noch als transzendentale Theorie über die wesentliche Verfassung von welhaftem Sein als Möglichkeitsbedingung für alles innerweltliche Geschehen und über die – eben nicht innerweltliche oder «autopoietische», sondern transzidente – Konstitution dieser Verfassung. Natürlich kommt auch für die altkirchliche, mittelalterlich-scholastische und reformatorische Theologie die biblische Schöpfungstradition *de facto* nicht als empirische Weltentstehungstheorie im Sinne der neuzeitlichen Naturwissenschaft in Betracht. Aber es war diesen alten Theologien faktisch unmöglich, sich selbst ausdrücklich von der naturwissenschaftlichen Kosmologie zu unterscheiden. Daher konnte eine spätere Zeit die naturwissenschaftliche Kosmologie als – siegreichen – Konkurrenten der theologischen Schöpfungslehre missverstehen. Alle sich auf dieser Linie bewegenden apologetischen Diskussionen sind seit Schleiermacher *de facto* als unsachgemäß zu beurteilen. – Damit ist – *nota bene* – nicht das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft überhaupt als unsachgemäß erklärt, wohl aber der Horizont abgesteckt, in dem es allein sachgemäß geführt werden kann.

<sup>4</sup> Vgl. § 88, sowie § 108–122.

geschichtlichen Bestimmtheiten dieses Gehaltes gilt, also auch: für das durch das Gottesbewusstsein Jesu Christi bestimmte christlich-fromme Bewusstsein; auch dessen Gehalt gliedert sich systematisch in ein spezifisches Bewusstsein von Selbst und Welt (endlichem Sein) und von Gott. Damit ist durch die Sache selbst – nämlich durch die Verfassung des christlich bestimmten Selbstbewusstseins – auch die Struktur des Gehaltes dieses Selbstbewusstseins vorgegeben, wie er in jedem der drei (jeweils einem Aspekt des Werdens des christlichen Bewusstseins gewidmeten) Teile der Dogmatik zu entfalten ist und von Schleiermacher auch entfaltet wird.

Soweit die einleitende Erinnerung an das Konstruktionsprinzip der Gläubenslehre: Sie gewinnt als das symbolische Abbild von Konstitution (Werden) und Verfassung (Struktur) ihres Gegenstandes – des christlich bestimmten Selbstbewusstseins – ihre Gestalt durch die Kreuzung von zweimal drei Elementen, von denen die eine Dreiergruppe die Momente seines Werdens und die andere die Momente seiner Verfassung abbildet; und zwar so, dass dabei die Abbildung des Werdens des christlichen Selbstbewusstseins den Rahmen abgibt, in den die Abbildung seiner Verfassung (als die Beschreibung der systematischen Struktur seines Gehaltes) eingezeichnet wird.

Offenkundig setzt diese Komposition von Schleiermachers Dogmatik einen ursprünglichen Zusammenhang von Konstitution (Werden) und Verfassung, Form und Gehalt des Selbstbewusstseins voraus, der einer weiteren Untersuchung und Explikation bedürftig wäre. Das kann hier nicht geschehen.

Jedenfalls aber müsste eine solche Untersuchung auch diejenigen Schwankungen und formalen Eigentümlichkeiten mit berücksichtigen und aus der Natur des Gegenstandes der Dogmatik heraus zu erklären versuchen, durch die sich der Aufbau der drei Teile trotz des für alle gleichen Ordnungsgrundsatzes unterscheidet: die variierende Folge von Gottes- und Weltbewusstsein in der Schöpfungs- und Urstandslehre einerseits sowie der Sündenlehre und der Gnadenlehre andererseits; und vor allem die auffallenden Eigentümlichkeiten im Aufbau der Gnadenlehre, die nur hier, nicht aber in den vorangegangenen Teilen der materialen Dogmatik auftreten.

Nun betreffen diese zuletzt genannten Eigentümlichkeiten direkt den systematischen Ort der Eschatologie. Deshalb müssen sie hier genauer betrachtet werden.

2. Die auffallendste Eigentümlichkeit im Aufbau des dritten Teils besteht darin, dass zwei seiner drei Abschnitte ihrerseits in «Hauptstücke» eingeteilt sind, was in der Schöpfungs- und Sündenlehre ohne Parallele ist. Weiterhin fällt auf, dass dabei die Anzahl der «Hauptstücke» schwankt:

Der «erste Abschnitt», der «Von dem Zustande des Christen, sofern er sich der göttlichen Gnade bewusst ist» handelt, teilt sich in zwei Hauptstücke. Das erste Hauptstück handelt «Von Christo» (§ 92–105) und bietet nach einer Einleitung (§ 90) ein erstes Lehrstück «Von der Person Christi» (§ 93–95) und ein zweites «Von dem Geschäft Christi» (§ 100–105). Daran schliesst sich das zweite Hauptstück an, handelnd «Von der Art, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der einzelnen Seele ausdrückt» (§ 106–112). Es bietet erstens die Lehre «Von der Wiedergeburt» (d. h. für Schleiermacher: Von der «Bekehrung» und «Rechtfertigung»: § 107–109) und zweitens die Lehre «Von der Heiligung» (d. h.: «Von den Sünden der Wiedergeborenen» und «Guten Werken», § 110–112).

Insgesamt behandelt also der erste Abschnitt die Christologie und die Soteriologie als eine Einheit. Dabei ist festzustellen, dass seine Gesamtüberschrift – «Von dem Zustande des Christen, sofern er sich der göttlichen Gnade bewusst ist» – zwar dem systematischen Organisationsprinzip des Gesamtwerkes angepasst ist, aber den tatsächlichen Gehalt des Textes nicht voll erfasst. Denn sie lässt nicht erkennen, dass für das Gnadenbewusstsein das Geschäft (und damit auch die Person) Christi grundlegend und somit eine externe Beziehung für es konstitutiv ist.

Ebenso fällt sofort auf, dass Christologie und Soteriologie von Schleiermacher als Einheit zusammen gedacht werden unter Ausschluss der Pneumatologie (die erst im nächsten Abschnitt im Rahmen der Ekklesiologie ihren Ort findet).

Der «zweite Abschnitt» – «Von der Beschaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlösung» – teilt sich dann nicht in zwei, sondern in drei Hauptstücke. Dabei ist das Wesentliche dieses Zustandes der Welt für Schleiermacher: die Existenz der Kirche in der Welt. Dementsprechend werden alle drei Hauptstücke als Aussagenkomplexe über die Kirche konzipiert:

Das erste Hauptstück handelt «Von dem Entstehen der Kirche» (§ 115–125); und zwar im ersten Lehrstück «Von der Erwählung» (§ 117–120) und im zweiten «Von der Mitteilung des heiligen Geistes» (§ 121–125).

Das zweite Hauptstück handelt dann «Von dem Bestehen der Kirche», und zwar «In ihrem Zusammensein mit der Welt» (§ 126–156). – Dabei übertrifft dann der innere Aufbau dieses Hauptstückes alle anderen Hauptstücke an innerer Komplexität: Es bietet in seiner «ersten Hälfte» «Die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche» (§ 127–147): nämlich in sechs Lehrstücken: «Die Lehre von der heiligen Schrift» (§ 128–132), «Die Lehre vom Amt» («Vom Dienst am göttlichen Wort», § 131–135), die Lehre «Von der Taufe» (§ 136–138), die Lehre «Vom Abendmahl» (§ 139–

142), die Lehre «Von der Busse bzw. Kirchenzucht» («Vom Amt der Schlüssel», (§144f.) und «Vom Gebet im Namen Jesu» (§146f.). Die «zweite Hälfte» stellt dann dar: «Das Wandelbare was der Kirche zukommt vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt» (§148–156); nämlich in zwei Lehrstücken. Erstens die Einheit der Kirche in der Vielzahl von Kirchentümern («Von der Mehrheit der sichtbaren Kirche in Bezug auf die Einheit der Unsichtbaren»: §150–152) und in einem zweiten Lehrstück dann das Infallibilitätsproblem («Von der Irrtumsfähigkeit der sichtbaren Kirche in Bezug auf die Untrüglichkeit der Unsichtbaren»: §153–155).

Nach dieser Behandlung des «Entstehens» und «Bestehens» der Kirche im ersten und zweiten Hauptstück handelt dann das dritte Hauptstück «Von der Vollendung der Kirche» (§157–163). Auch dieses dritte Hauptstück bietet seinerseits wiederum eine Eigentümlichkeit, die sich bei keinem anderen Hauptstück findet: Es zerfällt nicht in «Lehrstücke», sondern in «prophetische Lehrstücke». Und zwar in vier; nämlich «Von der Wiederkunft Christi» (§160), «Von der Auferstehung des Fleisches» (§161), «Vom jüngsten Gericht» (§162), «Von der ewigen Seeligkeit» (§163) und dann in einem «Anhang» «Von der ewigen Verdammnis» (ohne eigene Paragraphenzahl).

Der «dritte Abschnitt» des dritten Teiles behandelt dann analog zu den entsprechenden Abschnitten des ersten und zweiten Teils die – zwei – einschlägigen Gottesprädikate der «Liebe» (§166f.) und «Weisheit» (§168f.).

