

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“<sup>1</sup>, 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

totalitärer Repräsentation kam (Walter Benjamin, Hannah Arendt, Michel Foucault, Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy).

So entstand „von der Kehrseite der Geschichte her“ das postkoloniale und posthegemoniale und in jüngster Zeit auch das antisystemische Denken, und zwar vor allem in den Gesellschaften des globalen Südens mit ihren Ausgegrenzten und Migrant\*innen, die auf dem ganzen Erdball unaufhaltsam die Grenzen überqueren. In Lateinamerika und der Karibik finden Debatten statt, die in historischen Projekten einer neuen Generation<sup>2</sup> ihren Nährboden haben – einer Generation, die den politischen Messianismus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hinter sich gelassen hat. Es geht zum Beispiel um das Wort und das Antlitz der autochthonen Völker, die geografische, kulturelle, religiöse, ästhetische, wirtschaftliche und politische Autonomie schaffen, von der aus sie die „Veränderung der Welt“ in Angriff nehmen wollen. Dies verstehen sie als neuen Ausdruck des *Endes der Geschichte der Herrschaft*, doch aus dem Blickwinkel der Opfer, die die Logik der Rivalität radikal umstülpen.

In diesem Beitrag wollen wir die konstitutiven Elemente einer Hermeneutik der Vorstellung von Eschatologie und Apokalypse<sup>3</sup> von seinen hebräischen und christlichen, insbesondere paulinischen Wurzeln her darlegen, um uns dann darüber klar zu werden, wie die Postmoderne von Eschatologie und Apokalypse redet, indem wir neue hermeneutische Schlüssel für das *Ende der Zeiten* untersuchen.

Unsere Analyse umfasst drei Momente: den Begriff der systemischen Gewalt, wie ihn das antisystemische Denken geprägt hat; das theologale Glaubensverständnis, das aus der angenommenen Verwundbarkeit hervorgeht; und die Theologie der messianischen Zeit, postmodern als Veränderung der Zeitlichkeit in der Logik der Gabe interpretiert.

## Die systemische Gewalt

Das antisystemische Denken<sup>4</sup> (J. Robert, R. Rahnema, J. Sicilia, R. Sánchez und andere in Auseinandersetzung mit J.-P. Dupuy) greift die Grundeinsicht der Theologie der Befreiung und anderer Denker wie etwa Ivan Illich auf und prägt den Begriff von „systemischen Opfern“, um die Prozesse der kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen, politischen, religiösen, sexuellen (usw.) Ausgrenzung bewusst zu machen, die bewirken, dass Menschen und Gemeinden in den liberalen demokratischen Gesellschaften der Spätmoderne unsichtbar gemacht werden.

Solche systemischen Opfer sind zum Beispiel jene Menschen, die nicht als Wirtschaftssubjekte zählen, sondern lediglich Ziffern in den Armutsstatistiken auf Weltebene sind; die eher in die Statistik von Gewalt gegen Frauen und andere Gewaltverbrechen eingehen, anstatt handelnde Akteure bei der Wiederherstellung des gesellschaftlichen Zusammenhalts zu sein; die Überlebenden der atomaren Unfälle von Tschernobyl und Fukushima oder der chemischen Kriegsführung im Irak oder Syrien, die aufgrund der Informationsflut der weltweiten Medien

bereits in Vergessenheit geraten sind. Es sind auch autochthone Völker, die von ihren Wohngebieten vertrieben wurden, um Minen, Kraftwerken und petrochemischen sowie anderen Industrieanlagen Platz zu machen und auf dem Altar der wirtschaftlichen Modernisierung des globalen Dorfes geopfert zu werden. Es sind die Migranten, die unter dem Menschenhandel in der Hand von mafiösen Banden leiden, welche mit Regierungen und Militärs in allen Regionen der Erde unter einer Decke stecken. Es sind schließlich alle Minderheiten, die von den Systemen der Totalität mitsamt ihren Handlangern auf wirtschaftlichem, politischem, sozialem, sexuellem, ethnischem und religiösem Gebiet ausgegrenzt werden. Sie sind die von den Herrschaftssystemen *unsichtbar Gemachten*.

