

### Auf der Suche nach den Wurzeln

*Hubertus Halbfas: Glaubensverlust. Warum sich das Christentum neu erfinden muss, Ostfildern: Patmos 2011, 42012, 128 Seiten, € 9,90*

*Gregor Taxacher: Apokalyptische Vernunft. Das biblische Geschichtsdenken und seine Konsequenzen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010, 254 S., € 39,90*

*Ton Veerkamp: Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Hamburg: Argument 2012, 438 Seiten, € 46,00*

„Diese Schrift erlaubt sich die offene Rede ...“, so beginnt Hubert Halbfas seine kurzgefasste Bestandsaufnahme dessen, was im Christentum im Argen liegt. Und eigentlich ist damit schon genug gesagt, zumindest was die katholische Kirche angeht: Man muss es sich selbst erlauben, muss es sich herausnehmen, offen zu reden, denn „offiziell erlaubt“ ist es nicht, und selbstverständlich ist es schon gar nicht. Ein Ort der freien Rede ist die katholische Kirche schon lange nicht mehr; allein die Alten und Emeriti sowie einige Außenseiter, auf die die Kirche keinen disziplinarischen Zugriff hat, wagen es, offen zu sprechen; gegenwärtige Amtsinhaber passen, wie man sagen könnte, „höllisch“ auf, was sie aussprechen und was sie lieber verschweigen, und die jungen Lehrstuhlinhaber versuchen sich vor jedem Argwohn zu schützen, indem sie ihre Positionen mit allfälligen Ratzinger-Zitaten flankieren, wie es seinerzeit die kritischen Autorinnen und Autoren der DDR mit Honecker- oder Marx-Zitaten handhabten.

Das hat damals nicht geholfen, und es wird auch in der Kirche nicht helfen. Denn, so weiß Halbfas (geb. 1932, zuletzt Professor für Religionspädagogik), die Sache geht tiefer als der unbewältigte katholische Reformstau. Die Kirchenaustrittszahlen sind hierzulande bei den Protestanten noch höher als bei den Katholiken, auch ohne römischen Zentralismus und Zölibat. Die Krise rührt vielmehr an „Substanz und Selbstverständnis des Christentums“ (9), an Vorstellungen von

Gebet, Gott und Christus, die in der kirchlich dargebotenen Weise zu formelhaft und zu unaufgeklärt sind, als dass sie für das Leben moderner Menschen noch relevant sein könnten. Was den christlichen Glauben, wenn man ihn recht versteht, in seinen Augen ausmacht, hat Halbfas bereits ausführlich dargelegt in seinem Buch *Der Glaube* (in CONCILIUM besprochen in Heft 2/2011); sein Büchlein *Glaubensverlust* fügt dem nun eine Skizze der Ursachen jener Glaubenskrise hinzu, die nicht nur die Gegangenen, sondern auch die Gebliebenen, bis weit in den Klerus hinein, ergriffen hat.

Halbfas greift weit zurück; den ersten, grundlegenden Bruch sieht er bereits mit Jesu Tod gekommen, als die jesuanische „Praxis der offenen Tischgemeinschaft“ von der frühen Jesusbewegung zwar über das Judentum hinausgeführt wurde, aber seither nur noch unter den Jesus-Anhängern selbst stattfand: „Damit begann bereits die Verkirchlichung des Programms, eine die Tischgemeinschaft wesentlich verändernde Kultisierung.“ (20) In der Folge sei die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu von einem Christus-Mythos abgelöst worden, demzufolge das Heil aus Kreuz und Auferstehung komme und die Hinrichtung Jesu ein Sühnetod sei. Verantwortlich dafür macht Halbfas in erster Linie den Apostel Paulus, dessen Theologie bis heute das Evangelium Jesu überdecke. In ihr seien Leben und Botschaft Jesu durch die Verkündigung des Auferstandenen ersetzt – was sich dann ebenso im christlichen Glaubensbekenntnis niedergeschlagen habe, in dem keine Rede mehr vom Reich Gottes ist. Statt um eine neue Lebenspraxis gehe es nun um „Glaubensgehorsam“, die Eucharistie werde „ein vom Priester dargebrachtes Sühneopfer“ (43), und die Theologie entfalte ihre Christologie „im Gegenüber zum Dominus Caesar als göttlichem Herrn. Darum interessiert jetzt fast nur noch seine Göttlichkeit [...]“ (89).

