

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

62. JAHRGANG HEFT 3
JULI-SEPTEMBER 2021

Wort und Antwort



Die Welt geht unter
Wer kommt mit?



GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 62. JAHRGANG HEFT 3 JULI-SEPTEMBER 2021

Die Welt geht unter. Wer kommt mit?

Editorial 97

Stichwort: Apokalypse (Joachim Kügler/Blessing Nyahuma) 98

Hans-Georg Gradl

Stütze und Störenfried. Die Johannesapokalypse in Zeiten der Pandemie 103

Leonhard Lehmann

Joachim von Fiore und sein Chiliasmus 109

Joachim Valentin

Depression als Ende der Welt. Lars von Triers Film MELANCHOLIA als Zeichen der Zeit 116

Dagmar Petermann

Umweltkrise – Gesellschaftskrise. Wenn die Apokalypse wahrscheinlicher wird 122

Hans Gasper

Apokalyptisches Intermezzo? Zur Frage nach dem Tausendjährigen Reich 128

Dominikanische Gestalt: Vincenz Ferrer OP (1350–1419) (Norbert Schmeiser) 134

Wiedergelesen: J.B. Metz, „Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik“
(Jürgen Kroth) 138

Bücher (Ulrich Engel, Norbert Schmeiser, Christian Seitz, Stephan Winter) 141

Titelbild: Footage from "Melancholia" by Lars von Trier is licensed by Zentropa Entertainments1 ApS. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Rechteinhabers.

Vorschau: Heft 4 (Oktober – Dezember) 2021:

Wo zwei oder drei ... Abrahamitische Religionen

Editorial

„Die besten Postapokalypse-Spiele, die du vor der Apokalypse spielen solltest“, stellte Jonas Wekenborg, Experte für Software und Games, Anfang 2019 auf dem Tech-Portal „Giga“ vor. Angesichts der Tatsache, dass die Post-Apokalypse seit Jahren bereits ein populäres Setting für zahlreiche Videospiele darstellt, fragt Wekenborg, ob dies bedeute, „dass sich zahlreiche Spieler insgeheim wünschen, dass endlich alles vorbei ist“ (www.giga.de, Abruf: 12.07.2021).

Das vorliegende WORT UND ANTWORT-Heft greift das bei Wekenborg vermutete Lebensgefühl in seinem Titel auf: „Die Welt geht unter. Wer kommt mit?“ Allerdings kommentieren die versammelten Texte nicht bloß aktuell virulente Stimmungen. Vielmehr versuchen sie die dort sichtbar werdenden Depressionen (*Joachim Valentin* im Blick auf Lars von Triers Film *MELANCHOLIA*, 2011) und Todesalienzen (*Dagmar Peterson* fokussiert auf Klimawandel, Artensterben und Umweltzerstörung) tiefergehend als Zeichen der Zeit zu verstehen. Dazu passt auch die Beobachtung, dass sich apokalyptisches Denken in den Monaten der Coronapandemie verstärkt artikuliert. Aus dogmatischem Blickwinkel und in einer Relecture der Johannesoffenbarung definiert *Hans-Georg Gradl* vor diesem Hintergrund die Apokalyptik als eine zentrale Form des Krisenmanagements, das Leben schützen und Handlungsoptionen eröffnen will. Biblisch gesehen, darauf machen *Joachim Kügler* und *Blessing Nyahuma* aufmerksam, eignet den apokalyptischen Texten zumeist ein politisches Widerstandspotential. In systematischer Hinsicht rekonstruiert *Jürgen Kroth* dieses Potential in den „Unzeitgemäßen Thesen zur Apokalyptik“ des Münsteraner Theologen Johann Baptist Metz (1928–2019). Chiliasmus (*Leonard Lehmann OFM Cap* am historischen Beispiel des Joachim von Fiore, um 1135–1202) und Millennialismus (*Hans Casper OPL* im Blick u. a. auf evangelikale und pentekostale US-Kirchen) stehen für radikale Erwartungen. Ihre geschichtliche Nicht-Einlösung ist ihr Problem – wie auch eine antijudaistische Entkoppelung von Kirche und Israel. Letzteres gilt nicht nur für manche millennialistischen Positionen, sondern auch für die apokalyptischen Predigten des Vincenz Ferrer OP (1350–1419), wie *Norbert Schmeiser* aufzeigt.

Für die freundliche Bereitstellung des Umschlagbildes und die Gewährung der entsprechenden Abdruckrechte danken wir *Signe A. Rasmussen* für Zentropa Administration ApS.

Ulrich Engel OP

Apokalypse

Damals: Begriff

Der Begriff *Apokalypse* kommt aus dem Griechischen und bedeutet „Enthüllung“. Meist werden damit Texte bezeichnet, die davon erzählen, wie einem Visionär oder Propheten eine himmlische Wahrheit enthüllt wird. Diese Enthüllung ist notwendig, damit die Adressaten verstehen, was der Sinn der menschlichen Geschichte ist. Dahinter steckt ein negatives Lebensgefühl, das man *Apokalyptik* nennt. Dieses Weltbild sieht die Gegenwart als heillos durcheinandergeraten. Die gesamte Weltordnung steht Kopf, alles widerspricht der göttlichen Ordnung, überall herrschen Sünde und Chaos. Um in der heillos verworrenen Lage nicht zu verzweifeln und den Glauben an Gott nicht zu verlieren, ist es notwendig, den Sinn des ganzen Schlamassels zu verstehen. Warum lässt Gott das zu? Was hat er vor? Um diese Fragen zu beantworten, lassen Apokalypsen in den Himmel blicken und Auskunft erhalten über das, was vorgeht und wozu es geschieht.

Damals: Geschichtsbild

Das idealtypische Geschichtsbild der Apokalyptik lässt sich grob strukturieren wie folgt:

- Am Anfang/früher gab es eine heile Welt, in der die göttliche Ordnung zugleich die Ordnung der Welt war. Mensch, Natur und göttliche Welt lebten in Harmonie.
- Dann geschieht eine Störung, die die Welt aus dem Gleichgewicht wirft und es folgt eine Epoche von Unheil, Ungerechtigkeit, in der Sünde, Tod und Bosheit die Herrschaft übernehmen. Diese Epoche muss nicht einheitlich sein, sie kann aus mehreren Teilen mit unterschiedlichem Leidensdruck bestehen. Oft wird zum Ende hin eine geradezu orgiastische Steigerung des Unheils erwartet. Der Kampf zwischen Gut und Böse ist schrecklich.
- Dann kommt es zu einer Wende und eine neue Zeit des Heils beginnt. Diese Zeitenwende wird als radikaler Bruch verstanden. Die alte Welt der Sünde und

Ungerechtigkeit wird zerstört. Diese Zerstörung der alten Welt wird oft mit der Vorstellung von einem göttlichen Gericht verbunden, in dem die Sünde bestraft und die Treue zur göttlichen Ordnung belohnt wird. Damit wird die lange vermisste Gerechtigkeit wiederhergestellt und eine neue, gute und gerechte Welt kann beginnen. Sowohl das Strafgericht als auch die neue Weltordnung werden mit königlichen Gestalten (Heilskönig, Messias, Menschensohn, Richter) verbunden, die im Auftrag Gottes agieren. Diese Anbindung der neuen Zeit des Heils an messianische Gestalten hängt eng damit zusammen, dass alte Kulturen eben in der Regel Monarchien waren. Deshalb wird das Unheil dem Fehlen gerechter Herrschaft zugeschrieben und auch die neue Weltordnung braucht einen Herrscher, nur ist es eben dann der ideale König, der die Harmonie von Gott/Göttern, Schöpfung und Menschenwelt garantiert.

Damals: Entstehungsbedingungen

Die Entstehungsbedingungen der Apokalyptik lassen sich historisch recht gut erkennen. Apokalyptische Texte und das zugrundeliegende Weltbild der Apokalyptik wird von Menschen entwickelt, die sich auf der Verliererseite der bestehenden Weltordnung sehen. Sie sehen ihr Grundvertrauen, dass die irdische Macht die göttliche Macht vergegenwärtigt und die göttliche Weltordnung garantiert, zu tiefst enttäuscht, und zwar dauerhaft. Typische Zeiten für Apokalyptik sind Zeiten der Fremdherrschaft, der kulturellen, religiösen und ökonomischen Unterdrückung, in denen traditionelle Sinnsysteme nicht mehr funktionieren. Im Alten Ägypten entsteht Apokalyptik unter zuerst persischer, dann griechisch-hellenistischer und zuletzt römischer Fremdherrschaft. Da man unbedingt einen König braucht, der die Verbindung zwischen göttlicher und menschlicher Welt darstellt, die göttliche Weltordnung garantiert und dadurch dem menschlichen Leben Sinn gibt, werden die Fremdherrscher notgedrungen in das politisch-religiöse System integriert. Aber es bleibt das Bewusstsein, dass sie als Götterfeinde eigentlich gar nicht in die Königsrolle passen. Letztlich können sie weder kulturelle Identität noch religiösen Sinn stiften. Dieses abgrundtiefe Unbehagen zeigt sich nicht nur in immer neuen Revolten, sondern auch dort, wo man kollaboriert. So findet sich in Tempeln der Spätzeit oft nicht mehr der Name des aktuellen Regenten in den Königskartuschen, sondern nur der Titel „Pharao“ (*per-a'a* = Großes Haus/Palast) oder man lässt die Namenskartusche sogar leer. Wenn der griechische Regent in traditionell ägyptischer Art beim Niederschlagen der Feinde dargestellt wird, etwa im Tempelbezirk von Edfu, dann werden die Griechen unter den Feinden aufgezählt, die er vernichtet. Da der König selbst zu diesen gehört, vernichtet er sich damit symbolisch selbst und die beißende Paradoxie des hellenistischen Königtums ist mit Händen zu greifen.

Im jüdischen Bereich ist ebenfalls die Erfahrung der Fremdherrschaft Auslöser für apokalyptisches Denken und die Produktion entsprechender Texte. Seit dem Babylonischen Exil stand das Land stets unter der Herrschaft ausländischer Mächte.

Perser, Ptolemäer, Seleukiden und Römer folgten aufeinander. Die daraus resultierende Transformation wird als Zersetzung religiöser und kultureller Identität interpretiert und bekämpft. Die Zahl apokalyptischer Texte aus der Zeit von etwa 300 v. Chr. bis in die Kaiserzeit hinein ist enorm. Und Johannes der Täufer, Jesus und das frühe Christentum teilen diese Weltsicht der jüdischen Apokalypitik.

Damals: Widerstandstexte

Die apokalyptischen Widerstandstexte, die im Judentum wie in Ägypten entstehen, kündigen entsprechend der Heilsbedeutung des Monarchen einen neuen, guten, gerechten König gemäß der göttlichen Weltordnung an. In Ägypten¹ formuliert die *Demotische Chronik* (300–150 v. Chr.) die Hoffnung auf die Vertreibung der Fremdherrscher (als Agenten der Chaosmächte) und das Wiederherstellen eines ägyptischen Königtums auf der Basis der göttlichen Weltordnung. Durch die Betonung überkommener Ordnungsideale will der Text die gefährdete Identität der alten ägyptischen Elite stabilisieren und ihren Führungsanspruch konservieren. Das *Töpferorakel*, Übersetzung eines demotischen Originals (um 150 v. Chr.), berichtet von einem Töpfer, dem eine Unheilsbotschaft gegeben wird. Die Prophezeiung stellt großes Unheil in Aussicht. Ein schlechter König kommt, gründet eine neue Stadt (Alexandria) und führt einen neuen Gott (Sarapis) ein. Die Folgen sind schrecklich:

Krieg wird zwischen Geschwistern und Eheleuten herrschen,²
die Menschen werden sich gegenseitig umbringen.

Not macht egoistisch: Jeder hält sein Übel für das schlimmste.

Die Bauern haben nichts zu ernten
und müssen versteuern, was sie nicht gesät haben;
die Not treibt sie mit Waffen gegeneinander.

Die Sklaven werden frei werden und ihre Herren Mangel leiden.³

Der Vater wird der Tochter den Gatten abspenstig machen
und Söhne die Mutter heiraten.⁴

Ein Ende der Not wird aber versprochen. Krieg wird die gottlose Herrschaft zerstören. Dann kommt, von der Sonne gesandt und von Isis inthronisiert, ein König, der Ägypten lange regieren wird. In Gerechtigkeit und Harmonie wird Ägypten gedeihen, die Sonne strahlt wieder, der Nil führt Hochwasser, die Jahreszeiten kommen gemäß ihrer Ordnung.

Im jüdischen Bereich⁵ ist hier auf das Buch Daniel zu verweisen, das zum ersten Mal einen „Menschensohn“ erwähnt, der nach dem göttlichen Strafgericht herrscht (Dan 7,13). Außerbiblisch wären die Henochbücher, die Psalmen Salomos und viele mehr zu nennen. Im Neuen Testament finden sich apokalyptische Elemente in der Jesustradition und bei Paulus, sowie die Johannesoffenbarung als apokalyptisches Buch.

Das Markusevangelium kündigt endzeitliche Kriege, Hunger, Verfolgung und Naturkatastrophen (13,8–25) an. Nach den Wirren des Endes aber kommt der Menschensohn vom Himmel und ruft die Auserwählten zum Heil (13,26f.).

Auch Paulus erwartet Heil für die Erlösten: „¹⁶... der Herr selbst wird herabsteigen vom Himmel, [...] und die Toten in Christus werden zuerst aufstehen, ¹⁷dann werden [...] wir allzeit mit dem Herrn sein.“ (1 Thess 4,16f.)

Heute

Im globalen Westen geht es heute bei Apokalyptik meist nur noch um ein Horror-Szenario – heillos, hoffnungslos, unentrinnbar. Das Weltende ist Schreckgespenst, nicht Hoffnung. Das dürfte zwei Gründe haben:

1. Ohne Glauben an die erneuernde Kraft Gottes nach dem Weltuntergang ist nichts mehr zu hoffen.
2. Die „Apokalyptiker“ im Westen sind selten arme Unterdrückte, die auf ein Ende der ungerechten Welt hoffen, damit eine neue Ordnung sie zu echtem Leben befreit.

In Afrika war das zunächst ganz anders, nämlich ähnlich den antiken Ursprüngen der Apokalyptik. Die Entfremdungserfahrungen der Unterdrückung durch die Kolonialmächte beförderten eine Weltsicht, die dem Widerstand als religiöse Motivation diene. So brachten einheimische Propheten apokalyptische Orakel hervor, die vor der Kolonialisierung warnten und sie als apokalyptisches Phänomen deuteten. Die Fremdherrschaft wurde als göttliche Strafe für die Verbreitung des Bösen und die Abkehr von Kultur und Tradition verkündet. Diese Apokalyptik warnte nicht nur vor der drohenden Zerstörung überlieferter Lebensweise, sondern bot auch Lösungen an, wie dies durch menschliche Ideen und Handlungen verhindert werden könnte. Viele Befreiungsbewegungen – etwa *Maji-Maji* (Tansania, Burundi, Ruanda), *Mau-Mau* (Kenia) und *Chimurenga* (Simbabwe) – steigerten ihre Kampfkraft durch apokalyptische Motive (z. B. Kampf zwischen Gut und Böse, Endgericht) und nährten die Hoffnung, nach dem Sieg über die Mächte des Bösen würde die Wiederherstellung einer heilen Welt, eines Lebens im Einklang mit den Ahnen folgen.

Später hat das kolonial formatierte Christentum in vielen afrikanischen Ländern apokalyptische Gewaltaspekte zurückgedrängt, ohne aber die Ablehnung des Fremden überwinden zu können. Diese hat sich jedoch spiritualisiert. Neue Ideen wie *Himmel* und *Jenseits* begünstigten einen weltabgewandten Glauben: Diese Welt ist nur Durchgangsstation. Sie ist böse, aber das ist nicht zu ändern.

Dabei werden Krisen und Veränderungen – ob Feminismus⁶, Naturkatastrophen und Terror oder Kriege, Armut, politisches Chaos und AIDS – als apokalyptisches Unheil verstanden. COVID-19 ist in diesem Weltbild ein ambivalentes Phänomen. Wurde es zunächst als Gottes Strafe für den gottlosen Westen gesehen, so änderte sich dies, als Afrika schlimmer betroffen wurde. Nun leugneten viele – etwa der verstorbene tansanische Präsident Magufuli –, dass die Pandemie überhaupt exist-

tiert. Andere erklärten die Impfung zum teuflischen Zeichen „666“ aus der Johannesoffenbarung oder bezeichneten Schutzmasken als „Masken des Tieres“.

Diese hybride afrikanische Apokalyptik, ebenso antiwestlich wie politisch inaktiv, lässt viele Menschen sich in eine reformfeindliche Xenophobie hineinsteigern. Technologie, Säkularisierung und wirtschaftliche Not werden als zerstörerische Vorboten des Untergangs eingestuft. In dieser antimodernen Apokalyptik ist das Weltende ebenso wie im Westen heillos, unentrinnbarer Horror. Anders aber als beim westlichen „Apocalypse now!“ gibt es durchaus Hoffnung auf Heil, auch wenn dieses nicht mehr – wie noch vor der Unabhängigkeit – messianisch erkämpft, sondern im Himmel erwartet wird!

Dr. theol. habil. Joachim Kügler (joachim.kuegler@uni-bamberg.de), geb. 1958 in Weismain, Prof. für Neutestamentliche Wissenschaften am Institut für Kath. Theologie der Universität Bamberg. Anschrift: An der Universität 2, D-96047 Bamberg. Veröffentlichung u. a.: Sexualität – Macht – Religion. Zeitreisen ins Bermuda-Dreieck menschlicher Existenz, Würzburg 2021.

Blessing Nyahuma, M.A. (psnyahuma@gmail.com), geb. 1980 in Harare, Zimbabwe, PhD-Kandidat an der Universität Bamberg, Pastor. Anschrift: Kornstraße 9, D-96050 Bamberg. Veröffentlichung u. a.: Robert Mugabe's Role as Man-god in Zimbabwe and the Final Judgement, in: E. Chitando (Ed.), Politics and Religion in Zimbabwe: The Deification of Robert G. Mugabe (Routledge Studies on Religion in Africa and the Diaspora), Abingdon/Oxon 2020, 173–188.

01 Vgl. J. Assmann, Ägypten. Eine Sinngeschichte, München 1996, 418–430.

02 Vgl. Mk 13,12.

03 Was hier chaotisches Unheil ist, benennen Jesustradition und Paulus als Heilszeichen der neuen Welt: Mk 10,31.44; Lk 1,52f.; Gal 3,28.

04 Den apokalyptischen Topos „chaotischer“ Sexualität benutzt auch Paulus (Röm 1,26f.).

05 Vgl. Th. Hieke, Apokalyptik/Apokalypse, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, hrsg. v. A. Berlejung u. Ch. Frevel, Darmstadt 2015, 97–99.

06 Vgl. B. Nyahuma, The Whore of Babylon, in: J. Kügler/R. Gabaitse/J. Stiebert (Eds.), The Bible and Gender Troubles in Africa (Bible in Africa Studies Bd. 22), Bamberg 2019, 315–338.

Hans-Georg Gradl

Stütze und Störenfried

Die Johannesapokalypse in Zeiten der Pandemie

Apokalyptisches Denken entstammt der Krise und entfaltet ihr besonderes Wirkungspotential in der Krise. Dies lässt sich bereits religionsgeschichtlich für die ältesten Spuren apokalyptischen Denkens in den altorientalischen Kulturen, aber auch für die apokalyptischen Elemente der alttestamentlichen Überlieferung nachweisen.¹ Das Buch Daniel etwa entstammt einer tiefgreifenden Krise Israels unter Antiochus IV. Epiphanes. Den Nährboden apokalyptischen Denkens bilden die rigide Religionspolitik des Herrschers und die hellenistische Überfremdung des Volkes. Zugleich besitzt die apokalyptische Wirklichkeitswahrnehmung ein entscheidendes Widerstands- und Hoffnungspotential in der Krise: Die Erwartung eines göttlichen Eingriffs stärkt die Identität der Trägerkreise, hält die Resistance am Leben und wehrt der Verzweiflung.² Die Apokalyptik erwächst der Krise und ist zugleich ein zentrales Medium ihrer Verarbeitung und Überwindung.³

Der jüdische Theologe Pinchas Lapide nennt die (biblische) Apokalyptik eine „endemische Krankheit“, im Zuge derer sich die „jüdischen Hoffnungsorgane“⁴ akut entzünden würden. Apokalyptisches Fiebern ist kein flächendeckendes Phänomen. Es tritt lokal in Spannungsfeldern und Krisenherden auf. Als Fieberschübe aber haben die Apokalyptik und die dazugehörigen literarischen Niederschläge in Form einzelner Apokalypsen eine gewichtige Funktion:⁵ Sie rücken die Hoffnung ins Zentrum, konturieren und radikalisieren sie. Alles, was an Glauben und mutmachender Zuversicht noch aufzubieten ist, schwillt fuchsfeuerrot an und wird bis in kosmisch-eschatologische Sphären gesteigert.

Aufgabe der Apokalyptik ist das Krisenmanagement. Wann werden Apokalypsen gelesen? Wann erfahren sie eine Renaissance? Zu welchen Zeiten entfalten sie ihr Wirkungspotential: in der Kunst, Musik, Literatur oder Theologie?⁶ Die Antwort ist mit Blick auf die umfangreiche Rezeptionsgeschichte apokalyptischer Schriften eindeutig: vor allem in Krisenzeiten!

