

**JOHANNA
RAHNER**

Einführung
in die christliche
Eschatologie

GRUNDLAGEN THEOLOGIE

HERDER

GRUNDLAGEN THEOLOGIE

Johanna Rahner

Einführung in die christliche Eschatologie

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2010

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-30337-1

E-ISBN 978-3-451-80965-1

Inhalt

Vorwort#Vorwort	13
-----------------------	----

Teil I: Grundfragen

Kapitel I: Erste (Er-)Klärungen	17
1. Der Tod – ein Existenzial?	17
1.1 Vom Umgang mit dem Tod	19
1.1.1 Das Natürlichste aller Dinge?	19
1.1.2 Den Tod ›feiern‹? Totenliturgien und Totenriten als Quelle von Todesdeutung und Lebenshoffnung	21
1.1.3 Der Tod als Kulturgenerator	23
1.2 Hoffnung jenseits der Projektion	25
2. Die Zeit, die bleibt – zur Eigenart des christlichen Zeitverständnisses	30
2.1 Befristung der Zeit wider die kulturelle Amnesie	30
2.2 Apokalyptik oder: Die Entdeckung der Geschichte	31
2.3 Apocalypse now: Gegenwart kontrafaktisch	32
2.4 Apocalypse no!	36
3. ›Weil wir in dieser Welt nicht zuhause sind ...‹	41
3.1 Fortschritt – wohin?	43
3.2 Traum – Utopie – Vision	48
3.3 Endstation Sehnsucht?	50
Kapitel 2: Die ›Lehre von den letzten Dingen‹ – Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen	53
1. Zu Sprache und Hermeneutik eschatologischer Aussagen	56
1.1 Eschatologische Bilder geraten in Verruf	57
1.2 Aufgaben einer angemessenen Hermeneutik eschato- logischer Aussagen	59
1.3 Hermeneutische Vorüberlegungen	61

1.3.1	Aktuelle Herausforderungen	61
1.3.2	Zur Sprachgestalt eschatologischer Aussagen	62
1.3.3	Das Problem der Systematisierung eschatologischer Aussagen	64
1.3.4	Abgrenzungen	65
2.	Regeln für eine angemessenen Hermeneutik eschatologischer Aussagen	66
2.1	Alles nur ›Projektion‹?	66
2.2	Zur anthropologischen Grunddimension eschatologischer Aussagen	67
2.3	Konsequenzen	69
2.3.1	Eschatologie als der ›Blick aufs Ganze‹	69
2.3.2	Grundregeln zur Auslegung eschatologischer Aussagen	70
2.4	Zu den Themen der Eschatologie	72
Kapitel 3: Vollendung und Geschichte		73
1.	Eschatologie als Geschichtstheologie	73
1.1	Zum Geschichtsverständnis Israels	74
1.1.1	Vom Mythos zur Geschichte	74
1.1.2	Zur dialogischen Struktur von Geschichte	76
1.1.3	Der Engel der Geschichte	78
1.1.4	Heil in Geschichte	79
2.	Inkarnation und Geschichtstheologie	80
2.1	Die Menschwerdung Gottes als Konsequenz der Offenbarung in Geschichte	80
2.2	Theologie des Neubeginns	82
2.3	Systematische Kernthesen einer Theologie der Geschichte	84
3.	Geschichtstheologische Entwürfe	85
3.1	Das apokalyptische Erbe des Christentums	85
3.2	Modelle	88
3.2.1	Joachim von Fiore († 1202): Chiliasmus als Kirchenkritik	88
3.2.2	Augustinus‹ ›De civitate Dei‹ – Modell eines theologisch gebändigten Milleniarismus	90
3.3	Systematische Konsequenzen	92

4.	Herausforderungen außerchristlicher Geschichts- entwürfe und Gesellschaftsutopien	94
4.1	Die Neuzeit als Blütezeit des Milleniarismus	94
4.1.1	Geschichtsphilosophien als Erbe der Aufklärung? ..	94
4.1.2	Säkularisierung und Politisierung von Geschichtsutopien	95
4.2	Säkulare Geschichtsphilosophien der Neuzeit	96
4.3	Die theologische Herausforderungen durch säkulare Geschichtsphilosophien	101
Kapitel 4: Entstehung des Glaubens an ein Leben nach dem Tod		105
1.	Ägypten – das goldene Jenseits	106
1.1	Entwicklungslinien der Jenseitsvorstellungen Ägyptens	107
1.2	Das Bild des Todes in Ägypten	113
1.2.1	Der Tod als Feind	114
1.2.2	Der Tod als Heimkehr	118
1.2.3	Der Tod als Geheimnis	120
2.	Zwischen ›Reich der Finsternis‹ und Unsterblichkeit der Seele: Mesopotamien – Kanaan – das hellenisti- sche Zeitalter	120
2.1	Mesopotamien	120
2.1.1	Totenkult als ritualisierter Schutz gegen das Totenreich	121
2.1.2	Sehnsucht nach dem ewigen Leben	122
2.2	Syrien und Kanaan (auch Ugarit)	124
2.3	Das hellenistische Zeitalter und die Jenseits- vorstellungen Griechenlands	125
2.3.1	Die Frühphase (mykenische Kultur)	125
2.3.2	Die klassische Phase: Homer	126
2.3.3	Die Spätphase: Platon und die Idee der Unsterblichkeit der Seele ...	128
3.	Die theologiegeschichtliche Entwicklung in der Hebräischen Bibel	131
3.1	Grundstationen der theologiegeschichtlichen Entwicklung der Jenseitsvorstellungen	131
3.1.1	Jenseitsvorstellungen und Kultur	131

3.1.2	Die theologische Grunddimension	132
3.1.3	Entwicklungsstufen	134
3.2	Die Apokalyptik	139
3.2.1	Zum historischen Entstehungshorizont der Apokalyptik	139
3.2.2	Prophetische Tradition vs. Apokalyptik?	142
3.2.3	Vom ›Sinn‹ apokalyptischer Aussagen	144
4.	Die neutestamentliche Überlieferung	147
4.1	Jesus von Nazaret und die Verkündigung des nahegekommenen Gottesreichs	147
4.1.1	Übernahme und Abgrenzung	148
4.1.2	Die Gottes-Reich-Botschaft	148
4.2	Apokalyptische Motive und ihre christologische Deutung	152
4.2.1	Parusie und Naherwartung	152
4.2.2	Gericht	154
4.2.3	Systematische Konsequenzen	155
4.3	Die eschatologische Dynamik des Bekenntnisses zur Auferweckung Jesu von den Toten	156
4.3.1	Tod und Auferstehung Jesu – mitten in oder jenseits der Motivwelt der Apokalyptik?	156
4.3.2	Der Tod	157
4.3.3	Die Auferstehung	158
4.3.4	Apokalyptische Metaphorik und theologischer Gehalt	160
4.3.5	Was ›Ostern‹ bedeutet	161
4.4	Die christologische Grunddimension aller Eschatologie	163
4.5	Neutestamentliche Eschatologien	166

