

<sup>14</sup> Eben dieses Nebeneinander von einer Erfahrung der Leiden der Endzeit und von der Vorstellung, königliche Würde und Herrschaft zu teilen, ist in vielen Fällen durch Qumran-Texte belegt. Siehe z.B. A.M. Schwemer, Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatliedern aus Qumran, in: M. Hengel/A.M. Schwemer (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, Tübingen 1991, 45–118.

<sup>15</sup> Siehe die Untersuchungen von V.W. Turner, z.B. Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt a.M. 1989, aber auch J.-P. Ruiz, Betwixt and between on the Lord's Day: Liturgy and the Apocalypse, in: E.H. Lovering (Hg.), Society of Biblical Literature 1992, Seminar Papers, Atlanta, GA 1992, 654–672.

Aus dem Englischen übersetzt von Martha M. Matesich

# Augustinus und die Dynamik seiner Endzeiterwartung

Lewis Ayres

## I. Einführung

In den letzten Jahren hat es auf dem Buchmarkt eine ganze Reihe von Neuerscheinungen zum Thema „Millenarismus“ und „Apokalyptik“ gegeben. In ihnen wird die apokalyptische bzw. millenaristische Denkrichtung in der christlichen Tradition (beide Ausdrücke werden häufig in sehr weitem Sinne verwandt) oft als Folge einer Verschiebung der frühchristlichen Naherwartung in eine unbestimmte Zukunft beschrieben. Diese sogenannte „Parusieverzögerung“ vermochte aber das Gefühl vom bevorstehenden Ende, das sich in jenen prägenden ersten Jahren herausgebildet hatte, nie ganz zu überwinden. So konnten in Zeiten der Drangsal leicht apokalyptische Bewegungen aufbrechen und mit Erfolg agieren. Diese Bewegungen hatten sich oft allen möglichen Vorstellungen vom Ende der Welt verschrieben, wie sie von verschiedenen Kalendarien und Endzeitberechnungen in Umlauf gesetzt wurden.

Gleichzeitig mit dieser Interpretation dient einem Großteil dieser neueren Literatur das Thema (in der christlichen Tradition) als Ausgangspunkt, um in noch weit größerem Maße sozio-kulturelle Phänomene in die Überlegungen einzubeziehen. Und in der Tat könnten wir darin zwei Konstanten feststellen: einmal den Versuch, solche eschatologischen Bewegungen und Erwartungen aus gesellschaft-

lichen bzw. wirtschaftlichen Gesetzmäßigkeiten heraus zu erklären, und zum anderen das Beharren auf einer strikten Aufteilung der beiden Termini „Eschatologie“ und „Apokalyptik“, wobei die Eschatologie als die vernunftbezogene, sanfte und manchmal offiziell geduldete Seite der Apokalyptik gilt.<sup>1</sup> Obwohl eine Verallgemeinerung hier schwierig sein dürfte, wird der Apokalyptik häufig ein typisches Merkmal zugeschrieben: die angeblich zuverlässige Vorhersage des bevorstehenden und identifizierbaren Weltendes (oder zumindest jener Ereignisse, die der Anfang vom Ende sind). Auf der anderen Seite sei die Eschatologie, so wird behauptet, daran zu erkennen, daß „jenen Tag und jene Stunde niemand kennt“ (Mt 24,36), und daß die eschatologischen Schriftaussagen auf das Leben der jeweiligen Zeit im allegorischen Sinn angewandt werden. Die Unterscheidung wird oft noch dadurch verstärkt, daß man die Befürworter beider Richtungen verschiedenen sozialen Gruppen zuordnet oder aber großen Nachdruck auf den Anspruch legt, man könne den Zeitpunkt der eschatologischen Wende auf Tag und Stunde genau vorhersagen. Diese letztgenannte Abgrenzung war in den frühchristlichen und mittelalterlichen Auseinandersetzungen besonders ausgeprägt.

Ich denke, daß in der überstürzten Eile, allgemeine sozio-kulturelle Kategorien zu identifizieren, eine Reihe von Fehlern gemacht wurde, die die betreffenden Haltungen in ihrer christlichen Ausprägung betreffen. Ich meine auch, daß selbst Theologen sich hier verleiten ließen, einen grundlegenden und *notwendigen* theologischen Zusammenhang zwischen solchen Endzeitbewegungen und den von der breiten christlichen Mehrheit geteilten Überzeugungen zu ignorieren. In diesem Beitrag werde ich nur ein Beispiel herausgreifen - allerdings eines, dem zentrale Bedeutung zugeschrieben wird: Augustinus von Hippo (354-430). Ich hoffe zeigen zu können, wie Augustinus in seinem Denken den kontinuierlichen Zusammenhang zwischen den genannten Ansprüchen und der besonderen Eigenart der eschatologischen Vorstellungswelt deutlich macht, die allen Christen gemeinsam sein *sollte*. Dabei möchte ich einige Deutungen augustinischer Eschatologie aus jüngerer Zeit in Zweifel ziehen und auf diese Weise kritische Fragerichtungen für eine Vielzahl anderer Fälle aufzeigen. In meiner Darstellung, die ich als alternativ verstehe, kommt es darauf an, „Eschatologie“ und „Apokalyptik“ als *verschiedene* Momente in einem *kontinuierlichen* Prozeß der Schriftinterpretation zu identifizieren.