Dr. theol. habil. Hans-Georg Gradl (gradl@uni-trier.de), geb. 1973 in Eschenbach i. d. Opf., Prof. für Exegese des Neuen Testaments an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Trier. Anschrift: Universitätsring 19, D-54296 Trier. Veröffentlichung u. a.: *Der geheime Jesus. Zur Geschichte und Bedeutung der apokryphen Evangelien*, in: *Erbe und Auftrag* 97 (2021), 141–152.

Sprachrohr und Ausdrucksmedium

Eindrücklich lässt sich dies an der Johannesapokalypse – dem letzten Buch der Bibel – nachvollziehen.⁷ Sie wurde und wird in Krisen gelesen. Die ersten Märtyrer von Lyon und Vienne (178 n. Chr.) kommentierten die Johannesoffenbarung. In Pest- und Kriegszeiten wuchs die Sensibilität für die Visionszyklen, in denen sich Leserinnen und Leser unmittelbar wiedererkennen konnten. Die afroamerikanischen Spirituals und Gospels zehren in Unterdrückungskontexten der Sklaverei und Apartheid von der belebenden Hoffnung der Apokalypse. Die Liedtexte gebrauchen Motive aus der Bilderwelt der Offenbarung: Man sehnt sich nach dem „Last Judgment“ und der „City of God“. Das „Book of Life“ und das „Slaughtered Lamb“ werden zu Hoffnungsankern. In der Zeit des Nationalsozialismus wurden Ausgaben der Johannesapokalypse in den Konzentrationslagern gefunden. Kriege und Terroranschläge werden nicht nur als Apokalypse bezeichnet, sondern auch religiös anhand der Johannesapokalypse gedeutet. Kurzum: Gerade in Krisenzeiten bietet sich die Johannesoffenbarung als Sprachrohr und Verständigungsmedium an. Niemals sonst sind ihre Bilder so eingängig, ihre Visionen so unmittelbar einleuchtend und ihre Trostworte so wohltuend.

In gut situierten Momenten und prosperierenden Phasen des Lebens erscheint die Offenbarung verschlossen wie ein Buch mit sieben Siegeln. Wenn Leben und Welt ins Wanken geraten, lüften sich die Schleier. Womöglich lässt sich das letzte Buch des Neuen Testaments nur treffend mit den Augen von Unterlegenen und Geschundenen lesen und verstehen. Die Auslegung- und Wirkungsgeschichte spricht dafür.

Welche Botschaft besitzt die Johannesapokalypse heutzutage? Welche Leseschlüssel bieten sich an, um den oft fremden und nur schwer verständlichen Bildern und Symbolen auf die Spur zu kommen? In Zeiten einer weltweiten Pandemie lese ich die Johannesapokalypse als ein – seit jeher – sonderbares Buch: Es ärgert und tröstet mich, es schmerzt und streichelt mich. Vor allen Dingen aber gibt es mir entscheidende Deutungshilfen an die Hand, um Glaube und Leben miteinander ins Gespräch zu bringen, Gott und Welt zusammenzudenken.

Farben, Töne und Gerüche: mit allen Sinnen glauben

Knapp 80 Belege finden sich in der Johannesapokalypse für die Worte „ich sah“ und „ich hörte“. Im Grunde präsentiert sich die Offenbarung als eine kontinuierliche Folge einzelner Visionen und Auditionen. Der Spannungsbogen reicht von der Wahrnehmung der sieben kleinasiatischen Gemeinden in den Sendschreiben (Offb 2–3), über einen Blick in den Thronsaal Gottes (Offb 4–5), das Mitverfolgen der Siegel- (Offb 6,1–8,1), Posaunen- (Offb 8,2–11,19) und Schalenreihe (Offb 15–16) bis hin zur detaillierten Beschreibung der himmlischen Gottesstadt (Offb 21,1–22,5). Die gesamte Apokalypse ist von Symbolsprache geprägt. Es wird ein regelrechter Kosmos aus Zahlen, Farben, Formen, Tönen und Gerüchen installiert. Mit Logik

und analytischem Sachverstand allein ist der Visionswelt des Buchs nicht beizukommen. Es geht vielmehr darum, sich von der Bilderwelt faszinieren, vom Lichtspiel der himmlischen Gottesstadt regelrecht blenden und vom Erscheinungsbild der zähnefletschenden römischen Bestie abschrecken zu lassen.

Im Lauf der Forschungsgeschichte wurde versucht, hinter die einzelnen Bilder zu blicken: Symbole sollten religionsgeschichtlich übersetzt und Motive zeitgeschichtlich entschlüsselt werden. Das ist alles recht, doch liegt die eigentliche Botschaft just in der farbenfrohen Bildgebung, in den herausfordernden Widersprüchen und der sinnlichen Darstellungsweise. Es kommt auf die emotionale Wirkung und das Nachempfinden der Visionswelt an. Johannes macht seine Leserinnen und Leser zu Mitvisionären. Sie schauen ihm über die Schulter. Sie staunen wie er (Offb 17,6). Sie weinen wie er (Offb 5,4). Sie fragen zaghaft nach und atmen auf (Offb 5,5). Im Himmel werden Hymnen angestimmt, während Babylon förmlich aus dem letzten Loch pfeift (Offb 18,22). Weihrauch erfüllt den Himmel. Auf Erden aber schreckt Babylon durch den Geruch von verbranntem Fleisch ab (Offb 17,16).

Die Johannesapokalypse spricht die Sinne an. Sie erklärt nicht abstrakt, was Hoffnung und Befreiung sind. Sie macht die Erlösung im Modus der visionären Schau und der eidetischen Erzählung erlebnisrecht spürbar. Sie setzt ein großes Fragezeichen hinter eine allzu blutleere und bilderarme Verkündigung. Gerade in Zeiten, in denen Inzidenzwerte, Fallzahlen und Reproduktionsfaktoren die öffentliche Wahrnehmung bestimmen, sollte die Theologie den gesamten Menschen im Blick behalten. Die Visionen setzen Kontrapunkte in einer mundgeschützten, durchdesinfizierten und vermeintlich keimfreien Liturgie. Die Apokalypse fordert keinen Mindestabstand, sondern ein Einsteigen in die Visionswelt des Buchs: mit Haut und Haaren und allen Sinnen. Sind Theologie und Verkündigung, die Predigt und all das, wofür Kirche heute steht, nicht längst und allzu oft viel zu klinisch, steril und katatonisch geworden? Die Johannesapokalypse bietet keine Theologie aus dem Lehrbuch. Sie ist – im besten Sinne des Wortes – ein Bilderbuch, von dem man zehren und leben kann!

Löwe und Reiter: Gott nicht verkitschen

Apokalypsen sind von schroffen Gegensätzen geprägt. Die Weltwahrnehmung der Apokalyptik ist dualistisch. Holzschnittartig werden Gut und Böse, Oben und Unten, Schwarz und Weiß voneinander unterschieden. In der Krise scheinen Differenzierungen und Nuancierungen nicht sonderlich attraktiv und angebracht zu sein. Lautlose Annäherungen und geschmeidige Weichzeichnungen sind jedenfalls nicht das Ziel apokalyptischer Literatur. Auch die Johannesapokalypse setzt auf die Wirkung einer schroffen Konturierung und Pointierung.

Sehr deutlich tritt die theologische Demonstrationsfreude der Johannesapokalypse in der Darstellung Gottes und der Beschreibung von Jesus Christus hervor. Gott thront majestätisch im Himmel (Offb 4,2-11). Johannes vermeidet jedwede

anthropomorphe Zeichnung und unterscheidet sich so von den großen Thronsaalvisionen des Alten Testaments. Unerbittlich hält Gott Gericht. Er ist Anfang und Ende, Alpha und Omega. Des Sehers liebste Gottesbezeichnung lautet „Allbeherrscher“ (Offb 1,8; 11,17; 15,3; 19,6.15; 21,22). Das Hofzeremoniell Gottes steht dem römischen Kaiserkult in nichts nach. Im Gegenteil: Der Pantokrator stellt alle irdischen Reiche und Könige in den Schatten.

Schon in der Eröffnungsvision erscheint Christus mit theologischen Attributen regelrecht aufgeladen. Seine Stimme klingt wie eine Posaune oder das Meer (Offb 1,10.15). Kolossal wird er als Herr und Richter der Christengemeinden präsentiert. Er lobt und tadelt, er droht und warnt. Er ist Löwe (Offb 5,5) und Reiter (Offb 19,19) und ruht nicht eher, bevor das Böse gänzlich ausgemerzt ist.

Nur zum Wohlfühlen ist diese Präsentation Gottes sicher nicht. Von einem lieben Jesus ist in der Johannesoffenbarung gar nichts zu spüren. Man kann es drehen und wenden, wie man will: Die Apokalypse bricht allzu festgelegte Gottesvorstellungen auf. Dieser Gott bleibt ein Gegenüber: verborgen und herausfordernd. Das Gottesbild dürfte zur Gotteserfahrung vieler Menschen passen und Fragen katalysieren: Warum lässt Gott das zu? Wo ist Gott? Welchen Sinn hat das alles?

Leichtfertige Antworten auf die Theodizee-Problematik bietet die Johannesoffenbarung nicht. Sie gibt nur eine sehr behutsame Antwort auf die vielfältigen Leidenerfahrungen der Menschen: Über allem wölbt sich ein bewohnter Himmel. Mögen die Fäden auf Erden kreuz und quer verlaufen, im Hintergrund webt Gott Heilsgeschichte: Siegel um Siegel wird geöffnet, bis die Schöpfung ans Ziel gelangt. Am Ende kniet Gott – wer hatte das am Beginn des apokalyptischen Hauptteils (Offb 4,2) erwartet – an der Seite der Seinen. Er wischt ihnen die Tränen aus den Augen und spricht: „Seht, ich mache alles neu.“ (Offb 21,5)

Wenn Theologie meint, alles zu wissen, wird sie unglaubwürdig. Das letzte Buch der Bibel gibt dem Gottes-Geheimnis Raum. Schon allein die Tatsache, dass ausschließlich Bilder und Vergleiche bemüht werden (müssen), spricht Bände: Menschliches Erkennen und Sprechen sind vorläufig und begrenzt. Authentische Theologie gibt es nur im Modus von Suchen und Tasten, im solidarischen Mitleiden und als zaghaftes Hoffen.

Für die Opfer: gegen eine kalte Welt anhoffen

Die Johannesapokalypse gibt den Opfern eine Stimme. Man stelle sich nur einmal vor, an wen die Schrift ursprünglich adressiert war: an eine kleine christliche Minderheit in der reichsrömischen Gesellschaft, die wirtschaftlich bedrängt und politisch einflusslos ist und gesellschaftlich zunehmend geächtet wird. Akute und flächendeckende Verfolgungen dürfte es zur Abfassungszeit nicht gegeben haben. Sie lassen aber nicht lange auf sich warten. Johannes überzeichnet – in typisch apokalyptischer Manier – die Situation. Eindringlich klingt der Ruf: „Wie lange zögerst du noch, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, Gericht zu halten und unser Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen?“ (Offb 6,10)

An der Position Gottes lässt die Johannesapokalypse keinen Zweifel: Gott steht auf der Seite der Unterlegenen. Christus betritt als geschächtetes Lamm den himmlischen Thronsaal (Offb 5,6). Wenn einer verstehen kann, was leiden heißt, dann er. Seinesgleichen wird der Sieg verheißen: Jene aus der Bedrängnis werden von ihm geädelt und erhoben (Offb 7,14). Gängige Werte und Wichtigkeiten werden ins Gegenteil verkehrt. Gott steht und kämpft an der Seite der Opfer.

Wo Christen in der Pandemie zu finden sein sollten, wird damit hinreichend deutlich. Doch auch theologisch gibt Offb 6,10 viel zu denken. Gäbe es keinen Gott, blieben Opfer für immer Opfer. Wenn da kein Himmel wäre, der sich für die Verlierer der Geschichte interessiert, hätten die Tyrannen und Despoten für immer gesiegt. Die Welt wäre schwer erträglich und bitterkalt. Für Opfer bliebe nicht recht viel mehr übrig als ein resignierendes Schulterzucken oder ein machtlos mitleidiger Blick. Dagegen setzt die Johannesapokalypse das Vertrauen, dass die Geschichte gut ausgehen wird. Bis zum apokalyptischen Finale werden andauernd antizipierende und mutmachende Loblieder angestimmt: Kontrapunktisch sind sie über die Schrift verteilt (Offb 4,8; 5,9; 14,3; 15,3; 19,1). Sie fordern zum Mitsingen auf, was in der Sprache der Apokalypse „handeln“ heißt. Eine Jenseitsvertröstung kennt die Offenbarung nicht. Der lichtdurchflutete Horizont wehrt der Lähmung und Stagnation. Nur wenn der Untergang das letzte Wort hätte, wäre jedweder Einsatz sinnlos.

Das Ziel der Reise: Zeit ist begrenzt

Durch alle Jahrhunderte hindurch wurde versucht, die Zyklen der Johannesoffenbarung zeitgeschichtlich zu dechiffrieren. An welcher Stelle der apokalyptischen Reise befinden wir uns gerade? Aus den genannten Zeiten und Fristen wurden Daten für den Weltuntergang errechnet. Gestalten der Weltgeschichte – seien es Päpste oder Herrscher, Terroristen oder Schwerverbrecher – wurden mit Figuren der Apokalypse identifiziert: mit dem feuerroten Drachen oder den beiden Tieren aus dem Meer und dem Land (Offb 12–13). Alle angekündigten Termine verstrichen. Beigebrachte Identifikationen ließen sich schnell durch neue und ebenso passende Möglichkeiten ersetzen. Die Johannesoffenbarung sperrt sich gegen eine allzu konkrete zeitliche und figürliche Entschlüsselung. Im Grunde sind die archetypischen Bilder und Visionszyklen immer aktuell. Sie erzählen von der Ausbeutung der Welt und der Unterdrückung von Menschen, von Hoffnung und Verzweiflung. Sie kreisen um Fragen und Themen, die nie alt werden, sondern immer brisant sind.

Klar ist in der zyklischen Gemengelage der Apokalypse nur, dass es ein Ende geben wird. Die Erwartung einer abrupten Unterbrechung der Weltzeit ist ein entscheidendes Merkmal apokalyptischer Denkformen.⁸ Die Rettung wächst nicht evolutiv aus der Erdgeschichte empor. Sie ist nicht von Menschen gemacht, sondern Setzung und Gabe Gottes. Das himmlische Jerusalem kommt von oben her (Offb 21,2).

Am Ende stehen ein neuer Himmel und eine neue Erde: keine nur runderneuerte Welt aus dem Ersatzteillager Gottes.

Die von Johannes verwendeten Adverbien sagen viel aus. Da ist die Rede von „schnell“, „bald“ und „plötzlich“ (Offb 1,1; 2,16; 3,11; 11,14; 22,6–7.12.20). Die Apokalyptik hat Energie und nimmt die Lebenszeit als alles entscheidende Spanne wahr. Das Ende kommt schneller als man denkt. Johannes deutet das Leben vom Ende her. So ergeben sich neue Werte und Grundsätze. Das Ziel der Reise wirkt sich auf die Gestaltung des Weges aus. Zeit jedenfalls ist in der Apokalyptik ein absolut positiv besetztes Gut. Weil die Zeit ein Ende hat, ist sie enorm wertvoll.

Leben zu schützen, Handlungsoptionen zu eröffnen, der Lethargie zu wehren und Zeit zu gestalten, sind fundamentale Grundwerte in der Johannesapokalypse. So sehr der Blick auf die Herabkunft des himmlischen Jerusalems menschliche Heilandsprojekte und Himmelfahrtskommandos hinterfragt, so sehr wird doch das Zutun des Menschen geadelt und gefordert (Offb 2–3). Verantwortlich und aufrecht steht der Mensch inmitten der Schöpfung und vor seinem Schöpfer. Jede Zeit hat ihre eigenen Herausforderungen. Zu jeder Zeit aber baut im Verständnis der Johannesapokalypse der Mensch mit an einer Welt, die dem versprochenen neuen Himmel und der neuen Erde etwas näherkommt.

01 Vgl. B. U. Schipper, Endzeitszenarien im Alten Orient. Die Anfänge apokalyptischen Denkens, in: ders./G. Plasger (Hrsg.), Apokalyptik und kein Ende? (Biblich-theologische Schwerpunkte Bd. 29), Göttingen 2007, 11–30.

02 Vgl. A. E. Portier-Young, Apocalypse Against Empire. Theologies of Resistance in Early Judaism, Grand Rapids MI 2014.

03 Dabei spielt es keine Rolle, ob sich die Krise auch historisch nachweisen lässt und gesamtgesellschaftlich als akute Notlage empfunden wird. Entscheidend ist, ob die Trägerkreise die Wirklichkeit *subjektiv* als Krise wahrnehmen. Auch eine „perceived crisis“ (so A. Yarbro Collins, Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse, Philadelphia PA 1984, 84) reicht aus, um eine apo-

kalyptische Initialzündung auszulösen. Im Fall der Johannesapokalypse lässt sich keine flächendeckende Verfolgung der Christen in der Provinz Asia am Ende des 1. Jahrhunderts nachweisen und annehmen. Johannes legt das Vergrößerungsglas an. Er dramatisiert und überzeichnet die Situation. Die vom Kaiserkult und von innergemeindlichen Splittergruppen ausgehenden Konflikte werden als handfeste Krise empfunden: Sie lässt nach einem Eingreifen Gottes rufen.

04 P. Lapide, Apokalypse als Hoffnungstheologie, in: R. W. Gassen/B. Holeczek (Hrsg.), Apokalypse. Ein Prinzip Hoffnung? Ernst Bloch zum 100. Geburtstag. Ausstellungskatalog des Wilhelm-Hack-Museums Ludwigshafen, Heidelberg 1985, 10–14, hier 12.

05 Eine Definition des theologisch-geschichtlich entwickelten Begriffs „Apokalyptik“ und eine gattungskritische Bestimmung von „Apokalypsen“ bietet Th. Hieke, Apokalyptik/Apokalypsen, in: A. Berlejung/C. Frevel (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2006, 92–95.

06 Vgl. H.-G. Gradl u. a. (Hrsg.), Am Ende der Tage. Apokalyptische Bilder in Bibel, Kunst, Musik und Literatur, Regensburg 2011.

07 Dazu H.-G. Gradl, Ein Buch wie ein Spiegel. Anmerkungen zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der Johannesapokalypse, in: Cristianesimo nella Storia 41 (2020), 463–512.

08 Das apokalyptische Geschichtsverständnis erläutert M. Tilly, Apokalyptik (UTB Bd. 3651), Tübingen 2012, 16–19.

Leonhard Lehmann

Joachim von Fiore und sein Chiliasmus

Über Joachim von Fiore als Person ist wenig Sicheres bekannt, so auch nicht sein Geburtsdatum. Benannt wird er nach dem von ihm gegründeten Kloster S. Giovanni in Fiore in Kalabrien. Er war der Sohn eines Notars aus Celico bei Cosenza, wo er um 1135 geboren wurde. Um 1177 wurde er Abt des Zisterzienserklosters in Corazzo, von dem er sich 1188 mit Erlaubnis des Papstes Clemens III. trennte, um in den Bergen Kalabriens nach seiner strengeren Auslegung der Regel des hl. Benedikt zu leben. Er fand Anhänger, mit denen er 1189 das Kloster in Fiore gründete, von dem einige Tochterklöster in Italien ausgingen. Als gelehrter Abt stand er mit Kaiser Heinrich III. in Beziehung sowie mit den Päpsten seiner Zeit, die seine Reform anerkannten. Als er am 30. März 1202 starb, war er wegen seiner prophetischen Gaben über den Florenser-Orden hinaus bekannt, der 1570 wieder mit den Zisterziensern vereint wurde.¹

Die wichtigeren Werke Joachims sind der *Liber concordie Novi et Veteris Testamenti* (1191), das *Psalterium decem chordarum* (1186) und die *Expositio in Apocalypsim* (1196). In seiner Auslegung von Offb 20–22 leben chiliastische Ideen wieder auf, wie sie im Montanismus des 2. Jh. herrschten: Bevor das Weltende mit dem Jüngsten Gericht hereinbreche, verwirkliche sich das 1.000-jährige Reich der auferstandenen Heiligen im neuen Jerusalem. Nach der konstantinischen Wende verlor der Chiliasmus seine Lebenskraft; man sprach nur negativ von ihm. „Die Kirche ist jetzt schon das Reich Christi und das Himmelreich“ (Augustinus, *De civitate Dei* 20,9). Augustinus lehnt eine zahlenmäßige Berechnung der Weltdauer ab und ignoriert auch ein 1.000-jähriges Friedensreich. Dieses jedoch rückt bei Joachim von Fiore insofern in den Fokus, als er die Heilsgeschichte in drei Stadien einteilt, die der Trinität entsprechen: das erste Stadium ist das des Vaters (AT) und dauert von Adam bis zu Johannes dem Täufer, das zweite des Sohnes (NT) dauert von Jesus bis in die Zeit des Verfassers um 1200, das dritte ist das Zeitalter des Heiligen Geistes, das bald kommen und alle Freuden des Himmlischen Jerusalem bieten wird. Es bedarf nicht mehr der Buchstaben des

Dr. theol. Leonhard Lehmann OFM Cap
 (l.lehmann@ofmcap.org), geb. 1947 in Zell am Harmersbach (Baden), Prof. em. für Franziskanische Spiritualität und Ordensgeschichte an der Pontificia Università Antonianum, Rom. Anschrift: Kapuzinerstraße 27/29, D-48149 Münster. Veröffentlichung u. a.: Vom Beten zur Kontemplation. Hinführung zur franziskanischen Praxis des Verweilens vor Gott (Franziskanische Akzente Bd. 18), Würzburg 2019.

