

Christian Polke\*

## Von letzten Dingen

### Zum Status eschatologischer Aussagen

<https://doi.org/10.1515/nzsth-2020-0020>

**Zusammenfassung:** Eschatologische Vorstellungen, wie sie seit jeher Bestandteil christlicher Glaubenswelten waren, sind in der Moderne in eine tiefe Krise geraten. Im Zuge des Wandels des Welt- und Geschichtsbildes haben die klassischen Bilder von Weltende und Gericht, Himmel und Hölle radikal an Plausibilität verloren. Mehr noch: Auch die großen Gestalten der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts waren weitgehend darum bemüht, Eschatologie weniger als materialdogmatische Lehre von den „letzten Dingen“ zu verstehen, denn als prinzipielle Dimension theologischer Reflexion zu begreifen. Vor diesem Hintergrund geht es dem Beitrag um eine Wiedergewinnung der materialdogmatischen Eschatologie. Im Anschluss an methodische Überlegungen Friedrich Schleiermachers steht dabei der Status eschatologischer Aussagen zur Debatte. In dreifacher Hinsicht (hermeneutisch, kritisch, theologisch) lässt sich Eschatologie als Arbeit an einem theologischen Wirklichkeitsbegriff begreifen: Sie dient erstens einer kritischen Hermeneutik eschatologischer Imaginationen, sie bemüht sich zweitens um eine Labilisierung fixierter Wirklichkeitsinterpretationen, und sie bestimmt drittens den christlichen Gottesgedanken angesichts schlechthinniger Hinfälligkeit und radikaler Vergänglichkeit aller erfahrbaren Realität fort. »Tod«, »Ewigkeit« und »Auferstehung« markieren diejenigen basalen Symbolgehalte christlicher Eschatologie, deren lebensdienliche Funktion sich in den religiösen Praxisvollzügen bewähren muss, indem durch sie Trost, Hoffnung und Gottvertrauen noch an den Gräbern möglich werden kann.

**Schlüsselwörter:** Auferstehung, Eschatologie, Ewigkeit, Gott, Hermeneutik, Imagination, Schleiermacher, Tod

---

**Anmerkung:** Der Text stellt eine überarbeitete Fassung meines Vortrags im Rahmen des Habilitationskolloquiums am Fachbereich Evangelische Theologie der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Hamburg am 7. Dezember 2015 dar.

---

**\*Korrespondenzautor:** Christian Polke, Professor für Ethik im Rahmen der Systematischen Theologie, Theologische Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen, E-Mail: Christian.Polke@theologie.uni-goettingen.de

**Summary:** Living in the “immanent frame” (Ch. Taylor) of modernity includes among other things the closing of eschatological thinking. “This world is all we have.” As a consequence of the “loss of heaven”, already Friedrich Schleiermacher has tried to critically reconstruct the eschatological symbols of Christian doctrine in his *Glaubenslehre*. By following his critical hermeneutics of eschatology the article reflects on three basic tasks for any contemporary dogmatic eschatology: hermeneutical, critical, and theo-logical. In consequence, eschatological thinking should not abandon concrete images of eternal life, but has to reflect them critically. Whereas naïve eschatological realism tends to exuberant imagination, eschatological reductionism, often in favor of a strictly present eschatology and of existentialism, rejects the necessary labilisation of any closed concept of reality. Therefore, only a theo-logical reconstruction of eschatological key-issues (in the strict sense) can balance the tasks of both, the critique of human phantasms and of the “closed immanent frame” of reality. In sum, eschatology represent consequent theo-logy insofar as the divine reality (“God”) is understood and reconstructed again as the radically creative and ultimate source at the very end of individual and cosmic life.

**Keywords:** Resurrection, eschatology, eternity, God, hermeneutics, imagination, Schleiermacher, death

*In memoriam Christof Gestrich (1940–2018)*

## I. Eschatologie als Krisensymptom

Vor über hundert Jahren hat Ernst Troeltsch in seinen Vorlesungen zur *Glaubenslehre* die Lage der Eschatologie mit den folgenden Worten charakterisiert und auf den Punkt gebracht: „Das eschatologische Bureau ist heutzutage zumeist geschlossen.“<sup>1</sup> Damit wollte er keineswegs nur auf die Schwierigkeiten verweisen, denen sich eines der klassischen Loci der materialen Dogmatik ausgesetzt findet. Vielmehr äußerte er darin auch eine allgemeine Diagnose hinsichtlich der religiösen Lage, speziell des Christentums, in der modernen Welt.<sup>2</sup> Hierzu zählt das

<sup>1</sup> Vgl. Ernst TROELTSCH, *Glaubenslehre*. Nach den Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912, hg. v. Getrud von LE FORT. Mit einem Vorwort von Marta TROELTSCH, Neudruck der Ausgabe von 1925, Aalen 1981, 36.

<sup>2</sup> Dafür zeugt schon der Ort, an dem innerhalb von Troeltschs Vorlesungen diese Worte fallen. Sie sind nicht etwa den Fragment gebliebenen Leisätzen zur Eschatologie entnommen, sondern finden sich in den einleitenden Überlegungen zur gegenwärtigen theologischen Lage. Dieser § 2 handelt bekanntlich von den „Erkenntnisquellen für die Darstellung des Systems“ (aaO., 19).

Schwinden jenes traditionell metaphysischen Weltbildes, zu dessen elementaren Bestandteilen überkommene Bilder und Vorstellungen vom Lebens- und Weltende und ihrem jeweiligen „Danach“ gehörten. Von Tod und Auferstehung, Jüngstem Gericht und Weltende, Himmel und Hölle<sup>3</sup> ist in akademischer Theologie und Philosophie seitdem kaum mehr – und wenn, nur mit einer gehörigen Portion Verlegenheit – die Rede. Dabei betrifft dieser Wandel weit mehr noch die religiösen Mentalitäten. Nicht zufällig verlieren zur gleichen Zeit auch selbstverständlich gehaltene Bestattungspraktiken ihre Monopolstellung, wofür die zunehmende Praxis der Feuerbestattung nur ein Beispiel darstellt.<sup>4</sup> Dem Rückbau eschatologischer Symbolbestände ab dem 19. Jahrhundert entspricht ein Wandel des religiösen Bewusstseins, weil „die Gedanken, die [die letzten Dinge] begründet haben, ihre Wurzel verloren“<sup>5</sup> haben.

Gleichwohl behauptet selbst Troeltsch mit dieser Diagnose nicht, dass man das eschatologische Büro schließen, mithin die religionsproduktive wie -diagnostische Relevanz von Todes- und Jenseitsvorstellungen endgültig verabschieden könne. Vorsichtig genug redet er lediglich von einem „zumeist“, was insofern konsequent ist, da auch seine eigene Dogmatik nicht daran vorbei kommt, sich eschatologischen Fragen zu stellen; repräsentiert doch der Gedanke der Vollendung für ihn eine unverzichtbare religiöse Gegenwartsidee.<sup>6</sup> Und überhaupt, wie schnell sich die Lage ändern und der Wind drehen kann, belegt der Umstand, dass nur wenige Jahre nachdem dieses Bonmot in Heidelberg gefallen sein muss, von Eschatologie wieder allenthalben die Rede war und dies in fast schon apokalyptischer Endzeitstimmung. So behauptet kein Geringerer als Karl Barth in der zweiten Auflage seines Römerbriefkommentars aus dem Jahre 1922: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nichts zu tun“<sup>7</sup>. Damit bringt er in der ihm unnachahmlichen

<sup>3</sup> So lautet bekanntlich die Ordnung der letzten Dinge in der traditionellen lutherischen Dogmatik im Traktat „De novissimis“. Vgl. dazu: Heinrich SCHMID, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt. Neu hg. und durchgesehen von Horst-Georg PÖHLMANN, Gütersloh<sup>9</sup>1979, 394–411.

<sup>4</sup> Zum Wandel der Jenseitsvorstellungen und Begräbnispraktiken im Verlauf des 19. Jahrhunderts siehe die Darstellung bei: Lucian HÖLSCHER, Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005, 202–207.325–329.

<sup>5</sup> TROELTSCH (Anm. 2), 36.

<sup>6</sup> Vgl. aaO., 378ff., hier: 380. – Zudem ist auf den einschlägigen Artikel aus der Feder Troeltschs zu verweisen in: Ernst TROELTSCH, Art. Eschatologie, in: RGG<sup>1</sup> 1, Tübingen 1910, 622–632.

<sup>7</sup> Vgl. Karl BARTH, Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, Zürich<sup>16</sup>1999, 325. – Man beachte die trinitarische Struktur, die hier auf die Grundsätzlichkeit der eschatologischen Ausrichtung der Theologie als ganzer verweist: „Direkte Mitteilung von Gott ist keine Mittelung von *Gott*. Christentum, das nicht ganz und gar Eschatologie ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nichts zu

Art nicht nur die Kritik am Erbe seiner theologischen Väter zum Ausdruck, sondern seine Zeit auf den religiösen bzw. theologischen Begriff. Denn ohne Zweifel spiegeln sich darin auch die Erfahrungen der meisten Zeitgenossen aus dem Ersten Weltkrieg und dem Zusammenbruch der europäischen Gesellschaftsordnungen wieder.

Die Unterschiede in beiden Stellungnahmen zum Zustand der Eschatologie sind allerdings beträchtlich. Während bei Troeltsch der Verlust an lebensweltlicher Plausibilität eschatologischer Bilder und Überzeugungen im Vordergrund steht, redet Barth gar nicht von spezifischen Vorstellungen über Tod und ewiges Leben, sondern will die Theologie prinzipiell kennzeichnen. „Eschatologisch“ meint demnach nicht zuvorderst das, was auf ein spezifisches Lehrstück innerhalb der Dogmatik zu beziehen sei, sondern stellt eine Reflexionskategorie theologischer Arbeit *sui generis* dar. Gleichwohl reagieren trotz aller Unterschiede die dialektische und die liberale Theologie auf die gleiche Krise, zu der eben auch der Schwund an Plausibilität von eschatologischen Vorstellungen gehört.

