

BISCHOF KURT KOCH · BASEL

Auch ein Problem mit der Zeit: Christliche Eschatologie im Kreuzfeuer der Apokalyptik

I. ZWIESPÄLTIGE WIRKUNGSGESCHICHTE DER APOKALYPTIK IN GESCHICHTE UND GEGENWART

Jede Behandlung des Themas der Apokalyptik sieht sich jener Eigentümlichkeit konfrontiert¹, die bereits in der zwiespältigen Wirkungsgeschichte des Sendschreibens des urchristlichen Propheten Johannes zu beobachten ist, die den Namen »Offenbarung des Johannes« trägt. Einer reichen und positiven Wirkungsgeschichte steht auch eine Geschichte des Mißtrauens und sogar der Ablehnung gegenüber, die bis in die Alte Kirche zurückreicht. Denn die Bilder und Visionen der Apokalypse sind immer wieder Anlaß zu Spekulationen über den Ablauf der Endereignisse und die bevorstehende Nähe des Weltendes gewesen; und sie sind es auch heute wieder, wie vor allem die sogenannte »Harmageddon«-Theologie in Amerika zeigt, die Gottes prädestinierten Plan für die Endzeit politisch-historisch konkretisieren und das in der Apokalypse des Johannes verheißene Weltende, das Christus zum Heil der Welt herbeiführen wird, in der gegenwärtigen Weltgeschichte politisch lokalisieren und mit jenem Weltende gleichsetzen will, das ein Atomkrieg der Menschheit bescheren wird.² In solchen Phänomenen in Geschichte und Gegenwart liegt es begründet, daß die Johannes-Apokalypse bis heute eher das Buch der Schwärmer und Sektierer gewesen ist als wirklich ein Offenbarungsbuch der Großkirche.

Vor allem die vielfältigen Traditionen des Chiliasmus, die aus der Johannes-Offenbarung immer wieder ihre Erwartungen eines irdischen Gottesreiches von tausendjähriger Dauer genährt haben, waren auch immer wieder der Grund dafür, daß kirchliche Theologen auf kritische Distanz zu ihr

BISCHOF KURT KOCH, *Jahrgang 1950, Studium der Theologie und Philosophie in Luzern und München, Priester 1982, bis 1982 in der Seelsorge in Bern, lehrte von 1989-1995 Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universitären Hochschule Luzern; er ist seit 1995 Bischof von Basel.*

gegangen sind. Dies war in besonders pointierter Weise in der Reformationszeit der Fall. *Martin Luther* sprach das harte Urteil aus, daß in der Johannes-Offenbarung Christus »weder gelehrt noch erkannt wird, welches doch zu tun vor allen Dingen ein Apostel schuldig ist«. Weil das Christuszeugnis der Offenbarung hinter demjenigen der Evangelien und vor allem des Paulus zurückbleibe, könne die Johannes-Apokalypse weder apostolisch noch prophetisch sein. Noch deutlicher äußerte sich *Zwingli* in der Berner Disputation: »Von der Apokalypse nehme ich kein Zeugnis an, denn sie ist kein biblisches Buch.« Und *Calvin* schließlich löste das Problem dadurch, daß er die Offenbarung des Johannes in seiner Bibelauslegung einfach stillschweigend übergangen hat.

1. *Apokalyptische Spekulationen und bleibende Hoffnung auf das göttliche Heil*

Bei dieser theologischen und kirchlichen Reserviertheit gegenüber der Apokalypse ist es bis auf den heutigen Tag geblieben, und zwar nicht nur in der reformatorischen, sondern weithin auch in der katholischen Tradition. In Vergessenheit geraten oder verdrängt wurde damit freilich auch die exegetisch begründete Feststellung, daß die Johannes-Apokalypse in ihrem wesentlichen Kern ein Trostbuch des Glaubens war, das angesichts der verheißenen heilvollen Wende Hoffnung schenken und zum Ausharren in der notvollen Situation der gegenwärtigen Bedrängnis motivieren wollte: »Johannes will keine Vorausdarstellung des Weltfahrplans für die spätere Kirche geben, er wendet sich vielmehr in einer ganz konkreten zeitgeschichtlichen Situation an bedrängte Christen, um diese im Licht des Glaubens an die Herrschaft des erhöhten Christus über die Geschichte zu deuten und so die Angeredeten dessen gewiß zu machen, was für sie an der Zeit ist.«³ Nur wenn man bedenkt, daß die Johannes-Apokalypse keine kuriose Sammlung von dunklen und Spekulationen provozierenden Zukunftsankündigungen ist, sondern im Licht der durch Jesus Christus geschenkten Hoffnung die Geschichte deuten und so der Kirche helfen will, ihre Verantwortung in der Geschichte zu erkennen und wahrzunehmen, könnte ihre Botschaft auch heute in neuer Weise nicht nur aktuell, sondern auch aufregend werden. Doch in der gegenwärtigen Situation ist nicht nur die Johannes-Apokalypse, sondern die Apokalyptik überhaupt einer doppelten Zwiespältigkeit ausgesetzt:

Auf der einen Seite wird der bleibende apokalyptische Stachel im Fleisch auch des heutigen Christentums durch die Liturgie vor allem der Eucharistie im Glaubensbewußtsein der Kirche lebendig gehalten, und zwar sowohl im Credo, in dem wir von Christus bekennen, daß er »kommen wird

zu richten die Lebenden und die Toten«, als auch in der Akklamation nach dem Einsetzungsbericht, in dem wir den Tod Jesu Christi bekennen und seine Auferstehung preisen: »bis Du kommst in Herrlichkeit«. Die hinter diesen eucharistischen Texten stehende apokalyptische Vorstellungswelt vom Ende der Welt und vom Wiederkommen Jesu Christi ist aber den heutigen durchschnittlichen Christen weithin fremd und unverständlich geworden. Demgegenüber haben apokalyptische Bilder und Erwartungen außerhalb der Kirchen bei verschiedenen Sekten, aber auch bei fundamentalistischen Gruppierungen im kirchlichen Untergrund durchaus Hochkonjunktur, die mit der bevorstehenden Jahrtausendwende in unmittelbarem Zusammenhang steht.⁴

Die zweite Eigentümlichkeit im Umgang mit der Apokalyptik wird deutlich, wenn wir die Lebendigkeit apokalyptischer Erwartungen vor der ersten Jahrtausendwende mit derjenigen vor der zweiten vergleichen. Vor tausend Jahren konnte man mit dem Weltende rechnen; doch das Ende der Welt ist, wie jeder vernünftige Mensch weiß, nicht gekommen, sondern die Geschichte ist weitergelaufen. Und aufgrund dieser alltäglichen Erfahrung pflegt der Durchschnittsmensch heute chronologisch weiterzurechnen, weil er überzeugt ist, daß die Zeit immer weiterlaufen wird, so daß das Weltende am Zeithorizont überhaupt verschwindet und zu einer rein mythologischen Größe wird. Diese Überzeugung wird aber ausgerechnet zu einem Zeitpunkt vertreten, in der das Ende der Welt den Menschen näher als je zuvor gerückt ist. Weil wir in einer Zeit leben, in der das Ende der menschlichen Zeit jederzeit möglich ist, leben wir in einer sehr realistischen Weise am Zeitende oder in der Endzeit, und zwar in dreifacher Hinsicht⁵: Wir leben erstens in der *nuklearen* Endzeit, die unsere Zeit zu einer arg befristeten Zeit gemacht hat. Denn seit Hiroshima 1945 ist das Ende der Welt durch eine nukleare Katastrophe jederzeit möglich. Wir leben zweitens in der *ökologischen* Endzeit, in der uns das mögliche Ende der Zeit gleichsam in der Zeitlupe vor Augen tritt. Denn seit Tschernobyl ist das Ende der menschlichen Welt in einer ökologischen Katastrophe jederzeit möglich. Und wir leben drittens in der *ökonomischen* Endzeit. Denn aufgrund der wirtschaftlichen Globalisierung haben die ökonomischen Katastrophen vor allem in Afrika und Asien universale Ausmaße erhalten.