Alten und des Neuen Testaments, sondern wird von einer *intelligentia spiritualis* erleuchtet sein. Der Heilige Geist wird eine *ecclesia spiritualis* hervorbringen, verbunden mit der ethischen Forderung nach einem *homo spiritualis*. Im dritten Zeitalter wird der Stand der Mönche (*ordo monachorum*) vorherrschen, deren Hauptaufgabe die Kontemplation ist; symbolisiert im Evangelisten Johannes, sollen sie dem Papsttum (Petrus) beistehen. Unter diesen Kontemplativen wird nach Joachim eine von ihm nicht näher bezeichnete Persönlichkeit sein, die den Antichrist besiegen wird. Wer ist dieser Antichrist und wer sein Besieger? Diese Frage gibt im Anschluss an Joachim von Fiore Anlass zu vielen Spekulationen. So sehr er selbst das Zeitalter des Geistes ersehnt, so fühlt er sich doch dem zweiten Stadium zugehörig, in dem die Kleriker Leben und Lehre Jesu weiterführen (sollen). So ist Joachim selbst weder Häretiker noch Chiliast, doch seine Theorie von den drei Zeitaltern und vor allem seine Prophetie von einer Geist-Kirche der Zukunft schlagen in Franziskanerkreisen wie eine Bombe ein und entfachen den Spiritualen-Streit.

Das Minoriten-Kloster in Pisa als Glutnest des Joachitismus

Wer früh von den Lehren Joachims gehört und ihre Verbreitung lebhaft mitverfolgt hat, ist Salimbene de Adam (1221–1288). In Parma am 9. Oktober 1221 geboren, trat er am 4. Februar 1238 bei den Minderbrüdern ein. Er war nach eigenem Bekunden im Orden viele Jahre Priester und Prediger, wohnte in mehreren Provinzen, sah und lernte viele Dinge. Dies bestätigt sich, wenn man seine umfangreiche *Cronaca* liest, deretwegen er 1947 zum „größten lateinischen Chronisten des Mittelalters“ ernannt worden ist.² 1247 schickte ihn sein Provinzial zum Weiterstudium nach Frankreich. Zuerst hielt er sich in Lyon auf, wo ihn Papst Innozenz IV. empfing, um von ihm zu erfahren, wie es um Parma stehe, das von Kaiser Friedrich II. belagert war. Er traf auch König Ludwig IX., den Generalminister Johannes von Parma und mehrmals Bruder Hugo von Digne, der ihm begeistert von den Prophezeiungen des Abtes in Fiore erzählte. Salimbene berichtet: „Hugo war ein großer Joachit, er hatte alle Bücher des Abtes Joachim in großer Schrift. Auch ich nahm an solchen Treffen teil, um Bruder Hugo zu hören. Und dies, weil ich schon früher von dieser Lehre gehört hatte, als ich in Pisa wohnte; sie war mir dort von einem gewissen Abt des Ordens von Fiore, einem alten heiligen Mann, erklärt worden, der alle von Joachim verfassten Bücher unserem Konvent in Pisa zur Aufbewahrung anvertraut hatte, da er fürchtete, Kaiser Friedrich II. werde sein zwischen Lucca und Pisa liegendes Kloster zerstören. Er war der Meinung, dass in Friedrich der vorhergesagte Antichrist gekommen sei, weil er eine so starke Auseinandersetzung mit der Kirche hatte. Aufgrund jener Bücher des Abtes Joachim in unserem Haus verließ auch Bruder Rudolf aus Sachsen, Lektor in Pisa, ein großer Redner, Philosoph und Theologe, das Studium der Theologie und wurde ein feuriger Joachit.“³

Was Salimbene hier von Pisa als Ort der Diskussion über die Joachim-Schriften berichtet, lässt sich auf die Jahre 1241–45 datieren. Dass sich darunter auch ein deutscher Minorit befand, zeigt, wie international der Orden vernetzt war und

wie die gleichen Ideen von Italien nach Frankreich und Deutschland ausstrahlten. Denn dort veröffentlichte um diese Zeit ein weiterer Franziskaner einen Kommentar zur Apokalypse: Alexander von Bremen († 1271). Er wendet die Offenbarung auf die Geschichte an; so ist das zweite Tier in Offb 13,11–18 Mohamed, und die Zahl 666 bedeutet die Dauer der Herrschaft des Islam, der 1249 von den Christen überwunden wird. Das neue Jerusalem in Offb 21,9–27 bezieht er auf die Mendikanten. „Neu ist ihre Gemeinschaft, weil sie den alten Menschen abgelegt haben und jeder von ihnen ein *homo novus* geworden ist. Sie sind die Stadt Jerusalem, deren Name Frieden bedeutet, denn Frieden zu bringen, sind sie gekommen. Franziskus und Dominikus sind Bräute Christi, da sie in der mystischen Ehe mit dem Herrn ein neues Geschlecht geboren haben. Wie die Jünger Christi so eilen jetzt die Jünger der letzten Tage über den Erdkreis, um den Völkern, bevor die Welt vergeht, die wahre Lehre Christi zu predigen.“⁴⁴

Schon vor dieser Zeit tobte in Paris der theoretische Armutsstreit, in dem von den Professoren der Universität den Mendikanten das Recht zu lehren und Seelsorge auszuüben abgestritten wurde. 1236 hatte der Magister Alexander von Hales sozusagen seinen Lehrstuhl in den Orden mitgebracht, als er plötzlich vor den Studenten im Franziskanerhabit erschien und lehrte. Dies führte zu vielen Streitigkeiten, bis der Papst jedem der beiden Orden einen Lehrstuhl in Paris zugestand. Ähnlich war es in Oxford. In Paris verschärfte sich der Streit, in dem der Papst trotz zahlreicher Bullen keine Einigkeit erreichte. Der Wortführer der Professorenpartei, Wilhelm von St. Amour, rückte die Mendikanten beim Papst in schlechtes Licht und veröffentlichte im Frühjahr 1256 den polemischen Traktat über die Gefahren, die in jüngster Zeit vom Antichrist ausgehen. Darauf antwortete Thomas von Aquin mit dem Werk *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256), Bonaventura mit *De perfectione evangelica* (1255) und später mit der *Apologia pauperum* (1269) gegen Gerhard von Abbeville. Im Juni 1256 enthob Alexander IV. Wilhelm von St. Amour und drei weitere Weltkleriker ihres Amtes als Magistri an der Pariser Universität und verurteilte im Oktober das Werk über die Gefahren der Jetztzeit. Ein Jahr später, am 23. Oktober 1257, wurden Thomas von Aquin und Bonaventura offiziell in das „Consortium magistrorum“ aufgenommen, also mit einem Lehrstuhl ausgestattet.

In dieser aufgeheizten Atmosphäre eines Gelehrtenstreites, in dem man sich gegenseitig als Antichrist bezeichnete und apokalyptische Bilder bemühte, zitierte man selbstverständlich Joachim von Fiore. Sein Einfluss steigerte sich noch durch das folgende Werk, das wie eine Bombe einschlug.

Die „Einführung ins Ewige Evangelium“ des Gerhard von Borgo San Donnino

Auch dieser Minderbruder gehörte zum Konvent in Pisa; er machte mehr Furore als sein Mitbruder Rudolf von Sachsen, weil er Werke Joachims von Fiore veröffentlichte und dazu eine lange Einleitung schrieb, in der sein Verständnis Joachims

deutlich wird. Schon sein Titel *Liber introductorius in Evangelium Aeternum* ist vielsagend. Er bezieht sich auf Kapitel 14 der Offenbarung: die Vision des Lammes auf dem Berg Zion, das von 144.000 Jungfräulichen angebetet wird, die „dem Lamm folgen, wohin es geht. Sie allein unter allen Menschen sind freigekauft als Erstlingsgabe für Gott und das Lamm. Denn sie sind ohne Makel“ (Offb 14,4–5). Dann folgt die Ankündigung des Gerichts durch drei Engel. Vom ersten heißt es: „Er hatte den Bewohnern der Erde ein ewiges Evangelium zu verkünden, allen Nationen, Stämmen, Sprachen und Völkern“ (14,6).

Schon Joachim hatte die Heilsgeschichte eingeteilt in das Zeitalter des Vaters von Adam bis Jesus unter der Leitung des *ordo coniugatorum*, in das Zeitalter des Sohnes unter Führung des *ordo clericorum* von Christus bis Joachim und das dritte des Heiligen Geistes unter der Leitung des *ordo monachorum*. Darüber hinaus ist Gerhard jetzt der, der das Zeitalter des Heiligen Geistes im Franziskanerorden angebrochen sieht. Er erkennt in Franziskus die Erfüllung der von Joachim verheißenen Geistkirche, bestätigt durch die Stigmata, die als „Siegel des lebendigen Gottes“ (Offb 7,2) gelesen werden.

Die Schrift Gerhards ist nicht mehr vollständig erhalten, sondern nur in Auszügen, die sich in zwei Protokollen finden: 1.) in jenem der Pariser Professoren aus dem Jahr 1255, die sich gegen die Einsetzung von Mendikanten als Professoren wenden; 2.) im ausführlichen Protokoll der von Papst Alexander IV. eingesetzten Kommission zur Begutachtung des *Introductorius*. Von den 31 Exzerptsätzen der Professoren stammen die ersten sieben aus der Einleitung, die Gerhard verfasste, die anderen 24 aus dem zweiten Teil des Gesamtwerkes, also der *Concordia Novi et Veteris Testamenti* Joachims. Die Exzerpte der Kommission von Anagni zitieren aus allen drei Hauptschriften Joachims mit Glossen von Gerhard, der darin die Vorhersagen Joachims mit Zeitangaben versieht.

Franziskus als Wendepunkt

Joachim von Fiore verheißt den Einbruch des Ewigen Evangeliums in der 22. Generation des Benediktinerordens um 1260. Ihm gehen zwei Generationen der Vorbereitung voraus, d. h. zwischen 1200 und 1260. Es ist die Zeit des heiligen Franziskus und seiner echten Jünger, d. h. der Spiritualen, die in Armut und ständiger Kontemplation leben. Keimhaft bestand der die *contemplatio* pflegende *Ordo monachorum* seit Benedikt von Nursia (um 480–547), vollendet sich aber erst im Laufe des 3. Zeitalters, das dem Heiligen Geist gehört. Indem Gerhard in seine Zeit schaut und die in seinem Orden so umstrittene Rolle des Gründers bedenkt, erkennt er in Franziskus und der von ihm ausgehenden religiösen Erneuerung die Erfüllung der Prophetie Joachims von der kommenden Geistkirche. Er betrachtet sich und die „viri spirituales“ als deren Mitglieder, als Eröffner der neuen Zeit, die Joachim verheißt hat; sein Schrifttum wird zum Evangelium der Geistkirche bzw. zum Evangelium Aeternum. Aus diesem Gedanken ist sein Werk zu verstehen, das er 1255, d. h. fünf Jahre vor dem erwarteten Anbruch der Zeit der Vollendung veröf-

fentlichte. Es besteht aus zwei Teilen: der Einleitung zu den Schriften Joachims und dessen Schriften selbst. In der Einleitung will er beweisen, dass die Schriften Joachims das Ewige Evangelium sind, weil sie das AT und NT überbieten und ablösen.⁵

Wie sehr die Veröffentlichung der Schriften Joachims von Fiore durch Gerhard und mehr noch ihre Interpretation und Anwendung auf seine Zeit und Situation im Franziskanerorden die offizielle Kirche erschüttert haben, beweisen die erwähnten Protokolle der zwei wichtigsten Institutionen des römisch-katholischen Lehramtes zur damaligen Zeit: die Magistri an der Sorbonne in Paris sowie die im Auftrag des Papstes urteilende Kommission von Anagni. Beide verurteilen gewisse Sätze aus den Schriften Joachims von Fiore, weil sie unter der Hand Gerhards zu Waffen gegen die Papstkirche geworden waren. „Die Lehre Joachims hatte nichts Ketzerisches, solange seine Verheißung von der kommenden Geistkirche und ihrer Ablösung der Papstkirche Prophezeiung für eine zukünftige Zeit blieb und solange Joachim selbst im Bewusstsein seiner eigenen geschichtlichen Situation sich der Autorität der Papstkirche unterstellte. Jetzt, wo die von Joachim für den Eintritt seiner Prophezeiungen vorberechnete Zeit zur Gegenwart geworden war, und wo eine Gruppe von Spiritualen aus dem Bewusstsein der Erfüllung der joachitischen Verheißungen die joachitischen Gedanken gegen die Papstkirche selbst richtet, lenken diese Franziskaner den Bannstrahl der Kirche gegen ihre spiritua- listische Kirchenanschauung und auf ihren Lehrer Joachim von Fiore. Er wird in dem Moment zum Ketzer, in dem er für die Franziskanerspiritualen zum Bringer des Evangeliums ihrer eigenen Zeit wird.“⁶

So sehr Ernst Benz sich mit den Einwänden der päpstlichen Kommission gegen die im *Introductorius* vorgelegten Ideen auseinandergesetzt hat, so sehr entspringt sein Urteil, „dass die Franziskaner diese Ideen zu einer positiven Begründung ihres Selbstanspruchs, ihres Endzeitbewusstseins, ihres geistlichen Machtanspruchs und ihres Kampfes gegen die römische Klerikerkirche als einer verfallenden, unzeitgemäßen und entgeistigten Institution benutzt haben“ (255), seiner protestantischen Grundhaltung, die den franziskanischen Joachiten nicht gerecht wird, denn bei keinem von ihnen findet sich ein Aufruf zum direkten Kampf gegen die Kirche.

Differenzierter urteilt der Franziskaner Paul Zahner, der sowohl die Exzerptsätze der Pariser Professoren wie die Protokolle der Kommission von Anagni referiert. Für ihn ergibt sich, dass Joachim von Fiore gewiss nicht allen Folgerungen, die Gerhard und andere Joachiten aus seiner Lehre gezogen haben, zugestimmt hätte. Sein grundlegender Denkfehler bestehe aber darin, „dass er die gegenwärtige Fülle des Heiles Gottes nicht mit der zukünftigen Vollendung der Schöpfung zusammendenken kann. Göttliche Fülle und geschöpfliche Endlichkeit widersprechen sich nicht, wenn sie auch in Spannung zueinander stehen“.⁷

Ein gemeinsamer Brief der Generaloberen des Franziskaner- und des Dominikanerordens

Nicht nur in Paris und Rom wurde das *Ewige Evangelium* diskutiert. Es muss weithin Wellen geschlagen und namentlich unter Franziskanern und Dominikanern für Aufruhr gesorgt haben, wenn sich die Generaloberen beider Orden genötigt sahen, noch im selben Jahr 1255 gemeinsam einen Brief an ihre Mitbrüder in der ganzen Welt zu schreiben. Durch die Kampagne der Professoren in Paris waren sie unter Druck geraten, ihr Recht auf Lehre und Seelsorge zu begründen und zu rechtfertigen. Sie tun es im Bewusstsein einer im ganzen Volk verbreiteten Naherwartung der Parusie Christi und ihrer besonderen Sendung in der Kirche. Johannes von Parma als Generalminister der Franziskaner und Humbert von Romans als Generalmagister der Dominikaner mahnen die Brüder ihrer beiden Orden, „die von Gott in diesen neuesten Tagen am Ende der Zeiten zum Dienst am Heil erweckt wurden“⁸, zusammenzustehen und alle Spaltungen zwischen den beiden Orden zu überwinden. Minderbrüder und Predigerbrüder gehörten zusammen wie die zwei großen Leuchten (vgl. Gen 1,16), die zwei Trompeten (Num 10,3), die zwei Cherubim (Ex 25,18), die zwei Brüste der Braut (Hld 4,5), die beiden Gesalbten in Sach 4,14 und die beiden Zeugen Christi in Offb 11,3.

Fortwirken joachitischer Ideen

Bereits im Jahr 1260 wurde die Lehre Joachims bzw. Gerhards durch die Synode von Arles verurteilt. Thomas von Aquin erwähnt die Chiliasten nur am Rande und lehnt unter Berufung auf Augustinus ihre Lehre von einem 1.000-jährigen Reich ab, da die Zahl symbolisch die ganze Zeit der Kirche meine (STh III, Suppl. q. 77, a. 1 ad 4; CG III, 27; IV, 83). Dazu passt, dass Thomas nicht die Apokalypse, wohl aber um 1270 ausgiebig das Evangelium nach Johannes ausgelegt hat.⁹

Anschaungen aus dem *Ewigen Evangelium* lebten weiter in Gruppen der Spiritualen, so in jener unter der Führung des aus der Languedoc stammenden Petrus Johannis Olivi († 1296), der in seiner Vorlesung zur Apokalypse nach dem Auftreten des Antichrist ein *novum saeculum* erwartete, dessen Dauer allerdings länger sein sollte als bei Joachim bzw. Gerhard, nämlich 600–700 Jahre.¹⁰ Sein Schüler Ubertin von Casale († 1329) sah in Franziskus den engelhaften Mann, der das 6. Zeitalter einläutete. Dabei konnte er leicht an Bonaventuras offizieller *Legenda maior* (1262) anknüpfen, in der Franziskus als Engel des sechsten Siegels bezeichnet wird. Jedenfalls treibt der *Doctor seraphicus* weit mehr eine auf die Geschichte bezogene Theologie als sein Kollege Thomas von Aquin.¹¹

Im späten Mittelalter verhalfen chiliastische Erwartungen gewissen Massenbewegungen zu erstaunlicher Stoßkraft. So behauptete der thüringische Geißlerführer Konrad Schmid, der eschatologisch prophezeite Kaiser Friedrich zu sein. Er erwartete das Jüngste Gericht für das Jahr 1369 und verkündete, danach werde das 1.000-jährige Reich anbrechen. Dieses ist für die Zeugen Jehovas eine Zeit der Be-

währung nach dem Tod für die in diesem Leben Ungläubigen. Auch in anderen Sekten und Gruppen von Christen lebt der Chiliasmus heute weiter, meistens verbunden mit einer wörtlichen oder typologischen Auslegung des letzten Buches der Bibel.

01 Vgl. F. Caraffa, Florensi, in: *Dizionario degli Istituti di Perfezione* vol. 4, Roma 1977, 79–80.

02 Salimbene de Adam da Parma, Cronaca. Traduzione di B. Rossi, Bologna 1987, XI.

03 Ebd. 329, Nr. 1140f; vgl. E. Benz, *Ecclesia spiritualis*. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation, Darmstadt 1969, 173–181; E. Pásztor, Joachim von Fiore, in: *Lexikon des Mittelalters* Bd. 5, München 1991, 485–487.

04 A. Wachtel, Die weltgeschichtliche Apokalypse-Auslegung des Minoriten Alexander von Bremen, in: *Franziskanische Studien* 24 (1937), 201–259, 305–363, hier 332;

S. Schmolinsky, *Der Apokalypsenkommentar des Alexander Minorita*. Zur frühen Rezeption Joachims von Fiore in Deutschland, Hannover 1991.

05 Vgl. E. Benz, *Ecclesia spiritualis*, a.a.O., 244–248.

06 Ebd. 253.

07 P. Zahner, Die Fülle des Heils in der Endlichkeit der Geschichte. Bonaventuras Theologie als Antwort auf die franziskanischen Joachiten (Franziskanische Forschungen Bd. 41), Werl 1999, 67–97, hier 97.

08 *Annales Minorum*, ed. L. Wadding, vol. 3, Quaracchi 1931, 429; Zahner, *Die Fülle des Heils*, a.a.O., 98–100.

09 Seit Kurzem auf Deutsch greifbar: P. Weingartner/M. Ernst/W. Schöner (Hrsg.), *Thomas von Aquins Kommentar zum Johannes-evangelium*. Teil 1, Teil 2, Göttingen 2011, 2016.

10 R. Manselli, La „Lectura super Apocalipsim“ di Pietro di Giovanni Olivi, Rom 1955; J. Schlageter, Olivis Sicht der Endzeit und Joachim von Fiore, in: *Wissenschaft und Weisheit* 50 (1987), 150–163.

11 S. Clasen, Franziskus, Engel des sechsten Siegels. Sein Leben nach den Schriften Bonaventuras, Werl 1962; J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München 1959.

Joachim Valentin

Depression als Ende der Welt

Lars von Triers Film MELANCHOLIA als Zeichen der Zeit

„Angst ist doch gefährlich, und eine Depression doch das Ende der Welt“. So fasst Lars von Trier, Grandseigneur des theologisch valenten Autorenfilms, die apokalyptische Kernaussage seines im Jahr 2011 veröffentlichten Films MELANCHOLIA in einem Gespräch zusammen.¹ Bis dahin hatte er in seinen Filmen einen starken Schwerpunkt auf die Erlösungs- und Opferthematik gelegt (BREAKING THE WAVES, 1996; IDIOTEN, 1998; DANCER IN THE DARK, 2000, die von ihm sogenannte ‚GOLDEN-HEART-TRILOGIE‘). Nach dem Kipppunkt ANTICHRIST (2009) begann er nach einem öffentlichen Bekenntnis zur eigenen Depression, Alkohol- und Tablettensucht mit MELANCHOLIA (2011) eine neue Trilogie. Ohne weitere Etikettierung ist zu bemerken, dass er in seinen darauffolgenden jüngsten Filmen vermehrt Destruktion und Sinnlosigkeit thematisiert, so in NYMPHOMANIAC I/II (2013) und THE HOUSE THAT JACK BUILT (2018). Nach der depressiven Verzweiflung, welche Menschen angesichts eines Totalverlustes ihres Planeten erfasst (MELANCHOLIA), wird verzweifelt-exzessive Sexualität sowie das Innenleben eines Serienmörders und sein Ende in der Hölle berücksichtigend und teilweise jugendgefährdend ins Bild gebracht.

