

Spuren einer eschatologischen Schulpartnerschaft im 19. Jahrhundert

Ein theologisches Thema in Erlangen – Rostock – Dorpat

von Henning Theißen

Dem vielzitierten Ausspruch von Ernst Troeltsch, das „eschatologische Bureau sei heutzutage meist geschlossen“, ist für das 20. Jahrhundert die Geltung bestritten worden.¹ Für das 19. Jahrhundert, auf das er ursprünglich gemünzt war, scheint er dagegen weiterhin Anerkennung zu genießen. Es mag daher überraschend klingen, daß kein Geringerer als Martin Kähler für die Zeit zwischen Schleiermacher und Ritschl von einer „Überwucherung der Theologie durch eschatologische Studien“ reden konnte.² In jedem Falle wird er dabei den originellen Erlanger Theologen Johann Christian Konrad v. Hofmann im Auge gehabt haben. Ist aber v. Hofmann nicht gerade aufgrund seiner Originalität zu wenig der Typ eines Schulhauptes gewesen, um eine Wirkung zu erzielen, die das von Schleiermacher aufgerissene „eschatologische Loch“³ zu stopfen imstande gewesen wäre? Der vorliegende Aufsatz will einige in der Theologiegeschichte fast unentdeckt gebliebene Spuren sichern, die darauf hindeuten, daß von Person und Werk v. Hofmanns in der Tat eine beträchtliche, freilich eher untergründige Strömung ausgegangen ist, die besonders die Eschatologiegeschichte des 20. Jahrhunderts nachhaltig beeinflusst hat.

Dazu skizziere ich zunächst die eschatologische Vorgeschichte, auf die sich v. Hofmanns Konzept in der Sache bezieht (1.). Sodann stelle ich seine Eschatologie (2.1) und einige Zeitgenossen vor, die sich mit diesem Entwurf in Anknüpfung und Widerspruch auseinandergesetzt haben (2.2.1–6). Eine Generation später hat v. Hofmanns Theologie an ganz anderer Stelle nochmals eine Weiterführung erfahren, auf die in anderem thematischen Zusammenhang bereits Andreas Pawlas in dieser Zeitschrift aufmerksam gemacht hat⁴ und die ich hier auf die Eschatologie beziehe (3.). Ein Ausblick auf das 20. Jahrhundert sowie auf mögliche Aufgaben der Eschatologie im 21. Jahrhundert bildet den Abschluß (4.).

1. Vorgeschichte

Die Vorgeschichte der Eschatologie des 19. Jahrhunderts wird zusammengefaßt an dessen Ende. Im Jahre 1900 erscheint eine Epitome von Johann Gerhards Eschatologie aus der Feder des Zwickauer Theologen Heinrich Ebeling. Es ist die lutherische Orthodoxie, mit der sich v. Hofmanns theologisches Schaffen am intensivsten auseinandersetzen wird, und darum sei jene Lehrgestalt der Eschatologie hier vorab in Erinnerung gerufen.

¹ Ernst Troeltsch, Dogmatik [WS 1911/12], München/Leipzig 1925, 36. Dazu Hans Urs v. Balthasar, Eschatologie: Fragen der Theologie heute, hg.v. Johannes Feiner/Josef Trütsch/Franz Böckle, Einsiedeln/Zürich/Köln 1957, 403–421, hier 403.

² Martin Kähler, Die Bedeutung, welche den „letzten Dingen“ für Theologie und Kirche zukommt [1896]: ders., Angewandte Dogmen (Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre, 2. Aufl., Bd. II), Leipzig 1908, 487–521, hier 495.

³ Emil Brunner, Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen 1924, 268.

⁴ Andreas Pawlas, Zu den Einflüssen Erlanger Theologie auf das Baltische Luthertum. A. v. Oettingens Nähe und Distanz zur Theologie J.C.K. von Hofmanns: ZBKG 59 (1990) 199–214.

Mit *Johann Gerhard* (1582–1637) hält in die Eschatologie der lutherischen Theologie die Lehre Einzug, die geschaffene Welt werde zuletzt vernichtet werden, um Gottes endgültig heilvoller Zukunft Platz zu machen. Die überlieferte Vorstellung einer *consummatio saeculi* – nach dem Text der Vulgata in Mt 28,20 – wird damit zugespitzt zu einer *annihilatio mundi*. Biblische Grundlage dieser Anschauung ist insbesondere die Rede vom „Weltbrand“ nach 2 Petr 3,12. Diese Tatsache verdient Beachtung, denn der Vers steht in unmittelbarem Zusammenhang der Erwartung einer Neuschöpfung von Himmel und Erde in 2 Petr 3,13. Das mag zumindest ein Hinweis, freilich kein Beweis, sein, daß die Lehre vom Weltende auch in der zugespitzten Form der Weltvernichtung kein absolutes Ende zum Gegenstand hat, weil sie gerade, indem sie auf das Nichts verweist, zu dem die geschaffene Welt wird, nicht auf nichts, sondern auf Gott verweist. Freilich kann der Gedanke der Neuschöpfung sich im Konzept der Weltvernichtung gerade deshalb mit dem Gottesgedanken decken und eben so die Neuerschaffung eines ausgedehnten Himmels und einer ausgedehnten Erde in den Gottesgedanken aufheben.⁵ Das eigentlich Neuartige an Gerhards Lehre ist also weniger die Behauptung einer absoluten Endlichkeit der Welt als die Vorstellung einer weltlosen Neuschöpfung.

Genau hier, in der Vorstellung einer weltlosen Neuschöpfung, liegt ein Problem, das die Lehre von der *annihilatio mundi* wesentlich verkompliziert, denn die Weltvernichtungslehre scheint gerade auf dem denkerischen „Schema dieser Welt“ (1 Kor 7,31) zu beruhen. So sieht *Paul Althaus* in seiner Monographie zur Eschatologie die Ursprünge der Weltvernichtungslehre in der mittelalterlichen Mystik, in der alles, „was die eschatologische Religion für den Menschen von der letzten Zukunft erwartet“, im Jetzt „hier schon vorweggenommen und heute erfahren“ werde.⁶ Die Weltvernichtungslehre würde demnach bloß in negativer Spiegelung die Welt der Ewigkeit aus der gegenwärtigen Welt extrapolieren.

Demgegenüber leitet *Heinrich Ebeling* die Weltvernichtung aus der Christologie, genauer den christologischen Voraussetzungen der Abendmahlslehre ab. Diese hatte das Lutherium in Auseinandersetzung mit den Reformierten in den schulmäßigen Merkspruch zusammengefaßt „*finitum capax infiniti*“. Dem liegt eine bestimmte Fassung der Zweinaturenlehre zugrunde. Ihr zufolge können in der Redeform des *genus majestaticum* von der menschlichen Natur Christi die Prädikate der göttlichen ausgesagt werden, also auch die Allgegenwart der menschlichen Natur Christi im Brot einer jeden Abendmahlsfeier. Ebeling erklärt ausdrücklich, daß nach Art dieser sog. Ubiquität auch Gottes eschatologische Präsenz bei der Parusie Christi zu denken sei⁷, so daß die zukünftige Ewigkeit in der gegenwärtigen Omnipräsenz des sakramentalen Christus aufgeht; eine extensive neue Welt ist daher nicht erforderlich. So folgert Ebeling zwar aus der Vernichtung der Welt die Neuschöpfung von Himmel und Erde, beschränkt sich bei deren Thematisierung aber auf den neuen Himmel, den er mit dem allgegenwärtigen Gott gleichsetzt, und dieser unterscheidet sich eben nicht vom ubiquitären Christus.

Ebelings Deduktion findet eine gewisse Bestätigung durch die bis heute aktuelle Dissertation von *Konrad Stock*. Er weist im Detail nach, daß die lutherische Abendmahlslehre Gerhards Konzept der *annihilatio mundi* motiviert hat. Er weist jedoch zugleich darauf hin, daß zwischen dem Abendmahl und der Christologie keine gradlinige Analogie besteht; ein Satz,

⁵ Zur Bedeutung der Weltvernichtungslehre für einen theologischen (nicht politischen) Begriff von Dialektik s. kürzlich Christian Herrmann, Schöpfung als Herrschaftsakt. Überlegungen zur Bedeutung der *annihilatio mundi* im Anschluß an Johann Gerhard: KuD 44 (1998) 123–144.

⁶ Paul Althaus, Die letzten Dinge, Gütersloh 1933 (SASW 9), 10 und 342 (zur *annihilatio*-Lehre).

⁷ Heinrich Ebeling, Der Menschheit Zukunft. Tod, Auferstehung, jüngstes Gericht, Weltende, Hölle und Himmel im Licht der Bibel, Zwickau 1913 (Nachdr. Zwickau 1998), 105.

der gegen Ebelings Deduktionen gerichtet sein könnte. Aus der Ubiquitätslehre im Zusammenhang des Abendmahls ergibt sich darum noch nicht, wie Christi Gegenwart in der Ewigkeit zu denken ist; die ontologischen Schulformeln der Idiomenkommunikation bilden keinen Schlüssel zu den Geheimnissen der Ewigkeit.⁸ Vielmehr betont Stock, daß Christi Allgegenwart, die eine extensive Welt der Ewigkeit unnötig macht, in den Einsetzungsworten des Abendmahls ebenso wie in der Erhöhung Christi und in seiner eschatologischen Leiblichkeit auf freie Betätigung göttlichen Willens zurückgeht.⁹ Gewiß kritisiert auch Stock das Konzept der *annihilatio mundi* als „nicht zu wiederholen“.¹⁰ Dennoch vermag er diesem Spezifikum der lutherischen Eschatologie einen theologischen Gehalt zu entnehmen, insofern damit Gottes ewiges Heil nicht von menschlichen Denkvoraussetzungen aus, sondern von Gottes Freiheit aus gedacht wird. Damit ist nicht die Problematik dieses speziellen Lehrtopos beseitigt, wohl aber die Aporie, die sich gerade an ihm zeigt: Der jenseitige Charakter von Gottes ewigem Heil wird in diesseitige Dimensionen heruntertransformiert, wenn Eschatologie von der erhofften Zukunft in bloßen Gegenbildern zur Gegenwart redet. Die Weltvernichtungslehre stiftet demnach keinen theologischen Erkenntnisgewinn, wenn sie das Eschaton positiv zu erfassen beansprucht als das, was die Welt der Menschen nicht ist. Sie eröffnet aber theologische Erkenntnishorizonte, wenn sie einräumt, daß das, was Welt ist und nicht ist, nicht das Eschaton sein kann, weil Eschatologie nicht von der Welt der Menschen, sondern von Gottes Welt für die Menschen handelt.

Diese Fragestellungen kehren nun in der Eschatologie v. Hofmanns wieder.

2. Geschichte

Die Eschatologie, wie J. Gerhard sie dargestellt hat, prägte die lutherische Theologie bis ins 19. Jahrhundert hinein. Erst hier tritt nach F. Schleiermacher mit der heilsgeschichtlichen Theologie eines *Johann Christian Konrad v. Hofmann* (1810–1877) eine Gestalt eschatologischer Lehrbildung auf, die das orthodoxe Lehrgebäude von Grund auf umbaut.

v. Hofmanns heilsgeschichtliche mit Gerhards orthodoxer Eschatologie zu vergleichen, ist durchaus reizvoll, denn „gerade als Eschatologen sind alle Heilsgeschichtler christozentrisch“¹¹, d.h. v. Hofmanns Eschatologie hängt aufs engste zusammen mit seiner Christologie, um die gerade wegen ihrer Verletzung der orthodoxen Schuldogmatik eines Johann Gerhard ein heftiger Streit tobte.