So charmant auch die Umstellung vom Gegenstands- auf den Konstitutions- und Reflexionsbezug von Eschatologie erscheint, sie bringt eigene Probleme mit sich. Denn, wie Gerhard Ebeling zu Recht bemerkt hat, kann von nun an – und die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts gibt auf vielfache Weise davon beredt Zeugnis – als „eschatologisch [...] alles Mögliche qualifiziert werden, was an sich gar nicht in den Gegenstandsbereich der letzten Dinge im herkömmlichen Sinne gehört.“<sup>8</sup> Diese gleichsam „quecksilbrige Beweglichkeit“<sup>9</sup>, die dem Terminus der Eschatologie zukommt, hatte zur Folge, dass zwar weiterhin von den letzten Dingen, den *ta eschata* in klassischen Dogmatiken die Rede war, sich der Schwerpunkt von nun an aber auf der Explikation der eschatologischen Dimension des Glaubens und der Theologie verlagerte. Das trifft selbst noch auf diejenigen theologischen Stimmen zu, die ab der Mitte des 20. Jahrhunderts als Theologien der Hoffnung, der Revolution und der Befreiung besonderen Wert auf die Radikalität der eschatologischen Botschaft des Christentums legten<sup>10</sup>; gleichsam als konstruktiver Widerhall jener Wiederentdeckung der radikalen Eschatologie Jesu,

---

tun. Geist, der nicht in jedem Augenblick der Zeit aufs neue Leben aus dem Tode ist, ist auf alle Fälle nicht der *heilige* Geist.“ – Barths Kommentar gilt der Stelle aus Röm 8,24: „Denn auf Hoffnung sind wir gerettet...“.

**8** Gerhard EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. III: *Der Glaube an Gott den Vollender der Welt*, Tübingen 1979, 398.

**9** Ebd.

**10** Vgl. zur Geschichte der Eschatologie: Carl Heinz RATSCHOW, Art. Eschatologie VIII. Systematisch-theologisch, in: TRE 10, Berlin/New York 1982, 334–363, sowie den problemanzeigenden Überblick bei: Christoph SCHWÖBEL, *Letzte Dinge zuerst? Das Jahrhundert der Eschatologie im Rückblick*, in: DERS., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 437–468.

wie sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der neutestamentlichen Wissenschaft Aufsehen erregte und mit dem Namen Albert Schweitzers verwunden war.<sup>11</sup> Insofern entbehrt es nicht der Ironie, dass man mit Hans Urs von Balthasar rückblickend sagen kann: „Wenn für den Liberalismus des 19. Jahrhunderts das Wort von Troeltsch gelten konnte: ‚Das eschatologische Bureau ist meist geschlossen‘, so macht dieses im Gegenteil seit der Jahrhundertwende Überstunden.“<sup>12</sup>

Dieser doppelsinnige Umgang mit dem Begriff und der Bedeutung von Eschatologie bildet den Hintergrund der folgenden Ausführungen: Auf der einen Seite lässt sich nicht behaupten, Eschatologie wäre kein Thema systematischer Theologie mehr. Sie ist, wie auch andernorts in der Theologie, auf ihre Weise weiterhin präsent. Auf der anderen Seite verlagert sich das Interesse, wie bereits erwähnt, zunehmend weg von materialdogmatischen Gehalten hin zu Fragen prinzipieller Natur, etwa derjenigen, wie – methodisch kontrolliert – vom „Ende aller Dinge“ (Kant) zu sprechen sei. Der „Tendenz zur Ausweitung des Anwendungsbereichs“ von Eschatologie entspricht, um nochmals Ebeling zu zitieren, „die Lockerung des Zeitbezugs“<sup>13</sup>. Obgleich christliche Eschatologie anderes meint als eine religiös gestimmte Futurologie, erhält sie ihr Eigengewicht doch allererst aus der Irreversibilität der Zeit, wie sie sich im religiösen Bewusstsein in besonders prägnanter Weise bemerkbar macht. Anders gewendet: Fragen der Endlichkeit und der Endgültigkeit, nicht nur des Todes, sondern auch des kontrafaktisch dazu geglaubten Heils sind unter zeitlichen Bedingungen nicht loszulösen von der Dimension der Zukunft.

Wenn ich von daher im Folgenden von „letzten Dingen“ rede, dann geht es mir auch um eine Rückgewinnung des Gehalts eschatologischer Aussagen im Sinne derjenigen *ta eschata*, von denen die traditionelle Eschatologie beredt Auskunft zu geben wusste. Dabei bekundete sich deren interne Rationalität immerhin darin, dass sie um den Zeit- und mit ihr den Hoffnungsbezug des christlichen Glaubens wusste, wenngleich sie ihn durch den Zwang zu Schematisierung und

---

11 Als bahnbrechend und Diskurs entscheidend ist hier an die Forschungen von Johannes Weiß zu erinnern. Albert Schweitzer wiederum bediente sich dieser, um das liberaltheologische Bild und Programm eines kultursensiblen historischen Jesus durch die Prämissen historisch-kritischer Forschung ad absurdum zu führen. Ohne die (Wieder-) Entdeckung der radikalen Eschatologie des historischen Jesus oder aber auch nur des neutestamentlichen Christus wäre das Entmythologisierungsprogramm eines Rudolf Bultmann kaum verständlich. Man darf nicht vergessen, dass Bultmanns Theologie von einem aus heutiger Sicht einigermaßen eigenwilligen, existenzphilosophischen Verständnis von Eschatologie geprägt ist, das sich allerdings mit den Überlegungen von Weiß und Schweitzer durchaus vereinbaren lässt.

12 Hans Urs von BALTHASAR, Eschatologie, in: Johannes FEINER/Josef TRÜTSCH/Franz BÖCKLE (Hg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 403–421, 403.

13 EBELING (Anm. 8), 398.

Harmonisierung gleich wieder zu verlieren schien. Schon von daher verbietet sich zugleich ein Rückfall hinter den Stand neuzeitlichen Problembewusstseins, das Theologie im Allgemeinen und die Dogmatik im Besonderen dazu nötigt, sich der *Reflexivität* ihrer Aussagen bewusst zu sein und diese eigenständig zu hinterfragen. Hierin liegt die bleibende Berechtigung, den Begriff des Eschatologischen als eines Qualifikators theologischer Rede *sui generis* zu verwenden. Insofern sollte auch Vorsicht geboten sein vor jedem Verständnis von Eschatologie, das sich als lehrhafte Darstellung und prognostische Dokumentation eines übernatürlich vermittelten Rappports über noch ausstehende Ereignisse in der Zukunft von Welt und Mensch in und nach ihrem Untergang verstünde. Mit einem derlei metaphysisch aufgeladenem Schriftpositivismus hat eine reflektierte Eschatologie nichts zu tun. Die Krise, in welche die Eschatologie in der Neuzeit geraten ist, darf hingegen auch als Symptom für die generelle Problemlage gelten, in die hinein sich gegenwartsorientierte Theologie mit ihrer Aufgabe einer zeitgemäßen Hermeneutik des christlichen Glaubens gestellt sieht und derer sie sich nicht durch unmittelbaren Rückgriff auf kanonische Texte und kirchliche Lehrgehalte entledigen kann.

Eschatologie als *Krisensymptom* von Theologie zu verstehen bedeutet jedoch ferner, einzugestehen, dass eine ausschließliche Fokussierung auf Reflexionskategorien demgegenüber ebenfalls nicht als Lösung fungieren kann. Denn das Spezifikum des christlichen Glaubens lässt sich nicht abseits, sondern eben nur „in“, „mit“ und „durch“ die sachlichen Gehalte seiner symbolischen Artikulations- und Darstellungsformen hindurch verständlich machen. Nur auf diese Weise findet es schließlich am Ort der lebensweltlichen Praxis seine Plausibilität. Hermeneutische und methodologische Erörterungen bedürfen nicht nur am Ort der Eschatologie – dort aber in besonderem Maße – des stetigen Rückbezugs auf materialdogmatische Gehalte<sup>14</sup>, wollen sie ihren Bezug auf die christliche Glaubensals Lebensform nicht verlieren. Denn Verkündigung, Seelsorge und Kasualpraxis bedürfen allemal im Angesicht des Todes der konkreten Rede über die letzten Dinge in Gestalt von Bildern, Symbolen, Narrativen etc., wie sich dies ohnehin vom neutestamentlichen Zeugnis her nahelegt. „Was geschieht, wenn ich sterbe?“ Niemand kann dieser bedrängenden Frage auf Dauer ausweichen [...] Das zunehmende Schweigen oder vage Umschreiben der Kirchen“, und der Theologien!, „wenn sie hierauf antworten sollen, hat im Laufe des 20. Jahrhunderts viele Menschen den Kirchen entfremdet.“<sup>15</sup> Dabei böte gerade die Polymorphie

<sup>14</sup> Vgl. dazu die nicht nur für die katholische Theologie stilbildend gewordene Abhandlung von: Karl RAHNER, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: DERS., Schriften zur Theologie Bd. IV: Neuere Schriften, Einsiedeln/Zürich/Köln 1969, 401–428.

<sup>15</sup> Christof GESTRICH, Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung, Frankfurt/M. 2009, 15. – Mit diesen drastischen Worten eröffnet Chris-

eschatologischer Gattungen und Bildwelten (man denke nur an Mk 12,18–27par, 1 Kor 15 und Apk 21) genügend Möglichkeiten, anlassbezogen und situationsgemäß die christliche Botschaft in Szene und Rede zu setzen. Auf deren Sinn ist kritisch wie konstruktiv ebenso zurückzukommen, wie auf die religiösen Motive und Bilder, mit denen sich in unserer Gegenwartskultur ein eschatologisch getöntes Bewusstsein zur Sprache bringt. Das ist die hermeneutische Aufgabe jeder Dogmatikerin, jedes Dogmatikers, wenn sie, er Eschatologie betreibt. Dabei ist sie, er in systematischer Hinsicht von der Frage geleitet, inwiefern sich in und mit diesen Bildern, Symbolen, Geschichten und Metaphern der christliche Glaube oder auch das christlich-fromme Selbstbewusstsein selbst versteht und dabei zugleich die Realität, auf die er bzw. es Bezug nimmt, interpretiert. Aus diesem Grund rede ich vom *Status* eschatologischer Aussagen, da sich *Sinn* und *Notwendigkeit zu eschatologischer Rede* von ihrem *Sachgehalt* her zeigen lassen müssen, wie auch umgekehrt die *Notwendigkeit zu methodischer Grundlagenreflexion* am *materialen Gehalt* der Eschatologie selbst *entspringt* bzw. zu ihr *nötigt*. Nur über die Verschränkung von methodischer und materialer Perspektive lässt sich somit der Status bestimmen.