#### Der Autor

Lewis Ayres ist Professor für Systematische Theologie am Trinity College, Dublin. Er studierte Althilologie in St. Andrews in Schottland und Theologie in Oxford und promovierte mit der Arbeit *Anthropology and Ontology in Augustine's De trinitate* (1994) zum Dr. phil. Veröffentlichungen: *The Trinity: Classical and Contemporary Readings*, Oxford/Cambridge 1998; *Augustine's Trinitarian Theology*, Washington (erscheint 1999). Er ist Mitautor von: *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*, London/New York 1998, sowie der monographischen Reihe: *Challenges in Contemporary Theology*. Anschrift: University of Dublin, School of Hebrew, Biblical and Theological Studies, Trinity College, Dublin 2, Irland.

## II. Die Dynamik der augustinischen Eschatologie

Augustinus ist häufig als christlicher Denker beschrieben worden, der Eschatologie platonisierend als archetypische geistige Wirklichkeit gedeutet hat. Mit der Plünderung Roms durch die Westgoten unter Alarich 410 n. Chr. findet seine Endzeitbetrachtung ihre akute zeitgeschichtliche Einbindung, ein Ereignis, das überall im Römischen Reich Furcht und Schrecken auslöste.<sup>2</sup> Diese Furcht war weniger die Folge der tatsächlichen wirtschaftlichen bzw. strategischen Bedeutung Roms zu jener Zeit als vielmehr seiner Stellung als Symbol einer ganzen Kultur, der Kultur der römischen Welt. Für viele Menschen hatte der Fall Roms Signalwirkung: Hier kündigten sich das nahende Gericht und das Ende der Geschichte an, ungeachtet der Tatsache, daß keine der zeitgenössischen Endzeitberechnungen diesem Jahr irgendeine besondere Bedeutung zuschrieb. In seiner Reaktion auf dieses Ereignis in seinem großen Werk *De civitate Dei* betonte Augustinus, daß es nicht in der Macht des Menschen liege vorherzusagen, wann das Ende tatsächlich eintreten werde. Einer der neueren Interpreten beschreibt diese Ansicht sogar als „bemerkenswerte Auffassung Augustins“, die man im Rahmen seiner Angriffe gegen jene Gruppen und Bewegungen sehen müsse, die das Ende nicht nur als bevorstehend, sondern als vorhersagbar betrachteten.<sup>3</sup>

So räumt Stephen O'Leary in seinem Werk *Arguing the Apocalypse* Augustinus in der Entwicklung frühchristlicher und mittelalterlicher „Eschatologie“ und „Apokalyptik“ eine Schlüsselstellung ein. Nach ihm hat Augustinus das Endereignis nicht nur in eine unbestimmte Zukunft hinein verschoben, sondern christliche Daseinsdeutungen zugleich mit dem Virus eines gewissen Dualismus infiziert: Die Scheidung von Gut und Böse ereigne sich nicht erst am Ende, sondern schon im Leben jedes einzelnen Christen.<sup>4</sup> O'Learys Interpretation übernimmt dabei von Kenneth Burke die Begriffe des Tragischen und Komischen, die hier wohl einiger Klärung bedürfen.

Das „Tragische“ betrifft die handelnden Charaktere und die einzelnen Handlungen, die kausal und logisch so verknüpft sind, daß sie sich auf ein „unheilvolles“ Ende zubewegen; und es begreift das Böse als Schuld, auf die man unausweichlich mit Strafe reagieren müsse. Die „komische“ Handlung ist so aufgebaut, daß die Ereignisse auf ein Happy-End zulaufen und mit der Darstellung menschlicher Fehlbarkeit enden. Für die Tragik ist der Lauf der Dinge im Grunde unabänderlich, die Komik dagegen läßt Raum für Wendepunkte und rettendes Handeln offen (man sollte sie also nicht als zwei unterschiedlich ernstgemeinte Aussagen ansehen). O'Leary schreibt:

„In der augustinischen Deutung, die der Kategorie der Komik zuzuordnen ist, bleiben die letzten geschichtlichen Einzelheiten des göttlichen Planes den Gläubigen wie Nichtgläubenden verborgen, sie sind unerforschlich ... In der tragischen Periodisierung der Geschichte erscheinen Katastrophen als Teil eines vorherbestimmten Ereigniszusammenhangs, der in der Herrschaft des Antichristen seinen Höhepunkt findet, auf dessen endgültige Niederlage das Tausendjährige Reich folgen wird. In der augustinischen Geschichtsbetrachtung, die nur

vorläufig den Charakter der Komik an sich hat, werden Katastrophen zu Episoden, zu periodisch auftretenden Ereignissen, die alle menschlichen Gemeinschaften hinnehmen müssen, ohne sich auf ein apokalyptisches Verständnis berufen zu können, während das Tausendjährige Reich zu einer Allegorie der gegenwärtigen Weltzeit wird ... Auf diese Weise neutralisiert das Element der Komik in der Deutung der Apokalypse ihre Funktion der Vorhersage.“<sup>5</sup>

