

Hermeneutik der Hoffnung

Replik auf Franz Gruber

Matthias Remenyi

1. Christologische Fundierung der Eschatologie

1.1 Die christologische Begründung eschatologischer Aussagen

Spätestens seit den klassischen Arbeiten Rahners und von Balthasars zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen ist klar, dass die begründende Fundierung eschatologischer Aussagen in der Christologie zu suchen ist. Karl Rahner schreibt, dass „*Christus* selbst das hermeneutische Prinzip aller eschatologischen Aussagen ist.“¹ Dieser Satz gilt deshalb, so wäre mit Hans Urs von Balthasar zu ergänzen, weil Christus selbst unser ‚Eschaton‘ ist.² Der Einsatz bei Jesus Christus als der „bestimmende[n] Mitte“³ muss allerdings hermeneutisch präzisiert werden, soll er nicht beliebig werden. Ich nenne einige Beispiele: Für Hans Urs von Balthasar ist es die Weltzugewandtheit Gottes, das Handeln Gottes an Mensch und Welt, das diese zur Endgültigkeit bestimmt.⁴ Von hier aus bestimmt er das *pro nobis* Gottes in Christus als den Kern aller Theodramatik. Wolfhart Pannenberg versteht die Wirklichkeit Christi, die für die „spezifisch christliche Zukunftshoffnung [...] in der Tat grundlegend“ ist,⁵ ganz von der Zukunft des Reiches Gottes her, das in der Geschichte Jesu Christi seinen „proleptische[n] Anbruch“ findet.⁶ Thomas Pröpper vertritt die These, dass es „die wesentliche Bedeutung der Geschichte Jesu ausmacht, der Erweis der unbedingt für den Menschen entschiedenen Liebe

¹ K. Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: ders., Sämtliche Werke 12. Menschsein und Menschwerdung Gottes. Bearb. H. Vorgrimler. Freiburg 2005, 489–510, 507.

² Vgl. H. U. von Balthasar, Umriss der Eschatologie, in: ders., Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 276–300, 284.

³ So die sprechende Kapitelüberschrift bei H. U. von Balthasar, Theodramatik IV. Das Endspiel, Einsiedeln 1983, 14ff.

⁴ Vgl. ders., Umriss der Eschatologie (Anm. 2), 282.284.

⁵ W. Pannenberg, Systematische Theologie. Band 3, Göttingen 1993, 581.

⁶ Ebd., 582.

Gottes und als solcher Gottes Selbstoffenbarung zu sein“⁷ und deutet von daher die Gott-Mensch-Beziehung auch eschatologisch strikt als ein Freiheitsgeschehen. Die Innsbrucker dramatische Theologie in der Spur Raymund Schwagers wählt hingegen die „Frage nach der Gewalt als das entscheidende Erschließungskriterium“ des Christus-Ereignisses. Entsprechend sieht Roman Siebenrock im Bild des wehrlosen Lammes den hermeneutischen Schlüssel zur Apokalypse des Johannes.⁸

Mein eigener Vorschlag lautet dahingehend, die christologische Reduktion eschatologischer Aussagen als Beziehungsansage und also relational zu deuten: Gott kommt in der Gestalt Jesu Christi heilend und rettend, richtend und vollendend auf seine Geschöpfe zu. Damit verbinde ich die These, dass entgegen aller gegenwärtig beobachtbaren Tendenzen zur erneuten Verschärfung des eschatologischen Dualismus von Geretteten und Verlorenen streng daran festzuhalten ist, dass Eschatologie wirklich Heilshoffnung ist. Jede christliche Eschatologie, die ihren Namen verdient, ist im Ganzen wie in ihren Teilen soteriologisch qualifiziert.

1.2 Konsequenzen für eine Theologie der Hoffnung auf eschatologische Versöhnung

Deshalb kann ganz zu Recht eine solche christologische Grundlegung auch hinsichtlich der Hoffnung auf eine schließliche eschatologische Antwort auf das Leiden in Anschlag gebracht werden. Gerade weil das christologische Perfektum von sich aus auf seine eschatologische Offenbarwerdung hindrängt, beruhigt die Christologie als hermeneutisches Kristallisationsprinzip der Eschatologie nicht die Leidensfrage, sondern treibt sie verschärft hervor. Denn sie thematisiert neben der solidarischen Pro-Existenz Christi für die Leidenden und die Opfer der Geschichte auch die durch seine Auferstehung neu in Kraft gesetzte eschatologische Hoffnung auf Gerechtigkeit.

Hier erweist es sich aber als unzureichend, lediglich von Gott als der rettenden und versöhnenden Wirklichkeit gegenüber den Opfern und Tätern zu sprechen. Sondern hier ist tiefer zu fragen, ob –

⁷ T. Pröpper, Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik, in: ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg 2001, 5–22, 6.

⁸ R. Siebenrock, „Seht, ich mache alles neu.“ Thesen zur Hermeneutik eschatologischer Bilder und Aussagen im Zeitalter der säkularen Apokalypstik. Ein Orientierungsversuch, in: T. Herkert / M. Remenyi (Hg.), Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie, Darmstadt 2009, 15–42, 36.

und wenn ja, in welcher Weise – nicht auch die Opfer in den eschatologischen Prozess der Rechtfertigung der Täter mit einbezogen werden müssen. Dabei ist der Gedanke leitend, dass Erlösung in Christus auch zwischenmenschlich Versöhnung möglich werden lässt, weil sie von der schuld- bzw. leidbehafteten Bindung an das Vergangene distanziert. Das ist deshalb nicht trivial, weil eine Erlösung der Täter ohne Billigung durch die Opfer doch wohl deren erneuter, nun eschatologischer Viktimisierung gleichkäme. Einer Theologie der Hoffnung auf eschatologische Versöhnung zwischen Opfern und Tätern⁹ geht es also gerade nicht um die Befriedigung eines die bleibende Differenz zwischen Tätern und Opfern nivellierenden, billigen eschatologischen Harmoniebedürfnisses. Und noch weniger geht es darum, den Opfern „faktisch eschatologische Versöhnungslasten“¹⁰ oder eine eschatologische „Bringschuld“¹¹ aufzubürden, um „trotz der Vorbehalte der Opfer Vergebung in die Welt“¹² zu bringen. Ganz im Gegenteil wird hier versucht, die erlösende und heilende Macht der unverstellten Christusbegegnung in Tod und Gericht auf eine Weise zu denken, die die Hoffnung auf universales Heil nur im Verbund mit der Wahrung der Freiheit der Opfer wachzuhalten wagt. Mithin geht es um die Hoffnung, dass sich wenigstens eschatologisch die Parallelisierung von göttlicher und zwischenmenschlicher Versöhnung, wie sie im Vater- unser nahe gelegt wird, realisieren möge.¹³

Wer solche Überlegungen – wie fragmentarisch und korrekturbedürftig sie auch immer seien – als „die Grenze zum Zynismus

⁹ Vertreten u. a. durch: J.-H. Tück, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah, in: ThG1 89 (1999) 364–381. Ders., In die Wahrheit kommen. Das Gericht Jesu Christi: Annäherungen an ein eschatologisches Motiv, in: T. Herkert / M. Remenyi (Hg.), Zu den letzten Dingen (Anm. 8), 99–122, bes. 116–122. M. Striet, Streitfall Apokatastasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick, in: ThQ 184 (2004) 184–201. O. Fuchs, Das Jüngste Gericht, Regensburg 2007, 153–165. M. Remenyi, Um der Hoffnung willen. Untersuchungen zur eschatologischen Theologie Jürgen Moltmanns, Regensburg 2005, 369–394.