Doch sie haben ein Gesicht und ein Herz, eine Stimme und eine Sprache. Sie empören und organisieren sich. Sie schaffen Symbole und verstehen zu feiern. Sie sind die Akteure einer *Veränderung der Welt*, die wie ein Gemurmel die Welt durchläuft und dann anschwillt zu einem Schrei - nicht, um uns wie eine Droge ruhigzustellen, sondern um die eschatologische Fantasie in uns zu wecken, die die Hoffnung mitten im Schutt der Moderne entdeckt.

Andererseits ist die aus der philosophischen Perspektive der Postmoderne analysierte systemische Gewalt ein Ausdruck des Kollapses der Metaerzählung der instrumentellen Vernunft, die im Westen seit den Anfängen der Kolonialgeschichte im 15. Jahrhundert bis zu deren Zusammenbruch mit den Schrecken von Auschwitz, Hiroshima, Bagdad und dem 11. September 2001 vorherrschte. Vor allem in den Gesprächen, die in Europa zwischen Gianni Vattimo und René Girard oder im Werk Giorgio Agambens stattgefunden haben, sowie auch in der Debatte zwischen Enrique Dussel und Karl Otto Apel in Lateinamerika ist die entscheidende Frage die der Möglichkeit der theoretischen wie praktischen Konstruktion einer Politik von den Opfern her, die das löchrige soziale Netz repariert, welches die modernen demokratischen liberalen Gesellschaften auszeichnet.

## Die Theologie aus dem Schutt der Moderne

Inmitten dieser politischen und säkularen theoretischen Debatten hat die Theologie einen spezifischen gesellschaftlichen und erkenntnistheoretischen Standort gewonnen, um *Rechenschaft von ihrer Hoffnung* zu geben (vgl. 1 Petr 3,15), welche die Menschheit im Licht der theologalen Lebenserfahrung ermutigt, die von den Opfern und Überlebenden ausgeht<sup>6</sup> - zuerst und in hervorragender Weise von der Hingabe Jesu am Kreuz und im Licht seines Pascha. Eine „Veränderung der Zeitlichkeit“<sup>7</sup> stellt sich dank des Paschas Christi und des Zeugnisses vom Gekreuzigten, der lebt, ein, das die entstehende Kirche verkündet. Dank dieses Verständnisses des Prozesses, der Opfer hervorruft, und seiner möglichen Überwindung dadurch, dass man von der Logik der Rivalität zur Logik der Gabe übergeht, können wir a posteriori sagen, dass die Gerechten der Geschichte das Ende der verdorbenen Zeiten *vorwegnehmen* und auf diese Weise die „Zeit“ Gottes

anbrechen lassen. Doch dieses Ende vollzieht sich stets auf flüchtige und paradoxe Weise inmitten der Geschichte voller Gewalt.

In dieser Hinsicht stellte die Analyse zur Theologie kommunikativen Handelns, wie sie vor einigen Jahrzehnten Helmut Peukert in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas entwickelte, zu ihrer Zeit eine bedeutende Forschungsarbeit einer theologischen Rationalität dar, die sich von der Kehrseite der Geschichte her für die entfalten wollte, die sich nicht in die Gestaltung des öffentlichen Raumes der modernen Demokratien einmischen konnten. Die Aporie des kommunikativen Handelns zeigte sich darin, welche große Schwierigkeiten die spätmodernen Gesellschaften hatten, eben die Ausgrenzung der Minderheiten zu überwinden, die ihr System, das sie am Leben hält, gerade erzeugt.

In einem damit übereinstimmenden Sinn, aber von einem anderen hermeneutischen Schlüssel her erforscht die Mimesistheorie der Gewalt in den anthropologischen Studien René Girards<sup>8</sup> heute dieses Paradox. Mithilfe interdisziplinärer Debatten über anthropologische Wege der Konfliktüberwindung und der Spirale der Rivalität und der Gewalt versucht sie zu verstehen, wie der Friede geschaffen werden kann. Die theoretische Rezeption dieses Denkansatzes erfolgt über den Dialog mit Gruppen lateinamerikanischer Intellektueller<sup>9</sup>, aber auch mit gesellschaftlichen Akteuren, Bürgern und Bewegungen von Opfern in verschiedenen Teilen der Welt.

