

¹⁴ Johann Baptist Metz, *Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit*, in: Tiemo Rainer Peters - Claus Urban (Hg.), *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz 1999, 32-49, 43.

¹⁵ Vgl. Derek Simon, *The New Political Theology of Johann Baptist Metz: Confronting Schmitt's Decisionist Political Theology of Exclusion*, in: *Horizons* 30 (2003/2), 227-254.

¹⁶ John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington, IN 1997, 100.

¹⁷ Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 90.

¹⁸ Vgl. Franke, *Poetry and Apocalypse*, 38.

¹⁹ Vgl. John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, MI ²1998.

²⁰ Jacques Lacan, *Encore* (Das Seminar von Jacques Lacan, Buch XX: 1972-1973), Textherstellung durch Jacques-Alain Miller, Weinheim/Berlin 1986, 50.

²¹ John D. Caputo, *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*, Bloomington, IN 2013, 17.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Gott, dieser Oppositionelle

Vom Nutzen einer Kritik der apokalyptischen Vernunft

Gregor Taxacher

I. Im Bann des Schicksals

Komplexität und Monismus

Alles ist unendlich komplex in unserer nach-modernen Gegenwart, aus unserer nordwesteuropäischen Perspektive. Ob zum Krieg in Syrien oder zum Klimawandel, ob zur Schuldenkrise in Griechenland und in den USA oder zur Armut in Afrika: Es gibt weder einfache Erklärungen noch einfache Lösungen. Wer glaubt, solche zu haben, ist ein Ideologe oder ein Fundamentalist. Er malt schwarz-weiß. Doch wo alles unendlich komplex ist, wird es leicht ununterscheidbar, gleichgültig, einerlei. Die Erklärungen der Komplexität schlagen um in eine Art Monismus: Alles liegt halt in der Natur der Sache, der Sachzwänge, oder in der Natur der Menschen, wahrscheinlich in den Genen. Unsere überkomplexe Welt wird so zu einer Nacht, in der alle Katzen grau sind.

Wir sind mächtig wie nie: als technische Zivilisation, als westliche Industrienationen. Wir sind informiert wie nie, online in Echtzeit. Doch unser Wissen um alles schlägt um in ein Wissen um unsere Ohnmacht. „Entdecke die Möglichkeiten“,

sagt uns die Werbung, oder: „Es gibt immer was zu tun.“ Aber wenn es darauf ankommt, sagen wir: Da kann man nichts machen.

Wir leben im globalen Dorf. Alles ist mit allem vernetzt. Was wir essen, womit wir uns kleiden, was immer wir benutzen - es trägt die Spuren weltweiter Zusammenhänge. Wir tragen mit diesen Dingen buchstäblich eine universale Verantwortung mit uns herum, für die sozialen und ökologischen Verhältnisse unserer Welt. Doch diese Verantwortung übersteigt uns. Wer an allem mitschuldig wird, ist zu konkreter Schuldübernahme nicht mehr fähig. Wir sind schuld an allem und an nichts.

Im Monismus der Komplexität, angesichts unserer ohnmächtigen Allmacht, durch unsere schuldunfähige Verantwortlichkeit hat sich ausgerechnet im nachaufgeklärten Westen ein neuer Mythos des Schicksals herausgebildet. Wir leben im Bann post-moderner Schicksalhaftigkeit. Alles ist tragisch. Im tragischen Weltgefühl werden wir zu Zuschauern unserer selbst. Wir erleben uns als Helden in unlösbaren Verstrickungen. Vielleicht machen wir das Beste aus der Situation. Wirklich beeinflussen können wir sie nicht.

Die fremde Rede vom Gericht

Gebannt im Mythos des Schicksals kommt die biblische Rede vom Gericht fremd daher. Sie wird nicht gern gehört, nicht einmal gern gepredigt. Lieber sprechen wir vom „lieben Gott“, der uns alle so annimmt, wie wir sind - als sei dies schon die Quintessenz des Evangeliums. Dabei ist die Bibel voll mit Reden vom Gericht, und keineswegs nur das „Alte“ Testament. Johannes der Täufer eröffnet das Neue Testament mit seiner Gerichtsrede (Mt 3,7-12), und die Offenbarung eines anderen Johannes beschließt es mit einer grausigen Bilderwelt vom Weltgericht. Der apokalyptische Ton im christlichen Kanon ist weit mehr als nur Begleitmusik. Doch Sekten und Fundamentalisten spielen ihn so schrill und falsch nach, dass er nur schwer ins klassische Konzert der Theologie zu passen scheint. Apokalyptik in der Theologie führe stets zu einem Dualismus, der dem Heilswillen Gottes für alle nicht gerecht würde, kritisiert etwa Johanna Rahner in ihrer Eschatologie. Im schlimmsten Fall führe er zur Verteufelung der Gegner, gar zur Rechtfertigung von Gewalt.