3. Soweit der kompositorische Befund. Für sein Verständnis müssen drei Fragen beantwortet werden. Erstens: Wie verhält sich die Zweigliederung des ersten Abschnitts zur Dreigliederung des zweiten (3.1.)? Zweitens: Woher erklärt sich überhaupt die nur im dritten, nicht aber im ersten und zweiten Teil begegnende Aufgliederung aller Abschnitte in «Hauptstücke» (3.2.)? Und schliesslich: Was ist der systematische Sinn des im zweiten Abschnitt des dritten Teiles gegenüber dem ersten Abschnitt überschüssigen «dritten Hauptstückes» (3.3.)?

3.1. *Vergleich der Zweigliederung des ersten mit der Dreigliederung des zweiten Abschnitts.* – Für Schleiermacher ist die Welt unter der Gnade dadurch gekennzeichnet, dass jetzt die Kirche in der Welt existiert. Daher verhalten sich die beiden ersten Abschnitte des dritten Teils inhaltlich so zueinander, dass der erste Abschnitt die individuelle Existenz des christlichen Glaubens, der zweite seine soziale (kirchliche) Existenz beschreibt. Im Rahmen dieser Themenschwerpunkte bilden dann die beiden ersten Hauptstücke der beiden Abschnitte eine inhaltliche Parallelie: Die Christologie (die Lehre von der Person und vom Geschäft Christi) zusammen mit der Lehre von der Wiedergeburt beschreiben der Sache nach ebenso die «Entstehung» des Glaubens des Einzelnen, wie das erste Hauptstück des zweiten

Abschnitts die Entstehung der Sozialgestalt des Glaubens, also der Kirche beschreibt. Und das zweite Hauptstück des zweiten Abschnitts über das «Bestehen» der Kirche im Zusammensein mit der Welt findet seine sachliche Parallele in den Aussagen über die «Heiligung» des einzelnen Christen, die sich im zweiten Hauptstück des ersten Abschnitts finden. Diese sachliche Zweigliederung – Entstehung der Individual- und Sozialgestalt des Glaubens – entspricht zwar der Beziehung zwischen den Hauptstücken im ersten Abschnitt nicht genau (die der Sache nach zur Beschreibung der Entstehung des Glaubens gehörende Wiedergeburtslehre wird kompositorisch dem zweiten Hauptstück zugeschlagen). Aber diese kompositorische Entscheidung erklärt sich leicht aus Schleiermachers durchgängigem Bemühen, die traditionellen Traktatgrenzen der protestantischen Schuldogmatik einzuhalten, und tangiert die bezeichnete Sachparallelie nicht.

Angesichts dieser Sachparallelie zwischen dem ersten und zweiten Hauptstück des ersten und zweiten Abschnitts tritt das dritte Hauptstück des zweiten Abschnitts als sachlich überschiessend hervor.

3.2. *Zur Aufgliederung der beiden ersten Abschnitte des dritten Teils in «Hauptstücke».* – Woher erklärt sich überhaupt die Aufgliederung der beiden ersten Abschnitte des dritten Teils in «Hauptstücke»? Dafür lassen sich einerseits Traditionss Gründe, aber andererseits auch Sachgründe namhaft machen.

Die Traditionss Gründe liegen im Stoff der traditionellen Schuldogmatik. Denn Schleiermacher versucht bekanntlich, das Gesamte dieses Stoffes – einschliesslich seiner Einteilung in Traktate – innerhalb seines dogmatischen Gesamtaufrisses unterzubringen.

Wir haben bereits an einer Reihe von Einzelheiten gesehen, dass dieses Bemühen die Gliederungsfragen, die der dritte Teil aufwirft, zu einem guten Stück erklärt. Aber es erklärt nicht alle Fragen. Sondern darüber hinaus müssen auch Sachgründe in Anspruch genommen werden, die in Schleiermachers Sicht der Gesamtthematik des dritten Teiles liegen. Darüber geben die Einleitungsparagraphen zum und im dritten Teil Auskunft, insbesondere die §§ 86–90 und 113–116.

Ich rufe wiederum Bekanntes in Erinnerung: § 86 behandelt die Erlösungsbedürftigkeit, die im Gefühl der Unseligkeit begründet ist. Wie wird diese Bedürftigkeit befriedigt? Dazu stellt § 87 fest: «Wir sind uns aller im christlichen Leben vorkommenden Annäherungen an den Zustand der Seligkeit bewusst als *begründet* (Hervorhebung von mir) in einem neuen göttlich gewirkten Gesamtleben, welches dem Gesamtleben der Sünde und der darin entwickelten Unseligkeit entgegenwirkt.» Inwiefern kann dieses neue Gesamtleben der Grund für die Überwindung der Erlösungsbedürftigkeit

sein? Darauf antwortet § 88: «In diesem auf die Wirksamkeit Jesu zurückgehenden Gesamtleben wird die Erlösung durch ihn bewirkt vermöge der Mitteilung seiner unsündlichen Vollkommenheit.»

Der folgende § 89 bietet dann eine wichtige Erläuterung zur Auffassung dieser Mitteilung der Vollkommenheit Jesu als «Erlösung»: In Relation zu Gott kann diese Mitteilung des kräftigen Gottesbewusstseins Jesu nicht «Erlösung» genannt werden; sondern es «würde von jenem Gesichtspunkt aus die Erscheinung Christi und die Stiftung dieses neuen Gesamtlebens als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur zu betrachten sein».

Der folgende § 90 nimmt dann eine Einordnung des dritten Teils in den Gesamtaufriss der Dogmatik vor: «Die Lehrsätze, welche den hier (also in § 87–89) dargelegten Begriff des Bewusstseins der Gnade nach den drei in § 30 aufgestellten Gesichtspunkten entwickeln, vollenden zugleich die christliche Glaubenslehre in den ihr hier gesteckten Grenzen».

An dieser einleitenden Übersicht über die gesamte Gnadenlehre ist folgendes wichtig:

a) Obwohl sich die Wirklichkeit von Sünde und Gnade für den Einzelnen als Unseligkeit bzw. Seligkeit manifestiert, gründet sie doch in zwei durch ihr Prinzip verschiedenen Gestalten des menschlichen Gesamtlebens (des menschlichen Gemeinschaftslebens): dem durch die Sünde gewirkten und dem neuen, durch die Erscheinung des Erlösers göttlichgewirkten Gesamtleben. Von diesem letzteren gilt:

- in ihm «gründet» die Erlösung als angefangene Seligkeit;
- denn in ihm «wird die Erlösung bewirkt» durch die Mitteilung der unsündlichen Vollkommenheit Jesu;
- wobei diese Mitteilung identisch ist mit der «Aufnahme» (also dem Aufgenommenwerden des betroffenen Menschen) in Jesu stetiges Gottesbewusstsein (§ 100) oder noch deutlicher: mit dem Aufgenommenwerden «*in das Sein Gottes in ihm*»

(vgl. § 94: Die stetige Kräftigkeit von Jesu Gottesbewusstsein war «ein eigentliches Sein Gottes in ihm»).

Dies alles zusammengenommen heisst nichts anderes als: Das Werk Christi am Einzelnen gründet in dem durch die Erscheinung Jesu begründeten neuen Gesamtleben. Insofern gilt dann auch, dass das neue Gesamtleben das Geschehen der Erlösung am Einzelnen umfasst. Das wird ausdrücklich auch in § 113 (Einleitung zum zweiten Abschnitt) gesagt: «Alles was durch die Erlösung in der Welt gesetzt wird, ist zusammengefasst in der Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher sich alle Wiedergeborenen immer schon (!) finden.»

Dieses auf die Erscheinung Christi zurückgehende Gesamtleben «wirkt nun dem Gesamtleben der Sünde entgegen und der darin entwickelten Unseligkeit» (§ 87). Das Verhältnis des neuen zu dem alten Gesamtleben wird also als ein dynamisches gesehen, als ein auf die Überwindung des alten durch das neue Gesamtleben ausgerichtetes. Dem entspricht, dass auch die in ihm stattfindende Erlösung der Einzelnen für diese einen Zustand der – «sich durch die Überwindung von Rückschlägen vollziehenden» – Annäherung an die Seligkeit begründet (§ 87).

Soweit der für die Gnadenlehre grundlegende Gedanke des neuen Gesamtlebens. Dieses tritt dem Gesamtleben der Sünde in überwindender Dynamik entgegen. Und dieses umfasst die Erlösung der Einzelnen. Das hat eine wichtige Konsequenz, die man zugespitzt so ausdrücken kann: Alles, was in der Christologie und Soteriologie gesagt wird, muss der Sache nach als Implikat der Ekklesiologie verstanden werden.