Seit einigen Jahrzehnten entwickelt sich auch voller Kraft eine postmoderne Theologie, in deren Zentrum Verletzlichkeit und Begehren<sup>10</sup> stehen. Sie entfaltet sich auf dem fruchtbaren Boden von kleinen Erzählungen des erlösten Leibes: die indianische Theologie, die Theologie der Ernährung, die Queer-Theologie. Es sind die neuen Stimmen der Opfer, die Wege der theoretischen und faktischen Dekonstruktion der Ausgrenzungsprozesse und der Gewalt erschließen, um für eine *eschatologische Gemeinschaft* Raum zu schaffen, die als Samenkorn der Hoffnung in den Boden der historischen Konflikte eingesenkt ist.

Es handelt sich um ein lebendiges theologisches Denken, das sich ausgehend von den Ausgrenzungserfahrungen entfaltet, die von einem psychologischen Standpunkt aus in Resilienz gelebt werden, das jedoch die ethische und spirituelle Bereitschaft zu kreativer persönlicher und kollektiver Empörung zum Ausdruck bringt. Es vermittelt auch eine Erfahrung der Ausstattung mit Macht (*empowerment*) vonseiten von Individuen und Kollektiven, die nicht in Ressentiments gefangen bleiben, sondern über die Spirale des Hasses und der Gewalteskalation hinausgelangen wollen. Ein solches theologisches Denken dekonstruiert die egoistischen Impulse der narzisstischen Selbstbehauptung und versucht eine *Veränderung der Welt* dadurch zu ermöglichen, dass sie intersubjektive Beziehungen der Gewaltüberwindung und des Zusammenlebens inmitten von Unterschiedenheit etabliert. Dies ist der Beginn eines historischen Prozesses von Gesellschaften, die sich durch Toleranz und Inklusion auszeichnen. Gleichwohl wissen wir, dass ein solches historisches Projekt stets unvollendet bleiben wird.

Tatsächlich stellt sich angesichts des politischen Horizontes, der sich von der Erfahrung der Opfer her eröffnet, die dringende Frage nach der Möglichkeit,

Gesellschaften aufzubauen, die die menschliche Vielfalt in ethnischer, geschlechtlicher, kultureller, politischer und religiöser Hinsicht integrieren. Doch ihr theoretischer Hintergrund ist die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Intersubjektivität<sup>11</sup>, die als historisches Projekt für autonome und emanzipierte Individuen und Kollektive möglich ist, welche die moderne Vernunft in ihrem besten Aspekt beerbt haben: als Verteidigerin der freien und solidarischen Daseinsverfassung des Menschen. Das Problem, das gelöst werden muss, ist das der sich verstärkenden Spirale der Gewalt und deren bitterer Frucht, nämlich der „Banalität des Bösen“ (Hannah Arendt), die alle Gesellschaften des globalen Dorfes durchdringt.

Doch es handelt sich keineswegs um eine naive Theologie der messianischen Zeit. Es ist eher ein Gemurmel, das aus der Erfahrung der Scham (James Alison) emporsteigt, sich ebenfalls als Teil der Opfer hervorbringenden Prozesse zu erkennen: zuweilen als Henker, zumeist als gekränkte Opfer. So beginnen die Überlebenden der Geschichte der Herrschaft eine Sprache diesseits der geschwistermordenden Rivalität zu stammeln. Als Morgenröte einer neuen (Inter-) Subjektivität, die sich anschickt, ihre Identität mithilfe von unter dem Zeichen Abels geschriebenen kleinen Geschichten zu leben und zu erzählen, der zurückkehrt, um die Geschichte zusammen mit seinem Bruder Kain zu rekonstruieren.

So wird das *theologale Leben*, das aus dem zutiefst empfundenen Mitgefühl hervorgeht, das Jesus von Nazaret in seinen Worten und Taten zusammen mit seiner Gemeinschaft des Lebens im Galiläa des ersten Jahrhunderts zeigte, zum hauptsächlichen Interpretationsschlüssel dieses von seiner fatalen Opferlogik erlösten Lebens. Von dieser eschatologischen Vorstellung ermutigt, gelangen sie über das Ressentiment hinaus und eignen sich auf diese Weise wieder den *Blick des Unschuldigen* an, den die patristische Theologie so sehr betonte. Sicherlich lösen sie das Problem der Vernichtung der Gerechten im unvermeidlichen Verlauf der Geschichte nicht, doch sie bleiben standhaft in der Anklage der Perversion dieses Modells der Rivalität und setzen mithilfe alternativer Vermittlungen – einer Gegenkultur, Gegengeschichte und Gegenontologie, wie John Milbank sagen würde – *eine neue Existenzweise* mittels Praktiken und Darstellungen von Gedächtnis, Geschichte und Versöhnung in Gang.