Tatsächlich sind das biblische Geschichtsdenken und seine universale Hoffnungsperspektive nicht mit Apokalyptik gleichzusetzen. Aber dass es die Perspektive einer Allversöhnung, eines Heils für Arm und Reich, für Unterdrückter und Bedrückte, für Täter und Opfer gleichermaßen lehre, kann ich nicht erkennen. Vom Exodus aus Ägypten bis zu Marias Jubelgesang, dem Magnifikat (Lk 1,46-55), von der Predigt eines Amos bis zu Jesu Bergpredigt mit ihren Seligpreisungen und Weherufen (Lk 6,21-26), von der moralistischen Geschichtsanalyse der Deuteronomisten in den Königsbüchern bis eben zur unbeliebten Offenbarung des Johannes gibt es biblisch keine Rettung, die nicht durch das Gericht führte, keine Versöhnung ohne die Annahme einer konkreten Rolle auf dem Kreuzweg, keine Königsherrschaft Gottes und kein neues Jerusalem ohne „die zu verderben, die die Erde verderben“ (Offb 11,18). Dies spekulativ zu harmonisieren, bevor es

konkret gehört, verkündet und ausgehalten wurde, ist die Sache der Falschpropheten, gegen die sich Jeremia das Joch auflud (Jer 27f) – ist Verkauf „billiger Gnade“, wie Dietrich Bonhoeffer sagte.

Apokalyptik kanonisch

Um diese biblische Perspektive ohne herabgesetzte Preise heute theologisch einhalten zu können, bedarf es allerdings einer Kritik apokalyptischer Vernunft. Kritik ist dabei verstanden in dem Sinn, wie Immanuel Kant das Wort gebraucht: als Aufdecken der Grundkategorien dieser Vernunft und als deren kreative Anwendung auf die Probleme, die sich uns stellen. Und der Terminus Vernunft sei bewusst der immer noch verbreiteten theologischen Tendenz entgegengesetzt, Apokalyptik für einen sehr speziellen, sehr merkwürdigen Weltanschauungskomplex zu halten, und nicht für eine der biblischen Weisen, vernünftig, also reflektiert, Gottes Verheißungen und den Gang der Geschichte aufeinander zu beziehen.

Die apokalyptische Seite biblischer Prophetie ist allerdings voll von Mythologie und Metaphorik, und sie ist jeweils kontextgebundene, situative Verkündigung. Ihre Aussagen auf direktem Wege auf Phänomene der Gegenwart anzuwenden, wäre tatsächlich willkürliches Spiel mit dem Feuer. Aber genauso verfehlt wirkt eine Übersetzung ihrer Sprache ins Abstrakte, in immer und nie gültige eschatologische Aussagesätze, die dann gar keinen situativen Kontext mehr haben und sich deshalb dem Monismus postmoderner Komplexität schmerzlos einpassen lassen, als seine religiöse, tröstend-überhöhende Weihung. Kritik der apokalyptischen Vernunft hieße Analyse ihrer logischen Funktionsweise in der Konfrontation der Verheißungen des Gottes Israels und Jesu mit den heillosen Zuständen der Welt und der Stellung der Glaubenden in ihnen – und Transformation dieser Konfrontation ins Heute.

Die angeblich notwendige Trennung von Bildgehalten und theologischem Aussagesinn greift dabei zu kurz. Denn was sich nur in Bildern sagen lässt, weil es alles von uns Geschaute übersteigt, das geht mit der Expropriation des Bildlichen, der Hinweis-Gestalt der Rede, auch verloren. Systematisch hat dies kaum ein Theologe so tief erfasst und beachtet wie Friedrich-Wilhelm Marquardt in seiner Eschatologie. Er hat deren apokalyptischen Strang als Geschichtsbezogenheit biblischer Rede erkannt, die auch in der systematischen Theologie risikoreich will nachvollzogen sein.