Im Folgenden werde ich zunächst einige Bemerkungen zu Friedrich Schleiermacher machen, der in seiner Glaubenslehre als einer der ersten aus der neuzeitlichen Krise der Eschatologie die notwendigen Schritte hin zu einer grundsätzlichen Methodenreflexion angestoßen hat (2). Schon bei Schleiermacher lässt sich dabei beobachten, dass er seine methodologischen Erörterungen nicht abseits, sondern angesichts des materialdogmatischen Befunds von eschatologischen Glaubensaussagen und -symbolen vornimmt. Dabei stehen alle eschatologischen Aussagen unter dem Gebot der Kohärenz mit der soteriologischen Grundbestimmung des christlichen Glaubens. Sodann wird in einem zweiten Schritt die eschatologische Aufgabenbestimmung von Theologie im Allgemeinen, aber vor allem von Dogmatik im Besonderen in dreifacher Hinsicht spezifiziert (3): Es gilt die hermeneutische von einer kritischen Aufgabe zu unterscheiden und beide in einer *strictissime* theologischen Gründung von Eschatologie mündend zu verstehen. Abschließend wird dann versucht, die religionspraktischen Früchte dieser dogmatischen Reflexion mit Blick auf die Kasualie der Bestattung und der Seelsorge an Verstorbenen anzudeuten (4).

---

tof Gestrich sein (erstes) Buch zur Eschatologie und zur Rehabilitierung der Seelenkategorie. Über Gestrich hinausgehend, aber wohl in seinem Sinne, wird man durchaus sagen können: Sowohl mit der Verdrängung des eschatologischen Zentralthemas als auch mit dessen Nichtthematisierung und restloser Umdeutung hat die Theologie – aus welchen (guten) Gründen auch immer – gravierenden Anteil an einer weiteren Säkularisierung und reduktionistischen Naturalisierung unserer Bewusstseinslagen, v. a. im Hinblick auf Sterben und Tod.

## II. Eschatologie – ein „prophetisches Lehrstück“ nach Friedrich Schleiermacher

Es gehört zu den bedeutendsten Leistungen Friedrich Schleiermachers, auf dem Gebiet der Eschatologie die methodische Problemreflexion mit der dogmatischen Darstellungsbemühung verknüpft zu haben. Dabei kann an dieser Stelle nicht näher auf den in der Schleiermacher-Forschung weiterhin umstrittenen Status seiner Eschatologie im Duktus der *Glaubenslehre* oder gar seiner Theologie als Ganzer eingegangen werden. Doch selbst wenn sich Spannungen zwischen den Ausführungen in den beiden Auflagen der *Glaubenslehre* und Schleiermachers Erörterung eschatologischer Themen in Predigten aus jahreszeitlichem oder kasualem Anlass nicht leugnen lassen<sup>16</sup>, bleibt doch der Umstand, dass sich Schleiermacher offenkundig nach wie vor zur Verhandlung eschatologischer Themenbestände veranlasst sah, insofern diese mit der Bestimmtheit des christlich-frommen Selbstbewusstseins unweigerlich gegeben waren. Schleiermacher setzt gleich zu Beginn seiner Verhandlung der eschatologischen Lehrstücke in der *Glaubenslehre*<sup>17</sup> diese von anderen Topoi ab, indem er sie näherhin als „prophetische Lehrstücke“ kennzeichnet und dabei betont, dass ihnen „jedoch der gleiche Werth wie den bisher behandelten Lehren nicht kann beigelegt werden“ (CG<sup>2</sup> II, [§ 159] 466). Es ist diese Spitzenformulierung, die bis heute in der Forschung kontrovers diskutiert wird, und zwar dahingehend, ob Schleiermacher damit im Grunde nicht doch die Eschatologie für disponibel gehalten hätte. Allerdings lässt sich diesbezüglich auch eine andere Vermutung anstellen, die zwar den Status eschatologischer Aussagen gegenüber anderen Lehrgehalten different hält, diese jedoch nicht als zwingend abkünftig wertet.<sup>18</sup> Das soll in mehreren Schritten genauer gezeigt werden.

*Erstens:* Schleiermachers gesamte *Glaubenslehre* beruht auf der Einsicht, dass diese ihre Aufgabe in der explikativen Darstellung der (inhaltlichen) Bestimm-

**16** Darauf beruht im Grunde die Darstellung von Schleiermachers (reifer) Eschatologie bei: Martin WEEBER, *Schleiermachers Eschatologie. Eine Untersuchung zum theologischen Spätwerk*, Gütersloh 2000.

**17** Vgl. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Zweite Auflage (1830/31), Teilband 1 und 2, DERS., *Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I/13.1 und 2, hg. v. Rolf SCHÄFER, Berlin/New York 2003 (im Folgenden abgekürzt im Haupttext mit: CG<sup>2</sup>).

**18** Dieses Anliegen teile ich mit Eilert HERMS, wie er es mit Blick auf Schleiermachers Eschatologie durchgeführt hat, in: Eilert HERMS, *Schleiermachers Eschatologie nach der zweiten Auflage der »Glaubenslehre«*, in: DERS., *Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher*, Tübingen 2003, 125–149.



heit des *gegenwärtig* christlich-frommen Selbstbewusstseins findet. Es zeigt sich aber schon von der Sache der Eschatologie her, dass eschatologische Vorstellungen nachgerade nicht in demselben Maße am gegenwärtigen Glaubensbewusstsein Anhalt finden können, wie dies beispielsweise für die Sündenlehre gilt. Das liegt in deren spezifisch *futurischer* Ausrichtung. Zwar teilen sie mit allen anderen Gehalten der Glaubenslehre deren zeitliche Konnotation<sup>19</sup>, nur eben mit einer deutlichen Fokussierung auf (absolut) Zukünftiges, was spezifische Probleme mit sich bringt. Hierin deutet sich ein erster Hinweis für Schleiermachers Qualifizierung der eschatologischen Lehrstücke als „prophetische“ an.

*Zweitens:* Eine weitere Schwierigkeit birgt die Grundidee, von der die Eschatologie bestimmt wird: nämlich der Vollendungsgedanke. Auch bei Schleiermacher fungiert die Idee der Vollendung, genauer die der „Kirche“ wie die des „Zustand[s] der Seele im künftigen Leben“ (CG<sup>2</sup> II, [§ 159] 465) als inhaltlich strukturierendes Moment der Eschatologie. Doch bringt dieses mit sich, dass gerade negiert werden muss, was zuvor alle Bestimmtheiten des christlichen Selbstbewusstseins kennzeichnet: sein Grundzug als ein durch die *Differenz* von Sünde und Gnade gekennzeichnetes Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit.<sup>20</sup> Da-

---

19 Vgl. SCHLEIERMACHER, Der Christliche Glaube I (Anm. 17), (§ 4.1) 33ff; (§ 5.4) 47ff. – Auch mit Blick auf die religiöse Bestimmtheit der anderen dogmatischen Explikationsgestalten lässt sich nämlich behaupten, dass sie als Deutungsformeln des unmittelbaren Selbstbewusstseins nie anders als am sinnlichen Selbstbewusstsein auftreten und darüber bestimmt werden können, jenes zudem unweigerlich als ein sich zeitlich vollziehendes zu denken ist und nachgerade nur indirekt auf den religiösen Fluchtpunkt verweisen kann.

20 Vgl. die berühmten Formulierungen in SCHLEIERMACHER, Der Christliche Glaube II (Anm. 17), (§ 159) 468: „Daher nun können wir auf keine Weise den folgenden Sätzen, welche von den letzten Dingen handeln, denselben Werth wie unsern bisherigen Lehrensätzen beilegen. Das ist allerdings nicht zu läugnen, daß indem wir uns unseres geistigen Lebens als mitgetheilte Vollkommenheit und Seligkeit Christi bewußt sind, darin schon dieses liegt, daß das vollkommene überall allein das ursprünglich wahre sei, das unvollkommene aber nur durch jenes, und dies ist zugleich der Glaube an die Realität der vollendeten Kirche, aber nur als wirksame treibende Kraft in uns, welche in allen die Kirche fördernden Lebensmomenten das eigentlich handelnde ist. Aber mit Aufhebung des unserm Selbstbewußtseins unvertilgbar mitgegebenen Unterschiedes zwischen dem innern Princip und der äußeren Erscheinung, dieses wirksame Princip zugleich als ein immer doch irgendwie räumlich und zeitlich erscheinendes Dasein zu denken, das ist nicht eben so gut begründet.“ – Schleiermacher formuliert hier auf seine Weise den schon bei Kant vorherrschenden Gedanken von der Eschatologie als einer Lehre der Grenzbegriffe, und zwar – man beachte – durchaus in handlungstheoretischer Zuspitzung. Von daher wäre durchaus zu überlegen, wie sich das Problem eines Jenseits der Lust/Unlust- bzw. Sünde/Gnade-Differenz in der *Christlichen Sittenlehre* anders darstellt durch das – vom reinigenden und ausbreitenden Handeln abgehobene – darstellende Handeln (v. a. in Kultus und Spiel). Vgl. Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *Christliche Sittenlehre*. Einleitung, hg. v. Hermann PEITER. Mit einem Nachwort von Martin HONECKER, Stuttgart/Berlin/Mainz/Köln 1983, 55ff.61ff. Dazu siehe auch: Jörg DIERKEN, *Glaube und Lehre im modernen Pro-*

bei zeigt sich dieser Konflikt als Spannungsverhältnis nicht im Abstrakten. Er tritt vielmehr innerhalb und zwischen den einzelnen eschatologischen Gehalten auf. Denn es lässt sich zwar mit Blick auf die Vollendung der Kirche festhalten, dass das christliche Glaubensbewusstsein sich dieser vollends gewiss sein darf, da das „in Christo [...] göttliche Wesen mit der menschlichen Natur bleibend vereinigt“ (CG<sup>2</sup> II, [§ 160,2] 473) zu denken sei; mithin sich das Aufgehoben-Sein der basalen Grunddifferenz aus Sünde und Gnade an dieser Stelle einigermaßen spannungsfrei darlegen lässt. Das gilt jedoch nicht in gleichem Maße für die Erörterung der kontinuierlichen persönlichen Fortdauer der Einzelwesen unter dem Symbol der „ewigen Seligkeit“. Hier muss nicht nur „alles Bildliche [...] schwankend bleiben“ (ebd.). Vielmehr bereitet die Vorstellung einer Vollendung von endlichen Wesen, deren Lebendigkeit sich über Differenzbewusstsein aufbaut, besondere Schwierigkeiten, weil wir ein „gemeinsames Leben [...] ohne allen Gegenstand gemeinsamer Thätigkeit [...] nur auf gegenseitige Darstellung des inneren Lebensverlaufs beschränkt [...] uns schwerlich als einen schlechthin vollkommenen Zustand denken [können]“ (CG<sup>2</sup> II, [§ 163,1] 487).

