

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Matthias Gockel, Martin Leiner (eds.), *Schleiermacher und Barth. Neubestimmung des Verhältnisses*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Etzelmüller, Gregor

Die christliche Hoffnung und die prophetischen Lehrstücke. Eschatologie bei Friedrich Schleiermacher und Karl Barth

in: Matthias Gockel, Martin Leiner (ed.), *Schleiermacher und Barth. Neubestimmung des Verhältnisses*, pp. 277–301

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015

URL: <https://doi.org/10.13109/9783666560224.277>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Matthias Gockel, Martin Leiner (Hg.), *Schleiermacher und Barth. Neubestimmung des Verhältnisses* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Etzelmüller, Gregor

Die christliche Hoffnung und die prophetischen Lehrstücke. Eschatologie bei Friedrich Schleiermacher und Karl Barth

in: Matthias Gockel, Martin Leiner (Hg.), *Schleiermacher und Barth. Neubestimmung des Verhältnisses*, S. 277–301

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015

URL: <https://doi.org/10.13109/9783666560224.277>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Die christliche Hoffnung und die prophetischen Lehrstücke.
Eschatologie bei Friedrich Schleiermacher und Karl Barth
Gregor Etzelmüller

Indem Karl Barth der Wiederentdeckung der eschatologisch-apokalyptischen Ausrichtung des Neuen Testaments grundsätzliche theologische Bedeutung zuschrieb, hat er sich von der Theologie des 19. Jahrhunderts, als dessen Kirchenvater ihm Friedrich Schleiermacher galt, abgesetzt. Spätestens im 19. Jahrhundert sei die Eschatologie zu einem harmlosen Kapitelchen am Ende der Dogmatik verkommen, anstatt die gesamte Theologie an das Ende, an jene Krisis zu erinnern, der alles menschliche Handeln und Denken ausgesetzt ist. Barth wollte dabei keineswegs die harmlose Eschatologie des 19. Jahrhunderts durch eine dramatische ersetzen. Es ging ihm nicht um eine Revision der Lehre von den letzten Dingen, sondern um einen Neuaufbau der Theologie von der christlichen Hoffnung her¹.

Doch die christliche Hoffnung hat nicht nur eine Bedeutung für die gesamte Theologie, sondern wird in dieser an einem spezifischen Ort, eben innerhalb der Eschatologie, inhaltlich bestimmt und reflektiert. Dieser Aufgabe haben sich weder Schleiermacher noch Barth entzogen. Der hier zu rekonstruierende Diskurs zwischen Schleiermacher und Barth beschränkt sich deshalb nicht auf die Bedeutung der Eschatologie für die Theologie im Ganzen, sondern nimmt zugleich material-eschatologische Fragestellungen in den Blick. Bringt man auf diese Weise Schleiermachers Lehre von den letzten Dingen ins Gespräch mit der Eschatologie Barths, zeigt sich, dass Schleiermachers Eschatologie keineswegs – wie Emanuel Hirsch, Barths Göttinger Kollege in den zwanziger Jahren, meinte – „peinlich“ ist², sondern eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Fragen darstellt, die nicht nur hundert Jahre später auch noch Barth beschäftigten, sondern die bis heute der Theologie zur Beantwortung aufgegeben sind.

Der folgende Beitrag rekonstruiert zunächst Barths Kritik an Schleiermachers Theologie von der Eschatologie aus (1.) und stellt sodann Barths Kritik an Schleiermachers Eschatologie im Besonderen dar (2.). Anschließend werden angesichts dieser Kritik überraschende Übereinstimmungen in zentralen Fragestellungen der Eschatologie aufgedeckt (3.), vor deren

¹ Vgl. exemplarisch Karl Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922, Zürich ¹⁵1989, 527f.

² Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*. Fünfter Band, Gütersloh 1954, 329: „Nichts ist peinlicher, als einen unerbittlichen und wahrhaftigen Denker dahin gelangen zu sehen, daß er aus Mangel an Härte zu einem klaren Nein Gedanken und Bilder, die er selbst für mythisch und visionär erkennt, in einem gewundenen vorbehaltsreichen Lehrvortrag dialektisch halbwegs erträglich zu machen.“

Hintergrund Barths Kritik an Schleiermachers Eschatologie ihrerseits kritisiert und in einen konstruktiven Dialog zwischen Schleiermacher und Barth transformiert wird (4.). Ein Blick auf die Grabreden Schleiermachers hilft abschließend, Barths Vorbehalt gegen Schleiermachers Eschatologie zu plausibilisieren (5.).

1. Die Eschatologie in Barths Auseinandersetzung mit Schleiermacher

In seiner Auseinandersetzung mit der Theologie Friedrich Schleiermachers weiß Karl Barth sich einerseits zwar mit Emil Brunner darin einig, dass diese Theologie „von seiten der Eschatologie anzugreifen“ sei³, spielt aber andererseits die Eschatologie Schleiermachers nur eine geringe Rolle.

In seiner Göttinger Vorlesung über Schleiermachers Theologie von 1923/24 erwähnt Barth Schleiermachers Eschatologie nur im Rahmen der Darstellung des Aufbaus der Glaubenslehre: Unter „dem Titel ‚Vollendung‘ der Kirche [werde] endlich nicht mehr und nicht weniger als die ganze Eschatologie [abgehandelt], sofern bei Schleiermacher etwas davon übrig bleibt“⁴. Die Bedeutung des Nebensatzes „sofern bei Schleiermacher etwas davon übrig bleibt“ wird von Barth nicht erläutert. Da Schleiermacher in seiner Glaubenslehre mit den Lehrstücken von der Wiederkunft Christi, der Auferstehung der Toten, vom Gericht und der ewigen Seligkeit die großen Themen der Tradition aufgreift, wird man den Nebensatz nur so interpretieren können, dass Schleiermachers Entfaltung der Eschatologie, die zu dem Eingeständnis führt, dass wir keine „festbegrenzte und wahrhaft anschauliche Vorstellung“ des Zustands der Vollendung gewinnen können⁵, letztlich zu einer Auflösung der Eschatologie führe⁶. In der Tat verdeutlicht Schleiermachers Darstellung der eschatologischen

³ Karl Barth, *Brunners Schleiermacherbuch* (1924), in: ders., *Vorträge und Kleinere Arbeiten 1922-1925*, hg. von H. Finze, Göttingen 1990, 401-425, 402; vgl. 421. Barth greift dabei eine Formulierung Schleiermachers aus dem zweiten Sendschreiben an Lücke auf: „Ein Freund versprach mir schon vor ein paar Jahren, meine Glaubenslehre von seiten der Eschatologie anzugreifen, und das wäre gewiß geistvoll und lehrreich geworden; er hat aber nicht Wort gehalten.“ (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke*, in: ders., *Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften*, hg. von H.-F. Traulsen, Berlin/ New York 1990, KGA I/10, 307-394, 386, 7-10). Dass dieser ungenannte Freund damals nicht Wort gehalten hat, ist nach Barth „bezeichnend für das Schicksal der modernen protestantischen Theologie“ (Barth, *Brunners Schleiermacherbuch*, 402).

⁴ Karl Barth, *Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24*, hg. von D. Ritschl, Zürich 1978, 341.

⁵ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage* (1830/31), hg. von R. Schäfer, KGA I/13.2, Berlin/ New York 2003 [fortan: CG²], 492, 27 – 493, 1.

⁶ Vgl. Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers*, Tübingen 1924, 278: „Ist einmal die christliche Hoffnung unter den Gesichtspunkt gerückt: Eine Tendenz, den Zustand nach dem Tod vorzustellen, so hat der Kritiker natürlich leichtes Spiel. Es wird ihm nicht schwer fallen – und das ist der Inhalt der

Lehrstücke durchgehend⁷, dass wir in der Eschatologie darauf verzichten müssten – wie es im abschließenden Zusatz zu den prophetischen Lehrstücken heißt –, „eine Erkenntniß im eigentlichen Sinne hervorzubringen“ (CG², II, 493, 15f.).

Insofern die Eschatologie den Aussagen über die Beschaffenheit der Welt zugeordnet wird, gehört sie zudem zu jenen Themen, von denen die Dogmatik nach Schleiermacher – worauf Barth in seiner Vorlesung hinweist – „einmal lernen wird, sich ohne sie zu behelfen“⁸.

Diesem Ansatz entspricht es, dass Schleiermacher die Lehre „von der Wiederkunft zum Gericht nicht zum eigentlichen wesentlichen Bestand der Lehre von Christi Person, nicht zu den ursprünglichen Elementen des Glaubens“ rechne⁹. Barth beobachtet also eine dreifache Marginalisierung der Eschatologie bei Schleiermacher: zuerst im Verzicht darauf, in diesem Lehrstück Erkenntnisgewinne erzielen zu wollen, sodann in der Zuordnung der Eschatologie zu jenen Nebensätzen, auf die Dogmatik letztlich verzichten könnte, und schließlich in der Ausgliederung der Lehre von der Wiederkunft Christi aus der eigentlichen Christologie.

Dass Barth den Eindruck gewinnt, bei Schleiermacher bleibe von der Eschatologie kaum etwas übrig¹⁰, hängt nicht zuletzt an seinem methodischen und durchaus legitimen¹¹

Vorgehen, sich die Theologie Schleiermachers von seinen Predigten her zu erschließen¹². In seinen Predigten vollzieht Schleiermacher anders als in seiner Glaubenslehre eine weitreichende Transformation der klassischen Eschatologie. In seiner vorzüglichen Tübinger Dissertation zu Schleiermachers Eschatologie fasst Martin Weeber seine an den Totensonntagspredigten Schleiermachers gewonnenen Beobachtungen wie folgt zusammen:

Schleiermacherschen Eschatologie –, die Unhaltbarkeit aller dieser Vorstellungen nachzuweisen und damit seine negative Haltung zu rechtfertigen.“

⁷ Vgl. CG², II, 465, 25 – 466, 4 (Leitsatz zu § 159); 467, 20-22; 469, 17-30; 472, 17 – 473, 9; 476, 22 – 477, 2; 479, 10-21; 480, 33f.; 484, 31f.; 489, 27-34; 492, 15-18.

⁸ Schleiermacher, Über die Glaubenslehre, KGA I/10, 362, 1; vgl. Barth, Die Theologie Schleiermachers, 372; ders., Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich 41981, 408f.

⁹ Barth, Die Theologie Schleiermachers, 176; vgl. CG² § 99.

¹⁰ Vgl. auch noch das in der Form der Frage vorgetragene Urteil des späten Barth im Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl: „War nicht schon seine Eschatologie aller konkreten Inhalte ebenso bar wie das, was sich heute ‚Theologie der Hoffnung‘ nennt?“ (Karl Barth, Nachwort, in: Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth, München/Hamburg 1968, 290-312, 302).

¹¹ Vgl. zur Legitimität dieses Vorgehens Martin Weeber, Schleiermachers Eschatologie. Eine Untersuchung zum theologischen Spätwerk, BEvTh 118, Gütersloh 2000, 26-45. Weeber hat in seiner Arbeit nicht Barths Schleiermacherrezeption vor Augen, sondern argumentiert allein von der Eigentümlichkeit der Schleiermacherschen Dogmatik her: Weil nach Schleiermacher zwischen dogmatischen Sätzen und Glaubenssätzen „nur ein gradueller, und nicht etwa ein kategorialer, Unterschied“ hinsichtlich ihrer Bestimmtheit bestehe, dürften „die inhaltlichen Aussagen der Glaubenslehre in eine direkte Beziehung zu denen der Predigten“ gesetzt werden (29; vgl. 170).