Diese drei Endzeiten der menschlichen Geschichte, die wir gegenwärtig erleben, führen uns wiederum auf den entscheidenden Kern der biblischen Apokalyptik zurück, der freilich nur zu verlebendigen ist, wenn er von anachronistisch gewordenen Welt- und Zeit-Vorstellungen der Apokalyptik unterschieden wird. Denn hinter dem gläubigen Bemühen, die Weltgeschichte in verschiedene Perioden einzuteilen und in ihnen die Zeichen der Zeit so zu deuten, daß in der Gegenwart mit Sicherheit die letzte Geschichtsepoche gegeben und deshalb das Ende der Zeit nahe ist, steht eine

spezifisch theologische Auffassung von Gott, der Welt und ihrer Geschichte, und zwar dahingehend, daß gemäß dem deuteronomistischen Geschichtsbild der Verlauf der gesamten Geschichte, also nicht nur des Volkes Gottes selbst, sondern in eschatologischer Einbeziehung auch der anderen Völker und des ganzen Kosmos vom Gehorsam oder Ungehorsam Israels der Thora Gottes gegenüber abhängt, so daß Israel die ganze Schöpfung ins Heil oder Unheil mit hineinzieht: »Israel und sein Verhalten dem Gebot Gottes gegenüber ist der Angelpunkt, der bewegende Motor für die Heils- oder Unheilsgeschichte der ganzen Welt.«⁶

Dieses in der biblischen Tradition weithin akzeptierte deuteronomistische Geschichtsbild verdichtet sich aber erst in extremen politischen und religiösen Krisensituationen zum spezifisch apokalyptischen Geschichtsbild, daß angesichts der völlig aussichtslosen und heillosen Situation in der eigenen geschichtlichen Gegenwart der Tiefpunkt und deshalb die Endzeit dieser absolut heillosen Entwicklung wahrgenommen wird. Weil die Sünde in der Welt als derart ungeheuerlich erfahren wird, daß von Gott her in dieser Welt und Geschichte kein Heil mehr erwartet werden kann, richtet sich die ganze Hoffnung auf das endgültige Heilshandeln Gottes, und zwar im wörtlichen Sinn, daß Gott in unmittelbarer Zukunft zugleich das Ende der unheilvollen Geschichte herbeiführen und damit vollbringen wird, was im Himmel schon bereitsteht: »Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auch auf Erden.« Diese Vater-unser-Bitte ist deshalb durch und durch apokalyptische Sprache. Sie zeigt, daß die als Endzeit beurteilte Gegenwart zugleich als Zeit einer hochgespannten Erwartung und einer intensiven Hoffnung insofern wahrgenommen wird, als die Endzeit als Wendezeit zum endgültigen Heil Gottes für die Gerechten betrachtet wird. Zugleich ist damit die Mahnung verbunden, die gegenwärtige Situation als letzte Entscheidungszeit zu betrachten und in ihr den Glauben treu zu bewahren.

2. Jüngstes Gericht oder tausendjähriges Reich

Apokalyptik handelt deshalb immer auch vom Ernst der Nachfolge Jesu Christi und von der Geschichte als dem Ort ihrer Bewährung. Von daher kann man verstehen, weshalb der evangelische Neutestamentler *Ernst Käsemann* die Apokalyptik als »Mutter aller christlichen Theologie« eingeschätzt hat.⁷ Selbst wenn man dieses Urteil für überzogen hält, wird man doch konzedieren müssen, »daß erst die Apokalyptik im Bereich des Christentums historisches Denken ermöglichte«⁸, so daß sie zumindest als Mutter sowohl der Geschichtstheologie als auch der Geschichtsphilosophie im Bereich des Christentums gewürdigt werden muß. Dabei besteht ihr wesentlicher Beitrag in der Ausweitung des Geschichtsbewußtseins

zum Begriff der Universalgeschichte und damit im Gedanken eines universalen göttlichen Gerichts, das der Welt unausweichlich bevorsteht. Von der Art und Weise her, wie dieses göttliche Gericht in der Apokalyptik gedacht wird, nämlich entweder als Jüngstes Gericht am Ende der Welt oder als göttliches Gericht in der Zeit, lassen sich in Geschichte und Gegenwart denn auch zwei grundverschiedene apokalyptische Konzeptionen unterscheiden, nämlich einerseits die absolute Hoffnung auf das Jüngste Gericht Gottes am Ende der Welt und andererseits die innergeschichtliche Hoffnung auf das Kommen eines messianischen Reiches in dieser Welt.⁹

Die letztere Hoffnung auf ein chiliastisches Zwischenreich, die bereits in der Alten Kirche lebendig war, nährte sich entweder aus der Vision Daniels von den Weltreichen, dergemäß Gott es fügen wird, daß nach vier Weltreichen ein fünftes eschatologisches Reich kommen wird, das zugleich die Weltgeschichte beenden wird, oder aus der biblischen Sicht der Schöpfung. Vor allem bei den Judenchristen lebte die Überzeugung, daß die Zeit der Weltgeschichte so lange dauern wird, als die Schöpfung an Tagen gebraucht hat. Da die Schöpfung in sechs Tagen erfolgt ist, da aber gemäß einem Psalmwort beim Herrn tausend Jahre sind »wie der Tag, der gestern vergangen ist« (90.4), nahm man an, daß die Vollendung der Schöpfung im Jahre 6000 eintreten werde. Und wie auf die sechs Tage der Schöpfung der Sabbat folgte, so werde nach der Vollendung der Schöpfung ein tausendjähriger Sabbat des messianischen Reiches eintreten. In diesem sah der Kirchenvater *Irenäus* alle alttestamentlichen Prophezeiungen über das messianische Reich erfüllt, so daß die Gerechten gleich nach der Wiederkunft des Herrn auf Erden herrschen werden; erst danach werde das verheißene Jüngste Gericht eintreten.

Wie verschieden orientiert solche chiliastischen Hoffnungen auch gewesen sind, gemeinsam war ihnen auf jeden Fall die Hoffnung, daß nicht nur das Ende der Welt zu erwarten ist, sondern auch und zuvor ein qualitativ besseres und erfüllteres Leben auf einer erneuerten Erde. Indem die Chiliasten die Heilige Schrift auf eine innerweltliche messianische Utopie hin auslegten, hofften sie bei der Wiederkunft des Messias auf das Erbe der erneuerten Erde, und zwar in diesem saeculum. Solche apokalyptisch-messianischen Vorstellungen entwickelten sich vor allem im Mittelalter zu einem revolutionären Chiasmus fort, und zwar zunächst im 13. Jahrhundert bei den Joachiten, die gegen die damals verweltlichte Großkirche für die Verwirklichung einer spirituellen Kirche kämpften. Die Franziskaner-spiritualen erwarteten dabei nach dem Erscheinen des Antichrist ein messianisches Zwischenreich, in dem sie auf Erden die bestehende Kirche beerben werden.¹⁰ Noch weiter gingen die Taboriten im 15. und 16. Jahrhundert, die nicht nur eine andere Kirche, sondern auch eine andere Gesellschaft anstrebten. Diese erwarteten sie freilich nicht von oben; sie soll-

te vielmehr durch revolutionäre Gewaltanwendung aktiv herbeigeführt werden, wobei man zur Legitimation der Gewalt vor allem den berühmten Stein im Danielbuch bemühte, der vom Berg losbrach und die Statue aus Eisen, Bronze und Ton, Silber und Gold zermalmte.¹¹

Diese chiliastischen Strömungen wurden von der Großkirche keineswegs akzeptiert. Nachdem bereits *Hieronymus* das Ende der Fabel von einem tausendjährigen Reich eingefordert hatte, »Cesset ergo mille annorum fabula«¹², beurteilte *Augustinus* jede wörtlich-fleischliche Deutung der apokalyptischen Rede von einer ersten Auferstehung und einem darauf folgenden tausendjährigen Reich auf dieser Erde als häretisch, was vom Konzil von Ephesus im Jahre 431 bestätigt wurde. Und im Mittelalter war es vor allem *Thomas von Aquin*, der den Chiasmus erneut als Häresie verurteilte, weil nach seiner Überzeugung allein das kurze Reich des Antichrist bevorsteht, das aber keinen anderen Sinn hat, als die Kirche ein letztes Mal auf die Probe zu stellen, bevor das Jüngste Gericht das endgültige Ende des saeculum besiegeln und dabei den Bösen Strafe und den Gerechten Seligkeit bereiten wird.¹³