Deshalb ist es wichtig zu betonen, dass sich die apokalyptische Krise des globalen Dorfes, das in seinem Überleben als Ökosystem bedroht ist, nicht auf etwas bezieht, was ein für allemal durch ein besonderes Ereignis – sei es durch eine

*Carlos Mendoza-Álvarez OP, geb. 1961 in Puebla de los Ángeles, Mexiko, Dr. theol. habil. Er habilitierte sich im Bereich Fundamentaltheologie an der Universität Fribourg. Er ist an der Universität von Mexiko-Stadt tätig und hat Gastprofessuren an verschiedenen Universitäten Brasiliens und Mexikos. Der hier vorliegende Beitrag fasst zum Teil eine zentrale These seines jüngsten Buches (s. Anm. 7) zusammen, das er während seiner Zeit als Gastprofessor an der Universität Fordham, New York geschrieben hat. Anschrift: Universidad Iberoamericana Ciudad de México, Departamento de Ciencias Religiosas, Prol. Paseo de la Reforma 880, Lomas de Santa Fe, 01219 México, D.F., Mexiko. E-Mail: carlos.mendoza@ibero.mx.*

soziale Revolution oder ein neues politisches System - gelöst werden könnte. Dies wissen wir in Zeiten, da wir eine zerrissene und zersplitterte Geschichte erleben, sehr wohl. Auf diese Weise entsteht die postmoderne Eschatologie<sup>12</sup> im Sinne eines Verständnisses des Endes der Zeiten als einer Lebensordnung, die von den Gerechten der Geschichte ermöglicht wird, welche in der Logik der Liebe und der Gabe leben.

Tatsächlich kann die Zeit der Fatalität der ewigen Wiederkehr der Rivalität und des Hasses nur in der messianischen Existenz, die von der einseitigen und ungeschuldeten Liebe des Messias Jesus inspiriert ist, der *messianischen Temporalität* als einer Wegkreuzung weichen, an der sich das göttliche Heil und die Endlichkeit des Menschen begegnen, auf dass Letztere von ihrem geschwistermordenden Widerspruch erlöst werde.

## Die messianische Zeit in der postmodernen Theologie

So kurz nach dem Scheitern der sowohl säkularen als auch religiösen politischen Messianismen des 20. Jahrhunderts - Letztere entstanden als christlicher oder jüdischer politischer Anspruch, die von ihrem mimetischen Doppelgänger in der islamischen Theokratie begleitet wurden - scheint es sehr gewagt zu sein, den Gedanken der *messianischen Zeit* wieder aufzugreifen.

Vergessen wir nicht, dass bereits im letzten Jahrhundert Walter Benjamin mit dem Begriff der „Splitter der messianischen Zeit“ die Aufmerksamkeit auf diese Vorstellung der politischen Philosophie gelenkt hat: Es ist jener Splitter, der sich jedes Mal als Stachel im Gedächtnis der Menschheit schmerzlich bemerkbar macht, wenn ein Unschuldiger verurteilt oder ein Gerechter vernichtet wird. Doch der Philosoph, der sich selbst auf der Flucht befand, verdeutlichte damit lediglich die Aporie der Gewaltgeschichte der Menschheit.

Später sprach Martin Heidegger in paradoxer Weise von der Notwendigkeit, sich die messianische Zeit in ihrem *kairologischen* Sinne wieder anzueignen. Dies sei die einzige Möglichkeit, das Problem der uneigentlichen Existenz zu lösen. Auf diese Weise übersetzte er den Beitrag des Christentums zur menschlichen Zivilisation in der Stunde der apokalyptischen Krise.

In jüngerer Zeit haben die verschiedenen Ansätze postsäkularen philosophischen und theologischen Denkens - John Milbank, Jean-Luc Marion und Giorgio Agamben in Europa, David Tracy, Roberto Goizueta und die Theologie der Latinos in den USA sowie Ignacio Ellacuría und James Alison in Lateinamerika - je auf ihre Weise auf unterschiedlichem Wege und mittels verschiedener analytischer Instrumente versucht, das Leben von den Schlüsselbegriffen der Verwundbarkeit und Gabe her zu interpretieren.