Wo es solchermaßen um mythisch-überzeitliche Lehren geht, sind Autoritarismus und kirchliche Machtförmigkeit nicht weit, muss es irgendwann – mit den entsprechenden Höllenandrohungen – heißen: „Außerhalb der Kirche kein Heil“, und definierte Dogmen müssen als irrtumsfrei gelten. Das seit dem 18. Jahrhundert verstärkt aufkommende geschichtliche Denken und die Entdeckungen der historisch-kritischen Exegese mussten infolgedessen als Bedrohung empfunden werden und machten vor allem „Angst, dass das eigene Glaubensgebäude unter diesen Erkenntnissen zerfallen könnte“ (34).

Angesichts dieses Befunds müsse sich, so Halbfas, „die Christenheit entscheiden, ob der im Glaubensbekenntnis ausgeklammerte historische Jesus Korrekturfunktion gegenüber seinen späteren Interpretationen haben darf“ (41f). Es gelte, „zum erreichbaren Ursprung zurückzukehren“ (41), und der sei vor allem in der Spruchquelle Q, im Thomasevangelium, in der Didache sowie bei Justin auszumachen. Eine solche Rückkehr zum historischen Jesus, zu seinem Verständnis von Gott als dem vertrauten „Abba“, zur unterschiedslosen Tischgemeinschaft lasse auch neue Wege gangbar werden: für Gemeinden ohne Priester, für eine meditative Spiritualität, die die „Zurücknahme des Ich“ (113) ermögliche, für das gemeinsame Abendmahl von Christen unterschiedlicher Konfessionen, für ein Gottesverständnis, das nicht Welterklärung sein müsse (und so mit der Evolutionstheo-

rie in Konflikt gerate), sondern „Interpretation der menschlichen Existenz im Angesicht der Wirklichkeit“ (72).

Halbfas legt den Finger zweifellos in zahlreiche ernste Wunden. Sein Vorschlag zur „Neuerfindung“ des Christentums ist indessen nicht neu. Schon Hermann Samuel Reimarus († 1768) sah die Verfälschungsgeschichte des Christentums mit Jesu Tod beginnen und stellte fest, er habe „große Ursache, dasjenige, was die Apostel in ihren eignen Schriften vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben wirklich selbst ausgesprochen und gelehret hat, gänzlich abzusondern. Denn die Apostel sind selbst Lehrer gewesen, und tragen also das ihrige vor ...“ (*Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, hg. von G. E. Lessing, Braunschweig 1778, 7f). Natürlich kann man hier noch einmal ansetzen, auch heute, zumal das exegetische Wissen über den „historischen Jesus“ sehr viel reichhaltiger geworden ist. Allerdings müsste man dann dieses Wissen auch zur Kenntnis nehmen. Dazu gehört unter anderem, dass die Gottesanrede „Abba“ kein Spezifikum Jesu, sondern jüdisches Allgemeingut war; dass die neuere Paulusforschung, die seit gut vierzig Jahren an einer „*New Perspective on Paul*“ arbeitet, es nicht mehr zulässt, die paulinischen Schriften gegen die allesamt späteren Evangelientexte auszuspielen; oder dass die gegenwärtige Jesusforschung Jesus immer deutlicher als einen Juden zu verstehen lernt, aber eben nicht als Universalisten, wegen dessen egalitärer Ethik „Israels privilegierte Stellung als auserwähltes Volk [...] ihre Heilsrelevanz verliert“, wie Halbfas den katholischen Neutestamentler Paul Hoffmann zitiert (59).