¹² Vgl. Barth, Die Theologie Schleiermachers, 10: „Und nun habe ich mir die Sache so zurechtgelegt: Schleiermacher ist 1. Pfarrer gewesen, 2. Theologieprofessor, 3. Philosoph. Danach hätten wir 1. von Schleiermachers *Predigten* zu reden. Wir können nicht besser in Schleiermachers eigenem Sinn und Interesse handeln, als indem wir *sie* an den Anfang stellen.“; vgl. 13-243: I. Kapitel Die Predigt.

„Martin Käblers Beobachtung, daß ‚Schleiermacher die individuelle Zukunft hinter dem schon gegenwärtigen ewigen Leben zurückstellte‘, trifft zwar kaum die Eschatologie der Glaubenslehre, beschreibt aber zutreffend die Eigenart der in den Predigten vorgelegten Konzeption der Eschatologie.“¹³

Dieser Distanzierung von der klassischen Eschatologie in den Predigten der Reifezeit entspricht auch eine auffällige Selbstkorrektur Schleiermachers bei der Überarbeitung der Eschatologie seiner Glaubenslehre, auf die ebenfalls Weeber aufmerksam gemacht hat: Während Schleiermacher im Leitsatz zum zweiten Paragraphen der Eschatologie in der ersten Auflage formuliert, dass für den Christen aus dem Glauben an die ewige Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit „die Aufgabe [entstehe,] sich den Zustand nach dem Tode vorzustellen“¹⁴, korrigiert er in der zweiten Auflage seine Wortwahl, indem er schreibt: „so entsteht hieraus dem Christen die Tendenz, den Zustand nach dem Tode vorzustellen.“ (CG² II, 459, 3f.)¹⁵. Ist es also nach der ersten Auflage dem Christen geboten, sich den Zustand nach dem Tode vorzustellen, wird dieser normative Anspruch in der zweiten Auflage zugunsten einer beschreibenden Aussage zurückgenommen: Weil Christen an die Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit glauben, haben sie die Tendenz, sich den Zustand nach dem Tode vorzustellen. Weil Barth sich der Theologie Schleiermachers zunächst von dessen Predigten her nähert und sodann mit dem Text der zweiten Auflage der Glaubenslehre arbeitet, gewinnt er den Eindruck, dass bei Schleiermacher von der klassischen Eschatologie kaum etwas übrigbleibe.

Schärfer als bei Barth ist diese Beobachtung in Emil Brunners Werk „Die Mystik und das Wort“ von 1924 formuliert, dessen Manuskript Barth im Herbst 1923 erhalten und zur Vorbereitung seiner Vorlesung benutzt hat. Nach Brunner dokumentiert Schleiermachers Eschatologie dessen „Verzicht auf jene Hoffnung, die die Bibel und die Reformatoren allein im Auge haben, wenn sie von Hoffnung sprechen“¹⁶.

Angesichts der Kritik, die Barth in seiner Rezension von 1924 an Brunners Buch übt¹⁷, darf nicht die grundlegende Übereinstimmung in der Kritik an Schleiermacher übersehen werden,

¹³ Weeber, Schleiermachers Eschatologie, 193.

¹⁴ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22), hg. von H. Peiter, KGA I/7.2, Berlin/ New York 1980 [fortan: CG¹], 315, 3f.

¹⁵ Vgl. Weeber, Schleiermachers Eschatologie, 193.

¹⁶ Brunner, Die Mystik, 267; vgl. 268-287: Das eschatologische Loch.

¹⁷ Barth kritisiert vor allem Brunners Verzicht auf die Auswertung von Schleiermachers Predigten (Brunners Schleiermacherbuch, 408 f.), außerdem die Konzentration auf die Mystik (413-417), die verhindere, Schleiermachers apologetische und kulturtheologische Interessen hinreichend wahrzunehmen, und drittens den Gestus des siegreichen Kämpfers, der die wahre Not der Situation verstelle, indem er suggeriere, man könne sich

die Barth als Kritik „von der Eschatologie aus“ versteht (402). Das die verschiedenen Angriffe Brunners Verbindende ist nach Barth „die Eschatologie, das Bedenken des ‚Letzten‘, der Grenze, von der her der Mensch gerichtet und begnadigt wird, des Futurum Gottes, in dem ihm alles verheißen ist, aus dem er aber eben darum kein Präsens zu machen versuchen soll, bei Strafe ebenso sicher alles zu verlieren.“ (405). Weil der Angriff in Brunners Schleiermacherbuch von der Eschatologie aus geführt wird, deshalb gilt für Barth: „Es ist gut, daß dieses Buch da ist. [...] Seine These ‚sitzt‘, und das Entweder-Oder, zu dem [Brunner] auffordert, schwebt nicht in der Luft“ (407; vgl. 411, 421)¹⁸.

Barths Wendung, dass der Angriff gegen Schleiermacher von der Eschatologie her zu führen sei, lässt sich mit Hilfe von Brunners Argumentation noch präzisieren: Nach Brunner ist der modernen Theologie im Gefolge Schleiermachers ob „ihrem geschichtlichen Denken [...] das endgeschichtliche abhanden gekommen“¹⁹. Der modernen Theologie mangle nicht eine jede Form von Eschatologie, sie kenne durchaus – wie gerade auch ein Blick in Schleiermachers Glaubenslehre zeigt – eine geschichtliche Eschatologie, aber eben – zumindest in der Sicht Barths und Brunners – keine endgeschichtliche. Schleiermacher thematisiere zwar die Vollendung der Geschichte, aber nicht „das Ende der Geschichte“²⁰. Dass die Erlösung der Versöhnung gegenüber ein Neues schafft²¹, „das Wunder der neuen Welt und der Auferstehung der Toten“²², das ist es, was Schleiermacher – nach Barth und Brunner – verkannt hat.

Insofern überrascht es nicht, dass Barth 1927 in einem autobiographischen Text ausführt, er sei nicht bereits durch seine erste Kommentierung des Römerbriefs, sondern erst 1919/20, also im Kontext seiner Zuwendung zur apokalyptischen Eschatologie, in offene „Opposition gegen Schleiermacher“ geraten. Als erstes Dokument dieser Wendung hat Barth seinen Vortrag „Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke“ von 1920 bezeichnet²³. In diesem

einfach so von Schleiermacher absetzen, obwohl doch in Wirklichkeit „der rettende Kahn, der uns von Schleiermacher weg in ein besseres Land [...] bringen müßte, keineswegs zur Abfahrt bereit steht, sondern im Schweiß unseres Angesichtes und unter Lebensgefahr erst zu bauen ist“ [423f.; vgl. dazu auch die Erwiderung Brunners in einem Brief an Barth vom 31. Juli 1924, in: Karl Barth – Emil Brunner, Briefwechsel 1916 – 1966, hg. von der Karl-Barth-Forschungsstelle an der Universität Göttingen (Leitung Eberhard Busch), Zürich 2000, 96- 101].

¹⁸ Zu Barths Rezension von Brunners Schleiermacherbuch vgl. auch Sung Hyun Oh, Karl Barth und Friedrich Schleiermacher 1909-1930, Neukirchen 2005, 158-167.

¹⁹ Brunner, Die Mystik, 269.

²⁰ Ebd.

²¹ Unterricht in der christlichen Religion. Dritter Band. Die Lehre von der Versöhnung/ Die Lehre von der Erlösung 1925/26, hg. von H. Stoevesandt, Zürich 2003 [fortan: UCR III], 438f., 446.

²² Brunner, Die Mystik, 271.

²³ Vgl. Karl Barth, Autobiographische Skizze aus dem Fakultätsalbum der Ev.-Theol. Fakultät in Münster (1927), in: ders. – Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1911 – 1966, hg. von B. Jaspert, Zürich ²1994, 290-300, 297f.

Vortrag entfaltet Barth ein konsequent endgeschichtliches, auf das Ende der Geschichte konzentriertes Verständnis der biblischen Eschatologie: „Es ist die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt“, *consummatio mundi*, die Aufhebung alles Gegebenen, der Abbruch von allem Werden, das Vergehen dieser Weltzeit, das ist die Bedeutung des ‚Reiches Gottes‘, wie es sowohl vom Täufer als von ‚Jesus von Nazareth‘ als von Paulus als von der Apokalypse verkündigt wird.“²⁴. Hatte Barth in der ersten Auflage des Römerbriefes von einem Wachstum in Christus reden²⁵ und damit eine Art „Progreßeschatologie“²⁶ entfalten können, tritt nun – mit weitreichenden Folgen für Barths Überarbeitung seines Römerbriefkommentars²⁷ – an die Stelle der organologischen Metaphorik des Wachstums die Konzentration auf das Ende. Erst durch diese Wendung gerät Barth in offene Opposition gegen Schleiermachers Theologie²⁸.

Schleiermacher selbst wird in dem Aargauer Vortrag zwar nicht namentlich erwähnt, aber von der endgeschichtlich verstandenen biblischen Eschatologie her wird die Kritik der Religion zugespitzt: „Die Religion vergißt, daß sie nur dann Daseinsberechtigung hat, wenn sie sich fortwährend aufhebt. Sie freut sich stattdessen ihres Daseins und hält sich selbst für unentbehrlich. [...] Sie erträgt ihre eigentliche Relativität nicht. Sie hält das Warten, die Pilgrimschaft, das Fremdlingsein, das allein ihr Auftreten in der Welt rechtfertigt, nicht aus.“²⁹ Dass sich diese Kritik der Religion auch auf Schleiermacher bezieht, lässt sich anhand des Schleiermacher-Kapitels der Münsteraner Vorlesung zur neueren Theologie aus dem Sommersemester 1926 zeigen. Barth entfaltet dort, dass der Glaube für Schleiermacher nicht Hoffnung, sondern Besitz des Höchsten ist, in dem die radikale Diastase von Gegenwart und Zukunft aufgehoben ist: „Ihr werdet den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabfahren auf des Menschen Sohn‘ (Joh 1, 51); diesen Text hat Schleiermacher ausdrücklich bestätigt gefunden durch die ‚vollkommenste und seligste Erfahrung eines gläubigen Gemüts‘, für das zwischen Himmel und Erde keine Trennung mehr besteht. Frömmigkeit sucht nicht nur, erwartet nicht nur, betet nicht nur an, sondern ist [...] jener

²⁴ Karl Barth, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, in: J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie Teil 1. Karl Barth. Heinrich Barth. Emil Brunner*, TB 17/1, Gütersloh 1995, 49-76, 66f.

²⁵ Vgl. nur Karl Barth, *Der Römerbrief (Erste Fassung) 1919*, hg. von H. Schmidt, Zürich 1985, 295: „Im Christus aber ist das Göttliche, das in unserem Dasein erscheinen muß, Natur, Gabe, Wachstum.“, 316: „Geist ist Wachstum“.

²⁶ Vgl. Michael Beintker, *Die Dialektik in der „dialektischen Theologie“ Karl Barths. Studien zur Entwicklung der Barth'schen Theologie und zur Vorgeschichte der „Kirchlichen Dogmatik“*, BEvTh 101, München 1987, 110.