Heute ist ein postmodernes und postsäkulares theologisches Denken im Entstehen begriffen, das die Möglichkeiten der eigenen Erfahrung der *verwundbaren Subjektivität* entfaltet. Aus dieser Perspektive geht es darum, sich die Geschichte „von unten und von ihrer Kehrseite her“ wieder anzueignen, und zwar ausgehend

vom theologalen Leben, das die Gerechten der Geschichte ebenso ermutigt wie die *vergebenden Opfer*<sup>13</sup>, die den Teufelskreis der Rivalität durchbrechen. Sie lernen, nach dem Code der *schwierigen ungeschuldeten*, nicht reziproken, einseitigen *Liebe* zu leben, die das Kennzeichen für die Veränderung der Welt ist. Es handelt sich dabei um eine Lebensweise, die anscheinend innerhalb der fragmentierten Geschichte unserer Tage unmöglich verwirklicht werden kann, wie viele Analytiker der verschlungenen Pfade der Subjektivität<sup>14</sup>, von Psychoanalytikern bis zu Sozialanthropologen und Neurowissenschaftlern, behaupten.

Eine Erfahrung jedoch, die letzten Endes nur als existenzieller Horizont in der Perspektive des theologalen Glaubens möglich ist, der dank des Zeugnisses derer, die ihr Leben für die anderen gegeben haben, obwohl sie der Vernichtung preisgegeben waren, sein Vertrauen in die Gegenwart des mitleidenden Gottes mitten in der Geschichte setzt. Diese Existenzweise wurde nach dem Zeugnis seiner Jüngerinnen und Jünger im Licht des Osterereignisses vollkommen von Jesus verwirklicht.

Die Eschatologie des Endes der Zeiten in postmodernem Verständnis<sup>15</sup> trägt auf diese Weise in der Stunde der Ungewissheit unseres von der vollständigen Vernichtung bedrohten Planeten etwas wie ein Gemurmel der Hoffnung bei. Aber keines, das uns durch ein Trugbild der Rettung der Gewaltgeschichte enthebt, sondern jenes, das von den Opfern ausgeht, die, wie Paulus lehrt, „die Zeit verkürzt“ haben (1 Kor 7,29) durch Akte der Unentgeltlichkeit und so eine Zukunft für alle ermöglichen. Die apokalyptische Grundstimmung des Widerstands in Wort und Tat vonseiten ökologischer Initiativen, Gender-Gruppen, vonseiten „Empörter“ und autochthoner Völker, der heute überall auf dem Planeten anzutreffen ist, ist also wie ein dringender Aufruf, den Blick auf die Möglichkeit der Hoffnung darauf zu richten, dass eine *andere* Welt entsteht. Für viele kommt diese andere Welt allein durch die Ausstattung der Opfer mit Macht (*empowerment*). Für die Gläubigen ist es eine Welt, die aus der göttlichen Weisheit<sup>15</sup> als ihrer Ursprungsquelle entspringt und nicht aus der Rivalität zwischen den Menschen. Auch nicht aus den infantilen Allmachtsfantasien der ichbezogenen Rationalität in der idyllischen Gestalt des Fortschritts, und ebenso wenig aus der trügerischen Faszination der Technik oder der Anmaßung der Wissenschaft als alleiniger Instanz, und auch nicht aus der Sozialrevolution. Es ist vielmehr eine Welt, die der *eschatologischen* Hoffnung entspringt, die die Gerechten und die vergabenden Opfer in Gestalt einer Lebensweise im Kampf für das Überleben aller verwirklichen, dessen Ausgangspunkt die Dekonstruktion der Prozesse der Rivalität, der Ausgrenzung und des Todes ist.

Auf diese Weise entsteht die postmoderne Theologie vom Ende der Zeiten als eine historische Möglichkeit, die Prozesse der ständigen (De-)Konstruktion von Subjektivität in Zeiten der Fragmentierung zu verstehen. Dies setzt sich in historische Prozesse um, in deren Verlauf die Opfer die Logik der Rivalität überwinden - und vielleicht auch die Henker, wenn sie den qualitativen Sprung der Bekehrung wagen - und auf diese Weise Gemeinschaften der Hoffnung auf den Trümmern der totalitären und Ausgrenzung produzierenden Systeme errichten.