Zwar hält Schleiermacher durchgehend an dem in der Einleitung zur Glaubenslehre entwickelten Grundsatz fest, dass alle dogmatischen Sätze «Glaubenssätze» sind und als solche nur «Auffassungen der christlich-frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt» (§ 15 ff.). Aber diese christlich-frommen Gemütszustände zeichnen sich eben durch eine materielle «Bestimmtheit» aus, die das Gemüt nicht selber produziert, sondern empfangen hat. Und insofern haben sie also einen objektiven Gehalt. Der besagt: Das individuelle Subjekt ist als solches nur in der Welt der Natur und der Geschichte. Das kommt gerade im dritten Teil (der Gnadenlehre) unmissverständlich heraus: Das individuelle Subjekt ist selig oder unselig ausschliesslich kraft seines Einbezogenseins in das Gesamtleben – also in die sich im Rahmen der Natur vollziehende Geschichte – der Sünde oder der Gnade.

In der Einleitung zur Glaubenslehre wird der Weltbegriff vom Subjekt her (aus der Perspektive des individuellen Subjekts) entworfen. Aber spätestens in der Einleitung zur Gnadenlehre zeigt sich, dass dieser aus der Perspektive des Subjektes entworfene Begriff von Welt der Begriff einer Welt ist, die ihrerseits der Konstruktionsrahmen für jedes denkbare individuelle Subjekt ist, es also ein- und umschliesst.

b) Ebenso wurde in der Einleitung zur Glaubenslehre der Gottesbegriff aus der Perspektive des individuellen Subjekts entworfen. Aber auch dabei kommt es inhaltlich nicht zu einer individualistischen Reduktion. Vielmehr handelt es sich beim Gottesbegriff inhaltlich um den Begriff einer Instanz, die ihrerseits das Subjekt – und seine Welt (!) – begründend umschliesst.

Dass dies Schleiermachers eigentliche Lehre ist, kommt spätestens in der Einleitung zur Gnadenlehre heraus. Nämlich in dem Perspektivenwechsel in

§ 89, der jeden am Einzelsubjekt orientierten Interpreten Schleiermachers zunächst überraschen muss. Er vollzieht sich durch folgende Überlegung: Die Wirkung des Auftretens Jesu könne nur aus der Perspektive des Menschen und für ihn als Erlösung in Betracht kommen; daneben sei aber auch noch nach der Bedeutung dieses Ereignisses für Gott (d. h. genau und nur für diejenige Instanz, die in § 4 als Gegenstand des Ausdrucks «Gott» eingeführt worden war) zu fragen. Und diese Bedeutung des Vorgangs für Gott könne nicht «als Erlösung» beschrieben werden. Sondern aus der Perspektive Gottes und seines ewigen Ratschlusses bedeute die Erscheinung Jesu Christi nichts anderes als: die «Vollendung der Schöpfung der menschlichen Natur».

Das heisst: In seiner Gnadenlehre zeigt sich, dass Schleiermacher das Erlösungsgeschehen an allen Einzelnen umschlossen und getragen sieht vom Kampf des Reichen Christi (des von ihm begründeten Gesamtlebens) gegen das Gesamtleben der Sünde; und diesen Streit wiederum begründet im und umfasst vom schöpferischen «Ratschluss» Gottes.

Soweit die Übersicht über Schleiermachers Einleitung zur Gnadenlehre in den §§ 86–90.

Von dieser einleitenden Skizzierung der den Autor leitenden grundlegenden Anschauung des einheitlichen Gegenstandes der Gnadenlehre müssen dann eine Reihe von Eigentümlichkeiten ihrer Durchführung als durch die Natur der Sache gefordert verstanden werden: So erklärt sich zunächst aus der Natur der einleitend skizzierten Sache im ganzen, dass die beiden Abschnitte, in die ihre Beschreibung zerfällt, in Hauptstücke aufgegliedert werden müssen, von denen jeweils eines – schwerpunktmaßig – die Konstitution (das Zustandekommen) des Lebens unter der Gnade beschreibt und ein anderes seine Spannung zum Leben unter der Sünde. Vor allem aber klärt sich auch erst im Lichte der grundlegenden (und einleitend skizzierten) Sachanschauung der Sinn des Verhältnisses der beiden Abschnitte zueinander auf. Im Lichte von Schleiermachers einleitend skizzierter Gesamtanschauung des Gnadenlebens gilt: Die Thematik des zweiten Abschnitts (also der Ekklesiologie) impliziert der Sache nach die Thematik des ersten Abschnitts; oder: Das Geschehen, von dem der zweite Abschnitt handelt, impliziert das im ersten Abschnitt behandelte; die Ekklesiologie impliziert den Zusammenhang von Christologie und Pneumatologie.

Erst wenn man diesem sachlichen Eingeschlossensein der Lehre von Geschäft und Person Christi (und darin wiederum eingeschlossen von Wiedergeburt und Heiligung) in die Lehre vom neuen, der Sünde entgegentretenden Gesamtleben und seiner Konstitution durch Erwählung und Geistausgiessung Rechnung getragen hat, kann man z. B. ein endgültiges Urteil

über den systematischen Ort und die Reichweite von Schleiermachers Pneumatologie fällen. Dass die Lehre vom Geschäft Christi und allen seinen Implikationen (für die Person Jesu und für die Person der an ihn Glaubenden) nicht vom Wirken des Geistes spricht, heisst jedenfalls nicht, dass das Wirken des Geistes für das Geschäft Jesu bedeutungslos wäre und «nur» für das Zustandekommen der Kirche konstitutiv. Sondern für Schleiermacher vollzieht sich das Geschäft Christi der Sache nach ausschliesslich innerhalb des neuen Gesamtlebens der Kirche. Was für dieses konstitutiv ist (Erwähnung und Geistausgiessung), ist es also auch für das Geschäft Christi (obwohl das nicht ausgeführt wird).

*3.3. Zur systematischen Funktion des überschiessenden dritten Hauptstückes im zweiten Abschnitt.* – Jetzt kann auch die systematische und sachliche Funktion des formal überschiessenden dritten Hauptstücks im zweiten Abschnitt durchschaut werden:

Die Einleitung zur Gnadenlehre (§ 87–89) zeichnete den zweiten Abschnitt (die Ekklesiologie) als denjenigen aus, dessen Thema das Thema des ersten Abschnitts *de facto* impliziert. Zugleich stellte die Einleitung aber auch das Ganze des Gnadengeschehens – also das Gnadengeschehen an der menschlichen Natur (menschlichen Gattung), welches das Gnadengeschehen am Einzelnen einschliesst – in den Horizont des schöpferischen Ratschlusses Gottes und damit in die Perspektive der «Vollendung» dieses schöpferischen Ratschlusses; sie begreift das Geschehen der Gnade als «Vollendung der Schöpfung». *Ergo* muss dann aber der zweite Abschnitt, dessen Thematik diejenige des ersten einschliesst, auch ein Hauptstück bieten, das nun auf die Vollendung desjenigen Geschehens blickt, durch das Gott (seinem schöpferischen Ratschluss entsprechend) die Schöpfung vollendet; also auf die Vollendung des (seinerseits die Schöpfung vollendenden) Gnadengeschehens.

Dieser Sachverhalt ist Thema des dritten Hauptstückes im zweiten Abschnitt: Die «Vollendung der Kirche» wird von Schleiermacher beschrieben als dasjenige Geschehen, welches das Gnadengeschehen insgesamt (und d. h. für Schleiermacher: die Vollendung der Schöpfung) vollendet; also als dasjenige Geschehen, in welchem das (die Erlösung aller Einzelnen einschliessende) Gesamtleben der Gnade das Gesamtleben der Sünde überwindet. Oder: Wenn Schleiermacher die «Eschatologie» unter dem Titel «Die Vollendung der Kirche» behandelt, so heisst das nach allem zuvor Gesagten: Er trägt sie vor als Lehre von der Vollendung der Welt durch dasjenige Geschehen, in dem das Gesamtleben der Gnade das Gesamtleben der Sünde vernichtet; als dasjenige Ende des «Kampfes», an dem das Gesamtleben der Gnade allein existiert. Und das heisst wiederum wenigstens: Er trägt sie als kosmische (universelle) Eschatologie vor, die die individuelle impliziert.

Von einer Vernachlässigung der kosmischen Eschatologie zugunsten der individuellen kann also bei Schleiermacher überhaupt keine Rede sein. Die Vergleichgültigung von kosmologischen Fragen zugunsten von Fragen der individuellen Frömmigkeit ist erst das – in der Sache höchst zweifelhafte – Verdienst der faktisch «neukantianischen» Theologie der Ritschl-Schule am Ende des 19. Jahrhunderts. Schleiermacher ist diese Art von «Subjektivismus» fremd. Vielmehr entwirft Schleiermacher aus der Perspektive des individuellen Subjektes (im Durchhalten dieser Perspektive – und nur darin – beweist sich der «kritische» Charakter seines Denkens) einen Begriff von Welt, der seinerseits das individuelle Subjekt als den Horizont seines Werdens und Wirkens einschliesst und umfasst. Schleiermachers Glaubenslehre hat insofern nicht einen anthropologischen, sondern einen kosmologischen Grundzug. Und dies zeigt sich nirgends so deutlich, wie in seiner Eschatologie.

Soweit unsere Besinnung auf den systematischen Rahmen, in dem Schleiermachers Eschatologie ihre Bedeutung gewinnt. Betrachten wir jetzt ihre Durchführung in den §§ 157–163 im einzelnen.