Zugleich entgrenzt er damit die Apokalyptik von ihrem engen Begriff in der historischen Forschung. Denn sicher war Apokalyptik ein Krisenphänomen, das

Gregor Taxacher, Dr. theol., geb. 1963, studierte Theologie, zeitweise auch Philosophie und Germanistik, in Würzburg, Tübingen und Bonn. Promotion mit einer Arbeit über Karl Barth. Tätigkeit in der Erwachsenenbildung und als freier Journalist und Autor; seit 2009 Redakteur beim Westdeutschen Rundfunk. Veröffentlichungen u.a.: Nicht endende Endzeit. Nach Auschwitz Gott in der Geschichte denken (1997); Christus bis ans Ende der Welt. Die Mission des Paulus (2009); Apokalyptische Vernunft. Das biblische Geschichtsdenken und seine Konsequenzen (2010); Apokalypse ist jetzt. Vom Schweigen der Theologie angesichts der Endzeit (2012). Anschrift: Gerolsteiner Straße 17, D-50937 Köln. E-Mail: gregor.taxacher@netcologne.de.

in der hellenistischen Epoche des Nahen Ostens aufbrach und seinen Niederschlag bis in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte fand. Aber dieses literarische Phänomen ist mit der biblischen apokalyptischen Vernunft nicht identisch. Apokalyptik, wie sie Eingang in den Kanon fand - in einigen Passagen der Prophetenbücher, im Buch Daniel, in den synoptischen Evangelien und in der Johannesoffenbarung - wird dort neu rückgebunden und einbezogen in die biblische Verheißungstradition. So ist Apokalyptik denn auch christlich zu rezipieren. Das zeigt insbesondere die Gestalt der Johannes-Offenbarung an: Sie ist im Unterschied zu zeit-typischen Apokalypsen gerade kein pseudepigrafisches Werk anonymer Autoren, das sich einem Helden der Vorzeit in den Mund legt. Sie ist vielmehr das Buch eines frühchristlichen, seinen Gemeinden bekannten Propheten. Dieser deutet die Zeichen der Zeit, indem er in deren Licht die Bibel neu liest, vom Exodus über die Propheten Jesaja, Joel und Ezechiel bis zur Apokalyptik des Daniel. Apokalyptik wird hier also rezipiert im Kontext schriftgebundener und zugleich aktueller, politischer prophetischer Theologie in der christlichen Gemeinde. Das wäre ihr Ort auch heute.

II. Dualistischer Protest gegen die Alternativlosigkeit

Im monistischen Schicksalsmythos der Gegenwart spiegelt sich reale Ausweglosigkeit. Regierende in Deutschland haben dies ungewollt auf den Punkt gebracht, als sie das Unwort von der „Alternativlosigkeit“ prägten. Es war auf die Bemühungen gemünzt, das rissig gewordene Gebäude des Finanzsystems zu stützen. Angesichts von dessen Krise ist auch bürgerlichen Kreisen das Gebaren des Kapitalismus suspekt geworden, unheimlich. Aber unser Wirtschaftssystem steht eben „alternativlos“ da, jede grundlegende Veränderung ist angstbesetzt. Alternativlos erscheint auch die immer noch weiter vordringende Globalisierung dieses Wirtschaftssystems: Es okkupiert nicht nur jeden noch abgelegenen Winkel der Erde, sondern auch jeden bislang ökonomisch noch unterbestimmten Winkel der Realität, der privaten etwa, der Gefühle, der Sprache. Alternativlos erscheint dieses System, weil es den Fortschritt garantiert - und weil wir den Fortschritt brauchen, um uns durch ihn vor den Folgen des Fortschritts retten zu können. Ohne Fortschritt bekommen wir die ökologischen und sozialen Schatten unserer Zivilisation nicht mehr in den Griff. Wir sind also zum Fortschritt verurteilt, auch wenn wir ihn längst nicht mehr lieben, wie es die Propheten der Neuzeit taten.