Der *kairós* offenbart sich dann als verwirklichte Eschatologie inmitten der Ambivalenz der Geschichte auf stets provisorische und in gewissem Sinne flüchtige Weise, die aber darum nicht weniger wahr ist. Dank dieser authentischen Lebensweise, die inmitten der Trümmer der Kainsgesellschaften in der Spätmoderne entsteht, wagt man es sogar, sich bittend an Gott zu wenden, zu feiern und am Gang Gottes durch die Geschichte als *grenzenlose und bedingungslose Liebe* mitzuwirken.

Tatsächlich vollzieht sich durch die messianische *mimesis*, *poiesis* und *praxis*<sup>17</sup> der Gerechten und Unschuldigen und ihr unentgeltliches Handeln das Endgericht über die verderbte Welt, und es kündigt sich die Morgendämmerung einer neuen Welt an, die von Gott her kommt.

Zusammenfassend können wir festhalten, dass die Menschen, die die unentgeltliche Liebe leben, die das Wesen der eigentlichen Existenz ausmacht, das Ende der Zeiten als vollendete Erlösung im Geheimen in der zerrissenen Menschheitsgeschichte aussäen und uns damit eine Zukunft für alle ermöglichen.

<sup>1</sup> Das ist ein Ausdruck aus der antisystemischen zapatistischen Bewegung („von unten und nach links“) im Südosten Mexikos, der ein indigenes Widerstandsprojekt für die Maya-Völker von Chiapas als Prozess der wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Autonomie seit dem Jahr 1994 auf den Punkt bringt. Vgl. Subcomandante Marcos, *Ellos y nosotros, IV: Los dolores de abajo*, Mexiko, 24. Januar 2013: [www.enlacezapatista.eznl.org.mx/2013\(01/24/ellos-y-nosotros-iv-los-dolores-de-abajo](http://www.enlacezapatista.eznl.org.mx/2013(01/24/ellos-y-nosotros-iv-los-dolores-de-abajo) (aufgerufen am 16. Oktober 2013).

<sup>2</sup> Zum Beispiel die indianische Theologie, die während des fünfhundert Jahre währenden kulturellen Widerstands der unsichtbar Gemachten der ersten vom Westen eingeleiteten Globalisierung seit 1492 entwickelt wurde. Doch es geht auch um die feministische Theologie und die Theologie der Latinos in den USA als wichtige Ausdrucksformen eines postkolonialen Denkens. Vgl. María Pilar Aquino - Roberto Goizueta (Hg.), *Theology: Expanding the Borders* (The Annual Publication of the College Theology Society, Bd. 43), o.O. 1998.

<sup>3</sup> Zwei Kategorien mit hebräischen Wurzeln, die das Christentum aufgegriffen hat, um die künftigen Dinge zu benennen. Die Vorstellung der *Eschatologie* ist umfassender, denn sie verweist auf das Ende der Zeiten im messianischen Sinne als einen Zukunftshorizont jenseits der Geschichte. Die Vorstellung der *Apokalypse* wiederum ist eine Konkretisierung dieser Zukunft im Sinne eines abrupten Wandels der Geschichte aufgrund der Erscheinung des Messias, dem eine kosmische Katastrophe vorausgeht und dessen Ziel die Erlösung einer Gruppe von Auserwählten ist. Vgl. Lester L. Grabbe, *Introduction to Second Temple Judaism. History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus*, London 2010.

<sup>4</sup> Vgl. Jean Robert - Majid Rahnema, *La Puissance des Pauvres*, Paris 2008.

<sup>5</sup> Vgl. Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid 1997.

<sup>6</sup> Vgl. dazu die kraftvolle feministisch-theologische Erzählung, die aus dem Drama der Frauenmorde in der mexikanischen Stadt Ciudad Juárez als eine konstruktivistische Soteriologie hervorging: Nancy Pineda-Madrid, *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez*, Minneapolis 2011.