Genaugenommen beginnen *hier* die Probleme der christlichen Dogmatik: bei der jüdischen Partikularität Jesu. Wo sie überspielt oder geleugnet wird – ganz gleich, ob auf dem Wege der Vergottung des *wahren Menschen* oder auf dem Wege der Universalisierung –, verstrickt sich die christliche Theologie in Missverständnisse oder Verzerrungen Jesu mit antijüdischer Tendenz. Den „historischen Jesus“ wird man nur noch entdecken können, wenn man bereit ist, ihn nicht nur individuell-kontingent als Juden zu betrachten, sondern auch seine „Jüdischkeit“ wahrzunehmen, seine Zugehörigkeit zum Volk Israel, sein Bekenntnis zur Tora und seinen religiös-kulturellen Wurzelgrund: den Tanach, aus dem Christen später ihr „Altes Testament“ machten.

Ernst gemacht mit dieser Einsicht haben zwei andere Autoren: Ton Veerkamp und Gregor Taxacher. Für beide ist der Ausgangspunkt kein wie auch immer eklektischer „historischer Jesus“, sondern die ganze Bibel. Sie soll in ihrem kanonischen Gesamtzusammenhang verstanden werden, als *ein* Buch, mit ihrer unverwechselbaren Grundaussage, an der Judentum und Christentum in je eigener Ausprägung teilhaben. Beide Autoren wählen von einander unabhängige, eigenständige Zugänge, beide setzen sich bewusst zwischen alle Stühle von Exegese und Dogmatik, beide werden sich also die Kritik sowohl von Exegeten wie von Dogmatikern zuziehen, aber vielleicht gerade darum haben beide höchst bemerkenswerte Beiträge zur Überwindung des seit Jahrhunderten aufgerissenen Grabens zwischen historischem und dogmatischem Denken vorgelegt.

*Die Welt anders* ist das Werk des 1933 in Amsterdam geborenen, früheren

evangelischen Berliner Studentenpfarrers und Herausgebers der exegetischen Zeitschrift *Texte und Kontexte*, Ton Veerkamp. Der Untertitel verspricht eine *Politische Geschichte der Großen Erzählung*. Unter einer Großen Erzählung versteht Veerkamp „eine von der Mehrheit der Gesellschaftsmitglieder erkannte und anerkannte Grunderzählung, in der sie ihre einzelnen Lebenserzählungen miterzählt wissen, durch die sie einen Platz in der Gesellschaft zugewiesen bekommen und so die gesellschaftliche Grundstruktur mit ihren Loyalitäten und Abhängigkeiten verinnerlichen“ (14). Solche Erzählungen, die die Einzelnen und ihre Gesellschaft tragen, gehören zum Wesen jeder Volksreligion, sie stellen Sinnzusammenhänge her und machen so die Welt bewohnbar. Um sie identifizieren und verstehen zu können, reicht es nicht, die Struktur der einzelnen, zur Erzählung gehörenden Texte zu analysieren; für Veerkamp muss die Kenntnis der sozioökonomischen und politischen Grundlagen, auf denen die Texte entstanden sind, hinzukommen: Er betreibt darum keine bloß sozialgeschichtliche Exegese, sondern schreibt wirklich eine *politische Geschichte* der Entstehung und Entwicklung der Großen Erzählung der Bibel - von ihren schriftlich fassbaren Anfängen im 6. Jahrhundert v. Chr. über die „messianischen Schriften“ (das Neue Testament) hinaus bis hin zu ihren „Verwandlungen“ im sich formierenden nachbiblischen Christentum von Ignatius bis Augustinus.