²⁷ Vgl. dazu Gregor Etzelmüller, ... zu richten die Lebendigen und die Toten. Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluß an Karl Barth, Neukirchen 2001, 87-102.

²⁸ Vgl. Oh, Karl Barth, 62-65.

²⁹ Barth, *Biblische Fragen*, 59.

Friede, der höher ist als alle Vernunft“³⁰. Obwohl Barth auch in dieser Vorlesung – seiner Kritik an Brunners Schleiermacherbuch entsprechend – allein das Denken Schleiermachers nachzeichnet, ohne zugleich seine eigene Position zu entwickeln bzw. darzustellen³¹, also keine explizite Kritik vom Standpunkt der Eschatologie aus vollzieht, wird doch deutlich, dass für Barth Schleiermachers Religionsverständnis im Widerspruch zur apokalyptischen Eschatologie des Neuen Testaments steht. Er weist auf Schleiermachers Unbehagen an den apokalyptischen Texten des Neuen Testaments³² und der Person Johannes des Täufers³³ hin, in dessen Wort von der Axt, die den Bäumen an die Wurzel gelegt sei (Mt 3, 10/Lk 3, 9), Barth selbst die ganze neutestamentliche Eschatologie zusammengefasst sieht.

Für Barth ist Schleiermacher von der Eschatologie her zu kritisieren. Eben deshalb kommt er nach eigener Einschätzung in dem Moment in offene Opposition gegen Schleiermacher, als er beginnt, die biblische Eschatologie konsequent endgeschichtlich zu interpretieren. Dass Barth selbst Schleiermacher nicht explizit von der Eschatologie aus angegriffen hat, dürfte zwei Gründe haben, die beide mit Brunners Schleiermacher-Buch zu tun haben: Zum einen war sich Barth bewusst, dass er selbst über diesen Standpunkt nicht so verfüge, dass er von ihm aus andere kritisieren könne, sondern vielmehr gemeinsam mit seinen Gegnern von der Eschatologie, vom Ende her, kritisiert werde³⁴. Im Lichte des Eschaton ist für ihn auch seine Differenz zu Schleiermacher nur eine relative. Zum anderen war Barth durch Brunners Schleiermacher-Buch von der Notwendigkeit entbunden, das Entweder-Oder, das auch in seinen Augen zwischen seiner und Schleiermachers Theologie bestand, plakativ zu markieren. Es dürfte gerade Brunners Schleiermacher-Buch gewesen sein, das es Barth ermöglichte, „den Weg einer zurückhaltenden, – *sit venia verbo* –, ‚raffinierten‘, einer immanenten Kritik an Hand einer gelassenen systematischen Entwicklung des Gegenstandes“ zu wählen³⁵.

³⁰ Karl Barth, Schleiermacher, in: ders., Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge/ 2. Band, München 1928, 136-189, 153; vgl. Die Theologie Schleiermachers, 27; Die protestantische Theologie, 406; vgl. Brunner, Die Mystik, 286: Die fromme Empfindung „hofft nicht auf den Himmel, sie ist der Himmel.“

³¹ Nach Barth hätte Brunner dem Zweck seines Buches besser gedient (vgl. Brunners Schleiermacherbuch, 413), wenn er einerseits darauf verzichtet hätte, en passant „seine eigene historische Position zu entwickeln“ (417), und andererseits, „einfach ein liebevoll minutiöses Bild“ Schleiermachers gezeichnet hätte (412).

³² Vgl. Barth, Schleiermacher, 147: „Eschatologische Texte, denen er etwa auf seinem Wege durch das Markusevangelium begegnet, werden ihm hauptsächlich Anlaß, vor allem eschatologischen Enthusiasmus dringend zu warnen.“; vgl. Die Theologie Schleiermachers, 22-24, 84.

³³ Vgl. Barth, Schleiermacher, 148; vgl. Die Theologie Schleiermachers, 82f.

³⁴ Vgl. Barth, Brunners Schleiermacherbuch, 421: Es müsse deutlich werden, „daß der Angriff gegen Schleiermacher wirklich nicht von irgendwelcher ‚Orthodoxie‘ [...], sondern von der Eschatologie herkommt, von der aus gesehen auch Luther und Calvin (und noch viel mehr wir Angreifer selbst) Schleiermacher nicht nur – gegenüberstehen!“; vgl. auch Schleiermacher, 180.

³⁵ Diesen Weg hätte nach Barth Brunner wählen sollen; vgl. Brunners Schleiermacherbuch, 412; vgl. auch Brunners Erwiderung in einem persönlichen Brief an Barth vom 31. Juli 1924: „Es scheint mir: es gibt vieles, was du nicht schreiben solltest, was aber unbedingt doch geschrieben werden muß. [...] Es ist die öffentliche

2. Barths Kritik an der Eschatologie der Glaubenslehre

Während Barth sich – wohl auch aufgrund der von ihm beobachteten Marginalisierung der Eschatologie bei Schleiermacher – weder in seiner Göttinger Schleiermacher-Vorlesung noch in den Schleiermacher-Kapiteln seiner Darstellungen der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert explizit mit Schleiermachers Eschatologie auseinandergesetzt hat, kommt es in Barths Münsteraner Eschatologie-Vorlesung von 1925/26, mit der Barth seinen ersten Dogmatik-Zyklus abschließt, an drei Stellen zu einer direkten Auseinandersetzung mit Schleiermachers Eschatologie.

Barth kritisiert zunächst, dass sich Schleiermacher durch die Unterscheidung der altprotestantischen Orthodoxie zwischen einer mikrokosmischen, also anthropologischen und einer makrokosmischen, also kosmologischen Eschatologie zu einer „ganz unsachgemäßen dialektischen Eschatologie, kreisend um den Begriff der Kirche einerseits, des individuellen Selbstbewusstseins andererseits, verlocken lassen“ habe (UCR III, 432). Demgegenüber gehöre der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele, sofern er überhaupt theologisch bedeutsam sei, in die Anthropologie, nicht in die Eschatologie, die sich allein auf Christus und sein Kommen zu konzentrieren habe (vgl. UCR III, 432-435).

Barth kritisiert sodann, dass Schleiermacher verkannt habe, dass die Erlösung gegenüber der Versöhnung ein Neues sei (vgl. UCR III, 446). So, wie Christus „in der Parusie kommen und dasein wird, so ist er noch nie gekommen und dagewesen“ (UCR III, 438). Indem Schleiermacher als Werk des wiederkommenden Christus allein die Vollendung der Kirche und damit die Vollendung des Handelns Christi durch den Geist betrachte, gehe bei Schleiermacher die Erlösung „über den Rahmen der Versöhnung nicht hinaus.“ (UCR III, 439).

Schließlich stellt Barth der von Schleiermacher vertretenen Lehre der Allversöhnung das Bekenntnis gegenüber: „Nicht *Alle* haben die Verheißung, sondern die von [Christus] Erwählten, Versöhnten, zum Ziel Geführten, nicht die Welt, sondern, so unangenehm partikular das wiederum klingen mag, die Kirche, der Leib, da Christus das Haupt und wir seine Glieder. Denn nicht die Welt, sondern die Kirche preist Gottes Ehre, und um sie geht es in der Erlösung“ (UCR III, 491). Damit begegnet in der Eschatologie noch einmal der Grundvorwurf Barths an die Adresse Schleiermachers, dass es in dessen Theologie zuerst und

Aufgabe von ‚Barth‘, den leider notwendigen ‚Brunner‘ öffentlich immer wieder abzuschütteln, wenn auch so, daß er immer wieder aufstehen und wiederkommen soll.“ (Barth –Brunner, Briefwechsel, 99f.).

zuletzt um den Menschen³⁶ und dessen Lebensgefühl³⁷ und nicht zuerst und zuletzt um Gott und dessen Ehre gehe.

3. *Überraschende Übereinstimmungen*

Angesichts der von Barth in Münster vorgetragenen Kritik an Schleiermachers Eschatologie überraschen bei einem unvoreingenommenen Vergleich der Eschatologien Schleiermachers und Barths³⁸ zwei Analogien, deren erste im gemeinsamen Aufbau der jeweiligen Eschatologien zu erkennen ist: Sowohl Schleiermacher als auch Barth beginnen die materiale Entfaltung der Eschatologie mit dem Lehrstück „Von der Wiederkunft Christi“ (CG¹, II, § 176; CG² II, § 160) bzw. der „Gegenwart Jesu Christi“ (UCR § 36). Wenn Barth allein Jesus Christus als Inhalt der Hoffnung bestimmt „und Alles, was sonst zu nennen ist, als seine Tat, als Prädikat an diesem Subjekt“ (UCR III, 437), dann entspricht dem auch Schleiermachers Aufbau der Eschatologie, die mit der Lehre von der Wiederkunft Christi beginnt und dann alles weitere – die Auferstehung der Toten, das Jüngste Gericht und die ewige Seligkeit – als „Wirkungen dieser Wiederkunft“ (CG¹, II, 322, 3f.) thematisiert. Ihre Einheit erhalten die unterschiedlichen eschatologischen Lehrstücke nach Schleiermacher „dadurch, daß die neue Form des Daseins bedingt wird durch die Wiederkunft Christi, auf den ja alles zurückgeführt werden muß, was zur Vollendung seines Werkes gehört.“ (CG², II, 470, 26-28). Im Aufbau der Eschatologie Schleiermachers zeigt sich einmal mehr, dass dieser – wie Barth formuliert hat – „christozentrischer Theologe“ sein wollte und war³⁹.

Die Christozentrik zeigt sich dabei nicht nur im Aufbau, sondern auch in der Entfaltung der materialen Eschatologie: So ist nach Schleiermacher die Vollendung der Kirche nicht als Ergebnis eines Wachstumsprozesses zu verstehen, sondern nur durch einen „Act der königlichen Gewalt Christi“ möglich (CG¹, II, 323, 32f.; CG², II, 473, 15f.). Auch die „innere Scheidung“, durch die im Jüngsten Gericht die Gläubigen von dem Sündlichen, das ihnen gegenwärtig noch anhängt, gänzlich getrennt werden, könne nur durch „die mit seiner

³⁶ Vgl. Die protestantische Theologie, 424: „daß hier der Mensch insofern allein auf dem Platz geblieben ist, als er allein hier Subjekt, Christus aber sein Prädikat geworden ist.“

³⁷ Vgl. Karl Barth, Schleiermachers „Weihnachtsfeier“ (1924), in: ders., Vorträge und Kleinere Arbeiten 1922-1925, hg. von H. Finze, Göttingen 1990, 458-489, 489: „Dilthey hat recht: das letzte Wort für dieses Letzte, was Schleiermacher über die Weihnacht zu sagen hat, ist das Wort Lebensgefühl.“

³⁸ Da Barth keine ausgearbeitete Eschatologie zur Veröffentlichung gebracht hat, kann sich der Vergleich nur auf Barths Münsteraner Eschatologie-Vorlesung von 1925/26 beziehen, die zwar in ihrem christozentrischen Aufbau wohl auch für die Eschatologie der Kirchlichen Dogmatik vorbildgebend gewesen wäre (vgl. Karl Barth, Briefe 1961 – 1968, hg. von J. Fangmeier und H. Stoevesandt, Zürich 1975, 373 – 379, 377), deren materiale Entscheidungen – insbesondere in der Bestimmung der ewigen Verwerfung und damit an einem für den Vergleich mit Schleiermachers Eschatologie entscheidenden Punkt – in der Kirchlichen Dogmatik aber anders vollzogen worden wären.