Teil II: Einzelthemen

Kapitel I: Tod und Auferstehung Tod und Auferstehung	173
1. Der Preis der Sünde?	173
1.1 Neuere ›Theologien des Todes‹	174
1.1.1 Karl Rahner: Der Tod als Existenzial und als Tat des Menschen ..	174
1.1.2 Eberhard Jüngel: Ganz-Tod-Hypothese	175
1.1.3 Joseph Ratzinger: Dialogische Unsterblichkeit	176
1.2 Preis der Liebe?	177
2. ›So bleiben, wie ich bin ...‹? – Auferstehung mit Leib und Seele	182
2.1 Die Leib-Seele-Existenz des Menschen	182
2.1.1 Grundzüge einer biblischen Anthropologie	182
2.1.2 Theologiegeschichtliche Entwicklungslinien	185
2.2 Interpretationsmodelle der Auferstehung der Toten ..	194
2.2.1 Auferstehung am Jüngsten Tag	194
2.2.2 Auferstehung im Tod	195
2.2.3 Diskussionen und die Möglichkeit eines Konsenses ..	196
Kapitel 2: ›Zu richten die Lebenden und die Toten...‹	201
1. Das Jüngste Gericht	201
1.1 Das biblische Fundament	202
1.1.1 Der Tag des Herrn	202
1.1.2 Gericht und Treue Gottes	204
1.1.3 Neutestamentliche Zuspitzungen	205
1.2 Systematische Konkretionen	208
1.2.1 Widerspruch gegen das Unrecht	208
1.2.2 Hoffnung auf Rettung und Sehnsucht nach Gerechtigkeit	209
1.2.3 Gericht und Selbstgericht	211
2. Vom doppelten Ausgang des Gerichts	213
2.1 Origenes oder: Die Hoffnung auf die Wiederbringung aller	213
2.2 Augustinus oder: Der doppelte Ausgang des Gerichts	217

3.	Gerechtigkeit und Versöhnung	218
3.1	Allzumenschliches	218
3.2	Anthropodizee oder Theodizee?	221
3.2.1	Anamnetische Solidarität	222
3.2.2	Im Kreuz ist Heil	224
3.3	Versöhnung – eine unmögliche Möglichkeit?	227
Kapitel 3: Auferstehung auf Bewahrung oder Hölle auf Zeit? –		
	Das Fegefeuer	233
1.	Fegefeuer – eine veraltete Mythologie?	233
1.1	Biblisches	234
1.2	Die theologiegeschichtliche Entwicklung und der lehramtliche Grundbestand	235
2.	Das Fegefeuer in ideengeschichtlicher Perspektive .	237
2.1	Zentrale Grunddimensionen der mittelalterlichen Fegefeuerlehre	239
2.1.1	Der kommuniale Grundaspekt	239
2.1.2	Ein mentalitätsgeschichtlicher Perspektivenwechsel	239
2.1.3	Sündensensibilität im Mittelalter	240
2.2	Theologiegeschichtliche Verortungen	242
2.2.1	Mittelalterliche häretische Bußbewegungen	242
2.2.2	Die lehramtliche Fixierung des duplex iudicium und damit die Denknöwendigkeit eines eschatologischen Zwischenzustandes	242
2.2.3	Pastorales Befreiungspotential und die Gefahr der Kapitalisierung	243
2.3	Die bleibende Hoffnungsgestalt der Fegefeuerlehre	245
2.3.1	Zur Hermeneutik der Bildwelt	245
2.3.2	Vom Proprium des Fegefeuers	248
3.	Eine moderne Infragestellung: Reinkarnations- glaube	249
3.1	Begrifflichkeit und Vorstellungswelt	250
3.1.1	Zum Begriff ›Reinkarnation‹	250
3.1.2	Zur Geschichte des Reinkarnationsgedankens	250
3.1.3	Eine notwendige Differenzierung	252
3.2	Moderne Plausibilitäten	255
3.2.1	Die Vorstellung eines natürlichen Todes	255

3.2.2	Das Motiv der ausgleichenden Gerechtigkeit	256
3.2.3	Leistung zahlt sich aus	257
3.2.4	Wer bin ich?	258
3.3	Christliche Anfragen	259
3.3.1	Schöpfungstheologie: Differenz von Schöpfer und Geschöpf	259
3.3.2	Gnadenlehre: Vergebung, nicht Selbsterlösung	260
3.3.3	Anthropologie: Die Würde von Beziehung und Geschichte	260
Kapitel 4: Zur Hölle mit der Hölle?		262
1.	Eine kleine Kulturgeschichte der Hölle	263
1.1	Biblisches	263
1.1.1	Scheol und was noch?	263
1.1.2	Neutestamentliche Zurückhaltung	266
1.2	Altkirchliche Wegbereiter	267
1.2.1	Apokryphe christliche Apokalypsen	267
1.2.2	Theologische Weichenstellungen	269
1.3	Die Blüte der Höllenvorstellung im Mittelalter	270
1.4	Neuzeitliche Infragestellungen	275
2.	Hölle – reale Möglichkeit? Zur theologischen Diskussion des 20. Jahrhunderts	277
2.1	Lehramtliche Zurückhaltung	277
2.2	Theologisches Weiterdenken	279
2.2.1	Karl Rahner	279
2.2.2	Hans Urs von Balthasar	280
Kapitel 5: ›All will be well...‹ ›All will be well ...‹		284
1.	Eine kleine Kulturgeschichte des Himmels	284
1.1	Biblisches	286
1.1.1	Jenseits der Scheol	286
1.1.2	Herr des Himmels und der Erde	287
1.2	Religionsgeschichtliche Streiflichter	289
1.3	Theologiegeschichtliches	291
1.3.1	Die christliche Antike	291
1.3.2	Mittelalterliche Konkretionen und ihre Wirkungsgeschichte	293

1.3.3	Neuzeitliche Infragestellungen	295
1.3.4	Unaufgebare Theozentrik	296
2.	Erlösung vom Himmel?	297
2.1	Jenseits von Erlösung	297
2.2	Diesseits des Himmels	298
3.	Die (Wieder-)Entdeckung des Himmels	300
3.1	Heaven can wait	300
3.2	Solidarisierung und Dynamisierung des Himmels ..	301
3.3	›All is well that ends well‹	303
Literaturverzeichnis		306
Personenverzeichnis		316

Vorwort

*»Der algerische Sommer hat mich gelehrt,
dass eines noch tragischer als das Leiden ist:
das Leben eines glücklichen Menschen.«*

Albert Camus, Hochzeit des Lichts

Hatte man in der Rede von ›den letzten Dingen‹ in vergangenen Jahrhunderten zu viel gewusst und dabei auf die subtile Einprägsamkeit jener Bilder von Himmel und Hölle gesetzt, die bis heute unsere Vorstellungen wie unsere Phantasie anregen, so zeichnet sich die zeitgenössische Eschatologie eher durch eine gewisse Verlegenheit oder gar Sprachlosigkeit aus. Die ›größere Hoffnung‹ ist Christinnen und Christen durch die Religionskritik gehörig ausgetrieben worden. Sie hat uns mit so vielen Fragezeichen versorgt, dass uns die Ausrufezeichen abhanden gekommen scheinen. Freilich schnappt die Falle damit in einer ganz anderen Richtung zu: Mit dem Verlust der Sprache droht die Sache selbst verloren zu gehen. Doch eines sollte uns klar sein: Wo die Hoffnung auf Zukunft verloren geht, geht am Ende das Humanum verloren.