In der Einleitung seines Buchs unternimmt Veerkamp einen kurzen Vergleich der Großen Erzählungen von Hellas und Israel und kann damit bereits eindrucksvoll zeigen, was eine politische Lektüre vermag. Denn anders als die gängigen Vergleiche zwischen „hebräischem“ und „griechischem“ Denken, die zumeist das biblische „existentiell-relationale Denken“ mit den „statisch-ontologischen Denkformen“ Griechenlands kontrastieren, lässt Veerkamp dabei nie die jeweiligen wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse aus dem Blick. Charakteristisch für diese Verhältnisse war in beiden Ländern seit ca. 600 v. Chr. eine breite Schicht unfreier Bauern unter einer dünnen Oberschicht von wohlhabenden Großgrundbesitzern - „Resultat einer gesellschaftlichen Entwicklung, die überall die Mehrheit der Menschen in die Falle der Verschuldung trieb und durch die die gesellschaftlichen Ressourcen, vor allem der Boden, in die Hände von immer weniger Familien gerieten“ (15). Der Ruf nach Gerechtigkeit und Egalität wurde in Hellas wie in Israel laut, und ähnlich waren auch die Maßnahmen - Schuldenerlass, Bodenreform -, die diskutiert wurden. Völlig unterschiedlich jedoch waren die Formen, die diese Forderungen in den jeweiligen Großen Erzählungen annahmen. Während in der hellenischen Antike, deren Grundtext die homerischen Epen bilden, mit Blick auf Notlagen vor allem von Verhängnis (*tyche*) und zwangsläufiger Notwendigkeit (*ananke*) die Rede ist, von Tragik also, von der *hybris* der Mächtigen, die nur durch Appelle zum Maßhalten (*meden agan*) in Schranken zu halten ist, hat die Erzählung Israels eine ganz andere Struktur: „In der Tora wird erzählt, wie ein Volk zum Erstgeborenen aller Völker wird, ins Sklavenhaus musste, daraus durch seinen ‚Gott‘ - durch seine gesellschaftliche Grundordnung der Gleichheit und Freiheit - befreit wurde, diesem ‚Gott‘ dienstbar wurde und die Dienstbarkeit als Disziplin der Freiheit leben soll. Zum Volk gehört das Land als

Lebensort befreiter Sklaven in der Disziplin der Freiheit.“ (18) Wo dieses Volk als Gemeinwesen untergeht oder etwa ins babylonische Exil gerät, geschieht dies aufgrund konkreter Fehlentscheidungen, nicht als Ausdruck einer unabwendbaren Tragik. In Israel gibt es keine tragischen Helden, die zwischen *tyche* und *ananke* gefangen wären und so dem unentrinnbaren Untergang entgegentrieben. Fehlverhalten von Helden wie David ist nie zwangsläufig, sondern vermeidbar (*chat'a*, Sünde). Quelle des Rechts ist nicht irgendein menschlicher Gesetzgeber, sondern Gott selbst, und die Gesetze der Tora können jederzeit von allen Menschen verstanden und befolgt werden; die Menschen sind selbst für ihre Lage verantwortlich. „Die Große Erzählung Israels kennt [...] kein Schicksal, keinen eisernen Zwang, der allen unentrinnbar auferlegt ist. In ihr sind die Menschen frei, aber ihre Freiheit ist keine Wahl zwischen Maß und Machtmissbrauch, sondern prinzipiell Freiheit von der Sklaverei.“ (20)

Während so in Israel der Gegensatz zwischen Grundbesitzern und verschuldeten Bauern „unter die radikale Kritik seiner Großen Erzählung gestellt“ (20) wird, zielt die Erzählung von Hellas auf die Hinnahme der Klassenstruktur. Wie kommt es zu so gravierenden Unterschieden? Veerkamp sieht die Ursache in den unterschiedlichen Ausgangssituationen: So litt Judäa im 5. Jahrhundert v. Chr. an Kriegsfolgen und Entvölkerung und war dem persischen Großreich tributpflichtig; Attika indessen war autonom und konnte seine politischen Angelegenheiten selbst regeln, entsprechend wurde in seiner Großen Erzählung nicht das Bewusstsein befreiter Sklaven gepflegt, sondern das Selbstverständnis der aristokratischen Oberschicht. „Die liturgischen Aufführungen der Tragödien waren Veranstaltungen von Aristokraten für Aristokraten.“ (18) Als solche sind sie strukturell vergleichbar mit den Heldensagen und Erzählungen anderer Völker; Israels Große Erzählung dagegen war „prinzipiell inkompatibel mit den Erzählungen der Völker, Israels Gott inkompatibel mit den Göttern der Völker.“ (21) Nicht aus einer vermeintlichen Arroganz des Auserwähltheitsglaubens, wie ein antijüdisches Stereotyp nahelegt, musste sich Israel darum das Gebot der „Trennung von den Völkern“ auferlegen, sondern um seine Vorstellung einer Grundordnung der Freiheit „als *radikale Alternative* zur herrschenden Grundordnung der orientalischen Antike“ (21) aufrechterhalten zu können. Die Bemühungen um die Behauptung dieser Alternative, oft genug nur von oppositionellen Kreisen getragen, können als roter Faden der weiteren Geschichte des sich herausbildenden Judentums verstanden werden.