Kriterien

Doch halt! Film und Apokalypse? Theologische Fragen und psychoanalytische Kategorien im Film? Wie kann das überhaupt gehen im Kontext der „achten Kunst“ Film, die im bildungsbürgerlichen Kanon bis heute am Katzentisch sitzt und auch in der Theologie, von wenigen Ausnahmen abgesehen,² wenig Beachtung findet? Kann ‚die Theologie‘ oder wenigstens der in heutiger Zeit den Glauben versuchende Mensch im Kinosaal oder vor dem heimischen Großbildschirm Impuls und Anregung finden? Ist das, was sich im massentauglichen Medium Film niederschlägt, vielleicht sogar ein ‚Zeichen der Zeit‘? Könnte man dann neben christologischen³ oder allgemeiner mit biblischen Motiven arbeitenden Filmen⁴ gar ein Genre „apokalyptischer Film“ definieren? Lars von Trier hat jedenfalls im Audiokommentar

des Films selbst auf die Stanislaw-Lem-Adaptation SOLARIS (1972) seines großen Vorbildes Andrej Tarkowskij hingewiesen und damit implizit auch MELANCHOLIA dem Genre des apokalyptischen Science-Fiction-Films zugeordnet.⁵

Für die Theologie haben Charles Martig und Matthias Loretan aus der Vielzahl der im weitesten Sinne apokalyptisch zu nennenden Filme *fünf charakteristische Grundimpulse* herausdestilliert.⁶ Sie unterscheiden zwischen *ideologischem Dokudrama* mit letztlich verharmlosender Wirkung wie THE DAY AFTER (1983), Filmen, in denen die *Vernichtung des Fremden* (Aliens als ‚apokalyptische Tiere‘) zu Gunsten der US-amerikanischen Weltordnung propagiert wird, wie in INDEPENDENCE DAY (1996), Filmen, die von einer eher *unspezifischen apokalyptischen Spannung* leben – im Falle von Katryn Bigelows STRANGE DAYS (1995) die Spannung zwischen Erlebnismaximierung und Überlebenskampf, Filmen, die in hochindividuellen Bildern des Endes vor allem den *eigenen Tod als Krisenerfahrung* thematisieren, wie Akiro Kurosawas TRÄUMEN (1990), sowie Filmen, die – als Ausdruck der sogenannten *Posthistoire* – die Auflösung von Historizität als nicht mehr zeitlich verortbares Nebeneinander von Szenarien ein ganz anderes ‚Ende der Zeiten‘ in der Zeit inszenieren, wie der Film LOST HIGHWAY (1997) von David Lynch – ein Modell, das auch auf MELANCHOLIA zutrifft, wenn man die geschilderten Ereignisse nicht für ‚objektiv‘, sondern für Imaginationen der Protagonistin Justine hält.

Für meine eigene theologische Beschäftigung mit dem Thema habe ich dieses weite Feld noch einmal eingegrenzt⁷: Um einen Dialog mit der Theologie zu erleichtern und um die zugrundeliegende Kriteriologie transparent zu halten, soll als wichtigstes Kriterium der Auswahl die Verwendung eines ausdrücklich biblisch-apokalyptischen *codes* (Umberto Eco) gelten. Dazu gehören folgende Elemente, die aber meist nicht alle in einem Film angetroffen werden: Eine *Katastrophe* weitreichenden Ausmaßes, ein drohendes ‚Ende der Zeiten‘ und damit eng verbunden: die Frage nach *persönlicher Verantwortung, universaler Gerechtigkeit* und *Reinigung bzw. Versöhnung* (Rettung der Verlorenen der Geschichte).

Verführerische Depression

Ein Blick auf die filmische Umsetzung und Handlung von MELANCHOLIA macht sofort deutlich, dass und warum der Film als ‚apokalyptisch‘ qualifiziert werden kann und damit theologisch *valent* ist. Dass Lars von Trier die schwere Depression der von Kirsten Dunst gegebenen Hauptfigur Justine zum Dreh- und Angelpunkt seiner Darstellung macht, erschließt den Film zudem für zehntausende Menschen, deren Leben von der ‚Volkskrankheit Depression‘⁸ geprägt ist, auch theologisch-spirituell: „Eine Depression, das ist doch das Ende der Welt!“

Der Filmwissenschaftler Marcus Stiglegger weist darüber hinaus darauf hin, wie es Lars von Trier gelingt, mit Hilfe der im Film auftretenden internationalen Stars – neben Kirsten Dunst Charlotte Rampling,

Dr. theol. habil.

Joachim Valentin

(j.valentin@bistum-limburg.de), geb. 1965 in Hadamar, Direktor des „Haus am Dom“ in Frankfurt/M. Anschrift: Dortelweilerstraße, D-60389 Frankfurt/M. Veröffentlichung u. a.: (zus. mit W. Beck u. I. Nord) Theologie und Digitalität. Ein Kompendium, Freiburg/Br. 2021.

John Hurt und Charlotte Gainsbourg – und einer elegant an der Grenze zwischen ambitioniertem Autorenfilm und großem Hollywoodkino changierenden Filmsprache nicht nur internationale Aufmerksamkeit und einen Kassenerfolg zu generieren. Vielmehr hat von Trier eine regelrecht hypnotische Verführung zum Weltbild der depressiven Apokalyptik erschaffen, die nicht nur seiner eigenen, sondern einer bis heute nachvollziehbaren gesellschaftlichen Stimmung zu grandiosen Bildern verhilft.⁹

Für unseren ausdrücklich theologischen Zugang ist jedoch Stigleggers Fazit noch bedeutsamer: „MELANCHOLIA bietet die Herausforderung zum mythischen Denken, zur Überwindung rationaler Verlässlichkeiten, die sich als Konstante der westlichen Welt etabliert haben. MELANCHOLIA verführt dazu, den Gedanken des endgültigen Untergangs anzunehmen.“¹⁰ Und damit stehen wir mitten im Themenfeld ebenso der klassischen Apokalyptik, wie auch der aktuellen Lage der Menschheit angesichts von Pandemie, Klimawandel und weltweit prekär werdender politischer Systeme.

Doch worum geht es im Film eigentlich? MELANCHOLIA ist von der Nachricht überschattet, dass ein erdähnlicher Planet in den nächsten Tagen knapp an der Erde vorbeirasen soll. Wissenschaftler und Protagonisten streiten, wie die beiden Planetenbahnen sich tatsächlich zueinander verhalten. Die beiden Hauptdarstellerinnen – ihnen ist jeweils genau eine Hälfte des Films gewidmet –, die zunächst nur melancholisch wirkende, im Mittelteil aber depressiv kollabierende *Justine* und ihre ebenfalls nur zunächst pragmatische Schwester *Claire* (Charlotte Gainsbourg), ahnen beide, dass eine Katastrophe bevorsteht, die am Ende des Films auch tatsächlich eintritt: Die Kollision der beiden Himmelskörper und das Aufgehen der Erde im um vieles größeren Planeten Melancholia, der natürlich auch das Ende der Menschheit und damit – das wird betont – des gesamten intelligenten Lebens im Universum bedeutet.

Lars von Trier verschränkt die kosmologische und individuelle Ebene, wie es gute eschatologische Tradition ist: Das universale „Ende der Zeiten“, der „jüngste Tag“ ist vom individuellen Tod der Heldinnen, wie aller Menschen nicht zu trennen. Erst im individuellen Vollzug, in der wachsenden Verzweigung, im Suizid von Claires Ehemann ebenso wie in vergeblichen Ersatzhandlungen, wie einer Flucht ins nahegelegene Dorf und schließlich im mythischen „Containing“¹¹ in einer selbstgebauten Höhle am Ende realisiert sich das kosmologische Geschehen und wird nur so, wenn überhaupt, für den Zuschauer begreifbar. Dies gilt aber nicht nur für die apokalyptische, sondern auch für die depressive Dimension des Films: So wie das Individuum der viel größeren Depression/Melancholie¹² nicht entgehen kann, so wie es sich lustvoll von dieser verschlingen lässt, so geht schließlich auch der es tragende Planet Erde im Planeten Melancholia auf. Das bereits in der hoch imaginativen und weitgehend in Zeitlupe gedrehten Anfangssequenz gezeigte Verschmelzen des kleinen im großen Planeten (dem Erstseher des Films rational zunächst nicht nachvollziehbar) erinnert dabei frappierend an die Befruchtung von Ei durch Spermium und rechtfertigt bereits die am Ende gezeigte Erwartung eines Neuanfangs im Untergang.

Kalte Bourgeoisie

Doch nach einer verstörend symbolistischen, ohne Worte und weitgehend in Zeitlupe gedrehten Anfangssequenz, die komplett mit Wagners Tristan-Ouvertüre¹³ unterlegt ist, wie alle folgenden Szenen, in denen der Planet Melancholia auftaucht, beginnt der Film in augenscheinlicher ‚Normalität‘. Er zeigt „Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande“: Obwohl das Brautpaar wegen seiner für die Seitenstraße zum Landgut des ausrichtenden Schwagers ungeeigneten Stretchlimousine zwei Stunden zu spät kommt, sehen wir zunächst die aufwendige Feierlichkeit einer dänischen Oberschichtfamilie mit 18-Loch-Golfplatz. Bald schon fällt aber die brutale, kalte Atmosphäre unter den Menschen auf, die innerlich leere Eleganz einer ermüdeten Bourgeoisie voll dunkler Seiten, vor allem in ihrem an- und maßgeblichen Kern, der Familie selbst. All das lässt MELANCHOLIA zunächst als kritisches Porträt der zeitgenössischen, im fortschreitenden Verfall befindlichen bürgerlich-melancholischen Gesellschaft erscheinen, hinter deren prächtiger Fassade sich ein Abgrund von Amoral und Verzweiflung auftut und deren schonungslose Kritik der Film zu Beginn wie nebenbei leistet. Dass das zu Beginn allen zum Schätzen entgegengehaltene Glas genau 678 (666+6+6) Bohnen enthält, ist der einzige Hinweis, dass hier eine Apokalypse biblischen Ausmaßes herannaht. Viel eher fallen die formal deutlichen Parallelen zum Gründungswerk der DOGMA-Bewegung Lars von Triers, Thomas Winterbergs FEST (1998), inhaltlich aber noch deutlicher zum nur wenig später erschienenen Roman von Michel Houellebecq *Unterwerfung* (2015) ins Auge:

Ein promiskuer Brautvater, eine abweisende Mutter, Ehen, die getrennt sind oder nicht funktionieren – verlogen sind sie alle. Justines Ehe wird nicht einmal die Hochzeitsnacht überstehen. Sollbruchstellen, feinere und gröbere Risse in der Fassade allerorten. Regel- und Tabubrüche, seelische Verletzungen breiten sich rasant aus: Justine, deren Name nicht von ungefähr an den gleichnamigen Roman von de Sade erinnert, nimmt sich einen jungen Arbeitskollegen zum öffentlichen sexuellen Akt und pinkelt ebenso *coram publico* auf den Golfplatz. Im Wechselspiel nimmt MELANCHOLIA schon hier die erwähnten beiden Perspektiven ein: Den kosmologischen Blick, unter dem die Menschen ganz klein werden, und den individuellen, in dem Nahaufnahmen und intensive Begegnungen dominieren. Hier findet sich eine überraschende Gemeinsamkeit mit dem 2011 gleichzeitig (und siegreich) in Cannes mit MELANCHOLIA um die Palmen konkurrierenden Film TREE OF LIFE von Terrence Malick – theologisch ebenfalls ein hoch valenter Film.

Das Ende allen Lebens und Sinns?

Der zweite Teil des Films, der Claires Namen trägt, spielt an den Tagen *nach* der missglückten Hochzeit.¹⁴ Der nahende Weltuntergang wird immer unausweichlicher und tritt schließlich ein, nachdem Justine eine Art Schutzhütte gebaut hat, in der die verbleibenden *dramatis personae*, Justine, Claire und deren Sohn Michael

(die Männer haben einer nach dem andern versagt und die Spielfläche verlassen) den *Crash* der beiden Planeten erwarten und in ihm untergehen. Dass hier die Frage nach der Plausibilität von Erlösung, Auferstehung und Gericht unausgesprochen im Raum steht, wird neben den gewählten filmischen Mitteln vor allem in der Tatsache greifbar, dass auch der säkulare Zuschauer, an das Genre des Weltuntergangsfilms spätestens seit 1999 gewohnt, vermutlich bis zuletzt wenigstens irgendeine Rettung oder Sinnstiftung erwartet. Doch diese bleibt aus. Alles intelligente Leben, Natur und Kultur erlöschen in wenigen Sekunden und es bleibt: Nichts als Melancholie.

Lars von Trier glaubt nicht an Gott, aber ans Ende der Welt – er und alle Depressiven haben scheinbar Recht: Es lohnt sich nicht einmal aufzustehen. Man muss sich einfach hinsetzen, sich vielleicht noch an den Händen nehmen und das Ende erwarten, das alle Menschen weltweit nahezu gleichzeitig an ihrem jeweiligen Ort ereilt. Der visionären Kraft seiner Bilder, ihrer hypnotischen Eleganz und dem erzählerischen Mut und damit der Plausibilität seiner These kann man sich kaum entziehen. Und im stilistischen Aufwand, den er betreibt, leistet der Regisseur dann doch entschieden Widerstand, und zwar gegen den Untergang des Kinos: Mit seinem Bekenntnis zur klassischen Bilderzählung, zu Opulenz und gestalterischer Konsequenz. Er wehrt sich gegen Populismus und Re-Literarisierung, gegen alle ästhetischen Kompromisse im Namen der einfachen ‚Zugänglichkeit‘: *no more happy endings*. Dabei ist sein Bild-Repertoire in erstaunlicher Konsequenz der europäischen Romantik verpflichtet. Ob er trotz der Omnipräsenz der Liebestod-Motivik von Wagners Tristan und der mythischen „Höhle“, die den Protagonisten am Ende den Sinn zu retten scheint, im Mythos und damit auch im Schutz einer Religion einen erlösenden Rest erkennt, oder ob er eher an die Tradition von Kleist und des frühen Schlegel anschließt, also die Skepsis und der illusionslose, kritische Blick auf die Dinge, der Verzicht auf jeden quasireligiösen Optimismus überwiegt, bleibt bis zum Ende offen.

„Leben gibt es nur auf der Erde – und nicht für lange Zeit“. Vielleicht ist diese im Film von Justine formulierte Einsicht, die tatsächlich Grund zur Melancholie geben kann, die tiefere Motivation für diesen Film. Wo andere die Heiligkeit des Lebens feiern, entfaltet von Trier einen apokalyptischen Abgesang und stellt seine Zuschauer vor existentielle Fragen nach dem Leben im Angesicht des Endes, ohne dass es eine Hoffnung auf Transzendenz geben würde. Bei Claire dominieren zunehmend Angst und Panik, während Justine (auch hierin, wie in ihrer Depression, das offene Alter Ego ihres Regisseurs) im Angesicht des Endes immer ruhiger wird und so etwas wie Frieden findet: Ihre nun gar nicht mehr krankhaft wirkende Depression ist eben genau die angemessene Geisteshaltung angesichts eines Weltendes ohne Gericht, Paradies und Hölle.

Je näher dieses Ende rückt, umso zärtlicher erscheint nun auch der Blick des Regisseurs auf seine Figuren. *MELANCHOLIA* ist damit auch etwas ganz Einfaches: Ein Film über den Tod, der ja für jeden Einzelnen eine Art individuellen Weltuntergang bedeutet, und über die Liebe, nicht ‚zum Leben‘, aber zu den einzelnen Menschen. Indem er den Grundsatz der von ihm mitbegründeten DOGMA-Bewegung

in der Inszenierung eines vollkommen sinnfreien Weltendes auf die Spitze treibt, fordert Trier aber zugleich das Sinnstiftungspotential des (bürgerlichen) Zuschauers heraus. Dieser verlässt das Kino mit dem geradezu ethischen Appell *ex negativo*: „Das kann doch nicht alles gewesen sein!“

01 Vgl. L. von Trier im Gespräch mit P. Schepelern, Audiokommentar der *Melancholia* -DVD, Concorde 2012.

02 Vgl. die Buchreihe „Film und Theologie“, neuerdings „religion film medien“ beim Schüren-Verlag, Marburg und das E-Journal „Religion, Film, Media“: <https://www.religion-film-media.org/en/journal/> [Aufruf: 1.4.2021].

03 Vgl. v. a. R. Zwick, *Evangelienrezeption im Jesus-Film. Ein Beitrag zur intermedialen Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments*, Würzburg 1997

04 Ders./P. Hasenberg (Hrsg.), *The bible revisited. Neue Zugänge im Film*, Marburg 2016.

05 Bildlich organisiert er diesen Bezug, indem er in den ersten Minuten das Gemälde „Heimkehr der Jäger“ von Pieter Breughel, das auch in Tarkowskij's Film *Solaris* vorkommt, stellvertretend für alle von Menschenhand geschaffene ‚große Kunst‘ zu Asche verbrennen lässt.

06 M. Loretan/Ch. Martig, *Weltuntergang im Film: Zwischen Spektakel und Vision*, in: *Comunicatio Socialis* 32 (1999), 115–148.

07 Joachim Valentin, *Eschatologie (gegenwärtig glauben denken* Bd. 11), Paderborn 2013, 73–76.

08 Vgl. u. a.: <https://www.bundesgesundheitsministerium.de/themen/praevention/gesundheitsgefahren/depression.html> [Aufruf: 1.4.2021].

09 M. Stiglegger, *Verführung zum Untergang. Melancholia als seduktives Konstrukt*, in: R. Zwiebel/D. Blothner (Hrsg.) „Melancholia“. *Wege zur psychoanalytischen Interpretation des Films (Psychoanalytische Blätter* Bd. 34), Göttingen 2014, 26–42, 36 ff.

10 Ebd. 39 f.

11 G. Schneider, *Das Container-Contained Modell als Zugang zu Lars von Triers Melancholia*, in: R. Zwiebel/D. Blothner (Hrsg.), *Melancholia*, a. a. O., 43–71.

12 Lars von Trier selber verwendet die eigentlich streng zu trennen-

den Begriffe und damit verbundenen Phänomene, wie man merkt, unscharf. Ihre fachliche Abgrenzung kann und soll deshalb hier nicht geleistet werden.

13 Zur Bedeutung der Musik in diesem und anderen Filmen vgl. Ch. Wessely, *Wagner at the Movie Theater. Classical Music as Supporting Diegetic Technique in Contemporary Cinema*, illustrated by means of Lars von Triers *MELANCHOLIA*, in: F. Bakker/M. van Dijk/L. van der Tuin/M. Verbeek (Hrsg.), *Blessed are the Eyes that catch divine Whispering. Silence and Religion in Film*, Marburg 2015, 36–51.

14 In den folgenden Passagen stütze ich mich paraphrasierend auf die Langkritik des Films von R. Suchsland auf der katholischen online-Plattform www.film-dienst.de: <https://www.film-dienst.de/film/details/537686/melancholia#kritik> [Aufruf: 1.4.2021].

Dagmar Petermann

Umweltkrise – Gesellschaftskrise

Wenn die Apokalypse wahrscheinlicher wird

Würde ein Asteroid auf die Erde zurasen, der wahrscheinlich 70 % der Arten auslöschen würde, der das Meer versauern und den Meeresspiegel um mehrere Meter ansteigen lassen würde, so dass Küstenstädte mit hunderten Millionen Einwohnern überschwemmt würden, der Dürren, Hurricanes und Überschwemmungen verursachen und das Gleichgewicht von Meeresströmungen und Luftströmungen dauerhaft verändern würde, der die Erde in klimatische Bedingungen katapultieren würde, die sie seit den Dinosauriern nicht mehr gesehen hat, er würde wohl als apokalyptisch bezeichnet werden.

Wenn die Menschheit den Ausstoß der Treibhausgase und ihren Ressourcenverbrauch nicht schnell genug reduziert, werden genau diese Katastrophen wahrscheinlicher. Dieses Weiter-so-Szenario, das Wissenschaftler der unterschiedlichsten Disziplinen, u. a. in den Berichten des Weltklimarats (IPCC – *Intergovernmental Panel on Climate Change*), im Auftrag der UNO, zusammengetragen haben, könnte durch Kippeffekte sogar trotz einer Reduzierung der Treibhausgasemissionen eintreten.

Die grundlegende Physik dahinter, die Thermodynamik, ist einfach. Die beteiligten Systeme jedoch sind komplex. Die Ergebnisse werden anhand von Wahrscheinlichkeiten beschrieben: Die Wahrscheinlichkeit, die Erderwärmung unter 1,5 Grad zu halten, ist nahezu null. Mit unseren jetzigen Maßnahmen und Plänen wird die Erderwärmung bis 2100 mit großer Wahrscheinlichkeit zwischen 3 und 5 Grad liegen, und damit könnten bereits Kippprozesse ausgelöst werden. Das oben beschriebene Szenario hat eine nicht zu vernachlässigende Wahrscheinlichkeit, auch unter Berücksichtigung der bislang beschlossenen Maßnahmen, und die in den letzten Jahren gesammelten Daten weisen in diese Richtung.

Obwohl sich die Kommunikation der Folgen von Klimawandel und Umweltzerstörung im Allgemeinen nicht auf den *worst case* zentrieren sollte, da starke Bedrohungsszenarien die Auseinandersetzung mit dem Thema eher hemmen, soll hier

unter dem Gesichtspunkt der Apokalypse ausgeführt werden, was dieser *worst case* und seine gedankliche Vorwegnahme bedeuten können.