Denn die entscheidende Herausforderung, die eigentliche Tragödie des Menschseins, bleibt jenes Ärgernis des Todes, der aller Hoffnung auf Glück den Stachel der Endlichkeit einpflanzt. Wo man sich dieser Herausforderung stellt, trifft man früher oder später auf jene unaufgebbare Frage nach Gerechtigkeit und die unstillbare Hoffnung nach der Erfüllung jener Sehnsucht, die – wider alle Erfahrung dieser Welt – davon träumt, dass am Ende alles gut sein möge. Diese Sehnsucht ist nicht einfach nur die kleine Münze christlicher Hoffnung, sondern sie ist heute das gängige Zahlungsmittel. Sicher, manchmal sind auch falsche Fünziger darunter, aber anders zahlt sich christliche Hoffnung in der späten Moderne nicht mehr aus.

Freiburg, Ostern 2010

Johanna Rahner

Teil I: Grundfragen

Kapitel 1: Erste (Er-)Klärungen

1. Der Tod – ein Existenzial?

»Das schauerlichste Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn er da ist, existieren wir nicht mehr.«
(Epikur, Brief an Menoikeus, 125)¹

Obleich von unhinterfragbarer Logik erweist dieser Satz des griechischen Philosophen *Epikur* sich bei näherem Hinsehen als entscheidende Herausforderung. Epikurs Ideal der ›Gelassenheit‹ (ataraxia) auch hinsichtlich des scheinbar schauerlichsten Übels, das uns aber im Prinzip nichts angeht, steht im Widerspruch zu einer der emotionalsten Grunderfahrungen des Menschen: dem Schrecken des Todes und dem Erschrecken über den Tod.

In diesem ›Endlichkeitsschock‹ meldet sich das an, was über 2300 Jahre nach Epikur *Martin Heidegger* als die Grundstruktur menschlicher Existenz überhaupt beschrieben hat. Menschliche Existenz ist ein ›Sein zum Tode‹: »Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende«.² *Emmanuel Levinas* ergänzt diesen Gedanken durch das Moment der absoluten Ausgeliefertheit, der Herrschaftslosigkeit des Subjekts, ein Inbegriff der Andersheit, über die wir nicht mehr verfügen können.³ Mit einer solchen Definition

¹ Epikur, Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente, hrsg. v. Olof Gigon, Zürich 1968, 101.

² Sein und Zeit 258f.

³ Vgl. Levinas, Die Zeit und der Andere, bes. 44–49.

des Todes als anthropologischer Grundkonstante verschiebt sich unter der Hand das Verständnis des Todes zum Wissen um die Sterblichkeit⁴. Und so wird aus der ›Ubiquität‹ des Todes eine Ontologie der Sterblichkeit. Denn Kennzeichen des Menschen schlechthin ist für Heidegger nicht Geist, Idee, Wille, sondern die schlichte Tatsache, dass seine Zeit eine begrenzte, befristete ist. Diese Erfahrung und vor allem diese Gewissheit, dass das eigene Leben unaufhaltsam dem Nicht(mehr)sein entgegenght, prägt alle menschlichen Lebensvollzüge – bewusst oder unbewusst. Die Zeitlichkeit ist das ihn als Menschen prägende und auszeichnende Ideal. Sein Wesen ist durch die Zukunft und als äußerste Zukunft eben durch den Tod bestimmt. Natürlich müssen auch Tiere und Pflanzen sterben, denn der Tod ist – biologisch gesehen – der Preis der Evolution. Alles Kreatürliche höherer Ordnung muss sterben. Der Tod ist nicht nur das biologische Ende eines Lebens, sondern ein das Leben selbst begleitender stetiger Prozess des Werdens und Vergehens, dem niemand entkommt. »Der Unterschied besteht jedoch darin, dass nur der Mensch um seine Sterblichkeit weiß und mit dem Wissen um seine Endlichkeit leben muss.«⁵ Das ist keine moderne Einsicht. Schon die Mythen des Alten Orients machen auf diesen seltsamen ›Zwischenstand‹ aufmerksam: Zum göttlichen Wissen gehört das ewige Leben, zum Sterbenmüssen gehört die Unwissenheit. Aber der Mensch, dieses exzentrische Wesen, hat die sinnvolle Disposition gestört. Er verbindet Sterben und das Wissen darum.

Ea ist der Gott der Weisheit. Er konnte seinem Sohn Adapa die Weisheit, aber nicht die Unsterblichkeit vererben. Eines Tages zerreißt der Südwind dem fischenden Adapa das Netz. Adapa verflucht den Südwind, und da er das Wissen der Götter besitzt, ist sein Fluch so kräftig, dass er dem Windgott die Flügel zerbricht. Dadurch wird der unhaltbare Zustand für alle Götter offensichtlich: Ein irdisches, sterbliches Wesen besitzt das Wissen der Götter, ist aber keiner von ihnen. Das Problem muss gelöst werden. Adapa wird vor den Thron des Götterkönigs Anu zitiert. Ea warnt Adapa davor, auf dem Weg irgendwelche Speisen anzunehmen, die ihm die Götter

⁴ Vgl. Macho, Tod und Trauer, 94.

⁵ Fischer, Tod und Jenseits, 4.

reichen. Es könnte die Nahrung des Todes sein. Und so verweigert Adapa die angebotenen Speisen. Doch es war nicht die Speise des Todes, sondern die Speise der Unsterblichkeit, die ihm die Götter angeboten hatten. Um den unhaltbaren Zustand zu klären, wollten sie ihn selbst unsterblich, zu einem der Ihren machen. Doch bleibt es, weil sich Adapa verweigert hat, für alle Zeiten bei dieser prekären Verbindung von Wissen und Sterben. (Babylonischer Mythos von Adapa, dem Sohn des Ea)⁶

Erst dieses Wissen macht den Tod zu einer anthropologischen Größe, zum Existenzial im Sinne Heideggers. Und erst diese Konkretion macht die Allgemeinheit des Todes zu einer anthropologisch relevanten Herausforderung. Doch diese sagt noch nichts darüber aus, wie konkret damit umgegangen wird.