¹⁰ P. Petzel, Streit um die Christologie „nach der Shoah“, in: Concilium 42 (2006) 124–127.

¹¹ N. Reck, „... er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation“ (Ex 34,7). Nationalsozialismus, Holocaust und Schuld in den Augen dreier katholischer Generationen, in: ders. / B. Krondorfer / K. v. Kellenbach (Hg.), Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945, Gütersloh 2006, 171–225, 218.

¹² Ebd., 216.

¹³ Vgl. die klarstellende Reaktion Striets auf untenstehende Invektiven K. v. Stoschs. M. Striet, Trinitätstheologische Annäherungen an eine leidensensible Gottesrede, in: G. Augustin / K. Krämer (Hg.), Gott denken und bezeugen (FS W. Kasper), Freiburg 2008, 43–55, 53f.

überschreiten[d]“ oder „abstoßend“¹⁴ beiseite schiebt, der möge entweder ihre systematische Irrelevanz nachweisen oder ein tauglicheres Modellkonstrukt vorlegen, das die genannten Problemhorizonte angemessener zur Sprache bringt. Mir ist nichts dergleichen bekannt. Denn der Rückfall in die Festschreibung eines eschatologischen Dualismus oder in annihilatorische Rachephantasien¹⁵ scheint mir ebenso wenig überzeugend wie ein ausweichendes Verbleiben im Konjunktivischen¹⁶ oder die Annahme einer eschatologischen Scheidung von Opfern und Tätern, damit diese sich nicht länger begegnen oder aneinander erinnern müssen.¹⁷

Die inhaltlichen Sachanfragen an diese Hoffnungsgestalt sind freilich ernst zu nehmen. Deshalb ist erstens zu betonen: Die Annahme einer Pflicht zur Vergebung seitens der Opfer wäre schon deshalb logisch inkonsistent, weil das Wesen der Vergebung gerade jenseits der Kategorie des moralisch Gebotenen in ihrer freien Gewährung liegt. Ebenso wenig plausibel ist eine argumentative Koppelung einer eschatologischen Vollendung der Opfer an ihre Vergabungsbereitschaft gegenüber ihren Peinigern. Diese Frage stellt sich aber nur, wenn das logische Bedingungsgefüge falsch gesetzt und die Erlösung in Christus als Resultat zwischenmenschlicher Versöhnung gedacht wird. Es geht aber um die genau umgekehrte Denkbewegung, um die feste Hoffnung nämlich, dass die eschatologische Erlösungsgnade einen Befreiungsprozess in Gang kommen lässt, der es den Tätern ermöglicht, um Vergebung zu bitten und den Opfern, diese zu gewähren. Erlösung in Christus ermöglicht Versöhnung untereinander. Nur in dieser Spur, nur im Verweis also auf die je größere, je nähere, vorgängig heilende und befreiende Liebesmacht Gottes im Gekreuzigten und Auferstandenen kann auch die bange Frage, ob Gottes Heilswille scheitern müsste, wenn auch nur ein Mensch sich diesem Prozess definitiv entzöge, zwar nicht beantwortet, aber ausgehalten werden.

¹⁴ K. von Stosch, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt*, Freiburg 2006, 207.

¹⁵ N. Reck, „... er verfolgt die Schuld der Väter“ (Anm. 11), 218 fragt: „Und die Täter? Schreit der Sinn für Gerechtigkeit nicht nach göttlichem Zorn, nach der Tilgung der abgründig Bösen aus dem Buch des Lebens – wie es die Bibel formuliert?“

¹⁶ So zwar problemsensibel, aber sich nicht klar positionierend J. Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn 2005, 190f. 195.208.236f.

¹⁷ Vgl. G. Etzelmüller, *Die Bedeutung der Weltgerichtsrede Jesu (Mt 25,31–46) für eine realistische Rede vom Jüngsten Gericht*, in: H. Bedford-Strohm (Hg.), „... und das Leben der zukünftigen Welt“. *Von Auferstehung und Jüngstem Gericht*, Neukirchen-Vluyn 2007, 90–102, bes. 97–100.

Damit verbunden ist zweitens die Frage nach der Verzeitlichung und Vergeschichtlichung des Eschaton und der damit einhergehenden Nivellierung des Hier und Jetzt. Wird, so mahnt etwa Bernhard Nitsche, in einer solchen Theologie der Hoffnung auf eschatologische Versöhnung die Eschatologie nicht zu einer „Geschichte nach der Geschichte“?¹⁸ Das deckt sich inhaltlich mit der von Markus Mühling geäußerten Warnung vor einer eschatologischen „Weltverdoppelung“.¹⁹ Das Problem spitzt sich zu, wenn man den Kern des Einwands in Anschlag bringt, der im hier postmortal angesetzten Freiheitsbegriff zu suchen sein dürfte. Denn damit ist die Frage offen, wie dann die auch nur theoretische Möglichkeit eines neuen Sündenfalls und in dessen Folge die ewige Wiederkehr des Gleichen verhindert werden kann; beides nachweislich zentrale Motive der origenistischen Anathematisierungen in den Jahren 543 und 553.²⁰ Dass ein unkritisch gebrauchter postmortaler Freiheitsbegriff, der dann seinerseits eine schlechte Temporalisierung ins Jenseits einträgt, in Konsequenz zur gedanklichen Möglichkeit einer Verschlechterung der eschatologischen Zustände führen kann, zeigt auch das Beispiel Friedrich Christoph Oetingers (1702–1782), der solches gerade aufgrund des Gedankens eines postmortalen Fortschritts hin zur schließlichen Allversöhnung nicht ausschließen mag.²¹

Das Problem ist durch einen Verweis auf den Tod als Ende des Pilgerstandes ebenso wenig zu lösen wie durch die Bestimmung der Eschatologie als bloßer „ins Jenseits gerichtete[r] Tiefendynamik des Diesseits“.²² Denn so wahr es ist, dass das Gericht und die mit ihm verbundene Versöhnung ein „Prozess des In-die-Wahrheit-Kommens“²³ dessen sein wird, was hier und jetzt gewesen ist, so wahr es also ist, dass das Gericht sich auf die einmalig gelebte und gewordene Freiheitsgeschichte bezieht und nicht einfach eine postmortal weiterlaufende Diesseitigkeit meint, so wahr ist doch auch, dass dieses Gericht Beziehung, Veränderung und Neubeginn und also eine wie auch immer zu denkende Form von Prozesshaftigkeit bedeutet, in der Mögliches in Wirklichkeit überführt bzw.

¹⁸ B. Nitsche, *Eschatologie als dramatische Nach-Geschichte?*, in: ders. (Hg.), *Von der Communio zur kommunikativen Theologie* (FS B. Hilberath), Münster 2008, 99–109, 103.

¹⁹ M. Mühling, *Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*, Göttingen 2007, 257.278.288.