2.1. In der traditionellen Begrifflichkeit stellt sich v. Hofmanns Christologie nämlich vor allem als Absage an die Zweinaturenlehre und das *genus majestaticum* der Idiomenkommunikation dar. Für v. Hofmann ist Christus nicht eine Person, die göttliche und menschliche Natur in sich vereint, sondern die Verbindung einer ewigen göttlichen Person mit einer geschichtlichen menschlichen Natur.¹² Damit ist es unmöglich, von Jesu Menschheit Eigen-

⁸ Konrad Stock, *Annihilatio mundi*. Johann Gerhards Eschatologie der Welt, München 1971 (FGLP X/42), 136 mit Anm. 45; vgl. ebd. 144.

⁹ Ebd. 129 ist die „freie und bestimmte Setzung Christi“ der „einzige, aber auch der wirkliche zureichende Grund der Gegenwart seines Leibes und Blutes in Brot und Wein“; bzw. ebd. 147 zu „Gottes freier, machtvoller Allgegenwart“ im Unterschied zum „Weltmodell aristotelischer Physik“; bzw. ebd. 150 zur Erschließung von Christi eschatologischer Leiblichkeit „aus ihrer Entsprechung zur Wirklichkeit Gottes“ im Gegensatz zur (reformierten) Entfaltung „aus ihrer Übereinstimmung mit der gegebenen, natürlichen Struktur des menschlichen Leibes“.

¹⁰ Ebd. 185.

¹¹ Gustav Weth, *Die Heilsgeschichte*. Ihr universeller und ihr individueller Sinn in der offenbarungsgeschichtlichen Theologie des 19. Jahrhunderts, München 1931 (FGLP IV/2), 156.

¹² Johann Christian Konrad v. Hofmann, *Der Schriftbeweis*. Ein theologischer Versuch, Nördlingen 21857/60, II/1, 19–24 (5. Lehrstück) mit präzisen Grenzziehungen zu den einzelnen alternativen Schulgestalten von Christologie.

schaften der göttlichen Natur auszusagen. Eher könnte man für v. Hofmanns Christologie im Gegensatz zu Gerhard das – von der lutherischen Orthodoxie immer abgelehnte – genus tapeinoticon in Anschlag bringen, welches von der göttlichen Natur die Idiomata der menschlichen zu präzisieren erlaubt. v. Hofmann wird deswegen zur *kenotischen Christologie* gezählt¹³, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts Schule machte. Doch ist auch das in den Bahnen der altprotestantischen Orthodoxie gedacht, weil auch das tapeinotische Redegenus zumindest noch orientiert ist an der Einheit zweier Naturen.

Von Hofmann aber schreibt Jesus Christus ja nur eine menschliche Natur zu, keine göttliche. Seine Kritik an der orthodoxen Versöhnungslehre, d.h. ihrer Theorie von Jesu genugtuendem stellvertretenden Strafleiden, konzentriert sich in diesem Interesse an der Menschheit Jesu. Das verbindet ihn mit *Albrecht Ritschls* Kritik an der Versöhnungslehre.¹⁴ Allerdings ging es diesem um eine Umstimmung des Sünders in seinem Verhältnis zu Gott, also um ein personales Verhältnis. Von Hofmann dagegen begreift Versöhnung als eine Verwandlung der sündigen Natur der Menschheit: Sie erfährt in der Versöhnung ihre „Gutmachung“, so daß sie nicht mehr durch die Sünde bestimmt, sondern grundsätzlich befähigt ist, Träger eines persönlichen Gottesverhältnisses zu sein.¹⁵

Somit ist auch v. Hofmanns Christologie strukturiert von den Begriffen „Person“ und „Natur“, allerdings versteht er sie eher in Umkehrung der altprotestantischen Orthodoxie. Er begreift, vermutlich unter dem Eindruck von *Friedrich Schleiermachers* Kritik an einem ontologischen Begriff von Natur¹⁶, Natur nicht als einen feststehenden Eigenschaftenskomplex und Person nicht als deren Träger. Statt dessen heißt ihm „Person“ Gottesverhältnis und „Natur“ Weltverhältnis.¹⁷ Das Weltverhältnis soll der Träger des Gottesverhältnisses sein, die Natur sozusagen Träger der Person, nicht umgekehrt. Das erklärt v. Hofmanns entscheidendes Interesse an der Natur.¹⁸ Seine Theologie läßt sich im ganzen begreifen als die allmähliche Verklärung der Natur zu ihrer Einheit mit der Person, als eine große Geschichte der Reifung der Natur für ihr Verhältnis zu Gott. Von Hofmanns ganze Theologie kreist um die Frage, wie der Mensch unter den natürlichen Bedingungen seiner Existenz in ein wahhaftes Gottesverhältnis gelangen kann. Ziel der Theologie ist die Einheit von Person und Natur, wie sie in Christi Parusie als Ziel der Geschichte besteht.¹⁹ Christentum ist für v. Hofmann geradezu definiert als ein persönliches Verhältnis Gottes zur Menschheit, das über die Natur vermittelt ist. Hofmann fand ein solches Verhältnis in der geschichtlichen Erfahrung

¹³ Martin Breidert, *Die kenotische Christologie im 19. Jahrhundert*, Gütersloh 1977, 161–184.

¹⁴ Bernhard Steffen, Hofmanns und Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu, Gütersloh 1910 (BFChTh 14,5). – Karl Gräder, *Die Versöhnungslehre Kählers in ihrem Verhältnis zu Hofmann und Ritschl*, Gütersloh 1922.

¹⁵ Das Zitat entstammt v. Hofmanns erster von vier Schutzschriften für seine Versöhnungslehre (1856), die inzwischen als Wiederabdruck vorliegt bei Karlmann Beyschlag, *Die Erlanger Theologie*, Erlangen 1993 (EKGB 67), 225–248, hier 239. Dazu Philipp Bachmann, *J. Chr. K. v. Hofmanns Versöhnungslehre und der über sie geführte Streit. Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Theologie*, Gütersloh 1910 (BFChTh 14,6), 46.

¹⁶ Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* [1830/31], NA hg.v. Martin Redeker, Berlin 1960, Nachdr. Berlin/New York 1999, II, 51f. (§ 96,1).

¹⁷ v. Hofmann, *Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente. Ein theologischer Versuch*, Nördlingen 1841/44, I, 24.

¹⁸ Vgl. Steffen, *Heilsbedeutung* (s.o. Anm. 14), 119.

¹⁹ v. Hofmann, *Weissagung und Erfüllung* (s.o. Anm. 17), I, 38: „Nachdem wir nun durch Wirkung des Geistes Gottes und Jesu Christi in persönlicher, doch nicht in natürlicher Lebensgemeinschaft mit Gott unserm Vater stehen: haben wir uns [...] zu überzeugen [...] von der Nothwendigkeit einer zweiten That Gottes in Christo.“ Ebd. I, 57 zur Parusie als Einheit von Person und Natur.

der Wiedergeburt vor und konnte von ihr aus dieses Verhältnis als „Lehrganzes“ entfalten bis in seine, freilich nur im Rückschluß erhebaren, ewigen Voraussetzungen hinein.

Aus diesem Interesse an Natur und Geschichte legen sich Schulzusammenhänge nahe. Zum einen erinnert der Gedanke einer Geschichte der Natur als Verklärung der Natur an die Spätphilosophie von *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*²⁰, zum anderen verbindet ihn der Ansatz bei der geschichtlichen Wiedergeburt mit der sog. *Erlanger Theologie*²¹. Demnach wäre v. Hofmann in, so zu sagen, höherer Ordnung Schellings Schüler und Erlangens Lehrer. Dabei sind die beiden Positionen, zwischen denen v. Hofmann in dieser Vorstellung die Mitte zu halten hat, durchaus schwierig zu vermitteln; Schelling verfolgt mit seinem Alterswerk die Neubegründung einer „Philosophie der Offenbarung“, während das Erlanger Programm gerade aufgrund der Einsicht, daß der Offenbarungsbegriff des Supranaturalismus unzureichend begründet sei, die Kategorie der Erfahrung zum wissenschaftlichen Fundament der Theologie machen will. Hofmann erstrebt mit seiner Hinwendung zur Geschichte eigentlich weder jenes noch dieses. Zwar versteht er die Geschichte im ganzen als trinitarischen Vollzug einer Offenbarung, doch sein „Lehrganzes“ ist strukturiert von der Unterscheidung zwischen ewiger und geschichtlicher Trinität, die für Schellings im großen Maßstab prozessuales und darum theogonisches Denken keine vergleichbare Rolle spielt.²² Demgegenüber ist sich v. Hofmann immer bewußt, daß er Aussagen über die ewigen Voraussetzungen nur im Rückschluß aus geschichtlichen Erfahrungen treffen kann. Eben deshalb setzt sein systematisches Hauptwerk bei der geschichtlichen Erfahrung der Wiedergeburt an. Das heißt aber auf der anderen Seite nicht, daß er die Kategorie der Erfahrung als Fundament der Theologie verstünde wie die Vertreter des Erlanger Programms. Im Vergleich mit ihnen ist v. Hofmann an einer tragfähigen Begründung der Möglichkeit solch grundlegender Erfahrung auffällig uninteressiert.²³ Er fragt gar nicht nach den Bedingungen des Zustandekommens geschichtlicher Erfahrung, denn sein Interesse an der Geschichte geht, so zu sagen, in entgegengesetzte Richtung auf den Sinn der Geschichte, der erst in ihrem „Endergebnisse“ vorliegt. Hofmanns Interesse an der Geschichte ist mithin eschatologisch motiviert.²⁴ Die Parusie Christi als Vollzug der Einheit von Person und Natur ist demnach das Eschaton, welches den Sinn der Geschichte als Verklärung der Natur dartut. Die Begrifflichkeit von Person und Natur strukturiert somit zugleich Christologie und Geschichtsverständnis; sie ist die eigentliche Axiomatik von Hofmanns heilsgeschichtlicher Theologie.²⁵

²⁰ Ernst-Wilhelm Wendebourg, *Die heilsgeschichtliche Theologie Johann Christian Konrad v. Hofmanns kritisch untersucht als Beitrag zur Klärung des Problems der „Heilsgeschichte“*, Diss. theol. Göttingen 1953. Hofmanns Vorstellung einer Verklärung der Natur ist dagegen kaum theosophisch zu verstehen wie bei dem an Oetinger geschulten Theodor Lessing, *Die Hoffnung des Christen gemäß der biblischen Hoffnungslehre dargestellt*, Stuttgart 1858, 67f. u.ö. Auch das osiandrische Konzept einer naturhaften Einwohnung Christi im Gläubigen ist fernzuhalten.

²¹ Paul Wapler, Johannes v. Hofmann. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Grundprobleme, der kirchlichen und der politischen Bewegungen im 19. Jahrhundert, Leipzig 1914. – Beyschlag, *Erlanger Theologie* (s.o. Anm. 15), 56–82.