1.1 Vom Umgang mit dem Tod

1.1.1 Das Natürlichste aller Dinge?

Ein zentrales Kennzeichen der traditionellen Todes- und Jenseitsvorstellungen ist der uns heute bisweilen sehr fremd anmutende ›natürliche‹ Umgang mit dem Tod. Das Bewusstsein, dass das Leben einmal ein Ende hat, und die bewusste Beschäftigung mit diesem Gedanken ist ein unverzichtbarer Teil der Lebenserfahrung früherer Jahrhunderte. Bei allen individuellen Unterschieden – die Tragik des plötzlichen Todes in jungen Jahren, der Tod als Ruhe nach einem erfüllten Leben, der Tod als durch Krankheit und Seuchen stets drohende Gefahr – ist die Grundüberzeugung überall dieselbe: Der Tod gehört zum Leben dazu. Vielleicht sind auch deshalb viele Darstellungen auf alten Grabsteinen so unmittelbar ›aus dem Leben gegriffen‹. Das Motiv des Todes als natürliches Ende des Lebens erfährt seine christliche Deutung als ›Ende des irdischen Pilgerstandes‹, der zugleich den Übergang zur eigentlichen himmlischen Heimat bildet. Eine solche Einstellung kennzeichnet das Leben als Unterwegssein, als Zeit der Entscheidungen. Der Tod ist der Gegensatz dazu, bedeutet Angekommensein, Entschiedenesein.⁷

⁶ Zum Text vgl. Assmann, Tod, 11f.

⁷ Nocke, Eschatologie, 104.

So sehr der Tod in früheren Epochen zum Leben gehört, so wenig ist zu spüren, dass er etwa zur ›natürlichsten Sache der Welt‹ bagatellisiert würde. Gegen eine solche Möglichkeit sprechen die häufig bewegend-tragischen Darstellungen des Todes. Sie zeugen von einer ganz anderen Einstellung: Lässt sich ein Leben tatsächlich innerhalb einer bestimmten Zeit zur Vollendung und Erfüllung bringen, oder kommt der Tod nicht immer ›zu früh‹ als gewaltsamer Schnitter des Lebens?⁸ Im Motiv des *Danse macabre* – also des Reigens von Lebenden in ständischer Rangordnung mit dem Tod – verbindet sich die traditionelle, ›natürliche‹ (der Tod als das für jedermann unabwendbare Schicksal) mit der akuten Vorstellung vom Tod als Schnitter (der auch Jugend und Schönheit, Reichtum und Macht dahintrafft): Der Tod ist allgegenwärtig; und er ist der Gleichmacher schlechthin. Denn ob reich oder arm, jung oder alt, mit Ehre und Ansehen oder Tagediebe: in seinen Opfern kennt er keinen Unterschied. Darum gilt zugleich: *Memento mori* – ›Gedenke, dass du sterben wirst!‹. Ebenso können die spätmittelalterlich und frühneuzeitlich zuhauf verfassten und weit verbreiteten ›Anweisungen zum seligen Sterben‹ als Reflex auf diese Problematik verstanden werden. Sie pflegten die *Ars moriendi*, die Sterbekunst, d. h. die Kunst, wohl vorbereitet und in richtiger Gesinnung dem Tod entgegen zu gehen. Während der Gedanke an den Tod heutzutage eher verdrängt wird und eine *Ars moriendi* völlig unzeitgemäß anmutet, ist wohl die Idee des Todes als ›Schnitter‹ gerade angesichts der heutigen technisch-medizinischen Möglichkeiten eindrucksvoller geworden. Der Tod wird heute vielleicht sogar noch bewusster als das schlechthinnige Ende aller menschlichen Möglichkeiten empfunden. Freilich erlebt auch das Nachdenken über den Tod und auch die Frage der Vorbereitung darauf in den letzten Jahren eine gewisse Renaissance innerhalb der Literatur. Gerade

⁸ Hierfür ist die klassische Totentanzdarstellung des späten Mittelalters ein deutliches Bild. In dieser Zeit lösen die Darstellungen von Vergänglichkeit und Tod zunehmend andere Inszenierungen der Jenseitsvorstellungen ab und werden zum dominierenden Sujet.

Kinder- und Jugendliteratur scheinen interessanterweise zunehmend zu dem Ort zu werden, an dem die Auseinandersetzung über dieses Thema stattfindet und nach neuen Formen des Ausdrucks dafür gesucht wird.

1.1.2 Den Tod ›feiern‹? Totenliturgien und Totenriten als Quelle von Todesdeutung und Lebenshoffnung

Eine erste Assoziation mit der katholischen Totenliturgie ist für manche Zeitgenossen immer noch das Requiem; d. h. jene Messe für Verstorbene, wie sie das sogenannte Tridentinische Messbuch von 1570 als Messliturgie vorgesehen hat. Im dramatischen Mittelpunkt steht zumeist die – in liturgischer Hinsicht eher marginale – Sequenz ›*Dies irae*‹. Das entspricht durchaus der Grundstimmung des klassischen Requiems: nicht die Jenseitshoffnung, die Gewissheit der Erlösung, sondern das Gericht steht im Vordergrund. Daher nimmt auch die Fürbitte für die Verstorbenen einen breiten Raum ein.

Die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erneuerte Totenliturgie kennt solche Elemente kaum noch⁹. Das Spektrum der liturgischen Lesetexte konzentriert sich alt- wie neutestamentlich auf die biblischen Hoffnungsbilder. Weltuntergangsszenarien sind ebenso verabschiedet wie Unterwelts- und Höllenvorstellungen. Der ›österliche Sinn des christlichen Todes‹ und damit das Paschamysterium Christi sollen im Mittelpunkt stehen (vgl. SC 81). Die genutzten Gemeindegesänge laufen eher unter der Rubrik: ›Tod und Vollendung‹. Von den wenigen beibehaltenen traditionellen Motiven kann die Wegmetapher hervorgehoben werden, die wohl eine über die Epochen hinweg bleibende Grunderfahrung des Sterbens als Weg und des Todes als Heimkehr zum Ausdruck bringt und damit die Metaphorik des Übergangs, des Transitus, betont. Die traditionell eher angstbesetzten Motive sind zwar zugunsten einer zuversichtlichen Auferstehungshoffnung aufgegeben, doch scheint es noch nicht gelungen, entsprechende Identifikationsmomente wirklich zu integrieren und so die Liturgie auch lebensweltlich zu verorten. Ein deutli-

⁹ Vgl. dazu bes. Bärsch, Begräbnisliturgie.