²⁰ Vgl. J. C. Janowski, *Eschatologischer Dualismus oder Allererlösung?*, in: T. Herkert / M. Remenyi (Hg.), *Zu den letzten Dingen* (Anm. 8), 123–173, hier 141–148.

²¹ Vgl. E. Kunz, *Handbuch der Dogmengeschichte IV/7c* (1. Teil). *Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung*, Freiburg 1980, 84–92, 86.

²² Nitsche, *Eschatologie als dramatische Nach-Geschichte?* (Anm. 18), 105.

²³ Vgl. J.-H. Tück, *In die Wahrheit Kommen* (Anm. 9), 114.

unmöglich Scheinendes wirklich werden kann. Das Problem stellt sich nicht erst einer Theologie eschatologischer Versöhnung, sondern allen eschatologischen Entwürfen, die etwa mit Joseph Ratzinger vom „dialogische[n] Charakter der Unsterblichkeit“²⁴ sprechen oder mit Hans Urs von Balthasar das Gericht als Theodrama denken: Wer immer eschatologisch neues Leben und verwandeltes Dasein des Menschen in Gottes Reich beschreiben möchte, wird nicht umhin kommen, zu deren (immer stammelnden, ahnenden und vorläufigen) Explikation zeitlich konnotierte Bilder und Begriffe zu gebrauchen. Das bedeutet aber noch lange nicht eine „Geschichte nach der Geschichte“ im von Nietzsche gebrauchten pejorativen Sinn einer bloßen Prolongation irdischer Zeit ins Jenseits. Die Gefahr eines erneuten Falls und einer ewigen Wiederkehr des Gleichen schließlich stellt sich nur bei theologischer Unterbestimmung des Erlösungsbegriffs. Denn dieser meint ja – hier ist J. Christine Janowski zuzustimmen²⁵ – nicht nur eine Erlösung aller vom Bösen der gewesenen Sünde, sondern auch eine Erlösung von der Möglichkeit erneuten Sündigens. Was das für einen eschatologischen Freiheitsbegriff bedeutet, kann hier nicht erwo-gen werden. Immerhin ist jedoch daran zu erinnern, dass Augustinus den Weg vom ursprünglichen *posse non peccare* hin zum erlösten *non posse peccare* als einen Weg nicht reduzierter, sondern wachsender Freiheit beschreibt.²⁶

2. Zeit und Geschichte: Der Streit um die Apokalyptik

2.1 Geschichte im Licht der Auferstehung

Von der eschatologischen Versöhnungshoffnung zurück zur irdisch-diesseitigen Geschichte: Welche Folgen für die Wahrnehmung von Zeit und Geschichte hat eine solche christologisch fundierte eschatologische Hermeneutik? Franz Gruber betont, dass eschatologischer Glaube die Geschichte als Bewährungsort der Hoffnung ausweist und hebt entsprechend die kairologische Qualifizierung der Gegenwart hervor.

Wählt man die Christologie als Strukturprinzip der Eschatologie, wird diese in der Tat zu einer Lehre „De novissimis“, zu einer

²⁴ J. Ratzinger / Benedikt XVI., *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg 2007, 124–126.129f.

²⁵ Vgl. J. C. Janowski, *Eschatologischer Dualismus oder Allerlösung?* (Anm. 20), 169.171.

²⁶ Augustinus, *Enchiridion* 105 (= BKV 49, München 1925, S. 488f).

Lehre also von dem ganz und gar und unerhört Neuen, das unsere Welt ergriffen hat. Denn indem Gott mit Jesu Leben, Sterben und Auferweckung einen neuen Anfang gesetzt hat, hat er sich in Christus als der Eschatos erwiesen, der in Treue zu seiner Schöpfung alles Enden und Sterben aufzuheben – zu beenden, zu unterfassen und zu verwandeln – vermag. Damit ist ein qualifizierendes Urteil über diese Geschichte gesprochen, das nicht nur Krise und Gericht, sondern auch die Eröffnung neuer Seinsmöglichkeiten bedeutet. Geschichte ist im Licht der Auferstehung zu sehen und zu gestalten.²⁷ Wenn also von eschatologisch geschärfter Gegenwartigkeit zu sprechen sein soll, dann nur im Eingedenken an die „Zukunft des Gekommenen“ (Walter Kreck) und in der Hoffnung auf jenen *Adventus* Gottes, der das vollenden möge, was in Jesu Leben, Sterben und Auferweckung Endgültigkeit gewann.

Die damit verbundene Spannung im Zeitbegriff, die sich in einem eigentümlichen Zugleich von Schon und Noch-nicht niederschlägt und zu dessen inhaltlicher Charakterisierung sich der Begriff des eschatologischen Vorbehalts (Erik Peterson) eingebürgert hat, kann allerdings nicht einfach chronologisch aufgelöst werden. Die eschatologisch offene und Geschichte eröffnende Dynamik des christologischen Perfektums darf also nicht im Sinne einer Partialisierung der Wirklichkeit missverstanden werden. Die aus der Erfahrung der Auferstehung resultierende Spannung zwischen dem Schon und dem Noch-nicht thematisiert keine quantitative Differenz, sondern es handelt sich hier um zwei dialektisch verschränkte Ganzaussagen über die eine und selbe Wirklichkeit. Dieser Jesus – so verkünden es die Zeuginnen und Zeugen – ist wirklich auferstanden, er lebt. Das bedeutet, die Macht des Todes ist wirklich und definitiv gebrochen. Trotzdem erfahren wir Tag für Tag, dass weiterhin gelitten und gestorben wird. Und das bedeutet, das Offenbarwerden dieses Sieges über den Tod steht noch aus. Beides gilt hier und heute, und beides bezieht sich auf unsere ganze Wirklichkeit. Mit Thomas Pröpper ließe sich das Gemeinte auch beschreiben als die Spannung zwischen der Endgültigkeit und der Vollendung der Erlösung.²⁸ Die klassische Schulformulierung: *totus, sed non totaliter* meint also nicht, dass das Reich Gottes nur hier, aber nicht dort – oder nur ein wenig, aber noch nicht ganz – Wirklichkeit geworden ist, sondern sie impliziert eine

²⁷ Vgl. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München¹³1997, 163.

²⁸ T. Pröpper, *Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik* (Anm. 7), 21: Jesu Leben und Geschick als Realsymbol Gottes bedeutet die „Endgültigkeit der Erlösung trotz noch ausstehender Vollendung“.

paradoxe, weil doppelte Wirklichkeitsansage, der auf der existentiellen Erfahrungsebene ein „jetzt“ und „auch jetzt“ korrespondiert.²⁹ ‚Jetzt‘ nämlich ist die Zeit des Heiles und der gelingenden Sinnrealisation, präsent in Taufe und Geisterfahrung, aber auch in jedem Augenblick glückenden und sinnerfüllten Lebens, und ‚jetzt‘ ist zugleich die Zeit des Scheiterns, Leidens und Sterbens, präsent in all den unterschiedlichsten Todeserfahrungen und den vielfältigen Abbrüchen unseres Lebens.