## II. *Grundfragen der Eschatologie*

Die Durchführung der Eschatologie in den §§ 157–163 der Glaubenslehre zerfällt in zwei Abschnitte: in eine mit Grundlegungsfragen beschäftigte Einleitung (§ 157–159) und in die vier «prophetischen Lehrstücke» der Eschatologie (§ 156–163). Was diese Kennzeichnung der eschatologischen Lehrstücke als «prophetische» bedeutet, lässt sich aus den Grundlegungsparagraphen erfahren.

1. Die §§ 157–159 umgrenzen zunächst die Thematik, mit der es die Eschatologie zu tun hat. Diese umfasst zwei Themen, die als eine sachliche Einheit zu behandeln sind. Erstes Thema: der vollendete Zustand der Kirche (§ 157). Zweites Thema: der Fortbestand der menschlichen Persönlichkeit über den Tod hinaus (§ 158). Mit der Einheit des Zusammenhangs dieser beiden Themen ist dann der § 159 beschäftigt: «die Lösung beider Aufgaben, die Kirche in ihrer Vollendung und den Zustand der Seelen im künftigen Leben darzustellen, wird versucht in den kirchlichen Lehren von den letzten Dingen, denen jedoch der gleiche Wert wie den bisher behandelten Lehren nicht kann beigelegt werden».

2. Diese Formulierung spricht bereits die spezifische Differenz dieser Glaubensaussagen zu allen bisher in der Dogmatik behandelten an: Sie haben nicht den gleichen «Wert» wie jene. Was ist damit gesagt?

Jedenfalls nicht, dass diese Aussagen an Wichtigkeit für den Glauben hinter den anderen Glaubensaussagen zurückstehen. Dagegen spricht alles, was wir uns gerade über den systematischen Ort der Eschatologie in Schleiermachers Glaubenslehre klargemacht haben. Vielmehr verwendet Schleiermacher den Ausdruck «Wert» hier in einem ganz formalen Sinn: Die Aussagen der eschatologischen Lehrstücke haben nicht den gleichen «Sinn»<sup>5</sup> wie die übrigen Glaubensaussagen. Die Aussagen der Eschatologie unterscheiden sich also von den übrigen Glaubensaussagen in «semantischer» Hinsicht (also durch ihr Verhältnis zu ihrem Gegenstand).

Die Frage ist dann: wie? Die Antwort hierauf muss auch verständlich machen, dass die gesuchte Eigenart der eschatologischen Aussagen zutreffend erfasst wird, wenn sie als «prophetische Lehrstücke» charakterisiert werden.

a) Wir fragen zunächst: Was ist der «Wert» (Gegenstandsbezug) aller «Glaubenssätze», die bisher in der Glaubenslehre behandelt wurden?

Antwort: Sie alle sind sprachliche Darstellungen christlich-frommer Gemütszustände; d. h. Darstellungen des unmittelbaren Selbstbewusstseins in seiner Bestimmtheit durch die Stetigkeit des Gottesbewusstseins Jesu in seiner Dominanz über das Weltbewusstsein.

Alles, was gar nicht als sprachliche Darstellung (also als Reflexionsgestalt) dieser christlichen Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins in Betracht kommt, kommt auch gar nicht als Inhalt der Dogmatik in Betracht. Nun sind aber die eschatologischen Aussagen von Schleiermacher in die Dogmatik aufgenommen worden. Also muss er sie auch – wenn er seinen Grundsätzen über die Aussonderung des dogmatischen Stoffes (§ 21ff.) nicht untreu geworden ist – in *irgendeinem* Sinne als Aussage über das unmittelbare Selbstbewusstsein in seiner christlichen Bestimmtheit aufgefasst haben; jedoch gleichwohl als von allen anderen Aussagen über diesen Sachverhalt semantisch *verschiedene* Aussagen.

Demzufolge kann der Grund dieser Verschiedenheit jedenfalls nicht sein, dass die eschatologischen Glaubensaussagen über einen anderen Gegenstand gehen als alle sonstigen Glaubensaussagen. Sondern Grund der Verschiedenheit kann nur sein, dass sie denselben Gegenstand (eben die christliche Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins) unter einem anderen Aspekt betrachten als alle bisherigen Glaubensaussagen.

<sup>5</sup> Schleiermacher verwendet also den Ausdruck «Wert» nicht im ethischen, sondern eher im mathematischen Sinn. Dort bedeutet der Ausdruck nicht die relative Vorzüglichkeit eines Sachverhaltes, sondern seine semantische Bestimmtheit. Diese Verwendung von «Wert» als semantischem Ausdruck findet sich dann erst wieder in der sprachanalytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts.

Dann stellt sich die Frage: Welche Unterscheidung von Aspekten am einheitlichen Gegenstand aller Glaubensaussagen (eben dem unmittelbaren Selbstbewusstsein in seiner christlichen Bestimmtheit) lässt sich überhaupt namhaft machen; und welche wird von Schleiermacher hier in Rechnung gestellt?

Denkbar wäre zunächst eine Unterscheidung von inhaltlichen Teilmomenten. Z. B. eine Unterscheidung von Voraussetzungen und Implikaten des unmittelbaren Selbstbewusstseins in seiner christlichen Bestimmtheit, wie Schleiermacher sie im ersten und zweiten Teil der Glaubenslehre (also Urstandslehre und Hamartiologie) behandelt.

Aber der Sache nach zeigt sich, dass ein solcher Unterschied das Verhältnis zwischen den bisherigen Glaubenssätzen und den eschatologischen nicht bestimmt. In den eschatologischen Aussagen geht es nicht wie in jenen über Urstand und Sünde um inhaltliche Voraussetzungen und Implikate des unmittelbaren Selbstbewusstseins in seiner christlichen Bestimmtheit, sondern um eine besondere Perspektive, die im christlich bestimmten unmittelbaren Selbstbewusstsein selber enthalten ist. Worin besteht die Besonderheit dieser Perspektive? Darin, dass sie sich inhaltlich auf einen Zustand dieses unmittelbaren Selbstbewusstseins selber richtet, in welchem genau dasjenige Bestimmungsmoment beseitigt wird, das für alle bisher zur Sprache gebrachten Aspekte und Implikationen des christlich-frommen Selbstbewusstseins wesentlich war: sein Bestimmtsein durch den Gegensatz von Sünde und Gnade.

Das Bestimmtsein durch diesen Gegensatz ist für das christlich-fromme Selbstbewusstsein deshalb wesentlich, weil es – wie §11 grundlegend klar gestellt hatte – das durch die Anteilhabe an der von Jesus von Nazareth vollbrachten Erlösung bestimmte unmittelbare Selbstbewusstsein ist. Dementsprechend konnte und musste sich dann auch die gesamte Anordnung des dogmatischen Stoffes – also aller Glaubensaussagen über das an der Erlösung teilhabende unmittelbare Selbstbewusstsein – an jenem (eben für Erlösung selbst wesentlichen) – Gegensatz orientieren. Schleiermacher musste zunächst diejenige einheitliche Sphäre, in der der Gegensatz als solcher überhaupt auftreten kann und die deshalb mit seinem Auftreten vorausgesetzt sein muss, behandeln (Urstandslehre) und dann die beiden Seiten des Gegensatzes (Sünden- und Gnadenlehre).

Freilich: Ebenso wesentlich wie der Gegensatz ist für «Erlösung» auch dessen Überwindung. Daher schliesst das durch Teilhabe an Erlösung bestimmte unmittelbare Selbstbewusstsein auch notwendig die Perspektive auf denjenigen Zustand seiner selbst ein, in dem *der es gegenwärtig schon bestimmende Prozess der Erlösung* (Überwindung des Gegensatzes) zum Ziel

gekommen sein wird; und d. h.: auf den Zustand, in dem der Widerstreit der Sünde gegen die Gnade gross geworden sein wird; also auf einen Zustand jenseits des Gegensatzes.

Die eschatologischen Aussagen unterscheiden sich dadurch von allen bisher behandelten, dass sie

- nicht zur Sprache bringen: die *gegenwärtige*, den Prozess der Erlösung kennzeichnende Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins durch den Gegensatz von Sünde und Gnade,
- sondern zur Sprache dringen: die *gegenwärtige Perspektive* des unmittelbaren Selbstbewusstseins auf den noch ausstehenden Zustand seines Erlöstseins und damit seines Seins jenseits jenes Gegensatzes.