cher Hinweis ist hier die Unzufriedenheit jener, die eine Totenliturgie feiern wollen, die ›für den Verstorbenen passt‹. Dieser in der liturgischen Praxis spürbaren Tendenz zur Pluralisierung der Gottesdienst- und Ritualgestaltung entspricht in unserem Kulturkreis auch die zunehmende Individualisierung und Personalisierung der Beerdigungsriten selbst, von der anonymen Urnenbeisetzung bis zum Friedwald.¹⁰ Ein erster Hinweis auf solche veränderten Bedürfnisse auch innerhalb der christlichen Beerdigungsriten, die zunehmend auch mit neuen Inhalten gefüllt werden, ist eine wachsende Bedeutung der Befreiungs- und Heilungsmetaphorik, die auf einen heute zentralen Punkt der Totenliturgie aufmerksam macht: Die Erfahrung der Gebrochenheit menschlicher Existenz angesichts der Grenzerfahrung des Todes¹¹. Damit stehen aber zugleich die Biographie des Verstorbenen und ihre Deutung im Horizont des christlichen Paschamysteriums im Mittelpunkt. Das freilich ist ein Zugang, der eher eine tastend-suchende Sprache als eine streng konfessorische nahelegt.¹² Zugleich entspricht dies der zunehmenden Erfahrungsbezogenheit der Rituale. Da sie zugleich als Abschiedsrituale zu inszenieren sind, kann ihre Erfahrungsbezogenheit indes vom Eventcharakter bis zur betont personalisierten Emotionalität reichen. Das trägt nun wiederum zur Pluralisierung und Differenzierung der Begräbnisriten bei.

Eine eher kulturwissenschaftliche orientierte Analyse von Bestattungs- und Totenriten macht einmal mehr die eingangs skizzierte Sperrigkeit des Phänomens ›Tod‹ deutlich. »Der Tod selbst kann nicht mental repräsentiert werden. Jede Vorstellung des Todes [...] scheitert an dem logisch elementaren Problem, dass kein System sein eigenes Ende widerspruchsfrei konzipieren kann. Wenn aber der Tod opak und unvorstellbar ist, so lässt er sich nur schwer definieren.«¹³ Damit wirft sich aber auch die prinzi-

¹⁰ Zur ›Nachfrage- und Bedürfnisorientierung‹ vgl. Sörries, Bestattungs- und Friedhofskultur.

¹¹ Vgl. Gerhards, Vorstellungen, 157.

¹² Vgl. dazu bes. Quartier – Scheer – van der Ven, Bestattungsriten, bes. 199f; Richter, Begräbnisliturgie, bes. 312f.

¹³ Macho, Tod und Trauer, 91f.

pielle Frage einer Vergleichbarkeit von Bestattungs- und Totenriten auf. Obgleich der Tod in allen Kulturen präsent ist, wird er eben auf verschiedenste Weise konnotiert. Rekurriert man daher auf die materiellen ›Essentials‹ bleibt am Ende der Leichnam, der selbst nicht von Dauer ist, sondern der Verwesung unterliegt.¹⁴ Mit diesem ›materiellen Faktum‹ der Erfahrung des Todes muss irgendwie ›umgegangen‹ werden, in dem es entweder einfach hingenommen oder praktisch beeinflusst wird. Man kann das Sterben selbst bereits kulturell begleiten oder erst die Veränderungsprozesse des Leichnams symbolisch inszenieren. Orientierungspunkt der symbolischen Begleitung und Deutung der Veränderungsprozesse können die Hinterbliebenen (Trauerriten) oder kann der Leichnam selbst (Totenriten) sein. Zu letzterem gehören gerade auch jene Rituale, die den paradoxen Status des Toten als ›Anwesenheit eines Abwesenden‹ zu erfassen suchen und dabei eine Vielgestaltigkeit an Repräsentationstechniken entwickeln. Sie reichen von der Bearbeitung der Materialität des einzelnen Leichnams (Konservierung; Balsamierung; Mumifizierung u. v. a. m.) bis zur bleibenden kulturellen Repräsentation des Verstorbenen, sei es in der monumentalen Konkretheit von Grabdenkmälern oder im kulturellen Gedächtnis einer mündlichen und schriftlichen Überlieferung sowie ihrer Mythen schaffenden Kraft.

1.1.3 Der Tod als Kulturgenerator

Jan Assmann, einer der bekanntesten Ägyptologen und Kulturwissenschaftler unserer Zeit, versucht für unsere heutige Zeit den produktiven Gehalt der eingangs skizzierten Mythen, die das chimärenhafte Sein und Bewusstsein des Menschen und damit dessen Los beschreiben und interpretieren, näher zu bestimmen. »Der Mensch, der durch sein Zuviel an Wissen aus den Ordnungen der Natur heraus gefallen ist, muss sich eine künstliche Welt erschaffen, in der er leben kann. Das ist die Kultur. Die Kultur entspringt dem Wissen um den Tod und die Sterblichkeit. [...] Ohne Fantasmen der Unsterblichkeit oder doch

¹⁴ Vgl. dazu und zum Folgenden ebd. 98ff.

zumindest einer gewissen Fortdauer über den allzu engen Horizont unseres Erdendaseins hinaus kann der Mensch nicht leben. [...] Der Tod oder, besser, das Wissen um unsere Sterblichkeit ist ein Kultur-Generator ersten Ranges. Ein wichtiger Teil unseres Handelns, und gerade der kulturell relevante Teil, Kunst, Wissenschaft, Philosophie, Wohltätigkeit, entspringt dem Unsterblichkeitstrieb, dem Trieb, die Grenzen des Ich und der Lebenszeit zu transzendieren.«¹⁵ Dabei ist noch nichts über die Form und Gestalt ausgesagt, in der sich dieser Unsterblichkeitstrieb ausdrückt. Denn alle Kulturen lösen dieses Urproblem der menschlichen Existenz auf ihre Weise, und diese Lösungen können mitunter auch Gestalten annehmen, die gar nichts mit Jenseits und Unsterblichkeit der Seele o.ä. zu tun haben. Dabei wird deutlich: Der Umgang mit dem Tod ist sowohl ein Spiegel der sozialen wie der politischen Verhältnisse, wie sich darin zugleich die religiöse Deutung des Verhältnisses des Göttlichen zum Menschlichen zeigt. Gerade die je unterschiedlichen Antworten auf die Erfahrung des Todes machen hier auf die sich zueinander durchaus spannungsvoll verhaltenden Übersetzungsmöglichkeiten auf diesen ›Unsterblichkeitstrieb‹ aufmerksam.¹⁶ Die einen schaffen eine monumentale Kultur des Todes und des Glaubens an Unsterblichkeit, die das Göttliche und den Tod in so unmittelbare Nähe zueinander rückt, dass der ›Unsterblichkeitstrieb‹ geradezu materiell greifbar und damit in einem ›heiligen Raum der Dauer‹ real inszeniert werden kann. Eine solche Omnipräsenz des Todes, wie sie z. B. die Hochkultur Ägyptens darstellt, bringt eine ganz eigene Gestalt des kulturellen Gedächtnisses zustande, die eine Erfahrung des Bruches, ja der Distanzierung zur Vergangenheit weder zulässt noch überhaupt wahrnehmen kann. Andere Kulturen – und Assmann benennt hier konkret die altisraelitische¹⁷ – setzen aus der Erfahrung der permanenten Gebrochenheit und Krise, ja des Fremdseins in der Welt heraus eine bewusste Distanz zwi-

¹⁵ Assmann, Tod, 13–15.