2.2 *Das bleibende Recht apokalyptischer Wirklichkeitswahrnehmung*

Hierin liegt das bleibende Recht apokalyptischer Wirklichkeitswahrnehmung. Nicht ein sich zeitlich nach vorne optimierender Prozess, sondern die Hoffnung auf das ungebrochene Zum-Durchbruch-Kommen des *extra nos* des Heils ist die geschichtsphilosophische Konsequenz christlicher Eschatologie. Mir scheint, Franz Gruber kann sich hinsichtlich des apokalyptischen Paradigmas nicht recht entscheiden: Einerseits habe die Christologie „den apokalyptischen Ruf des Kommens des Herrn wach(zuhalten)“, andererseits bedürfe die Eschatologie heute „keiner apokalyptischen Naherwartung“ mehr. Dass auch das apokalyptische Paradigma christologisch transformiert werden muss, um in Gültigkeit zu bleiben, ist unzweifelhaft: In Christus ist die Äonenwende Realität geworden, bricht sich das Neue schon Bahn, ist Erlösung gegenwärtig. In Christus ist auch jegliches von Rache, Gewalt und Vernichtung geprägte endzeitliche Gerichtsszenario immer schon durchbrochen auf die Gestalt jenes barmherzigen Richters hin, der sich für uns am Kreuz zur Sünde machen ließ und „als der an unserer Stelle Gerichtete“³⁰ die Schuld der Vielen trägt. Ebenso klar ist, dass apokalyptisches Denken aufgrund seiner Ideologieanfälligkeit kritisch befragt werden muss: Handelt es sich wirklich um Hoffnungsdenken, das tröstend und ermutigend „Arbeit an der Angst“³¹ und also Neuanfang in und trotz krisenhaft erlebter Gegenwart ermöglicht, oder werden hier im Sinne einer kupierten Apokalyptik nur Furcht vor dem Untergang, Sensationsgier und

²⁹ G. Martin, *Weltuntergang. Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen*, Stuttgart 1984, 139.

³⁰ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Die Lehre von der Versöhnung)*, Zollikon-Zürich 1953, 231.

³¹ Das ist nach G. Bacht, *Einleitung*, in: ders., *Eschatologie I, Texte zur Theologie, Abteilung Dogmatik, Band 10* (hg. v. W. Beinert), Graz 1999, 17–25, 20 zentrale Aufgabe der Eschatologie.

Rachephantasien geschürt? Schließlich ist kritisch zu fragen, welcher Handlungsimpuls von apokalyptischem Denken ausgeht: Leitet es zu politischem und gesellschaftlich-sozialem Engagement an, überdehnt es das Handeln zelotisch oder legt es im Gegenteil allen menschlichen Einsatz resignativ still?³² Ulrich Körtner äußert ganz zu Recht, dass „Apokalyptik als Krisenphänomen soziologisch betrachtet recht verschiedenartige Konsequenzen für das Leben der Gesellschaft implizieren kann“.³³

Und doch liegt der unaufgebbare theologische Gehalt der Apokalyptik nicht nur in ihrer kosmischen Weite sowie ihrer opfer- und leidensiblen, gegenwartskritischen Forderung nach Gerechtigkeit, sondern ebenso in ihrem adventlichen Zeit- und Geschichtsbegriff. Denn die apokalyptische Zeit- und Geschichtswahrnehmung korrespondiert exakt obiger doppelter Wirklichkeitsansage: Das Lamm hat immer schon gesiegt, und trotzdem ist der Streit ums Ganze in Gang.³⁴ Oder mit den Worten Gerhard Martins: „Der Kampf zwischen alter und neuer Welt ist tatsächlich entschieden, und der Kampf geht unausweichlich weiter, und wir sind in ihn verwickelt.“³⁵ Es steht also zu bestreiten, dass Johanna Rahner recht hat mit ihrer These, apokalyptisches Denken stünde letztlich in offener Spannung zu Jesu Botschaft von der in seiner Person bereits angekommenen Gottesherrschaft, weil der neue Äon in der Apokalyptik „keine andere Beziehung zur Gegenwart [hat, M.R.], als dass er dieser ein Ende setzen wird.“³⁶ Wäre dem so, wäre eine christologische Transformation apokalyptischen Denkens, wie sie in der – immerhin kirchlich kanonisierten – Offenbarung des Johannes vorliegt, kaum denkbar. Der Gegensatz zwischen altem und neuem Äon ist keineswegs so absolut, wie Rahner vermutet, und auch die Gegenwart ist in apokalyptischer Wahrnehmung keineswegs so gottverlassen, wie es den Anschein haben mag. Ganz im Gegenteil spricht apokalyptisches Denken die Anwesenheit Gottes für seine Getreuen in eben dieser als krisenhaft erlebten Gegenwart und also kontrafaktisch

³² In der Forschungsliteratur zur Apokalyptik finden sich alle drei genannten Deutungen. Einen Überblick biete ich in: M. Remenyi, *Um der Hoffnung willen* (Anm. 9), 327–369, hier 334–336.

³³ U. Körtner, *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik*, Göttingen 1988, 59.

³⁴ H. U. v. Balthasar, *Theodramatik III. Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 21 spricht mit Blick auf Offb 19,11ff vom „Paradox der Apokalypse“ und meint ebd., 18 damit die Spannung, „dass einerseits das Lamm immer schon gesiegt hat [...] und dass trotzdem und sogar auch steigend ein Kampf ums Ganze im Gang ist.“

³⁵ G. Martin, *Weltuntergang* (Anm. 29), 139.

³⁶ J. Rahner, *Apokalyptik – Mutter der christlichen Theologie?*, in: J. Manemann (Hg.), *Befristete Zeit* (Jahrbuch politische Theologie 3), Münster 1999, 225–231, 228.

(neutestamentlich: in Gestalt des Kreuzes) zu – eben darin liegt ja ihr tröstendes Potential, dass sie Gottes Macht auch über eine Wirklichkeit aussagt, die dieser Aussage augenscheinlich Hohn zu sprechen scheint. Etwas pointiert formuliert, könnte man sagen, dass Apokalyptik heilsgeschichtliches Denken nicht verabschiedet, sondern unter krisenhaft verschärften Bedingungen kontrafaktisch wachzuhalten versucht. Ich schließe mich hier der Diagnose Philipp Vielhauers an, der die Zwei-Äonen-Lehre als das wesentlichste inhaltliche Merkmal der Apokalyptik betrachtet, zugleich aber bemerkt: „Dieser Dualismus ist kein absoluter, metaphysischer, sondern ein zeitlicher, und er ist dadurch von dem Dualismus der Gnosis unterschieden. Gott ist Schöpfer und Herr der beiden Äonen.“³⁷ Insofern ist der damit verbundene Geschichtsdeterminismus kein theologischer Selbstzweck, sondern das Ausdrucksmedium, um Gottes Herrschaft über Zeit und Geschichte zum Ausdruck zu bringen. Apokalyptisches Denken huldigt nicht einem rigiden Geschichts nihilismus, sondern betont mit der Herrschaft Gottes über beide Äonen die theologische Dignität der Gegenwart.