Also sind die eschatologischen Aussagen auch «Glaubensaussagen» wie alle anderen, sofern die Aussagen über ein Strukturmoment des *gegenwärtigen*, durch die Erlösung bestimmten unmittelbaren Selbstbewusstseins sind. Aber sie sind insofern von allen anderen Glaubensaussagen unterschieden, als sie nicht einfach die Gegenwart des christlich bestimmten Selbstbewusstseins und ihren Inhalt zum Gegenstand haben, sondern die – zu dieser Gegenwart des christlichen bestimmten unmittelbaren Selbstbewusstseins wesentlich hinzugehörige – Perspektive auf das Ziel des Erlösungsprozesses und dessen Inhalt. Mit anderen Worten: von den eschatologischen Aussagen gilt grundsätzlich:

- Sie sind notwendig, weil sie den Inhalt eines Strukturmomentes des christlich-frommen Selbstbewusstseins ausdrücken: eben die für die Anteilhaber an dem wirklichen Prozess der Erlösung wesentliche Perspektive auf das Erlöstsein,
- und sie sind von allen anderen Glaubensätzen unterschieden, weil sie einen anderen Inhalt haben: nicht den Inhalt des Bewusstseins des *Erlöstwerdens*, sondern den Inhalt des für dieses Bewusstsein [also das Bewusstsein des Erlöstwerdens] wesentlichen Perspektive auf das *Erlöstsein*.

Dass die eschatologischen Aussagen notwendig sind, heisst: Sie haben *denselben Gegenstand* wie alle Glaubensaussagen; nämlich das christlich-fromme Bewusstsein, welches bestimmt wird von der durch Jesus von Nazareth vollbrachten Erlösung. Deshalb müssen sie in die Dogmatik aufgenommen und können sie nicht aus ihr verabschiedet werden.

Dass die eschatologischen von allen anderen Glaubensaussagen verschieden sind, heisst: Sie haben einen *anderen Inhalt*, und zwar einen prinzipiell anderen Inhalt als alle anderen Glaubensaussagen. Denn sie bringen das christlich-fromme Selbstbewusstsein nicht so zur Sprache, wie es als unter dem Gegensatz von Sünde und Gnade stehendes gegenwärtig ist, sondern

so, wie es sich in seiner eigenen, ihm wesentlichen zugehörigen Perspektive auf die Vollendung dieses Prozesses jenseits dieses Gegensatzes stehen sieht.

Warum ist diese Differenz wichtig und erwähnenswert? Weil sie der Grund dafür ist, dass alle eschatologischen Aussagen mit Darstellungsproblemen zu kämpfen haben, die sich so für die bisher behandelten Glaubensaussagen nicht stellten.

Soweit die prinzipielle Differenz der eschatologischen Aussagen zu allen anderen, wie sie im §159 angedeutet ist.

3. Damit ist aber auch die systematische Problematik in den Blick getreten, um deren Exposition es in der Einleitung zu den eschatologischen Lehrstücken gehen muss. Was ist der Inhalt dieses systematischen Problems? Antwort: der Aufweis, dass die eschatologischen Aussagen unbeschadet der Identität ihres Gegenstandes mit dem aller sonstigen Glaubensaussagen doch aufgrund der Eigenart ihres Inhalts vor Darstellungsproblemen stehen, die sonst unbekannt sind.

Zwei Sachpointen sind also in den Darlegungen der §§157–159 zu beachten. Erstens: der Aufweis des Zusammenhangs zwischen dem spezifischen Inhalt der eschatologischen Aussagen und ihren Darstellungsproblemen (3.1.); zweitens: die Betonung, dass diese Darstellungsprobleme die eschatologischen Aussagen nicht gegenstandslos machen (3.2.). Aufgrund dieser doppelten Intention läuft Schleiermachers Einleitung zur Eschatologie hinaus auf eine Anleitung für den angemessenen Umgang mit eschatologischen Aussagen der Tradition (3.3.).

3.1. Schleiermacher stellt zunächst die Darstellungsprobleme aller Aussagen über den vollendeten Zustand der Kirche und über die Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tode je für sich dar (§157, 158); und dann, dass auch ihre traditionelle (und sachgemäße) Verbindung diese Darstellungsprobleme nicht lösen (§159). Er begründet dieses negative Urteil durch folgende Überlegungen:

a) Im vollendeten Zustand der Kirche muss jede Entgegenwirkung des Gesamtlebens der Sünde ausgeschlossen sein. Das setzt voraus, dass die Kirche nicht nur zu einer quantitativen erschöpfenden Ausbreitung gekommen ist (S. 408), sondern dass auch eine neue Entwicklung von Sünde ausgeschlossen ist. Das aber ist nur ausgeschlossen, wenn auch keine physische Fortsetzung der menschlichen Gattung mehr stattfindet; denn diese setzt notwendig zunächst erlösungsbedürftiges Dasein. Also kann die Kirche «im Verlauf der menschlichen Dinge» niemals, sondern erst nach deren Abschluss – nicht in diesem, sondern erst in jenem Leben – vollendet sein. Das Vollendetsein der Kirche fällt notwendig in eine «Zukunft», die «ganz

jenseits aller menschlichen Dinge liegt» (S. 409). Von einer solchen Zukunft fällt es uns schwer, uns etwas «vorzubilden»; denn: Sie ist eine solche, auf die «unsere Tätigkeit gar keinen Einfluss ausüben kann»; die also insofern analogielos ist (Mangel aller Analogie) und «deren Wert» deshalb «schwer richtig zu fassen oder sicher festzuhalten» ist (S. 509).

b) Ebenso gelingt es uns nicht, uns eine «anschauliche Vorstellung» von der Existenzweise der Persönlichkeit nach dem Tode zu bilden und zur Sprache zu bringen (S. 460). Denn diese Existenzweise hängt von bestimmten «kosmologischen Bedingungen» ab; nämlich von einer für sie spezifischen Bestimmtheit von Zeit und Raum (S. 460). Und von beidem besitzen nicht nur wir keine Kenntnis, sondern darüber hat auch der Erlöser keine Mitteilung machen wollen (wenn er z.B. Act.1,7 sagt: «Zeit aber und Stunde gebührt euch nicht zu wissen», so ist uns eben damit auch das Wissen über Raum und Gegend vorenthalten, das mit dem von Zeit und Stunde aufs engste zusammenhängt).

Immerhin: Die Überlegung bringt nicht nur ein Moment der Diskontinuität, sondern ebenso der Kontinuität zwischen unseren Vorstellungen über Zustände dieser und über Zustände jener Welt an den Tag. Denn nicht dadurch kann sich Schleiermacher zufolge die Fortexistenz der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tode von ihrer jetzigen Existenz unterscheiden, dass Zeit und Raum überhaupt entfallen, sondern nur dadurch, dass ihre Bestimmtheit anders ist.

Also besteht die «Vorstellungs»schwierigkeit nicht darin, dass wir uns einen Zustand jenseits von (also frei von) Raum und Zeit vorzustellen hätten (diese Möglichkeit scheidet für Schleiermacher aus), sondern nur eine andere Bestimmtheit von Raum und Zeit. Es leuchtet sofort ein, dass diese Hinweise Schleiermachers überhaupt nur unter der Bedingung gedanklich nachvollzogen werden können, dass Raum und Zeit hier nicht als Bestimmtheiten dieser, sondern als Bestimmtheit jeder möglichen Welt gedacht werden und insofern natürlich auch als Bestimmtheit einer möglichen anderen Welt als dieser.

Die Gründe für die Unvorstellbarkeit des vollendeten Zustands der Kirche und des nach dem Tode fortduernden Zustands der Persönlichkeit, die Schleiermacher anführt, sind also zwei verschiedene:

- der Analogielosigkeit eines Zustandes, auf den unsere Tätigkeit keinen Einfluss hat; und
- die unbekannte Bestimmtheit von Zeit und Raum für die Existenz jenseits des Todes.

Und auch das Verhältnis der beiden hier in den Blick gefassten Bestimmungen des Letztzustandes zum gegenwärtigen irdischen ist ein verschiedener:

- Im Vollendetsein der Kirche verschwindet der Gegensatz der Sünde. Dieser Zustand verhält sich also zu den Bedingungen des gegenwärtigen Lebens nur als deren Ende (Abbruch) (S. 417).
- Hingegen wird im Gedanken der Fortexistenz der Persönlichkeit mit einer Kontinuität der Bedingungen des Personseins gerechnet. Diese Fortexistenz verhält sich also zur gegenwärtigen Existenz als Fortsetzung des «hier begonnenen neuen Lebens», sodass «die kurze Endlichkeit» nur als «vorbereitender Anfang von ihr erscheint» (S. 417).
  - c) Ist man einmal auf die Verschiedenheit dieser Gesichtspunkte aufmerksam geworden, so fragt sich, ob ihre Zusammenfassung in den traditionellen Aussagen über das Eschaton als eine «ganz neue ewigwährende jenseitige Lebensform» zu einer bestimmteren Vorstellung führt.

Die Kombination der beiden Gesichtspunkte – der individuellen Vollendung in der Fortexistenz nach dem Tode und der Vollendung der Kirche in einem Zustand des Verschwundenseins der Sünde – erfolgt durch folgende Überlegungen: Erstens: Der vollendete Zustand der Kirche ist in diesem Leben – aus den genannten Gründen – undenkbar; er muss also in jenes Leben verlegt werden; und d.h. in die Existenz nach dem Tode; und deshalb nimmt er dann auch an deren Bestimmungen teil (S. 418). Zweitens: Die fortwährende Existenz der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tode erhält dadurch ihre spezifische, sie vom jetzigen Zustand unterscheidende Bestimmtheit, dass sie in den streitfreien Zustand der vollendeten Kirche fällt (S. 418).