Die Gewissheit des Todes: Verdrängung und Wiederkehr

Historiker haben für das Mittelalter beschrieben, wie Menschen auf eine drohende Apokalypse reagieren: Damals erwarteten die Christen das Ende der Welt. Manche wurden aufgefangen von der Vision eines ewigen Friedens im Jenseits, andere verzweifelten; es gab Massenbewegungen und Pogrome, während Halt gebende gesellschaftliche Strukturen zerfielen.

Wenn die eigene Endlichkeit in das Bewusstsein drängt, geraten Sicherheiten ins Wanken. Die sozialpsychologische Terror-Management-Theory beschreibt, was es bedeuten kann, wenn die Vorstellung des Todes salienter wird, d. h. ins Bewusstsein drängt. Danach haben Menschen die einzigartige Fähigkeit, um ihren eigenen Tod zu wissen. Dieses Wissen ist unerträglich, und es ist die Kultur, die solche Ängste auffangen kann. Sie vermittelt den Menschen Identitäten, die ihnen Wert verleihen, und kann ihnen so symbolische Unsterblichkeit geben.

Religion ist so eine Verheißung der Unsterblichkeit, ebenso wie Werke der Kunst und Wissenschaft. Auch Gruppen, mit denen sich die Menschen identifizieren, können die Angst vor dem Tode auffangen. Denn mit ihnen überdauert etwas, das größer ist als sie. Wird der Tod salient, werden diese Mechanismen stärker gebraucht. Die Menschen binden sich dann stärker an Religionen, sie setzen ihrem Leben kulturelle Denkmäler, und sie bestärken ihre Zugehörigkeit zu Gruppen und betonen deren besondere Merkmale und Einstellungen. Das führt häufig zu größerer Kompromisslosigkeit und Rigidität in ihren Einstellungen: Sie können sich radikalisieren, Außenseiter stärker ausgrenzen, andere Gruppen als Feinde bekämpfen, und sie suchen Sündenböcke. Solches Verhalten ist in der Geschichte der Menschheit vielfach aufgetreten, und auch in der Gegenwart ist es, beispielsweise als Reaktion auf die Corona-Pandemie, zu beobachten.

Umweltzerstörung und Transformation: Belastungen mit Todessalienz

Durch Klimawandel, Artensterben, Umweltzerstörung und ihre Folgen erleben die Menschen Erschütterungen ihres Lebens in mehrfacher Hinsicht:

Die reale Bedrohung des Klimawandels zeigt sich konkret in einer Häufung von Naturkatastrophen. Während die Mittelwerte für die relevanten Parameter, wie globale mittlere Temperatur oder Höhe des Meeresspiegels, sich langsam und kontinuierlich verschieben, scheint sich die Wahrscheinlichkeitsverteilung von Extremereignissen dramatisch zu verändern. Ein System im Gleichgewicht mit nur geringer Energiezufuhr kann physikalisch meistens mit einer Gauß'schen Glockenkurve, der

Dagmar Petermann, Dipl. Phys.,
 Dipl. Psych., Kinder-
 und Jugendlichentherapeutin (approb.).

Normalverteilung, gut angenähert werden, die von einem mittleren Hochpunkt aus nach beiden Seiten symmetrisch abfällt bis nahezu null. Das kann man sich vorstellen wie die Windgeschwindigkeit in einer Gegend mit gleichmäßigen Windbedingungen: Mal ist der Wind etwas stärker, mal schwächer, aber immer in der Nähe des Mittelwertes. In sehr dynamischen Systemen ist die Verteilung von Ereignissen anders: Sie zeigt z. B. einen steilen Anstieg auf der linken Flanke, aber einen sehr flachen Abfall auf der rechten. Das nennen Wissenschaftler einen „fat tail“. Es bedeutet in unserem Beispiel, dass sich zwar die mittlere Windgeschwindigkeit nur wenig erhöht und die meisten Stürme nur wenig stärker sind als früher, es aber zu starken Stürmen mit deutlich höherer Wahrscheinlichkeit kommt, und dass Orkane nicht mehr extrem selten sind, sondern tatsächlich nicht viel seltener als starke Stürme. Dies gilt offenbar für viele Umweltparameter, wie Hitzeperioden, Dürren, Starkregen, Stürme, Sturmfluten, Seuchen, usw. Solch ein Extremereignis zu erleben kann, insbesondere bei vulnerablen Menschen, lebenslange Folgen haben. Eine ungewohnte Häufung von Extremereignissen kann nicht nur bei ihnen das Gefühl eines Weltuntergangs auslösen.

Auch durch eine Häufung sozialer Extremereignisse können Menschen das Gefühl eines Weltuntergangs bekommen. Das können soziale Verwerfungen, etwa Krieg und Flucht, sein, die auch als Reaktion auf Extremereignisse der Natur auftreten. Mit Covid-19 hat die Naturzerstörung in fernen Teilen der Welt auch bei uns nicht nur viele Todesopfer gefordert, sondern auch das soziale System erschüttert. Eine Vielzahl solcher Ereignisse kann Gesellschaften zerbrechen.

Aber auch die gewollte oder erzwungene Transformation einer Gesellschaft kann Menschen das Gefühl geben, ihre Welt bräche auseinander. Wenn die Ursachen des Klimawandels und der Umweltzerstörung wirksam bekämpft werden sollen, müssen vor allem die Menschen in den Industrieländern, die den Großteil der Ressourcen der Welt verbrauchen, ihre Lebensweise ändern. Mit dieser sind aber sowohl ihr Selbstbild als auch ihr Weltbild eng verknüpft. Eine tiefgreifende soziale und ökonomische Transformation würde beides erschüttern. Hier ist die äußere Welt nicht existentiell bedroht, doch erleben viele Menschen den Untergang ihrer eigenen, subjektiven Welt.

Menschen reflektieren sich und ihre Bedeutung in ihrer sozialen Umgebung und als Teil der Menschheit, und sie wissen um die Möglichkeit des Scheiterns: Was, wenn es zu spät ist? Was, wenn die Menschheit in einen Zustand der Anarchie, der Barbarei zurückfällt? Was, wenn sie ausstirbt? Auch die reflexive Betrachtung dieser nicht unwahrscheinlichen Möglichkeiten bringt das Ende der Welt in greifbare Nähe: Menschen, die sich mit dem Klimawandel, dem Artensterben und der Umweltzerstörung und ihren Folgen auseinandersetzen, sei es als Wissenschaftler, sei es als Aktivisten oder Eltern, können sich diesen Fragen nicht entziehen. Für Jugendliche, die für ihr Leben noch keine Antwort auf existentielle Fragen gefunden haben, ist das eine ungeheure Belastung, aber auch Erwachsene sehen sich mit diesen Fragen konfrontiert. Eine, wenn auch nur vorläufige Antwort zu finden, wird notwendig, um psychisch gesund zu bleiben.

Leben mit Todessalienz

Wie Menschen damit umgehen, wenn sie den Tod nicht mehr verdrängen können, sondern sich bewusst mit ihm auseinandersetzen müssen, ist bei denen zu beobachten, die das jetzt schon erleben:

Sehr alte und todkranke Menschen sind mit der Gewissheit ihres baldigen Todes konfrontiert. Der psychische Prozess, in dem das verarbeitet wird, ist geprägt von vielen widersprüchlichen Gefühlen, wie Angst, Wut, Schuld, Trauer. Oft führt er zu einer stillen Akzeptanz.

Anders ist es, wenn sich Menschen für lange Zeit in beständiger Nähe des Todes befinden: Mal näher, mal weiter weg, ist er ein Begleiter bei jedem Schritt. Chronisch schwer Kranke und Depressive, die mit wiederkehrender Suizidalität kämpfen, kennen diesen Zustand der Ungewissheit, in dem Verzweiflung, Hoffnung, Widerstand und Akzeptanz immer wieder ein neues Gleichgewicht finden müssen. Todesnähe und erfülltes Leben stehen nebeneinander, gegeneinander und miteinander.

Eine drohende Apokalypse wie der Klimawandel, der vielleicht, mehr oder weniger, früher oder später, das Fortbestehen der Menschheit bedroht, trägt eine ähnliche Unsicherheit. Das bedeutet, dass existentielle Fragen nicht nur einmal beantwortet werden können, sondern sich immer wieder neu stellen. Diese Unsicherheit beschreiben Wissenschaftler und Umweltschützer, die sich oft seit Jahrzehnten mit dem Thema auseinandersetzen. In Fachblättern diskutieren sie auch ihre Zweifel: Ist es bereits zu spät? Wird die Menschheit an sich selbst zugrunde gehen? Sie berichten aber auch von einer neuen Wertschätzung des Lebens. Einen besonderen Verlust ihrer Zugehörigkeit erleben die Jugendlichen, die zu Millionen weltweit auf die Straße gehen, um ihre Zukunft einzufordern, die sie durch Umweltzerstörung und Klimawandel bedroht sehen. Für viele ist es die erste Begegnung mit der eigenen Sterblichkeit, und manche erleben die Angst ihrer befürchteten Apokalypse, ohne von denen aufgefangen zu werden, die ihnen eigentlich die soziale Einbindung und das Gefühl von Sicherheit vermitteln sollten, die ihre Angst vor den Tod in erträglichen Grenzen halten könnte. Denn ihre Elterngeneration ist für die Umweltzerstörung und die Erderhitzung mitverantwortlich, und für die politischen Entscheidungen, gegen die sie kämpfen. Apokalyptische Angst, die sozial kaum aufgefangen wird, ist schon für Erwachsene schwer zu ertragen. Für Jugendliche kann sie zu dem Gefühl führen, verlassen worden zu sein, und mitunter zu psychischen Erkrankungen.

Anders als ein Asteroid ist die Umweltkatastrophe menschengemacht. Wenn sie eintritt, ist es nicht ein fernes Schicksal, sondern menschliches Scheitern. In apokalyptische Angst mischen sich Schuld, Scham, Ohnmacht und Wut, die sich auch auf die Gemeinschaften beziehen, die diese Gefühle eigentlich auffangen sollten. Diese komplexen Gefühle erschweren das Miteinander von Leben und Tod, das die Nähe der Apokalypse erträglich macht.

Eine spirituelle Herausforderung

Ob durch eine Häufung von Naturkatastrophen, soziale Extremereignisse, durch die Belastung einer tiefgreifenden Transformation, oder durch intensive Beschäftigung mit dem Thema: Der Klimawandel, das Artensterben und die Umweltzerstörung machen nicht nur den Tod, sondern darüber hinaus die Apokalypse salient. Die Menschen brauchen Antworten nicht nur auf die Frage, was, wenn ich sterbe, sondern auch auf die Frage, was, wenn meine Welt stirbt, die Welt, die ich kenne.

Wenn in einer stabilen Gesellschaft ein Mensch stirbt, wird sein Tod durch seine Zugehörigkeit aufgefangen: Es ist ihre Gemeinschaft, in der Menschen sich geborgen fühlen, die ihrem Leben und ihren Werken Bedeutsamkeit vermittelt und die den Gedanken an den Tod erträglich macht, indem sie symbolische Unsterblichkeit vermittelt.

Anders ist es in Gesellschaften, die untergehen, oder in denen sich alte Sicherheiten und Zugehörigkeiten für ganze Gruppen auflösen: Dies kann den Gedanken an den Tod unerträglich machen. Wenn Menschen nicht nur ihren individuellen Tod vor Augen haben, sondern auch den ihrer Gemeinschaft, müssen diese Ängste nicht nur individuell, sondern auch kollektiv aufgefangen werden. Eine Gemeinschaft, die das leisten kann, muss nicht nur dem Individuum ein neues Gefühl der Zugehörigkeit vermitteln, sondern auch Sinn stiften, der über den Tod, sogar den der Gemeinschaft selbst, hinausweist. Das bedeutet, sie muss eine spirituelle Antwort geben. Diese Antwort wird umso notwendiger und dringender, je mehr die Apokalypse erfahrbar wird.

Es sind in der Geschichte die Religionen gewesen, die den Menschen verschiedenste Antworten auf ihre Frage nach der Sterblichkeit gegeben haben, aber auch Atheisten haben Antworten für sich gefunden.

Die Vorstellung des Mittelalters von einem ewigen, übernatürlichen Jenseits, in dem die Glaubensgemeinschaft körperlich fortbesteht, erscheint heute nicht mehr zeitgemäß. Doch auch heute können Religionen den Menschen eine spirituelle Antwort geben. Sollen sie aber darüber hinaus eine verbindende Gemeinschaft innerhalb und für unsere moderne Gesellschaft stiften, geht das nur, wenn sie anschlussfähig sind. Voraussetzung dafür ist, dass sie glaubwürdig demokratische, liberale, inklusive und nachhaltige Werte vertreten und sich nicht im Widerspruch zu naturwissenschaftlichen Erkenntnissen befinden.

Als Atheistin kann ich mich nicht auf ein übernatürliches Jenseits beziehen. Es ist eine naturwissenschaftlich begründete Vorstellung, die mich manchmal trösten kann: Dass sich der Kosmos einen Augenblick seiner selbst bewusst geworden ist, durch uns Menschen, und dass dies wieder geschehen kann, irgendwo im Universum. Wenn wir in Zukunft nicht mehr existieren, so wie wir Milliarden Jahre zuvor nicht existiert haben, so werden wir vielleicht keine Zukunft haben, aber wir werden eine Gegenwart gehabt haben, um sie mit Leben zu füllen. So machen kulturelle Werke, Verbundenheit mit anderen Menschen und Liebe zu allem Leben

zwar nicht unsterblich, aber sie bringen den einen Augenblick zur Blüte, den wir haben. Auf einer solchen Grundlage könnten sich Gläubige und Atheisten begegnen.

Literatur:

- Berichte des Weltklimarates: <https://www.ipcc.ch/reports/>; auf Deutsch: <https://www.de-ipcc.de/128.php> [Aufruf: 20.5.2021].
- W. Steffen u. a., Trajectories of the Earth System in the Anthropocene, in: Proceedings of the National Academy of Sciences 115 (33) 2018, 8252–8259. <https://doi.org/10.1073/pnas.1810141115> [Aufruf: 20.5.2021].
- T. M. Lenton u. a., Climate tipping points – too risky to bet against, in: Nature 575 (2019), 592–595.
- B. Tuchman, Der ferne Spiegel, Düsseldorf 1980.
- E. Becker, The Denial of Death, New York 1973.
- J. Greenberg/T. Pyszczynski/S. Solomon, The Causes and Consequences of a Need for Self-Esteem: A Terror Management Theory, in: R. F. Baumeister (ed.), Public Self and Private Self (Springer Series in Social Psychology), New York 1986. https://doi.org/10.1007/978-1-4613-9564-5_10 [Aufruf: 20.5.2021].
- M. L. Weitzman, Fat-Tailed Uncertainty in the Economics of Catastrophic Climate Change, in: Review of Environmental Economics and Policy 5,2 (2011), 275–292.
- WIREs Climate Change Special Collection: „Is it too late“, 11 (1) 2019.
- S. C. Moser, The work after „It’s too late“ (to prevent dangerous climate change), in: WIREs Climate Change 11 (1) 2019, 1757–7780.

Hans Gasper

Apokalyptisches Intermezzo?

Zur Frage nach dem Tausendjährigen Reich

Im letzten Buch des NT, der „Geheimen Offenbarung“, ist die Rede vom „Tausendjährigen Reich“. Was viele mit der Katastrophe des Nationalsozialismus verbinden, andere vielleicht mit den Zeugen Jehovas, ist für zahlreiche evangelikale Kirchen und Gemeinden weltweit ein Bild endzeitlicher Hoffnung. Diese Textstelle Offb 20,3ff.6f. ist angesiedelt zwischen Offb 19,11–21 mit seinen erschreckenden Visionen und Offb 21,1, wo es heißt: „Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde“. Fünfmal wird von der „ersten Auferstehung“ derer gesprochen, die „das Tier und sein Standbild nicht angebetet“ und dafür das Martyrium erlitten hatten: „Sie gelangten zum Leben und zur Herrschaft mit Christus für tausend Jahre: Die übrigen Toten kamen nicht zum Leben, bis die tausend Jahre vollendet waren. Das ist die erste Auferstehung. Selig und heilig, wer an der ersten Auferstehung teilhat! Über solche hat der zweite Tod keine Gewalt. Sie werden Priester Gottes und Christi sein und tausend Jahre mit ihm herrschen.“¹

Von Irenäus zu Augustinus

Ein starker Text, und es verwundert nicht, dass er in der frühen Kirche seine Anhänger und Ausleger gefunden hat.² Irenäus (ca. 135–ca. 200) widmet ihm ein ganzes Kapitel in seinem „Adversus Haereses“ und stellt dieses Reich in den Kontext seiner Pädagogik auf dem Weg zur „endgültigen Herrlichkeit des neuen Jerusalem“³. Irenäus geht es auch hier wie insgesamt um die Bindung der Vollenendung an diese Erde und an die Schöpfung. „Glaube, der die Erde liebt“ zitiert Medard Kehl in diesem Zusammenhang Karl Rahner.⁴ Irenäus sieht hier die Verheißung an Abraham und die großen prophetischen Verheißungen dieses Reiches erfüllt.⁵ Damit begegnet ein Topos, der, wenn auch anders, aufgegriffen wird beim Begründer des prämillennialistischen Dispensationalismus, bei John Nelson Darby (1800–1882), ehemaliger anglikanischer Priester, dann führend in der Brüderbewegung (Plymouth Brethren).⁶ Davon später. Mit Sympathie sieht Hans Urs

von Balthasar ein „wichtiges Gegengewicht“ „gegen die weltflüchtigen und die Auferstehung des Fleisches nicht voll ernstnehmenden platonisierenden Eschatologien der späteren Zeit“. Er hält diesen „Einschub“ zwar für „störend“, als „vielleicht linksische(n) Ausdruck seiner christlich-antiplatonischen Grundstrebung, das Heil Gottes an den Menschen, an die Erde und die Geschichte zu binden.“ Man solle dies aber „wohl überlegen“, schon wegen des „Gesprächs mit Israel“ und „wegen der Diskussion mit dem naturwissenschaftlichen und kosmisch-religiösen Weltbild“. Er verweist dabei auf Teilhard de Chardin.⁷

Kirchlicher Amillennialismus

Der Chiliasmus des Irenäus hatte keinen Bestand. Zwei Große machten ihm den Garaus, Origenes im Osten (185–253/254) und anderthalb Jahrhunderte später, besonders wirkmächtig, Augustinus im Westen (354–430). Augustinus, zunächst offen für das Millennium, deutete es ekklesiologisch, „auf die Gegenwart des Heils in der Kirche, in der Christus ... mit den Gläubigen herrscht.“⁸

Im Mittelalter bilden sich vermehrt Bewegungen, die das in Frage stellen. Einflussreich ist Joachim von Fiore (ca. 1135–1202) mit seiner Vision des „Dritten Reiches“. Dem alttestamentlichen Reich des Vaters und des Gesetzes, dem neutestamentlichen Reich des Sohnes und der Kirche folgt das Dritte Reich des Heiligen Geistes. Auf der Grundlage einer Entsprechungshermeneutik zwischen Altem und Neuem Testament datierte Joachim den Beginn des Dritten Reiches auf das Jahr 1260.⁹ Vorausgehen diesem Reich wie auch später bei millennialistischen Bewegungen z. B. die „Bekehrung der Juden“ und der Antichrist. In diesem monastischen Reich einer „ecclesia spiritualis“ werden die Menschen unmittelbar vom Heiligen Geist bewegt und geleitet. Damit werden die Kirche und kirchliche Institutionen überflüssig.¹⁰ Die ekklesiologische Sprengkraft der Vision Joachims wird sich erst nach seinem Tod auswirken.¹¹ Virulent wurde dies vor allem etwa ab 1240 in den heftigen kirchlichen und ordensinternen Auseinandersetzungen um die Franziskaner-Spiritualen. In der Bewegung der Joachimiten berief man sich auf Joachim. In Franziskus und seinem Orden wurde der Beginn des erwarteten Reiches des Geistes gesehen. Eine apokalyptische Stimmungslage vermittelten zudem die Auseinandersetzungen zwischen Papst und Kaiser Friedrich II. (1154–1250, Kaiser ab 1220), für viele der Antichrist. Mit den Gedanken Joachims und dem pseudojoachimitischen Schrifttum bot sich ein Arsenal apokalyptisch-millennialistisch kirchenkritischer Motive. Wie der römische Volkstribun Cola di Rienzo (1313–1354) zeigt, beeinflusste das Motiv des Dritten Reiches durch die kirchlichen auch säkulare Strömungen, bis in die unmittelbare Vergangenheit, z. B. die nationalsozialistische Verbindung von Tausendjährigem Reich und Drittem Reich.

Dr. theol. Hans Gasper OPL (gasper-frings@t-online.de), geb. 1942 in Dortmund, Rentner. Anschrift: Wittekindstraße 10, D-50937 Köln. Veröffentlichung u. a.: Die Theologie der Vermählung. Über die Einheit von Gott und Mensch und das *Connubium divinum* bei M. J. Scheeben (Wissenschaftliche Beiträge, Theologie Bd. 13), Baden-Baden 2020.