¹⁶ Vgl. dazu und zu Folgenden ebd. 18ff; 80ff.

¹⁷ Ebd., 18.

schen Tod und Lebenssphäre des Göttlichen, so dass sie die reale Geschichte an die Stelle von Jenseits und Unsterblichkeit setzen und eine *historica sacra* in Gestalt eines die Generationen übergreifenden, anamnetisch-kulturellen Erinnerungshorizontes entwickeln, die nun ihrerseits das Sinnbedürfnis des Unsterblichkeitstriebes befriedigt.

1.2 Hoffnung jenseits der Projektion

»Einen Menschen lieben, heißt sagen: ›Du aber wirst nicht sterben. [...] Dem Tod eines Menschen zustimmen, heißt, in gewisser Weise ihn dem Tod ausliefern. Was ich zeigen möchte, ist das Verbot, das der Geist der Wahrheit uns vor dieser Kapitulation, diesem Verrat auferlegt.« (Gabriel Marcel, Wert und Unsterblichkeit, 79.)

Karl Marx hatte Religion als ›Opium des Volkes‹ verstanden, die durch ihre Jenseitsvertröstung nur von der hier und jetzt zu verändernden Wirklichkeit ablenkt. Darin mag man heute vielleicht nicht mehr den entscheidenden Widerspruch zur christlichen Hoffnung auf ein ›ewiges Leben‹ sehen, aber hinter diesem Vorwurf von Marx steckt ein Körnchen ›Wahrheit‹, das auch heute noch trifft. Fragen wir im Rahmen der Eschatologie nach dem *Ziel* unsrer Hoffnung, die unser christlicher Glaube als seine Konsequenz behauptet, so bekennt sich unser Glaube zur Hoffnung auf eine ewige Zukunft, zur Hoffnung auf ein individuelles Leben nach dem Tod. Woher aber und vor allem wie begründen wir diese Hoffnung? Ein nahe liegender und in der Geschichte der Religionskritik vorgebrachter Einwand gegen diese Hoffnung auf ein individuelles Leben nach dem Tod ist der auf *Ludwig Feuerbach* zurückgehende Einwand, eine solche Hoffnung sei nichts als eine Projektion, die ihren eigentlichen Grund in einem egoistischen Sich-nicht-abfinden-wollen mit dem Ende der eigenen Existenz habe. Diese Kritik kreidet nicht nur das ›Unwesen‹ aller Religion als ›Vertröstung‹ an, sondern stellt gerade ein lange Zeit bestimmend gewordenes christliches Selbstverständnis aufs Äußerste in Frage: Jeder Ausblick auf einen Lohn im ewigen Leben muss vor der Macht des Gedankens verblassen, dass der Mensch nur dann zum Innersten seines Menschseins vordringt, wenn er sich hier und jetzt restlos und

vorbehaltslos an andere vergibt. So ist es kein Wunder, dass die Politische Theologie und die Befreiungstheologie unserer Tage gerade dieses Feuerbach-Blochsche Element wiederentdeckt haben: Weg von den Projektionen eines Heilsegoismus (der ›persönliche Himmel‹), der uns für die Erde und das, was hier zu tun ist, blind macht, hin zur Alternative eines aus christlicher Nächstenliebe begründeten Heroismus der Weltgestaltung und -veränderung, der im Einsatz für andere sein Glück und darin auch seine Vollendung sucht und findet.

Doch geht diese Kritik an einem entscheidenden Punkt christlicher Hoffnung vorbei: Es geht bei der christlichen Hoffnung auf ein ›ewiges Leben‹ zwar immer auch um die Frage der Endlichkeit und Begrenztheit der eigenen Existenz; aber dennoch ist diese Erfahrung keine nur nach innen gewandte, sondern eine ex-zentrische: Denn die ursprüngliche Todeserfahrung ist nie die des eigenen Todes, sondern es ist der Tod des anderen, der sich häufig schmerzvoll als Trennung von dem, den wir lieben, ins Bewusstsein bringt.¹⁸ Gerade im Angesicht des Todes des anderen bringt daher der französische Religionsphilosoph *Gabriel Marcel* eine ganz andere Begründung einer ›Theologie der Hoffnung‹ in Anschlag. Er möchte eine Philosophie entfalten, die das Ziel hat, die Forderung nach Sein und Sinn, die sich in Liebe und Hoffnung realisiert, zu stärken.

Worum es bei diesem unauflöselichen Ineinander von Liebe und Hoffnung geht, macht Marcel durch folgenden Gedanken-gang deutlich: Wenn ein Mensch angesichts des Todes eines anderen Menschen, mit dem er verbunden war, annimmt, es sei nun mit diesem schlechthin aus, so begeht er einen Verrat. In die Nähe dieses Verrates geraten wir eigentlich schon dann, wenn wir uns nicht ganz entscheiden können oder wollen, darauf zu hoffen, dass der andere jenseits der Todesgrenze als

¹⁸ Vgl. auch den entsprechenden Perspektivenwechsel vom eigenen Tod auf die ethische Herausforderung durch den Tod des anderen im Spätwerk Levinas. Levinas weigert sich indes in der Konsequenz des Philosophen, aus der ethischen Herausforderung durch den Tod des anderen irgendwelche Aussagen über eine postmortale Existenz zu treffen.

diese einmalige Person weiter besteht. Deshalb betont Marcel, dass »aufs ausdrücklichste festgestellt werden [muss], dass die Trauer diese Unbestimmtheit nicht mitmacht: Dort, wo sie von innen heraus durch die Liebe am Leben erhalten wird, scheint sie von folgender in der zweiten Person gesprochener Beteuerung begleitet zu sein: ›Du kannst nicht einfach verschwunden sein wie eine Wolke, die verfliegt; das anzunehmen wäre Ver-rat««. Die Annahme, ein Mensch sei im Tod dem Nichts verfallen, beraubt die Liebe ihres eigenen Sinns. Denn der Liebende erfährt den anderen als einen Menschen, der ein Recht hat zu sein, ein Recht, das durch nichts in Frage gestellt werden darf. Doch der Tod erscheint als die radikalste Infragestellung überhaupt. Daher stellt Marcel die Frage, ob es der Liebe, solange sie sie selber bleibt, überhaupt möglich ist, dem Gedanken zuzustimmen, der geliebte andere Mensch falle in seinem Tod der Vernichtung anheim. Liebe, so betont Marcel, schließt ein ›Ewigkeitsversprechen‹ ein.