²² Breidert, *Christologie* (s.o. Anm. 13), 291 zeigt, daß es Schelling viel radikaler überhaupt um die Aufhebung der Diastase von Ewigkeit und Geschichte geht. v. Hofmann prägt dagegen schon 1836 in seiner Habilitationsschrift die These: „Trinitas duplex est, aeterna et temporalis“ (zitiert von Wapler, Johannes v. Hofmann [s.o. Anm. 21], 58, der darin freilich eine Reminiszenz an Schelling sieht).

²³ Bachmann, J. Chr. K. v. Hofmann: NKZ 21 (1910) 909–962, 938f.

²⁴ Zitat v. Hofmann, *Weissagung und Erfüllung* (s.o. Anm. 17), I, 33. Vgl. Otto Procksch, *Hofmanns Geschichtsauffassung*: AELKZ 43 (1910) 1034–1038, hier 1034.

²⁵ Vgl. Weth, *Heilsgeschichte* (s.o. Anm. 11), 87.

Von Hofmann steht, so läßt sich zusammenfassen, für ein „Programm theologischer Erneuerung“²⁶, das sich besonders in der Auseinandersetzung um das Verständnis der dogmatischen Schulformeln der konfessionellen Orthodoxie entlädt. Dies trägt dem Autor die Nachbarschaft einiger anderer theologischer Reformbewegungen des 19. Jahrhunderts an, unter denen speziell die kenotische Christologie und die Erlanger Theologie, aber auch die Ritschlschule hervorstechen. Demgegenüber ist jedoch festzuhalten, daß die begrifflichen Mittel „Person“ und „Natur“, die sich als die tragende Axiomatik herauskristallisieren, gerade diejenigen sind, mit denen auch die doch überwunden geglaubte konfessionelle Orthodoxie ihre Christologie, das Feld der offensichtlichsten Streitigkeiten, beackerte. Allein der Ertrag dieser Debatten ist, daß v. Hofmann dieselben Formeln in einem ganz anderen Sinne versteht.

Bisweilen wurde die Bedeutung der Begriffe „Person“ und „Natur“ schon von v. Hofmanns Zeitgenossen erkannt²⁷; ihre Neuerung gegenüber dem Konfessionalismus wird dann aber in überkonfessionellem Konsens oft darin gesehen, daß sie anthropologische Begrifflichkeit seien. Sie erlaube es v. Hofmann, die Sünde als naturwüchsiges Ausgeliefertsein der menschlichen Natur an dämonische Geistwesen zu denken, eine persönliche Schuld des Menschen also fallenzulassen, so daß seine Theologie tendenziell bloß von der letztlich ungebrochenen Frömmigkeit des Menschen handle, ja Gottes Wirken aus einer anthropologischen Struktur erschließe. Eine produktive Bedeutung der Eschatologie oder der Begrifflichkeit von Person und Natur für diese ist dann nicht möglich, der Geschichtslauf liegt vielmehr bis ins letzte fest. Das Konzept der Heilsgeschichte spendet in dieser Sicht der Geschichte allzu große Vorschußlorbeeren.²⁸

Im Gegensatz zu diesen Gesichtspunkten ergaben unsere bisherigen Überlegungen, daß die Begrifflichkeit von Person und Natur wie auch in der Orthodoxie an der Christologie entfaltet wird, freilich – in Auseinandersetzung mit Schleiermachers Kritik – speziell an der Parusie Christi als Einheit von Person und Natur, so daß es sich um eine eschatologische Terminologie handelt. Auch das Konzept heilsgeschichtlicher Theologie hat seinen Namen demnach von dieser eschatologischen Qualifikation der Geschichte. Dies ist das entscheidende Merkmal, welches v. Hofmann von der Orthodoxie unterscheidet.

Es unterscheidet ihn zugleich aber auch von den übrigen theologischen Reformbewegungen wie kenotischer Christologie, Erlanger Theologie und Ritschlschule, die ihrerseits um die Überwindung der Orthodoxie bemüht sind. Und das ist nicht minder wichtig festzuhalten, denn v. Hofmanns Begrifflichkeit von Person und Natur erinnert stark an dasjenige Interesse, welches ihn überhaupt in die Nähe dieser Bewegungen rückt, nämlich das Interesse an Natur und Geschichte. Die Gegenüberstellung von Geschichte und Natur ist ja für das Denken im ganzen 19. Jahrhundert prägend. Es muß darum noch kurz angedeutet werden, wie sich v. Hofmanns Axiomatik zu diesem ungleich verbreiteteren Begriffspaar verhält.

²⁶ Vgl. Eberhard Hahn, Johann Christian Konrad von Hofmanns Programm theologischer Erneuerung. Dargestellt anhand seines Werkes „Der Schriftbeweis“: Dein Wort ist die Wahrheit. Beiträge zu einer schriftgemäßen Theologie (FS Gerhard Maier), hg.v. Eberhard Hahn/Rolf Hille/Heinz-Werner Neudorfer, Wuppertal 1997 (TVG.MS 424), 65–82.

²⁷ So z.B. von dem sogleich zu besprechenden Theodor Kliefoth in einer über 500 Seiten starken Streitschrift.

²⁸ Solche Kritik übte zunächst der Barthschüler Eberhard Hübner, Schrift und Theologie. Eine Untersuchung zur Theologie Joh. Chr. K. von Hofmanns, München 1956 (FGLP X/8), 110 zur „anthropologischen Setzung“ von Person und Natur, 123 zu Dämonologie und Hamartologie, 100f. zur Eschatologie; sodann der Lutheraner Wilfried Behr, Politischer Liberalismus und kirchliches Christentum. Studien zum Zusammenhang von Theologie und Politik bei Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877), Stuttgart 1995 (CThM B/12), 81f. 85.90.112 zu denselben vier Punkten.

Die grundsätzliche Übereinstimmung besteht darin, daß für v. Hofmann die Person ebenso aus der Natur erwächst und sich über sie erhebt wie für das zeitgenössische Denken die Geschichte im Verhältnis zur Natur. Hofmanns heilsgeschichtliches Denken nimmt eine Dreistufung von natürlicher, persönlicher und persönlich-natürlicher Geschichte an, die schon sein Jugendwerk über „Weissagung und Erfüllung“ prägt. Innerhalb der jeweiligen Stufe kann demnach alles Weissagung werden, aber nur in den natürlich/persönlichen Grenzen der jeweiligen Stufe. Dieses meist „organologisch“ genannte Denken läßt sich womöglich auf G.W.F. Hegel zurückführen, ist jedenfalls ein Kind des 19. Jahrhunderts.²⁹ – Demgegenüber liegt die wesentliche Differenz darin, daß v. Hofmann seine Begrifflichkeit aus christologischem Zusammenhang entnimmt und hier besonders auf die Parusie bezieht. Er visiert damit eine Einheit von Person und Natur an, die ihresgleichen, eine Versöhnung der Diastase von Geschichte und Natur, im Denken des 19. Jahrhunderts sucht; im Gegenteil bildet dort der wissenschaftliche Diskurs diese Diastase als Gegensatz von Geistes- und Naturwissenschaften erst recht aus. Man könnte daher sagen, daß v. Hofmann mit seiner Rede von Person und Natur intentional schon auf die Überwindung des Gegensatzes von Geschichte und Natur zielt, darin seine Zeit gewiß nach vorne weisend. Die Besonderheit von Hofmanns Begrifflichkeit ist demnach ihre Orientierung an der Zukunft, und zwar an einer Zukunft, die die grundsätzlichen Gegensätze seiner Zeit überwinden soll. Genau darin besteht ja doch die Pointe der Fokussierung auf Christi Parusie: Es wird eine Einheit anvisiert, die noch über alle denkbaren Polaritäten hinausliegt. Sie läßt sich nicht auf logischem Wege, etwa durch Bildung eines noch höheren *genus proximum*, erschließen, sie läßt sich nicht erspekulieren, etwa durch Behauptung einer *complexio oppositorum*, sie ist vielmehr Gegenstand des Glaubens, greifbar nur an der Parusieverheißung. In dieser streng eschatologischen Orientierung am Wort des verheißenden Gottes scheint mir das eigentliche Gewicht der Axiomatik von Person und Natur zu liegen. Nur in der Ausrichtung auf die Parusie Christi kann v. Hofmann Geschichte als Heilsgeschichte ansprechen. Hier liegt die Wurzel der heilsgeschichtlichen Theologie.³⁰ Hofmann kommt daher zu einer Geschichtsauffassung, die er schon als junger Gymnasiallehrer vertrat: Die alttestamentliche Geschichte erwartet die Einheit zwischen Person und Natur von der Natur, der Christus des Neuen Testaments verwirklicht sie aber auf dem Gebiet der Person, um sie erst bei seiner Parusie auch für die Natur durchzusetzen. Dieses dreiphasige Schema prägt das heilsgeschichtliche Geschichts- und Eschatologieverständnis.

2.2. Hier ist zu beobachten, daß in mehr oder weniger unmittelbarem Austausch mit v. Hofmann sich tatsächlich ein schulähnlicher Gesprächszusammenhang gebildet hat, der das in dem genannten Sinne heilsgeschichtlich verstandene Begriffspaar von Person und Natur seiner Arbeit jedenfalls an der Eschatologie zugrundegelegt hat, wenn auch nicht immer mit nur diesen Termini. Sechs, der Theologiegeschichtsschreibung zum Teil praktisch unbekannte, Klassenkameraden dieser heilsgeschichtlichen Schule seien hier vorgestellt.

2.2.1. In den auch im terminologischen Sinne engeren Kreis der heilsgeschichtlichen Theologie gehört der aus Balingen an der Schwäbischen Alb stammende Tübinger Dogmatiker *Johann Tobias Beck* (1804–1878), obwohl er weniger von „Heilsgeschichte“ als von „Reichsökonomie“ spricht – zweifellos deshalb, weil er bestrebt ist, die wissenschaftliche

²⁹ So jedenfalls Weth, Heilsgeschichte (s.o. Anm. 11), 47. Vgl. für v. Hofmanns Dreistufung allein das Inhaltsverzeichnis des Jugendwerkes.

³⁰ Auch terminologisch ist nach A. Joseph Greig, A Critical Note on the Origin of the Term Heilsgeschichte: ET 87 (1975/76) 118f. v. Hofmann, Weissagung und Erfüllung (s.o. Anm. 17), I,8 (1841) das Urdatum der Heilsgeschichtlichen Theologie.