³⁹ Die protestantische Theologie, 385; vgl. Die Theologie Schleiermachers, 195.

Wiederkunft verbundene vollkommene Erkenntniß Christi“ bewirkt werden (CG¹, II, 330, 18f.; vgl. CG², II, 482, 18f.). Indem die Wiederkunft Christi durch die innere Scheidung das Böse „für uns nicht mehr als solches vorhanden“ sein lässt (CG¹, II, 332, 7; vgl. CG², II, 485, 18), vollendet sie unsere Lebensgemeinschaft mit Christus (vgl. CG¹, II, 332, 4-7; vgl. CG², II, 485, 15-18) und schaffe so „die Seligkeit der Gläubigen in dem neuen Leben“ (CG¹, II, 331. 9f.; CG², II, 483, 20f.).

Doch nicht nur für Schleiermacher, sondern auch für Barth gehört die Parusie Christi mit ihren Wirkungen zusammen. Die christliche Hoffnung richtet sich nach Barth zwar darauf, dass Christus „seine Verborgenheit im Himmel aufgibt und die Herrlichkeit der menschlichen Natur in seiner Person direkt, unmittelbar, schaubar zur Offenbarung“ kommt (UCR III, 469), doch darf diese Offenbarung – wie es Barth oft vorgeworfen worden ist – nicht als rein noetische Apokalypse verstanden werden. Denn der „neuen Gegenwart Jesu Christi in der Herrlichkeit seines Vaters entspricht sein neues und abschließendes Werk“: die Auferstehung der Toten (UCR III, 464)⁴⁰. Die die Versöhnungslehre der Kirchlichen Dogmatik prägende Einsicht, dass Person und Werk Christi in der Christologie nicht getrennt werden dürfen, wird in der Münsteraner Vorlesung bereits für die Eschatologie fruchtbar gemacht: Die Person Christi darf nicht ohne ihr Werk – und deshalb auch die Parusie Christi nicht ohne die Auferstehung der Toten – gedacht werden.

Es zeigt sich also im Aufbau der materialen Eschatologie eine Einigkeit darin, dass alle eschatologischen Lehrstücke auf das Lehrstück von der Parusie Christi zurückbezogen werden müssen, dass aber zugleich die Eschatologie nicht auf das Lehrstück von der Parusie Christi reduziert werden darf. Es geht also sowohl Schleiermacher als auch Barth um eine christologische Konzentration der Eschatologie – bei gleichzeitiger Vermeidung einer christologischen Reduktion der Eschatologie.

Die zweite bedeutende Analogie besteht darin, dass sowohl Schleiermacher als auch Barth den Gedanken nahe legen, dass sich für den einzelnen Menschen die Parusie Christi in seiner Todesstunde ereignet. Beide nähern sich der Vorstellung einer Auferstehung im Tode. Schleiermacher hält zwar die Vorstellung einer individuellen Auferstehung im Tode gegenüber derjenigen einer allgemeinen Auferstehung am Ende der Zeiten für biblisch

⁴⁰ Damit bestätigt die Veröffentlichung der Münsteraner Eschatologie-Vorlesung das Ergebnis der Arbeit Gotthard Oblaus zur Eschatologie in der Kirchlichen Dogmatik, dass nämlich Barths Verständnis des eschatologischen Heilsgeschehens als Offenbarung der Versöhnung eine materiale Eschatologie nicht ausschließt, sondern vielmehr bedingt. Zurecht hat Oblau herausgestellt, dass „Barths Offenbarungsbegriff sich eben nicht in noetischer Apokalypse erschöpft, sondern daß er höchst ontisch, mit geschichtlich-schöpferischer Konstruktivität geladen ist“ (Gotteszeit und Menschenzeit. Eschatologie in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth, NBST 6, Neukirchen 1988, 10, vgl. 238 – 253).

geringer begründet (vgl. CG¹, II, 327, 15-32; CG², II, 479, 1-21), aber es sei doch jene Vorstellung, der man – wie Schleiermacher in der zweiten Auflage der Glaubenslehre hinzufügt – „eine naturwissenschaftliche Bewährung wünschen müsste“ (CG², II, 479, 17f.). Angesichts Schleiermachers Sorge einer zunehmenden Trennung von Christentum und Naturwissenschaft⁴¹ lässt diese Formulierung seine Tendenz zugunsten der biblisch geringer bezeugten Vorstellung deutlich erkennen⁴². Entsprechend heißt es in einer Predigt am Totensonntag 1826: Was für die Apostel „ihrer Meinung nach die Wiederkunft des Herrn sein sollte, das ist für uns alle der Augenblick unseres Abschiedes aus diesem Leben.“⁴³ Auch Barth empfiehlt, sich die Dringlichkeit der letzten Stunde dadurch zu verdeutlichen, daß die „letzte Stunde aller Menschen, der ganzen Natur und der ganzen Geschichte, die Stunde der Gegenwart Jesu Christi für den einzelnen Menschen zusammenfallen dürfte mit seiner Todesstunde“ (UCR III, 458). So hält es Barth – der Entwicklung der paulinischen Eschatologie zwischen dem 1. Thessalonicherbrief und dem 2. Korintherbrief folgend – für den „Weg der Weisheit [...], die kommende Begegnung mit Christus [...] mehr und mehr auch als den Sinn seines eigenen Sterbens aufzufassen“ (UCR III, 458f.).

Obwohl Schleiermacher und Barth der Vorstellung einer Auferstehung im Tode zuneigen, halten sie beide an der Leiblichkeit der Auferstehung fest. Nach Schleiermacher können wir uns ein individuelles Geistesleben ohne einen organischen Leib nicht vorstellen (vgl. CG², II, 474, 14f.). Eben deshalb sei auch die Auferstehung im Tode als leibliche zu verstehen (vgl. CG², II, 479, 4-6), auch wenn diese Vorstellung uns an den Rande des uns Vorstellbaren führt. Entsprechend wird auch von Barth die Auferstehung im Tode in der Münsteraner Eschatologie-Vorlesung als „leibliche Auferstehung“ gedacht (vgl. UCR III, 479). Dabei soll die betonte Leiblichkeit – sowohl bei Schleiermacher als auch bei Barth – inmitten der Diskontinuität der Auferstehung die Identität (Selbigkeit) der Person sichern (vgl. CG¹, II, 325, 3-6; CG², II, 474, 20 – 475, 2; UCR III, 479)⁴⁴.

⁴¹ Vgl. Schleiermacher, Über die Glaubenslehre, KGA I/10, 347, 8-10.

⁴² Schleiermacher hat sich in seiner Glaubenslehre ausdrücklich dazu bekannt, dass es aufgrund von Entwicklungen in den „realen Wissenschaften“ (CG², I, 223, 26f.) notwendig sein könne, Glaubenssätze zu revidieren und nötigenfalls ihren „symbolischen Ausdruck auch ganz zu verlassen.“ (CG², I, 223, 28f.); vgl. Weeber, Schleiermachers Eschatologie, 163f.

⁴³ Friedrich Schleiermacher, Predigt über I Thess 5, 1-11 am Totensonntag, 26.11.1826, in: ders., Sämtliche Werke [fortan: SW] II/4, Berlin 1835, 157-170, 158; zu dieser Predigt vgl. Weeber, a.a.O., 186-192.

⁴⁴ Eine Differenz besteht freilich darin, dass Barth am naturalen Eingebundensein des Menschen durch seinen Leib auch eschatologisch festhalten will und deshalb die leibliche Auferstehung mit der Neuschöpfung dieser Welt verknüpft (vgl. UCR III, 480), während Schleiermacher – aufgrund der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in Christus – „das Gebundensein des menschlichen Geistes an die Erdscholle“ leugnet (CG², II, 475, 12f.; vgl. CG¹, II, 324, 1-5; CG², II, 473, 19-23), weshalb die menschlichen Leiber den „nach kosmischen Gesezen erfolgenden Untergang“ des Universums überleben können (CG², II, 473, 21-23).

Auffälligerweise können Schleiermacher und Barth sogar denselben Vorbehalt gegenüber der von ihnen bevorzugten Vorstellung einer Auferstehung im Tode benennen: die Vorstellung birgt die Gefahr, die Vollendung der Kirche gegenüber der Erlösung des einzelnen als sekundär erscheinen zu lassen und damit der Sozialität des Menschen nicht hinreichend gerecht zu werden. So kann die Vorstellung einer Auferstehung im Tode nach Schleiermacher „die Vollendung der Kirche nicht rein“ zur Darstellung bringen (CG¹, II, 327, 32).

Entsprechend konnte Barth in einem Gespräch einmal formulieren, dass dem einzelnen im Tod „noch die Vollendung der ‚Bruderschaft‘, die erst am Letzten der Tage erfolgt“, fehle⁴⁵.

4. Kritisches und Konstruktives zu Barths Kritik an Schleiermachers Eschatologie

Auf dem Hintergrund der dargestellten Analogien möchte ich mich nun noch einmal Barths Kritikpunkten an Schleiermachers Eschatologie zuwenden.

4.1. Zum Verhältnis von Parusie und Auferstehung

Schon die Gliederung der eschatologischen Lehrstücke bei Schleiermacher verdeutlicht, dass dieser nicht in den Spuren der altprotestantischen Orthodoxie gefangen bleibt, sondern, wie Barth es später gefordert hat, konsequent mit der Wiederkunft Christi einsetzt und die Auferstehung als Wirkung dieser Wiederkunft versteht. Gerade in der systematischen Darstellung des Zusammenhangs der individuellen und der ekklesiologischen Vollendungsperspektive unterscheidet sich Schleiermacher deutlich von der altprotestantischen Orthodoxie. Der Zusammenhang beider Perspektiven wird bei Schleiermacher nämlich nicht mehr, wie im orthodoxen Lehrstück „durch den Parallelismus zweier ‚ontologischer‘ *novissima*, des Todes und des Weltendes gesichert“, sondern durch „die zentrale Stellung des christologischen Endmotivs, der Vorstellung der Wiederkunft Christi gewährleistet.“⁴⁶

Barths Befürchtung, dass bei Schleiermacher die Auferstehung der Toten zu einem selbständigen Thema neben dem der Parusie Christi werden könnte, hat freilich Anhalt an Schleiermachers Ausführungen im Lehrstück „Von der Wiederkunft Christi“. Insofern Schleiermacher erklärt, dass „die Wiedervereinigung der Gläubigen mit Christo“ (CG², II,

Schleiermacher entwickelt also eine Hoffnung für die einzelnen Menschen und die Kirche, nicht aber für die Welt, die ihren kosmischen Gesetzen unterworfen bleibt und deshalb auf ihre *annihilatio* zusteuert.

⁴⁵ Zitiert nach Gisbert Greshake, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Koin. 10, Essen 1969, 76.

⁴⁶ Sigurd Hjelde, *Das Eschaton und die Eschata. Eine Studie über Sprachgebrauch und Sprachverwirrung in protestantischer Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart*, BEvTh 102, München 1987, 118.