Diese Beispiele zeigen, daß die Großkirche bestrebt war, den Chiasmus christologisch und ekklesiologisch stillzulegen, und zwar dahingehend, daß das Reich Gottes auf Erden bereits gegenwärtig ist, daß es mit dem Christentum begonnen hat und daß es die Kirche selbst ist, in der die Heiligen mit Christus herrschen, so daß nach der kurzen Zwischenherrschaft des Antichrist nur noch das Jüngste Gericht ausstehen wird. Demgemäß hoffen Christen nicht auf eine irdische Stadt, sondern auf die himmlische, wie dies vor allem *Augustinus* in seinem »Gottesstaat« breit entfaltet hat. Bei allen Vorteilen dieser christologisch-ekklesiologischen Stilllegung des Chiasmus stellt sich aber doch die Frage, ob der Preis, den man für die Verurteilung des Chiasmus als einer jüdisch-fleischlichen Fabel bezahlt hat, nicht doch zu hoch gewesen ist. Denn bestand dieser Preis nicht weithin darin, daß die Ankündigung des Jüngsten Gerichts nun zu einem »allgegenwärtigen schwarzpädagogischen Mittel christlichen In-der-Welt-Seins« verkam, »das zugleich die Abwesenheit eines festen Willens bekundete, die Welt selbst besser und glücklicher zu machen«: »Lebte man nicht vorwiegend im Angesicht des Todes, statt sich um den Aufbau einer Kultur des Lebens in dieser Welt zu kümmern?«¹⁴ Wurde mit der kirchlichen Reduktion der apokalyptischen Hoffnung auf die Ankündigung des Jüngsten Gerichts der Christenheit nicht doch zugleich die trostvolle Botschaft vorenthalten, daß die jetzige Welt nicht bloß der Übergang für die himmlische Stadt ist, sondern auch das Bewährungsfeld christlicher Nachfolge im Bemühen um mehr Gerechtigkeit und Frieden auf unserer Erde? Und mit dem Wiener evangelischen Dogmatiker *Ulrich H.J. Körtner* ist zu fragen, ob die zunehmende »Wirklichkeitsblindheit der Apokalyptiker«, die vor

allem in der problemlosen Legitimation der Gewaltanwendung zum Ausdruck kam, nicht doch auch eine Reaktion auf die zunehmende »Apokalypseblindheit der Kirchen« gewesen ist.¹⁵

II. VOM APOKALYPTISCHEN WELTBILD IN DER VERGANGENHEIT ZUR WIEDERENTDECKUNG DER APOKALYPTIK IN DER GEGENWART

Von daher stellt sich erst recht die Frage, wie sich der christliche Glaube zur apokalyptischen Hoffnung verhält. Nach dem gerafften Rückblick auf die zwiespältige Wirkungsgeschichte der Apokalyptik soll deshalb versucht werden, diese systematische Frage anhand eines ebenso kurzen Durchgangs durch die Entwicklungen in der Eschatologie in diesem Jahrhundert zu beantworten. Denn von ihr hat *Hans Urs von Balthasar* bereits in den fünfziger Jahren geurteilt, sie sei »der ›Wetterwinkel‹ in der Theologie unserer Zeit«: »Von ihr her steigen jene Gewitter auf, die das ganze Land der Theologie fruchtbar bedrohen: verhageln oder erfrischen. Wenn für den Liberalismus des 19. Jahrhunderts das Wort von Troeltsch gelten konnte: ›Das eschatologische Bureau ist meist geschlossen«, so macht dieses im Gegenteil seit der Jahrhundertwende Überstunden.«¹⁶ Diese Überstunden im eschatologischen Bureau hängen auch damit zusammen, daß die geschichtlichen Entwicklungen der Eschatologie in unserem Jahrhundert immer auch – explizite oder zumindest implizite – Auseinandersetzungen mit der Apokalyptik und ihrem Welt- und Geschichtsbild gewesen sind. Denn in diesen Auseinandersetzungen ging es immer auch um die Sicht des Verhältnisses zwischen der gegenwärtigen Welt und der künftigen Vollendung und Erfüllung der Schöpfung durch Gott, genauerhin um das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie. Dieses Verhältnis aber ist das zentrale Thema, das hinter den apokalyptischen Traditionen steht, was im Sinne einer geschichtlichen Spurensicherung im Blick auf das Verhältnis von Eschatologie und Apokalyptik in den eschatologischen Entwicklungen in unserem Jahrhundert verdeutlicht werden soll.¹⁷

1. *Entapokalyptisierung christlicher Eschatologie*

a. Noch ganz vom traditionellen Weltbild der Apokalyptik geprägt war die Eschatologie vor allem im neuscholastischen System der katholischen Dogmatik, aber auch in der protestantischen Orthodoxie.¹⁸ Denn hier wurde das Verhältnis zwischen der menschlichen Geschichte und der eschatologischen Vollendung der Welt im apokalyptisch-kosmologischen Schema von Abbruch der Welt und Schöpfung einer neuen Welt gedacht. Dabei

wurden die eschatologischen Bilder der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition in der Art und Weise eines theologischen Puzzlespiels zu einer apokalyptischen Reportage über das bevorstehende Enddrama und den noch ausstehenden Endzustand zusammengefügt, in der es sowohl um die Endereignisse am Lebensende des einzelnen Menschen (Tod und besonderes Gericht) und am Ende der ganzen Welt (Wiederkunft Christi, Auferweckung der Toten, allgemeines Weltgericht und Ende der Welt) einerseits und um die Endzustände (Himmel, Hölle, Fegfeuer) ging.¹⁹ Die traditionelle Eschatologie präsentiert sich deshalb im wesentlichen Kern als eine Chronologie des ewigen Lebens und als eine Geographie des Jenseits. Sie wurde denn auch signifikanterweise als »Lehre von den letzten Dingen« bezeichnet und war im Grunde eine »Physik der letzten Dinge«, auf die *Yves Congar* fast alle eschatologischen Traktate in den Dogmatik-Handbüchern zurückführte.²⁰

b. Als das eigentliche Problem dieser traditionellen Eschatologie hat sich immer deutlicher der ihr zugrundeliegende Vorstellungsrahmen einer apokalyptisch-kosmologischen Weltauffassung herausgestellt. Da dieser aber mit dem modernen Weltbild nicht mehr zu vereinbaren ist, wurde er einer radikalen Entmythologisierung unterzogen.²¹ Diese fand ihre deutlichste Artikulation in *Rudolf Bultmanns* Programm der existentialen Interpretation eschatologischer Aussagen, das er bereits in seinem grundlegenden Werk »Geschichte und Eschatologie« auf die Kurzformel brachte: »Schau nicht um dich in die Universalgeschichte; vielmehr mußt du in deine persönliche Geschichte blicken. Je in deiner Gegenwart liegt der Sinn der Geschichte ... In jedem Augenblick schlummert die Möglichkeit, der eschatologische Augenblick zu sein. Du mußt ihn erwecken.«²² Gemäß diesem existentialinterpretatorischen Verstehenshorizont braucht der Christ gar nicht mehr auf eine zeitlich noch ausstehende Zukunft zu warten und zu hoffen; im Je-Jetzt des Anrufs des Evangeliums, der selbst ein »eschatologisches Geschehen« ist, und im Je-Jetzt des Hörens auf dieses wird die Zukunft vielmehr selbst Gegenwart. Ebenso hält der Christ nicht Ausschau auf das mit dem »Jüngsten Tag« eintretende Weltende; entscheidend ist für ihn vielmehr, daß er im Glauben im Je-Jetzt des Hier und Heute für Gott und sein Kommen offen wird: »Mag nun noch kommen, was da will, an kosmischen Katastrophen – das kann nie etwas anderes sein, als was alle Tage in der Welt passiert. Mag nun noch etwas kommen wie eine Auferstehung aus den Gräbern ..., das kann nichts anderes mehr sein, als wie man jeden Morgen vom Schlaf erwacht.«²³

c. Die Entkosmologisierung und Enttemporalisierung eschatologischer Aussagen und die mit ihr verbundene Auflösung jeder zeitlichen Zukunft in eine existentielle Zukünftigkeit und die Verflüchtigung der konkreten Weltgeschichte in die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz laufen

bei Bultmann nicht nur auf eine Entapokalyptisierung, sondern überhaupt auf eine Enteschatologisierung des christlichen Glaubens hinaus. Demgegenüber geht es *Karl Rahner* vor allem um eine Entapokalyptisierung des Glaubens. Unter Apokalyptik versteht er dabei Glaubensaussagen von einer antizipierten Zukunft her in die Gegenwart hinein, wohingegen die biblische Eschatologie zu lesen ist als Aussage von der Gegenwart als geöffneter her auf die echte Zukunft hin: »Aus-Sage von Gegenwart in Zukunft hinein ist Eschatologie, Ein-Sage von Gegenwart aus der Zukunft heraus in die Gegenwart hinein ist Apokalyptik.«²⁴ Für Rahner liegt demnach die falsche Grundansicht der Apokalyptik darin, daß die Eschatologie konzipiert wird als antizipierende Reportage von später erfolgenden Ereignissen aus diesen künftigen Ereignissen heraus und von ihnen her. Von solcher Apokalyptik aber will Rahner wahre christliche Eschatologie dadurch unterschieden wissen, daß sie »der für den Menschen in seiner geistigen Freiheits- und Glaubensentscheidung notwendige Vorblick *aus* seiner durch das Ereignis Christi bestimmten heilsgeschichtlichen Situation *heraus* auf die endgültige Vollendung dieser seiner eigenen, erhellten und doch glaubend wagenden Entscheidung ins dunkle Offene hinein« sein will²⁵. Mit diesem hermeneutischen Vorzeichen kann Rahner beispielsweise die erzapokalyptischen Vorstellungen des Jüngsten Tages und der Wiederkunft Christi dahingehend interpretieren, daß er den Tod des einzelnen Menschen als den hervorgehobenen Ort seiner »apokalyptischen« Teilhabe an Tod und Auferstehung Jesu Christi betrachtet. Dies bedeutet konkret, daß, wenn ein Mensch stirbt, dieser nicht nur bei Christus ankommt, sondern auch Christus zu ihm »wiederkommt«, und daß folglich, wenn alle Menschen gestorben sein werden, Christus zu allen Menschen »wiedergekommen« und damit der »Jüngste Tag« erreicht sein wird. Die Wiederkunft Jesu Christi am jüngsten Tag wird deshalb in einer völlig entapokalyptisierten Sprache verstanden als ein Geschehen, das sich mitten unter uns ereignet und das sich im universalen Prozeß des Sterbens vollenden wird.²⁶