Begriffsklärungen

Die großen Kirchen sind meist amillennialistisch, das Millennium hat keine eigene theologische Bedeutung und wird symbolisch verstanden. Dagegen stehen zwei millennialistische Positionen, die des Postmillennialismus und des Prämillennialismus. Bei ersterem wird die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit „post“ erwartet, *nach* dem Millennium. Das Postmillennium wird oft als Zeit eines gleitenden Übergangs verstanden, u. U. noch durch große Auseinandersetzungen bestimmt wie das Auftreten des Antichrist, mit insgesamt aber positiven Veränderungen. Beispiele finden sich im Pietismus wie in der reformierten Tradition. Die heute in der evangelikalen und pentekostalen Christenheit dominante Form ist der Prämillennialismus. Christus kommt „prä“, also *vor* dem Millennium, dem eine Reihe großer Erschütterungen wie das Kommen des Antichrist und die Schlacht bei Hamagedon (Offb 16,16) vorausgeht. Zuletzt tritt Christus siegreich die tausendjährige Herrschaft an.¹²

Millennialismus nachreformatorisch

Nach den Hussitenkriegen im 15. Jahrhundert ist vor allem die Reformationszeit eine Zeit apokalyptischer und millennialistischer Erwartungen. Die Reformatoren waren selbst keine Millennialisten. Im Augsburger Bekenntnis wurde der Millennialismus ausdrücklich zurückgewiesen (CA 23). Auch in reformierten Bekenntnisschriften ist vom Millennium nicht die Rede.¹³ „Der Protestantismus des 16. Jh. war trotz seiner starken Durchdringung mit apokalyptischem Gedanken- gut [...] und einer allgemeinen Überzeugung, in der Endzeit zu leben, dem Chiliasmus weitgehend abhold.“¹⁴ Anders sah die Sache allerdings aus beim so genannten radikalen oder linken Flügel der Reformation.¹⁵ Ob Thomas Müntzer millennialistisch dachte, wird kontrovers diskutiert.¹⁶ Millennialistische Erwartungen finden sich aber in der Täuferbewegung, besonders spektakulär in Münster.

Millennialistisch anders als die Täufer wurden Teile des Pietismus. Hier ist besonders der große Bibelgelehrte und die Gründergestalt des Württemberger Pietismus zu nennen, Johann Albrecht Bengel (1687–1752). Bei ihm steht die Erwartung des Tausendjährigen Reichs im Zusammenhang eines umfassenden organischen Verständnisses der Schrift. Den Beginn des Tausendjährigen Reiches erwartete Bengel für das Jahr 1836. Voraus geht zunächst ein Niedergang christlichen Lebens, mit dem Millennium beginnt dann eine große Zeit der Erweckung.¹⁷

Millennialistische Tendenzen, post- wie prämillennialistisch, gab es im englisch-nordamerikanischen Puritanismus, einem Teil der reformierten Tradition.¹⁸ Das beginnt im 16. Jahrhundert in England und kommt vor allem mit der puritanischen Migration nach Nordamerika. Die Errichtung einer nach Gottes Gesetz geordneten neuen Gesellschaft, die puritanische „Stadt auf dem Berge“, ist offen für postmillennialistische Motive.¹⁹

Nach dem Anglikaner Daniel Whitby (1638–1726), „Vater des modernen Postmillennialismus“²⁰, wird dieser Bestandteil des Erweckungsprotestantismus in Amerika. Jonathan Edwards (1703–1758), Ikone des „First Great Awakening“, der „Ersten Großen Erweckung“, erwartete einen Niedergang des Papsttums, eine neue Ausgießung des Geistes, die Bekehrung des jüdischen Volkes und eine Zeit des Friedens mit weltweiter Evangelisation vor der Parusie.²¹ Auch der für die konfessionelle Entwicklung in den USA wichtige Protagonist der zweiten Erweckung, Charles Grandison Finney (1792–1875), Presbyterianer arminianischer Prägung, war Postmillennialist. Er verband Erweckungsbewegung und Postmillennialismus mit dem Einsatz für soziale Reformen wie etwa die Sklavenbefreiung.²²

Im Lauf des 19. Jahrhunderts verdunkelt sich das Bild vom eher optimistischen Postmillennialismus hin zum Prämillennialismus. Eine wichtige Rolle spielte dabei auch das Buch des chilenischen (Ex-)Jesuiten Manuel De Lacunza (1731–1801) unter dem Pseudonym eines konvertierten jüdischen Rabbiners „Venida del Mesías en gloria y magestad“ (sic!) (Das Kommen des Messias in Herrlichkeit und Majestät).²³ Auf katholisch-kirchliche Verhältnisse bezogen beeinflusste die englische Übersetzung durch den schottischen Presbyterianer Edward Irving (1792–1834), Mitbegründer der Katholisch-Apostolischen-Kirche (1831)²⁴, nachhaltig den englischsprachigen Prämillennialismus, darunter besonders J. N. Darby.²⁵

In der Adventbewegung suchte man mit Zahlenangaben aus dem Buch Daniel, der Apokalypse, den Evangelien den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi zu bestimmen. Dieser Tradition entstammen die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten und auch die Zeugen Jehovas. Andere erwarten das Millennium bald, aber ohne Terminierung. Unterschiede bestehen bezüglich Zeitpunkt und Gestalt von Geschehnissen wie der „Großen Trübsal“ (Mt 24, 21.29), „Great Tribulation“, und der „Entrückung“ von Kirche und Gemeinde, „rapture“ (1 Thess 4, 17). Das betrifft vor allem den in den USA weit verbreiteten „dispensationalistischen Prämillennialismus“ nach J.N. Darby. Danach gibt es heilsgeschichtlich sieben Dispensationen, nach der sechsten wird die Kirche in den Himmel entrückt. Das Millennium ist dann die Zeit der Erfüllung der Israel gegebenen Verheißungen, nicht für die Kirche, sondern für das jüdische Volk. Die Scofield-Referenz-Bibel ist der wichtigste Bezugstext des Dispensationalismus. Popularisiert in neuerer Zeit über Kirchengrenzen hinaus wurde dies durch den Bestseller „Late Great Planet Earth“ (1970) von Hal Lindsay (geb. 1929) und die „Left Behind“ Serie von Tim LaHaye (1926–2016), beides auch theologisch versierte Autoren.²⁶ Left Behind sind die Zurückgebliebenen, die nicht mit der Kirche entrückt wurden und eine „zweite Chance“ bekommen.²⁷

Was tun mit dem Millennium?

Weite Teile des Evangelikalismus und Pentekostalismus sind millennialistisch. Es sind keine Sektierer, sondern nach eigenem Verständnis „bibeltreue“ Christen. Die Lehre und die überwiegende Tradition der großen Kirchen sind dagegen amil-

lennialistisch. Der Katechismus der katholischen Kirche hat das, mit Bezug auf eine Antwort des Heiligen Offiziums 1944 auf eine Anfrage aus Chile, der Heimat Lacunzas, nochmal bestätigt.²⁸

Beide Varianten haben Probleme, vor allem die durch keinen weiteren Schriftbeleg gedeckte lange eschatologische Zwischenzeit. Auch evangelikal gibt es nicht nur eine Meinung.²⁹ Schwierig ist besonders der dispensationalistische Prämillennialismus mit seiner Entkoppelung von Kirche und Israel. Man könnte in einem Punkt aber an Irenäus anknüpfen. In der Erwartung des Millenniums wird ein zentraler Aspekt christlicher wie auch jüdischer Endzeiterwartung bewahrt. Mit dem 2. Petrusbrief: „Wir erwarten einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt.“ (2 Petr 3,13) Es ist, was Hans Urs von Balthasar bezüglich Irenäus betont hatte, die „christlich-antiplatonische Grundbestrebung, das Heil Gottes an die Erde und die Geschichte zu binden.“ „Das Ende“ ist nicht nur jenseitig, es betrifft diese Erde. Und „am Ende“ werden auch die großartigen prophetischen Verheißungen und Hoffnungsbilder eingelöst werden, die Israel und mit und über Israel die Kirche empfangen haben. Diese Verheißungen und Hoffnungen sind ein Licht schon für uns und für unsere Welt, eine Aufforderung, uns im Hier und Jetzt nach Kräften um die Gestaltung der Welt zu mühen, um „Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung.“ Das könnte auch ein Thema sein im Dialog mit einem nicht geringen Teil des evangelikalen, pfingstlerischen und charismatischen Christentums. Dazu sagt der anglikanische, dem evangelikalen Flügel seiner Kirche nahestehende, angesehene Bibeltheologe R. Bauckham: „Wenn es jedoch das theologische Hauptziel der chiliastischen Tradition war, im Protest gegen die exzessiv außerweltliche Orientierung eines Großteils herkömmlicher Theologie die Hoffnung auf eine innerweltliche, innergeschichtliche Verwirklichung des Reiches Gottes aufrechtzuerhalten, wird diese Absicht in jüngeren Arbeiten zur Eschatologie [...] wieder aufgegriffen, die christliche Eschatologie als Hoffnung für die Zukunft *der Welt* zu verstehen.“³⁰

01 Die Schriftzitate folgen der EÜ 2016.

02 Vgl. M. Kehl, Chiliasmus, in: LThK³ Bd. 2 (1994), 1046ff.

03 Ebd., 1046 – lexikographisch bedingte Abkürzungen werden ausgeschrieben. Zum Ganzen auch ders., Eschatologie, Würzburg 1986, 168–171 u. bes. zu Irenäus ebd., 176–182. Zum Text: Irenäus von Lyon, Adversus Haereses – Gegen die Häresien (Fontes Christiani Bd. 8/5), Freiburg/Br. 2001, 232–277.

04 M. Kehl, Eschatologie, a. a. O., 177.

05 Von den möglichen Varianten wird hier gewählt: Millennialis-

mus, Prä- und Postmillennialismus, anders bei Zitaten.

06 S. F. Elmore, Darby, John Nelson, in: M. Couch (ed.), Dictionary of Premillennial Theology, Grand Rapids 1996, 82–85.

07 H. U. von Balthasar, Irenäus, in: ders., Herrlichkeit. Bd. II/1: Fächer der Stile/Klerikale Stile, Einsiedeln 1969, 29–94, hier 92 f.

08 M. Kehl, Chiliasmus, a. a. O., 1046 f.

09 Zum Ganzen J. Ratzinger, Joachim v. Fiore, LThK³ Bd. 5 (1960), 975 f.; M. Kehl, Eschatologie, a. a. O., 183–191; A. Speer, Joachim v. Fiore, LThK³ Bd. 5 (1996), 852 ff. S.

jetzt auch die Neuveröffentlichung

von Ratzingers Habilitationsschrift, in: ders., Gesammelte Schriften 2, Freiburg/Br. 2009.

10 Zur Gestalt dieses Reiches M. Kehl, Eschatologie, a. a. O., 184 f.

11 Ob und wie Joachim dies intendierte, ist umstritten, vgl. u. a. W. Nigg, Das Ewige Reich. Geschichte einer Hoffnung, Zürich 1954, 114–131, bes. 121–124. Die kirchlichen Verurteilungen des Joachim von Fiore nach seinem Tod durch das 4. Laterankonzil (1215) beziehen sich allein auf seine Trinitätstheologie (DH 803–807).

12 Ein anschauliche Übersicht bei T. P. Weber, Living in the Shadow of the Second Coming. American

Premillennialism, 1875–1982, Chicago–London 1983, 10; eingehende Darstellungen geben der Schweizer evangelikale freikirchliche Pfarrer R. Hardmeier, Zukunft, Hoffnung, Bibel. Endzeitmodelle im biblischen Vergleich, Oerlinghausen 2010, 13–52 u. bes. 439–503; ebenso in seiner dezidiert evangelikalischen Dogmatik W. Grudem, Biblische Dogmatik. Eine Einführung in die Systematische Theologie, Holzgerlingen 2013, 1227–1259. Die amerikanische Ausgabe „Systematic Theology. An Introduction to Biblical Doctrine“ erschien 1994. Hardmeier plädiert behutsam-nachdrücklich für ein amillennialistisches Verständnis, Wayne für den Prämillennialismus.

13 G. Plasger/M. Freudenberg (Hrsg.), Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart, Göttingen 2005. Das gilt auch von der für den englischen Sprachraum wichtigen reformierten Westminster Confession of Faith von 1646: https://en.wikisource.org/wiki/Westminster_Confession_of_Faith [Aufruf: 21.4.2021].

14 R. Bauckham, Chiliasmus IV, in: TRE Bd. VII (1981), 737–745, hier 738. Hier eine ausgezeichnete Übersicht zum Millennialismus seit der Reformationszeit.

15 H. Fast (Hrsg.), Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeug-

nisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier, Bremen 1962; G. Huntston Williams, The Radical Reformation, Kirksville, MO 1995.

16 Während Nigg dies bejaht, Ewiges Reich, a.a.O., 233–243, äußert sich Bauckham zurückhaltender, Chiliasmus IV, a.a.O., 738.

17 W. Nigg, Ewiges Reich, a.a.O., 289f.

18 Ein instruktiver Überblick bei E. Hindson, Puritan Eschatology, in: M. Couch (ed.), Dictionary, a.a.O., 330f.

19 M.J. St. Clair, Millenarian Movements in Historical Context, New York–London 1992, 268. Zur Bedeutung des Puritanismus für die amerikanische Konfessionsgeschichte: M. Hochgeschwender, Amerikanische Religion, Evangelikalismus, Pfingstlertum und Fundamentalismus, Frankfurt/M.–Leipzig 2007.

20 R. Hardmeier, Zukunft, Hoffnung, Bibel, a.a.O., 491f.

21 R. Bauckham, Chiliasmus IV, a.a.O., 741.

22 L. Schmieder, Die Geisttaufe. Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte, Paderborn 1982, 180–183.

23 K. Reinhardt, Lacunza y Diaz, in: BBKL 4, 965f. Ex-Jesuit wegen der Auflösung des Ordens 1773. Informativ sind die englischen und spanischen Wikipedia – Beiträge:

https://en.wikipedia.org/wiki/Manuel_Lacunza [Aufruf: 21.4.2021] u. https://es.wikipedia.org/wiki/Manuel_Lacunza [Aufruf: 21.4.2021].

24 Dieser Tradition entstammt u. a. die Neuapostolische Kirche.

25 Dazu C.O. Olson, Will Catholics will be „Left Behind“? A Catholic Critique of the Rapture and Today's Prophecy Preachers, San Francisco 2003, 151–165.

26 Dazu T. P. Weber, Living, a.a.O., 4f. u. 211–226, ferner Ch. Raedel, Faszination des Endes (EZW-Texte Bd. 212), Berlin 2010, dort auch die Angaben zur Übersetzung der Left Behind-Reihe ins Deutsche.

27 Zum Ganzen C.O. Olson, Will Catholics, a.a.O.

28 S. KKK 676 u. DH 3839. Die Anfrage erfolgte 1940, das Responsum 1941, die Veröffentlichung laut DH 1944. Nach dem spanischen Wikipedia-Eintrag gab es in Chile Lacunza-Anhänger, das spätere Interesse an dem Thema war im Kontext der Theologie der Befreiung. Siehe dazu: K. Reinhardt, Lacunza y Diaz, a.a.O.

29 S. dazu Anm. 11.

30 R. Bauckham, Chiliasmus IV, a.a.O., 743; s. auch M. Kehl, Chiliasmus, a.a.O., 1048, ders., Eschatologie, a.a.O., 164–212, bes. 168–176. Ähnlich U. Körtner, Chiliasmus V, in: RGG⁴, 141f.

Vincenz Ferrer OP

(1350–1419)

„Liebe Zuhörer, ich will euch heute vom Ende der Welt predigen, denn diese Welt wird ... in kürzester Zeit untergehen“¹ – so eröffnete Vincenz Ferrer seine Predigt am Freitag einer Pfingstoktav zwischen 1413 und 1417. Wer war dieser apokalyptische Prediger? Wie nah sah er das Weltende kommen? Was hielt er für Anzeichen der Endzeit? Was wollte er mit dieser Voraussage bezwecken? Wie wirkte sie in der Gesellschaft?

Ein Leben für die Predigt

Vincenz Ferrer wurde am 23. Januar 1350 in Valencia in eine reiche und christgläubige Familie geboren; 17jährig trat er dem observanten Predigerkonvent seiner Heimatstadt bei.² Nach seinem Studium lehrte er in Barcelona, Toulouse, Lérida und Paris Philosophie und Theologie. 1379 wählten die valencianischen Dominikaner ihn zum Prior und 1389 ernannte sein Provinzkapitel ihn zum Generalprediger. Im Auftrag des Königs von Aragon, Johannes I. (1358–1390), und des päpstlichen Legaten Petrus de Luna (1328/42–1422/23) übernahm er von 1380 bis 1390 verschiedene Aufgaben, etwa als Beichvater in der königlichen Familie und als Verwalter ihrer für Almosen vorgesehenen Güter und Gelder. Die Kardinäle zu Avignon wählten diesen Kardinallegaten 1391 als Papst Benedikt XIII. während der Amtszeit des in Rom residierenden Papstes Gregor XII. (1406–1417). Drei Jahre später wurde der Predigerbruder dessen Beichtvater

und Ratgeber. Weil Benedikt XIII. sukzessive vor allem in Frankreich an Rückhalt verlor, distanzierte Vincenz sich und reiste von 1399 bis 1409 als Bußprediger durch Westeuropa. In Aragon trug er 1412 entscheidend zur Wahl Ferdinands (1380–1416) zum neuen König bei. Gemeinsam mit ihm trennte er sich 1416 während des Konzils von Konstanz (1414–1417) öffentlich von Benedikt XIII., weil dieser nicht freiwillig auf sein Amt verzichtete.³ Ferrer sah es als seine Aufgabe an, die Menschen auf die Wiederkunft Christi vorzubereiten. Seine Predigten werden als Massenveranstaltungen beschrieben. Er predigte in Hinblick auf seine Zuhörer in einfachem Katalanisch und kritisierte Prälaten wie Magistraten wegen deren Prunksucht und Eitelkeit. Vincenz wurde auf seinen Reisen von größeren Gruppen von Anhängern begleitet. Auf einer solchen durch Frankreich starb er am 5. April 1419 in Vannes in der Bretagne, wo er in der dortigen Kathedrale beigesetzt wurde.

Apokalyptische Predigt

In seiner Freiburger Fastenpredigten von 1404 ging Ferrer davon aus, dass niemand wissen könne, wann der dem Jüngsten Gericht vorausgehende Antichrist komme – sicher sei, dass es bald sein werde.⁴ 1408 datierte Ferrer die Geburt des Antichrist in einer Predigt in Montpellier an der Mittelmeerküste auf 1403 und schlussfolgerte, „das Jüngste Gericht stünde unmittelbar bevor“⁵. Im Jahr 1412 schrieb Vincenz in einem Brief an Benedikt XIII. von gesicherten Nachrichten, der Antichrist sei schon 9 Jahre alt.⁶ In einer Predigt, in der er voraussetzt, es gäbe „jetzt“⁷ drei Päpste, was für den Zeitraum von Juni 1409 bis Mai 1415 zutrifft, spricht er hingegen davon, vor 14 Jahren sei der Antichrist geboren worden, mithin zwischen 1395 und 1401.⁸ Ferrer kündigte wiederholt an, „noch zu seinen Lebzei-

ten werde der Antichrist kommen und die Welt untergehen“⁹.

Der Dominikaner stützte sich zum einen auf eine Vision, die er vom Himmel erhalten hätte. In seinem Brief an Benedikt XIII. aus dem Jahr 1412 erinnert er seine lebenswichtige Vision von 1398, die ihn dazu motiviert habe, als Bußprediger „wie Dominikus und Franziskus durch die Welt [zu] ziehen, das Evangelium [zu] predigen und vor allen Dingen wegen der baldigen Ankunft des Antichrists die Menschen voll Liebe zur Bekehrung und Besserung ihres Lebens [zu] führen“¹⁰. Zeichen zur himmlischen Bestätigung seiner Botschaft vom unmittelbaren Weltende sah Ferrer in Heilungen und wundersamen Vorgängen während seiner Predigten wie in verschiedensten Ereignissen und Zuständen inner- und außerhalb der Kirche.

Das Abendländische Schisma der Westkirche sei ein innerkirchliches Indiz für das baldige Weltende. So verglich er die Lage der Kirche mit dem Reich Israel zu einer Zeit, als es im 6. Jh. unter Persern und Medern aufgeteilt gewesen sei, die er als „Völker des Antichrist“¹¹ bezeichnete: so sei auch die Kirche nicht nur unter drei Päpsten aufgeteilt, sondern auch „unzählige Gelehrte“ fänden sich „auf jeder Seite“ und „die Fürsten bemühten sich nicht so stark, um die Kirchenspaltung zu begünstigen, wie jetzt“¹² – insofern relativierte er seine Bindung an Benedikt XIII. In der Zerstörung Babyloniens sah er die Ankündigung des Weltunterganges; daraus zog er den Schluss: „Jeder kann denken, das wir schon dort angekommen sind, und wir Prediger können das bezeugen“¹³. Im abendländischen Schisma sah er ein sicheres Zeichen dafür, „dass das Ende der Welt bald, sehr bald ... eintreten wird ..., damit ihr gewarnt seid“¹⁴.