Um es mit O'Learys Worten zu sagen: Wird die johanneische Apokalypse als „Vorhersage“ gedeutet, so liegt die Betonung auf der Unabwendbarkeit des Endes; das gibt uns die Möglichkeit, das gegenwärtige Weltalter chronologisch zu deuten: als Abfolge von „Zeichen“, die auf das kommende Ende hinweisen. Wird sie jedoch nicht als Vorhersage ausgelegt, wie dies Augustinus nachgesagt wird, so liegt der Ton auf dem Element der Komik, wonach die johanneische Geschichte Handhaben bietet, um gängige Fehlurteile zu analysieren und Möglichkeiten einer Wende im Lauf der Dinge anzudeuten. Man möge jedoch bedenken, daß O'Learys Analyse zwei Dinge miteinander verknüpft: die Möglichkeit, einen Zeitpunkt für das Ende anzugeben, und die Möglichkeit, dessen Einzelheiten und Chronologie bzw. Zeitplan vorherzusagen. Seiner Ansicht nach könne man bei Augustinus *eine Vorhersage* des Weltendes ausmachen, da dieser sich weigere, einzelne Ereignisse als feste und sichere Vorboten der Endzeit zu deuten. O'Leary legt dann seine eigene Auffassung dar und fügt hinzu, daß Augustinus natürlich noch der traditionellen Darstellung vom Kommen Christi zum Gericht anhänge; Doch dies habe für ihn nur die Funktion, dem Drama eine Dimension der Komik hinzuzufügen.

Ich werde geltend machen, daß dieses Eingeständnis zeigt, daß die Art seiner Analyse unbefriedigend ist: Während Augustinus sich durchaus der Tendenz einiger Zeitgenossen klar widersetzt, die Ereignisse seiner Zeit als Vorboten des Weltuntergangs auszulegen, aus denen sich gewissermaßen ein „Fahrplan“ ableiten lasse, unterstreicht er auf der anderen Seite *durchaus und immer wieder* die Bedeutung unseres Glaubens an die konkrete Gestalt des Weltendes wie auch die Wichtigkeit, gegenwärtige Ereignisse von unserem gesunden Gefühl für das bevorstehende Ende der Zeit her zu beurteilen.

Um zu verstehen, wie dies möglich sei, müssen wir uns darüber klar werden, wie die Sorge Augustins um einen recht geformten Glauben und eine in sich stimmige und klare Bibelauslegung auch die konkrete Gestalt seiner Eschatologie bestimmt.<sup>6</sup> Augustinus weist hier auf eine Dynamik hin zwischen der genauen Beachtung der Einzelheiten in den eschatologischen Schriftaussagen (zum Beispiel Dan 12, Offb, 1Kor 1,15, Joh 14-18 und andere Stellen in den Evangelien) und der Notwendigkeit, daß die „Grundgestalt“ unseres Glaubens stets klar ausgeprägt bleibt und ihre Form bewahrt. Wir möchten nun zu Beginn einige Aspekte der Beweisführung aus dem 20. Buch von *De civitate Dei* besonders herausgreifen.<sup>7</sup>

Augustinus betont in seiner Erörterung der ersten Hälfte von Buch 20 (wo es ihm ganz allgemein um eine Deutung der Endereignisse geht), daß Gottes (oftmals unerforschliches) Gericht schon jetzt stattfindet (ciu. 20,2), und macht sich dann

eindeutig an eine Erörterung der Ereignisse, die eintreten werden, wenn das Endgericht hereinbricht. Augustins Beweisführung für seine Schilderung dieser Ereignisse hat speziell jene Gruppen im Auge, die, in Parallele zu den ablehnenden Städten Chorazin und Betsaida (vgl. Mt 11,12), die Bedeutung der Machttauten Gottes anzweifeln (ciu. 20,5ff). Es ist ein wesentlicher Grundzug seines ganzen Buches, daß in der Schrift eine bestimmte Abfolge von Ereignissen erkennbar sei, die man zuverlässig vorhersagen könne, und daß deren Bedeutung auch in den so vielschichtigen und unterschiedlichen Auslegungen des Schriftmaterials greifbar sei.