472, 26f.), wie etwa bei Johannes und Paulus, auch ohne Rekurs auf die Wiederkunft Christi gedacht werden könne (vgl. CG¹, II, 323, 21-23; CG², II, 472, 25 – 473, 8), drückt er eine Hoffnung auf „persönliche Fortdauer“ aus (CG², II, 473, 1), die nicht mehr Implikat der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi ist. Dabei ist in diesem Zusammenhang eine Verschiebung zwischen der ersten und zweiten Auflage der Glaubenslehre von Bedeutung: Während Schleiermacher im Leitsatz zum Lehrstück von der Wiederkunft Christi in der ersten Auflage nicht nur auf die Verheißungen Christi verweist, sondern zugleich festhält, dass „wir glauben daß diese Verheißungen in Erfüllung gehen“ (CG¹, II, 322, 13f.), ist der Hinweis auf den Glauben an die Erfüllung in der zweiten Auflage gestrichen (vgl. CG², II, 471, 3-9). Die Lehre von der Wiederkunft Christi gründet demnach nur noch in den Verheißungen Jesu und der Erwartung der ersten Jünger, nicht aber mehr in unserem Glauben. Damit wird aus dem Glauben an die Wiederkunft Jesu tendenziell ein Glaube an die persönliche Fortdauer.

Schleiermacher kann sich für die Hoffnung auf eine Auferstehung im Tode, die nicht explizit mit der Erwartung der Wiederkunft Christi verbunden ist, auf Biblisches, speziell auf Paulus berufen (vgl. CG¹, II, 323, 21-23. 37; CG², II, 473, 2-5. 29f.). Da er zudem das ewige Leben als Vereinigung mit Christus denkt, bleibt auch in dieser Form der Hoffnung der Christusbezug erhalten. Barths Kritik lässt sich aber als Hinweis auf die Gefahr lesen, dass eine Auferstehungshoffnung, die sich nicht mit der Erwartung der Wiederkunft Christi verbindet, mit der säkularen Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele verwechselt werden kann. Diese Vorstellung ist jedoch an sich keine hoffnungsvolle – man vergleiche nur die trostlosen Schilderungen bei Homer (etwa Odyssee XI, 218-222) und in Jes 14, 10f. mit Barths Beschreibung der Existenz der leiblosen Seele als „Geschöpf, das, ob es will oder nicht, nicht sterben“ kann (UCR II, 361). Hoffnung für diese Seelen kann der Glaube – auch nach Schleiermacher – nur gewinnen, wenn er die abgeschiedenen Seelen als mit Christus vereint denken kann (vgl. CG², II, 465, 3-7).

Im Blick auf Barth wäre zu fragen, ob es, wenn man die Hoffnung auf das ewige Leben stärker an die Erwartung der Parusie Jesu Christi (und die Neuschöpfung dieser Welt) rückbinden möchte, nicht angemessener wäre, die Vorstellung einer Auferstehung im Tode zugunsten einer universalen Auferstehung der Toten am Ende der Zeiten aufzugeben. Die dadurch aufgeworfene Frage des Zwischenzustandes könnte dann so beantwortet werden, dass die Verstorbenen am Leib Christi Anteil haben und sich damit in einem Zustand der Seligkeit befinden – aber zugleich mit den lebendigen Gliedern des Leibes Christi auf die universale

Auferstehung warten, in der sie ihre nun bereits ungebrochene Gemeinschaft mit Christus in eigenständiger Leiblichkeit leben werden⁴⁷.

Eine solche imaginative, aber zugleich exegetisch kontrollierte⁴⁸, nämlich in Anschluss an lukanische und paulinische Überlieferungen vollzogene Fortschreibung der Tradition würde m.E. auch Schleiermachers Anforderungen an eine Lehre vom Zwischenzustand (vgl. CG², II, 477, 27 – 479, 1) gerecht. Der Zwischenzustand würde nämlich gerade nicht als ein Zustand „ohne Gemeinschaft mit Christo“, sondern aufgrund der heilsamen Verohnmächtigung des Menschen als ein „Zustand erhöhter Vollkommenheit“ gedacht werden, demgegenüber die allgemeine Auferstehung der Toten freilich nicht „etwas überflüssiges“ sei, sondern die Voraussetzung dafür schaffe, dass die Menschen einst auch in eigener Leiblichkeit, d.h. in Selbständigkeit und „Gemeinschaft [...] untereinander“, ihr Totsein bezüglich der Sünde leben werden. Insofern aber die abgeschiedenen Seelen im Zwischenzustand am Leibe Christi leben und daher der Kirche nicht verloren gehen, kann zugleich die Existenz der Kirche als stetige gedacht werden.

4.2. Die Differenz von Versöhnung und Erlösung – unterschiedliche Hierarchisierungen von endgeschichtlicher und präsentischer Eschatologie

Auch Barths zweiter Vorwurf, Schleiermacher verkenne, dass die Erlösung gegenüber der Versöhnung etwas Neues sei und schaffe, trifft Schleiermacher nicht unmittelbar. Zunächst ist es ja gerade durch diese Neuheit, d.h. die Tatsache, dass der Zustand der Vollendung sich von dem uns gegenwärtig in der Erfahrung gegebenen unterscheidet (vgl. CG², II, 457, 19-21), bedingt, dass Schleiermacher die eschatologischen Lehrstücke als prophetische bezeichnet und konzipiert⁴⁹. Würde Schleiermacher nichts Neues erwarten, dann müsste er seine Eschatologie nicht in der Form prophetischer Lehrstücke vortragen.

Schleiermacher hat die Differenz des Zustands der Vollendung der Kirche gegenüber jeglichem in der Geschichte möglichen Zustand aber auch inhaltlich deutlich benannt: Die

⁴⁷ Vgl. dazu Gregor Etzelmüller, Wo sind die Toten? Eine Spurensuche beim jungen Dogmatiker Karl Barth, in: R. Heß/M. Leiner (Hgg.), Alles in allem. Eschatologische Anstöße. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2005, 55-68.

⁴⁸ Vgl. CG², II, 469, 26-28: Die Imagination muss „um eine christliche zu bleiben sich unter den Schutz der Auslegungskunst stellen“.

⁴⁹ Vgl. Eilert Herms, Schleiermachers Eschatologie, in: ders., Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher, Tübingen 2003, 125-149, 137: Die Eschatologie richtet sich auf einen Zustand des unmittelbaren Selbstbewusstseins, „in welchem genau dasjenige Bestimmungsmoment beseitigt wird, das für alle bisher zur Sprache gebrachten Aspekte und Implikationen des christlich-frommen Selbstbewusstseins wesentlich war: sein Bestimmtheit durch den Gegensatz von Sünde und Gnade.“, sie thematisiert also das Sein des Selbstbewusstseins „jenseits jenes Gegensatzes“ (138).

Vollendung der Kirche werde nicht durch das geschichtliche Wachstum der Kirche erreicht⁵⁰, sondern könne nur durch die Veränderung der natürlichen Grundlagen des menschlichen Lebens⁵¹ und folglich „nur durch einen Sprung“ (CG², II, 473, 13) realisiert werden. Anders als Barth es suggeriert (vgl. UCR III, 438f.) ist dieser Sprung kein historischer, sondern ein solcher, der die Geschichte, wie wir sie kennen, beendet. Da die Vollendung der Kirche aber als eine Wirkung Jesu Christi dargestellt werden müsse, kann dieser Sprung nur „als ein Act der königlichen Gewalt Christi“ (CG², II, 473, 15f.) verstanden werden.

Auch im Blick auf die Vollendung des individuellen Lebens hat Schleiermacher die Differenz zwischen dem zukünftigen Leben der Auferstandenen und der gegenwärtigen Existenz der Glaubenden deutlich herausgestellt. Das zukünftige leibliche Leben wird von dem jetzigen dadurch unterschieden sein, dass „das Interesse an der leiblichen Selbsterhaltung aus dem Weg geräumt [sein wird], welches wir als einen so erfolgreichen Keim des Streites zwischen Fleisch und Geist erfahren“ (CG², II, 476, 3-5). Das zukünftige Leben wird also nicht mehr fleischlich bestimmt sein. Diese Ausführung Schleiermachers trifft aufs engste mit derjenigen Barths zusammen, dass der Mensch in der Auferstehung als der Sünder, der er gegenwärtig noch ist, endgültig vergehen wird, um als Gottes Kind zu leben. Erlösung bedeute, dass der Mensch „*peccator* nunmehr endgültig gewesen ist und also nicht mehr ist“ (UCR III, 479).

Um zu verstehen, warum Barth den Eindruck gewinnt, Schleiermacher nivelliere die Differenz von Versöhnung und Erlösung, muss man sich eine Differenz zwischen diesen beiden Theologen im Blick auf die Wahrnehmung des gegenwärtigen Lebens der Glaubenden vergegenwärtigen. Barth hat die Situation, in der die Christen mit allen anderen Menschen gemeinsam leben, wiederholt auf den Begriff gebracht: „Wir stehen tiefer im Nein als im Ja.“⁵². Eben deshalb ist und bleibt für Barth „das Sterbliche und Verwesliche in der Erwartung des radikalen Wechsels seiner Prädikate, der Verwandlung, der Auferstehung der Toten“⁵³. Entsprechend betont Barth auch in der Münsteraner Eschatologie-Vorlesung, dass Erlösung „eine eschatologische Wirklichkeit und ein eschatologischer Begriff“ sei (UCR III,

⁵⁰ Vgl. CG¹, II, Leitsatz zu § 173, 313, 12-14: „Die Vollendung der Kirche [...] ist in dem Verlauf des menschlichen Erdenlebens nicht zu erreichen“; vgl. CG², II, Leitsatz zu § 157, 456, 3f.

⁵¹ Nach Schleiermacher muss insbesondere die Fortpflanzung der Menschheit zu ihrem Ende kommen, insofern wir uns diese „nicht ohne eine der Entwicklung des Geistes voranschreitende Naturgewalt, mithin nicht ohne Sündhaftigkeit denken können.“ (CG², II, 476, 8-10; vgl. dazu Herms, Schleiermachers Eschatologie, 139).

⁵² Karl Barth, Der Christ in der Gesellschaft, in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 1. Karl Barth. Heinrich Barth. Emil Brunner, TB 17/1, Gütersloh 1995, 3 – 37, 28; ders., Der Römerbrief (Zweite Fassung), 486; UCR II, 244; vgl. auch ders., Der Römerbrief (Erste Fassung), 216, dort freilich mit der für die erste Auflage von Barths Römerbriefkommentar typischen Fortführung: „Aber schon jetzt stehen wir nicht *nur* im Tode des Christus. Denn *dieses* Stehen ist ein Gehen, ein Leben, ein Wachsen, das auch in den Anfängen schon die künftige Vollendung in sich trägt.“

⁵³ Ders., Der Römerbrief (Zweite Fassung), 84.

410). Der Christ habe nicht die Erlösung, sondern die Verheißung derselben. „Wer diesen Verheißungscharakter der Gnade verkennt, abschwächt oder eskamotiert, wer die Erfüllung selbst in den Gnadenstand verlegt, [...] der gewinnt nichts, sondern verliert nur“ (UCR III, 420f.).