Veerkamp führt anhand dieses Fadens durch die biblischen Texte, und weil er nicht idealistisch Geistesgeschichte betreibt, ist er in der Lage, die weiteren Entwicklungen auf neue Weise nachvollziehbar zu machen. So stellt er - beispielsweise - beim Hellenismus nicht die Überwältigung durch eine andere Kultur in den Vordergrund, sondern die Verstärkung der Geldwirtschaft, des internationalen Handels und der Steigerung der Tributverpflichtungen. „Der Hellenismus hat in einem schleichenden, aber unaufhaltsamen Prozess die *Autonomie* zerstört, die politische Kraft, das Leben nach der Tora [...] zu bestimmen.“ (206) Entsprechend kann nun das Buch Hiob gelesen werden als Zeugnis, dass ein

Leben nach der Tora nicht mehr funktioniert, dass auch „Gott“ nicht mehr verständlich ist.

In der weiteren Entwicklung schwindet die Hoffnung auf irdische Gerechtigkeit durch Befolgung der Tora (wie zu Zeiten der „Torarepublik“ Nehemias und Esras im 5. Jahrhundert v. Chr.); die apokalyptische Literatur verlegt die Hoffnungen in den Himmel und hofft auf den rettenden Messias. Über Jahrhunderte stand Israel so immer wieder vor der Wahl, sich entweder den herrschenden Verhältnissen anzugleichen oder in der Observanz der Tora standzuhalten, auch um den Preis der eigenen Isolation. Paulus versuchte dieses Dilemma schließlich zu überwinden, indem er die Frontstellung gegen das Heidentum aufbrach, um die jüdischen Werte der Gleichheit und der Gerechtigkeit zu retten. In der Verweigerung der Christen, die Götter Roms zu ehren und den römischen *way of life* zu übernehmen, gelang dies auch einige Zeit – bis „der ‚Gott‘ der Christen zum Gott des Reiches wurde, sein Gott also zur Zentralchiffre der Gesellschaftsstrukturen des neuen Römischen Reiches seit Dioklatian“ (419), was letztlich aber zur Verwandlung der Großen Erzählung in eine Weltreligion wie alle anderen führte. Seither lesen die Christen die Texte ihrer Tradition nicht mehr einheitlich, sondern je nach ihrer Haltung gegenüber den herrschenden Verhältnissen entweder aus einer Perspektive der Verweigerung oder der Akzeptanz dieser Verhältnisse. Ganz gleich, wie man die verschiedenen Einzeleinschätzungen Veerkamps beurteilen wird – man gewinnt eine Fülle neuer Perspektiven, wenn man seinem Gang durch die Bibel folgt, unter anderem die Einsicht, dass es auch für Christen so unsachgemäß wie willkürlich ist, erst mit Jesus in eine Geschichte einzusteigen, die wesentlich älter ist und die nur wirklich verstanden wird, wenn man ihr von den Anfängen an nachgeht. Das hätte im Falle des vorliegenden Buches auch straffer und zielorientierter vorgeführt werden können; in manchen Abschnitten ist nicht klar, worauf Veerkamp eigentlich hinauswill, was den Eindruck aufkommen lässt, dass er hier und da seinen überreichlich gefüllten Zettelkasten abarbeitet. Nicht eindeutig ist auch, wen er als Adressaten vor Augen hat. Einerseits erläutert er Begriffe wie „Metapher“ in aller Ausführlichkeit, andererseits erwartet er von seinen Lesern und Leserinnen eine gewisse Sattelfestigkeit in der Geschichte Israels, wenn er zwischen Königtum, Perserzeit, Früh- und Spätschriften relativ leichtfüßig hin- und herspringt. An einer die Leser mündig machenden Schreibweise war Veerkamp offensichtlich nicht gelegen; sein Gestus ist durchgängig der des „Ich sage euch, wie es ist“. Die unterschiedlichen existierenden Verstehensansätze werden in der Regel nicht vorgestellt, die Entscheidungen für und gegen bestimmte Ansätze werden nicht begründet. Gelegentlich blitzen kurze polemische Bemerkungen gegen andere Positionen auf. Veerkamp argumentiert nicht, er zeigt seine Sicht der Dinge.