Wegen seiner Alternativlosigkeit greifen inzwischen Theologen wie Thomas Ruster die Rede Walter Benjamins vom Kapitalismus als Religion wieder auf. Religion in diesem Sinn ist ein System, über das hinaus nicht einmal gedacht zu werden vermag. Es hält alle in jener Schuld gefangen, von der es Erlösung verspricht.

Die Apokalyptiker haben die alternativlosen Mächte ihrer Zeit stets als Monster gezeichnet. In den Visionen des Buches Daniel erscheinen so die Reiche der Babylonier, Perser und Hellenisten (Dan 2 und 7). Die neutestamentliche Apokalypse überträgt diese Bilder auf das römische Imperium, das ihr als Tier aus dem

Abgrund und als neues Babylon erscheint. Diese Bilder verarbeiten mythischen Schrecken, doch zugleich bannen sie ihn und durchbrechen so den Bann des Schicksals. Denn die Monster sind verletzlich, stehen auf tönernen Füßen, vernichten sich erst gegenseitig und fallen schließlich im göttlichen Gericht. Glaube bedeutet deshalb, ihnen die geforderte Anbetung zu verweigern.

Unterscheidung der Geister

Der Dualismus-Vorwurf ist wohlfeil. Natürlich gibt es nirgendwo Täter, die nur Täter, und Opfer, die nur Opfer sind, nirgendwo nur die Guten und nur die Bösen. Und doch gibt es sichtbar und benennbar, was dem Willen Gottes mit seiner Schöpfung widerspricht, was um Gottes Willen nicht sein darf. Gott ist vom ersten Tag der Genesis an, an dem er Licht von Finsternis scheidet, bis zum Tag des Jüngsten Gerichts, ein befreiender Gott, der erwählt, indem er auch verwirft, rettet, indem er auch besiegt. Er ist dieser notorische Oppositionelle gegenüber der Weisheit und Stärke dieser Welt, weshalb er laut Paulus schließlich geradezu das erwählt, was nichts ist, um jene ontologische Statik zu durchbrechen, welche die weltlich Weisen für gottgegeben halten, für Schicksal (1 Kor 1, 18-30).

Die Bibel ist - auch diesseits ihrer im engeren Sinn apokalyptischen Seiten - durchdrungen von einem heilsamen revolutionären Dualismus, von Parteilichkeit für die, welche keine Stimme hätten, würde ihr Blut nicht wie das Abels zum Himmel schreien. Sich auf den Weltbezug des Gottes Israels einzulassen, bedeutet eine nie endende Übung in der Unterscheidung der Geister, die allerdings kein blinder, simplifizierender Eifer sein darf, aber doch immer Unterscheidung bleibt. Unsere Schwierigkeit mit der Apokalyptik, insbesondere in den westlichen Industrienationen, rührt daher, dass wir selbst Babylon sind. Johannes der Apokalyptiker hat sich viel Unerhörtes träumen lassen. Dass jedoch die Stadt auf den sieben Hügeln, deren Untergang er erhoffte (Offb 17f), einmal die ewige heilige Stadt, das römische Imperium der politische Arm des Christentums werden sollte, lag jenseits seiner Visionen. Der Dualismus des neutestamentlichen Sehers ist uns also weniger deshalb so suspekt, weil wir christlicher denken würden als er, erhaben über Rachephantasien und ein gewalttätiges Gottesbild. Unsere reale Position hat sich völlig verschoben. Das zeigt sich schon daran, dass spätestens seit dem Mittelalter die Schrecken der apokalyptischen Reiter den Christen selbst Angst machten - denen sie im Text doch Boten der Hoffnung, weil der beginnenden Befreiung sind.

Die unsympathisch brutale Metaphorik der Apokalyptik erträglich zu interpretieren, ist die leichtere Aufgabe, der sich moderne Exegeten - wie etwa Heinz Giesen - durchaus gewachsen zeigen. Viel schwieriger wäre es, in einer Kritik apokalyptischer Vernunft unsere reale Position im endzeitlichen Drama zu bestimmen: Wo stehen Christen heute und wo gehören sie hin? Noch viel leichter erscheint es da, die Apokalypse wieder stillschweigend aus dem Kanon zu verdrängen, in den sie eh schwer und spät hineingefunden hat.