Dieser konsequent endgeschichtlichen Interpretation der Eschatologie bei Barth und der daraus folgenden Betonung des „Noch nicht“-Erlöstseins auch der christlichen Existenz (UCR III, 412) steht bei Schleiermacher eine johanneisch geprägte präsentische Eschatologie gegenüber, die das ewige Leben als „Fortdauer der Verbindung der Gläubigen mit dem Erlöser“ konzipiert (vgl. CG¹, II, 318, 36; CG², II, 465, 6f.) und tendenziell sogar auf den Ausblick auf das ewige Leben verzichten kann. So hat Schleiermacher in seinen Erläuterungen zu den Reden über die Religion, die 1821 gleichzeitig mit der ersten Auflage der Glaubenslehre erschienen sind, mit dem Argument, „daß in dem Zustande frommer Erregung die Seele mehr im Augenblick versenkt als der Zukunft zugewendet ist“, bestritten, dass die Hoffnung der Unsterblichkeit wesentlich mit der Frömmigkeit verbunden sei⁵⁴. Entsprechend erscheint die Welt der christlichen Frömmigkeit nach Schleiermacher nicht als eine, die ihrer radikalen Verwandlung harrt, sondern „als die, welche durch das Leben des Erlösers verherrlicht und durch die Wirksamkeit seines Geistes zu immer unaufhaltsam weiterer Entwicklung alles guten und göttlichen geheiligt ist“ (SW II/4, 838).

Mit den Theologien Schleiermachers und Barths stehen sich also keineswegs eine eschatologische und eine uneschatologische Theologie gegenüber, sondern – wie oben anhand von Brunners Bestimmung der biblischen als endgeschichtlichen Eschatologie gezeigt wurde – eine endgeschichtlich und eine präsentisch-eschatologisch geprägte Theologie. Dabei spricht es für die hier verglichenen Konzeptionen, dass sie jeweils auch die andere Seite der Eschatologie in ihre Darstellung integrieren. So ist Schleiermacher sensibel für die Differenz zwischen dem gegenwärtigen Heil und seiner zukünftigen, unter anderen Naturbedingungen vollendeten Gestalt (s.o.), und Barth nimmt in der Münsteraner Eschatologie-Vorlesung – anders als noch in der zweiten Auflage seines Römerbriefkommentars – auch wahr, was diesseits der eschatologischen Grenze im Heiligen Geist schon Wirklichkeit ist: dass es „nun tatsächlich für uns so etwas wie Glauben, Lieben, Hoffen“ gibt (UCR III, 425; vgl. 420-426). Während aber Schleiermacher die Erlösung als Vollendung denkt und damit die Neuheit der

⁵⁴ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Religion* (2. –) 4. Auflage, *Monologon* (2. –) 4. Auflage, hg. von G. Meckenstock, KGA I/12, Berlin/ New York 1995, KGA I/12, 147, 39f.; vgl. 34-40; vgl. Brunner, *Die Mystik*, 275. Auch in der Glaubenslehre weist Schleiermacher darauf hin, „daß es eine Art giebt, die Fortdauer der Persönlichkeit zu verwerfen, wobei man mehr von Gottesbewusstsein durchdrungen sein kann, als bei einer Art sie aufzunehmen“ (CG², II, 461, 27-30; CG¹, II, 316, 22-35).

Erlösung stärker in Kontinuität zur Erneuerung des Lebens im Glauben konzipiert, fasst Barth Erlösung als radikale Verwandlung und damit stärker in Differenz auch zum gegenwärtigen christlichen Leben.

Weil eine präsentische Eschatologie, welche die sich organisch ausbreitende Gegenwart des Heils betont, in der Gefahr steht, die Macht der Sünde zu verkennen, ist eine jede Eschatologie, die auf das gegenwärtige Kommen und Wachsen des Reiches Gottes abstellt, – mit Barth und Brunner – an die endgeschichtliche, apokalyptische Eschatologie des Neuen Testaments zu erinnern, die verdeutlicht, dass auch alle vermeintlichen Neuanfänge in dieser Welt immer noch die Signatur der vergehenden Welt tragen. Diese Betonung der endgeschichtlichen Eschatologie darf aber nicht dazu verführen, in der Gegenwart nur noch Dunkel zu sehen und die relativen Neuaufbrüche im Heiligen Geist, die ja auch Wirklichkeit sind, zu leugnen⁵⁵.

Die vergleichende Lektüre der Eschatologien Schleiermachers und Barths fordert deshalb eine den biblischen Überlieferungen entsprechende komplementäre Darstellung der Eschatologie⁵⁶, die sowohl das gegenwärtige Kommen und Wachsen des Reiches Gottes als auch das Kommen Christi am Ende der Zeiten thematisiert. Diese Komplementarität entspreche der Person, um die es in der Eschatologie geht. Einerseits erwartet der christliche Glaube den erhöhten Christus als Kommenden – und erfährt ihn so gegenwärtig als Abwesenden. Andererseits gilt dem Glauben die Verheißung des zum Himmel gefahrenen Christus: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“, weshalb der Glaube seine Zeit nicht als Christus- und damit heillose Zeit begreifen kann.

4.3. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie⁵⁷

Barths dritte Kritik richtet sich auf die von Schleiermacher vertretene Lehre der Allerlösung. Auch wenn Schleiermacher diese Lehre nicht mit letzter Bestimmtheit vertritt⁵⁸, lässt sich deutlich erkennen, dass er ihr zuneigt⁵⁹. Schon in der Erwählungslehre hat Schleiermacher

⁵⁵ Dieser Gefahr ist Barth m.E. mit weitreichenden Folgen auch für die Eschatologie in der zweiten Auflage seines Römerbriefkommentares erlegen; vgl. dazu Etzel Müller, ... zu richten die Lebendigen, 100-102.

⁵⁶ Zur Komplementarität der biblischen Eschatologie vgl. einführend Michael Welker/Michael Wolter, Die Unscheinbarkeit des Reiches Gottes, in: W. Härle/R. Preul (Hg.), Reich Gottes, Marburger Jahrbuch Theologie XI, Marburg 1999, 103-116.

⁵⁷ Vgl. J. Christine Janowski, Allerlösung. Annäherungen an eine entdualisierte Eschatologie, NBST 23/ 1.2, Neukirchen 2000, bes. Bd. 2, 360-372 zu Barth und 586-595 zu Schleiermacher.

⁵⁸ In der Eschatologie der Glaubenslehre fordert Schleiermacher nur, der Vorstellung von der „Wiederherstellung aller menschlichen Seelen“ gegenüber der orthodoxen Lehre vom doppelten Ausgang des Gerichts „wenigstens gleiches Recht einzuräumen“ (CG², II, 492, 15-18).

⁵⁹ Vgl. nur CG², II, 491, 13-15: „Betrachten wir nun die ewige Verdammnis in Bezug auf die ewige Seligkeit: so ist leicht zu sehen, daß diese nicht mehr bestehen kann wenn jene besteht.“.

den für ihn entscheidenden Gedanken ausgeführt, dass die ewige Verwerfung einiger unser Gattungsbewusstsein affizieren und deshalb die Seligkeit der Seligen aufheben würde⁶⁰. Auch in der Behandlung der Lehre vom Jüngsten Gericht legt Schleiermacher eine deutliche Spur, die auf die Annahme der Lehre von der Wiederbringung aller hinleitet. Anders als Adele Weirich und Weeber nahelegen, nach denen Schleiermacher den Gedanken einer inneren Scheidung als Auslegung der Rede vom Jüngsten Gerichts *ad absurdum* führen will⁶¹, meine ich, dass Schleiermacher sich in seinem Lehrstück „Vom Jüngsten Gericht“ zu genau diesem Gedanken bekennt. Die Argumentation läuft dabei wie folgt: Der nicht-orthodoxe Gedanke einer inneren Scheidung erweckt zunächst den Eindruck, als würde die innere Scheidung anders als in der Geschichte nicht durch den Eindruck der Persönlichkeit Jesu bewirkt, sondern auf magische Weise zustande kommen (vgl. CG¹, II, 330, 10-16; CG², II, 482, 14). Demgegenüber lässt sich aber nach Schleiermacher unter Rückgriff auf 1. Joh 3, 2 argumentieren, dass die innere Scheidung durch die mit Christi „Wiederkunft verbundene vollkommene Erkenntnis Christi“ bewirkt werde (CG¹, II, 330, 18f.; vgl. 17-20; CG², II, 482, 16-20). Soll aber die innere Scheidung in allen als gleichzeitig konzipiert werden (vgl. CG², II, 483, 3-7), dann darf sie nicht als von der unterschiedlichen Empfänglichkeit abhängig gedacht werden. Wirkt aber die Erscheinung des Parusie-Christus unabhängig vom Grad der Empfänglichkeit, dann wird sie auch in denen, die in der Geschichte nicht zum Glauben gekommen sind, die innere Scheidung wirken (vgl. CG², II, 482, 5-11). Daher lässt sich die Deutung des Jüngsten Gerichtes auf eine innere Scheidung hin nur aufrechterhalten bei gleichzeitiger Aufgabe des Gedankens einer zwischenmenschlichen Scheidung (vgl. CG², II, 483, 11-14). Damit ist der Gedanke der inneren Scheidung nicht widerlegt, sondern von Schleiermacher vielmehr dessen Konsequenz aufgezeigt. Von Schleiermachers Erwählungslehre her und angesichts seiner Ausführungen zur ewigen Verdammnis (CG¹, II, 335, 24 – 337, 27; CG², II, 490, 1 – 492, 18) kann die Interpretation des Jüngsten Gerichtes als einer inneren Scheidung als die von Schleiermacher bevorzugte Auslegung des Bekenntnisses angesehen werden. Für Schleiermacher führt eine angemessene Interpretation

⁶⁰ Vgl. CG¹, II, 167, 24-29 (Leitsatz zu § 137); 254, 10-14; 275, 25-30; CG², II, 249, 1-7 (Leitsatz zu § 118); 254, 10-14; 275, 25-30. Bereits in seiner Schrift „Über die Lehre von der Erwählung; besonders in Beziehung auf Herrn Dr. Brettschneiders Aphorismen“ (in: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften, hg. von H.-F. Traulsen, Berlin/ New York 1990, KGA I/10, 145-222) von 1819 hat Schleiermacher die Vorstellung einer endlichen Erlösung aller vierfach begründet. Auf das theologische Argument, dass die ewige Verdammnis sich „mit der ewigen Vaterliebe Gottes nicht reimen will“ (216, 32f.), folgt der Hinweis auf das Mitgefühl für die Verworfenen, durch welches „die Seligkeit müsste getrübt werden“ (218, 33). Drittens verweist Schleiermacher darauf, dass sowohl die Vorstellung einer ewigen Verdammnis als auch die der Allversöhnung in der Schrift belegt seien, also das gleiche biblische Recht hätten, wobei aber (viertens) nur die letzte Vorstellung „zu einer gewissen Klarheit gebracht werden“ könne (216, 38f.).

⁶¹ Vgl. Adele Weirich, Die Kirche in der Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers, Europäische Hochschulschriften XXIII/398, Frankfurt u.a. 1990, 164; Weeber, Schleiermachers Eschatologie, 138f.

der Erwartung des Jüngsten Gerichtes zum Gedanken der „Wiederbringung aller Seelen in das Reich der Gnade“ (CG², II, 483, 12f.).