In *De civitate Dei* 20,7 setzt sich Augustinus mit Offb 20,1-6 auseinander, woraus klar hervorgeht, wie die erste Auferstehung und die tausendjährige Herrschaft der Heiligen zu verstehen sind: „Dann sah ich einen Engel vom Himmel herabsteigen (1) ... Er überwältigte den Drachen, die alte Schlange - das ist der Teufel oder der Satan -, und er fesselte ihn für tausend Jahre (2). Er warf ihn in den Abgrund, verschloß diesen und drückte ein Siegel darauf ... bis die tausend Jahre vollendet sind. Danach muß er für kurze Zeit freigelassen werden (3) ... Ich sah die Seelen aller, die enthauptet worden waren, weil sie an dem Zeugnis Jesu und am Wort Gottes festgehalten hatten ... Sie gelangten zum Leben und zur Herrschaft mit Christus für tausend Jahre (4). Die übrigen Toten kamen nicht zum Leben, bis die tausend Jahre vollendet waren. Das ist die erste Auferstehung“ (5).

Augustinus erklärt, daß auch er früher einmal diese Stelle wörtlich als Zeitraum von tausend Jahren nach Vollendung des sechsten Weltzeitalters aufgefaßt und geglaubt habe, die Heiligen würden dann einen geistlichen Vorgeschmack ihres Lebens nach dem Endgericht verkosten. Nun habe er jedoch seine Meinung geändert und hege den Verdacht, daß die Vertreter eines solch wörtlichen, materiellen Verständnisses dieser tausend Jahre mehrheitlich der Meinung anhängen, die Heiligen würden dann in *leiblichen* Genüssen schwelgen (ungleich seiner eigenen früheren Deutung). Eine solche Vorstellung passe doch wohl schlecht zu der Ansicht, daß es wichtig sei, unsere Begierlichkeiten zu beherrschen, wenn der Himmel das Ziel ist, das wir erreichen sollen. Augustinus nennt die Anhänger eines solch materiell-leiblichen Verständnisses treffend und nützlich „Chiliasen“ bzw. „Milliarier“ (ciu. 20,7). Er widerlegt allerdings nicht im einzelnen ihren Standpunkt, sondern zeigt, wie er selbst diese sechs maßgeblichen Verse versteht.

Interessant ist, daß er gleich zu Beginn die Möglichkeit einräumt, die tausend Jahre auf *zweifache* Weise aufzufassen: *entweder* als aktuellen Zeitabschnitt im letzten, also sechsten Weltzeitalter (in dem wir uns gerade befinden<sup>8</sup>), *oder* aber als das Ganze der tausend Jahre. Er hat aus Gründen, die er nicht diskutiert, seine eigene frühere Idee, die tausend Jahre seien ein siebtes Weltzeitalter, aufgegeben, gesteht sie aber noch den Anhängern eines wörtlichen Verständnisses zu. Für Augustinus ist es jedoch überzeugender, die Zahl tausend als vollkommene Zahl (10 x 10 x 10) zu begreifen, die die Fülle der Zeit meint und von der ersten Ankunft Christi bis zu der Zeit reicht, in der der Teufel für einen letzten Angriff

auf die Gottesstadt, das Himmelreich, d.h. die Kirche, losgelassen wird. Was dieses „Freilassen“ des Teufels „für kurze Zeit“ betrifft, so hält Augustinus hier an einem wörtlichen Verständnis fest und veranschlagt dafür (in Anlehnung an das Buch Daniel) einen Zeitraum von dreieinhalb Jahren. Die tausend Jahre hindurch regiert Christus durch seinen „Leib“, die Kirche; aber auch danach, wenn der Teufel wieder entfesselt ist, wird diese durch Gottes Macht standhaft bleiben.

Für Augustinus hängt die Entscheidung, wie die tausend Jahre zu deuten sind, zum Teil davon ab, wie sehr man den ganzen Text und speziell diesen Ausdruck bildhaft versteht. Er selbst bevorzugt die zweite Option: Die tausend Jahre meinen die Fülle der Zeit. Dabei sollte man nicht übersehen, daß es ihm vor allem darauf ankommt, eine Erklärung anzubieten, die mit seinen übrigen Aussagen über die Grundgestalt christlicher Existenz vereinbar ist, vor allem mit der an anderer Stelle nachdrücklich betonten Priorität, die dem Heilswirken Gottes zukomme. So ist es für uns, um ein Beispiel anzuführen, wesentlich, die Chronologie der Endereignisse so zu verstehen, daß diese Priorität und Verlässlichkeit des Wirkens Gottes nicht ausgeschaltet wird, die einen so wesentlichen Teil unseres heutigen christlichen Existenzverständnisses ausmacht. Die Meinung, der Teufel erhalte die Möglichkeit, Christen auch noch während dieser letzten kurzen Frist zu verführen, läßt sich nur vertreten, wenn wir unter den Verführten die Nichterwählten verstehen, die nur ihrem vorherbestimmten Schicksal anheimfallen (ciu. 20,11-12). Oder nehmen wir ein anderes Beispiel: Die Art der tausendjährigen Herrschaft der Heiligen mit Christus, ob nun wörtlich oder nicht wörtlich verstanden, muß mit unserer Erklärung übereinstimmen, wie die Heiligen in Christus herrschen werden, wenn das Ziel des endgültigen „Sabbats“ erreicht ist (ciu. 20,9).