Richtiges Leben in Babylon

Allerdings bietet die Apokalyptik einer neuen politischen oder Befreiungstheologie weit schwieriger direkte Anknüpfung an, als es bisweilen suggeriert wird. Denn Apokalyptiker erwarten kaum etwas von menschlicher Praxis, jedoch alles von Gott. Die Makkabäer machten den Aufstand und später Regierungspolitik; Apokalyptik war da höchstens kurzzeitig dienlich, danach blieb ihr wieder nur die Kritik. Die Apokalyptik der Zeloten, von Bar Kochba bis zu den Wiedertäufern von Münster oder gar US-amerikanischen Hasspredigern, stellt jedenfalls von der biblischen apokalyptischen Linie aus gesehen, einen Missbrauch dar. Vom Buch Daniel bis zu dem des Johannes ruft diese Linie keineswegs zur Aktion, schon gar nicht zu den Waffen. Ihre Praxisdimension besagt vielmehr: Es gibt ein richtiges Leben in Babylon, selbst wo man Babel nicht entscheidend verändern kann. Es ist möglich, die Verheißungen Gottes zu bewahren, sich an ihnen auszurichten, auch wo sie sich nicht oder noch nicht erfüllen, wo ihnen vielmehr alles entgegen zu stehen scheint.

Solches richtiges Leben hat vor allem einen kategorischen Imperativ: Nicht anzubeten - und führe diese Weigerung auch in den Feuerofen (Dan 3). In einem modernen Babylon, das sich längst von jedem Mythos und jeder Metaphysik verabschiedet hat, wird die Anbetung sublimer. Apokalyptische Vernunft heute hat die Götzen zu benennen, denen wir opfern. Wir opfern ihnen unsere Lebenszeit, die allein in Gottes Händen stehen sollte; wir opfern ihnen den Mammon, dem man laut Jesus nicht neben Gott dienen kann (Lk 16,13). Aber wir opfern auch Menschen wie seinerzeit dem Moloch (Jer 32,35), indem wir es zulassen, dass Menschen sterben für die Erhaltung unseres preiswerten Lebensstils (in Textilfabriken Bangladeschs oder in den Koltanminen des Kongo). Apokalyptischer Widerstand mag da wenig sein, leise: Verweigerung, Abseitsstehen, Protest, Sand ins Getriebe streuen und das Gerücht weiterflüstern vom lebendigen Gott.

III. End-Zeit gewinnen

Wir leben säkular gesehen in der Endzeit und werden diese Qualität der Zeit auch nicht mehr los. Naturwissenschaftler haben dies durch den Epochenterminus „Anthropozän“ ausgedrückt. Die Menschheit bestimmt die Lebensbedingungen auf diesem Planeten. Sie kann sich selbst die Lebensgrundlagen entziehen, sie kann sich vollständig in die Luft sprengen, sie braucht für Harmagedon keinen Gott mehr - und deshalb auch keine rechts-evangelikalen Untergangspropheten für eine realistische Ansage unserer apokalyptischen Situation. Doch diese Apokalypse ist einseitig: Sie zeigt nur mehr die Möglichkeit des selbst herbeigeführten Endes. Hoffnung auf eine Wende ergibt sich daraus nicht. Politik ist zur Kunst geworden, uns vor den eigenen apokalyptischen Möglichkeiten zu bewahren.

Gericht als Chance

Unserem Zeitempfinden haftet ein katastrophischer Zug an. Endloses Wachstum ist längst keine Verheißung mehr, sondern ein Zwang. Unser Wohlstand scheint nur bleiben zu können, wenn wir wachsen. Die Spirale schraubt sich immer höher; wir ahnen, dass dies nicht unendlich so weiter gehen kann. Doch Stagnation sieht aus wie Zusammenbruch. Also fahren wir Achterbahn, die Zukunft gleicht dem Abgrund hinter dem nächsten Höhepunkt.

Johann Baptist Metz' Rede von der Apokalyptik, die Hoffnung gerade dadurch gibt, dass sie der Zeit eine Frist setzt, reagiert auf dieses Zeitbewusstsein. Die apokalyptische Begrenzung der Zeit deckt den heil-losen Zug unserer scheinbar chronologisch eintönigen, in Wahrheit jedoch katastrophisch sich beschleunigenden Zeit auf. Dass es Grenzen des Wachstums gibt, ist wirklich eine Hoffnung; der babylonische Turmbau würde sonst totalitär. Apokalyptik appelliert an Gott im Namen der Opfer dieses Turmbaus, dass solche Zeit ihr Ende finden muss. Sie begrenzt damit die Katastrophe.