Diesem Gedanken hat Barth in seiner Münsteraner Eschatologie-Vorlesung vehement widersprochen, obwohl er in früheren Veröffentlichungen ebenfalls betont hatte, dass Gottes richtendes Handeln als eines, das alle Menschen zurechtbringt, zu verstehen sei. So hatte er in der zweiten Auflage seines Römerbriefkommentars zu Röm 2, 16 ausgeführt: „Durch Christus Jesus‘ beurteilt Gott den Menschen. Das bedeutet Krisis: Verneinung und Bejahung, Tod und Leben des Menschen. Ein Ende ist im Christus erschienen, aber auch ein Anfang, ein Vergehen, aber auch ein Neuwerden, und immer beides der ganzen Welt, allen Menschen.“⁶². Den Universalismus der Hoffnung hat Barth dabei nach eigener Auskunft von den beiden Blumhardts übernommen⁶³. Auch in der Münsteraner Eschatologie-Vorlesung kann Barth in Anlehnung an den älteren Blumhardt ausführen: „Man muß alle, aber auch alle Vorstellungen von dem Heiland als ‚Kaputmacher‘ [*sic*] (Blumhardt) fallen lassen und verstehen lernen, daß er wirklich der Seligmacher, der Erretter ist dessen, was verloren ist“ (UCR III, 480).

Wenn Barth wenige Seiten später ausführt, dass die Verworfenen, „von der Erlösung ausgeschlossen, [...] sich selbst überlassen sind“ (UCR III, 493), stellt sich die Frage, wie sich diese Aussage zu der christologisch begründeten Hoffnung für alle Menschen verhält. Was innerhalb der Eschatologie-Vorlesung als Bruch erscheint, ist im Kontext der Göttinger Dogmatik freilich nur konsequent, genauer: paradox konsequent. Denn im Licht der gesamten Göttinger Dogmatik betrachtet, erscheint die dualisierte Eschatologie als Konsequenz einer Annäherung an eine nicht-dualisierte Prädestinationslehre.

In der Darstellung der Prädestinationslehre hat Barth es in der Göttinger Dogmatik als „Loch im Mantel (s)einer Orthodoxie“ bezeichnet, dass er die Aufteilung der Verworfenen und der Erwählten auf zwei getrennte Chöre von Individuen für einen sachlichen Fehler hält⁶⁴.

Entsprechend hatte er schon in der Calvin-Vorlesung von 1922 ausgeführt: „Calvin hat tausendmal recht, wenn er bei der Beschreibung des Glaubens bei Gott und nur bei Gott anfangen will. Ob er ebenso recht hat, wenn er Glauben und Unglauben auf zwei getrennte Menschengruppen verteilt, das ist eine andere Frage. Ich meinerseits verneine sie. Konsequent

⁶² Barth, Der Römerbrief (Zweite Fassung), 48; vgl. auch ders., Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor 15, München 1924, 122: „Die Auferstehung, die alle Menschen aller Zeiten angehende Krisis, so gewiß sie eben Gottes entscheidendes Wort an die Menschen ist, sie bedeutet: Ihm leben sie alle“.

⁶³ Karl Barth, Vergangenheit und Zukunft. Friedrich Naumann und Christoph Blumhardt [1919], in: J. Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie. Teil 1. Karl Barth. Heinrich Barth. Emil Brunner, TB 17/1, Gütersloh ⁶1995, 37 – 49, 45.

⁶⁴ Ders., Unterricht in der christlichen Religion. Zweiter Band: Die Lehre von Gott/ Die Lehre vom Menschen 1924/25, hg. von H. Stoevesandt, Zürich 1990 [fortan: U II], 183.

in der Linie würde es m.E. liegen, laut und kräftig von Gottes freiem Erwählen und Verwerfen zu reden, von den Erwählten und Verworfenen aber kräftig und bedeutsam zu schweigen.“⁶⁵. Entsprechend konzentriert Barth sich in der Prädestinationslehre der Göttinger Dogmatik allein auf das Handeln Gottes und bestimmt die Prädestination streng theozentrisch-aktualistisch als Gottes „gegenüber jedem Menschen in jedem Augenblick aktuelles freies Gebrauchmachen von der Möglichkeit, Ja oder Nein zu ihm zu sagen“ (UCR II, 186)⁶⁶. Die Rede von zwei getrennten Chören von Individuen ist damit zwar ausgeschlossen, nicht ausgeschlossen ist aber die Möglichkeit, dass Gott auch im letzten Augenblick von seiner Freiheit Gebrauch macht, zu einem Menschen Nein zu sagen. Eben deshalb schließt Barth seine Eschatologie in der Münsteraner Vorlesung mit der Lehre von der ewigen Verdammnis (vgl. UCR III, 491-493).

Weil Barth also in Göttingen noch keine andere Alternative zur klassischen Prädestinationslehre denken konnte, als diese konsequent zu aktualisieren – aus einem vorzeitlichen Handeln Gottes also ein stets gegenwärtiges zu machen –, deshalb gewinnt er im Blick auf die Zukunft keine Gewissheit.

Da Barth in der Erwählungslehre der Kirchlichen Dogmatik die Erwählung und damit das Gericht Gottes streng christologisch verstanden und die dort gewonnen Einsichten zur Grundlage seiner Christologie des gerichteten Richters in KD IV/1 gemacht hat, hätte man von der Erlösungslehre der Kirchlichen Dogmatik eine prinzipiell anders begründete und ausgeführte Lehre von Gottes Gericht erwarten dürfen: Wenn Christus in seinem Tod das auf Verwerfung lautende Urteil über die Menschen auf sich genommen hat, dann kann das über die anderen Menschen ergehende Urteil nur noch auf Leben lauten. Das hat Barth in der Erwählungslehre sowohl kreuzestheologisch als auch von der Auferstehung Christi her begründet. Am Kreuz Jesu Christi hat Gott „das Gericht über die Sünde nicht nur selber vollzogen, sondern auch [...] selber erlitten [...], sodaß sein Erleiden durch uns nicht mehr in Frage kommen kann“ (KD II/2, § 35, 549). Entsprechend wird an der Auferstehung Jesu Christi offenbar, „daß Gott sein Recht gegen den Satan und gegen uns selbst [...] in der Weise behauptet und durchsetzt, daß er [...] unser eigenes Lebensrecht gegen den Satan und gegen uns selbst in Schutz nimmt und zu Ehren bringt“ (KD II/2, § 39, 848f).

⁶⁵ Ders., Die Theologie Calvins 1922. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1922, in Verbindung mit A. Reinstädler hg. von H. Scholl, Zürich 1993, 372f.

⁶⁶ Vgl. das Urteil von Matthias Gockel, Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election. A Systematic-Theological Comparison, Oxford 2006, 155: „Barth's doctrine of election in the *Göttingen Dogmatics* becomes more actualistic and less speculative, while it is still not christocentric.”

Unter diesen erwählungstheologischen Voraussetzungen nähert Barth sich in der Versöhnungslehre der Kirchlichen Dogmatik der von Schleiermacher vertretenen Deutung des Jüngsten Gerichts als innerer Scheidung an. Um dieses Geschehen darzustellen, bedient er sich wiederholt, im Anschluss an 1. Kor 3, 12-15, des Bildes eines Reinigungsfeuers (vgl. KD IV/2, § 64, 203, 353; § 67, 721; § 68, 950; KD IV/3, § 73, 1056-1060, 1063-1066, 1070): „Nur eben durchs Feuer hindurch und also – was die jetzt nicht sichtbare Gestalt seines Seins und Wirkens betrifft – bestimmt nicht ohne ‚Schaden zu erleiden‘ (1. Kor. 3, 15), nicht ohne schärfste Reduktionen und Subtraktionen, aber durch dieses Feuer hindurch wird er [...] gerettet werden.“ (KD IV/3, § 73, 1065). Die Rettung – eine Verwerfung kann es für den, der in diesem Gericht steht, sowohl nach Paulus als auch nach Barth nicht mehr geben⁶⁷ – vollzieht sich also durch eine innere Scheidung, durch „schärfste Reduktionen und Subtraktionen“ hindurch⁶⁸. Dabei weitet Barth die Vorstellung, die in 1. Kor 3 ja auf das Geschick der Gemeindemitarbeiter bezogen ist, auf alle Menschen aus: „alle die Menschen, in deren Mitte die Gemeinde in dieser Zeit das Evangelium von der Gotteskindschaft zu verkündigen hatte, werden dann in das verzehrende, sichtende, läuternde Feuer des gnädigen Gerichtes dessen, der da kommt, hinein und – was das auch für sie bedeuten möge – durch dieses Feuer hindurchgehen dürfen und müssen [...]: allen Menschen, ja aller Kreatur widerfährt dann die große Veränderung damit, daß aller Widerspruch, in welchem sie jetzt existieren, gebrochen werden wird, daß sich dann die Knie Aller im Namen Jesu Christi werden beugen, Aller Zungen ihn als den Herrn werden bekennen müssen und dürfen.“ (KD IV/3, § 73, 1070). Insofern also auch nach Barth der Gedanke der inneren Scheidung zur Erwartung führt, dass alle Christus als Herrn bezeugen und also Glieder im Reich Christi sein werden, stimmt Barth im Ergebnis mit Schleiermachers Lehre von der „Wiederbringung aller Seelen in das Reich der Gnade“ überein.

Dass Barth sich dennoch auch in der Kirchlichen Dogmatik nicht zur Lehre von der *Apokatastasis panton* bekannt hat, hängt mit seinem Verständnis dieser Lehre zusammen: „Aus einer optimistischen Beurteilung des Menschen in Verbindung mit einem [...] Postulat der unendlichen Potentialität des göttlichen Wesens pflegt die unter dem Namen der Lehre von der ‚Apokatastasis‘ bekannte Behauptung von einer endlichen Erlösung Aller und Jeder

⁶⁷ Vgl. KD IV/2, § 67, 721: „Mit einem Verlorengehen derer, die da als solche, die unnützlich und verkehrt gebaut haben, offenbar sein werden, deren mit Holz, Heu und Stroh Gebautes dann also verbrennen wird, hat Paulus nach 1. Kor. 3, 15 nicht gerechnet.“ Denn der erwartete Richter, Jesus Christus, ist „der Gnädige, der um des Menschen Übertretung und Ohnmacht wohl weiß, dessen Zorn wohl brennt, aber als das Feuer der Liebe, die nicht des Menschen Tod, sondern sein Leben, die seine Errettung will.“ (§ 64, 81).