An diesen Beispielen kann man sehen, wie sehr es Augustinus auf das Wechselspiel zwischen unserer Deutung des *Eschatons* und unserer Sicht des irdischen Lebens ankommt. Meiner Ansicht nach verstehen wir das am besten dann, wenn wir sehen, daß die Auslegung der Schrift für Augustinus zu Glaubensüberzeugungen führen muß, die mit einer wahrhaft christlichen Existenz und Lebensform in Einklang stehen und sich in ihnen praktisch auswirken.

### III. Die Dynamik der augustinischen Schriftinterpretation

Zwei dynamische Momente, die im Wechselverhältnis zueinander stehen, sind in der augustinischen Interpretation der oben erörterten Texte wirksam. Die eine Dynamik bezieht sich auf die Funktion von Glaube und Hoffnung im Heilsdrama nach dem Verständnis des Kirchenvaters; die zweite betrifft die Art der Schriftinterpretation und kommt im Kontext der ersten zur Auswirkung. Ich werde nun auf beide dynamische Elemente der Reihe nach eingehen.

An anderer Stelle habe ich zu zeigen versucht, daß die geistliche Formung, die *exercitatio* von Leib und Seele, der wir uns nach Augustinus alle unterziehen

müssen<sup>9</sup>, in einem christologischen Kontext steht. Die gesamte christliche Existenz in *dieser* Phase des Heilsdramas – zwischen Himmelfahrt und Gericht – ist gekennzeichnet durch Christi Anwesenheit im Wort und seiner Abwesenheit in seiner menschlichen Natur. Diese Struktur von An- und Abwesenheit hat einen doppelten Zweck: sie soll zum einen das Bedürfnis herausstellen, daß wir in unserer Natur mit Leib und Seele wie in unseren menschlichen Vorstellungen so umgeformt werden, daß wir in allen Dingen die Gegenwart des Wortes „sehen“ lernen; und sie soll zum anderen dieses Bedürfnis auch erfüllen. Eine solche Umgestaltung kommt dann zustande, wenn wir praktische Nächstenliebe und Formung durch Beachtung der Schriften (bei vielerlei Gelegenheiten einschließlich der Liturgie<sup>10</sup>) zu einer unlösbaren Einheit verknüpfen. Erst so werden wir für die Vollendung der Einheit zwischen dem „Leib“ Christi und seinem „Haupt“ in der beseligenden Gottesschau bereit. Im Gottesstaat drückt Augustinus diese Einheit so aus: „... diejenigen herrschen mit ihm, die in der Weise in seinem Reiche sind, daß sie zugleich selbst sein Reich sind“ (ciu. 20,9) – eine Erklärung, die, wie ein wenig später in seinem Werk deutlich wird, im Rahmen seiner Theologie vom Leib Christi verstanden werden muß (z.B. ciu. 22,18; 29–30).

In diesem Stadium des Heilsdramas ist das Verhältnis von Glaube und Hoffnung ganz entscheidend. Beide, Glaube und Hoffnung, beziehen sich auf Dinge, die man nicht sieht, doch für Augustinus richtet sich die Hoffnung im theologischen Sinne „nur auf gute Dinge, die der Zukunft zugehören, und zwar nur auf solche, die den persönlich angehen, der die Hoffnung hegt“<sup>11</sup>. Angemessener Glaube ist der Grund für unsere vernunftgemäße Hoffnung: Wir glauben an viele verschiedene Dinge, an gute wie an schlechte. Doch Struktur und Wechselwirkung zwischen den Glaubensgegenständen lassen eine Hoffnung entstehen, die unserem Leben eine Richtung weist. Das Wort „angemessen“ im vorausgehenden Satz ist ein facettenreicher, schwieriger Ausdruck und entspricht lateinischen Termini wie etwa *convenientia* und *aptum*, die der Rhetorik entlehnt sind. Augustinus gebrauchte sie, um anzudeuten, daß Gott, der in seinem Heilshandeln in Christus uns Menschen anspricht, in der Redeweise unseren besonderen Bedürfnissen entgegenkommt, sich ihnen anpaßt, so daß wir darauf antworten können und zu ihm hingezogen werden.<sup>12</sup> Wichtig in diesem Zusammenhang ist, daß Glauben und Handeln (womit wir mit Hilfe der Gnade auf das „Ziehen“ Gottes antworten) der Art unserer Sündhaftigkeit und der Art des göttlichen Heilshandelns, in das wir eingebunden sind, entsprechen.