Aber dieses «Zusammentreffen beider Momente» (d.h. der Gesichtspunkte des vollendeten Seins des Einzelnen *und* der Kirche) führt dennoch nicht zu einer bestimmten Vorstellung und garantierten Darstellung: Denn soll die Fortexistenz durch ihr Hineinfallen in den streitlosen Zustand der Kirche bestimmt sein, so hiesse das, dass sie durch einen analogielen Zustand bestimmt wäre, von dem keine Vorstellung möglich ist. Sie gewonne also dadurch auch keine Bestimmtheit für uns (S. 418 Z. 15 ff.). Soll andererseits der streitlose Zustand der Kirche durch die Fortexistenz bestimmt sein und ihre Tendenz zur höheren Entwicklung der Seele, so wird doch gerade diese Tendenz selber durch den streitfreien Zustand der Kirche und dessen Analogielenlosigkeit in Frage gestellt (S. 418 Z. 19 ff.).

Also: Auch die Kombination der beiden Gesichtspunkte der individuellen Vollendung der Kirche führt nicht zu einer bestimmten Vorstellung und klaren Darstellbarkeit des Zustandes des Vollendetseins der Erlösung.

Soweit die Darstellungsproblematik, die bei allen Aussagen über den vollendeten Zustand der Kirche und über die Fortexistenz der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tode – und ebenso bei der Verbindung beider

Gedanken in den eschatologischen Aussagen über eine «neue und ewigwährende geistige Lebensform als das Letzte» – auftauchen.

Wichtig: Das Problem hat seine eigentliche Wurzel nicht im Verschwinden von Raum und Zeit als Bedingungen für alles Vorstellbare. Von einem solchen Fortfallen spricht Schleiermacher mit keinem Wort. Sondern: Die Vorstellungs- und Darstellungsschwierigkeit gründet in der Analogielosigkeit jenes Zustandes des Vollendetseins als eines Zustandes, der von allen über ihn hinausweisenden Zwecken und zweckgerichteten Tätigkeiten frei ist.

3.2. Das beschriebene Darstellungsproblem darf nun aber nicht als die Behauptung der Gegenstandslosigkeit entweder der Aussagen über den vollendeten Zustand der Kirche oder über die von der Fortexistenz der individuellen Persönlichkeit nach dem Tode oder über das sie beide verbindende neue, ewige Leben gedacht werden. Dieser irrgen Meinung, die unter bestimmten Darstellungsproblemen leidenden eschatologischen Glaubensaussagen seien eben deshalb auch gegenstandslos, wirkt Schleiermacher entgegen, indem er die Notwendigkeit dieser Glaubensaussagen gerade aus ihrem Begründetsein im Gegenstand aller Glaubensaussagen nachweist; also aus ihrem Begründetsein im christlich bestimmten unmittelbaren Selbstbewusstsein (das als solches bestimmt ist durch Teilhabe an der von Jesus von Nazareth vollbrachten Erlösung):

a) Der Zustand der Streitfreiheit ist zwar seiner Art nach nicht vorstellbar. Aber sein Eintreten ist das Ziel des Erlösungsgeschehens, ohne welches dieses gar nicht manifest werden kann. Das Erlösungsgeschehen kann das unmittelbare Selbstbewusstsein nur bestimmen als wesentlich auf das Eintreten von Streitfreiheit hin tendierendes. Insofern ist dieser Zustand der Streitfreiheit auch der umfassende Inhalt des christlichen Gebetes und sein Eintreten nur der Fall der völligen Erhörung des Gebetes (S. 410). So gewiss das christlich-fromme Selbstbewusstsein durch Teilhabe an der von Jesus von Nazareth vollbrachten Erlösung bestimmt ist, so gewiss ist es auf deren Ziel – das Eintreten von Streitfreiheit – ausgerichtet; so gewiss erbittet es sich dieses Eintreten; und so gewiss ist es der Erhörung dieses Gebetes gewiss.

b) Wie steht es aber mit der Fortexistenz des Menschen nach dem Tode? Schleiermacher verkennt nicht, dass der Gedanke keineswegs erst mit dem christlichen Glauben entstanden ist (S. 410).

Seine Überlegungen und Nachweise in §158 richten sich daher darauf, dass und in welchem Sinne diese Überzeugung überhaupt für das an der Erlösung durch Jesus von Nazareth Anteil habende christlich bestimmte Bewusstsein wesentlich ist. Die Antwort wird durch eine Reihe von wichtigen Negationen gewonnen:

Zunächst: Inhalt des christlich-frommen Bewusstseins ist diese Überzeugung von der Fortexistenz der Persönlichkeit nach dem Tode jedenfalls nicht aufgrund von theoretisch-naturwissenschaftlichen Erwägungen (S. 411 Z. 26–412 Z. 8). Sonder Inhalt des christlich-frommen Bewusstseins ist diese Überzeugung jedenfalls aufgrund der religiösen – nämlich christlichen – Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins.

Sodann ist besonders wichtig, dass diese Überzeugung einen Christen nicht schon aufgrund der religiösen Bestimmtheit seines unmittelbaren Selbstbewusstseins, also des in diesem mitgesetzten unmittelbaren Gottesbewusstsein im allgemeinen eignet. Vielmehr kann man sich durchaus als in Beziehung zu Gott stehend erleben, ohne allein deshalb schon der Fortexistenz der eigenen Persönlichkeit über den Tod hinaus gewiss sein zu müssen (S. 412 Z. 8–413 Z. 15). Daher gilt dann positiv: Den Christen ist die Gewissheit der Fortexistenz der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tode ausschliesslich dadurch gegeben, dass sie – eben diese der Fortexistenz – im Glauben an die «Vereinigung» des «göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi» und an deren «Unveränderlichkeit» (*sic!*) «mitenthalten» ist (S. 411).

Nun war schon in der Christologie und Soteriologie klargestellt worden, was «Glauben an die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person Christi» meint. Die «Vereinigung» des «göttlichen Lebens mit der menschlichen Natur» ist für Schleiermacher dasjenige Sein Gottes selber in Jesus von Nazareth, welches die schlechthinnige Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins gegenüber seinem Weltbewusstsein begründet (und dies in genauer Anlehnung an die altkirchliche Enhypostasielehre) in einem Akt der göttlichen Natur, in welchem diese die menschliche in sich aufnimmt: (§ 97) «Glaube an» diese Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur ist dann für Schleiermacher nichts anderes als wiederum das Aufgenommenwerden des Menschen von dieser und in diese Kräftigkeit des Gottesbewusstseins und die mit ihr verbundene Seligkeit Jesu selber (§ 100, 101ff., 107, 108, 109). Also: Ausschliesslich das Christusgeschehen ist der Grund dafür, dass dem christlich-frommen Bewusstsein die Überzeugung von der Fortexistenz der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tode wesentlich eignet. Und zwar das Christusgeschehen in einem zweifachen Sinn: einerseits als von Gott selber ausgehende Vereinigung seines Wesens mit der menschlichen Natur in Jesus von Nazareth, und andererseits als die von Jesus als dem Erlöser ausgehende Aufnahme der Gläubigen in seine – kraft Vereinigung des göttlichen Wesens der menschlichen Natur in ihm bestehende – Kräftigkeit des Gottesbewusstseins und Seligkeit. Also: Jene Überzeugung von der Fortexistenz der menschlichen

Persönlichkeit nach dem Tode hat für den Christen ihren Grund ausschliesslich in der Zuwendung Gottes selber zur menschlichen Natur in Jesus Christus und durch ihn zu jedem Einzelnen. Und zwar hat sie ihren Grund genau in der «Unveränderlichkeit» dieser Zuwendung. Also nur deshalb und insofern ist dem Christen die Fortexistenz der menschlichen Person nach dem Tode gewiss, als er an die unveränderliche Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in Jesus von Nazareth «glaubt». Nun heisst aber «Glauben» für Schleiermacher, aufgenommen zu sein in die Kräftigkeit von Jesu Gottesbewusstsein und somit in das Sein Gottes in Jesu von Nazareth. Also ist dem Christen auch die Fortexistenz der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tode nur gewiss, weil und sofern er selber – eben als Glaubender – in das Sein Gottes in Jesus Christus, also in die hier vollzogene Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, aufgenommen ist, und weil diese Vereinigung als eine von Gott ausgehende und dessen Ratschluss vollendende (§ 89!) unveränderlich ist.

Man wird wohl schwer bestreiten können, dass Schleiermachers Sicht der Dinge – hat man sie einmal in ihren Zusammenhängen verstanden – ganz auf der paulinischen Linie von Röm 8 liegt. Die Christus- und Gottesgemeinschaft ist das eine und einzige Fundament der christlichen Gewissheit, dass der Tod über die menschliche Persönlichkeit keine zerstörerische Macht ausübt.