⁶⁸ Vgl. KD IV/1, § 61, 666: Lautet Gottes „Urteil über den Menschen dahin, daß er von dessen Makel nichts wissen will, dann ist er eben als solcher ausgetilgt und erledigt“.

ihre Anregung und ihre Kraft zu ziehen.“ (KD II/2, § 34, 325). Demgegenüber komme die biblische Hoffnung nicht von allgemeinen Voraussetzungen her, sondern sei im konkreten, zeitlichen Vollzug der Erwählung Jesu Christi in Kreuz und Auferstehung begründet. Weil aber die christliche Hoffnung in Jesus Christus gründet, hat „das Ende, dessen sie wartet, universalen und nicht irgendeinen partikularen, einen verbindenden und nicht irgendeinen scheidenden Charakter“ (KD IV/1, § 62, 812). Die christliche Hoffnung unterscheidet sich nach Barth also in ihren Fundamenten von der Lehre der Allversöhnung, auch wenn sie im Wortlaut mit ihr übereinstimmen kann. In einem Gespräch hat Barth diese Differenz 1961 einmal auf die persönliche Formel gebracht: „Ich glaube nicht an die Allversöhnung, aber ich glaube an Jesus Christus, den Allversöhner.“⁶⁹

5. Eschatologische Rede am Grab?

Die entscheidende Differenz zwischen den Eschatologien Schleiermachers und Barths liegt in ihrer unterschiedlichen Hierarchisierung der endgeschichtlichen Eschatologie einerseits und der präsentischen Eschatologie bzw. einer Progresseschatologie andererseits. Diese unterschiedlichen Hierarchisierungen bergen unterschiedliche Gefahren: Während Barth in der Gefahr steht, das gegenwärtige Wachsen des Reiches Gottes im heiligen Geist auszublenden, steht Schleiermacher in der Gefahr, angesichts der gegenwärtigen Erfahrung der Seligkeit die endgeschichtliche Dimension der Eschatologie nur als kirchlich überlieferte zu thematisieren, sie aber nicht mehr lebendig fortzuschreiben.

Diese Gefahr lässt sich insbesondere anhand von Schleiermachers Grabreden (SW II/4, 821-840) zeigen. Die klassische Vorstellung einer Auferstehung am Jüngsten Tag findet sich in nur einer der fünf dokumentierten Grabreden, und auch dort nur in den liturgischen Textstücken (SW II/4, 835f.). Doch auch die in der Glaubenslehre alternativ erwogene Vorstellung einer Auferstehung im Tode begegnet in den Reden nicht. Die Predigten zeigen zwar ein Vertrauen, dass die Seelen der Verstorbenen⁷⁰ – gemäß der Bitte Jesu: „Vater, ich will, daß wo ich bin auch die seien, die du mir gegeben hast“ (SW II/4, 839) – beim Herrn sind⁷¹, doch wird dieser Gedanke nicht weiter entfaltet. Schleiermacher gewinnt in seinen Grabreden den Trost nicht aus der Hoffnung, sondern aus der Erinnerung heraus. Leittext

⁶⁹ Karl Barth, *Gespräche 1959-1962*, hg. von E. Busch, Zürich 1995, 189.

⁷⁰ Gegenüber der in der Glaubenslehre vertretenen Auffassung einer leiblichen Auferstehung sind die Predigten von einem Leib-Seele-Dualismus geprägt: „Alles was Leib ist und dem Leib angehört hat für uns nur einen Werth, sofern er belebt wird von der erlösten Seele, welche den Geist der Kindschaft empfangen hat. Ist diese hinaufgestiegen, wohin der Herr alle nach sich zieht: so können wir kein Verkehr der Liebe und Freundschaft mehr haben mit dem, was ihr Leib war.“ (SW II/4, 822, vgl. 833).

⁷¹ SW II/4, 822, 831 (dort in dem die Rede abschließenden Gebet), 833 (dort als Schlussformel der Rede).

seiner Grabreden ist Hi 1, 21: „Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen, der Name des Herrn sei gelobt.“ (827, vgl. 830, 833; 835; 839)⁷². Der Trost erwächst aus der dankbaren Erinnerung an das, „was wir in unserem verstorbenen Freund hatten“ (SW II/4, 834; vgl. 837) – und in dieser dankbaren Erinnerung kann dann akzeptiert werden, dass Gott dieses Leben nun genommen hat⁷³, vor allem auch deshalb, weil Gott im Nehmen zugleich gibt, nämlich das Andenken an den Verstorbenen, das die Zukunft der Trauernden lebensförderlich prägen wird: „Wie das alte Wort wahr ist, daß das Andenken des gerechten im Segen bleibt, so gewiß giebt es ein tröstendes und segensreiches Fortleben unserer vorangegangenen in uns und mit uns.“ (SW II/4, 829; vgl. 833, 839).

Die Grabreden legen den Eindruck nahe, dass Schleiermacher aus dem, was er als Eschatologie in der Glaubenslehre entfaltet hat, keinen Trost gewinnen konnte. Von besonderer Bedeutung in diesem Zusammenhang ist m.E. jene Predigt, die Schleiermacher am Grab seines Sohnes gehalten hat. Er geht dort explizit auf den Trost ein, den viele aus der Fülle eschatologischer Bilder gewinnen, bekennt aber für sich: „Aber dem Manne, der zu sehr an die Strenge und Schärfe des Gedankens gewöhnt ist, lassen diese Bilder tausend unbeantwortete Fragen zurück und verlieren dadurch gar viel von ihrer tröstenden Kraft“ (SW II/4, 839). Obwohl sich diese Bemerkung eher auf Vorstellungen der Volksfrömmigkeit bezieht, kann sie doch auch erklären, warum Schleiermacher aus seiner in der Glaubenslehre vorgetragenen Eschatologie keinen Trost gewinnen konnte. Indem Schleiermacher dort gerade die Vorstellungs- und Darstellungsschwierigkeiten der einzelnen Lehrstücke herausarbeitet, bleibt der Leser der Glaubenslehre mit unbeantworteten Fragen⁷⁴ und der Einsicht, dass wir keine „festbegrenzte und wahrhaft anschauliche Vorstellung“ des Zustands der Vollendung gewinnen können (CG², II, 492, 27 – 493, 1), zurück.

⁷² Für die Verhältnisbestimmung von Hoffnung und Erinnerung ist eine Formulierung aus Schleiermachers Rede am Grab seines Sohnes erhellend: „So stehe ich denn hier mit meinem Troste und meiner Hoffnung allein auf dem bescheidenen aber doch so reichen Worte der Schrift, Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden; wenn es aber erscheinen wird, werden wir ihn sehen, wie er ist! und auf dem kräftigen Gebete des Herrn, Vater, ich will, daß wo ich bin auch die seien, die du mir gegeben hast. Auf diesen starken Glauben gestützt und von kindlicher Ergebung getragen spreche ich denn von Herzen, Der Herr hatte ihn gegeben, der Name des Herrn sei gelobt dafür, daß er ihn mir gegeben [...] hat“ (SW II/4, 839). Während der in Anlehnung an Hi 1, 21 formulierte Gedanke anschließend ausführlich entfaltet wird, bleiben die neutestamentlichen Textstellen unausgelegt. Die neutestamentliche Hoffnung, dass die Verstorbenen bei Christus seien, bleibt gleichsam als Hintergrundgewissheit erhalten, wird aber von Schleiermacher nicht tröstlich entfaltet, da jede Entfaltung dieser Hoffnung vor Darstellungsprobleme stellt, die den Trost der Hoffnung untergraben.

⁷³ Vgl. SW II/4, 833: „Warum sollten wir nicht danken und loben den, der gegeben hat, wenn gleich er wieder dahin genommen hat!“.

⁷⁴ Vgl. die Belege oben in Fußnote 2; zudem Janowski, Allerlösung, 588: Schleiermacher reduziert die eschatologischen Lehrstücke „derart auf ein Bündel von Problemen, daß sie selber den Status des Problematischen gewinnen.“.

Es überrascht von daher nicht, dass angesichts der Grabreden Schleiermachers die Differenz in der eschatologischen Ausrichtung der Theologien Schleiermachers und Barths noch einmal deutlich zu Tage tritt – und auch von Barth wahrgenommen wurde. Anlässlich des Unfalltodes von Thomas Brunner schrieb Barth an dessen Vater, Emil Brunner, 1952: „Ich weiß, daß du schon einmal einen lieben Sohn unter besonders traurigen Umständen verloren hast. Und nun mußtest du diesen auch und so plötzlich hergeben. Ich habe einmal Ähnliches durchgemacht, habe dann die Predigt nachgelesen, mit der Schleiermacher sich und die Seinen beim Tod seines Sohnes Nathanael zu trösten versucht hat, und war froh, daß wir die Dinge anders sehen dürfen, als es ihm gegeben war.“⁷⁵

Man kann sich zum einen von Barth und Brunner auf die Gefahr der Marginalisierung der endgeschichtlichen Eschatologie und des zukünftigen Lebens der Auferstehung bei Schleiermacher sensibilisieren lassen. Man kann demgegenüber (und auch gegenüber Schleiermachers Predigten) die Eschatologie der beiden Auflagen der Glaubenslehre stark machen⁷⁶ und sie als ein Ringen um die rechte Darstellung der Vollendung der Kirche und des ewigen Lebens als Zuständen verstehen, die uns gegenwärtig in der Erfahrung nicht gegeben sind. Dabei zeigen sich dann auch überraschende und weitreichende Übereinstimmungen zwischen Schleiermacher und Barth, die verdeutlichen, dass die Eschatologie nicht einfach ein Spiel der Phantasie ist, sondern ein theologisches Feld, auf dem man, exegetisch kontrolliert, in sachlicher Orientierung inhaltlich bestimmte Aussagen gewinnen kann. Die Tatsache, dass sich unterschiedliche notwendige Aussagen nicht zu einer einheitlichen Vorstellung vereinigen lassen, relativiert nicht die Notwendigkeit dieser Aussagen⁷⁷. Anstatt also angesichts der eschatologischen Aporien zu verstummen, gilt es, den inhaltlichen Diskurs über Fragen der Eschatologie auch im Gespräch mit Schleiermacher und Barth fortzuführen.

⁷⁵ Barth – Brunner, Briefwechsel, 378.

⁷⁶ Trotz der Differenzen zwischen den beiden Auflagen der Glaubenslehre scheint mir die entscheidende Differenz in der Darstellung der christlichen Hoffnung (im Anschluss an Weeber, Schleiermachers Eschatologie, 193f.) zwischen den beiden Auflagen der Glaubenslehre einerseits und Schleiermachers Predigten andererseits zu liegen. Die Differenz ist durch die unterschiedlichen Gattungen bedingt: Während die Glaubenslehre der wissenschaftlichen Darstellung der zu einer bestimmten Zeit in einer Kirche geltenden Lehre dient (vgl. CG², I, 143, 13- 15: Leitsatz zu § 19), wodurch sich ihre Orientierung an der kirchlichen Tradition erklärt, ist die Predigt „ganz der freien Productivität dessen, der den Kirchendienst verrichtet, anheimgestellt“ (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Zweite umgearbeitete Ausgabe [1830]. Nebst den Marginalien aus Schleiermachers Handexemplar, in: ders., Universitätsschriften. Herakleitos. Kurze Darstellung des theologischen Studiums, hg. von D. Schmid, KGA I/6, Berlin/New York 1998, 317-446, 427, 8f.).

⁷⁷ So mit Schleiermacher Herms, Schleiermachers Eschatologie, 141f.; gegen Schleiermacher Brunner, Mystik, 278f. Für Schleiermacher selbst gilt: Obwohl weder die Lehre von der Vollendung der Kirche noch die Lehre von der persönlichen Fortdauer noch die Vereinigung beider Lehren sich systematisch klar und anschaulich darstellen lassen, ist doch jede „für sich mit vollkommener Wahrheit in unser christliches Bewusstsein aufgenommen“ (CG², II, 492, 22f.; vgl. CG¹, II, 337, 28-31).