Glaube und Hoffnung, wie Augustinus sie hier erläutert, stehen stets und notwendig im Kontext der Liebe. Liebe und Hoffnung durchdringen sich gegenseitig und lassen sich nicht voneinander trennen: Liebe läßt Hoffnung wirksam werden und stellt uns immer wieder die unmittelbaren Konsequenzen der künftigen Hoffnung für die Gestaltung des jetzigen Lebens vor Augen.<sup>13</sup> Wachsen in wahrer Liebe zu Gott und zu den Dingen in Gott trägt zu einem recht geformten und geordneten Glauben bei, und ein solcher Glaube erleichtert wiederum Hoffnung und Liebe. Dieses enge Wechselspiel motiviert zum Handeln und zeigt sich anschaulich in Augustins starker Abneigung gegenüber der rein „akademischen“ philosophi-

schen Tradition und gegenüber Cicero dort, wo er an der Möglichkeit eines Lebens nach dem Tod Zweifel zuläßt. In seinem Werk *De Trinitate* (Buch XIV) unterzieht Augustinus Cicero (in anderen Fällen einer seiner großen Gewährsmänner) einer umfangreichen Kritik, die in dem Angriff gipfelt, daß es unmöglich sei, Hoffnung, und damit Liebe und also auch eine rechte Lebensgestaltung, aufzubauen, wenn man im tiefsten daran zweifelt, daß der letzte Gegenstand der Hoffnung „Wirklichkeit“ sei (trin. XIV 19,25-26).

Man muß dieses Anliegen Augustins und seine Sorge um die rechte Ausformung von Glaube und Hoffnung im Blick haben, wenn man die dynamischen Momente seiner Schriftauslegung verstehen will. In seinem Werk *De doctrina Christiana* beschreibt er die ganze Schrift als Quelle der Kraft, die nur dazu dient, „um die Liebe zu nähren und zu stärken und die sinnliche Begierde zu besiegen und auszurotten“<sup>14</sup>, eine Feststellung, die für seine Erörterung mehrdeutiger Schriftstellen ausschlaggebend ist. So fordert er eine ständige und sorgfältige Beachtung<sup>15</sup> der Struktur des Textes, speziell jener Stellen, die dem Wortsinn nach klar auf etwas hinweisen, was sich auf die Glaubenswahrheit und Sittenlehre bezieht (die man dann so auslegen sollte, daß sie miteinander vereinbar sind). Hält man diesen Rahmen ein, so könnten nach Augustinus mehrdeutige Stellen auch verschieden ausgelegt werden, sofern sie zum übergreifenden Ziel der Auferbauung von Glaube, Hoffnung und Liebe etwas beitragen, wozu die Schrift ja von Gott her gesehen gedacht ist.

Dabei sollte man bedenken, daß Schrifttexte einen wörtlichen wie einen übertragene Sinn haben können, da Gott es möglich macht, daß geschichtliche Ereignisse mehrfache Bezugspunkte haben. So ist er es, der kraft seiner Schöpfung und durch das stete Walten seiner Vorsehung den *Lauf der Dinge* lenkt und auf diese Weise eine übertragene Sinndeutung ermöglicht. Wenn wir dann im Auf und Ab der Ereignisse solche Sinneinheiten entdecken, dann entdecken wir nichts anderes als das geordnete Walten seiner Gegenwart. Es gibt also zwischen dem Erkennen des göttlichen Heilsplans in der Schrift und dem Wahrnehmen seiner Gegenwart in den Verhältnissen des Lebens einen Zusammenhang, den Augustinus in den Frühschriften *De musica* (vor allem Buch VI) und in den *Confessiones* mehrfach variiert. Dieser Zusammenhang ist für unsere Zwecke überaus wichtig. Er weist uns nämlich darauf hin, daß das Wechselspiel zwischen Auslegung der Schrift und Weltdeutung bzw. Weltvorstellung in der theologischen Reflexion einen vorrangigen Platz einnehmen sollte; und daß wir alle danach streben sollten, eine Welterklärung zu geben, die mit der heilsgeschichtlichen Sicht und Charakterisierung der Schrift in Einklang steht. Wenn ich nun beide Hauptteile dieses Beitrags miteinander verknüpfe, so tue ich das in der Meinung, daß die wichtigste Frage, die es bei der Auslegung der Johannesoffenbarung zu diskutieren gilt, die ist: Wie legen wir die Schrift aus und wieweit dient diese Auslegung wahrhaft christlicher Lebensgestaltung (vor allem den sicheren Überzeugungen, die wir uns zugestehen oder versagen)?



## IV. Abschließende Bemerkungen

In diesem Beitrag habe ich ein einziges Beispiel herausgegriffen und geprüft, freilich eines, das häufig als zentral angesehen wird. Ich habe zu zeigen versucht, daß man die augustinische Eschatologie nicht sehr nutzbringend und differenziert untersuchen kann, wenn man ihr das eschatologisch-apokalyptische Schema überstülpt. Natürlich gibt es Unterschiede zwischen den Interpretationen des Augustinus und denen seiner Zeitgenossen und Vorläufer (worauf ich hier aus Platzgründen nicht näher eingehen konnte), doch sind diese mannigfachen Unterschiede eben nur Unterschiede zwischen verschiedenen Versionen und Interpretationen, die sich manchmal überschneiden, manchmal nicht. Allein, wenn man von einer möglichen Differenz zwischen Augustinus und „seinen Vorläufern“ spricht, bringt man eine falsche Aufspaltung in die Diskussion: hier der eine, dort die anderen, wofür es in den augustinischen Texten keine Anhaltspunkte gibt.<sup>16</sup> Und schließlich dürfen wir, das hat diese Untersuchung ja gezeigt, Augustinus nicht unter die typischen Vertreter einer „spiritualisierenden“ Auslegung der Endereignisse einreihen. Natürlich ist die Erörterung nur eines Punktes in der johanneischen Offenbarung kein hinreichender Beleg dafür, daß sie als ganze neu bedacht werden müßte; sie sollte nur die Anhänger einer spiritualistischen Deutung in ihren gewohnten Denkgeleisen ein wenig verunsichern.