Damit deutet sich ein grundsätzliches Problem jeder Eschatologie an, die mit dem Gedanken der Vollendung operiert: Muss doch Vollendung einerseits so gedacht werden, dass sie mit dem Ende der gegenwärtigen Welt- und Lebenszeit ernstmacht, sie dabei aber andererseits nicht zu einer Vorstellung von Ewigkeit (ver)föhren darf, die einer Art „dauerhaften Friedhofsruhe“ gleicht, von der die Idee, „immer dasselbe Lied, ihr Hallelujah [...] an[zu]stimmen“<sup>21</sup>, nur eine wenig gemäßigte Abwandlung darstellen würde. Anders gewendet: Schleiermacher sieht sehr genau die Schwierigkeiten, die darin begründet sind, die Differenz aus Sünde und Gnade als dergestalt überwunden zu denken, dass daraus kein gänzlich spannungsfreier, will sagen: tödlich langweiliger Zustand wird.

*Drittens:* Bei alledem steht der Vollendungsgedanke nicht beziehungslos neben den anderen Bestimmungen des christlichen Glaubensbewusstseins. Vielmehr kommt er in der Fluchtlinie des Erlösungsbewusstseins zu stehen. Dieses fußt bekanntlich auf der Überzeugung, „eine Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur zu einer solchen Persönlichkeit, wie die des Erlösers“ kann nichts anderes heißen als „daß, weil Gott beschlossen hatte[,] durch solche Vereinigung die menschliche Natur zu vollenden und zu erlösen, deshalb auch

---

testantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher, Tübingen 1996, 405–407.

**21** Immanuel KANT, Vom Ende aller Dinge (1794), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VIII: Abhandlungen nach 1781, Berlin 1968, 325–340, 335.

schon immer die menschlichen Einzelwesen dieselbe Unsterblichkeit an sich tragen mußten, derer der Erlöser sich bewußt war“ (CG<sup>2</sup> II, [§ 158,2] 464) Die menschliche Hoffnung auf Vollendung – sowohl in individueller als auch in kollektiver Hinsicht – erhält darin ihre Berechtigung, dass sie sich folgerichtig aus der christlichen Erlösungsgewissheit ergibt, die von einer umfassenden Einlösung und Erfüllung des göttlichen Erlösungswillens handelt. Darum kann Schleiermacher an dieser Stelle hinzufügen: „Dies ist die wahre christliche Sicherheit des Glaubens“ (ebd.). Von hier aus wird zudem die Skepsis verständlich, mit der Schleiermacher Überlegungen gegenübersteht, den christlichen Glauben an das ewige Leben mittels metaphysischer Unsterblichkeitspostulate oder eines religionsübergreifenden Common Sense abstützen zu wollen. Systematisch wichtiger allerdings ist, dass die am Vollendungsgedanken ausgerichtete *futurische Eschatologie* an die *perfektische Soteriologie*, d.h. an das In-Gang-Gebracht-Worden-Sein der Erlösung im Erscheinen des Erlösers und seiner Erlösungstat sowie deren geschichtliches Fortwirken durch den christlichen „Gemeingeist“, rückgebunden bleibt. Auch insofern ist die Rede vom „prophetischen Lehrstück“ präzise, nämlich im Sinne einer *Verheißung*, die auf einem Begonnenen beruht und dieses in seiner *Vollendung erwartet*.

Schleiermacher begegnete der neuzeitlichen Krise der Eschatologie somit zunächst mit einer Schärfung des Problembewusstseins bei der Verhandlung eschatologischer Fragen. Dies geschah allerdings nicht abseits, sondern in direkter Auseinandersetzung mit dem materialdogmatischen Lehrbestand. Die in meiner Rekonstruktion nur kurz herausgehobenen drei Momente des *Problems der radikalen Zukünftigkeit*, der *internen Spannungen*, die mit der *Vollendungsidee* gegeben sind, sowie der *soteriologischen Rückbindung* bzw. *Fundierung der Eschatologie* lassen sich von daher sowohl als Kritik überkommener eschatologischer Ansätze wie auch als Versuch zur konstruktiven Erneuerung ihres Sinngehaltes lesen. Erst vor diesem Hintergrund wird meines Erachtens im vollem Umfang deutlich, warum Schleiermacher in der *Glaubenslehre* gleich zu Beginn der eschatologischen Erörterungen betont, dass, weil „[s]treng genommen [...] auf unserm Standpunkt keine Lehre von der Vollendung der Kirche entstehen [kann], da unser christliches Selbstbewußtsein gradezu nichts über diesen uns ganz unbekanntem Zustand aussagen kann“ (CG<sup>2</sup> II, [§ 157,2] 457), wir auf ein „nicht hinreichend [durch Erfahrung] unterstützte[s] Ahnungsvermögens“ (CG<sup>2</sup> II, [§ 159,2] 469) angewiesen sind, dass er als Phantasie bezeichnet, die mit Blick auf die Glaubenden durch den christlichen Gemeingeist geformt zu denken sei.

Das Spannungsfeld aus dem Postulat intellektueller Redlichkeit und rationaler Abstinenz einerseits und der Notwendigkeit zu schöpferischer Einbildungskraft, „Phantasie“, andererseits lässt die Eschatologie zum Paradebeispiel einer theologischen Symbol- und Bildhermeneutik auf dem Feld der Dogmatik wer-

den.<sup>22</sup> Wenn also „bei etwanigen neuen Gestaltungen dieser Lehren, die Phantasie [...] sich unter den Schuz der Auslegungskunst stellen müsse“, um sich nicht „einem Spiel der Willkühr oder vermeintlichen neuen Offenbarungen zu überlassen“ (CG<sup>2</sup> II, [§ 159,2] 469), dann liegt in einer kritischen Hermeneutik eschatologischer Vorstellungen eine erste Antwort auf die Statusbestimmung eschatologischer Aussagen.

### III. Aufgaben eschatologischer Reflexion: Zum Status eschatologischer Aussagen

#### 1. Eschatologie zwischen Imagination und Reflexion: die hermeneutische Aufgabe

Schon Schleiermacher hatte somit nicht nur auf eine methodische, sondern ebenso sehr auf eine prinzipien- und damit statutheoretische Reflexion der Besonderheiten eschatologischer Lehrbildung gedrängt. Von größter Wichtigkeit war für ihn hierbei, die Differenz von eschatologischen Vorstellungen und der auf sie beruhenden Reflexion nicht zu nivellieren. Deswegen stellen Hermeneutik und Kritik an den Resultaten produktiver, eschatologischer Einbildungskraft die erste Aufgabe dogmatischer Eschatologie dar. Dabei beginnt der Raum der Imagination freilich nicht erst, wenn es um Vorstellungen über ein Fortleben oder Jenseits geht. Schon der Tod als radikale Grenze und insofern Motor für die Ausbildung eines in irgendeiner Form gewahren Zeitbewusstseins<sup>23</sup> lässt sich nicht ohne die Fähigkeit zu produktiver Einbildung, nicht ohne die Kraft zur Imagination, vorstellig machen: „Nicht die Unsterblichkeit, sondern die Sterblichkeit ist dasjenige, was hier ‚bewiesen‘, d.h. theoretisch erkannt, was erst allmählich durch Trennungslinien, die die fortschreitende Reflexion in den Inhalt der unmittelbaren Erfahrung hineinlegt, herausgestellt und sichergestellt werden muß“<sup>24</sup>, um es mit

<sup>22</sup> Vgl. dazu jetzt in ähnlicher Stoßrichtung, gleichwohl unter stärker vernunfttheoretischem Vorzeichen: Michael MOXTER, Vom Ruhestand des Denkens. Prolegomena zur Eschatologie, in: DERS., Erleben und Deuten. Dogmatische Überlegungen im Anschluss an Ulrich Barth. Festschrift zum 70. Geburtstag, hg. von Roderich BARTH, Andreas KUBIK und Arnulf von SCHELIHA, Tübingen 2015, 437–456.

<sup>23</sup> Vgl. dazu: Helmuth PLESSNER, Über die Beziehung der Zeit zum Tode (1952), in: DERS., Gesammelte Schriften Bd. IX: Schriften zur Philosophie, hg. v. Günther DUX, Odo MARQUARD und Elisabeth STRÖKER, Frankfurt/M. 1985, 224–262.

<sup>24</sup> Ernst CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen, Bd. II: Das mythische Denken, Darmstadt 1958, 50.