Dazu gehört im Übrigen auch, dass ihm daran gelegen ist, einer „essentialistischen Gottesvorstellung“ den Abschied zu geben: „Gott“ ist für ihn ein Funktionsbegriff wie „König“ oder „Präsident“, es geht immer um die Frage, wer oder was in einer Gesellschaft als Gott fungiert. Der Gott Israels steht hier in seiner Namen- und Bilderlosigkeit für eine „gesellschaftliche Grundordnung“ der Frei-

heit von Sklaverei und gegen Besitzanhäufung (auch wenn er darin nicht aufgeht, wie Veerkamp zugesteht). Selbst wenn damit viel Richtiges getroffen ist, scheint mir die aus der marxistischen Theorie stammende funktionale Sicht von Religion den Israeliten und ihrem Gedanken der Unverfügbarkeit Gottes nicht wirklich gerecht zu werden. Wenn „Gott“ im Wesentlichen ein Gesellschaftsprogramm ist, das mal mehr, mal weniger Chancen auf Umsetzung hat, dann haben die, die in schlechteren Zeiten leben, schlicht Pech gehabt, es gibt keine tiefere Hoffnung für sie, denn dieser „Gott“ ist letztlich ein Sienergott. Demgegenüber hat das biblische Gottesdenken (wie schon J. B. Metz in seinem bahnbrechenden Text *Erlösung und Emanzipation* 1972 herausgearbeitet hat) daran festgehalten, dass Gott „die Tränen aller“ abwischen wird, auch derjenigen, über die der „Fortschritt“ hinweggegangen ist. Das ist ein *Glaube*, keine Faktenfeststellung, aber an diesem Glauben entscheidet sich, zu welcher Haltung der Humanität Menschen in der Lage sind: ob die mit Gott verbundene Hoffnung für die Sieger der Geschichte gilt – oder für die Opfer: die Erschlagenen, Ausgehungerten, Vernichteten. Letzteres ist mit einem Gott als bloßer „Ordnung der Freiheit“ nicht zu denken.

Genau hier setzt Gregor Taxacher mit seinem Werk *Apokalyptische Vernunft* an. Auch dem 1963 geborenen katholischen Theologen und Redakteur ist es wichtig, nicht bei Credo-Formeln oder einem knappen Extrakt ausgewählter biblischer Texte anzusetzen: „Es geht um die Bibel als Ganzes, die wirksames Offenbarungszeugnis eben erst dadurch wurde, dass sie als ‚das‘ Buch, als Kanon, als Norm der Offenbarungsauslegung Geschichte machte.“ (23) Und in diesem kanonischen Ineinander von Texten verschiedensten Alters, die konkrete historische Entstehungshintergründe haben, aber im kanonischen Prozess zeitenübergreifende Relevanz erlangen, die zurück- und vorausblicken lassen, lässt sich eine Denkstruktur freilegen, die Taxacher als „apokalyptische Vernunft“ bezeichnet. Diese reicht weit über die literarische Gattung der Apokalypsen hinaus, wie er in einem ausführlichen Gang durch die Texte zeigt.