d. In derselben Richtung einer grundlegenden Befreiung der eschatologischen Botschaft des christlichen Glaubens von den obsolet gewordenen »Fesseln« des traditionellerweise apokalyptischen Weltbildes arbeiten in der Gegenwart der Neutestamentler *Gerhard Lohfink* und die Dogmatiker *Gisbert Greshake* und *Medard Kehl*. Sie gehen davon aus, daß zwar die *Raum*-Vorstellungen der Apokalyptik, denen gemäß die Welt Gottes sich in dreidimensionalen Räumen über unserer Welt aufschichtet, in der Theologie bereits im 19. Jahrhundert aufgegeben worden sind, daß demgegenüber aber am *Geschichts*-Bild der Apokalyptik, demgemäß das geschichtliche Ende der Welt mit dem Kommen Gottes zum Gericht identisch sein wird, weiterhin bis in die Gegenwart festgehalten wird. Diese unterschiedliche Bewertung des Welt- und Geschichtsbildes der Apokalyptik hält Ger-

hard Lohfink aber für inkonsequent, weshalb er für eine Neuinterpretation der Eschatologie unter Preisgabe auch des apokalyptischen Zeit- und Geschichtsbildes plädiert. Demgemäß ist die Vollendung der Welt nicht vorstellbar als sich an einem Endpunkt der irdischen Geschichte ereignend, sondern als sich an jedem Punkt der geschichtlichen Zeitlinie vollziehend. Deshalb setzt jede unverhüllte Begegnung mit Gott den Tod des Menschen voraus und ereignet sich der »Jüngste Tag« mit dem Tod des einzelnen Menschen: »Parusie gibt es nur in dem Sinn, daß derjenige, der durch den Tod hindurchgegangen ist, vor Gott erscheint, beziehungsweise daß Gott vor ihm erscheint.«²⁷ In derselben Sinnrichtung denken Gisbert Greshake und Medard Kehl das Weltende und das universale Weltgericht als sich für den einzelnen Menschen mit seinem individuellen Gericht nach seinem Tod ereignend, so daß sich Christi Parusie und damit zugleich das Ende der Welt für jeden einzelnen Menschen persönlich in seinem Tod ereignen: »Wiederkunft Christi bedeutet also nicht ein großes Welttheater mit planetarischem Szenario irgendwann in weiter Ferne. Nein, es ist ein Geschehen, das sich ›mitten unter uns‹ ereignet (vgl. Lk 17, 20f.) und im menschlichen Sterben vollendet.«²⁸

2. Reapokalyptisierung christlicher Eschatologie

Diese neueren eschatologischen Vorstellungsmodelle, die jede Assoziation an Apokalyptik weit hinter sich lassen, haben ohne jeden Zweifel den großen Vorteil, daß sie keine raum-zeitlichen Dimensionen in die Eschatologie einzeichnen, sondern den Tod des einzelnen Menschen wirklich als radikalen Übergang aus der geschichtlichen Zeitlichkeit in die Ewigkeit Gottes zu denken vermögen. Diese Neuformulierung des Zeit-Ewigkeits-Verhältnisses löst aber nicht nur die der traditionellen Apokalyptik inhärenten Probleme; sie provoziert vielmehr auch neue theologische Schwierigkeiten. Deren elementarste besteht darin, ob sich auf diesem Weg ein zeitliches Ende der Geschichte und der Welt und die Vollendung des ganzen Kosmos theologisch überhaupt noch denken lassen. Kommt es ferner nicht einer nicht mehr zu überbietenden Anthropozentrik gleich, wenn beispielsweise *Medard Kehl* die Vollendung der universalen Geschichte im Reiche Gottes allein »durch den persönlichen Tod der einzelnen Menschen« hindurch geschehen lassen will, mit der Konsequenz, daß die ganze Welt »im Tod eines Menschen in gewisser Weise an ihr Ende« gelangt?²⁹ Wird damit die universale Eschatologie nicht völlig in der individuellen absorbiert? Und kann schließlich die traditionelle Rede vom »Tod der ganzen Welt« derart absolut als weltfremd und mythologisch beiseite geschoben werden?

a. Diese Frage stellt sich zumal angesichts jener Endzeiten der menschlichen Geschichte, von denen bereits die Rede war, in zugespitzter Dringlichkeit. Denn ihnen wird man nicht gerecht, wenn man die mit ihnen gegebenen Herausforderungen, wenn überhaupt, allein ethisch-politisch, aber nicht strikt Theo-logisch aufnimmt. Diese theologische Herausforderung nimmt in vorbildlicher Weise der reformierte Theologe *Jürgen Moltmann* wahr, wenn er urteilt: »Heute ist die Vorstellung von der weiterlaufenden Weltgeschichte nichts als ein frommer Wunschtraum. Jeder Zurechnungsfähige kennt die drohenden nuklearen, ökologischen und ökonomischen Katastrophen der modernen Welt. Die apokalyptische Eschatologie, die Bultmann für »mythisch« hielt, ist realistischer als sein Glaube an das unaufhaltsame Weiterlaufen der Weltgeschichte.«³⁰ Unter Bezugnahme auf den bodenständigen Realismus der biblischen Apokalyptik greift Moltmann nicht zufälligerweise auf die apokalyptische Kategorie des »Tages des Herrn« zurück, um die Vollendung und Erfüllung der ganzen Schöpfung theologisch zu thematisieren. Daß es sich dabei um einen »Tag« und gerade nicht um eine »Nacht« handelt, bringt nach Moltmann zum Ausdruck, daß nicht von einem »Weltuntergang« ins Nichts und von einer Nacht der Gottesfinsternis geredet werden kann, sondern von einem Tag ohne Abend und ohne Ende, genauerhin vom Tag der neuen Schöpfung, an dem die Zeit endet und vollendet wird im ewigen Frühling der neuen Schöpfung, der in der biblischen Botschaft als Weltensabbat verheissen ist.³¹

In dieser Verheißung liegt es begründet, warum christliche Hoffnung im Ende den Anfang erwartet. Wie *Dietrich Bonhoeffer*, der sich von seinen Mitgefangenen vor dem Gang zur Hinrichtungsstätte im KZ Flossenbürg mit den Worten verabschiedete: »Das ist das Ende – für mich der Beginn des Lebens«³², so ist auch das Ende der ganzen Welt nur die uns zugewandte Seite des Anfangs der neuen Welt Gottes: »Wie wir die Auferstehung des gekreuzigten und toten Christus als einen göttlichen Transformations- und Verklärungsprozeß verstehen können, so können wir uns auch das Vergehen der alten und das Kommen der neuen Welt vorstellen. Nichts wird vernichtet, aber alles wird verwandelt werden.«³³ Selbst eine nukleare oder ökologische Katastrophe der Welt könnte Gottes unbeirrbare Treue zu seiner Schöpfung nicht mitvernichten. Vielmehr würde sich Gott auch als »Richter der Mörder« und »Rächer seiner Opfer« offenbaren. Denn selbst die radikalste Katastrophe könnte den »apokalyptischen Horizont des Gerichts« nicht abschaffen, sondern würde »die Menschheit in ihn hineinführen«³⁴.

b. Diese letzte Aussage enthält eine eindeutig apokalyptische Sprache, deren Verlebendigung in unmittelbarem Zusammenhang steht mit der Wahrnehmung der gegenwärtigen Zeit als einer Krisenzeit, und zwar in viel-

facher Hinsicht.³⁵ Denn das apokalyptische Grundempfinden zeichnet sich dadurch aus, daß es die Geschichte der Menschen und der Welt im gefährdeten Horizont von befristeter Zeit wahrnimmt und die geschichtliche Zeit überhaupt als Leidens- und als Katastrophenzeit versteht.³⁶ Dadurch nämlich, daß die Apokalyptik vom Ende der Zeit, der Geschichte und der Welt zu reden wagt, ist sie zu entchiffrieren als symbolischer Kommentar zum katastrophischen Wesen von Zeit und Geschichte überhaupt. *Johann B. Metz* weist mit Recht darauf hin, daß dieses apokalyptische Katastrophenbewußtsein von selbst eine veränderte theoretische Einstellung und einen anderen praktischen Umgang mit Geschichte und Zeit nach sich zieht: »Im subversiven Blick der Apokalyptik ist die Zeit selbst voll Gefahr. Sie ist nicht einfach jene evolutionär zerdehnte, leere und überraschungsfreie Unendlichkeit, in die wir widerstandslos unsere Fortschritte projizieren. Sie gehört nicht Prometheus oder Faust, sondern – Gott. Für den Apokalyptiker ist Gott das noch nicht herausgebrachte, das anstehende Geheimnis der Zeit. Gott wird nicht gesehen als das Jenseits zur Zeit, sondern als ihr andrängendes Ende, ihre Begrenzung, ihre rettende Unterbrechung. Denn im Blick der Apokalyptik erscheint die Zeit vor allem als Leidenszeit.«³⁷