Ernst Cassirer zu sagen. Weil wir vom Tod, obgleich wir ihn nicht erleben können, bewusst wissen können, ja mit ihm stets rechnen müssen; weil wir ihn umgekehrt jedoch weder durch Selbstanschauung noch durch apriorisches Wissen erkennen können<sup>25</sup>, bedarf es zu seiner Bewusst- und Darstellbarwerdung eines Mediums, welches das an sich Undarstellbare darstellbar werden lässt. In diesem Kontext hatte bekanntlich schon Kant auf die Kraft des Symbolischen vertraut und zwar nicht nur mit Bezug auf das Schöne als Symbol des Sittlichen, sondern auch mit Blick auf Gott und die anderen Ideen der praktischen Vernunft, zu denen bekanntlich auch die Unsterblichkeit zu rechnen ist.<sup>26</sup>

Über Kant hinausgehend und auf Einsichten gegenwärtiger Symboltheorien zurückgreifend lässt sich sagen: In Symbolen formiert sich Sinn und Bedeutung im Medium des Sinnlichen, und zwar dergestalt, dass damit zugleich angezeigt wird, dass diese sich nicht darin erschöpfen. Das sich so andeutende Überschussmoment von Sinn, das weitere Symboltätigkeit nach sich zieht, betrifft stets auch das durch ihn Intendierte. Sinn verweist demnach auf Erfüllung, die, weil sie nicht in konkreten Fixierungen aufgeht, sich noch im Bewusstsein ihrer Ermangelung erneut meldet. Hinzu kommt, dass – wie es zur Kraft der Sprache gehört, Abwesendes anwesend erscheinen zu lassen – Analoges für die Imagination gelten kann. Ja, diese kann sogar mit größerer Prägnanz noch das als anwesend erscheinen und sinnbestimmt sein lassen, was prinzipiell nie – jedenfalls unter zeitlichen Bedingungen – als „real“ anwesend gedacht oder erfahren werden kann. Dadurch kann sie zum Medium eschatologischen Vorstellens und Denkens *par excellence* werden. Damit verbindet sich jedoch zugleich die Gefahr, dass die Imagination jeglichen Bezugspunkt zu derjenigen Realität verliert, der sie ihre Bilder und Vorstellungen entnimmt und deren Intendierbarkeit jedenfalls partieller Erfüllung unterliegt. Dann werden aus unseren Imaginationen Illusionen und Phantasmen. Von dieser Ambivalenz, die das Resultat eines Doppelspiels der Imagination in und mit unserer Vernunft – noch innerhalb von deren Grenzen – darstellt,

---

25 An dieser Stelle ist auf die Formulierung präzise zu achten: Es wird nicht behauptet, dass wir vom Sterben oder den mit dem Tod gegebenen und in Gang gesetzten Auflösungserscheinungen keine empirischen Erkenntnisse haben könnten, sondern nur vom Tod selbst nicht. Insofern ist es „metaphorisch“, bzw. im Sinne Kants „symbolisch“ treffend, vom Tod als einer harten oder absoluten Grenze zu sprechen. – In gleicher Weise ist es auch nicht so sehr das selbstbewusste Wissen um den eigenen, zu erwartenden Tod, sondern die Erfahrung des Todes Anderer, die zur Reflexion auf die Endlichkeit und Hinfälligkeit drängt. Auch dies wäre gegen Heidegger und die sich ihm anschließende, nicht nur theologische Tradition zu sagen. Treffend hierzu die Überlegungen von: Paul Ludwig LANDSBERG, *Die Erfahrung des Todes* (1935), Frankfurt/M. 1973.

26 Vgl. Immanuel KANT, *Kritik der Urteilskraft*, § 59, zitiert nach: Kant. *Werke in sechs Bänden*, Bd. V: *Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie*, hg. v. Wilhelm WEISCHÉDEL, Darmstadt (51983) 1998, 458–463.

bemerkte Kant in seiner *Anthropologie* einmal spitz: „Wir spielen oft und gern mit der Einbildungskraft; aber die Einbildungskraft (als Phantasie) spielt eben so oft und bisweilen sehr *ungelegen* auch mit uns.“<sup>27</sup>

So gesehen bewegt sich Schleiermacher in gut Kantischen Bahnen, wenn er in der hermeneutischen Aufgabe der Eschatologie ein kritisches Moment auszeichnet. Zwar fällt in der Eschatologie zunächst der „Fantasie [...] alles anheim [“ (CG<sup>2</sup> II, [§ 159,2] 469), was aber gerade nicht heißt, dadurch müsse theologisches Denken zurückstehen und sich den religiösen Phantasiegebilden ergeben. Vielmehr geht es um die Aufklärung über die Produktivität solcher Imaginationen, was das Bemühen mit einschließt, deren konstruktiven Charakter von reinen Projektionsanteilen abzuheben. Dabei wird als entscheidendes Kriterium geltend zu machen sein, dass die Imaginationen sich nicht durch Verleugnung oder gar Verdrängung der Gegenwart, der sie entspringen, auszeichnen, sondern diese produktiv zu bearbeiten und darin kritisch zu überbieten bemühen. Ist „der Tod die einzige Weise [...], wie das Eschaton in der Zeit anschaulich wird“, so findet das „Nachdenken über alle Problemsituationen des Eschatologischen am Tod seinen disziplinierenden Ernstfall“<sup>28</sup>. Eschatologie wird zur kritischen Reflexion eschatologischer Imaginationen an der Grenze der Zeit.

Für Schleiermacher ist dabei die „Vorstellung von Fortdauer nach dem Tode schon wesentlich mit enthalten [...], [in der] Fortdauer der Verbindung der Gläubigen mit dem Erlöser.“<sup>29</sup> Dies zugestanden, muss man jedoch nicht so weit gehen und mit ihm alle konkreteren Vorstellungen vom ewigen Leben kritisch beäugen, da sie angeblich nicht weiter „produktiv sein können“<sup>30</sup>, weil sie dank ihres Blicks auf eine imaginäre Zukunft die reale Gegenwart außer Acht ließen. Eher schon ließe sich umgekehrt behaupten: Solange eschatologische Vorstellungen an die

---

**27** Vgl. Immanuel KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* § 28, zitiert nach: Kant. Werke in sechs Bänden, Bd. VI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, hg. v. Wilhelm WEISCHDEL, Darmstadt (<sup>5</sup>1983) 1998, 476.

**28** EBELING (Anm. 8), 455. – Zum philosophischen Problem des Todes und seiner Imaginationen siehe auch die Nachlassfragmente von: Paul RICOEUR, *Lebendig bis in den Tod. Mit einem Vorwort von Olivier ABEL und einem Nachwort von Catherine GOLDENSTEIN*. Übersetzt und hg. v. Alexander CHUCHOŁOWSKI, Hamburg 2011. – Seit den Anfängen seines Denkens hat Ricoeur darüber hinaus gegen Heidegger und die an ihn anschließende Tradition darauf beharrt, dass der Tod nicht im gleichen Maße wie die Geburt auf die Kontingenz unserer Existenz verweist. Darüber hinaus kann er ohnehin nur kraft Imagination für unser Bewusstsein vorstellig werden. Vgl. DERS., *Das Willentliche und das Unwillentliche*. Aus dem Französischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Daniel CREUTZ, Paderborn/München 2016, 530–538.

**29** Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube: 1821/22*, Bd. 2, Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/7.2, hg. von Hermann PEITER, Berlin/New York 1980, (§ 174) 318.

**30** AaO., 319.

soteriologisch zu qualifizierende Gegenwart des Glaubensbewusstseins anknüpfen, buchstabieren sie in konkreteren Vorstellungen vom Fortleben nach dem Tode dieses als Hoffnung weiter aus. Solche Hoffnungsbilder können gerade in ihrer Anschaulichkeit kritisch auf die Gegenwart zurückwirken, was nicht zuletzt ihre ethische und pastorale Relevanz ausmachen dürfte. Man darf in diesem Zusammenhang daran erinnern, dass Schleiermacher nicht immer so strikt mit bildlichen Ausdrücken gelebter Frömmigkeit in seiner Dogmatik umgegangen ist; ist es doch gerade ein Vorteil seines Ansatzes, die Grenze zwischen christlicher Frömmigkeit und dogmatischer Explikation offen gelassen zu haben.<sup>31</sup> Auf diese Weise lässt sich noch mit Blick auf die eschatologischen Symbole die Notwendigkeit einer dogmatischen Bearbeitung ihrer internen Spannungen fordern, wenngleich unter der Forderung, fortan reflektierter von ihnen Gebrauch zu machen und sie darin in gewisser Weise fortzuschreiben. Einem konsequent reduktiven Umgang muss das Ansinnen nicht widersprechen, in eschatologischen Bildern die „Unerforschlichkeit der Zeit“ in einer „Vielfalt der Gestalten des Jenseits der Zeit“<sup>32</sup> kritisch auszuleuchten.

## 2. Eschatologie als Arbeit am Wirklichkeitsbegriff: die kritische Aufgabe

Eschatologische Bilder, Visionen und Szenarien sprechen nicht nur von einem Jenseits der Zeit in zeitlichen Gestalten. Sie bringen nicht nur Sehnsüchte, Hoffnungen, Ängste und Schrecken zum Ausdruck, sondern sie verflüssigen dadurch auch festgefahrene Wirklichkeitsmuster; sei es, indem sie die Sicht auf die gegenwärtige Realität intensivieren und überbieten, sei es, dass sie ihr durch kontrafaktische Kontrastierung widersprechen wollen. Dadurch aber werden Wirklichkeitsvorstellungen, mit denen auch Glaube und Theologie stets operieren, partiell aufgebrochen und für Irritationen empfänglich gemacht. Das unterscheidet Eschatologie von bloßer Zukunftsprognostik oder idealen Wunschprojektionen. Anders gesagt: Eschatologie, die nicht zugleich irritationsanstößig wirkt, ist keine Eschatologie. Das gilt, ganz unabhängig von jeder ontologischen Vorfestlegung. Wenn Prognosen dergestalt sich als realistisch erweisen, dass sie aus der Gegenwart heraus Aussagen über die Zukunft schlussfolgern, so wollen

---

<sup>31</sup> So jedenfalls lassen sich Schleiermachers Ausführungen in den §§ 15–19 der zweiten Auflage seiner *Glaubenslehre* auch lesen, vgl. SCHLEIERMACHER, *Der Christliche Glaube II* (Anm. 17), 127–150.