Entfaltung der theologischen Gedanken in biblischen „Vollbegriffen“ zu geben, und dabei kann er sich für seinen bevorzugten Terminus auf Stellen wie Eph 1,10; 3,9 stützen. Aus diesem Bestreben heraus läßt sich bei Beck ein regelrechtes „Reichssystem“ registrieren, das seiner postum monographisch erschienenen Eschatologie als Grundlegung vorausgestellt ist.³¹ Auffallenderweise versteht Beck hier unter „Reich“ (etwa Reich Gottes, Christi, der Heiligen, des Vaters) kein eschatologisches Gut, sondern prägnant einen Machtbereich, so daß Eschatologie für ihn davon handelt, wie das Reich Christi, also gewissermaßen das Territorium, da Christus geistig schon herrscht, in das Reich Gottes, also die Schöpfung als Gottes ursprüngliches Machtwerk, „einorganisiert“³² und ausgeweitet wird. Der Stufenprozeß, in dem so der geistigen die leibliche Dimension des Christentums an die Seite gestellt wird, erinnert stark an v. Hofmanns Axiomatik von Person und Natur. Allerdings ist der Inbegriff der Einheit von Geist und Leib für Beck nicht wie für v. Hofmann die Parusie, sondern die Himmelfahrt Christi.³³ Dadurch konzentriert sich Becks Eschatologie auf die Zeit der Kirche. Sie gilt ihm schon als vorwegnehmende Form der Parusie. Die zukünftige Parusie richtet sich daher auch besonders auf die Verklärung der Kirche im Millennium.

2.2.2. Dieses Interesse an der Zeit der Kirche verbindet Beck mit dem Basler Theologen *Carl August Auberlen* (1824–1864), der in seinem eschatologischen Hauptwerk, anders als Beck, direkten Austausch mit v. Hofmann pflegt. Dieser hat in seiner Zuwendung zur Geschichte eine unmittelbare christologische Auslegung der traditionellen Messiasweissagungen des Alten Testaments abgelehnt und ist für eine zeitgeschichtliche Exegese eingetreten. Dagegen richtet sich Auberlens grundlegende Unterscheidung von Prophetie und Apokalyptik im Alten Testament. Prophetie spreche in Hochzeiten vom Standpunkt des Bundesvolkes Israel aus, Apokalyptik spreche in Krisenzeiten vom Standort der Israel bedrängenden Weltmacht aus.³⁴ Das, was die Prophetie im gegenwärtigen Zeitpunkt zusammenschau, werde von der Apokalyptik „auseinandergelegt“ über einen offenbarungslosen Zeitraum hinweg in die messianische Endzeit.³⁵ Apokalyptik ist so eschatologische Offenbarung für die offenbarungslose Zeit der Kirche. Apokalyptik ist Weisung für die Kirche – auf diese Art redet sie aber nun doch vom kirchlichen Standpunkt aus. In widersprüchlicher Weise behauptet Auberlen daher, daß Daniel als Apokalyptiker am Hofe der Weltmacht zu Babylon seinen Standpunkt habe, gleichwohl aber in der für Auberlen zentralen Messiasweissagung Da 9,24–27 „durch und durch auf dem des Bundesvolkes“ stehe.³⁶ Deswegen wird auch für Auberlen das zentrale Eschatologumenon der Chiliasmus, den er nun ganz mit v. Hofmanns Begrifflichkeit von Person und Natur beschreiben kann. Hier ist der kritische Schüler Auberlen zuletzt doch auf die Bahn seines Lehrers v. Hofmann eingeschwenkt.

Beck und Auberlen sind mit ihren heilsgeschichtlichen Auffassungen so etwas wie ein astrologischer Zwilling v. Hofmanns. (Fast) Ohne in persönlichen Kontakt mit ihm getreten zu sein, lehren sie doch (fast) das Gleiche wie er. Der Unterschied besteht nur darin, daß v. Hofmann die Zeit der Kirche unter heilsgeschichtlichem Aspekt als ein Treten auf der Stel-

³¹ Johann Tobias Beck, *Vorlesungen über Christliche Glaubenslehre*, hg.v. Julius Lindenmeyer, Gütersloh 1886/87, II,635–642 (Zitat II,779). Die Monographie erschien 1887 unter dem Titel „Die Vollendung des Reiches Gottes“. Über Becks Eschatologie vgl. Claudia Hake, *Die Bedeutung der Theologie Johann Tobias Becks für die Entwicklung der Theologie Karl Barths*, Frankfurt am Main 1999 (EHS.T 681).

³² Beck, *Glaubenslehre* (s.o. Anm. 31), II,637 (Hervorhebung aufgehoben).

³³ Ebd. II,497.567f. 633.

³⁴ Carl August Auberlen, *Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis in ihrem gegenseitigen Verhältnis betrachtet und in ihren Hauptstellen erläutert*, Basel 1854, 22.

³⁵ Ebd. 75.

³⁶ Ebd. 161.

le ansieht, während Beck mit seiner auffälligen Ansicht von der Himmelfahrt als Gestalt der Parusie und Auberlen mit seiner apokalyptischen Aufwertung der quasi offenbarungslosen Zeit gerade die heilsgeschichtliche Bedeutung der Kirche im Auge haben.

2.2.3. Demgegenüber erscheinen zwei persönliche Freunde v. Hofmanns geradezu als sein eineiiger Zwilling. *Christoph Ernst Luthardt* (1823–1902) war in Erlangen Schüler v. Hofmanns³⁷, ehe er als Professor in Marburg, später Leipzig und dort als Herausgeber der „Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung“ eine breite Wirkung auch außerhalb des akademischen Publikums erzielte. Sachlich blieb er trotz der unbestreitbaren Eigenständigkeit v. Hofmann verbunden, ergriff auch in umsichtiger Abwägung für diesen Partei, als dessen Versöhnungslehre unter scharfe Kritik geriet. Luthardts Aufsatzsammlung zur Eschatologie, die zwischen 1861 und 1885 in drei Auflagen erschien, fußt auf einigen Abhandlungen, die er 1855 und 1856 in der eng mit v. Hofmann verbundenen „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“ veröffentlicht hat.³⁸ Luthardts Kerngedanke ist die Übereinstimmung von Geist und Natur, wie sie im alttestamentlichen Gottesreich vor 587 gegeben war, das Sinaibund und Davidsbund zu einer sittlich-rechtlichen Einheit verband. Das Gottesreich verlor mit dem Exil seine staatliche Verfaßtheit und konnte sie in den Weltreichen von Babylon über Persien, Griechenland und Rom samt dessen germanischer Translation nicht wiedergewinnen, weswegen es im Neuen Testament „lediglich auf der Basis des Geistes aufgebaut und in seinen Grund eingesenkt“ ist. Voraussetzung der Eschatologie ist daher die Bereitstellung „einer irdischen Basis, eines dazu ausgesonderten natürlichen Materials“ für das Gottesreich, und dies besteht in der durch die Buße der Kirche veranlaßten christlichen Bekehrung und autochthonen Wiederherstellung Israels als dem entscheidenden Vorzeichen des Endes. Die eschatologische Gestalt des Gottesreiches ist demnach das Millennium.³⁹ In dieser Strukturierung nach Geist und Natur ist ganz offensichtlich v. Hofmanns Begrifflichkeit von Person und Natur wirksam, bloß unter anderer Bezeichnung. Luthardts Eschatologie ist so eine einzige, durchaus schon philosemitisch zu nennende und mit reichem Bibelmaterial untermauerte⁴⁰ Apologie des Chiliasmus.

³⁷ Luthardt wollte sich seit 1851 nach Erlanger Usancen auf einer Repetentenstelle habilitieren, doch pikanterweise wehrte sich gerade v. Hofmann dagegen, diesen akademischen Brauch nach der Revolution von 1848 beizubehalten; vgl. Johannes Kunze, *Christoph Ernst Luthardt. Ein Lebens- und Charakterbild*, Leipzig 1903, 28.

³⁸ Unmittelbarer Anlaß der Aufsätze war, daß Luthardt 1853 in Marburg die Nachfolge von Heinrich Wilhelm Julius Thiersch antrat, nachdem dieser zu der an Edward Irving anschließenden ekklesiologischen Reformbestrebung übergegangen war. Sie lehrte, nur eine Kirche in Gestalt der urchristlichen Ämterlehre könne durch vorzeitige Entrückung dem drohenden eschatologischen Gericht entinnen. Freilich geriet diese Lehre damals gerade durch erste Todesfälle von Inhabern solch urchristlich-endzeitlicher Ämter in Verlegenheit; und als Luthardt die Frontstellung der Aufsatzsammlung im von 1869 datierenden Vorwort zur Zweitaufgabe bekräftigte, lag die Spaltung der Bewegung in (heute sog.) Katholisch-apostolische Gemeinde und Neua-postolische Kirche schon sechs Jahre zurück. Zu diesen Hintergründen vgl. jüngst Gerhard Graf, *Eschatologisches Defizit und sektiererische Kirchenkritik. Beispiele aus Sachsen im 19. und 20. Jahrhundert*: ZBKG 69 (2000) 61–69.

³⁹ S. zu all dem v.a. Christoph Ernst Luthardt, *Das prophetische Wort und die Kirche* [1855]: ders., *Die Lehre von den letzten Dingen in Abhandlungen und Schriftauslegungen dargestellt*, Leipzig 1861, 5–22 (Zitate ebd. 19.18). Zu Luthardts Theologie s. Uwe Rieske-Braun, *Zwei-Bereiche-Lehre und christlicher Staat. Verhältnisbestimmungen von Religion und Politik im Erlanger Neuluthertum und in der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung*, Gütersloh 1993 (LKG 15), 130–164, der bei seiner Deutung auf religiösgesellschaftlichen Harmonismus allerdings die eschatologische Fragestellung ausklammert.

⁴⁰ Zu Luthardts Schätzung der Bibel s. Jochen Eber, *Die Heilige Schrift bei Christoph Ernst Luthardt: Festhalten am Bekenntnis der Hoffnung* (FS Reinhard Slenczka), hg.v. Christian Herrmann, Erlangen 2001, 11–23.

2.2.4. Fast zeitgleich mit Luthardt hielt der Schweriner Superintendent *Hermann Karsten* (1801–1882) zehn Vorträge zur Eschatologie, die er zwischen 1857 und 1861 in drei Auflagen herausbrachte. Karsten war während v. Hofmanns Rostocker Professur (1842–45) dessen engster theologischer Wegbegleiter gewesen. Neben Otto Krabbe waren beide Begründer und Herausgeber des Mecklenburgischen Kirchenblattes, ehe Theodor Kliefoth, ein weiterer gemeinsamer Freund von Krabbe und v. Hofmann, diese Arbeit von letzterem übernahm. Hofmann widmete später den ersten Band der ersten Auflage seines systematischen Hauptwerkes eben jenen drei Rostocker Freunden Karsten, Kliefoth und Krabbe. Auch inhaltlich bestehen zwischen Karsten und v. Hofmann engste Verbindungen, auf die jener im Vorwort seiner Eschatologie selbst hinweist, so daß er bei dem programmatischen Anschluß an den Erlanger schon um seine Eigenständigkeit kämpfen muß.⁴¹

In Karstens Eschatologie schlagen sich Anschluß wie Abstand zu v. Hofmann darin nieder, daß Karsten dessen Axiomatik von Person und Natur (Gottes- und Weltverhältnis) in die Begriffe der Rechtfertigung und Heiligung faßt, was die individualeschatologische Dimension der Heilsgeschichte stärker hervortreten läßt. Karsten versteht Heilsgeschichte als die Gnadenfrist, die Gott zwischen der Sünde und dem ihr eigentlich zukommenden Gericht gewährt, um Rechtfertigung durch den Glauben zu ermöglichen.⁴² Eschatologie als Lehre vom Ende handelt präzise vom Ende dieser Gnadenfrist und damit von dem aufgeschobenen Gericht. Auf dieser Grundlage behandelt Karsten in der materialen Durchführung Individual- und Universaleschatologie je in parallel gebauten Abstufungen, in denen v. Hofmanns Axiomatik von Person und Natur kräftig durchschimmert.⁴³ Auf individualeschatologischer Seite bedeutet das Ende der Gnadenfrist den Tod als Trennung von Geist und Körper, der Zwischenzustand jedoch die Vervollkommnung der Heiligung, so daß die Auferstehung dem seelischen Gottes- das leibliche Weltverhältnis wieder hinzufügt. Auf universal-eschatologischer Seite vollzieht sich das Ende in Gestalt der Katastrophen der Endzeit, die die Gläubigen von den Ungläubigen trennen, worauf das Millennium die Vervollkommnung der christlichen Predigt bringt, so daß die Ewigkeit eine verklarte Gestalt des zugleich Geistigen und Leiblichen hat.