Das lässt sich gut exemplifizieren am Buch Daniel. So deutet Daniel den Traum Nebukadnezars von den vier Weltreichen dahingehend, dass des Königs Macht – jenes Königs wohlgermerkt, dem im Kapitel zuvor die Eroberung Jerusalems zugeschrieben wird – zwar durch Gott begrenzt, aber eben auch von Gott verliehen sei (Dan 2,37f). Ganz ähnlich wird in Dan 4,31–33 und Dan 6,26–28 ausdrücklich die ewige, alle Generationen überdauernde Königsherrschaft Gottes hervorgehoben. Und auch das Meer sowie die vier aus ihm entsteigenden Mischwesen in Dan 7 können nicht einfach als widergöttliche Chaosmächte eingestuft werden, sondern müssen als nach Gottes Willen entstanden aufgefasst werden, denn es sind die Winde des Himmels (Dan 7,2) – nach Auskunft Klaus Kochs „in der Literatur der Zeitenwende durchweg als göttliche Geisteskräfte eingestuft“³⁸ –, die deren Aufstieg aus dem Meer allererst ermöglichen. Entsprechend verdanken die vier Geschichtsmächte ihre Macht dem Willen des Schöpfers, missbrauchen sie aber und verfallen so dem Gericht. So lautet Kochs Fazit: „Die verbreitete Auffassung von einem deterministischen oder gar dualistischen Geschichtsbild der Apokalyptik bedarf der Korrektur.“³⁹

³⁷ P. Vielhauer, Apokalypsen und Verwandtes, in: K. Koch / J. Schmidt (Hg.), Apokalyptik (Wege der Forschung 365), Darmstadt 1982, 403–439.

³⁸ K. Koch, Die Winde des Himmels über dem Völkermeer (Dan 7,1f). Schöpfung oder Chaos?, in: H. Barkenings / U. Bauer (Hg.), „Unter dem Fußboden ein Tropfen Wahrheit“ (FS J. Schmidt), Düsseldorf 2000, 46–55.

³⁹ Ebd., 55.

Bringt man diese jüngeren Deutungen apokalyptischer Sinnformationen – bei gleichzeitiger Beachtung oben genannter christologischer Modifikation und der damit verbundenen „Phasenverschiebung der apokalyptischen Aeonenwende“⁴⁰ – in Anschlag, so wird man sich zumindest einer Pauschalverwerfung des Phänomens Apokalyptik versagen und um eine differenzierte Beurteilung mühen.⁴¹ Nur auf diese Weise, und das bedeutet hier: nur in ideologiekritischer Anerkennung ihrer ambivalenten Tiefenstruktur wird man den positiven Impuls, der von einer apokalyptischen Wirklichkeitsdeutung ausgehen kann, würdigen und aufgreifen können. Dann allerdings wird es möglich, säkular-apokalyptische Gegenwartssignaturen nicht einfach beiseite zu schieben, sondern als Ausdruck von „Weltangst“⁴² und damit als *signum humanum* konstruktiv aufzunehmen und zu bearbeiten. Eine kritische Theorie der Apokalyptik wäre als Arbeit an der Angst zu verstehen und theologisch gewendet dann durchzubuchstabieren als „Seelsorge an den Geängstigten“,⁴³ die den destruktiven oder resignativen Welt- und Selbstverlustängsten auch unserer Zeit den christlichen „Mut zum fraglichen Sein“ entgegenhält.⁴⁴

2.3 Texthermeneutische Anschlussüberlegungen

Deutungen einer spezifischen Sinnformation, einer quer durch die Geschichte immer wieder neu begehenden Weise der Wirklichkeitswahrnehmung – hier der apokalyptischen – sind das eine. Was aber bedeutet das mit Blick auf die Hermeneutik dezidiert apokalyptischer Texte und Textpassagen des neutestamentlichen Schrifttums? Zunächst einmal, dass natürlich gerade sie von ihrer christologischen Mitte her zu lesen sind. Dabei sind sowohl die temporale, als auch die modale Transformation der apokalyptischen Traditionsvorgaben, die ja beide bereits in die neutestamentlichen Textquellen eingetragen sind, als hermeneutisch entscheidend in Anschlag zu bringen: Die dialektische Geschichtswahrnehmung der früh-

⁴⁰ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, 258.

⁴¹ R. Schwager, *Apokalyptik. Über die biblischen Bilder vom Ende der Geschichte*, in: *SaThZ* 1 (1997) 2–14, 4 hat recht: „Weder eine globale Verwerfung der apokalyptischen Thematik noch eine ungeprüfte Berufung auf sie dürften weiterführen. Es gilt vielmehr, die verschiedenen Elemente, die mit der Apokalyptik verbunden sind, eigens zu sichten und zu werten.“

⁴² U. Körtner, *Weltangst und Weltende* (Anm. 33), bes. 38: „Der hermeneutische Schlüssel zum Daseinsverständnis der Apokalyptik, so lautet unsere These, ist die Weltangst.“

⁴³ Ebd., 307.

⁴⁴ Ebd., 377.

jüdischen Apokalyptik wird im neutestamentlichen Schriftcorpus noch verschärft durch die perfektische, aber eschatologisch offene Realität des Christuserignisses, das eine paradoxe Gleichzeitigkeit von präsentischer Heilszusage und bleibender Unheilserfahrung evoziert (‚jetzt‘ und ‚auch jetzt‘). Und die Bilder der Gewalt, Rache und Vernichtung, die auf diese Zeitwahrnehmung und die durch sie gestellte kritische Frage nach Gerechtigkeit und Macht antworten wollen, sind immer schon modal transformiert durch die Kenosis- und Ohnmachtsgestalt des Kreuzes. Roman Siebenrocks hermeneutischer Grundoption ist deshalb zuzustimmen: Die inhaltliche Disparität der apokalyptischen Textpassagen des Neuen Testaments ist ebenso wahrzunehmen wie ihr je spezieller Sitz im Leben. Und doch dürfen die Texte „nicht mit einer Sonderhermeneutik ausgelegt werden“, sondern haben sich „am zentralen Prinzip christlicher Schriftauslegung zu bewähren [...] an Botschaft, Gestalt, Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi“.⁴⁵ Nur so sei zu gewährleisten, dass apokalyptische Texte nicht nur als Konventikelliteratur, sondern als Hoffnungstexte für alle gelesen werden können.⁴⁶

Insofern die Unterscheidung zwischen Aussageweise und Aussageinhalt, die Karl Rahner in seinem Aufsatz über theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen als Interpretationskriterium einführt, seinem Bemühen um eine christologische Konzentration eschatologischer Rede geschuldet ist, behält sie grundsätzlich ihr Recht als notwendiges hermeneutisches Analyseinstrument.⁴⁷ Das darf aber nicht zu der hermeneutisch naiven Annahme führen, als könne man einen objektiv zu erhebenden und christologisch geklärten eschatologischen Sachgehalt eines biblischen Textes von dessen subjektivem, zeit- und weltbildbedingtem Anschauungskolorit reinigen und Ersteren in eine kohärente theologische Systematik integrieren, Letzteres aber als überflüssige Anschauungsschlacke entsorgen. Die Ideologieanfälligkeit eines solchen Vorgehens lässt sich vielleicht – um willkürlich ein Beispiel herauszugreifen – an Albert Schweitzers Geschichte der Leben-Jesu-Forschung exemplarisch aufzeigen,⁴⁸ hat

⁴⁵ Beide Zitate von R. Siebenrock, „Seht, ich mache alles neu“ (Anm. 8), 23. Entfaltung der These ebd., 33–41.