Die Fristsetzung der Apokalyptik ist in der traditionellen christlichen Theologie im Traktat von der sogenannten kollektiven Eschatologie versteckt. Dort fristet sie eine gerade in der Moderne immer abstrakter, ungreifbar werdende Randexistenz. Doch zum Evangelium Jesu gehört zwar kein Termin, wohl aber die Befristung. Denn die Frist schenkt qualifizierte Zeit: Begrenzte, endliche Zeit, um mit ihr etwas anzufangen, um in ihr neue, andere, den Welt-Tendenzen widersprechende Anfänge zu setzen. Begrenzte qualifizierte Zeit heißt: Zeit, die uns bleibt. Es ist dies die eigentliche Zeit des Evangeliums, messianische Zeit, in der das Reich Gottes schon unter uns anbrechen kann, wenn wir uns zuerst um dieses Reich und seine Gerechtigkeit sorgen (Lk 17,21 und Mt 6,33).

Zu dieser uns gegebenen Zeit gehört auch die befremdliche Gerichts-Zeit. In den derzeitigen eschatologischen Debatten wird häufig übersehen, dass „Gericht“ in der prophetischen, auch apokalyptischen Tradition der Bibel meist nicht das letzte oder jüngste, meist also kein transzendentes Endgericht meint, sondern Gerichtsgeschehen in der Geschichte, zeitliches, sozusagen vor-letztes Gericht. So hat Israel spätestens seit den Deuteronomisten die eigene Geschichte kritisch gegen sich selbst gelesen, unter dem Aspekt des sich selbst eingehandelten Gerichts. Wenn wir uns in einer aus „christlichem Abendland“ geborenen westlichen Zivilisation selbst als Adressaten der Babylon-Kritik der Apokalyptiker wiederfinden, so tun wir gut daran, an diese ältere Tradition anzuknüpfen. Das heißt nichts weniger, als die säkulare, uns drohende Apokalypse als Gericht aus den Folgen unserer Geschichte anzunehmen. Die uns gegebene Zeit kann auch Gerichts-Zeit sein. Dann will sie als solche akzeptiert und bestanden sein, so wie Israel dies nach seinen Katastrophen ohne Land, ohne Tempel und König gestalten musste. Das führte zu einer gänzlichen Neuformation des Bundesvolkes. Dem Christentum mag nach dem Ende der Neuzeit nicht weniger abverlangt sein, will es auf den Weg der ihm anvertrauten Nachfolge zurückfinden.

Der kommende Gott

Doch Gericht ist nur die dunkle Seite der Verheißung. Die uns gegebene Zeit ist Zeit ohne Erfolgszwang. Apokalyptische Vernunft ist - heute gänzlich unzeitgemäß - auch eine Befreiung zu einer christlichen Hoffnung, die weltlichen Pessimismus einschließen kann. Wir wissen nicht, wie es mit der Menschheit ausgeht, ob es in ihrem oder unserem Sinn gut ausgeht. Christliche Hoffnung ist kein Zwang à la „Wir heißen euch hoffen“, kein krampfhafter Optimismus, den doch kein Sehender mehr zu teilen vermag. Doch welche Befreiung bedeutet es, in Verheißung zu wurzeln und aus ihr zu handeln, ohne sie herstellen zu müssen. Gottes Verheißungen gilt unser Schrei und unsere Arbeit. Doch alles andere ist unsere Sorge nicht - und Sorge insgesamt kein christliches Existenzial (Mt 6,25-34). Apokalyptische Vernunft ist eine Absage an eine Daseinsdeutung als Sorge, Angst und Sein zum Tode. Wir dürfen leben und sterben, lieben und scheitern, kämpfen und unterliegen, weil wir darin Gott ähnlich werden, diesem notorisch Oppositionellen.