Luthardts und Karstens Eschatologiekonzepte entsprechen mit ihrer Stufung nach Geist und Natur bzw. Rechtfertigung und Heiligung offensichtlich der v. Hofmann'schen Axiomatik von Person und Natur, zumal beim für beide zentralen Thema des Chiliasmus die Argumentationen genau parallel laufen und Luthardt sogar in wörtliche Zitate hinein v. Hofmann folgt.⁴⁴

2.2.5. Das Thema des Chiliasmus ruft nun freilich zwei weitere Eschatologen der Zeit auf den Plan. *Wilhelm Floerke* (1814–1874) ist wohl erst nach dem Studium in Rostock und Bonn sowie mehreren Hauslehrertätigkeiten durch die Auseinandersetzung um v. Hofmanns „Schriftbeweis“ auf diesen aufmerksam geworden.⁴⁵ Floerke stand unter dem Eindruck der Restauration seiner mecklenburgischen Landeskirche, die in der Nullpunktsituation nach 1848 unter einer zunächst provisorischen Kirchenkommission und sodann dem aus ihr her-

⁴¹ Hermann Karsten, *Die letzten Dinge. Zehn Vorlesungen an die Gebildeten in der Gemeinde*, Hamburg 1858, VII.

⁴² Ebd. 7.20.

⁴³ Ebd. Kapp. I–II zur Grundlegung in Rechtfertigung und Heiligung; ebd. Kapp. III–V zur Individual- und ebd. Kapp. VI–X zur Universaleschatologie.

⁴⁴ Vgl. Karsten, *Die letzten Dinge* (s.o. Anm. 41), 255–258 mit Luthardt, *Lehre* (s.o. Anm. 39), 37–71, hier 51f.; außerdem vgl. ebd. 19.120 mit v. Hofmann, *Schriftbeweis* (s.o. Anm. 12), I,22 bzw. I,27.

⁴⁵ Floerke trat seine erste Pfarrstelle in Kirch Grambow 1845 an, dem Jahr von v. Hofmanns Rückkehr nach Erlangen.

vorgegangenen Oberkirchenrat den Weg in ein hochkirchliches Amtsluthertum einschlug und darum speziell die von v. Hofmann und den übrigen Erlängern ausgehende Reform des Luthertums ablehnte.⁴⁶ In kirchenpolitischer Sicht trat Floerke, zumal nach der Etablierung des (unierten) Preußen als deutscher Führungsmacht 1866, für eine gegenüber dem Staat starke (bekenntnisgebundene) Kirche ein⁴⁷, was sich mit v. Hofmanns politischen Ansichten zur Trennung von Staat und Kirche immerhin berührte, obgleich beide ganz unterschiedliche Motive hatten. Auch in theologischer Sicht besteht dieser Zwiespalt zwischen Floerke und der heilsgeschichtlichen Theologie. So schrieb Floerke einerseits z.B. 1858, damals als Pastor in Lübz, in der beim Schweriner Oberkirchenrat herausgegebenen „Kirchlichen Zeitschrift“ gegen die Ekklesiologie v. Hofmanns an und veröffentlichte andererseits 1859 eine Monographie über „Die Lehre vom tausendjährigen Reiche“, die durch den Untertitel „Ein theologischer Versuch“ Reminiszenzen an v. Hofmann barg, der seine beiden abgeschlossenen Hauptwerke ebenso untertitelte. Freilich verwarf Floerke später selbst den dort vertretenen Prämillennarismus als unwissentlichen Irrtum, für dessen Befreiung er seinem Gott nicht genug danken könne.⁴⁸

Derselbe Zwiespalt durchzieht nun diese gesamte Eschatologie, die Floerke, nunmehr Pastor im mecklenburgischen Toitenwinkel, 1866 in einer Serie von drei Vorträgen veröffentlichte. Er geht hier aus von dem lutherischen Grundgedanken des *finitum capax infiniti*.⁴⁹ Eschatologie handelt demnach von der schrittweisen und allmählichen Durchsetzung des in Christus vorhandenen Heils. Damit entspricht sein Ansatz genau der eschatologischen Akzentuierung der Christologie bei v. Hofmann, der diese ja als eine allmähliche Befähigung der Natur für die Einigung mit der Person entfaltete. Auch Floerke betont, daß die Eschatologie gerade als Verewigung des Endlichen bei Christus und nicht beim Endlichen ansetzt.⁵⁰ Zu diesem Zweck lehrt er eigens die Vorzeichen als eine notwendige Angleichungsstufe, auf der alle geschichtlichen Dinge erst einmal auf das Eschaton als ihren einzigen Zweck ausgerichtet werden müssen.⁵¹ Eine unmittelbare eschatologische Valenz der Geschichte weist er daher nicht minder zurück als eine geschichtliche Bedeutung der Eschatologie noch nach dieser vorzeichenhaften Angleichung wie im Chiliasmus. Gegen dessen Vorstellung von einer verklärten Erde richtet sich aber nun Floerkes Bild der Ewigkeit als eines erdgestaltigen Him-

⁴⁶ Die ganze mecklenburgische „Kirchliche Reaktion“ (so scharf drückte sich Walter Nigg 1939 im Titel seiner Basler Dissertation aus) gedieh nicht zuletzt deshalb so gut, weil ihr theologischer Vordenker, Theodor Kliefoth, in seiner Jugend der Erzieher des späteren Landesherrn Erbgroßherzog Friedrich Franz II. gewesen war, in dessen Regentschaft sie fiel. Wie eng die theologische Entwicklung mit persönlichen Beziehungen verknüpft war, zeigt sich auch daran, daß zu der Kirchenkommission, die nach der Revolution von 1848 als Leitungsgremium der Landeskirche eingesetzt wurde und den streng lutherischen Weg Mecklenburgs ebnete, auch Heinrich Karsten gehörte – der Bruder des ad 2.2.4 vorgestellten Hofmannschülers Hermann Karsten –, der es dann freilich vorzog, nicht in den Oberkirchenrat einzutreten. Vgl. Ernst Haack, Theodor Kliefoth. Ein Charakterbild aus der Zeit der Erneuerung des christlichen Glaubenslebens und der lutherischen Kirche im 19. Jahrhundert, Schwerin 1910, 183 mit Anm. **).

⁴⁷ Nach der Reichsgründung unterzog Floerke noch in einer Schrift von 1872 den Summepiskopat der Kritik.

⁴⁸ Wilhelm Floerke, Die letzten Dinge. Vorträge, Rostock 1866, 68. Diese Vorträge wurden nach August Wilhelm Dieckhoff/Julius Frhr. v. Maltzan, Pastor Wilhelm Flörke: Einige gute mecklenburgische Männer. Lebensbilder, hg.v. Julius Frhr. v. Maltzan, Wismar 1882, 346–348/348–355, hier 352 noch in Floerkes Lübzener Zeit, also vor 1863, verfaßt. Zu Floerkes früherem Prämillennarismus s. Stephan Holthaus, Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Bonn 1993 (Biblia et Symbiotica 1), 379.

⁴⁹ Floerke, Die letzten Dinge (s.o. Anm. 48), 8.

⁵⁰ Z.B. ebd. 9.75.

⁵¹ Ebd. Kap. III.

mels: Ehe, Staat und Kirche werden mit ihren Ordnungen und Ämtern fortbestehen⁵², und zuletzt heißt es: „der am jüngsten Tage Erscheinende, [sic!] ist der von uns Verkündete, der lutherische wirkliche Gott und Mensch in einer Person“.⁵³ Floerke landet so trotz seiner heilsgeschichtlichen Grundsatzüberlegungen bei einer konfessionalistischen Repristinatio**n** bekenntnisgebundenen Luthertums.

2.2.6. Denselben Zwiespalt zeigt noch schärfer die Eschatologie des mecklenburgischen Oberkirchenratspräsidenten *Theodor Kliefoth* (1810–1895). Kliefoth war in v. Hofmanns Rostocker Zeit mit diesem eng befreundet gewesen, wurde aber gleichwohl später der schärfste Kritiker sowohl seines „Schriftbeweises“ als auch seines politischen Engagements. Die „Christliche Eschatologie“ schrieb er 1886 freilich als Alterswerk zu einem Zeitpunkt, da die, übrigens durch Luthardt vermittelte, Aussöhnung mit v. Hofmann ihrerseits schon wieder achtzehn Jahre zurücklag.⁵⁴

Der Grundgedanke von Kliefoths Eschatologie ist, daß jeder Entwicklung zum Heil eine unübersteigbare Schranke in der Sünde gesetzt ist, die nur Gott durch wundertätiges Eingreifen beheben kann.⁵⁵ Die „Markscheide“⁵⁶ zwischen Geschichte und Ewigkeit ist darum Christi Parusie zum Gericht. Um sie ordnet Kliefoth das gesamte eschatologische Material in strenger Zweiteilung von Partikular- und Universalgericht: Jenes gehört zur Vorbereitung des Endes und ergeht im Tode; dieses gehört zum Ende selbst und ergeht bei der Parusie. Jenes betrifft die Rechtfertigung und richtet nach dem Glauben; dieses betrifft die Heiligung und richtet nach den Werken.⁵⁷ Jenes wird logisch ermöglicht durch den Zwischenzustand, der bloß das Urteil über die Berufenen zu konservieren bzw. für die Unberufenen nachzuholen hat; dieses wird logisch ermöglicht durch die Auferstehung Aller.⁵⁸ Jenes vollzieht sich an der Seele; dieses vollzieht sich am Leibe. Jenes mißt die unteilbare Seligkeit bzw. Unseligkeit zu; dieses teilt als Binnendifferenzierung davon Grade der Herrlichkeit bzw. Verdammnis aus.⁵⁹ In dieser ganzen Anordnung ist v. Hofmanns Axiomatik von Person und Natur das Rückgrat der Argumentation. Daher wenn Kliefoth entgegen der „jetzt beliebten Israelotrie“ den Chiliasmus der Heilsgeschichtlichen Theologie mit dem Argument verwirft, er produziere lauter unzulässige Doppelungen⁶⁰, dann ist dieser Einwand in einem ganz auf Doppelungen angelegten Konzept kaum schlagkräftig. Vielmehr zeigt sich darin die unterschwellige Abhängigkeit Kliefoths von der heilsgeschichtlichen Theologie.

Kliefoth ist dadurch gemeinsam mit Floerke so etwas wie v. Hofmanns feindlicher Zwilling.