<sup>32</sup> So leicht variierend: Paul RICOEUR, *Zeit und Erzählung*, Bd. III: *Die erzählte Zeit*, München 2007, 422.

umgekehrt eschatologische Aussagen über die radikal andere, weil absolute Zukunft – symbolisch „nach dem Tod“ (des Einzelnen, der Menschheit, des Kosmos) – unsere Gegenwart neu und anders zu verstehen suchen. Eschatologie, so betrachtet, bemüht sich um *Labilisierung* geschlossener Wirklichkeitsinterpretationen, vor denen gerade die Theologie nicht gefeit ist. So ließe sich eine Mahnung Hans Blumenbergs produktiv aufnehmen, nach der eine radikal entmythologisierte Eschatologie im Verbund mit einer am göttlichen Allquantor ausgerichteten Heilsgeschichte nur zur gänzlichen Stillstellung von Wirklichkeitsimaginationen führen und damit nur von Neuem das Problem der Theodizee heraufbeschwören würde.<sup>33</sup>

Auf der anderen Seite liegen die Gefahren einer allzu umfassenden Labilisierung des Wirklichkeitsbegriffs auf der Hand. Es droht die Kohärenz der Glaubensperspektive, mit Blick auf die Realität, der sie entstammt und in der sie lebt, auseinanderzubrechen. Deswegen band schon Schleiermacher den Anspruch auf zukünftige Vollendung der Erlösung an die Gegenwärtigkeit des Erlösungsbewusstseins zurück. Andernfalls würde die in der Vergangenheit durch das Erscheinen des Erlösers in Gang gebrachte und in seinem Geist durch die Geschichte hindurch in die gegenwärtige Existenz der Glaubenden fortgepflanzte Erlösungstätigkeit am Ende doch nur wieder in Klammern gesetzt. Das gilt es zu verhindern, obgleich dadurch unweigerlich das Problem eintritt, wie unter zeitlichen Bedingungen von einem Anderen der Zeit als ihrer Vollendung – „Ewigkeit“ – zu reden sei. So scheint die als Grenzbegriff gefasste *Figur der Vollendung* an der *Irrevokabilität göttlicher Erlösung* bzw. der auf sie gerichteten *Erlösungsgewissheit* angesichts einer *irreversibel auf den Tod zulaufenden Realität (Vergänglichkeit)* fast schon alternativlos. *Labilisierung* geschlossener Wirklichkeitsmuster kann angesichts dieses Befundes dann nur mehr heißen, den Wirklichkeitsbegriff der Dogmatik, d.h. die im Glauben symbolisch interpretierte Wirklichkeit als gegen-

---

33 Vgl. Hans BLUMENBERG, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: DERS., Ästhetische und metaphorologische Schriften. Auswahl und Nachwort von Anselm HAVERKAMP, Frankfurt/M. 2001, 327–405, hier: 374–376. – Nur vor diesem Hintergrund ist die These Blumenbergs zu verstehen, wonach der „Schwund an *Eschatologie* [...] Raum für ein Anwachsen der *Mythologie*“ (aaO., 376) gibt. Auch die Eschatologie unterliegt somit der Anfälligkeit für die gnostische Grundgefahr christlicher Theologie und Dogmatik insgesamt. In anderer Weise hat die Theologie von Johann Baptist Metz' immer weder auf die gleiche Gefahr hingewiesen und auf das apokalyptische Erbe der biblischen Traditionen verwiesen. Vgl. Johann Baptist METZ, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. In Zusammenarbeit mit Johann REIKERSTORFER, Freiburg/Basel/Wien 2006, v. a. 123–157.



wärtig-reale nicht einfach nur zu ratifizieren, sondern sie angesichts ihrer zukünftigen Vergänglichkeit nochmals fluide zu halten. Eschatologie thematisiert Wirklichkeit nicht einfach im Modus ihrer Möglichkeit, sondern sie lotet Spielräume aus, wie der Glaube sich selbst und die Realität offen halten und beides in der Spannung von Integration und Subversion fortbestimmen kann.<sup>34</sup> Die Arbeit am Wirklichkeitsbegriff ist somit kein Selbstzweck. Vielmehr kommt in ihr jene eigentümliche Paradoxie zur Geltung, nach der der religiöse Wirklichkeitsbegriff bis zu einem gewissen Grad *labil* gehalten werden muss, um dadurch die Glaubensgewissheit relativ *stabil* zu halten.

Damit dieses Zusammenspiel von offen gehaltenem Wirklichkeitsbegriff und in der Zeit durchgehaltenem Erlösungsbewusstsein – um in Schleiermachers Terminologie zu bleiben – jedoch nicht beliebig und widersinnig erscheint, bedarf es eines gemeinsamen Bezugspunktes in der Zeit, von der her es seine Berechtigung findet. Deswegen muss *Eschatologie* ihren Ort *im Rahmen der Pneumatologie* finden. Ist es doch – symbolisch gesprochen – derselbe Geist als Geist Christi, der das religiöse Selbstbewusstsein als Gnaden- und Erlösungsbewusstsein qualifiziert und es damit zugleich die Erfahrung des Überwunden-Seins der Sünde in Gestalt der Seligkeit erfahren lässt. In der strukturellen Gleichheit, wie sie sich als Transzendenzerfahrung für das religiöse Bewusstsein zeigt, kommen Eschatologie und Pneumatologie sowie Soteriologie im engeren Sinne zusammen. Von hier aus wird es möglich, sowohl von einer *Transzendierung der Zeitlichkeit im Rahmen der Zeit* selbst als auch mit Blick auf die *Denkmöglichkeit über alle Zeitlichkeit hinaus*, auf ein »Jenseits« der Zeit hin, zu sprechen.<sup>35</sup>

Dieses »Schon jetzt«, das zugleich auf ein »Noch nicht« verweist, bürgt für die Kontinuität des auch in der Eschatologie verhandelten Wirklichkeitsbegriffs, weil die futurische Dimension des *Eschaton* rückgebunden bleibt an dessen *Per-*

---

**34** Insofern kennen alle eschatologischen Visionen, Szenarien und Bilder sowohl ambivalent ideologische wie ambivalent utopische Formen. Gegenüber diesen pathologischen Erscheinungsweisen hält eine angemessene Eschatologie als Resultat reproduktiver und produktiver Einbildungskraft die Spannung zwischen beiden Polen dieses religiös Imaginären aufrecht. Diese Überlegungen stehen im Anschluss an: Paul Ricoeur, *Ideologie und Utopie: zwei Ausdrucksformen des sozialen Imaginären*, in: DERS., *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, hg. v. Peter WELSEN, Hamburg 2005, 135–151, hier 150f.

**35** Vgl. dazu: EBELING (Anm. 9), 24. – Für Ebeling bildet dies den Flucht- und Konvergenzpunkt von Pneumatologie und Eschatologie, so dass dadurch einerseits deren Differenz bestimmbar wird und andererseits deren gemeinsame Verhandlung unter dem Gesichtspunkt der „Vollendung der Welt“ als dem Inbegriff des zeitlich entfalteten Seins durch „Gott den Vollender“ als gerechtfertigt erscheinen lässt.

*fektum*<sup>36</sup> in Gestalt der im Geist *präsenten* Erlösung in Christus.<sup>37</sup> Christliche Eschatologie behauptet somit nichts strukturell anderes, was sich nicht schon zuvor unter Absehung der radikalen Vergänglichkeit vom christlichen Glauben und seiner Gewissheit aussagen ließe. Aber sie hat angesichts dieser endgültigen Vergänglichkeit von Realität noch einmal neu zu begreifen, was eigentlich vom Glauben ausgesagt werden soll. So *verhindert* die auf das Futurische fokussierte *Labilisierung* die *Fixierung von Wirklichkeit* in der Vorstellung eines zeitlichen Prozesses, der seinen Beschluss im ständigen Ablaufen und im irgendwann endgültig Abgelaufen-Sein findet. Voll-Endung im Sinne eines eschatologisch bestimmten, das heißt präzisierten Wirklichkeitsbegriffs muss deswegen anderes im Sinn haben als dies: ein schlichtes Ende, ein radikaler Abbruch oder gar eine endgültige Vernichtung von Wirklichkeit, aber eben auch nicht deren ein für alle Mal fixierte Vollendung im Sinne eines „all-at-once“.<sup>38</sup>

Von dieser Einsicht her wäre zu explizieren, was als das »Andere« der Zeit schon jetzt partiell in der Zeit erfahrbar wird und – ganz gleich unter welchen zeittheoretischen Prämissen<sup>39</sup> – als Ewigkeit zu denken wäre. Ganz analog gilt

---

**36** Auf die Bedeutung des Perfektums zur Kennzeichnung der in die Gegenwart hineinreichenden soteriologischen Qualität in den neutestamentlichen Eschatologien, vor allem bei Johannes und Paulus, hat Rudolf Bultmann immer wieder das Augenmerk gelenkt. Vgl. nur Rudolf BULTMANN, Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums, in: DERS., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. I, Tübingen <sup>2</sup>1954, 134–152, 146.

**37** Vgl. dazu EBELING (Anm. 8), 404.448–451. – Insofern ist statt von einem Dual aus präsentischer und futurischer, präziser von einer Trias aus perfektischer, präsentischer und futurischer Eschatologie bzw. von deren jeweiligen Dimensionen zu sprechen. Vgl. in eine ähnliche Richtung zielend: aaO., 456.

**38** Deswegen sind die beiden Begriffe der klassischen Eschatologie, *aeternitas* und *semperaeternitas*, nicht deckungsgleich, weil insbesondere der zweite Aspekt auf die Dynamik der eschatologischen Realität verweist. Wie bereits weiter oben festgehalten wurde, darf Endgültigkeit nicht mit Stillstellung gleichgesetzt werden; jedenfalls dann nicht, wenn man weiterhin an der durch die Metapher des Lebens markierten Kontinuität über alle Diskontinuitäten hinweg festhalten will: als verbindendes Glied von geschaffenen, erneuertem und ewigen Leben, welches für eine prozessurale Sicht von Wirklichkeit in Zeit, Geschichte und Ewigkeit steht. – Die Dynamisierung der Eschatologie ist eine der wichtigsten Einsichten verschiedener Prozesstheologien und -philosophien. Interessant für eine christliche Rekonstruktion sind insbesondere die an Alfred N. Whitehead und William James anknüpfenden Rationalitätserwägungen von: Eugene FONTINELL, *Self, God, and Immortality. A Jamesian Investigation*, New York 2000, v. a. 200–232.