In dieser doppelten Wahrnehmung einerseits der Zeit und andererseits Gottes ist es begründet, daß die apokalyptischen Texte der biblischen Botschaft ein Ende der Welt kennen, daß sie aber zugleich durch diesen dunklen Horizont hindurchzuschauen vermögen auf den Neubeginn einer neuen Welt durch Gottes Schöpfermacht selbst. Die jüdisch-christlichen Apokalypsen gleichen deshalb gerade nicht tragisch-fatalistischen Kassandrarufern, die mit dem Allerschlimmsten zu rechnen pflegen; sie wollen vielmehr zugleich warnen und trösten. Und beides verfolgen sie dadurch, daß sie Hoffnung mitten in den Gefahren freisetzen und verbeiben: »An dieser Hoffnung halten sie in den Vorzeichen der Endzeit fest, weil sie an Gott festhalten. Weil sie an Gott festhalten, vertrauen sie auch auf seine Treue zu seinem Schöpfungsentschluß.«³⁸

III. BLEIBENDER APOKALYPTISCHER STACHEL IM FLEISCH DES CHRISTENTUMS

In der in der gegenwärtigen Theologie und vor allem Eschatologie wiederentdeckten Apokalyptik ist erneut vom Abbruch der Zeit und vom Ende der Welt die Rede. Dabei handelt es sich freilich nicht um eine anachronistische Repristination des neuscholastischen Systems, in dem das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie ganz unter dem Vorzeichen von Abbruch und Neuschöpfung verstanden wurde. Der kurze Durchgang durch die eschatologischen Entwicklungen innerhalb der Theologie in unserem Jahr-

hundert hat vielmehr gezeigt, daß jetzt nicht einfach *wieder* vom »Weltende« gesprochen wird, sondern daß jetzt *anders* davon die Rede ist, nämlich unter sensibler Wahrnehmung der gegenwärtigen Herausforderungen durch die prekäre Weltsituation und des bleibenden Wahrheitsmoments der apokalyptischen Tradition. Vor allem ist deutlich geworden, daß die Zielrichtung aller Apokalyptik die Bewährung der christlichen Hoffnung in einer kritischen Zeitsituation ist, die sich sowohl in der Warnung als auch im Trost ausspricht, wie dies bereits die Sinnbestimmung der Apokalypse des Johannes zu ihrer Zeit gewesen ist. Denn die Apokalypsen Israels und der Christenheit wollten keine Schauernmärchen erzählen. Sie sind vielmehr Märtyrerverzeugnisse und damit Dokumente von Widerstandskämpfern gegen die gottlosen Mächte auf dieser Erde und damit in leidenschaftlicher Liebe zur Welt Gottes geschrieben. In Aufnahme des befreienden Kerns der apokalyptischen Tradition und in Ausscheidung anachronistisch gewordener weltanschaulicher Vorstellungen soll deshalb abschließend in einem systematischen Ertrag nach dem bleibenden apokalyptischen Stachel im Fleisch des Christentums gefragt werden, und zwar in dreifacher Hinsicht.

1. Apokalyptisches Zeitbewußtsein mit Finale

Christliche Eschatologie muß immer mit Apokalyptik durchtränkt sein. Denn Eschatologie ohne apokalyptische Imprägnierung steht in der Gefahr, die geschichtliche Kontinuität der Zeit in ein bloßes Kontinuum der Evolution aufzulösen, die apokalyptische Symbolik von Abbruch und Ende der Zeit und Welt gegen das naturalistische Symbol der Evolution einzutauschen und sich damit vollends dem neuzeitlich-bürgerlichen Zeitverständnis anzupassen. Mit Recht beurteilt *Jürgen Moltmann* den modernen »Glauben, es ginge ›immer weiter‹ und ein Ende wäre nicht in Sicht, jedenfalls für uns nicht«, als »Märchen der ›modernen Welt‹«, als »Märchen von ihrer Endlosigkeit und ihrer Alternativlosigkeit«. Dies aber ist »säkularisierter Chiliasmus«³⁹. In der Tat funktionieren unsere neuzeitlichen Gesellschaften nur mit der »Grundannahme, daß sie sich prinzipiell ohne ein ›von außen‹ gesetztes Ende weiterentwickeln«. Deshalb ist es kein Zufall, daß die Kategorie der Entwicklung zum »quasi-religiösen Grundsymbol der im Aufklärungsdenken begründeten neuzeitlichen Gesellschaftsformen und ihres Lebensmodells« geworden ist⁴⁰, wie überhaupt der moderne Fortschrittsglaube ein Säkularisat des heilsgeschichtlichen Millenarismus darstellt. Für das gesellschaftliche Lebensmodell der Moderne ist somit ein Empfinden von Zeit und Geschichte charakteristisch, in dem ein Abbruch und ein Ende der Zeit kategorisch ausgeschlossen sind, weil alles für überholbar gilt.

Dieses durchschnittliche Zeitempfinden des heutigen Menschen hat der deutsche Schriftsteller *Botho Strauss* treffend beim Namen genannt mit dem auf den ersten Blick merkwürdigen Buchtitel: »Beginnlosigkeit«. Hinzuzufügen bleibt dabei nur, daß der von Botho Strauss diagnostizierten Beginnlosigkeit im heutigen Zeitempfinden natürlich und erst recht auch die Endlosigkeit der Zeit entspricht. Denn im Grunde sind wir Menschen heute fasziniert von einer Zeit, die weder einen Anfang noch ein Ende zu kennen scheint. Diese Vorstellung von einer »Zeit ohne Beginn und ohne Finale« verdient freilich den Namen »Zeit« eigentlich nicht. Hier liegt aber der Grund, warum sich vielen Menschen heute die Zeit immer mehr entwichtigt, wiewohl sie ständig im Fluß ist. Man kann sie weder anhalten noch zurückdrehen; alles geht vorbei, verschwindet und lenkt sich seinem unversöhnlichen Ende zu. Die Menschen heute aber glauben weiterhin an eine evolutionär stets fortschreitende oder auch an eine immer wiederkehrende Zeit. Von daher ist es kein Zufall, daß in der heutigen Zeit, in der das Gespür für die Zeit immer mehr verlorengeht, beispielsweise der Glaube an die Wiedergeburt des Menschen Hochkonjunktur hat, und zwar durchaus im Unterschied zum asiatischen Denken, in dem diese Vorstellung ursprünglich beheimatet ist. Während nämlich der fromme Asiat darum bemüht ist, aus dem Kreislauf der Wiedergeburten herauszukommen, möchte der diesseitsorientierte Europäer gerade in ihn hinein, um auf dem Weg eines postmortalen Seelenrecycling Zeit ohne Ende zu haben. In solcher »Diesseitsvertröstung ohne Ende«⁴¹ und damit in dieser stets weitergehenden und wiederkehrenden Zeit ohne Ende und Tod kann es aber nur noch Hypothetisches, aber nichts End-Gültiges mehr geben.⁴²

Es ist aber genau die verdrängte Todesangst, die die Menschen so eilig macht und die die Zeit zum großen Problem des heutigen Menschen gemacht hat: Wir wollen überall, wie unsere Sprache verräterisch sagt, »auf dem Laufenden sein« und nehmen dazu den Wettlauf mit der Zeit auf. Wir wollen die Zeit überwinden durch Hochgeschwindigkeitszüge, Fax und E-mail, Internet und Video. Wir wollen alles gesehen haben und auf Dias und Videos festhalten, können dabei aber nur wenig in uns aufnehmen und verarbeiten. Deshalb haben wir so viele Erlebnisse, aber machen kaum Erfahrungen. Ebenso haben wir viele Kontakte, aber kaum Beziehungen. Wir verschlingen »Fast Food« und werden von McDonald's verpflegt, und zwar möglichst im Stehen, weil wir kaum mehr genießen können. Als Touristen sind wir überall gewesen, aber kaum irgendwo angekommen, weil wir immer nur im Transit leben. Weil wir immer Zeit gewinnen wollen, haben wir keine Zeit mehr. Und weil wir hinter der Zeit herrennen, nehmen wir uns das Leben, im Extremfall sogar im wörtlichen Sinne.