2.3. Überblickt man nun die vorgestellten Autoren, so ist die gemeinsame v. Hofmann'sche Axiomatik offensichtlich, ebenso freilich die z.T. schroff gegeneinander stehenden Positionierungen, zu denen es auf dieser gemeinsamen Grundlage kommt. Das zeigt sich besonders am Chiliasmus, dem Thema, an welchem sich alle Genannten abarbeiten. Hier liegt der Hinweis auf ein systematisches Problem verborgen: v. Hofmann hatte die Einheit von

⁵² Ebd. 96.105. Ebd. 93 ergänzt er, in der Ewigkeit würden, „was heute Märchen ist“, die Tiere sprechen.

⁵³ Ebd. 110. Gegen v. Hofmann wendet sich Floerke ebd. 4.22.69. u.ö.

⁵⁴ Über all diese Zusammenhänge orientiert Karl Gerhard Steck, *Der Erlanger Hofmann als politischer Theologe: Richte unsere Füße auf den Weg des Friedens* (FS Helmut Gollwitzer), hg.v. Andreas Baudis/Dieter Clausert/Volkhard Schliski/Bernhard Wegener u. Mitarb. v. Klaus Geyer/Friedrich-Wilhelm Marquardt, München 1979, 419–431.

⁵⁵ Theodor Kliefoth, *Christliche Eschatologie*, Leipzig 1886, 4f.

⁵⁶ Ebd. 226.

⁵⁷ Ebd. 74.

⁵⁸ Ebd. 111 zur Berufung als Voraussetzung des Gerichts.

⁵⁹ Ebd. 287.

⁶⁰ Ebd. 189 (Zitat ebd. 346).

Person und Natur an die Parusie Christi geknüpft und von dort aus den Chiliasmus als zugleich himmlische und irdische Gestalt der Hoffnung für die Kirche gelehrt. Die Zeit der Kirche selbst schien ihm dagegen ohne heilsgeschichtlichen Fortschritt. Beck und Auberlen dagegen, die alemannischen Rezipienten seiner heilsgeschichtlichen Theologie, interessieren sich gerade für diese Zeit der Kirche. Dabei kommt es, wie gesehen, zu Widersprüchlichkeiten. Auch Luthardt und Karsten sind in erster Linie Chiliasten und erst danach Eschatologen. Die grundlegende Bedeutung, die bei v. Hofmann der wiederkehrende Christus hat, scheinen sie geneigt, dem Millennium zuzuschreiben. Speziell Luthardt versteht das Millennium als Wiederherstellung der alttestamentlichen Theokratie, was die eschatologische Orientierung bei v. Hofmann nicht unwesentlich zu modifizieren scheint. Genau dies ruft die Mecklenburger Floerke und Kliefoth auf den Plan. Sie sehen im Chiliasmus ein Vermischen von Geschichte und Eschatologie, zumindest Floerke aber macht sich eben dieser Ungenauigkeit selber andernorts schuldig. Das Thema des Chiliasmus ist also eine Schlüsselfrage der heilsgeschichtlichen Theologie, denn im axiomatischen Schema von Person und Natur ist er eine Übergangsgestalt, die einen klar definierten Platz nicht beanspruchen kann. Dasselbe gilt für die Zeit der Kirche. Sie erstreckt sich zwischen Christi historischem Auftreten und seiner erhofften Parusie, und hier zeigt speziell Becks Ausführung zur Himmelfahrt als Parusie, aber auch v. Hofmanns Christologie eine Unklarheit: Bedarf Christus selbst der Parusie zur Verklärung seiner menschlichen Natur, oder ist sie nur wegen der Menschen und deren Verklärung notwendig?⁶¹ Die Schwierigkeit, die hier besteht, kann man sich auch am erwähnten dreistufigen Schema von Geschichte verdeutlichen, das v. Hofmanns Jugendwerk beherrscht. Einerseits wird Stetigkeit für den eschatologisch motivierten Geschichtslauf reklamiert, andererseits wird erwartet, daß die Vollendung gestuft geschieht. Stetigkeit und Stufung aber schließen sich aus. Die Frage, wie Christi Parusie mit seinem historischen Kommen ins Verhältnis gesetzt werden kann, bedarf also weiterer Erforschung.

Dieses Problem läßt sich schließlich auch so ausdrücken, daß in der Begrifflichkeit von „Person“ und „Natur“ das Phänomen der Individualität nur unzureichend beschrieben werden kann. Von Hofmanns ganzes Konzept von Heilsgeschichte ist zwar an deren Ergebnis, dem Menschen Gottes, orientiert, für den das Naturverhältnis ungehinderter Träger des Gottesverhältnisses ist. Doch er kennt diesen Menschen Gottes – Jesus Christus – nur als Kollektivsingulär, als die Menschheit Gottes. Das Individuum kann auf der Grundlage von Hofmanns begrifflichen Voraussetzungen nur als Exemplar der Allgemeinheit in den Blick kommen, und dies erklärt, warum die genannten Autoren so wenig Bezug auf die Individualität nehmen. Um sie zu thematisieren, wäre es nötig, neben Person und Natur, d.h. neben Gottes- und Weltverhältnis, auch das Selbstverhältnis des Menschen eigens zu bedenken. An diesem Punkt nun setzt ein bislang wenig erforschter Rezeptionszweig von Erlanger Theologie ein, der das grundsätzliche Interesse an einer allmählichen Vollendung der Geschichte – die typisch heilsgeschichtliche Akzentuierung der Eschatologie – beibehält, die problematische Stufung nach Person und Natur aber durch ein pneumatologisches Verständnis der Zukunftserwartung ersetzt: Dies ist ein Kennzeichen der Eschatologie im baltischen Luthertum. Damit ist der Blick bereits auf die Wirkungsgeschichte gerichtet.

3. Wirkungsgeschichte

Das eschatologische Denken der heilsgeschichtlichen Theologie hat im vorigen Abschnitt zum einen die Frage aufgeworfen, in welchem Verhältnis Christi historisches Auftreten und

⁶¹ Dieses suggeriert v. Hofmann, Weissagung und Erfüllung (s.o. Anm. 17), I,38; jenes dagegen I,57.59, wo Christus selbst vor der Parusie eine eigene Natur, d.h. Individualität, abgesprochen wird.

seine erhoffte Parusie zueinander stehen, wie sich Gegenwart und Zukunft eschatologisch zueinander verhalten. Zum anderen stellte sich das Problem, über die Begrifflichkeit von „Person“ und „Natur“ hinaus das Phänomen der Individualität zu würdigen. Die heilsgeschichtliche Theologie selbst blieb an diesen beiden Punkten undeutlich. Anders stellt sich dies in ihrer Wirkungsgeschichte dar.

3.1. Die Frage, wie sich Christi historisches Auftreten zu seiner erhofften Parusie verhalte, fand kurz nach v. Hofmann eine beinahe standardmäßige Antwort in der Auskunft, Christi Parusie sei eine zweifach aufgespaltene, sein historisches Auftreten die erste und sein erhofftes Kommen die zweite Parusie. Damit werde die alttestamentliche Erwartung entscheidend modifiziert, für die das Kommen des Messias und das Weltende in eins lagen.⁶² So ergibt sich die Zeit der Kirche als eine Endzeit, die zugleich Zwischenzeit ist. Das charakteristische Stichwort, welches die Frage des kirchlichen Interim mit dem Thema der zwei Parusien Christi verknüpft, ist die verbreitete Ansicht, daß die Zeit der Kirche aus einer „Parusieverzögerung“ hervorgehe. Diese Ansicht hat eschatologiegeschichtlich Schule gemacht, ja in der sog. *Konsequenten Eschatologie* hat sie überhaupt erstmals eine Schulrichtung hervorgebracht, deren verbindendes Schulmoment das Eschatologische ist.⁶³ An sie schließt sich, folgt man der Eschatologiegeschichtsschreibung, die mehr abstrahierende Fassung desselben Gedankens an, für die die eschatologische Situation durch die zeitlichen Schemata „Schon jetzt“/„Noch nicht“ und „präsentische“ versus „futurische“ Eschatologie geprägt ist. Dies ist der Ansatz der *Dialektischen Theologie*. So ergäbe sich von der heilsgeschichtlichen Theologie über die Lehre von der aufgespaltenen Parusie Christi eine Linie zum Topos der Parusieverzögerung und damit auf die breite Fahrstraße der Eschatologiegeschichte von Albert Schweitzer zu Rudolf Bultmann.

Aber dennoch liegt auf dieser Linie eine bedeutsame Verschiebung gegenüber der heilsgeschichtlichen Theologie. Ihr ergab sich das Problem einer Zeit der Kirche von ihrem Ausgangspunkt her, der Parusie Christi. In der Konsequenten Eschatologie dagegen ist nicht mehr die Parusie dieser Punkt, an dem sich die Eschatologie ausrichtet, sondern deren Verzögerung. Die Erwartung richtet sich nicht mehr auf die Parusie, sondern auf die Zeit der Kirche selbst. Das berühmte Dictum von Alfred Loisy, Jesus habe das Kommen des Reiches verkündigt, aber gekommen sei die Kirche, war von Albert Schweitzer, der sich hin und wieder auf Loisy berief⁶⁴, als kritische Diagnose gemeint, es ist bei Schweitzer aber in Wahrheit schon seine vorgebliche Therapie.

Deswegen ist die Traditionslinie, die über die Konsequente Eschatologie zur Dialektischen Theologie läuft, doch nur höchstens in dem Sinne als Schulzweig heilsgeschichtlicher Theologie anzusprechen, wie dies eine Generation zuvor für Floerke und Kliefoth galt: in der schroffsten Absetzung von ihr. Die Frage liegt nahe, ob sich auch ein Zweig der Eschatolo-

⁶² So z.B. Isaak August Dorner, *System der Christlichen Glaubenslehre*, Berlin 1879/80, II, 920 (§ 151,3); Julius Kaftan, *Dogmatik*, Tübingen u.a. 3/4 1901 (GThW V/1), 664 (§ 71); Karl Heim, *Jesus der Weltvollender. Der Glaube an die Versöhnung und Weltverwandlung (Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung III)*, Berlin 1937, 177.237. Zuvor schon Friedrich Heinrich Kern, *Die christliche Eschatologie und Prädestinationslehre*, Tübingen 1840 im ganzen Teil I, seiner Skizze der biblischen Eschatologie.

⁶³ Hierher gehören neben Albert Schweitzer der Berner Dogmatiker Martin Werner, sein Schüler Fritz Buri und der Frankfurter Gymnasialprofessor Julius Richter. Eine vereinsmäßige Organisationsform, welche dieser theologischen Richtung nahesteht, ist der Bund für freies Christentum, eine Fortsetzung des Rothe'schen Protestantenvereins, der Richter angehörte und deren Ehrenpräsident Schweitzer war.

⁶⁴ Albert Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906, 292f. Anm. 2.

giegeschichte finden läßt, der in direkter Weise, also ohne den Umweg der Negation, den Gedanken der heilsgeschichtlichen Theologie (nicht repristiniert, aber) fortführt.