Nun gründet sich aber die christliche Gewissheit von der Fortexistenz der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tode auf der «glaubenden» Teilhabe an der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur. Und insofern ist dem Christen *ipso facto* gewiss, dass diese über den Tod hinausreichende und hinaustragende Gemeinschaft mit Christus und Gott sich auf die menschliche Natur erstreckt; also allen Menschen als solchen gilt. Nicht weil der Mensch *per se* unsterblich wäre. Aber sehr wohl weil die unveränderliche Vereinigung des göttlichen Wesens in Jesus von Nazareth mit der menschlichen Natur erfolgte und insofern auf alle Menschen zielt (S. 415 Z. 15–31). Obwohl also die Gewissheit von der Fortexistenz der menschlichen Person nach dem Tode ausschliesslich im Christusgeschehen begründet ist, ist die Fortexistenz selber doch für Schleiermacher kein christliches Privileg.

c) Nun fassen die Glaubensaussagen über die Eschata beide Aussagen – über den vollendeten, streitfreien Zustand der Kirche und über die persönliche Fortexistenz – zusammen. Insofern kann Schleiermacher dann feststellen: Die christliche Gewissheit schliesst die Gewissheit des Eintretens eines streitfreien Zustandes der Kirche (S. 419) und der Fortexistenz der menschlichen

chen Person nach dem Tode ein (S. 419) – auch wenn sie beides sich nicht vorzustellen vermag (S. 419).

Das bedeutet für das Sprechen des Glaubens:

- er muss auch diese Gewissheit zur Sprache bringen, also Glaubensaussagen über sie bilden;
- aber er kann es nur in «Versuchen eines nicht hinreichend unterstützten Ahnungsvermögens».

Diese Versuche bilden den Inhalt der «prophetischen» Lehrstücke.

3.3. Aus diesen Einsichten ergeben sich Regeln für den Umgang mit diesen aus der Tradition stammenden Lehrstücken:

a) An eine eigentliche «Verbesserung» der traditionellen Eschatologie ist nicht zu denken. Auch eine etwaige Neugestaltung bliebe ja notwendig ein Produkt der Phantasie – und zwar deshalb, weil die Glaubensaussagen hier auf einen Inhalt gehen, der zwar keineswegs irreal ist, aber doch «unserem dermaligen (!) Erfahrungskreise fremd».

Worauf es im Umgang mit den überlieferten – und mit etwa neuzubildenden – eschatologischen Aussagen ankommt, ist deren Auslegung. Eine solche Auslegung hat zunächst die Aufgabe, die traditionell-eschatologischen Aussagen als Versuche verständlich zu machen, «überall jene beiden Punkte – persönliche Fortdauer und Vollendung der Kirche – aufeinander bezogen» darzustellen.

Zugleich hat die Auslegung diese Bilder daraufhin zu überprüfen, wie weit sie diesem unanschaulichen Inhalt der christlichen Gewissheit gerecht werden, oder ihn eher verunklaren.

Jedenfalls ist dieses Plädoyer für eine solche Auslegung der traditionellen Eschatologie zugleich ein Plädoyer für das Festhalten der Kontinuität der eschatologischen Fragestellung, wie sie mit dem christlichen Glauben selber der christlichen Theologie von ihren Anfängen an begegnet.

Zusammenfassend können wir sagen: Schleiermacher hat weder die Eschatologie aus der Dogmatik entfernt noch die eschatologischen Aussagen für irreal erklärt. Vielmehr hat er ihren Status als Glaubensaussagen erklärt. Er hat sie als Glaubensaussagen durchschaut, die einerseits denselben Gegenstand haben wie alle anderen Glaubensaussagen auch: nämlich die – *nota bene* von Gott durch Jesus Christus und das in ihm begründete neue Gesamtleben der Gnade – bewirkte Bestimmtheit der menschlichen Existenz (des unmittelbaren Selbstbewusstseins) durch die Erlösung; die aber andererseits im Unterschied zu allen anderen Glaubensaussagen einen Inhalt haben, der sich aller «dermaligen» (also nicht aller möglichen!) Erfahrung entzieht. Insofern trägt also Schleiermachers Umgang mit den eschatologischen Aussagen für irreal erklärte.

logischen Glaubensaussagen nur der Einsicht Philipp Nikolais Rechnung: «Kein Aug' hat je gesehen, kein Ohr hat je gehört solche Freude.»

Soweit Schleiermachers Grundlegung der Eschatologie. Jetzt ihre Durchführung.

### *III. Durchführung der Eschatologie*

Das Ganze der überlieferten eschatologischen Glaubenssätze führt Schleiermacher auf vier Aussagen zurück; über

- die Wiederkunft Christi,
- die Auferstehung des Fleisches,
- das Jüngste Gericht und
- die ewige Seligkeit.

Zusammen versuchen diese Glaubenssätze auszusagen jenes dem Glauben gewisse, aber unanschauliche letzte Zusammentreffen einer ewigen wahren persönlichen Existenz der Menschen mit der Existenz der streitfreien Kirche.

Dabei bringt die Lehre von der «Auferstehung des Fleisches» die persönliche Fortexistenz zur Sprache; die Rede vom Jüngsten Gericht und von der ewigen Seligkeit den Raum der streitfreien Kirche, in den diese persönliche Fortexistenz fällt; und fundamental für die Einheit beider Sachverhalte ist jenes Ereignis, welches das «nicht hinreichend unterstützte Ahnungsvermögen» als «Wiederkunft Christi» zur Sprache bringt.

Die Auslegung dieser traditionellen Redeweisen ist also von einer konstruktiven, nicht von einer destruktiven Absicht getragen; nämlich: darzulegen, welchen notwendig unanschaulichen Inhalt der gegenwärtigen Glaubensgewissheit die Aussagen in schwankenden Bildern ausdrücken wollen. So zielt sie jeweils auf das, was Schleiermacher stereotyp als den «wesentlichen Gehalt» der bildlichen Aussagen festhält. Worin besteht dieser «wesentliche Gehalt» eines jeden der vier genannten traditionellen eschatologischen Glaubenssätze?

1. Wiederkunft Christi. – Die Rede von der Wiederkunft Christi bringt die Gewissheit zum Ausdruck, «dass, da die Vollendung der Kirche als Aufhören ihres schwankenden Werdens und Wachsens nur durch einen Sprung möglich ist (und nur unter der Bedingung, dass die Erzeugung aufhöre und das Zusammensein der Guten und Bösen aufhöre), (dass also daher) dieser Sprung durchaus nur dürfe angesehen werden als Akt der königlichen Gewalt Christi» (S. 423).

Jedenfalls bezeichnet die Rede also einen kosmischen Vorgang. Wie real Schleiermacher mit diesem Vorgang rechnet, zeigt sich darin, dass er sofort

auf seine – kosmologischen – Möglichkeitsbedingungen reflektiert: «Denn ist in Christo das göttliche Wesen mit der christlichen Natur bleibend vereinigt: so kann auch diese Natur nicht an einem Weltkörper so schollenfest sein, dass sie in seinen nach kosmischen Gesetzen erfolgenden Untergang mitverwickelt sein müsste; sondern alles, was sie betrifft, muss im Zusammenhang mit dieser Vereinigung gedacht und zugleich als eine Tat derselben angesehen werden können» (S. 423).

Also: Zu erwarten sind ein neuer Himmel und eine neue Erde. Und dies zwar nicht unter Ausschluss, vorbei an oder gar gegen die natürlichen Werdegesetze des Kosmos; aber auch nicht einfach aufgrund dieser kosmischen Werdegesetze; sondern aufgrund derjenigen göttlichen Aktivität, die sich mit der menschlichen Natur vereinigt hat (und deren Ziele durch das kosmische Geschehen nicht festgelegt werden, sondern die umgekehrt dieses ihren Zielen dienstbar macht).

2. Auferstehung des Fleisches. – Das eben geschilderte Eschaton des Lebens der vollendeten Kirche in vollendetem Gemeinschaft mit Jesus Christus schliesst ein: dasjenige Geschehen, welches durch die Rede von der «Auferstehung des Fleisches» zur Sprache gebracht wird. Sein wesentlicher Inhalt ist: «dass . . . allen menschlichen Einzelwesen eine an den gegenwärtigen Zustand anknüpfende Erneuerung organischen (d. h. leibhaft-sozialen) Lebens bevorsteht.» Und zwar unter zwei gleichursprünglichen Bedingungen: nämlich einerseits als ein reales «kosmisches Ereignis, auf welches die allgemeine göttliche Weltordnung angelegt ist; und andererseits als ein solches, welches in seinem Eintreten «durch die königliche Kraft Christi (d. h. die Einigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur) bedingt» ist (S. 429).

Wiederum zeigt sich, dass Schleiermacher hier ein reales Geschehen im Blick hat, daran, dass er auf seine kosmologischen Möglichkeitsbedingungen reflektiert und sie darin gegeben sieht, dass der Kosmos seiner Natur nach darauf angelegt sein muss, durch eine solche königliche Einwirkung Christi seine Endgestalt zu empfangen.

3. Jüngstes Gericht und ewige Seligkeit. – Die eben beschriebene Erneuerung des organischen Lebens führt in die Sphäre der streitfreien Kirche. Diese wird negativ beschrieben und positiv.