Die Diskussion der Vielfalt von Positionen, die wir in der frühchristlichen und mittelalterlichen Debatte des *Eschatons* vorfinden, sollte meiner Ansicht nach als Vielfalt von Interpretationen in einem kontinuierlichen Prozeß der Schriftauslegung gesehen werden. Ich hoffe, mein Ansatz in diesem Beitrag verträgt sich auch mit neueren Werken über die jüdische „Apokalyptik“, die soziale Kategorien als brauchbares heuristisches Prinzip zur Erforschung verschiedener Arten endzeitlichen Denkens stark anzweifeln.<sup>17</sup> Damit soll natürlich keinesfalls bestritten werden, daß in manchen Fällen soziale Krisensituationen sehr wohl spezielle Formen der Exegese und ungewöhnliche eschatologische Positionen auf den Plan rufen können. Wir wollten nur darauf hinweisen, daß wir ohne ein hochdifferenziertes analytisches Instrumentarium die tieferen Prämissen, auf denen die gesamte frühchristliche und mittelalterliche Eschatologie beruht, nicht erfassen können.

Und schließlich möchte ich noch auf eine andere wichtige Sache aufmerksam machen: Debatten über Art und Funktion der Schriftinterpretation sind immer auch Auseinandersetzungen über die Frage, wie sich unsere Auslegung zu der Möglichkeit verhält, die Welt, in der wir leben, aus der Sicht des christlichen Glaubens wahrzunehmen und zu deuten. Daraus folgt: Wenn wir die frühchristlichen eschatologischen Meinungsverschiedenheiten wirklich verstehen wollen, so müssen wir (was hoffentlich aus den bisherigen Ausführungen deutlich geworden ist) für die Tatsache viel sensibler werden, daß die Schnittstelle von ontologischer Erörterung und Schriftauslegung eine der wichtigsten „Baustellen“ ist, auf dem die Theologen ihre Arbeit zu verrichten haben.

Auseinandersetzungen über Schriftinterpretation im Frühchristentum sind also

auch Auseinandersetzungen auf dem Gebiet der Schöpfungstheologie. Und in der Tat, die Möglichkeit, sie unzweideutig auszulegen, kann sehr wohl davon abhängen, ob wir in der Lage sind, die Unterschiede zwischen den Fragehorizonten der vormodernen und modernen Exegese zu begreifen; und ob wir fähig sind, diese unterschiedlichen (sich manchmal überschneidenden) Horizonte und (die davon abhängigen) literarischen Ausgestaltungen im Laufe der Zeit nicht als Fortschreiten von einer vorkritischen zu einer postkritischen Exegese zu sehen, sondern vielleicht als konkurrierende Möglichkeiten, die im Rahmen der breiteren Entwicklung des Verhältnisses von theologischer Exegese und Ontologie Alternativen des Verstehens eröffnen. Meines Erachtens kann sich auf diese Weise als wesentliches Grundproblem, das es in unserem Zusammenhang zu diskutieren gilt, der Fragenkomplex herausstellen: Wie verstehen wir die Schrift, welches Verständnis haben wir von Gottes Fügungen im Ablauf der Weltgeschichte und wie verhalten sich beide zueinander? Dies könnte auch der Punkt sein, wo der Dialog zwischen moderner und vormoderner Eschatologie am intensivsten sein sollte.

<sup>1</sup> Besonders populär in dieser Hinsicht war N. Cohn, *Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa*, Hamburg 1988; vgl. auch die Vielfalt von Darstellungen in: M. Bull (Hg.), *Apocalypse Theory and the Ends of the World*, Oxford/Cambridge 1995.

<sup>2</sup> Vgl. P. Brown, *Augustinus von Hippo*, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1982, Kapitel 25.

<sup>3</sup> D. Thompson, *The End of Time: Faith and Fear in the Shadow of the Millennium*, London 1997, 32.

<sup>4</sup> St. O'Leary, *Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric*, Oxford/New York 1994, 73ff.

<sup>5</sup> AaO. 75. Eine gute Erörterung neueren Datums über Komödie und Tragödie in den Evangelien findet sich bei G. Loughlin, *Telling God's Story*, Cambridge 1996, 161ff.