Marcel legt damit den Finger auf den entscheidenden Punkt. Es ist ein in der Liebe selbst sich bergendes Motiv, das die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod begründet. Anzunehmen, der geliebte Mensch fiele nach dem Tod ins Nichts, würde die in der Liebe behauptete Zuwendung wieder rückgängig machen. Kein wirklich liebender Mensch kann sich mit dem Gedanken abfinden, dass derjenige, den er liebt, nach einem kurzen, zufälligen Dasein der absoluten Dunkelheit, dem Nichts anheimfällt. Der Liebe selbst ist diese Hoffnung über die Todesgrenze hinaus eigen. Liebe ist die Bedingung der Möglichkeit von Hoffnung und zugleich nur in dieser Hoffnung wirklich zu vollziehen. Der Geist der Liebe verlangt von uns die Weigerung, den Tod als letztes Schicksal anzunehmen, wenn sich Liebe nicht zu einem bloß ›strategischen‹ Mittel zum Zweck degradieren will. Liebe ich wirklich, so entwerfe ich für diesen geliebten Menschen notwendig einen Horizont, in dem der Tod eben nicht das letzte Wort hat. Angesichts der Aussage ›ich liebe dich‹ stellt sich unmittelbar die Frage: »Welche Wahrheit hat die unbedingte Intention menschlicher Liebe? [Und:] Was heißt Anerkennung des ande-

ren angesichts seines Todes?«¹⁹ D. h. das ›Ich liebe dich‹ stellt mich vor die Frage, ob ich einen Hoffnungshorizont entwickeln will oder kann, für den das Phänomen der ›liebenden Erinnerung an den anderen‹ allenfalls nur ein Hinweis, ein Ausdruck, sein kann, nicht aber das, was wirklich sein ›Weiter-Leben‹ garantiert! Denn Liebe kann nicht sein ohne die absolute Zuversicht, dass mit dem Tod nicht alles aus ist. Liebe, die nicht die Unsterblichkeit des anderen will, verliert ihre eigene, wesentliche Würde.

Hier zeigt sich eine ganz andere Ebene als jene, sehr schnell und zu Recht dem ›Projektionsverdacht‹ zu unterwerfende Hoffnung auf den ›eigenen‹ Himmel. Das ›Du, gerade Du, sollst sein‹ eröffnet mir einen Horizont der Hoffnung, der gerade keine Projektion meiner eigenen Selbstbehauptung darstellt. Dieser Zuspruch entreißt mich der Sorge um meine eigene Existenz und gibt mir den Anstoß und die Kraft, auch anderen diesen Hoffnungshorizont zu eröffnen. Ja, ich kann diesen Anstoß zur Hoffnung nie weitergeben, ohne mich selbst davon getroffen zu wissen. Es prägt sich mir selbst durchaus dieses Grundgefühl des ›Du sollst sein‹ ein, wenn ich dadurch zur Weitergabe dieser Hoffnung motiviert und angespornt werden soll. Freilich bleibt es schwierig, über dieses ›Grundgefühl‹ der Zusage ›für mich selbst‹ hinaus etwas zu sagen, ohne dass ich mich hier dann wieder zu Recht fragen lassen müsste, was davon dem egoistischen Projektionsverdacht zu unterwerfen sein müsste und was nicht.

Angesichts der ›Pest‹, die die Frage nach dem unschuldigen Leiden in letzter und äußerster Konsequenz stellt, weiß *Albert Camus* (im Spiegel seiner Romanfiguren), dass ein Entwurf, wie ihn Feuerbach vorlegt, nicht aufgehen kann, ja, nicht aufgehen darf. Camus kann keinen Trost darin finden, dass vielleicht eine ›spätere Generation‹ von meinem ›mich Aufopfern‹ zehrt. Warum? Weil eben gerade das Leben des hier und jetzt Geliebten, für den ich mich ja eigentlich aufopfern wollte, genauso von dieser Pest, vom gleichen, unsinnigen Tod bedroht

¹⁹ Vgl. Pröpper, Erlösungsglaube, 217.

ist wie mein eigenes Leben. Jeder vielleicht mögliche ›Sieg‹ über die eigene Todesangst kann nie und nimmer jene Absurdität übertönen, die in der Todesverfallenheit des geliebten *anderen* liegt. Die Ungeheuerlichkeit des dem Menschen zugefügten Leidens verblasst nicht einfach vor meiner Liebe zum anderen, sondern wird gerade durch diesen Blick auf den Geliebten zu einer durch nichts – auch durch keinen ›Himmel‹ (!) – wiedergutzumachenden Qual. Diese Qual ist nicht mehr in den Kategorien eines persönlichen Egoismus oder der ›Hingabe an andere‹ aufzulösen: Sie springt von mir, der ich hilflos zusehen muss, unmittelbar auf den zurück, der sich vielleicht noch mit dem eigenen Schmerz zu versöhnen mag, nicht aber damit, dass gerade sein Schmerz den liebenden Blick des anderen und damit diesen selbst im Leid zu zerreißen droht. Aber unbeirrt zu dem ›Du sollst sein‹ zu stehen, bedeutet, einen Horizont von Hoffnung, von Sein, zu postulieren, in dem der alte Glaube an Gott und Unsterblichkeit neuen Sinn und Gültigkeit erhält. Denn, wenn menschliche Liebe wirklich geschieht, hat gerade sie, weil sie liebt, »den Abgrund menschlicher Möglichkeiten berührt und Endgültigkeit antizipiert. Dann lebt sie von einem Vertrauen, das – erstaunlich genug – mit ihr selbst da ist.«²⁰ Die Notwendigkeit der Forderung eines wirklichen Seins nach dem Tod als Hoffnung für den anderen begründet sich aus dem Phänomen menschlicher Liebe selbst; d. h. Liebe befindet sich durch sich von vornherein in grundsätzlichem Widerspruch zum Tod. Damit erweist sich aber theologisch letztlich die Hoffnung auf einen Gott, der aus dem Tod rettet und alles neu macht, als wirklich zumutbarer und vor allem gegen jeden Projektionsverdacht auch verantwortbarer Gedanke.

²⁰ Pröpper, Erlösungsglaube, 193.