**39** Auch die Rede von der Ewigkeit als dem *Anderen der Zeit* soll zunächst einmal als Platzhalter für die verschiedenen zeittheoretischen Modelle fungieren, die Ewigkeit konkret zu durchdenken. Der für die christliche Theologie in ihrer Geschichte einschlägig gewordene metaphysische Ewigkeitsbegriff konturierte sich bekanntlich aus Ideen von Parmenides, Platon und Plotin. Vgl. Eberhard JÜNGEL, Die Ewigkeit des ewigen Lebens, in: DERS., *Ganz werden. Theologische Erörterungen V*, Tübingen 2003, 345–353. Schleiermacher verwirft in der Tradition der ersten beiden stehend alle

auch hier: Der Sinn von Symbolen für die Ewigkeit bestimmt sich darüber, ob sie, bei aller Diskontinuität zur Zeit, als dessen Anderes sie fungieren, es doch vermögen, dieser eine spezifisch neue Kontur zu geben. Nur so wird aus dem durch sie angezeigten Offenhalten für ein *Surplus* möglicher Realität keine Plädoyer für unkontrollierte Schwärmerei. Darin kommt der *kritische* Status eschatologischer Aussagen in explikativer Gestalt zum Tragen, nämlich mit Blick auf das Verstehen und Interpretieren derjenigen Wirklichkeit, mit welcher der sich als Zeitbewusstsein reflektierende Glaube stets zu tun hat.

### 3. Eschatologie und die Frage nach Gott: die theologische Aufgabe

Die zuletzt gemachten Bemerkungen verdeutlichten bereits, worin letztlich die Möglichkeit für eschatologische Aussagen begründet liegt. Eschatologie kann im Grunde genommen nichts anderes heißen als *konsequente Theo-Logie*. Konsequenz nicht zuletzt darin, dass sie im Anschluss an das, was zuvor unter Stichworten wie »Schöpfung«, »Sünde« und »Gnade« dogmatisch in der Frage nach Gott verhandelt wurde, nunmehr ein letztes Mal angesichts von Endlichkeit und Vergänglichkeit von Welt und Mensch als Frage nach Gott thematisch wird. Das gilt nicht erst für theologische Eschatologien, die dezidiert mit dem Gottesgedanken bzw. -glauben operieren. Selbst philosophische Eschatologien weisen eine „Kryptotheologie“<sup>40</sup> auf, die den Horizont beschreiben, innerhalb dessen nicht allein, aber eben auch eschatologische Aussagen ihre Bestimmtheit finden. Für

---

Ewigkeitsvorstellungen, die „für Gott [...] nur die Schranken der Zeit, nicht die Zeit selbst [...] aufheben“. Gottes Ewigkeit ist vollkommen „zeitlos“ zu denken. Vgl. SCHLEIERMACHER, *Der Christliche Glaube I* (Anm. 17), (§ 52), 312ff. – Demgegenüber müssen auch Zeit und Ewigkeit miteinander in Vermittlung stehen, weswegen Michael Theunissen Recht zu geben ist: „Auf eine Ewigkeit in der Zukunft vertraut jedoch der christliche Glaube [...] Eine Zeit der Ewigkeit meint, denke ich, der künftige Aion, den Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefes erwarten. Im künftigen Aion wäre nicht nur alles anders in der Zeit; die Zeit selbst wäre eine andere. Genau darum kann sie eine Zeit der Ewigkeit sein.“ (Michael THEUNISSEN, *Zeit des Lebens*, in: DERS., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991, 299–317, 314.)

<sup>40</sup> Vgl. Hans BLUMENBERG, *Beschreibung des Menschen*, hg. v. Manfred SOMMER, Frankfurt/M. 2006, 380ff. hier: 438f. – In Blumenbergs Nachlass finden sich umfangliche Vorlesungsmitschriften zu einer philosophischen Eschatologie, die allerdings noch der Veröffentlichung harren. Dargestellt und für eine theologische Auseinandersetzung fruchtbar gemacht sind sie bereits durch: Martin ZERRATH, *Vollendung und Neuzeit. Transformation der Eschatologie bei Blumenberg und Hirsch*, Leipzig 2011.

eine explizit auftretende Theologie dürfte dieser Sachverhalt von besonderer Bedeutung sein.

In diesem Zusammenhang droht allerdings die Gefahr, dass eine überbordende Eschatologie auch den Gottesgedanken in Misskredit geraten lässt. Überschießende Schwärmerei verbindet sich nur allzu leicht mit krudem Supranaturalismus. Umgekehrt lässt sich aber nur dann eine eigenständige Verhandlung letzter Dinge als materiale Eschatologie rechtfertigen, wenn in ihr noch einmal Anderes bzw. Neues von Gott zur Sprache kommt bzw. zur Sprache gebracht werden muss, da sich die Perspektive auf den Gottesgedanken gegenüber derjenigen anderer Loci nochmals verschoben hat. Zwar darf die eschatologische Verhandlung der Gottesfrage sich nicht derart von allen bisherigen Bestimmungen des Gottesgedankens absetzen, das am Ende alles, was bis dahin theologisch bedacht wurde, in „Flammen aufgeht“<sup>41</sup>. Doch kann sie sich ebenso wenig darin erschöpfen, nur das zu wiederholen, was ohnehin schon galt. Zu letzterem neigen vor allem radikal präsentisch gehaltene Eschatologien, aber auch Ansätze, die einem reinen Ewigkeitsglauben – als emphatisches Bekenntnis zu einer „Nacht der Bildlosigkeit“<sup>42</sup> – das Wort reden. Beide Positionen setzen sich dem Verdacht aus, den Gottesgedanken nicht radikal genug derjenigen Vergeblichkeit auszusetzen, die durch das Wissen um die Vergänglichkeit aller erfahrbaren Realität provoziert wird.

Wenn somit trotz der Neuartigkeit der Situation, denen sich der Glaube im Angesicht der letzten Grenze (Tod) und darin letzter Dinge ausgesetzt fühlt, die Kontinuität in der Fortbestimmung des Gottesgedankens nicht verloren gehen soll, um weiterhin die Glaubenskontinuität aufrechtzuerhalten, bedarf es für die Bestimmung des Gottesgedankens Interpretationsmuster, die Kontinuität, Kontingenzsensibilität wie Neuartigkeit gleichermaßen ermöglichen. Der christliche Glaube, wie er sich im Credo symbolisch ausdrückt, kennt eine solche strukturelle Kontinuität, die zugleich materiale Fortbestimmung über Kreativität zulässt. Denn so, wie es kein Verstehen von Schöpfung und *eo ipso* vom Schöpfer geben kann, ohne die Kontrastfigur der Überwindung von (kontingentem) Chaos und Nichts, so gilt Analoges für das Verstehen von Versöhnung im Gegenüber zu Sünde und Bösem. Und nicht anders verhält es sich, ohne die Gültigkeit und Eigenart

---

<sup>41</sup> Vgl. EBELING (Anm. 8), 445.

<sup>42</sup> Emanuel HIRSCH, *Das Wesen des reformatorischen Christentums*, Berlin 1963, 174. – Hirschs Formulierung ist für seine Theologie insofern konsequent, weil sie als streng auf den Begriff und das in ihm sich zur sprachlichen Darstellung bringende Wahrheitsbewusstsein bezogene Rechenschaftsabgabe den symbolischen Gehalt von Glaubensaussagen weitgehend im Modus der Uneigentlichkeit belässt. Immerhin kann selbst er nicht, wie er anderer Stelle nochmals unter Verweis auf die Formel von der Bildlosigkeit erklärt, gänzlich auf Bilder verzichten. Vgl. DERS., *Weltbewußtsein und Glaubensgeheimnis*, Berlin 1968, 138–150.

der beiden ersten Momente in Abrede zu stellen, mit dem Denken einer Vollendung. Von Gott im Modus der Vollendung zu sprechen, heißt eine schlechthinige Überwindung von Tod und Vergänglichkeit, und darin eine letzte Differenz, denken zu können.<sup>43</sup> Dabei ist von der Radikalität des Todes auszugehen und diese von der kreativen Reaktion Gottes her zu interpretieren. Darum steht – ganz im Sinne von 1 Kor 15 – die Metapher der Auferstehung im Zentrum christlicher Eschatologie, verstanden als Theo-logie. In ihr findet die strukturell gleich angelegte Interpretation des Gottesgedankens, nunmehr im Angesicht eschatologischer Probleme, ihren symbolischen Ausdruck. Und wie im Fall von Schöpfungs- und Versöhnungslehre steht auch hier die Gottesfrage im Zeichen von Kontingenz und Kreativität. Zugleich bündelt die Figur der Auferstehung, ganz gleich ob als Metapher, Symbol oder Begriff verstanden, alles, was sich zunächst in soteriologischer Hinsicht, dann aber auch in eschatologischer Perspektive über die Bestimmtheit des christlichen Gottesgedankens aussagen lässt, und zwar so, wie jener sich aus der (christologischen) Interpretation des Lebens und Sterbens Jesu von Nazareth ergibt.<sup>44</sup>

Die hier nur angedeuteten Überlegungen rücken die Frage nach Gott und die Explikation des Gottesgedankens in stärker handlungstheoretische Zusammenhänge. Von Schleiermacher scheint dies endgültig wegzuführen. Zwar war nie davon die Rede, neben seinen prinzipientheoretischen Überlegungen zur Eschatologie auch die transzendentaltheoretischen Prämissen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen seiner Theologie zu übernehmen. Jedoch lässt sich noch über diese unvermittelt eingespielte Kontrastierung etwas über die Eigenart des theo-logischen Status der Eschatologie in Erfahrung bringen. Nicht nur hat sich Eschatologie um eine kohärente Fort- und darin in gewisser Weise auch: finale Bestimmung des Gottesgedankens zu bemühen. Vielmehr erfährt umgekehrt dieser erst über die Konfrontation mit eschatologischen Fragen, eben den letzten

---

**43** Die über die Figur der *creatio ex nihilo* zugespitzte personalistische Gotteslehre, wie sie Ebeling entfaltet, deckt sich von daher mit meinem eher an Kontingenz und Kreativität, d. h. noch stärker von der Explikation weltlicher Realität geleiteten handlungstheoretischen, darin aber nicht minder personalistischen Fassung des Gottesgedankens, und zwar genau im Sinne einer „heilsökonomisch“ gegliederten, dreifachen Problematisierung, Explikation und Neujustierung der göttlichen Kreativität im Zeichen der Kontingenz. Vgl. dazu: EBELING (Anm. 8), 158–163, sowie die Grundlegung bereits in: DERS., *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. I: *Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt*, Tübingen 1979, 61–76, sowie: Christian POLKE, *Expressiver Theismus. Vom Sinn personaler Rede von Gott*, Tübingen 2020, v. a. § 10.3.