Christliche Apokalyptik leitet demgegenüber zu einer anderen Einstellung zur Zeit an. Sie verheißt, daß von Zeit zu Zeit unsere Zeit anders wer-

den soll. Deshalb sagt sie uns mit ihrem Vorblick auf das Ende der Zeit keine evolutionär zerdehnte oder stets wiederkehrende Zeit an. Es ist vielmehr eine befristete Zeit, die sowohl einen Anfang als auch ein Finale kennt. Dieser Horizont befristeter Zeit bedeutet freilich gerade nicht eine Entwichtigung der Gegenwart. Im Gegenteil! Erst in diesem Horizont befristeter Zeit wird Gegenwart in jener emphatischen Weise erfahrbar, wie sie für die biblische Botschaft kennzeichnend ist. Dieses apokalyptische Zeitbewußtsein lenkt denn auch nicht von den Aufgaben der Gegenwart ab, sondern ruft vielmehr zur sensiblen Wachsamkeit auf, wie in einer rabbinischen Legende deutlich wird: Ein jüdischer Rabbi sagte einmal zu seinen Schülern: »Tut Buße einen Tag vor Eurem Tod!« Darauf fragte ihn einer seiner Schüler: »Weiß denn der Mensch, an welchem Tag er sterben muß?« Darauf antwortete der Rabbi: »Eben darum kehre er heute um, vielleicht muß er morgen sterben. So lebt er alle Tage die Umkehr. So lebt er jeden Tag, als wäre er der letzte.«

Jeden Tag zu leben, als wäre er der letzte: Dies heißt leben im apokalyptischen Horizont einer Zeit mit Finale. Dieser Horizont ermöglicht uns die christliche »Entdeckung der Langsamkeit« (Sten Nadolny), die nur im Vorblick auf das endgültige Kommen Gottes am Ende der Zeit aufscheint. Denn nur wer des ewigen Lebens Gottes gewiß ist, hat viel Zeit und wird die Erfahrung machen können, daß die Lebensintensität eines einzigen gelebten Augen-Blicks in der Gegenwart Gottes mehr ist als alles extensive Durcheilen unserer Lebenszeit: »Die Erfahrung der Gegenwart des ewigen Gottes bringt unser zeitliches Leben wie in einen Ozean, der uns umgibt und trägt, wenn wir in ihm schwimmen.«⁴³

Solches Schwimmen in der Gegenwart des kommenden Gottes vermag uns jene gesunde Einstellung zur Zeit zurückzugeben, die wir dringend nötig haben, zumal in der heutigen Zeit, in der uns Menschen die Zeit immer mehr zum Problem geworden ist. Dies hängt vor allem damit zusammen, daß wir zwar immer länger, faktisch jedoch viel kürzer leben. *Marianne Gronemeyer* hat dies in ihrem Buch »Das Leben als letzte Gelegenheit« so ausgedrückt⁴⁴: Die Menschen lebten früher 40 Jahre plus ewig. Heute jedoch leben wir nur noch 90 Jahre. Und dies ist ungemein viel kürzer. Umgekehrt aber haben wir mehr Zeit, wenn wir auf das ewige Leben hin leben und wenn wir von der Zukunft des ewigen Lebens her unsere Gegenwart gestalten. Und wenn wir im Glauben darum wissen, daß unser Leben nicht »die letzte Gelegenheit« ist, brauchen wir uns nicht krampfhaft an unserer Zeit festzukrallen. Das apokalyptische Bewußtsein einer befristeten Zeit mit Ende erweist sich mit seiner Revolution im Zeitverständnis deshalb als eine anthropologische Wohltat. Um des Menschen willen kann und darf christliche Theologie das Zeitverständnis der Apokalyptik nicht preisgeben.

2. *Universale Vollendung der Welt und eschatologischer Vorbehalt*

Die Apokalyptik erinnert christliche Theologie daran, daß Eschatologie immer eine individuelle und eine universal-kosmologische Dimension haben muß. Sie kann nicht nur die Vollendung der individuellen Bestimmung des einzelnen Menschen zum Thema haben, sondern muß auch von der eschatologischen Vollendung der ganzen Gesellschaft und der universalen Schöpfung reden. Dies ist genauerhin darin begründet, daß für die jüdisch-christliche Eschatologie die unlösbare Verknüpfung der Hoffnung auf die Auferstehung des einzelnen Menschen mit der Erwartung des Kommens des Reiches Gottes als Vollendung der universalen Bestimmung der ganzen Menschheit und der Schöpfung charakteristisch ist.⁴⁵ Und um diese unaufkündbare Einheit zu artikulieren, dafür steht das apokalyptische Symbol des Gerichtes gut, das zwischen dem Symbol des Gottesreiches und dem Symbol der Auferstehung vermittelt und damit jene tröstliche Hoffnung artikuliert, die die Befreiungstheologen *Joao B. Libanio* und *Maria C. Lucchetti Bingemer* so zum Ausdruck bringen: »Das letzte Wort über die Geschichte, das letzte Wort über die Wirklichkeit des Menschen wird von keiner Macht dieser Welt, von keinem irdischen Herrscher kommen, sondern von Jesus, der von Gott, seinem Vater, als höchster Richter eingesetzt ist.«⁴⁶

Indem das apokalyptische Symbol des Gerichts die Hoffnung aufrechterhält, daß Gott selbst denen endgültig Recht schaffen wird, die unter der menschlichen Ungerechtigkeit am meisten gelitten haben, erweist es sich auch als die beste Gegenwehr gegen jene chiliastischen Tendenzen in der heutigen Theologie, vor allem in bestimmten Ausprägungen von politischen Theologien und Befreiungstheologien, die die praktisch zu realisierende Hoffnung auf eine innergeschichtliche und auch materiell erfahrbare Verwirklichung des Reiches Gottes aufrechterhalten und damit den Kern des traditionellen Chiliasmus beerben.⁴⁷ Denn die Traditionslinie, auf die sich die revolutionäre Spiritualität der Befreiung in verschiedenen modernen theologischen Strömungen am ehesten berufen kann, ist diejenige des Chiliasmus.⁴⁸ Demgegenüber gilt es zu bedenken, daß in der jüdisch-christlichen Eschatologie Auferweckung der Toten, Reich Gottes und Gericht miteinander verbunden sind in der Vorstellung eines Endes der bisherigen Welt und Geschichte. Mit diesem apokalyptischen Symbol kommt nämlich zum Ausdruck, daß es sich bei der eschatologischen Erfüllung der Bestimmung des Menschen und der ganzen Schöpfung um deren *Wesens-*Zukunft handelt, die – im Unterschied zu den gegenwärtigen, erbsündlich stigmatisierten Ausgangsbedingungen des Menschseins und der Welt – allein unter eschatologisch verwandelten natürlichen Ausgangsbedingungen möglich ist und sich deshalb auf einen neuen Himmel und auf eine neue Erde richtet.

Von daher beginnt man zu verstehen, warum die biblischen Apokalypsen, wenn sie von der Endzeit handeln, in einer drastischen Sprache von Schrecken und Wirrnissen, von radikalen Umwälzungen und Umorientierungen reden: »Es wird gewaltige Erdbeben und an vielen Orten Seuchen und Hungersnöte geben; schreckliche Dinge werden geschehen und am Himmel wird man gewaltige Zeichen sehen« (Lk 21.11). Mit solchen und ähnlichen Bildern, die sogar von gravierenden kosmischen Veränderungen am Himmel reden, machen die biblischen Apokalypsen in einer schonungslosen Offenheit und in einem hartnäckigen Realismus darauf aufmerksam, daß unter den gegenwärtigen irdischen Bedingungen des Menschseins und der ganzen Schöpfung die Vollendung von Mensch und Welt eine absolute Utopie bleiben muß und daß, sollen Mensch und Welt zur Vollendung gelangen können, es ganz neuer Bedingungen bedarf, die allein Gott zu schaffen vermag. Denn das Reich Gottes als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung kann nicht des Menschen Werk sein, sondern ist und bleibt die unableitbare und eschatologische Tat Gottes, wenn es sich denn wirklich um das Kommen des Reiches *Gottes* handelt.