2. Die Zeit, die bleibt – zur Eigenart des christlichen Zeitverständnisses

2.1 Befristung der Zeit wider die kulturelle Amnesie

Die These von der Unvereinbarkeit biblisch-christlicher Jenseitshoffnung und Moderne prägt seit *Hans Blumenbergs* ›Legitimität der Neuzeit‹ und *Karl Löwiths* ›Weltgeschichte und Heilsgeschehen‹ die Debatte: Die ziel- und fristlose Zeitbewegtheit, die alles Gewesene in die gnadenlose Gleichgültigkeit des Vergangenen auflöst und letztlich in die Geschichtsmüdigkeit der späten Moderne mündet, erscheint daher nicht nur *Johann Baptist Metz* als atmosphärische Signatur jener ›kulturellen Amnesie‹, die das heutige Lebensgefühl so treffend beschreibt. »Die Utopien sind mausetot« – so bringt Thomas Assheuer in der ›Zeit‹ das Lebensgefühl der späten Moderne auf den Punkt. Das einzige, was den Sieg der Erlösungsreligion ›Kapitalismus‹ noch stören könnte, wäre das geistige Gift des Christentums, mit seiner Idee des Wartens auf bessere Zeiten²¹. So ist – mit Metz – mit Hilfe des Leitgedankens einer Befristung der Zeit das Christentum aus den Fesseln einer bürgerlich beruhigten und damit banal werdenden Religion zu lösen, und wieder zu jener Religion der Unterbrechung und des Ärgernisses zu machen, die es eigentlich von Anfang an war. Dazu hätte eine gedächtnisorientierte und leidsensible, christliche Theologie ihre Funktion als dialektische Krisen- und Unterbrechungshermeneutik neu zur Geltung zu bringen. Metz beruft sich hier auf *Jacob Taubes* als Gewährsmann. Der geradezu metaphysische Gegensatz von dieser Welt und jener ganz anderen Welt des Reiches Gottes dient Taubes dazu, die uneinholbare Alterität jener ganz anderen Welt und damit die bleibende Nicht-Weltlichkeit Gottes als Grundsignatur biblischer Gottesrede einzuschärfen. Ohne diese Grenzziehung »sind wir ausgeliefert an Throne und Gewalten, die in einem monistischen Kosmos kein Jenseits

²¹ Assheuer, Siehe, ich bin dein Star, 40 Sp. 2.

mehr kennen.«²² Für Taubes wird gerade der apokalyptische Stachel der biblischen Offenbarungsgeschichte zu deren entscheidendem Schlüssel. »Das Leben ist der Welt fremd, die Heimat des Lebens ist jenseits der Welt. Das Jenseits ist jenseits von aller Welt [...]. Immer strenger unterscheidet sich die Welt Gottes von der Welt des Hier, immer mehr tritt die Welt Gottes in Gegensatz zu dieser Welt.«²³ Ist damit aber wirklich der innere Glutkern einer biblisch-christlichen Strukturierung von Gott, Zeit und Welt und die Tauglichkeit als Antithese zur kulturellen Amnesie der Spätmoderne angemessen beschrieben?

2.2 Apokalyptik oder: Die Entdeckung der Geschichte

Die altorientalischen Weltbilder und ihre alten Weltkampf- und Weltentstehungs- oder besser: Welterhaltungsmythen kennen nur einen Kosmos, der zwar immerfort vom Chaos bedroht wird, doch stets weiter besteht, und zwar unverändert. Sie sind deswegen »im Wesentlichen konservativ.«²⁴ Konservativ, auch weil sie letztlich dazu dienen, bestehende Herrschaftsstrukturen zu legitimieren und zu festigen. Es ist die wohl zutreffende Beobachtung *Norman Cohns*, dass tatsächlich erst die Bewegung der Apokalyptik diesem Ideal eines statischen Weltverständnisses und eines zyklischen Zeit- und Geschichtsbegriffs ein Ende setzt. Die nach Cohn mit der Religion Zoroasters explizit in den Pool der Weltdeutungen eintretende Apokalyptik entwickelt eine neue, geradezu revolutionäre Sicht der Dinge: Die Zeit selbst gerät in Bewegung, weil nun zwischen der unbegrenzten Zeit, der Ewigkeit, und der begrenzten Zeit dieser Welt unterschieden wird. Alles, was ist, läuft auf ein endgültiges Ende zu, das den Anfang der Ewigkeit

²² Taubes, Ad Carl Schmitt, 22.

²³ Taubes, *Abendländische Eschatologie*, 26f.

²⁴ Cohn, *Erwartung der Endzeit*, 181; vgl. auch Lang/Mc Dannell, *Himmel*, 29–32. Den Hinweis auf N. Cohn verdanke ich meinem wissenschaftlichen Mitarbeiter Erik Müller-Zähringer.

voller Glückseligkeit bedeutet.²⁵ Zeit und Welt sind nun geprägt durch eine innere Dynamik, die durch diese Befristung in Gang gesetzt wird.

Freilich handelt sich die Idee der Befristung, wie sich an der zoroastrischen Religion zeigen lässt, zusammen mit dieser Dynamisierung und damit der Entdeckung von Geschichte zugleich einen immanenten Dualismus ein. Denn Anfang, Befristung und Ende entspringen dem ewigen Kampf des Guten, das das Leben in einer geordneten Welt bewahren und fördern will, mit dem Bösen, das das Leben vernichten und die Welt ins Chaos stürzen will.²⁶ Dieser Dualismus hält sich bis in die endzeitliche Unterscheidung des Schicksals von Gut und Böse am Ende der befristeten Zeit durch. Der die altorientalischen Kosmogonien prägende Weltkampfmythos hat sich in die dualistische Vorstellungswelt einer apokalyptischen Endzeiterwartung verwandelt, die am Ende der Welt selbst nichts mehr zutraut und den sie prägenden Dualismus geradezu ontologisiert.

Wer also die Wiederbelebung der apokalyptischen Grundsignatur des Christentums zur zentralen Aufgabenstellung für die Theologie erklärt, sollte sich dieser immanenten Denknottwendigkeiten bewusst sein. Und er sollte sich bewusst sein, wie sehr er damit heutzutage auch jene geistige Tiefenströmung bedient, die Franz Gruber als die im ›seelischen und kulturellen Bodensatz unserer Gesellschaft‹ lauernden »apokalyptischen Ängste und Energien« treffend beschrieben hat.²⁷ Was macht die bunt ausgemalte Apokalypse aber so bleibend attraktiv?

2.3 Apokalypse now: Gegenwart kontrafaktisch

Der prägende Denk- und Erfahrungshorizont des Apokalyptischen kann etwa so umschrieben werden: Die Hörenden und Lesenden haben keine Hoffnung mehr für ihre Welt, ihre Geschichte, ihre Zeit. Die Gegenwart strebt unaufhaltsam einer

²⁵ Vgl. ebd. 133.

²⁶ Vgl. ebd. 167.

²⁷ Vgl. Gruber, Diskurs, 27f.