Zu den außerkirchlichen Anzeichen des Antichrists zähle auf europäischer Ebene der Krieg zwischen England und Frankreich¹⁵; lokal zeige sich der Antichrist, wenn weltliche Ob-

rigkeiten gegen Priester vorgingen, die Sexarbeiterinnen aufsuchten, anstatt die Frauen zu bestrafen. Ferrer wertete dies in einer Fastenpredigt 1404 in Freiburg als unzulässige Einmischung in kirchliche Angelegenheiten und reklamiert damit einen Sonderstatus der Kirche mit Eigenrechten in der Gesellschaft.¹⁶ Zeichen für die baldige Ankunft des Antichrists sah er, wenn Juden am sozialen Leben teil hatten, *ohne* benachteiligt oder öffentlich diskriminiert zu werden: wenn sie ihre Einkäufe – vor allem von Fleisch – an denselben Orten und zu denselben Zeiten tätigten wie Christen, wenn ihre Babys von christlichen Ammen gestillt würden, wenn Juden christliche Diensthöfen hätten, vor allem, wenn diese bei Juden übernachteten, wenn sie sich in der Kleidung nicht von Christen unterschieden und kein Rondell aus rotem Tuch auf der Brust bzw. am Kopf über der Stirn trügen, wenn es zu intimen Begegnungen mit Christinnen käme – zusammenfassend: wenn es ihnen besser ginge, als dass ihr bloßes Leben geschützt würde.¹⁷ Mehr brauche es nicht, weil Juden schicksalhaft ewig verdammt seien, darum sollten Kreditnehmer Juden aufsuchen, damit nicht Christen durch Geldverleih mit Zins in die Hölle kämen.¹⁸ Seine apokalyptische Predigt „gegen Juden und Wucher“¹⁹ galt also auch der Bekämpfung der Kreditvergabe durch Christen.²⁰

Gesellschaftliche Konsequenzen

Ferrer baute in seinen Freiburger Fastenpredigten Berührungspunkte zwischen Christen und Juden auf, indem er Trennlinien in den sensiblen Bereichen Lebensmittel, Liebesbeziehung und Sexualität zog und dabei Angst vor jüdischen Männern verbreitete. Diese Brandmarkung, die die jüdische Bevölkerung ausgrenzt, rechtfertigt Vinzenz durch die apokalyptische Rede; das stellt einen gesteigerten

Grad der Verfemung dar, der den Weg zur Verfolgung und „Ewigen Vertreibung“ der Juden aus Freiburg 1424 ebnete.²¹

In einer zwischen 1413 bis 1417 gehaltenen Predigt vom heiligen Martin ließ Ferrer Juden in einer fiktiven Geschichte auf die Frage, welche Hoffnung sie aus ihrem Glauben gewannen, „Ehre und Reichtümer“²² antworten; die anschließend befragten Christen grenzen sich in der Beantwortung derselben Frage explizit davon ab: „Wir erwarten von unserem Herrn weder Gold noch Silber, sondern wir sagen, dass wir das verachten“²³.

Indem sich diese Christen von den Juden abgrenzen und sich in eine vermeintlich moralisch überlegene Position heben, desavouieren sie Juden. Zugleich bedient der Dominikaner in dieser Erzählung das Gerücht von der angeblichen Affinität von Juden und Reichtum bis hin zur Geldgier und beschwört damit den Kern des Komplexes judenfeindlicher Vorurteile, die sich fast immer um ‚Juden und Geld‘ drehen: „Unter den Stereotypen von ‚Juden‘ steht eines über allen: das vom ‚reichen Juden‘. Aus diesem Vorurteil entwickelte sich die Verschwörungsphantasie einer angeblichen ‚jüdischen Finanzherrschaft‘²⁴ – darin liegt die bleibende Bedeutung dieser Predigt. Denn die Vermutung, Juden seien besonders reich bzw. besäßen immer viel Geld, ist bis heute eine Erfahrung von alltäglichem Judenhass.²⁵ Aus dieser Herabwürdigung der Juden nährt sich das Selbstbewusstsein der bei der Predigt anwesenden Christen. Indem Ferrer Christen von den so gedemütigten Juden ab-

grenzt, sucht er die Vergewisserung der Christen sowohl individuell wie kollektiv als Auserwählte theologisch zu rechtfertigen.

Nach diesem Muster definierte Vinzenz auch bei seiner Kritik am Zinsgeschäft von Christen diese, indem er Distanz zum Judentum herstellt: „heute ist fast alles Habgier, denn fast jeder betreibt Wucher, was früher nicht der Fall war, außer bei den Juden. Aber heute tun es auch Christen, als ob sie Juden wären“.²⁶

Damit widerlegt er das Klischee, der Geldverleih habe in jüdischer Hand gelegen, auch das damit einher- und „weitergehende Vorurteil vom Wucher und der Verschuldung der Christen bei den Juden“²⁷. Auch bei den Themen Bibeldeutung, Aufrechterhaltung der Ehre, Betreiben der Fehde und Auswahl des Sexualpartners, kennzeichnet Ferrer das Verhalten von Christen je nach Nähe oder Distanz zu Juden.²⁸ Diese Vorstellung geht bei Ferrer bis hin zu örtlicher Nähe: „Der kann kein guter Christ sein, der Nachbar eines Juden ist“²⁹. Ferrer empfiehlt hier zumindest, Juden zu meiden, schließt eine friedliche Koexistenz aus, grenzt Juden in diskreditierender Weise aus – der Weg zur Judenverfolgung ist bereitet. Dieser Hintergrund zeigt die Funktion der Apokalypse in Ferrers Predigt: sie erhöht den Druck, der eigenen Religion und Identität abzuschwören.

Norbert Schmeiser, M.A. [Schulmanagement]

(norbertschmeiser@gmx.net), geb. 1965 in Münster, Gymnasiallehrer. Anschrift: Untere Flüh 4, D-79713 Bad Säckingen. Veröffentlichung u. a.: Igino Giordani OPL (1894–1980), in: Wort und Antwort 61 (2020), 179–181.

01 Zit. nach Vinzenz Ferrer, Predigten. Ausgewählt, eingeleitet und aus dem Katalanischen übersetzt von G. Schib Torra, Berlin 2014, 35 [im Folgenden zit. „VF“]. Zur Datierung der Predigten vgl. ebd., 9.

02 Vgl. zum Folgenden u. a. M. de Riquer, *Història de la Literatura catalana*, Bd. 2, Barcelona 1964, 199–215; P. Feige, Ferrer, Vincent(e), in: Norbert Angermann, *Lexikon des Mittelalters*, Bd. IV, München 1989, Sp. 395–397 [im Folgenden zit. „Feige, FV“]; J.

Grohe, Ferrer, 1) Vinzenz, in: *LThK*, Bd. 3., 1245 [im Folgenden zit. Grohe, „FV“]; W.A. Hinnebusch, *Kleine Geschichte des Dominikanerordens*, Leipzig 2004, 63, 126, 142; K.U. Tremp, *Ein Dominikaner im Franziskanerkloster. Der Wanderprediger Vinzenz Fer-*

rer und die Freiburger Waldenser (1404). Zu Codex 62 der Franziskanerbibliothek, in: R. Imbach u. a. (Hrsg.), *Zur geistigen Welt der Franziskaner im 14. und 15. Jahrhundert*. Die Bibliothek des Franziskanerklosters in Freiburg/Schweiz, Freiburg 1995, 81–109, hier 81–83 [im Folgenden zit. „Trempp, DF“].

03 Vgl. Trempp, DF, 87 Anm. 8.

04 Vgl. Trempp, DF, 81–83, 94.

05 R. Lützel Schwab, Rezension von P. Daileader, *Saint Vincent Ferrer, his World and Life*. Basings-toke, Palgrave Macmillan 2016, in: *Historische Zeitschrift*, Bd. 305, Heft 2, 531–532 [im Folgenden zit. „Lützel Schwab, PD“].

06 Vgl. H.D. Fages, *Notes et documents de l'histoire de Saint Vincent Ferrer*, Paris 1905, 221–223.

07 Vgl. VF, 43.

08 Vgl. ebd., 43; Trempp, DF, 86–87.

09 Lützel Schwab, PD, 531–532.

10 Zitiert nach Y. Arras, *Vinzenz Ferrer. Der ‚Engel der Apokalypse‘ im Dienste Dominikanischen Reformdenkens: eine Annäherung über Bilder*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum, Nova Series* 4, 2019, 67–91, hier 68; vgl. Trempp, DF, 84, 88.

11 VF, 142.

12 Ebd., 142. Auch in einer anderen Predigt beklagt er die Unklarheit, welcher der Päpste der richtige sei, mit Verweis auf „große Doktoren und heilige Personen, die einem jeden dieser Päpste Gefolgschaft leisten und nicht wissen, welcher der richtige ist“ (ebd., 43).

13 Ebd., 142–143.

14 Ebd., 135.

15 Vgl. Grohe, FV, 1245.

16 Trempp, DF, 95–97.

17 Ebd., 95–97. Ferrer folgt darin der Auffassung von Aurelius Augustinus (354–430) über die Juden, dergemäß diese mit ihrer Existenz die Wahrheit des Evangeliums bezeugen und nur deshalb verschont werden müssten (vgl. F. Lottner, *Aufkommen und Verbreitung von Ritualmord- und Hostienfrevellagen gegen Juden*, in: *Jüdisches Museum der Stadt Wien* (Hrsg.), *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*, Wien 1995, 60–78, hier 62; B. Beuys, *Heimat und Hölle. Jüdisches Leben in Europa durch zwei Jahrtausende*, Reinbek 1996, 100, 236).

18 Zu dieser populären Rhetorik vgl. H.-J. Gilomen, *Wucher und Wirtschaft im Mittelalter*, in: *Historische Zeitschrift* 250, 1990, 265–301, hier 274; Trempp, DF, 100 Anm. 58.

19 Trempp, PI, 206.

20 Dies war ein wesentliches Anliegen des avignonesischen Papsttums (vgl. T. Bardelle u. a., *La lutte contre l'usure au début du XVe siècle et l'installation d'une communauté juive à Lausanne*, in: *Etudes de lettres. Revue de la faculté des lettres de l'Université de Lausanne*, 1992/4, 3–20, hier 14).

21 Vgl. Trempp, DF, 98; H. Schwendemann, 22. Februar 1424 – Die Juden werden aus der Stadt vertrieben, in: J. Dendorfer u. a. (Hrsg.), *Auf Jahr und Tag: Freiburgs Ge-*

schichte im Mittelalter. Vortragsreihe, Freiburg 2013, 123–142.

22 VF, 80.

23 Zit. nach VF, 81.

24 Vgl. W. Geiger, „Geldjuden“. Die Grundlagen eines universellen Vorurteils vom Mittelalter bis heute, in: *Kreuzberger Initiative gegen Antisemitismus* (Hrsg.), *Widerspruchstoleranz* 3, Berlin 2019, 16–22, hier 17.

25 Vgl. J. Bernstein, *Jüdische Perspektiven auf Deutschland*. Ein Studienbericht für den Expertenrat Antisemitismus, Bielefeld 2017, 67; C.v. Korff u. a., *An allem sind die Juden und Radfahrer schuld*, München 2010, 89; W. Bergmann, *Sind die Deutschen antisemitisch? Meinungsumfragen von 1946–1987 in der Bundesrepublik Deutschland*, in: ders. u. a. (Hrsg.), *Antisemitismus in der politischen Kultur nach 1945*, Opladen 1990, 108–130, hier 120–121.

26 Zit. nach D. Nirenberg, *Die moderne Vorbildfunktion des mittelalterlichen Spanien*, in: *Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur*, H. 2, 2011, 7–29, hier 23 [im Folgenden zit. „Nirenberg, VS“].

27 W. Geiger, *Christen, Juden und das Geld. Über die Permanenz eines Vorurteils und seine Wurzeln*, in: *Einsicht* 04, 2010, 30–37, hier 31.

28 Vgl. D. Nirenberg, *Conversion, Sex, and Segregation: Jews and Christians in Medieval Spain*, in: *American Historical Review* 107 (2002), 1065–1093.

29 Zit. nach Nirenberg, VS, 24.

J.B. Metz, „Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik“

138

WIEDERGELESEN

Die gesellschaftliche, politische und auch kirchliche Situation wird derzeit von einem alles überlagernden Problem gekennzeichnet: der Pandemie durch das Coronavirus Sars-CoV-2. Das ist nun auch für die Frage nach der Apokalyptik keineswegs äußerlich. Schon vor vielen Jahren beschied die damalige britische Premierministerin Margret Thatcher vor allem bei ihren wirtschaftsliberalen Entscheidungen, dazu gebe es keine Alternative. Das bekannte Kürzel war: TINA – there is no alternative. Längst hat dieses Denken Einzug gehalten vor allem in die politischen Artikulationsformen. Im Hintergrund solch vermeintlicher Alternativlosigkeit wirkt der gleichfalls vor vielen Jahren erfolgte Angriff auf das utopische Denken selbst¹, der sich inzwischen beinahe zu einer utopiefindlichen Mentalität verdichtet hat. Utopisches und apokalyptisches Denken sind aber eng miteinander verwandt – oder in der Sprache der Theologie²:

„Es geht also nicht um die Alternative zwischen eschatologischer und apokalyptischer Zeit.“ (These XXXIII)

In einem solchen gesellschaftlichen Klima lohnt daher der Blick in die unzeitgemäßen Thesen von Johann Baptist Metz allemal. Vielleicht ist es die größte Gefahr der Kirche, im Bestehenden sich mehr oder minder gut eingerichtet zu haben. Gerade in bundesdeutscher Landschaft ist sie (noch) Teil des öffentlichen Diskurses, gut abgesichert durch Kirchensteuer und in großem Einvernehmen mit politischen Akteuren. Die Stimmen der Kirche

und ihrer Theologie sind immer noch gefragt, wengleich ihr Einfluss rapide sinkt und sie dafür in den meisten Fällen selbst Verantwortung trägt. Denn wo denkt die Theologie, wo artikuliert sich die Kirche wirklich radikal? Schon in der Einleitung zu seinen Thesen konzediert Metz, „daß die geschichtliche Krise des Christentums nicht eigentlich eine Krise seiner Botschaft und seiner Glaubensinhalte ist, sondern eine Krise seiner Subjekte und Institutionen, die sich dem unweigerlich praktischen Sinn dieser Inhalte zu sehr entziehen“.

Wider die Logik der Geschichte

Nach Auskunft von Ernst Käsemann ist die Apokalyptik die Mutter aller christlichen Theologie.³ Karl Rahner beschied nicht ganz unähnlich, die Eschatologie sei das formale Strukturmerkmal aller theologischer Aussagen.⁴ Genau in diese Richtung positioniert sich Metz mit seinen Thesen und macht damit ein Denken stark, das der Logik der Geschichte sich von Anbeginn widersetzt. Schon die biblische Apokalyptik – ob in ihrem hebräischen oder im griechischen Testament – macht das deutlich. Sie widersetzt sich dem logischen Gang der Geschichte, indem sie den Opfern dieser Logik zu ihrem Recht verhelfen möchte. In der Sprache möglicherweise ein wenig missverständlich verortet Metz diese Logik im evolutiven Denken. An anderer Stelle spricht er eher von der Dialektik des Fortschritts, dem das apokalyptische Denken sich entgegenstellt.

Im Verbund mit Walter Benjamin, der die eigentliche Katastrophe darin sah, dass alles so weitergeht⁵, und Theodor W. Adornos paradoxer Formulierung, der Fortschritt ereigne sich dort, wo er ende⁶, setzt Metz einen wichtigen Kontrastpunkt zu der Vorstellung, gesellschaftlicher Fortschritt heile alle Wunden, indem er sowohl die bestehenden wie auch ver-

gangenen Opfer zum Maßstab nimmt und festhält, dass auch kein Fortschritt die Wunden der Opfer heilen können. Damit stellt er sich auch gegen Blochs Vorstellung, die Leiden der, wie er sie nennt, roten Helden wären in der zukünftigen Gesellschaft aufgehoben.⁷ Ohne Apokalyptik, ohne eine befristete Zeit, ist universale Gerechtigkeit nicht zu haben. Ein solches Verständnis ist aber keineswegs katastrophenfixiert. Es ist vielmehr Ausdruck der Hoffnung, dass das, was ist, nicht alles ist.

Hoffnung, die praktisch werden will

Die möglicherweise bekannteste These ist wohl These VI: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung.“ Unterbrechung aber ist bei Metz doppelt kodiert: Sie ist die eschatologische Dimension befristeter Zeit und zugleich die Einweisung in eine Praxis. Hoffnung, nicht zu verwechseln mit bloßer Zuversicht oder gar Optimismus, drängt von sich aus, das Erhoffte auch schon ansatzhaft zu verwirklichen. Nicht umsonst fährt Metz in These VII fort, diese Unterbrechung in praktische Kategorien der Solidarität und der Liebe zu übersetzen und darin auch das Verlorene zu erinnern oder in These XXVI mit der Nachfolge zu konkretisieren. Die kritische und zugleich produktive Kraft eines solchen erinnerungsbasierten kategorischen Optativs⁸ hat eine große, allerdings noch immer nicht ausgeschöpfte Bedeutung. Ließen sich die Diskussionen um die Notwendigkeit postkolonialer Theologie womöglich mit dieser Denkform fruchtbar weiterentwickeln? Könnte nicht die Kirche als Ganze daran Maß nehmen? Wie fruchtbar könnte sich dies in der Aufarbeitung und vor allem dann auch der Neuformierung kirchlicher Selbstverständigung im Fall sexualisierter Gewalt auswirken. Unterbrechung ist eben auch der Abbruch der Gewalt-

geschichte. Es stünde der Kirche gut an, sich deutlicher in die Tradition des Messias Jesus zu stellen und allen Machtansprüchen auch in den eigenen Reihen eine Absage zu erteilen, erinnert doch gerade dieser Messias Jesus eindringlich: „Ihr wisst doch: Die als Herrscherinnen und Herrscher über die Völker gelten, herrschen mit Gewalt über sie, und ihre Anführer missbrauchen ihre Amtsgewalt gegen sie. Bei euch soll das nicht so sein!“ (Mk 10,42f.) Die Herrscher dieser Welt, das ist die wichtige Einsicht der biblischen Apokalyptik, werden nicht bestehen. Ihre Zeit wird vergehen und eine neue Zeit in Gerechtigkeit und Frieden wird anbrechen. Dies sichtbar zu machen, ist wohl nicht das geringste Verdienst der Metzschen Thesen.

Theologie unter dem Anspruch der Apokalyptik

Die wohl größte Gefährdung für die Theologie ist die Zeitenthobenheit. „Was ‚immer‘ wahr ist“, beschied Bonhoeffer, „ist gerade ‚heute‘ nicht wahr“⁹. Hält die Theologie dieser Mahnung stand? Oder gefällt sie sich nicht gerade in der Artikulation ewiger Wahrheiten? Mit Adorno hält Metz daran fest, dass entgegen der theologisch langgepflegten Meinung, es sei Wahrheit in Geschichte, es doch umgekehrt sei, nämlich das Geschichte in der Wahrheit ist.¹⁰ Metz ventilert diesen Gedanken unter dem Stichwort des Zeitkerns aller theologischer Aussagen. Ein apokalyptisches Verständnis als Ausdruck befristeter Zeit weist dann auch dem fraglos wichtigen utopischen Denken eine Dimension hinzu, ohne den sie letztlich als „List der Evolution“ sich erweise, „wenn nur sie [die Utopie; J.K.] wäre und kein Gott (vor dem auch das Vergangene nicht sicher ist)“ (XXII) Aber auch die Theologie selbst ist in apokalyptischen Dimensionen zu entfalten. Das frei-

lich ist ein Stachel im Fleisch der herrschenden Theologie. Bis ins Zentrum des Christentums, der Christologie, treibt Metz diesen Gedanken, und formuliert damit eine Denkfigur, mit der es in der Verhältnisbestimmung des Christentums zum Judentum am ehesten gelingen könnte, dem Antijudaismus- und Antisemitismusvorwurf zu entgehen. Gewiss: apokalyptisches Denken steht im herrschenden theologischen Diskurs nicht hoch im Kurs. Und es ist auch richtig, das politische Theologie im laufenden theologischen Geschäft inzwischen eher eine Randerscheinung ist. Dass aber in jüngster Zeit Versuche vorliegen, die Anliegen der politischen Theologie zu beerben, sie einem Update zu unterwerfen, zeigt auch an, dass diese Denkform doch noch wichtig ist. So wichtig jedenfalls, dass sie semantisch beerbt, aber inhaltlich entleert wird.

Umso wichtiger ist es, die Gedanken von Johann Baptist Metz immer wieder neu in den Diskurs einzubringen. Das gilt für viele seiner Überlegungen. So auch für seine unzeitgemäßen Thesen zur Apokalyptik, die wieder zu lesen Lust bereiten, aber auch zu denken geben. Letztlich aber sind sie ein Weckruf, dass Kir-

che nicht Selbstzweck ist, dass aber auch Theologie nicht der Gefahr der *theologia perennis* erliegen darf. Sie sind aber auch eine kritische Stimme in eine gleichsam zeitlos sich entfaltende Gesellschaft hinein, in der die Opfer der Geschichte untergehen, die sich zu Tode amüsiert, in der Menschen als Ich-AG in einer Gesellschaft der Singularitäten funktionieren und Erinnerung an die Vergangenen zu einer Floskel von Gedenktagen werden.

Apokalyptik ist nicht Katastrophendenken. Ein Denken ohne Apokalyptik ist die Katastrophe. Gerade angesichts der aktuellen Lage bekommt die Mahnung von Johann Baptist Metz besonderes Gewicht: „Eine Gesellschaft ohne christliche Apokalyptik hat den Tod tödlicher gemacht.“ (XXXII)

Dr. theol. habil. Jürgen Kroth (j.kroth@me.com), geb. 1960 in Mülheim-Kärlich, Honorarprof. für Religionspädagogik an der PTH Vallendar. Anschrift: Remigiusstraße 30, D-56182 Urbar. Veröffentlichung u. a.: Wer, wenn nicht wir? Wo, wenn nicht hier? Wann, wenn nicht jetzt? Zu einer pastoral verantworteten Theologie des Augen- und Weitblicks, in: B. Langenohl (Hrsg.), *Theologie als Biographie. Zur Theologie von Tiemo Rainer Peters*, Würzburg 2021 (i. V.)

01 Vgl. J. Fest, *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlin 1991; F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992.