3.2. Eine solche Schülerschaft hat die heilsgeschichtliche Theologie nun tatsächlich gefunden in der Eschatologie des baltischen Luthertums. Die baltische Nationalkirche war seit ihrem Bestehen wie kaum eine andere Kirche Europas von Verfolgungen heimgesucht, und dies mag dazu beigetragen haben, daß das Leid und die Frage seiner Überwindung ein Zentralthema baltischer Eschatologie wurden, seit das dortige Luthertum mit der 1802 gegründeten theologischen Fakultät zu Dorpat eine akademische Heimstatt besaß. Deren führende Gestalt im hier betrachteten Zeitraum, also der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, war *Alexander v. Oettingen* (1827–1905), der in die Theologiegeschichte praktisch nur als Moralstatistiker Eingang fand, tatsächlich aber schon in seinen beiden Qualifikationsarbeiten⁶⁵ und noch fast fünfzig Jahre danach auf eschatologischem Gebiet geforscht hat. Von Oettingen prägte seine Fakultät mit einer reservierten Haltung gegenüber der aufkommenden historisch-kritischen Theologie, indem er mehrfach auf anstehende Berufungen Einfluß nahm. Dadurch erschien Dorpat in einiger Nähe zu Erlangen, was zu einem regen Studentenaustausch beider Fakultäten führte. Eine Auseinandersetzung besonders mit den Erlangern v. Hofmann, Luthardt und v. Frank bildet nun auch v. Oettingens eschatologisches Hauptwerk. Auch v. Oettingen denkt wie v. Hofmann Eschatologie als allmähliche Vollendung des Heils, er übernimmt aber nur mit Vorsicht die Stufung zwischen natürlicher Wirksamkeit des heiligen Geistes im Alten und persönlicher im Neuen Testament.⁶⁶ Denn das Thema der Eschatologie ist für ihn nicht die begriffliche Zusammenfügung beider zu einer Einheit von Person und Natur⁶⁷, vielmehr sieht er darin die Beteiligung des menschlichen Individuums am göttlichen Heilshandeln unterbestimmt. v. Oettingen will daher diese, mit der heilsgeschichtlichen Begrifflichkeit von Person und Natur nicht zu beantwortende (s.o. ad 2.3), theologische „Meisterfrage“⁶⁸ mit dem Begriff des Geistes beantworten. Dies erklärt, warum sein eschatologisches Hauptwerk im Untertitel „Ein Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist“ heißt. Demnach ist der Mensch im Heilsgeschehen nicht gänzlich aktiv – leidenschaftlich –, auch nicht gänzlich passiv – leidentlich –, sondern steht dazwischen in einer Leidensfähigkeit und –willigkeit, die dem Geist Gottes genau entspricht, der vom Menschen nicht unberührt ist, sich aber auch nicht in ihn entäußert, sondern in ihm „konzentriert“.⁶⁹

⁶⁵ Vgl. die Doppelschrift Alexander v. Oettingen, *Die synagogale Elegik des Volkes Israel*, insbesondere die *Zion-Elegie* *Judah ha Levi's* und *Die Hoffnung des Volkes Israel im Lichte der Heiligen Schrift*, Dorpat 1853 sowie ders., *De peccato in spiritum sanctum qua cum eschatologia Christiana contineatur ratione disputatio*, Dorpat 1856.

⁶⁶ v. Oettingen, *Das göttliche „Noch nicht!“ Ein Beitrag zur Lehre vom Heiligen Geist*, Erlangen/Leipzig 1895, 42.100f. bzw. 78f.

⁶⁷ Pawlas, *Erlanger Theologie* (s.o. Anm. 4), 208.211 begnügt sich damit, die Verbindung zwischen Dogma und Heilerfahrung als das v. Hofmann und v. Oettingen gemeinsame Interesse festzuhalten; bloß habe v. Oettingen nicht v. Hofmanns kenotische Christologie, ihre „zu idealistisch“ scheinende Sündenlehre und die daraus resultierende Teleologie mitgemacht (ebd. 209). M.E. ist die Verbindung durch das spezielle eschatologische Interesse enger, damit der Unterschied in der Gewichtung der Begrifflichkeit von Person und Natur aber auch um so trennschärfer. Pawlas bleibt mit seiner eschatologiegeschichtlichen Einschätzung v. Oettingens, die er in seiner Dissertation vornimmt, m.E. noch zu ausschließlich in den o. ad 3.1 beschriebenen Bahnen (Pawlas, *Statistik und Ethik. Zur Problematik der Integration statistischer Aussagen in der Ethik*, dargestellt an der Sozial- und Wirtschaftsethik Alexander von Oettingens, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1991 [EHS.T 431], hier 21 Anm. 15).

⁶⁸ v. Oettingen, *Noch nicht!* (s.o. Anm. 66), 39 (dort durch v. Oettingen selbst in Anführungszeichen gesetzt).

⁶⁹ Ebd. 7 zur dreierlei Leidensbegrifflichkeit; ebd. 122 zur „Konzentrations-Hypothese“.

Wie prägend v. Oettingen damit auf die baltische Eschatologie gewirkt hat, zeigt das Beispiel des Revaler Missionars und Pastors *Traugott Hahn* (1848–1939). Hahn hatte als Zweitsemester einmal wöchentlich Freitisch bei v. Oettingen, der den Anfänger vor verfrühtem Studium der Systematik warnte; und tatsächlich konnte Hahn sich weder damals noch später für v. Oettingen erwärmen. In den zwei Büchern zur Eschatologie, die er schrieb, nachdem sein Sohn, der Dorpater Praktische Theologe Traugott Hahn jun., durch bolschewistischen Terror das Martyrium erlitten hatte, folgt Hahn v. Oettingen dennoch gerade in der Thematik des Leids, das ihm über den persönlichen Ereignissen zum Leitthema wurde. Hahn bestimmt hier den Gegenstand der Eschatologie als Durchsetzung des Guten gegen das Böse, wie das schon lange vor ihm der Vermittlungstheologe C.I. Nitzsch getan hat.⁷⁰ Während dieser aber aufgrund der logischen Probleme, wie sie schon Schleiermacher bei seiner Ablehnung der ewigen Verdammnis gelehrt hatten, über hypothetische Sätze nicht hinauskam, führte Hahn v. Oettingens Erkenntnisse dahingehend fort, daß Eschatologie grundsätzlich nicht beim ausschließlichen Gegensatz zwischen Gut und Böse stehenbleiben dürfe. Dieser kann die Durchsetzung gegen das Böse ja nur als seine schlagartige Vernichtung durch eine Tat göttlicher Allmacht denken. Demgegenüber betont Hahn, daß die Durchsetzung des Guten nur als dessen Überwindung möglich ist, also in innerer Auseinandersetzung damit.⁷¹ Das Gute überwindet das Böse, indem es dieses durchleidet – in diesem Grundgedanken ist die Alternative von Aktivität und Passivität, an der sich schon v. Oettingens Pneumatologie gestoßen hatte, durch eine dritte Größe überwunden. Damit ist aber auch die ausschließliche Alternative von göttlicher Tätigkeit (Alleinwirksamkeit) und menschlicher Empfänglichkeit im Heilsgeschehen gegenstandslos geworden. Man kann dann vielmehr die menschliche Beteiligung am Heilsgeschehen als ein Erleiden von Gottes Handeln beschreiben, in dessen Verlauf der Christ in das Bild Christi des Gekreuzigten und Auferstandenen verwandelt wird (vgl. 2. Kor 3,18).⁷² Gewiß schießt Hahn in seinem zweiten Buch zur Eschatologie übers Ziel hinaus, indem er das Leid auf seine Bedeutung für die Überwindung des Bösen festlegt und damit das Martyrium zum eigentlichen Modus des Glaubens stilisiert.⁷³ Doch der Grundgedanke bleibt, daß Zukunftsglaube in der Alternative von Aktivität und Passivität nicht aufgeht, sondern ein Moment des Erleidens von Gottes Handeln einschließt.

Ist es Zufall, daß gerade eine so vom Leid angefochtene Kirche wie die baltische auf dieses Thema stieß? Was für die heilsgeschichtliche Theologie in ihrer entdeckungsfreudigen Zuwendung zur Geschichte die allmähliche Verklärung der Welt war, das wurde den Balten in ihren betrüblichen Geschichtserfahrungen die allmähliche Überwindung der Welt. Beiden Eschatologiegestalten wohnt jedoch derselbe Grundgedanke inne, nämlich die „Meisterfrage“ einer allmählichen Durchdringung des Weltverhältnisses vom Gottesverhältnis. Sie hebt die schroffen Alternativen auf, in welche die Eschatologie besonders bei Schleiermacher und den Vermittlungstheologen eingespannt ist, die ihr die Lehrbarkeit und dogmatische Wertigkeit absprechen. Vor diesem Hintergrund ist die baltische Eschatologie eine Weiterführung der heilsgeschichtlichen Theologie, die mit ihrer Orientierung am Parusithema ebenso auf die Überwindung vermeintlich grundlegender Begriffsalternativen zielt (vgl. o. ad 2.1).

⁷⁰ Vgl. Traugott Hahn, *Die Letztzeit und die Vollendung der Gemeinde unsers Herrn Jesus Christus*. Sieben Vorträge, Gütersloh 1919, Kap. II.IV mit dem Aufriß der materialen Dogmatik von Carl Immanuel Nitzsch, *System der Christlichen Lehre*, Berlin 1851 in die Teile Gut, Böse und Heil.

⁷¹ Hahn, *Letztzeit* (s.o. Anm. 70), 44–46 gegen eine Durchsetzung des Guten auf dem Wege der Allmacht.

⁷² Vgl. Christian Link, *Vita passiva*. Rechtfertigung als Lebensvorgang: *EvTh* 44 (1984) 315–351.

⁷³ Hahn, *Die letzten Dinge*, Elberfeld 1929, 19 zur „Leidensschau“.

4. Nachgeschichte

Nach dem Blick ins 19. Jahrhundert soll ein Ausblick auf das 20. angeschlossen werden und auf die Aufgaben, welche die Heilsgeschichtliche Theologie der Eschatologie womöglich auch darüber hinaus stellt. Zunächst geben die vorgestellten Autoren der weiteren Theologiegeschichte mehrere Themen auf, so die Parusie zur Klärung des Verhältnisses von Christi historischem Auftreten und seinem erhofften Kommen und damit auch der Zeit der Kirche. Daran schließt sich die anthropologische Frage an nach dem Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln und mit ihr das Thema das Leids.