Negativ: durch die Rede vom «jüngsten Gericht». Der «wesentliche Gehalt» dieser Rede ist (S. 433): die Scheidung des Lebens in der Gemeinschaft mit Christus vom Bösen; so, dass kein wechselseitiger Einfluss mehr möglich ist.

Dabei lässt Schleiermacher die Frage einstweilen noch offen, ob Böses überhaupt noch weiterexistiert.

Positiv wird der streitfreie Zustand der Kirche beschrieben durch die Rede von der «ewigen Seligkeit». Deren Lebensinhalt beschränkt sich auf eine Selbsttätigkeit, die blosse Darstellung ist, und zwar Darstellung – d. h. Aufnahme und Darstellung – eines spezifischen Inhaltes: nämlich Gottes; also: des Inhaltes der *visio beatifica*.

Aber wodurch ist diese eschatische Gotteserkenntnis von der jetzigen unterschieden? Antwort: Nicht durch Unvermitteltheit, sondern nur durch Leichtigkeit.

Aufgrund dieser Voraussetzungen muss dann das ewige Leben positiv so beschrieben werden: «Dass wir nämlich Gott in allem und mit allem erkennen ohne Hemmung, aber auch, soweit die endliche (!) Natur dies zulässt, ohne Schwanken alles erkennen, worin und womit Gott sich erkennen lässt, ohne dass jemals ein Streit zwischen uns entstände zwischen diesem Bestehen in uns und irgendeinem anderen und zwischen dem stetigen Gottesbewusstsein und irgendeinem anderen. Dieses wäre allerdings ein reines und sicheres Schauen, und so wären wir vollkommen heimisch bei Gott» (S. 436).

Schleiermacher hebt ausdrücklich hervor, dass die Schwierigkeit, sich diesen Zustand vorzustellen, in seiner Analogielosigkeit begründet ist. Denn der Lebensinhalt der ewigen Seligkeit muss gedacht werden als eine Tätigkeit, die – anders als jede uns dermalen bekannte – ohne jede Wirksamkeit ist.

Eine solche Tätigkeit ist nur dann nicht leer, wenn es ein von ausser ihm liegenden Zwecken freies, rein in sich selbst erfülltes Tätigsein geben kann. Ein solches ist – wenn überhaupt – nur denkbar als reines Geniessen. Damit zeigt sich nicht nur, dass bei Schleiermacher am Beginn des 19. Jahrhunderts der Sache nach älteste Einsichten abendländischer Theologie wiederkehren, sondern auch, wie sehr die von Nietzsche vollzogene Zusammenschau von «Lust und Ewigkeit» noch dem Erbe christlicher Eschatologie verpflichtet sind.

4. Im Anhang behandelt Schleiermacher – ohne eigene Paragraphenzahl – die traditionelle Rede von der «ewigen Verdammnis». – Diese Rede bringt für Schleiermacher eine Vorstellung zum Ausdruck, die mit der christlichen Gewissheit von der Güte Gottes und der ewigen Seligkeit inkompatibel ist. «Daher dürfen wir wohl wenigstens gleiches Recht jener milderer Ansicht einräumen, wovon sich in der Schrift auch Spuren finden (1 K15, 26.55), dass nämlich durch die Kraft der Erlösung dereinst eine allgemeine Wiederherstellung aller menschlichen Seelen erfolgen werde.» *Nota bene*: «durch die Kraft der Erlösung» (!).

#### IV. Beurteilung

1. Ich sehe – offen gestanden – nicht, welche orthodoxen *monita* gegenüber Schleiermachers Eschatologie möglich sind. Denn: «Der wesentliche Gehalt» der traditionellen eschatologischen Glaubenssätze ist für Schleiermacher nicht irgendeine Vorstellung, sondern ein ausstehendes reales Geschehen, dessen Eintreten Inhalt einer gewissen Zuversicht ist, aber eben deshalb auch noch nicht Inhalt einer Erfahrung und eines Erfahrungswissens.

Auffallend ist vor allem, dass Schleiermacher mit einem Nachdruck den kosmologischen Sinn der eschatologischen Glaubensaussagen festhält, der in der evangelischen Theologie erst seit der Ritschl-Schule und in ihrem Gefolge abhanden gekommen ist.

Ferner zeichnen sich Schleiermachers Überlegungen zum traditionellen eschatologischen Bekenntnis des Glaubens durch eine bis heute – soweit ich sehe – noch nicht wieder erreichte gedankliche Durchklärung jenes Gewissheitsinhaltes – und wiederum insbesondere seiner kosmologischen Implikationen – aus. Diese Durchklärung geschieht bei Schleiermacher nicht in Abhängigkeit von irgendeiner Philosophie, sondern aufgrund eines philosophisch – also durch Denken – qualifizierten Theologisierens:

Zwar ist für ihn Welt nicht jenseits menschlicher Erfahrung und auch nicht jenseits von Raum und Zeit denkbar. Aber deshalb sieht er sich nicht genötigt, diese Welt für die allein mögliche zu erklären.

Dieser Möglichkeitsspielraum für das Existieren von Welt wird so weit gedacht, dass er nicht nur «beliebige» andere Welten umfassen, sondern auch den kategorialen Gegensatz einer werdenden und einer vollendeten Welt.

Dabei denkt Schleiermacher die Einheit und Zielstrebigkeit des Prozesses als einen solchen, der alle endlichen Subjekte einschliesst, indem er sie konstituiert und sich für sie manifestiert; der aber nicht in endlichen Subjekten begründet ist, sondern im unabänderlichen Ratschluss Gottes, der auf die Vollendung der Schöpfung zielt.

2. Die Mängel liegen vor allem in der systematischen Durchführung dieser Konzeption:

Zunächst müsste die bestimmte Ausgerichtetetheit des gesamten Schöpfungsprozesses auf seine eschatische Vollendungsgestalt schon in der Urstandslehre berücksichtigt werden. Dort aber behandelt Schleiermacher explizit nur das Angelegtsein der Schöpfung auf ihre Dienstfunktion für das Gnadengeschehen (worin dann freilich – nach dem, was wir uns oben in Teil II klargemacht haben – ihre Angelegtheit auf das Vollendetsein des Gnadengeschehens, also auf das Eschaton implizit mitgesetzt ist).

Ebenso wäre eine deutlichere Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Ankunft Christi, die das neue, die Sünde überwindende Gesamtleben begründet, und seiner die Vollendung der Kirche begründenden Wiederkunft erforderlich.

Schliesslich macht gerade Schleiermachers Eschatologie auf einen Punkt aufmerksam, der möglicherweise als systematische Schwäche des Ansatzes seiner Dogmatik beurteilt werden könnte:

Diese Schwäche wird sichtbar, wenn man sich abschliessend noch einmal auf die semantische Differenz zwischen den eschatologischen Glaubensaussagen und allen ihnen vorangehenden besinnt: Diese Differenz hat ihren Grund darin, dass die eschatologischen Glaubensaussagen zwar denselben Gegenstand, aber einen anderen Inhalt als alle bisherigen Glaubensaussagen haben. Dieser besondere – über den Inhalt aller bisherigen Glaubensaussagen hinausgehende – Inhalt der eschatologischen Aussagen ergibt sich daraus, dass sie am einheitlichen Gegenstand aller christlichen Glaubensaussagen – dem durch das Christusgeschehen bestimmten unmittelbaren Selbstbewusstsein – vor allem das Moment seiner Konstitution, seines Werdens in den Blick fassen, das ihm selber präsent ist, und in ihm dann diejenige Perspektive auf das Vollendetsein des Erlösungsgeschehens, welche eschatologische Aussagen (unbeschadet der mit ihnen verbundenen Darstellungsprobleme) notwendig macht. Der zunächst entstehende Eindruck (vergleiche oben Teil II), dass die eschatologischen Aussagen möglicherweise keine Glaubensaussagen sind, könnte also dadurch vermieden werden, dass von Anfang an klargestellt wird, was der einheitliche Gegenstand aller – auch der eschatologischen Glaubensaussagen – ist: nämlich das christlich-fromme Selbstbewusstsein nicht als ein solches, welches irgendwelche bestimmte Inhalte hat, sondern das christlich-fromme Bewusstsein als ein solches, welches wird und als Werdendes (durch sein Werden und dessen Bedingungen) zu seinen Inhalten kommt.

*Summa:* Im letzten Teil seiner Dogmatik – insbesondere in seiner Eschatologie – stösst Schleiermacher zu Aussagen vor (vgl. z.B. § 89), die zwar seinem Ansatz nicht widersprechen, aber doch über ihn hinausführen. Exemplarisch: Während sich den Lesern immer wieder der Subjektivismusverdacht nahelegt, wird gerade dieser Verdacht durch die Gnadenlehre und insbesondere die Eschatologie der Glaubenslehre ausgeschlossen.

Aber dies sind Anfragen an die systematische Stringenz der Durchführung von Schleiermachers Dogmatik. Sie enthalten keinen Hinweis auf irgendeine Insuffizienz seiner Eschatologie, sondern sie ergeben sich gerade erst in Folge und im Lichte von deren Stärken.

*Eilert Herms, Mainz*