02 J.B. Metz, *Hoffnung als Naherwartung oder der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik*, in: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1992, 165–174. Die Zitate aus diesen Thesen werden mit der Nummerierung der These im laufenden Text angegeben.

03 Vgl. E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik* (1962), in: ders., *Exegetische Versu-*

che und Besinnungen. Zweiter Band, Göttingen 1970, 105–131.

04 Vgl. K. Rahner, *Die Frage nach der Zukunft*, in: ders., *Schriften*, Bd. IX, Einsiedeln – Zürich – Wien 1972, 519–540, hier 520.

05 Vgl. W. Benjamin, *Das Passagen-Werk (Gesammelte Schriften Bd. V)*, Frankfurt/M. 2018, 592.

06 Vgl. Th.W. Adorno, *Fortschritt*, in: ders., *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt/M. 1980, 29–50, hier 37.

07 Vgl. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung. 3 Bde.*, Frankfurt/M. 1973, 1378–1380.

08 Versuchsweise könnte der kategorische Optativ so lauten: Handle stets so, dass deine Hoffnung sich

widerspiegelt in einer Praxis, in der diese Hoffnung schon als ansatzhaft realisiert erkannt werden kann und in der die vergangenen Sehnsüchte ebenso einen Platz haben wie die elementaren Ansprüche der zukünftig Lebenden.

09 D. Bonhoeffer 1932, zit. n.: F. Schlingensiefen, *Dieterich Bonhoeffer 1906–1945. Eine Biographie*, München 2006, 108.

10 Vgl. Th.W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Frankfurt/M. 1990, 141.

Rezensionen

Vinzenz Ferrer, **Predigten**. Ausgewählt, eingeleitet und aus dem Katalanischen übersetzt von Gret Schib Torra (Katalanische Literatur des Mittelalters Bd. 7), Lit Verlag Berlin 2014, 173 S., € 24,90.

Die Schweizer Linguistin G. Schib Torra (*1940) mit dem Schwerpunkt Katalanisch präsentiert auf 158 Seiten 18 Predigten des spanischen Predigerbruders Vinzenz Ferrer. Sie hatte u. a. bereits die während des spanischen Bürgerkriegs (1936–1939) unterbrochene katalanische Ausgabe der „Sermons“ von Vinzenz Ferrer, die als Ausgangspunkt für die vorliegende Übersetzung diente, mit den Bänden III bis VI fortgesetzt und 1977 einen philologischen Kommentar über sein Vokabular verfasst. Die 11 Seiten umfassende Einführung bietet einen Einblick in die Quellen zur Biographie, in den historischen Kontext, in Aufbau, Sprache und Stilmittel der Predigten, zentrale Themen und die Textüberlieferung sowie eine Auswahlbibliothek; angehängt ist ein Quellennachweis. Die ausgewählten Predigten stammen aus der Zeit zwischen 1413 und 1417 (9). Schib Torra wählte die Texte danach aus, für wie repräsentativ sie diese hielt, sie sollten „viele lebhaftige Dinge oder unterhaltsame *Exempla* enthalten oder zeitgenössische Ereignisse kommentieren“ (10). Eine Hälfte der Predigten entstand anlässlich verschiedener Heiligenfest wie dem des hl. Martin, die andere ist den Sonntagen oder Hochfesten im Jahreskreis zugeordnet. Als besonderer Service wurden die im Original oft fehlerhaft oder verkürzt wiedergegebenen Bibelzitate in lateinischer Sprache im Text nach heute zugänglicher Vulgata aufbereitet und mit Kapital- und Versangabe versehen in den Fußnoten übersetzt, einige bieten auch sprachliche Anmerkungen und knappe Texterklärungen. Im Mittelpunkt der Predigten steht die Paränese: der Aufruf der Christen zu Umkehr und Buße sowie der Juden und Muslime zum Religionswechsel, deren Dringlichkeit durch das bevorstehende

Weltende gegeben sei. Wer sich für Gedankenwelt dieses spätmittelalterlichen Predigers interessiert, bekommt eine anregende Lektüre, die Appetit macht auf eine systematische Analyse des Gesamtkorpus der Ferrerschen Predigten, das noch nicht in deutscher Übersetzung vorliegt. Für Historiker*innen wären präzisere Angaben zur Datierung der Predigten hilfreich, die sich etwa aus Andeutungen zu seinem Verhältnis zu Papst Benedikt XIII. erschließen lassen, sowie Angaben über die Orte, an denen Ferrer die Predigten auf seinen Reisen hielt.

Norbert Schmeiser, Waldshut

Alexandra Lason, **Umstrittenes Abendland**. Eine theologische Grundlagenreflexion (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien Bd. 53), Lit Verlag Berlin 2021, 382 S., € 49,90.

Die Bezeichnung „Abendland“ gilt heute als ein politischer Kampfbegriff. Von den einen wird er in spalterischer Absicht genutzt und zielt dann auf Exklusion des/der Anderen. Als Ausdruck kultureller und religiöser Homogenieansprüche steht er der Idee eines geeinten und pluralen Europas diametral entgegen. Von anderen wird der „Abendland“-Begriff im Sinne einer Wertaussage genutzt. Als solcher dient er dazu, Offenheit für Andere/s zu zeigen, eine partizipative Form von Wahrheitssuche zu unterstützen und nicht-totalitäre Bestimmungen von Universalität, Partikularität und Identität zu befördern. In ihrer an der Universität Erfurt eingereichten Dissertation unterzieht die Münsteraner Theologin A. Lason den umstrittenen Begriff einer theologischen Grundlagenreflexion. Dazu untersucht sie dessen wortgeschichtliches Umfeld (Kap. 1), markiert die Mehrdeutigkeit seiner Verwendung (Kap. 2) und zeichnet Genese und Geltung bestimmter kultureller bzw. politischer Zuschreibungen von der Romantik über Leopold von Ranke bis zu Oswald Spengler nach (Kap. 3). In den Kapiteln 5 bis 11 rekonstruiert Lason die Verwendung und sich wandelnden Bedeutungszuschreibungen im päpstlichen Sprachgebrauch seit dem 19. Jahrhundert (Leo XIII. bis Johannes Paul II.). Ab-

schließlich verhandelt die Studie die Herausforderung einer „Neuevangelisierung“ des Kontinents – verstanden entweder als „antimoderne Entsäkularisierung“ (Kap. 14) oder als „Inkulturation des Evangeliums“ (Kap. 15). Lason macht sich für die zweite Idee stark. Soll eine Politisierung des Religiösen und der Religionen vermieden werden, gilt es nach Auffassung der Verfasserin den umstrittenen Begriff – auch den des „christlichen Abendlandes“! – als einen „Appellbegriff“ (30 u.ö.) zu verstehen, der „in Anerkennung von Transzendenz und damit des Anderen“ (359) auf den Aufbau einer gesellschaftlichen Identität zielt, die im Wissen um Vielfalt und Differenzen auf Austausch und gegenseitige Bereicherung setzt und auf diese Weise zu einem friedlichen Zusammenleben beiträgt (Kap. 13 und 16). Ob allerdings Lasons in sich intellektuell überzeugende Neubewertung des „Abendland“-Begriffs diesen politisch wirklich retten kann, bleibt offen.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Hans-Joachim Höhn, **Experimente mit Gott**. Ein theologischer Crashkurs, Echter Verlag Würzburg 2021, 168 S., € 14,90.

Der an der Universität Köln lehrende Religionsphilosoph H.-J. Höhn beabsichtigt mit seinem neuesten Werk einen „Lehrgang im theologischen Gedankenlabor“ (49) anzubieten, welcher „komprimiert und in kurzer Zeit die wichtigsten Aspekte des Nachdenkens über Gott vermittelt“ (50). Vf. will dabei „zur Reflexion über die Relevanz und Funktionsweise experimentellen Denkens in der Theologie einladen“ (8). Gedankenexperimente behandeln hierbei nach Vf. unterschiedliche Fragen des Daseins- und Weltverständnisses, indem sie „eine alltagsweltlich mögliche Situation [modellieren], die zwar faktisch nicht besteht, aber einen denkbaren (...) Extremfall darstellt“ (29). Als Grundzug des Experimentellen stellt Vf. das (Aus-)Probieren heraus, welches einem spielerischen Vorgehen gleicht, bei dem denkerische „Beweglichkeit und Freiheit“ (140) im Mittelpunkt stehen. Gleichzeitig sei die Gefahr eines Crashes, wie im

Untertitel des Buches bereits angezeigt, nicht auszuschließen. Fehlermachen und die Gefahr von Kollisionen gehöre zu einer experimentellen Theologie.

Höhns Ausführungen sind in vier Abschnitte gegliedert. In Kap. I unternimmt Vf. einen knappen philosophie- und theologiehistorischen Überblick über den Ort des Experimentellen. Exemplarisch stellt Vf. etwa Platons „Höhlengleichnis“, René Descartes' „genius malignus“ oder Idee des „Naturzustandes“ in der politischen Philosophie als Gedankenexperimente vor. Zwar hat sich nach Vf. keine experimentelle Theologie als wissenschaftliches Fach entwickeln können, jedoch zeige bereits die Bibel, etwa bei der Opferung Issaks oder bei Hiob, „Versuchsanordnungen im Verhältnis von Gott und Mensch“ (18). Auch die Gedankenspiele der mittelalterlichen scholastischen Theologie zeugt von Experimentierfreude. In Kap. II stellt Vf. eine Typologie von Gedankenexperimenten vor und unterscheidet zwischen explorativen, explanativen, falsifikativen und performativen Gedankenexperimenten. Während explorative Experimente auf spekulativen Überlegungen beruhen, dienen explanative „der nachträglichen Veranschaulichung einer hypothesengeleiteten Überlegung“ (33). Im Unterschied zu falsifikativen Experimenten, die auf Korrektur intuitiver Vermutungen zielen, visieren performative Experimente einen völligen Umbau eines Denksystems an und veranschaulichen einen Paradigmenwechsel. Vf. stellt in Kap. III acht Gedankenexperimente vor, die sich an historischen Vorbildern orientieren und einem „Update ihrer Versuchsanordnungen“ (9) unterziehen. Ausgehend vom ersten Experiment greifen die folgenden Gedankenspiele „eine problemerzeugende Konsequenz des jeweiligen Vorgängers auf und schlagen eine neue Richtung (...) der Problemlösung vor“ (47). Damit „entsteht eine Kettenreaktion problemerzeugender Problemlösungen“ (ebd.). Anhand der gewählten Experimente will Vf. herausfinden, welche Größe es verdient, in Wahrheit und in Wirklichkeit ‚Gott‘ genannt zu werden“ (94). Höhn stellt u. a. den ontologischen Gottesbeweis Anselms von Canterbury, Sören Kierkegaards Vorstellung von der Selbsterniedrigung Gottes und die Ringparabel Gotthold Ephraim Les-

sings vor und eruiert deren Relevanz und mögliche Probleme in Bezug auf die Gotteshypothese. Pointiert hält Vf. schließlich in Kap. V fest, dass Gedankenexperimente didaktische Qualität besitzen, indem sie „den Prozess des Lernens mit einer ästhetischen Note“ (141) versehen und damit „zu einem Zuwachs von Verstehen und Verständigung über Gott und die Welt verhelfen“ (142).

Insgesamt zeigt sich die Bemühung des Vf.s um eine vernünftige Glaubensrede in der Gegenwart als äußerst eindrucksvoll. Die von Höhn angestellten Überlegungen zum experimentellen Charakter des Glaubens wollen Theologie fernab eines dogmatischen Zwangs als ein diskursives Feld verstehen und laden daher zum kritischen Nachdenken ein.

Christian Seitz, Speyer

Maria Elisabeth Aigner/Johannes Pock/Hildegard Wustmans (Hrsg.), **Wo heute predigen?** Verkündigung an bekannten und ungewöhnlichen Orten, Echter Verlag Würzburg 2018, 266 S., € 19,90.

Der von drei in Österreich tätigen Vertreter*innen der praktischen Theologie – M.E. Aigner (Graz), J. Pock (Wien) und H. Wustmans (Linz) verantwortete Band versammelt 16 Texte von ebenso vielen Beiträger*innen zum Themenfeld Verkündigung. Spezifisch ist dabei die topologische Perspektive. Gefragt wird nach Orten (griech. *topoi*) der Predigt (z. B. Gefängnis, Jugendkirche, Social Media) und ihrem Einfluss auf die Inhalte. Zudem thematisieren einige Autor*innen spezifische Gelegenheiten für die Verkündigung (z. B. Begräbnis, Kirchenführung). Unterteilt ist das Buch in die größeren Abschnitte „Bekannte Orte“, „Exemplarische Predigtorte und ihre Herausforderungen“, „Ungewöhnliche Situationen und Zugänge“ sowie „Homiletische Lerneffekte“. Die Stärke des Sammelbandes liegt in einer gelungenen Mischung von homiletisch-theologischen und pastoral-praxisnahen Zugängen zum Thema.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

[1] Friederike Portenhauser, **Personale Identität in der Theologie des Paulus** (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie Bd. 79), Mohr Siebeck Verlag Tübingen 2020, XIX + 704 S., € 129,-.

[2] Patrick Bahl, **Die Macht der Sünde im Römerbrief**. Eine Untersuchung vor dem Hintergrund antiker Argumentationstheorie und -praxis (Beiträge zur historischen Theologie Bd. 189), Mohr Siebeck Verlag Tübingen 2019, XI + 376 S., € 99,-.

[3] Johanna Körner, **Sexualität und Geschlecht bei Paulus**. Die Spannung zwischen „Inklusivität“ und „Exklusivität“ des paulinischen Ethos am Beispiel der Sexual- und Geschlechterrollenethik (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Bd. 512), Mohr Siebeck Verlag Tübingen 2020, XIII + 332 S., € 84,-.

Alle drei hier angezeigten Studien zur paulinischen Theologie stammen aus dem evangelisch-theologischen Kontext. Ihnen gemeinsam ist die Frage, wie Paulus für seine Verkündigung an die Heidenchristen überkommene – antike und jüdische – Traditionen aufgreift und zeitgenössisch umformt.

[1] F. Portenhauser (Tübingen) diskutiert das markierte Problem anhand der Frage nach dem Spezifikum einer christlichen Identität. Vor dem Hintergrund neuerer philosophisch-anthropologischer, psychologischer und soziologischer Erkenntnisse unterzieht Portenhauser zentrale paulinische Texte einer ausführlichen exegetischen Relecture. Dabei erweist sich die Identitätsvorstellung des Paulus im Vergleich mit klassischen substanz- oder subjektontologischen Varianten als überaus modern in ihrer relationalen Verfasstheit. Theologisch zentral ist die Konstitution personaler Identität durch die Beziehung des Schöpfers zu seinem Geschöpf.

[2] P. Bahl (Münster) expliziert die grundlegende theologische Problemkonstellation am Beispiel des paulinischen Sündenbegriffs, wie er im Römerbrief sichtbar wird. Hinsichtlich griechisch-römischer und jüdisch-hellenistischer Begründungspraktiken analysiert Bahls exegetisch-theologiegeschichtlich angelegte Studie die argumentative Funktion des Sündenbegriffs in Röm 1–8. Mit seiner – gemessen an antiken Maßstäben – höchst zielorientierten und

vernunftgeleiteten Argumentation sucht der Völkermissionar den römischen Heidenchristen deutlich zu machen, dass Christus Juden wie Heiden gleichermaßen von der Sünde befreit hat. Dem Gesetz komme somit nur noch eine relative Bedeutung zu.

[3] J. Körner (Heidelberg) fokussiert auf die Ethik des Paulus für die mehrheitlich heidenchristlichen Gemeinden. In ihrer Studie fragt die Verfasserin nach der Relation zwischen spezifisch-christologischen Begründungsfiguren auf der einen und bereits ausgeformten Traditionen der jüdischen bzw. paganen Umwelt auf der anderen Seite. Dabei kann Körner am Beispiel der Sexual- und Geschlechterethik – gegen die These von der sog. *materialethischen Inklusivität* – nachweisen, wie Paulus mithilfe seiner schöpfungstheologisch begründeten Argumentation eine *funktional exklusive* Ethik verkündet, deren Befolgen die heidenchristlichen Gemeinden unterscheidbar machen soll von ihrer unmittelbaren Umwelt. Alle drei Untersuchungen zur paulinischen Theologie bieten implizit auch höchst relevante Überlegungen zur heute aktuellen Frage nach der angemessenen Positionierung von Christ*innen in einem weitgehend postsäkularen gesellschaftlichen Kontext. Damit sind die Bücher nicht nur für Exeget*innen von Interesse.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Tobias Mayer, **Typologie und Heilsgeschichte**. Konzepte theologischer Reform bei Jean Daniélou und in der Nouvelle théologie (Innsbrucker theologische Studien Bd. 96), Verlagsanstalt Tyrolia Innsbruck 2020, 294 S., € 32,-.

Die hier publizierte Wiener Dissertation von T. Mayer (eingereicht 2018) verfolgt zwei Grundanliegen: Zum einen will sie Jean Daniélou bzw. dessen Werk konturieren, indem sie diesen/dieses theologiegeschichtlich wie soziokulturell innerhalb der „intellektuellen Topographie des Frankreichs der 30er- und 40er-Jahre“ (15) situiert bzw. entsprechend kontextualisiert. Dabei orientiert sich Mayer an den Konzepten ‚Typologie‘ und ‚Heilsgeschichte‘, weil sie sowohl für

Daniélous Werk wie die Theologieentwicklung jener Phase zentral sind. Zum anderen will die Arbeit das systematische Potential von Daniélous heilsgeschichtlichem Ansatz kritisch-konstruktiv heben. Dabei wird daran angeknüpft, dass beiden genannten Konzepten die Orientierung an „Geschichte“ (vgl. 16) gemeinsam ist. Konkret legt die Studie damit hinsichtlich des Typologieverständnisses einen besonderen Fokus auf die historische Einbettung von Schriftauslegung sowie die Gefahr, im Rahmen einer christlichen Auslegung des Ersten Testaments das Judentum abzuwerten, und auf die Geschichtstheologie Daniélous. Insgesamt ist das Ziel, „ein Stück *Ideen- und Begriffsgeschichte der theologischen Reform*“ zu leisten: aus der Überzeugung, das ohne eine solche „Orientierungsleistung durch historische Rückbindung [...] Begriffe und ihre Geltungsansprüche zur Phrase [neigen] – und damit zur nur rhetorisch erzeugten Evidenz und ideenpolitischen Überforderung.“ (16f.) Die inhaltlich wie formal sehr sorgfältig gefertigte Studie löst dieses Programm insgesamt – auch im Dialog mit weiteren systematisch-theologischen Gesprächspartnern wie etwa Karl Rahner – überzeugend ein. Sie ist damit einerseits für verschiedene innertheologisch/-kirchlich aktuelle wie brisante Fragestellungen von besonderer Relevanz. Zudem sei sie aber auch für darüber hinausreichende (wissenschaftliche wie politisch-gesellschaftliche) Diskurse etwa zum spannungsreichen Zueinander von Ewigkeits-, Geschichts- und Ereignis-Dispositiv in gegenwärtigen Handlungs- und Weltverhältnissen sowie zu Chancen und Grenzen des Gebrauchs der Identitätskategorie als ein Beispiel historiographisch kompetenter wie systematisch wacher theologischer Forschung zur Rezeption empfohlen – zumal angesichts dessen, dass in jüngerer Zeit verschiedentlich die Forderung erhoben worden ist, die deutschsprachige Theologie solle sich mehr mit entsprechenden Ansätzen aus anderen soziokulturellen Zusammenhängen befassen, speziell mit solchen aus dem frankophonen Bereich.

Stephan Winter, Tübingen

62. Jahrgang Heft 3 Juli–September 2021:

Die Welt geht unter. Wer kommt mit?

ISSN 0342-6378

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Dennis Halft, Frano Prcela.

REDAKTIONSEKRETARIAT: Theresa Hüther

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOMEPAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias Grünewald Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

SATZ: Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern

DRUCK: Stückle Druck und Verlag, Ettenheim

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 8,80; Jahresabonnement: Print *oder*

Digital € 35,20, für Studierende* € 17,20;

Print *und* Digital € 41,20, für Studierende* € 23,20.

Alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare können nicht zurückgesandt werden.

* Vorlage einer Studienbescheinigung erforderlich

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag

AG, Andrea Riess (Sachbearbeitung), Senefelder-

straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung

Herder (im Auftrag des Matthias Grünewald

Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Bibel und Theologie in Zeiten von Corona



Aleksandra Brand/Thomas Söding (Hg.)

**Hoffnung schöpfen:
Die Bibel in Zeiten von Corona**

144 Seiten
Paperback
€ 16,- [D] / € 16,50 [A]
ISBN 978-3-7867-3250-1

Die Corona-Pandemie greift tief ins Menschliche und Soziale, auch tief ins Kirchliche ein. Thomas Söding, Neutestamentler in Bochum, und Aleksandra Brand, wissenschaftliche Mitarbeiterin an seinem Lehrstuhl, versammeln bibelwissenschaftliche Stimmen rund um den Globus. Die Beiträge gehen den Fragen nach: Welche Horizonte des Sehens, des Urteilens, des Betens und des Handelns eröffnen die biblischen Texte in der Corona-Zeit? Welche Krise decken sie auf? Welche Handlungsperspektiven zeigen sie? Die dreizehn Beiträge machen alle auf ihre Weise deutlich, wie zeit- und ideologiekritisch in biblischen Texten jede Weltuntergangsprophezie zurückgewiesen wird, damit Menschen Hoffnung schöpfen und Kraft für eine Krisenbewältigung gewinnen.



GRÜNEWALD

www.grunewaldverlag.de