Mit dieser entkrampfenden Einsicht bestätigt die schonungslose Aussicht der biblischen Apokalypsen jene tiefe Wahrheit, die der Gießener Philosoph *Odo Marquard* so ausgesprochen hat: »Wer die Erde zum Himmel machen will, macht sie zuverlässig zur Hölle.«⁴⁹ Die europäische und die Weltgeschichte geben dafür einen beredten Anschauungsunterricht. Denken wir nur an *Mao Tse-Tung*, der den »neuen Menschen« geplant und utopisch erträumt hat. Um diesen neuen Menschen zu formen, hat freilich sein Schüler *Pol-Pot* die Hälfte seines kambodschanischen Volkes vernichtet, die gesamte geistige Elite liquidiert und alles überlieferte Wissen, alles kulturelle Erbe radikal zerstört, »damit aus der Asche des alten ein neuer Mensch sich erheben kann«⁵⁰. Demgegenüber weiß die Heilige Schrift darum, daß der »neue Mensch« gerade nicht ein Produkt politisch-revolutionärer Anstrengungen sein kann, sondern ein »neues Herz« voraussetzt, das ihm freilich nur Gott einpflanzen kann. Insofern kann uns die biblische Apokalyptik von den chiliastisch angehauchten Machbarkeitsträumen und Allmachtsgelüsten befreien und uns vor Augen führen, daß Menschen das Reich Gottes nie schaffen werden, daß sie aber berufen sind, Zeichen und Gleichnisse für das Kommen des Gottesreiches in der heutigen Gesellschaft und Welt zu ermöglichen. Für diesen eschatologischen Vorbehalt gegenüber überzogenen Erwartungen an die christliche Befreiungspraxis bildet die apokalyptische Tradition eine nüchterne, aber tragfähige Garantie, die es auch in der heutigen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation zu verlebendigen gilt.

3. Apokalyptische Wahrnehmung der Ängste und Hoffnungen

Damit ist freilich gerade nicht einer neuen Vertröstung der Menschen auf das Jenseits das Wort geredet. Ganz im Gegenteil! Die Verlebendigung der apokalyptischen Traditionen hat vielmehr das Ziel, Hoffnung auf Gott in den Gefahren der Welt anzusagen und zum christlichen Handeln zu ermutigen. Wie die biblischen Apokalypsen »Seelsorge an Geängstigten« vollzogen⁵¹, so bildet überhaupt die Weltangst den hermeneutischen Schlüssel zum apokalyptischen Geschichtsverständnis. Die heutige Wiederentdeckung der Apokalypsik impliziert somit das Postulat, die Weltängste der Menschen in der Gegenwart wahrzunehmen und als ein elementar theologisches Problem zu identifizieren. Denn die sensible Wahrnehmung und Ergründung der Weltängste der heutigen Menschen ist eine eminent »theologische Aufgabe, soll Theologie angesichts des drohenden Endes überhaupt noch etwas zu sagen haben«⁵².

Nach einem gelungenen Wort *Carl Friedrich von Weizsäckers* sind die Ängste der Menschen ein »schrilles Weckersignal«. Deshalb sind die Menschen gut beraten, wenn sie diesen Wecker nicht aus den Fenstern ihrer Lebenszimmer hinauswerfen, um nicht aufgeschreckt zu werden, sondern um behaglich weiterschlafen zu können.⁵³ Auch und gerade der christliche Glaube ist keineswegs dazu angetan, die Ängste der Menschen zu beschönigen und zu verharmlosen, zu verdrängen und zu verscheuchen. Er läßt die Ängste vielmehr zu, er nennt sie bei ihrem Namen und stellt sie nüchtern und realistisch fest. Der christliche Glaube läßt aber den Menschen in seinen Ängsten nicht mit sich allein. Er schenkt vielmehr Hoffnung mitten in den Ängsten, freilich eine Hoffnung, die nicht trügt, sondern trägt. Denn der christliche Glaube hofft auf Gott, den Schöpfer der Welt. Deshalb hofft er auch auf die unbeirrbar Treue dieses Gottes zu seiner eigenen Schöpfung.

Für den Glauben erweist sich die Angst genauerhin als Spiegelbild und die eigentliche »Zwillingschwester« der Hoffnung, insofern beide – die Angst genauso wie die Hoffnung – von der Zukunft zehren und leben. Wer deshalb sich selbst und anderen Menschen Ängste weder zugesteht noch eingesteht, kann auch keine Hoffnung haben; und eine Menschheit ohne Angst wäre auch eine Menschheit ohne Hoffnung. Um der Zukunft der Menschheit willen müssen die Ängste zugelassen und eingestanden werden. Denn die Ängste der Menschen lassen sich weder verbieten noch abwehren: »Wer Angst einfach abschaffen zu können glaubt, der müßte, um zu seinem Ziel zu gelangen, den Menschen abschaffen.«⁵⁴

Dadurch, daß der christliche Glaube die Hoffnungen und die Ängste der Menschen gleichermaßen ernst nimmt, unterscheidet er sich maßgeblich von den zwei häufigsten Verhaltensweisen der Menschen heute angesichts

der bevorstehenden Jahrtausendwende, nämlich sowohl von der esoterischen Hoffnung auf eine bevorstehende innergeschichtliche Wendezeit, die die Krisenherde der heutigen Weltgesellschaft und die abgrundtiefen Ängste der Menschen vor ihnen tendenziell ausblendet und verdrängt, als auch von einer pessimistisch-resignierten Beschwörung der Endzeit, die auf die Krisenherde und die Ängste der Menschen wie narkotisiert fixiert bleibt. Der christliche Glaube aber erhofft sich von der Jahrtausendwende weder eine innergeschichtliche Wendezeit noch befürchtet er eine unmittelbar bevorstehende und zu einem bestimmten Datum stattfindende Endzeit. Er lebt vielmehr in der Überzeugung, daß der Anbruch der »Fülle der Zeit« schon hinter uns liegt und daß wir schon mitten in der wahren Endzeit leben, und zwar seit jenem ersten Weihnachten, an dem Gott selbst in Jesus Christus in unsere Welt gekommen ist.⁵⁵ Auf ihn gerichtet, gehen wir in der Tat auf ein Ende zu. Dies ist freilich ein »Ende, das nicht einfach Zerstörung, sondern das Vollendung ist, das die Geschichte zu einer inneren Ganzheit kommen läßt.«⁵⁶

In dieser Glaubensüberzeugung können wir Christen nüchtern und ohne magische Erwartungen und zugleich dankbar auf das Jahr 2000 zugehen, wie *Dietrich Bonhoeffer* auf sein letztes Lebensjahr zugegangen ist, der im Gefängnis in Vorahnung seiner drohenden Ermordung durch die verbrecherischen Schergen des Nationalsozialismus gebetet und gedichtet hat:

»Von guten Mächten wunderbar geborgen
erwarten wir getrost, was kommen mag.
Gott ist bei uns am Abend und am Morgen
und ganz gewiß an jedem neuen Tag.«

Diese Glaubensüberzeugung hat Bonhoeffer bereits früher dem Christentum bleibend ins Stammbuch geschrieben: »Ich glaube, daß Gott kein zeitloses Fatum ist, sondern daß er auf aufrichtige Gebete und verantwortliche Taten wartet und antwortet.«⁵⁷ Im Unterschied zur heute weitverbreiteten Weltuntergangsstimmung, die aber nur wenige Menschen zum Wachen und Beten anleitet, aber viele zu einem dumpfen Brüten verleitet, kann auch heute christliches Leben, das angesichts der Jahrtausendwende die Ängste und Hoffnungen der Menschen wahr- und ernstnimmt, in der Tat nur in zweierlei bestehen: Im Beten und im Tun des Gerechten, und zwar in der Hoffnung auf den kommenden unbeirrbar treuen Gott.

In dieser Hoffnung können Christen und Christinnen sich angesichts des Jahres 2000 in allen Gefahren in Gott geborgen und gerade deshalb zur Arbeit an den Herausforderungen der kommenden Zeit ermutigt und gestärkt wissen, indem sie »getrost erwarten, was kommen mag«.⁵⁸ Diese gläubige Gewißheit ist und bleibt der eigentliche Wärmestrom biblischer

und damit jüdisch-christlicher Apokalyptik mit ihrem im Blick auf die konkrete Situation der jeweiligen Welt und Geschichte kaltblütigen Realismus. Und die Feier des Übergangs vom zweiten zum dritten Jahrtausend ist in christlicher Sicht ein hervorragender Anlaß, diese apokalyptische Hoffnung glaubwürdig zu bewähren.

ANMERKUNGEN

1 Vortrag im Rahmen der Ökumenischen und interdisziplinären Ringvorlesung der Theologischen Fakultät an der Universität Zürich zum Jahr 2000 »Zeitstruktur und Apokalyptik« an der Universität Zürich am 25. Januar 1999.

2 Vgl. G. C. Chapman, Amerikanische Theologie im Schatten der Bombe, in: *Evangelische Theologie* 47 (1987), S. 33–49; Ders., Facing the Nuclear Heresy. A Call to Reformation. Elgin 1986; G. Kaufmann, Theology for a Nuclear Age. Philadelphia 1985.

3 J. Roloff, Die Offenbarung des Johannes. Zürich 1984, S. 23.

4 Vgl. L. Reinisch (Hrsg.), Das Spiel mit der Apokalypse. Über die letzten Tage der Menschheit. Freiburg i. Br. 1984.

5 Vgl. dazu J. Moltmann, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie. Gütersloh 1995, S. 227–244; § 8 Endzeiten menschlicher Geschichte: Exterminismus.