⁴⁶ Vgl. ebd., 20.

⁴⁷ Vgl. K. Rahner, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen (Anm. 1), 508f.

⁴⁸ Albert Schweitzer tat nichts anderes, als einen vermeintlich überzeitlichen Sachgehalt der Botschaft Jesu von dessen vermeintlich überflüssigen, weil zeitbedingten weltanschaulichen Implikationen zu reinigen. Heraus kam die Bagatellisierung der eschatologischen Reich-Gottes-Botschaft Jesu zu einer „Idee der sittlichen Weltvollendung“ (A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ⁹1984,

aber mit Rahners eigenen Intentionen wenig gemein. Denn Rahner betont nicht nur die Unabdingbarkeit bildhafter Anschauungen,⁴⁹ sondern formuliert seine These ganz bewusst vorsichtig und approximativ: Eine solche Scheidung sei gerade „nicht [...] schlechthin adäquat und eindeutig“⁵⁰ durchführbar, sondern vielmehr als eine „ungefähre Grenze“ zu verstehen, bei der das Verhältnis zwischen Aussagemodus und Aussageinhalt „gewissermaßen flüssig“⁵¹ werde.

Deshalb ist die Differenzierung zwischen Aussageweise und Aussageinhalt zu ergänzen durch eine Analyse des theologischen Gehaltes auch und gerade der äußeren Form, in der eine inhaltliche Aussage zur Sprache gebracht wird. Denn die Bild- und Sprachkomposition ist nicht das hermeneutisch unschuldige Vehikel eines davon unabhängigen Sachinhaltes, der in gleicher Weise auch in beliebig anderen Sprachbildern zu formulieren wäre, sondern sie ist von eigener theologischer Dignität. Das Zusammenspiel von Form und Inhalt erweist sich als komplexer und vielschichtiger, als es obige Äußerungen Rahners vermuten lassen. Dass Rahners Polemik gegen die vermeintlich falsche Phantasterei der Apokalyptik aufs Ganze gesehen dem Phänomen wohl nicht gerecht wird, wurde schon oft festgestellt und braucht hier nicht erneut ausgefaltet werden.⁵² Wichtiger ist, dass angesichts der Verschränkung von Form und Inhalt texthermeneutisch die Gattungs- und Formkritik wieder neu in den Blick rückt. Die – sich z. B. in einer spezifischen Textgattung manifestierende – Aussageweise ist mitnichten theologisch se-

628). Das ist ideologisch, weil sich darin maßgenau die kulturprotestantische Großwetterlage zur Zeit Schweitzers widerspiegelt: „Unser Verhältnis zum historischen Jesus muss zugleich ein wahrhaftiges und ein freies sein. Wir geben der Geschichte ihr Recht und machen uns von seinem Vorstellungsmaterial frei. Aber unter den dahinter stehenden gewaltigen Willen beugen wir uns und suchen ihm in unserer Zeit zu dienen.“ In der Tat: Auf diese Weise „erledigt“ sich „das Fremdartige und Anstößige“ der eschatologischen Predigt Jesu ganz „von selbst“ (ebd.).

⁴⁹ K. Rahner, *Theologische Prinzipien* (Anm. 1), 509: „Der Gedanke ist immer auch Bild, weil es keinen Begriff ohne Vorstellung gibt. [...] Es kann sich also nie darum handeln zu meinen, [...] bei eschatologischen Aussagen komme man von der bildhaften Aussageweise der Schrift los in einen Bereich, in dem man die Sache unmittelbar in ihrer reinen Objektivität an sich [...] anblicken könne.“

⁵⁰ Ebd., 508.

⁵¹ Beide Zitate ebd., 509.

⁵² Rahners Kernthese lautet ebd., 502: „Aus-sage von Gegenwart in Zukunft hinein ist Eschatologie, Ein-sage aus der Zukunft heraus in die Gegenwart hinein ist Apokalyptik. [...] Die apokalyptische Einsage ist entweder Phantasie oder Gnostik.“ Die Kritik an Rahners These – u. a. von Kerstiens, Vorgrimler, Moltmann und Pannenberg – listet verlässlich auf H. Fritsch, *Vollendende Selbstmitteilung Gottes an seine Geschöpfe. Die Eschatologie Karl Rahners*, Würzburg 2006, 128–135. Ebd., 132 der Verweis auf spätere Selbstpräzisierungen Rahners.

kundär, sondern als die Versprachlichungsgestalt einer ganz bestimmten Denkform ebenfalls Trägerin einer theologischen Botschaft. Nicht nur im Sachgehalt, sondern auch in der Textsorte liegt theologisches Problemlösungspotential.

Bei aller Berechtigung der bleibend-prinzipiellen Notwendigkeit, im hermeneutischen Geschäft der Aneignung speziell apokalyptisch gefärbter Passagen des Neuen Testaments zwischen Aussageform und -inhalt zu differenzieren, ist doch am intrinsischen theologischen Gehalt auch und gerade der apokalyptischen Bilder und Metaphern festzuhalten. Im Gegensatz zu – ich wähle wieder willkürlich und *pars pro toto* einer ganzen Auslegergeneration – Helmut Merklein, der zwar auf „apokalyptische Bilder und Metaphern kaum gänzlich verzichten“ zu können meint, diese aber als „bloße Vehikel, die man austauschen und ersetzen kann“,⁵³ erachtet, gilt es Wert und Würde auch der Aussageform zu wahren. Apokalyptische Metaphern und Bilder sind nicht einfach rationalistisch substituierbar, sondern kritisch zur Geltung zu bringen. Wegweisend sind hier die hermeneutischen Arbeiten Paul Ricoeurs, der die These vertritt, dass in den biblischen Schriften „die theologischen Bedeutungen in einer Wechselbeziehung zu den Formen der Rede stehen“ – was hermeneutisch zur Konsequenz habe, dass eine theologische Bedeutungsklä rung ohne den „langen Umweg“ einer strukturalen Formenklärung unmöglich werde.⁵⁴ Vor allem aber ist es Ricoeur, der mit Nachdruck darauf hinweist, dass die Metapher einen der Textwelt eigenen Mehrwert in sich trägt, der nicht einfach auf einen dahinter liegenden und vom konkreten Sprachbild abstrahierbaren Bedeutungsgehalt hin auflösbar ist und der gerade so einen Sinnüberschuss generiert, so dass kreative Neukonstitutionen von Wirklichkeit möglich werden können.⁵⁵

⁵³ H. Merklein, Eschatologie im Neuen Testament, in: H. Althaus (Hg.), Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte, Freiburg 1987, 11–42, 35.

⁵⁴ P. Ricoeur, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: ders. / E. Jüngel (Hg.), Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 24–45, 39.

⁵⁵ P. Ricoeur, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: ders. / E. Jüngel (Hg.), Metapher (Anm. 54), 45–70, bes. 45–54.