„Apokalyptische Vernunft‘ ist vom Wortsinn zunächst einmal eine von [der] Offenbarung Gottes sich herleitende Vernunft.“ (13) Und weil diese Vernunft, dieses Denken von der Offenbarung Gottes her, sich nicht aus sich selbst heraus verifizieren lässt, hat es immer einen Rückbezug auf das als Offenbarung erfahrene Ereignis, von dem es herkommt, und einen Vorausbezug auf eine Zukunft, in der die Zusage des noch ausstehenden Heils endgültig verifiziert werden soll. Die biblischen Zeugnisse *von* der Offenbarung (die genaugenommen nicht selbst die Offenbarung *sind*) befinden sich also immer *dazwischen*: zwischen vergangenen Heilsereignissen und zukünftigen Heilserwartungen, d.h. mitten in der Geschichte. In diese reale Geschichte hinein wird von Gottes Heilstaten und Verheißungen gesprochen, wird die Gegenwart in ein Licht gestellt, das sie selbst nicht hat, wird das gegenwärtige Leben *sub specie Dei* gedeutet. „Weil der biblische Zeuge sich stets nur ‚dazwischen‘ findet, fasst all sein Denken, Reden und Glauben Wahrheit geschichtlich – und nicht magisch oder mythisch oder philosophisch, wie vielleicht in anderen religiösen Denkformen.“ (14) Anders ausgedrückt: Die „apoka-

lyptische Vernunft“ bringt erst das geschichtliche Denken hervor (gleichwohl nicht im neuzeitlichen Sinn); sie denkt Gott nicht weltabgewandt in ewigen mythischen Kreisläufen, sondern macht das konkrete irdische Leben der Menschen zu *dem* Thema aller Religiosität; sie ermöglicht *Geschichtstheologie* im besten Sinn: Interpretation der menschlichen Geschichte *vor Gottes Angesicht*. Die jeweils eigene Situation wird mit allem betrachtet, das hinter den Verheißungen zurückbleibt, mit klarem Blick auf die Zukurzgekommenen, Unterdrückten, Ermordeten. Und sie denkt die Geschichte auf zukünftige Vollendung hin. Die Theologie dieser Denkstruktur kann darum nur Eschatologie sein: Indem sie „Gott denkt, denkt sie Geschichte nicht ziellos.“ (16)

Ausgehend von der Exilsprophetie in Babylon zeigt Taxacher, wie die Ankündigung kommenden Heils in einer Situation der Heillosigkeit zum „Gründungsvorgang“ (52) des biblisch-apokalyptischen Denkens wird: Dieses Denken ist dialektisch, indem es in der Katastrophe von Rettung und in der Gerichtserfahrung von Heil zu sprechen weiß. In der Folge wird diese Dialektik von Gericht und Heil „zum Interpretationsschlüssel der Geschichte Israels, ja der Weltgeschichte insgesamt“ (53). Auch in der Geschichte von Jesus, von seiner Hinrichtung und Auferstehung spiegelt sich für Taxacher diese Denkstruktur: „Die israelitische Dialektik vom Heil, das durch das Gericht kommt, von der Erlösung, die erst in der Stunde null wieder sichtbar wird, von der Heilung durch Gott, die erst durchgreift, wenn die Lüge der Welt sich aus-gewirkt hat, wird an Jesus selbst vollzogen.“ (139)

Solches Denken kann Religiosität mitnichten zur Privatsache erklären, die für das gesellschaftliche Zusammenleben keine Relevanz hätte; es kann sich nicht erlauben, vor weltlichen Mächten und Gewalten zu kapitulieren, die ja ebenso unter dem Gericht Gottes stehen, und es kann auch nicht die eigenen institutionellen Strukturen von der Kritik ausnehmen und zu quasigöttlichen Einrichtungen verklären.

Folgerichtig ist es da, dass im sich herausbildenden kirchlichen Christentum apokalyptisches Denken spiritualistisch-individualeschatologisch umgeformt werden musste, wie Taxacher eindrucksvoll zeigt. Mit der Privatisierung der eschatologischen Ausrichtung wurden Zukunftsvisionen „in das Präsens gezwungen“ (181), verstand die Kirche die eigene Geschichte selbst immer mehr als Einlösung der Verheißungen, sah sich immer eindeutiger auf der Seite der Macht oder selbst als Macht und „vergaß“ allmählich jede Sensibilität für die Opfer der Geschichte, wie sie für das apokalyptische Denken wesentlich war. „Unterdrückung und Freiheitskampf des Bundesvolkes, stets Thema biblischer Prophezie, schien für die christliche Botschaft nunmehr irrelevant“ (180); Trennung vom jüdischen Volk, Staatskirchentum, Cäsaropapismus und *Societas perfecta* sind weitere Stichworte, die zu dieser Entwicklung gehören.