4.1. Bemerkenswerterweise sind diese Fragen gerade von Theologen aufgenommen worden, die sich der Heilsgeschichtlichen Theologie durchaus kritisch gegenüber sahen. So hat besonders *Martin Kähler* (1835–1912) die Parusie zum „Grunddogma“ der Eschatologie gemacht: Nur die Parusie verbürgt eine Entwicklung der Geschichte zum eschatologischen Ziel, und deswegen ist dieses Ziel auch in keiner Weise mit dem Abschluß einer Entwicklung zu verrechnen.⁷⁴ Diese Entwicklung ist nämlich weder kausal gesteuert aus einem bloß zu entfaltenden Keim heraus wie in einem planen Fortschrittsdenken, noch ist sie Teleologie, die auf vorab gesetzte Zwecke hin die Schritte zu diesem Ziel unternimmt. Diese Alternative wird zufolge Kähler überwunden durch die Parusie als eine dritte Größe: „Der Fortschritt, wie er seinen Ausgangspunkt hatte, findet seine Vollendung in der Ruhe, die über die Zeit hinausliegt.“⁷⁵ Kähler folgt damit dem heilsgeschichtlichen Gedanken einer von der Parusie motivierten Verklärung der Natur, nur gibt er die Stufeneinteilung nach Person und Natur auf.⁷⁶ Den eigenständigen Charakter der Parusie bringt er vielmehr durch seinen Schlüsselbegriff des Übergeschichtlichen zum Ausdruck. Auch die anthropologische Fragestellung nach dem Stellenwert des Leidens als einer dritten Größe zwischen Aktivität und Passivität hat Kähler aufgenommen, wenn er die Theodizee als Thema der Eschatologie begreift: ein Verständnis des Weltlaufs aus dem Glauben heraus.⁷⁷

Im 20. Jahrhundert aber ist die eschatologische Tradition der heilsgeschichtlichen Theologie vor allem an ihrem Ursprungsort Erlangen wieder aufgenommen worden, und zwar von *Paul Althaus* (1888–1966). Der Gedanke einer allmählichen Verklärung, ja überhaupt irgendeines eschatologischen Fortschritts, und sei er auch, wie bei Kähler, vom Eschaton aus gesteuert, ist ihm freilich verbotene Ware. Aber mit der Grundanlage seiner Eschatologie hat er diesen Gedanken dennoch aufgenommen, nur in der ganz anderen Gestalt einer polaren Eschatologie. Demnach ist die Geschichte bleibend zweideutig, denn in ihr zeigt sich das Ewige bald als gegenwärtig da und bald als zukünftig ersehnt. Diese Spannung von Axiologie und Teleologie behandelt Althaus in allen Auflagen seines Buches in den zwei ersten Kapiteln seiner Eschatologie. Das jeweilige Schlußkapitel erläutert in allen Auflagen, daß diese Polarität erst von der Ewigkeit selbst aufgehoben wird, doch so, daß ihre Pole bewahrt blei-

⁷⁴ S. dazu v.a. Martin Kähler, *Der Menschheit Fortschritt und des Menschen Ewigkeit* [1867]: ders., *Zeit und Ewigkeit* (Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre, 2. Aufl., Bd. III), Leipzig 1913, 166–195. Ebd. 195 veranschaulicht Kähler das Verhältnis von Geschichte und Ewigkeit mit einem von Oscar Wächter überlieferten Ausspruch über J.A. Bengel: „Ich ward wie von dem kräftigen Magnet durch die Augen, die voll Licht und Leben waren, und durch die Stirne, auf der ich das Wort ‚Ewigkeit‘ zu lesen meinte, in eine andere Sphäre hingezogen.“ Das Zitat vom „Grunddogma“ der Parusie entstammt Kählers ungedruckter Vorlesung „Eschatologie“ (SS 1911), Mskr., 34.

⁷⁵ Kähler, *Fortschritt* (s.o. Anm. 74), 194.

⁷⁶ Ihretwegen hielt Kähler im Alter die Methode der Heilsgeschichtlichen Theologie für unzureichend (ders., *Vorlesung* [wie Anm. 74], 48f.), nachdem er in seiner Jugend seine Aufgabe darin gesehen hatte, die biblisch gesättigte Eschatologie der alemannischen Heilsgeschichtler „ins Norddeutsche zu übersetzen“ (ders., *Theologie und Christ. Erinnerungen und Bekenntnisse*, hg.v. Anna Kähler, Berlin 1926, 182).

⁷⁷ Ders., *Bedeutung* (s.o. Anm. 2), 511.

ben.⁷⁸ Hier wirkt der heilsgeschichtliche Gedanke der Ewigkeit als Überwindung eschatologischer Alternativen (s.o. ad 2.1) nach.⁷⁹

Althaus geht es also nicht um die Entscheidung zwischen axiologischer und teleologischer, zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie, zwischen Geschichte und Ewigkeit. Das wäre der Ansatz der zeitgleichen Dialektischen Theologie. Wenn Althaus aber über diesen in den ersten beiden Kapiteln entfalteten Gegensatz hinaus betont, daß dieser Gegensatz als ganzer noch einmal in Spannung stehe zur Ewigkeit, dann ist damit gerade betont, daß der Gegensatz vorbehaltlich des Eschaton unaufhebbar ist. Deswegen besteht die ganze Pointe von Althaus' Eschatologie in der bleibenden Zweideutigkeit der Geschichte. Denn dann kann die Geschichte weder der Sünde noch der Gnade eindeutig zugerechnet werden, sondern muß als eigenes theologisches Thema gewürdigt werden. Die Geschichte wird damit ein dreistelliger Begriff, der neben der hamartiologischen und der soteriologischen auch eine schöpfungstheologische Dimension hat. Althaus erkennt schnell, daß mit dieser dritten Dimension auch die Alternative von Aktivität und Passivität hinfällig ist, und versucht, in den Kategorien der Hingabe und des Opfers auf einem dritten Wege das Verhältnis des geschichtlichen Menschen zum ewigen Gott auszudrücken.⁸⁰ In früheren Veröffentlichungen konnte Althaus dieses Interesse an der Geschichte auch ausdrücklich mit dem Terminus der Heilsgeschichte bezeichnen, und daran hat er in der Sache auch dann noch festgehalten, als er den Begriff „Heilsgeschichte“ auf die Zeit bis Christus eingeschränkt wissen wollte.⁸¹ In dem bleibenden Interesse an der Überwindung binärer Alternativen auf dem Gebiet der Geschichte und der Anthropologie erkennt man in jedem Falle Bestrebungen der baltischen Eschatologie wieder, die bereits ihre Folgerungen aus der Heilsgeschichtlichen Theologie gezogen hatte.⁸²

Auch Althaus hat diese Überlegungen im Zusammenhang mit den Bedingungen seiner eigenen Situation angestellt. Sah sich das baltische Luthertum an das Leidenthema gewiesen, so übertrug Althaus sein Interesse an einem dreistelligen Geschichtsbegriff auf das Gebiet der politischen Ethik in seiner Lehre von der Uroffenbarung und den Schöpfungsordnungen. In alldem ist das Bestreben am Werk, die Geschichte als theologisches Thema zu erschließen; die Einsicht, als Glaubender über die Fragen von Sünde und Gnade hinaus auch zum Weltlauf Stellung nehmen zu müssen (also das, was Kähler in der Eschatologie Theodizee nannte). Freilich gerieten gerade diese sozialetischen Passagen des Althaus'schen Werkes besonders in die Kritik, führte gerade Althaus' Interesse an der Geschichte zu den problematischen Seiten seiner Theologie.⁸³ Die Gründe dafür können hier nicht ausgeführt werden, nur angedeutet.

⁷⁸ Althaus, *Die letzten Dinge* (s.o. Anm. 6), 319.

⁷⁹ Es verdient Erwähnung, daß Althaus in der vierten Auflage seines Buches im hinzugefügten Methodenkapitel Rechenschaft ausschließlich gegenüber Vertretern heilsgeschichtlicher Theologie ablegt, nämlich v. Hofmann, Kliefoth und Kähler.

⁸⁰ V.a. Althaus, *Die Gestalt dieser Welt und die Sünde. Ein Beitrag zur Theologie der Geschichte*: ZSTh 9 (1932) 319–338 = ders., *Theologische Aufsätze II*, Göttingen 1935, 45–64.

⁸¹ Ders., *Theologie und Geschichte. Zur Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie*: ZSTh 1 (1923/24) 741–786, 763 bzw. ders., *Heilsgeschichte und Eschatologie*: ZSTh 2 (1924/25) 605–676, 615 (übernommen in: ders., *Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 1926 [SASW 9], 95; anders noch ders., dass., Gütersloh 1922 [SASW 9], 81 f.).

⁸² Anders als die erwähnten baltischen Theologen nimmt Althaus dafür allerdings nicht die pneumatologische Begrifflichkeit in Anspruch. Ganz im Sinne von v. Oettingens „Meisterfrage“ war jedoch „Das Geistproblem in der Theologie“ für den Kieler Dogmatiker Erich Schaeder in seinem gleichbetitelten Buch (Untertitel: Eine systematische Untersuchung, Erlangen/Leipzig 1924) der theozentrische „Übergang“ zwischen christo- und egozentrischer Theologie (ders., *Theozentrische Theologie. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre*, Leipzig 1925/1928, I, VI).

⁸³ Gerade den Aspekt der Sozialetik würdigt jedoch Beyschlag, *Erlanger Theologie* (s.o. Anm. 15), 178–203 in seiner Althausdarstellung.

4.2. Was nämlich die hier unter dem Titel der Heilsgeschichtlichen Theologie zusammengefaßten Autoren neben dem Thema der Parusie und ihren Konsequenzen verbindet, ist die große Rolle, die bei ihnen das Judentum, freilich in positiver wie negativer Weise, für die Eschatologie spielt.⁸⁴ Die gegenwärtige Eschatologie ist gerade dabei, diese wichtige Frage als Forschungsaufgabe zu entdecken, wenn etwa das jüdisch-christliche Gespräch sich eschatologischen Fragestellungen zuwendet. Die Spuren, in denen sie dabei geht und die sie kritisch zu sichern und zu sichten hat, sind diejenigen, die ihr von der heilsgeschichtlichen Theologie hinterlassen wurden. Im Blick auf die Frage nach der Wahrnehmung des Judentums hat die Bündelung der hier vorgestellten Autoren zu einer Schulrichtung „Heilsgeschichtliche Theologie“ ihr besonderes Recht. Es ist damit auch gezeigt, wo künftige Eschatologie ein Feld der Betätigung hat.

Der vorliegende Aufsatz wollte dazu nicht mehr als Spuren sichern; jedenfalls den Blick auf einen Pfad der Eschatologiegeschichte lenken, der vom Staub der großen Fahrstraßen dieses Locus verweht wurde. Es wäre lohnend, anstelle der Magistrale, die in der Eschatologiegeschichte von Schleiermachers beherrschender Stellung am Anfang des 19. Jahrhunderts über die Vermittlungstheologie zum vielbeachteten Aufschwung in Konsequenter Eschatologie und Dialektischer Theologie führt, die andere Traditionslinie stärker zu berücksichtigen, die im Erlangen eines v. Hofmann ihren Anfang nimmt und über Mecklenburg ins Baltikum führt, ehe sie sich im 20. Jahrhundert wieder nach Erlangen wendet.

⁸⁴ Für die Heilsgeschichtlichen Theologen im engeren Sinne (s.o. ad 2.) stellt sich mit dem Problem der zwei Parusien Christi regelmäßig sofort das nächste, daß die Zerstörung Jerusalems im Anschluß an das erste Kommen mit dem zweiten verbunden wird: Sie sei sein Beginn. In besonders auffälliger Weise haben unter den Erben der Heilsgeschichtlichen Theologie T. Hahn und P. Althaus in späteren Fassungen ihrer Eschatologien – oft im Widerstreit mit deren Grundansatz – das Judentum wegen seiner vermeintlich auf die tätige soziale Gestaltung der Zukunftshoffnung fixierten Erwartung kritisiert.