<sup>7</sup> Dies ist die zentrale These des Buches, das die Arbeit des Autors von zwei Jahrzehnten an der Fundamentaltheologie der Offenbarung abschließt: Carlos Mendoza-Álvarez, *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*, Mexiko 2014. Diesem Buch gingen folgende Werke voraus: *Deus absconditus. Désir, mémoire et imagination eschatologique. Essai de théologie fondamentale postmoderne*, Paris 2011; *Deus liberans. La revelación cristiana en diálogo con la modernidad. Los elementos fundacionales de la estética teológica*, Fribourg 1996.

<sup>8</sup> Wir empfehlen vor allem die Lektüre der Gespräche René Girards mit zwei talentierten jungen Intellektuellen, da sie bereits eine Rückschau auf das Werk des Anthropologen aus Avignon bieten, der Rechenschaft über die Entstehungsgeschichte seines Werkes gibt. Vgl. René Girard - João Cezar de Castro Rocha - Pierpaolo Antonello, *Evolution and Conversion. Dialogues on the origins of culture*, New York 2007.

<sup>9</sup> In diesem Zusammenhang ist der Gedanke der „kollektiven Interdividualität“ hervorzuheben, den der brasilianische Literaturtheoretiker Cezar de Castro Rocha in seinem Gespräch mit der Mimesistheorie entwickelt, um den poetischen Wettstreit am Ursprung der lateinamerikanischen Kulturen zu verdeutlichen. Vgl. João Cezar de Castro Rocha, *Culturas shakespearianas. Teoría mimética y América Latina*, Guadalajara 2014.

<sup>10</sup> Zum Beispiel Ángel Méndez Montoya, *Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria*, Mexiko 2011.

<sup>11</sup> Ein Problemkomplex, den bereits Georg W. F. Hegel am Ende seines Lebens und seines Werkes angesprochen hat. Er wurde in jüngerer Zeit wieder aufgegriffen in Paul Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt am Main 2006, 218-306.

<sup>12</sup> Eine Eschatologie, die sich nach der Dekonstruktion der Theologie des Übernatürlichen und dessen extrinseztischer Deutung der „letzten Dinge“, wie sie in der apologetischen und auch modernen Theologie vorherrschte, im Prozess der Ausarbeitung befindet.

<sup>13</sup> Ein Ausdruck, der von James Alison im Zuge seiner theologischen Rezeption der Mimesistheorie geprägt wurde. Er verbindet damit eine anthropologische Analyse des gewaltsamen Opfers mit dem biblischen Verständnis der Lösung des Rätsels der Rivalität im Licht der Auferstehung Jesu. Vgl. sein Programm der Erwachsenenkatechese, das er im Sinne dieses hermeneutischen Schlüssels entwickelt hat: James Alison, *Jesus, the Forgiving Victim. Listening to the Unheard Voice*: [www.forgivingvictim.com](http://www.forgivingvictim.com) (aufgerufen am 13. November 2013).

<sup>14</sup> Vgl. Stéphane Vinolo, *Ipseidad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia*, in: *Philosophica Xaveriana* 55/27 (Dezember 2011).

<sup>15</sup> Ein Gedanke, den Giorgio Agamben in seinem kleinen, aber anregenden Buch formuliert, in dem er die Bedeutung des eschatologischen Denkens des Paulus für unsere unsicheren und apokalyptischen Zeiten behandelt: Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main 2006, 162.

<sup>16</sup> Die feministische Theologie der letzten Jahre geht dieser Gedankenspur nach und bezieht die Geschlechtervielfalt und den vielfältigen Beitrag der Subjektivitäten bei der Konstruktion des öffentlichen und kirchenöffentlichen Raumes ein. Vgl. Elisabeth Johnson, *Quest for the Living God. Mapping Frontiers in the Theology of God*, New York 2011; Maria Pilar Aquino - Elsa Támez, *Teología feminista latinoamericana*, Quito 1998.

<sup>17</sup> Klassische Dreiheit, seit Aristoteles die Funktionen des schöpferischen *lógos* als *mimesis práxeos* beschrieben hat (Aristoteles, *Poetik* 50 b,3). Diese Dreiheit wurde in unserer Zeit von Paul Ricœur im Sinne der Struktur der Sprechakte neu bedacht, die unser In-der-Welt-Sein ausmachen. Vgl. Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung*, München 1988, 58-60.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.