3. Eschatologie als Sprache und Symbolik der Hoffnung

3.1 Zum Sprachmodus eschatologischer Rede

Franz Gruber erkennt in der kontrafaktischen Performativität des Versprechens den angemessenen Sprachmodus eschatologischer Rede. Dem ist, weil Gruber hier zunächst das Versprechen Gottes (gen. *subiectivus*) im Blick hat, mit Nachdruck zuzustimmen. Wie anders als performativ sollte ein Sprechakt Gottes auch gedacht werden können? Zu vermeiden ist allerdings, was man mit Blick auf obige Ausführungen das chronologische Missverständnis nennen könnte. Wenn Gott verspricht, dann verspricht er im Letzten nicht etwas, sondern sich selbst. Dann geht es beim Sich-selbst-Versprechen Gottes aber nicht um partielle oder temporale Abwesenheit, sondern um einen spezifischen Modus göttlicher Präsenz. Dass dieses Sich-selbst-Versprechen Gottes neue, material konkrete und geschichtlich greifbare Seinsmöglichkeiten mit sich bringt bzw. in Aussicht stellt, steht dabei außer Frage. Die biblischen Erzählungen sind voll von solchen ganz konkreten Hoffnungsbildern. Insofern bin ich weit entfernt davon, einem gnostischen und weltabgewandten Spiritualismus das Wort zu reden. Wichtig scheint mir in diesem Zusammenhang aber Grubers Beobachtung zu sein, dass die atl. Verheißungen (Land, Nachkommen, Rettung von Sklaverei etc.) nicht je isoliert für sich stehen, sondern Konsequenzen und Manifestationen der Bundestreue Jahwes gegenüber seinem Volk darstellen. Deshalb sind sie auch von diesem genuin theologischen Kern her – der Selbstverpflichtung und Selbstgabe Gottes an sein Volk – zu lesen. Gleiches gilt für das Christusereignis: Dessen unabschließbarer Verheißungsüberschuss liegt ja ebenfalls gerade darin begründet, dass Gott sich in diesem Menschen aus Nazareth ein für allemal und in unüberbietbarer Weise als unbedingt für uns entschiedene Liebe offenbart und selber gibt.

Verheißung fungiert dabei als ein streng theologischer Begriff, der mehr und anderes meint als eine „Zusage, die eine Wirklichkeit ankündigt, die noch nicht da ist“.⁵⁶ Die Gegenwartsrelevanz göttlicher Verheißung liegt nicht allein darin, dass sich ein Erwartungshorizont herausbildet, aus dem in tätiger Antizipation der Mensch die Gegenwart gestalten kann, sondern darin, dass Gott selbst im Akt der Verheißung diese Wirklichkeit verändert, indem er sich selbst in seiner Verheißung schenkt und damit die, die sich

⁵⁶ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (Anm. 27), 92.

darin festmachen, hineinnimmt und ausrichtet auf seine nahende Ankunft. Das Diktum Eberhard Jüngels: „Gottes Sein ist im Kommen“⁵⁷ lese ich in diesem Sinn. Nur in diesem Kommen, das als eine eigene Weise seiner Gegenwärtigkeit mehr ist als die Ankündigung eines Abwesenden, „kehrt Gott das Sein zum Heil [, ...] ist er das Geheimnis der Welt“.⁵⁸

Die Performativität göttlichen Sprechens bedeutet folglich: Nicht erst in der eschatologischen Erfüllung der Verheißung, sondern bereits im Verheißungsakt selbst zeigt Gott seine Heil schaffende Nähe und Wirklichkeit verändernde Gegenwart. Die daraus resultierende Indienstnahme der Empfänger göttlicher Verheißung, ihrerseits „Medium“ und „Symbolträger“ dieser Hoffnungsbotschaft zu werden, hebt Gruber zu Recht hervor. Die Verpflichtung der Adressaten, selbst zu Repräsentanten der göttlichen Verheißung zu werden, dient über die lebenspraktische Relevanz hinaus als ein texthermeneutisches Kriterium eschatologischer Sprachformen: Nicht nur die biblischen Eschatologien als die bleibend normativen Urinterpretationen dieser Verheißungserfahrung, sondern auch heutige eschatologische Modellbildung und Sprachbilder – ihrerseits Interpretationen zweiter Ordnung des biblischen Glaubenszeugnisses – müssen sich hinsichtlich Form und Inhalt befragen lassen, inwieweit sie sich durchlässig machen für diesen göttlichen Verheißungsakt.

Wenn Hoffnung sich solchermaßen durch die Externität der Verheißung begründet sein lässt, dann folgt daraus erstens, dass Hoffnung kein leeres Existential ist, sondern ein inhaltlich qualifizierter Begriff, der sich nicht aus einer Erfahrung des Mangels, sondern aus der Erfahrung der Treue Gottes zu seiner geschenkten Lebensfülle und zu seinem ein für allemal ergangenen Wort speist. Epistemologisch folgt zweitens, dass Eschatologie die Verifikation ihrer Sachinhalte nicht selber leisten kann, sondern – bleibend angefochten durch die innergeschichtliche Strittigkeit Gottes – angewiesen bleibt auf dessen eschatologischen Selbsterweis. In gleichem Maße wie die christliche Hoffnung sich den sie erfüllenden Gehalt nicht selber geben kann, sondern schenken lassen muss und darf, können eschatologische Aussagen als die wissenschaftliche Reflexionsgestalt dieser Hoffnung auf dieses von außen kommende „Begründet-Werden nur hinweisen“.⁵⁹ Und

⁵⁷ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Ge-
kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 2001, 521.

⁵⁸ Vgl. ebd., 430.

⁵⁹ G. Sauter, *Begriff und Aufgabe der Eschatologie*, in: *NZStH* 30 (1988) 191–208, 202.

drittens bedeutet die externale Struktur des Verheißungswortes eine existentielle Freisetzung seiner Adressaten, weil es die Hoffnung auf die allem menschlichen Tun zuvorkommende Tat Gottes verweist und von den Verkrampfungen zwanghafter Selbstrechtfertigung befreit. Aller Einsatz, alles Engagement darf sich getragen wissen von der Gewissheit, dass für Sinn und Erfolg des eigenen Tuns ein Anderer, Größerer bürgt. Weil der Christ das Letzte, Endgültige vertrauend in Gottes Hand legen darf, kann er sich mit ganzer Kraft um das Vorletzte kümmern.

3.2 Eschatologie als Symbolik der Hoffnung

Eschatologie, so Franz Gruber, sei zu lesen als eine Symbolik der Hoffnung, und entsprechend bedürfe es einer „sachgerechten symbolischen Hermeneutik“. Dabei streift er zwar die schwebende Ontologie des Symbolbegriffs kurz – Symbolik ohne Geltung sei leer, heißt es – problematisiert sie aber nicht weiter. Das erweist sich deshalb als problematisch, weil gerade an diesem Punkt der Symbolbegriff durchaus unterschiedlich gebraucht wird. Für Paul Tillich etwa partizipieren Symbole im Gegensatz zu bloßen Zeichen an Wirklichkeit und Macht des Symbolisierten: „Das Symbol repräsentiert etwas, was es nicht selbst ist, das es aber vertritt und an dessen Mächtigkeit und Bedeutung es teilhat.“⁶⁰ Entsprechend zeichnen sich religiöse Symbole durch eine ontologische Teilhabe am durch sie symbolisierten Heiligen aus.⁶¹ Paul Ricoeur dagegen kennt neben dieser ontologischen Dimension auch eine rein semantische Ebene des Symbolischen: Ein Symbol ist für ihn zunächst eine Sprachhandlung, die gekennzeichnet ist durch eine doppelte „Sinnstruktur, in der ein unmittelbarer, erster, wörtlicher Sinn überdies einen mittelbaren, zweiten, übertragenen Sinn anzielt, der nur durch den ersten erfasst werden kann.“⁶²

Ähnliches wiederholt sich in der systematischen Theologie: Karl Rahner versteht im erstgenannten Sinne ein Symbol als jene „höchste und ursprüngliche Repräsentanz, in der eine Wirklichkeit eine andere [...] gegenwärtig macht, ‚da-sein‘ lässt.“⁶³ Deshalb ist für ihn schlechthin alle Wirklichkeit symbolisch, weil jegliches Sei-

⁶⁰ P. Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten*. Schriften zur Religionsphilosophie (Gesammelte Werke, Band V), Stuttgart 1964, 215.