6 M. Kehl, »Siehe, ich komme bald!« Zur christlichen Deutung der Apokalyptik, in: H. Gasper/F. Valentin (Hrsg.), Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten. Freiburg i. Br. 1997, S. 218–238, zit. S. 223.

7 E. Käsemann, Die Anfänge christlicher Theologie, in: Ders., Exegetische Versuche und Bemerkungen. Band 1. Göttingen 1967, S. 82–104, zit. S. 100.

8 Ebd., S. 95.

9 Vgl. dazu M. Delgado, Vom Nutzen und Nachteil der Apokalyptik. Typologien des Fin de siècle in der Christentumsgeschichte, in: D. Daphinoff/E. Marsch (Hrsg.), Fin de siècle – Zeitenwende. Beiträge zu einem interdisziplinären Gespräch. Fribourg 1998, S. 37–59.

10 Vgl. E. Benz, Ecclesia Spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reform. Darmstadt 1969.

11 Vgl. N. Cohn, Das Ringen um das tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen. München 1961.

12 PL 25,534.

13 Summa theologica III, Suppl. Q.77, a.1., ad 4.

14 M. Delgado, a. a. O., S. 46. Vgl. auch zum weiteren Hintergrund: J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Gebetsformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden. Stuttgart 1975.

15 U. H. J. Körtner, Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik. Göttingen 1988, S. 29.

16 H. U. von Balthasar, Eschatologie, in: J. Feiner/J. Trütsch/F. Böckle (Hrsg.), Fragen der Theologie heute. Einsiedeln 1957, S. 403–421, zit. S. 403.

17 Vgl. H. Althaus (Hrsg.), Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte. Freiburg i. Br. 1987; K. Koch, Den Himmel auf keinen Fall »den Engeln und den Spatzen« überlassen! Christliche Eschatologie in den Herausforderungen der Gegenwart, in: Ders. (Hrsg.), Radikaler Ernstfall. Von der Kunst, über das Leben nach dem Tod zu sprechen. Luzern/Stuttgart 1990, S. 34–58; K. Koch., Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöp-

- fung, in: J. Pfammatter und E. Christen (Hrsg.), *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie*. Zürich 1990, S. 139–179.
- 18 Vgl. P. Müller-Goldkuhle, *Die Eschatologie in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts*. Essen 1966.
- 19 Diese Gestalt der Eschatologie bildete denn auch konsequent den Abschluß des dogmatischen Lehrsystems, wie dies besonders bei F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*. Dritter Band. Münster 1937, zum Ausdruck kommt.
- 20 Y. Congar, *Bulletin de Théologie dogmatique*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 33 (1949), S. 463.
- 21 Vgl. G. Greshake, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*. Essen 1969, bes. S. 52–61.
- 22 R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen 1958, S. 181.
- 23 R. Bultmann, *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums*, in: Ders., *Glauben und Verstehen*. Erster Band. Tübingen 1966, S. 134–152, zit. S. 144 f.
- 24 K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: *Schriften zur Theologie IV*. Einsiedeln 1960, S. 401–428, zit. S. 418.
- 25 Ebd., S. 415.
- 26 Vgl. dazu K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*. Freiburg i. Br. 1958, und Ders., Art. »Parusie«, in: K. Rahner/H. Vorgrimler (Hrsg.), *Kleines theologisches Wörterbuch*. Freiburg i. Br. 1976, S. 320–321.
- 27 G. Lohfink, *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, in: G. Greshake/G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*. Freiburg i. Br. 1978, S. 38–81, zit. S. 61.
- 28 M. Kehl, *Eschatologie*. Würzburg 1986, S. 246.
- 29 Ebd., S. 234, 241.
- 30 J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. Gütersloh 1995, S. 155.
- 31 Vgl. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München 1985.
- 32 Zit. bei E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*. München 1986, S. 1037.
- 33 J. Moltmann, *Im Ende – Gott*, in: *Concilium* 34 (1998), S. 457–465, zit. S. 459.
- 34 J. Moltmann, *Die atomare Katastrophe: wo bleibt Gott?*, in: *Evangelische Kommentare* 47 (1987), S. 50–60, zit. S. 59.
- 35 Vgl. dazu auch C. Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London 1982; A. Boesak, *Comfort and Protest. Reflections on the Apocalypse of John of Patmos*. Philadelphia 1987.
- 36 Vgl. J. B. Metz, *Theologie gegen Mythologie*, in: *Herder Korrespondenz* 42 (1988), S. 187–193.
- 37 J. B. Metz, *Im Angesicht der Gefahr. Theologische Meditation zu Lukas, Kapitel 21 und zur Apokalypse des Johannes*, in: L. Reinisch (Hrsg.), *Das Spiel mit der Apokalypse. Über die letzten Tage der Menschheit*. Freiburg i. Br. 1987, S. 17–23, zit. S. 21 f. Vgl. auch Ders., *Hoffnung als Naherwartung oder der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik*, in: Ders., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Mainz 1977, S. 149–158.
- 38 J. Moltmann, »Weltuntergang«? Apokalyptischer Terror und tapfere Hoffnung, in: W. F. Eppenberger/R. Kopp (Hrsg.), *Endzeit?*. Basel 1986, S. 5–23, zit. S. 16.
- 39 J. Moltmann, *Das Kommen Gottes, a. a. O.*, S. 155.
- 40 H. Rolfes, *Ars moriendi. Eine Sterbekunst aus der Sorge um das ewige Heil*, in: H. Wagner (Hrsg.), *Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Sterbens*. Freiburg i. Br. 1989, S. 15–44, zit. S. 39.
- 41 W. Kasper, *Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne*, in: *Stimmen der Zeit* 215 (1997), S. 651–664, zit. S. 661.
- 42 Vgl. J. B. Metz, *Zeit ohne Finale? Zum Hintergrund der Debatte über »Resurrektion oder Reinkarnation«*, in: *Concilium* 29 (1993), S. 458–462.

- 43 J. Moltmann, Christlicher Glaube im Wertewandel der Moderne, in: Ders., Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie. Gütersloh 1997, S. 73–88, zit. S. 87.
- 44 M. Gronemeyer, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit. Darmstadt 1993.
- 45 Vgl. K. Koch, Die ganzheitliche Hoffnung christlicher Eschatologie. Versuch eines systematischen Ertrags, in: Ders. (Hrsg.), Radikaler Ernstfall. Von der Kunst, über das Leben nach dem Tod zu sprechen. Luzern/Stuttgart 1990, S. 166–192.
- 46 J. B. Libanio/M. C. Lucchetti Bingemer, Christliche Eschatologie. Düsseldorf 1987, S. 220.
- 47 Bereits Ernst Bloch wollte im revolutionären Chiliasmus der Tradition den »warmen Strom im Christentum« und einen »Sprengmythos der Befreiung« wahrnehmen.
- 48 Vgl. W. Pannenberg, Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte. Göttingen 1986, bes. S. 59–81: Heiligung und politische Ethik; Ders., Christianity, Marxism and Liberation Theology, in: *Christian Scholar's Review* 18 (1989), S. 215–226; J. Ratzinger, Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung. Opladen 1986.
- 49 O. Marquard, Moratorium des Alltags. Eine kleine Philosophie des Festes, in: W. Haug/R. Warning (Hrsg.), Das Fest. München 1989, S. 684–691, zit. S. 689.
- 50 Ch. Kardinal Schönborn, Die Menschen, die Kirche, das Land. Christentum als gesellschaftliche Herausforderung. Wien 1998, S. 213.
- 51 U. H. J. Körtner, a. a. O., S. 5.
- 52 Ebd., S. 37.
- 53 C. F. von Weizsäcker, Über den Mut, sich zur eigenen Angst zu bekennen, in: Ders., Bewußtseinswandel. München 1988, S. 71.
- 54 E. Jüngel, Mut zur Angst. Dreizehn Aphorismen zum Jahreswechsel, in: Ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen. München 1980, S. 362–370, zit. S. 362–363.
- 55 Vgl. dazu K. Koch, »Fülle der Zeit« jenseits von Wendezeit und Endzeit. Jahrtausendwende in christlicher Sicht, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 49 (1998), S. 293–306.
- 56 J. Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald. Stuttgart 1996, S. 296.
- 57 D. Bonhoeffer, Nach zehn Jahren. Rechenschaft an der Wende zum Jahr 1943, in: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. E. Bethge. München 1970, S. 21.
- 58 Vgl. E. Jüngel, Getrost erwarten, was kommen mag, in: N. Sommer (Hrsg.), Mythos Jahrtausendwechsel. Beiträge aus Wissenschaft, Religion und Gesellschaft. Berlin 1998, S. 76–79.