Dieser Gott heißt in der Offenbarung des Johannes der, „der ist, der war und der kommt“ (Offb 1,4). Das ist die apokalyptische Fassung des Gottesnamens vom brennenden Dornbusch (Ex 3,14). Er stellt die schicksalhafte Zeitfolge der Chronologie auf den Kopf: Gott ist zuerst und immer Gegenwart, und darin birgt er die Vergangenheit, sammelt sie ein, rettet sie. Und er ist nicht die Zukunft eines ewigen Strebens ins Unbekannte, sondern einer, der als Zukunft auf uns zukommt. Der Advent Gottes begründet Zukunft als Verheißung, gegen unsere Vorstellung eines in leere Unendlichkeit weiterlaufenden Zeitstrahls.

Der Johannes-Apokalyptiker setzt diesen Gottes-Namen geradezu ironisch gegen jenes das römische Imperium symbolisierende Tier, welches „war und nicht ist und da sein wird“ (17,8). Die übermächtigen Mächte dieser Welt, die uns alternativlos auf ihre Sachzwänge verpflichten wollen, sind also schon Vergangenheit, wenn wir ihr Wesen erfassen. Die Faszination des übermächtigen Tieres verblasst in dem Wissen: Es „geht ins Verderben“ (17,8 und 11). Diese Entlarvung durchbricht den Monismus der Schicksalhaftigkeit. Sie liefert keine Lösung für all unsere komplexen Probleme. Aber sie schenkt einen Anfang von woanders her, sie schenkt einen unmöglichen, utopischen Standpunkt: den der Freiheit der Kinder Gottes.

Literatur

Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt 2006

Giesen, Heinz: *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg 1997

Metz, Johann Baptist: *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2006

Rahner, Johanna: *Einführung in die christliche Eschatologie*, Freiburg 2010

Ruster, Thomas: *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg 2000

Taxacher, Gregor: *Apokalyptische Vernunft. Das biblische Geschichtsd Denken und seine Konsequenzen*, Darmstadt 2010

Taxacher, Gregor: *Apokalypse ist jetzt. Vom Schweigen der Theologie angesichts der Endzeit*, Gütersloh 2012

Taxacher, Gregor: *Die verbleibende Zeit. Apokalyptik und Geschichte in Friedrich-Wilhelm Marquardts Eschatologie*, in: A. Pangritz (Hg.), *Biblische Radikalitäten*, Würzburg 2010, 106-127

Gregor
Taxacher

Eschatologie und Apokalypse in Zeiten der Postmoderne

Aus der Perspektive der Opfer und der Gerechten der Geschichte

Carlos Mendoza-Álvarez

Das Ende der Zeit ist jetzt. Nicht nur, weil die von der instrumentellen Vernunft geschaffene Große Erzählung der Moderne mit den aus ihr hervorgehenden Krisen - ökologische Zerstörung, globale Medienherrschaft, selbstzufriedener Neoliberalismus auf der Ebene der Finanzmärkte und Opferreligion - ihren Zusammenbruch erlebt hat. Das Ende der Zeit ist heute vielmehr deshalb eingetreten, weil wir uns innerhalb des globalen Dorfes in unerhörter Weise der *Impllosion* der Geschichte, wie sie von den Siegern erzählt wird, und der Heraufkunft einer neuen Seinsweise bewusst sind, die wir den Gerechten der Geschichte verdanken. Die Bewegungen der „Empörten“ und Opfer, die überall auf dem ganzen Planeten ihre Stimme erheben, stellen vielleicht die letzte Seite des Buches dieser anderen Geschichte dar, die man „von unten und von ihrer Kehrseite her“¹, von der Kehrseite der Systeme der Totalität zu schreiben begann, welche systemische Opfer erzeugen. Bereits seit alters her, der hebräischen Erzählung vom Ursprung der Menschheit zufolge seit Abel, dem Gerechten, gibt es diese Gegengeschichte: „Das Blut deines Bruders schreit zu mir vom Ackerboden.“

Das westliche Denken hat bereits seit mehr als einem Jahrhundert diesen Zusammenbruch erahnt und in unterschiedlichen theoretischen Denkansätzen beschrieben. Die Philosophie der Zeitlichkeit, die vom Bewusstsein des ungewissen und konfliktiven Geschichtsverlaufs geprägt ist (Martin Heidegger, Michel de Certeau und Enrique Dussel), wurde von den Reflexionen der Phänomenologie des Begehrens (Emmanuel Levinas und Paul Ricœur) und der Anthropologie der Gewalt (René Girard) bereichert, bis es zur unvermeidlichen Dekonstruktion der Systeme