Indem Taxacher bei seinem Gang durch die Bibel und die Geschichte Folie auf Folie legt und die Konturen der „apokalyptischen Vernunft“ immer deutlicher werden lässt, wird einsichtig, worin die Defizite der gegenwärtigen Großkirchen bestehen, die an der Stelle von herrschaftskritischer Geschichtstheologie nur-

mehr Visionen von kleinbürgerlicher Anständigkeit und von Gutmenschentum zu bieten haben. Taxacher gibt sich indessen keiner Illusion darüber hin, dass die verlorene apokalyptische Struktur des Christentums so einfach wiederbelebt werden könnte, dass biblisches und neuzeitliches Geschichtsdenken verschmolzen werden könnten. In einer komplexen, vielfach gebrochenen Wirklichkeit, erst recht seit Auschwitz und seit die Lebensgrundlagen auf dem Planeten in einer Art „säkularisierter Apokalypse“ von der Vernichtung bedroht sind, bedarf es einer zu sich selbst gekommenen, reflektierten Theologie, die diese Situation nicht anachronistisch überspringt. Um die wichtigen Charakteristika der apokalyptischen Vernunft - Opferorientierung, Situations- und Kontextverbundenheit, ein Einlassen auf die politische, soziale und ökonomische Geschichte - *neu* ins theologische Nachdenken zu bringen, müssen sie erneut in Auseinandersetzung mit der Gegenwart *sub specie Dei* gewonnen werden, und dies führt in einem Weltzusammenhang der menschengemachten Zerstörung wohl vor allem zu einer Wiederentdeckung des Gerichts. Hier werden viele zurückzucken, denen es darum zu tun ist, das Christentum wieder „attraktiv“ zu machen, aber es ist keineswegs ausgemacht, ob nicht der Ernst einer Gerichtsprophetie den Menschen bald mehr zu sagen haben wird als die bukolischen Bilder fröhlicher Mahlgemeinschaften. (Wie dies weiter in Theologie umgesetzt werden könnte, wird Taxacher im Folgeband *Apokalypse ist jetzt* diskutieren, der soeben im Gütersloher Verlagshaus erschienen ist.)

Die Stärke von Taxachers Buch liegt sicher darin, dass er die Grundstruktur des jüdischen und des christlichen Denkens aus dem Kanon der biblischen Bücher erhebt, die biblischen Zeugen in ihrem Glauben ernst nimmt und mit ihnen dennoch, unter Einbeziehung aller relevanter Diskussionen der Gegenwart, hermeneutisch reflektiert ins Gespräch kommen kann, dass die apokalyptische Vernunft keineswegs eine Naivität von gestern sein muss.

Wer einwenden möchte, dass Taxacher vielleicht doch zu viele unterschiedliche Texte über nur *einen* Leisten schlägt, wird sich vielleicht eher an Veerkamp halten wollen, der den widerstreitenden Stimmen in den biblischen Büchern viel Aufmerksamkeit widmet. Aber am meisten zu empfehlen scheint mir, *beide* Bücher zu lesen. Veerkamp und Taxacher ergänzen einander gut; man kann sie miteinander und gegebenenfalls gegeneinander lesen und dabei viel über verschüttete Grundstrukturen der Bibel lernen. Indem sich diese Bücher ernsthaft mit den Quellen und deren ureigenen Diskursen auseinandersetzen und sich die Ergebnisse ihrer Untersuchungen nicht mehr vom christlichen Glaubensbekenntnis und der Dogmenentwicklung vorsagen lassen, sind sie auf dem Weg zu einer Art „postdogmatischer Theologie“, die bald viel abgestorbenen Text durch neue lebendige Perspektiven ersetzen könnte.

Norbert Reck

*Die Verantwortung für den Rezensionsteil liegt ausschließlich beim Verlag.*