<sup>6</sup> Primär- und Sekundärliteratur kann hier aus Raumgründen nicht in größerem Umfang angeführt werden. Für beide verweise ich auf B. Daley, *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge 1991, 131-150 (über Augustinus selbst), 281-283 (eine ausgewählte Bibliographie).

<sup>7</sup> Die Abkürzungen für die Werke Augustins stammen aus C.P. Mayer (Hg.), *Augustinus-Lexikon*, Stuttgart/Basel I, 1986-1994; II, 1996ff). Die Zitate vom Gottesstaat sind entnommen: Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*, Buch 11-22, München/Zürich <sup>3</sup>1991. Die über die christliche Lehre stammen aus: A. Augustinus, *Vier Bücher über die christliche Lehre*, in: *Ausgewählte praktische Schriften homiletischen und katechetischen Inhalts*, übersetzt und eingeleitet von S. Mitterer, München 1925. *Ausgewählte Predigten* finden sich in der Übersetzung von A. Schmitt: *Augustinus-Predigten. Eine Auswahl für Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres*, Mannheim 1947. Zu früheren bedeutsamen Überlegungen zur Eschatologie vgl. *Predigt 259* (c. 400) und *Brief 199* (c. 412). Vgl. auch die deutsche Übersetzung von A. Hoffmann: *Briefe I-II*, Kempten/München 1917.

<sup>8</sup> Sein Verständnis des Schemas der Weltalter geht besonders klar aus *Predigt 259,2* hervor. Das erste Weltalter reicht von Adam bis Noach, das zweite von Noach bis Abraham, das dritte von Abraham bis David, das vierte von David bis zum Exil, das fünfte vom Exil bis zu Christus, das sechste beginnt mit Christus und dauert noch an.

<sup>9</sup> Christology and Faith in Augustine's *De trinitate* XIII: Toward Relocating Books VIII-XV, in: *Augustinian Studies* 29 (1998) 1. Das „Drama“, auf das hier Bezug genommen wird, wird ganz in christologischer Terminologie dargestellt, doch im Licht des vorausgehenden Abschnitts sollte man vermerken, daß Augustins Darstellung der sechs Weltalter nur dazu dient, die theologische Struktur des Ganzen zu vervollständigen.

<sup>10</sup> Vgl. zum Beispiel Augustinus, Brief 55.

<sup>11</sup> *Ench.* 2,7-8; lateinisch/deutsch in: J. Barbel (Hg.), *Enchiridion de fide, spe et caritate*. Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe, Düsseldorf 1960, 31.

<sup>12</sup> Vgl. H. Lausberg, *Handbuch der Literarischen Rhetorik* II, München <sup>2</sup>1973, § 1055-1062; § 1074-1077. Für eine kurze Darstellung der Theorie vgl. Cicero, *Oratio* 21,70-71. Der Zusammenhang zwischen diesem Aspekt der Theorie der Rhetorik und der praktischen Umsetzung der Schrift läßt sich auch klar erkennen in: *doctr. chr.* I, 35,39-36,40; *trin.* VIII, 4,6; deutsch in: A. Augustinus, *Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit*, übersetzt und eingeleitet von M. Schmaus I-II, München 1935 f.

<sup>13</sup> Vgl. *doctr. chr.* I, 35,39-40,44; *doctr. chr.* III, 10,14.

<sup>14</sup> *Doctr. chr.* III 10,15; deutsch in: A. Augustinus, *Vier Bücher über die christliche Lehre*, aaO. 122. Vgl. die Sammlung D.W.H. Arnold/P. Bright (Hg.), *De Doctrina Christiana: a classic of Western Culture*, Notre Dame 1995. Die Bibliographie in diesem Band hat der Verfasser auf den Seiten 160-175 zusammengestellt; R.A. Markus, *Signs and Meanings: World and Text*, in: *Ancient Christianity*, Liverpool 1996, vor allem Kapitel 1 und 4.

<sup>15</sup> Zu dem, was ich hier unter „Aufmerksamkeit“ bzw. „Beachtung“ verstehe, vgl. meinen Artikel: *On teaching christian doctrin*, in: *Gregorianum* 79 (1998).

<sup>16</sup> Diese Behauptung kann leicht bei Daley, aaO. Kapitel 6 und 8 überprüft werden.

<sup>17</sup> Vgl. S.L. Cook, *Prophecy and Apocalypticism: The Post-Exilic Social Setting*, Minneapolis 1995.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

## Das rätselhafte Jahr 1000<sup>\*</sup>

Damian Thompson

Während im Frühling des Jahres 1000 eine Mönchsgemeinde in Lothringen das Leiden und die Auferstehung des Herrn feierte, wurde die Erde „von einem gewaltigen und allgemeinen Beben“ erschüttert. Am Himmel erschien ein Komet, der drei Monate lang zu sehen war. „Er leuchtete so hell, daß sein Licht einen großen Teil des Himmels zu füllen schien“, schrieb ein Zeitgenosse. Niemand wisse genau, fügte er hinzu, was der Grund für diese Erscheinung sei, aber gewiß