**44** Dies ist zugleich der Versuch, das doppelte Implikationsverhältnis von Auferstehung Jesu Christi und Auferstehung der Toten systematisch zu rekapitulieren, wie es Paulus in 1 Kor 15 entfaltet.

Dingen, seine letzte Bewährung.<sup>45</sup> Polemisch zugespitzt: Wo das, was über Gott behauptet wurde, angesichts letzter Fragen am Ende nur zu Revozierung führt oder sich in Wiederholungen erschöpft, legt sich der Verdacht nahe, dass bereits zuvor zu viel vom Gottesgedanken behauptet wurde. Damit ist kein Urteil über Schleiermachers Gotteslehre gefällt, sondern lediglich behauptet, dieser Konnex müsse auch für seine Glaubenslehre Anwendung finden können. Mögen auch in der Eschatologie vielleicht nicht alle „Fäden der ganzen systematischen Theologie zusammenfließen“<sup>46</sup>, wie Paul Althaus einst behauptete, so könnte sich doch eine eigenständig bleibende und nicht in der Gotteslehre aufgehende Eschatologie – als Lehre von den letzten Dingen – als Prüfstein theologisch kohärenter Rede von Gott herausstellen.

Den drei genannten eschatologischen *Aufgaben* korrespondiert ihr dreifach *hermeneutischer, kritischer* und *strikt theo-logischer Status*. Dabei fordern sich diese wechselseitig. Allerdings finden die ersten beiden erst in der dritten zu ihrer prägnanten Bestimmung, weil diese sie im Grunde schon formt und übergreift. Zugleich geht es in allen drei Aufgaben letztlich um eine präzise Unterscheidung zwischen Divinem und Humanem, Ewigem und Zeitlichem. Kommt in der ersten angesichts der Anfälligkeit unserer Imagination für Illusionen die *Endlichkeit* unserer Vernunft zur Geltung, wehrt die zweite der *Endlichkeits-fixierung* unserer Wirklichkeitsmuster. Erst mit der dritten jedoch, die Kritik symbolischer Phantasmen und das Offenhalten der Realitätsbegriffe miteinschließend, kommt das Spezifikum des christlichen Gottesgedankens als „Einheit von Tod und Leben zugunsten noch größeren Lebens“<sup>47</sup> vollends zur Geltung. Was es materialdogmatisch in den Symbolen von »Tod«, »Ewigkeit« und »Auferstehung« zu denken gilt,

---

45 Das erinnert zwar an Wolfhart Pannenberg's Versuch eines eschatologischen Erweises der Existenz Gottes durch die Geschichte hindurch, hebt sich aber von dessen Bemühen dadurch ab, dass ein stichhaltiger Erweis im Sinne des Eschatologischen erst mit dem Ende aller Anfechtungserfahrungen erfolgen wird, somit nicht in der Geschichte, auch nicht in einem heilsgeschichtlichen Datum (Auferstehung Christi) gegeben werden kann. Somit fehlt es neben den Einschlügen Hegels hier vor allem an der Zustimmung zur geschichtstheologischen Deutung der Auferstehung Jesu als Antizipation des Endes der Geschichte und von daher als Antizipation endgültiger Offenbarung, wie sie dann für Pannenberg zur Legitimation der trinitätstheologischen Fassung des Gottesgedankens wird. Vgl. v. a. Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie* Bd. I, Göttingen 1988, v. a. 227–234.355–363. – Soteriologisch bestimmt Pannenberg die Erfahrung letzter Anfechtung nicht angesichts von Sünde und Schuld, sondern von endgültiger Vernichtung der damit als „ephemer“ verstandenen Existenz durch den Tod. Dem kann man durchaus zustimmen.

46 Paul ALTHAUS, *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh<sup>4</sup>1933, VIII.

47 Vgl. die entsprechenden Formulierungen bei: Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen<sup>6</sup>1992, 446.471 u. ö.

findet seine Entsprechung in den eschatologischen Aufgaben, über die sich der Status eschatologischer Aussagen bestimmen lässt.<sup>48</sup>

## IV. Coda: Der Status eschatologischer Aussagen und ihre religionspraktische Funktion

Die Unterscheidung zwischen Eschatologie als dogmatischer Reflexion und eschatologischen Vorstellungen als Ausdruck religiösen Glaubensbewusstseins ist das eine, die Bewährung der Theologie und Dogmatik in der Lebensführung das andere. Folgt man auch in dieser Hinsicht Schleiermacher, so müssten sich den eschatologischen Aufgaben und Statusbestimmungen Momente im Vollzug religiösen Lebens wie in der Praxis von Verkündigung und Seelsorge zuordnen lassen. In gebotener Kürze schließe ich mit drei Verweisen<sup>49</sup>:

*Erstens:* Die kritische Hermeneutik eschatologischer Imaginationen, wie sie dem christlich-religiösen Glaubensbewusstsein entspringen, dient dem Zweck der religiösen Kommunikation solcher Bilder. Denn im Angesicht unabwendbar aufdrängender Fragen, vor die sich das Leben an seinem äußersten Rand, insbesondere an den Gräbern, gestellt sieht, kann Verstummen allein nicht genügen. In diesem Sinne dient noch die Reduktion eschatologischer Phantasmen der positiven Aufgabe, in kontrollierter Weise nicht verträsten zu wollen, sondern bildhaft *Trost* für Sterbende und Hinterbliebene zu spenden. Ist doch *Trost* – nach einer genialen Bemerkung Georg Simmels – „das merkwürdige Erlebnis,

---

**48** Nur als Nebenbemerkung kann hier ein Desiderat angezeigt werden: Damit ist nicht behauptet, die materialeschatologischen Themenfelder würden sich allein auf diese drei Topoi beschränken. Insbesondere wäre erneut ein Thema aufzugreifen, dem sich die evangelische Theologie seit der Aufklärung sukzessive entledigt zu haben schien, das Seelenthema. Es ist das Verdienst von Christof Gestrich in seiner letzten Publikation mit Verve auf die Verluste einer Verabschiedung der Seelenthematik hingewiesen und demgegenüber die hermeneutische, dogmatische und pastorale Fruchtbarkeit dieser Kategorie aufgezeigt zu haben. Eine Rezeption steht, soweit ich sehe, allerdings noch aus. Vgl. Christof GESTRICH, *Die menschliche Seele – Hermeneutik ihres dreifachen Wegs*, Tübingen 2019. – Zu den im engeren Sinne eschatologischen Fragestellungen, vgl. aaO., Kap. IV., 141–215.

**49** In etwas anderer Richtung habe ich inzwischen weitere Überlegungen in religionspraktischer Absicht vorgestellt in: Christian POLKE, *Life's Beginning and Life's End. On Birth and Death as limit-occurrences*, in: *Pluralization and Social Change. Dynamics of lived religion in South Africa and Germany* (Festschrift W. Gräß), hg. v. Lars CHARBONNIER/Johan CILIERIS/ Matthias MADER/Cas WEPENER/Birgit WEYEL, Berlin/Boston 2018, 97–110.

das zwar Leiden bestehen läßt, aber sozusagen das Leiden am Leiden aufhebt, er betrifft nicht das Übel selbst, sondern dessen Reflex in der tiefsten Instanz der Seele.“<sup>50</sup>

*Zweitens:* Mit dem Offenhalten der Wirklichkeitsmuster, in denen der Glaube die Realität, in der er mit Anderen lebt, interpretiert, ist der endgültigen Fixierung auf das, was unmittelbar vor Augen steht, wenn wir am Grabe stehen, eine Absage erteilt. Die Einsicht in die Endlichkeit und Beschränktheit unserer Wirklichkeitsrekonstruktionen, die anderes meint als ihre bloße Negation, läßt die Möglichkeit zu, das Noch-Nicht-Eingelöste, das gleichsam Unabgegoltene als überschüssigen Sinn und in neuen Wirklichkeitsräumen zu imaginieren. Dem entspricht nicht von ungefähr die eschatologische *Hoffnung*, die zwar in jener Gegenwart, die sie prägen will, wurzelt, aber ihr dennoch nicht das letzte Wort zuerkennt. Das meinte doch wohl Paulus, wenn er die Gemeinde in Rom daran erinnerte: „Die Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung; denn wie kann man das hoffen, was man sieht?“ (Röm 8,24)

*Drittens:* Eschatologie ist nur dann wirklich Eschatologie, wenn sie Theologie ist und bleibt. Das heißt, wenn sie als präzisierende christliche Rede von Gott auch zur Rede zu Gott werden kann, jedenfalls in der religiösen Praxis. So gesehen münden alle Aussagen über *ta eschata*, in denen die Rede vom *Eschaton* sich präzisiert, in die bezeugende Rede vom *Eschatos*, von jenem Letzten, der als Alpha zugleich das Omega ist (vgl. Apk 1,3). Wenn demnach noch am Ende aller irdischen Möglichkeiten nicht einfach nur vom Ende, sondern von Gott die Rede sein soll, dann dient Eschatologie im letzten dazu, mit guten Gründen *Gottvertrauen* auch an diesen Grenzen plausibel zu machen. Von diesem Anliegen zeugt schon Jesu eigene Antwort an die Sadduzäer: „Habt ihr denn nicht gelesen von der Auferstehung von den Toten, was euch gesagt ist von Gott, der da spricht: ‚Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs?‘ Gott aber ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden“ (Mt 22,31f.par).

So gesehen bleibt es gleichwohl Aufgabe von Theologie im Allgemeinen und von Dogmatik im Besonderen, nicht einfach nur vom *Eschaton*, sondern eben konkret von letzten Dingen – mit welchem Plural auch immer – zu reden. Oder, um im Bild des eingangs zitierten Ernst Troeltsch zu bleiben: Es gilt das eschatologische Büro offen zu halten, freilich so, dass dabei schon aus Arbeitszeit- wie Arbeitsschutzgründen nicht allzu viele Überstunden anfallen.

---

<sup>50</sup> Georg SIMMEL, Aus dem nachgelassenen Tagebuche, in: Georg Simmel Gesamtausgabe, Bd. 20: Posthume Veröffentlichungen. Ungedrucktes. Schulpädagogik, hg. v. Torge KARLSRUHEN/Otthein RAMMSTEDT, Frankfurt/M. 2004, 261–296,273.