⁶¹ Vgl. ebd., 217.

⁶² P. Ricoeur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 22.

⁶³ K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, in: ders., *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 275–311, 279. Jetzt in: K. Rahner, *Sämtliche Werke*, Band 18: *Leiblich-*

endes am Sein partizipiert, Sein hat und Sein vollzieht.⁶⁴ Thomas Pröpper dagegen kritisiert zwar den monistischen Tiefenstrom der rahnerschen Symboltheorie – wenn jegliches Seiende in einem ontologischen Partizipationsverhältnis zum dieses begründenden transzendenten Grund stünde, sei die Gott-Welt-Differenz nicht mehr hinreichend gewahrt –,⁶⁵ verwendet selbst jedoch den Symbolbegriff, um die Weise zu kennzeichnen, in der endliche Freiheit in der Spannung von formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit sich vollzieht und interagiert⁶⁶ bzw. in der Gottes Zuwendung zur Welt sich realisiert.⁶⁷

Dieses Schwebende, Offene und Unbestimmte am Symbolbegriff ist programmatisch⁶⁸ und begriffsinhärent, denn charakteristisch für den Symbolbegriff ist ja gerade die Spannung zwischen Absenz und Präsenz des Symbolisierten im Symbol. Und entsprechend oszilliert das Symbolverständnis in der wissenschaftlichen Literatur seinerseits zwischen einem starken, metaphysisch aufgeladenen Gebrauch des Symbolbegriffs – das Symbol partizipiert ontologisch am Symbolisierten – und einer rein semantischen Verwendung, die ein Symbol lediglich als ein sprachliches Zeichen versteht, das allein aufgrund von Konvention mit dem symbolisierten Inhalt verbunden ist.⁶⁹ Es verwundert daher nicht, dass in der religionspädagogischen Debatte nach einer Phase intensiver Rezeption in diversen symboldidaktischen Ansätzen der achtziger und neunziger Jahre (Hubertus Halfas, Peter Biehl, Anton Bucher) nun auch Stimmen laut werden, die vor einer „Tendenz zur Ontologisierung“⁷⁰ des Symbolbegriffs

keit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre, bearb. v. W. Knoch und T. Trappe, Freiburg 2003, 423–457, 427.

⁶⁴ Vgl. SzTh IV, 278. 284f. bzw. SW 18, 426. 430f.

⁶⁵ Vgl. K. Kreuzer, Der monistische Grundzug der Symboltheorie. Zu einer Debatte zwischen Thomas Pröpper und Karl Rahner, in: K. Müller / M. Striet (Hg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, Regensburg 2005, 101–109.

⁶⁶ Vgl. T. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, 188f.

⁶⁷ Vgl. T. Pröpper, „Dass nichts uns scheidet kann von Gottes Liebe ...“ Ein Beitrag zum Verständnis der „Endgültigkeit“ der Erlösung, in: ders., Evangelium und freie Vernunft (Anm. 7), 40–57, hier 49–54. Vgl. ders., Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte (Anm. 66), 246–248.

⁶⁸ D. Schlenke, Art. Symbol/Symbole/Symboltheorien V. Fundamentaltheologisch, in: RGG 7 (⁴2004) 1925–1927, 1925 betont die „programmatische Unbestimmtheit“ des Symbolbegriffs.

⁶⁹ So der zeichentheoretische Symbolbegriff von Ch. Peirce, vgl. ebd., 1926.

⁷⁰ M. Meyer-Blanck, Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik, Rheinbach ²2002, 93.

warnen und deshalb auf den diesbezüglich unverdächtigen Zeichenbegriff zurückgreifen.

Zu fragen wäre, wie Gruber den Symbolbegriff versteht: metaphysisch oder semantisch, ontologisch aufgeladen oder sprachpragmatisch, partizipativ oder kommunikativ. Dieser formalen Unbestimmtheit des Symbolbegriffs entspricht frappierend die Beobachtung, dass Gruber die – wenn man es denn dann so nennen will – eschatologische Symbolik stark funktional zu interpretieren scheint: Eschatologische Aussagen sind zu lesen als geschichtsträchtige, konflikthafte, tiefenpsychisch verankerte und neue Erfahrungen auslösende Bilder glücklichen Lebens und gelingender Identität. Damit wird – neben einem rein semantisch zu erhebenden inhaltlichen Sinn – deren Bedeutung⁷¹ funktional bestimmt: Referenzgegenstand eschatologischer Aussagen ist Leben und Identität der Adressaten. Das ist zwar richtig, sagt aber nicht alles und auch nicht das Wesentliche. Denn neben dieser funktionalen Bedeutung ersten Grades ist festzuhalten, dass der eigentliche Referenzgegenstand eschatologischer Aussagen – man könnte das ihre Bedeutung zweiten Grades nennen – natürlich nur Gott selbst und seine uns in Christus zugewandte Heilswirklichkeit sein kann. Und nur auf dieser Ebene ist die Wahrheitsfrage als die Frage nach dem realen Sachgehalt eschatologischer Aussagen anzusiedeln. Wer die Hermeneutik eschatologischer Aussagen von dieser tieferen, eigentlichen Bedeutungsebene abkoppelt, kann schwerlich plausibilisieren, weshalb etwa das Reich Gottes ein adäquateres Symbol gelingenden Lebens sein sollte als die klassenlose Gesellschaft.

Damit wird weder die funktionale Virulenz religiöser Symbole bestritten, noch wird ihr rationaler Sinn bzw. ihre intentionale Angemessenheit von der Einlösbarkeit der ontologischen Existenzfrage Gottes abhängig gemacht. Wie sollte das auch möglich sein angesichts der bleibenden innergeschichtlichen Strittigkeit Gottes! Wohl aber wird zwischen Funktion und Wahrheit eschatologischer

⁷¹ Zur Differenz von Sinn und Bedeutung vgl. G. Frege, Über Sinn und Bedeutung, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, NF 100 (1892) 25–50, jetzt in: ders., Funktion – Begriff – Bedeutung. Fünf logische Studien, hrsg. v. G. Patzig, Göttingen 2008, 23–46. Während der Sinn einer sprachlichen Äußerung nur einen semantischen Gehalt anzeigt, verweist die Bedeutung auf den Wirklichkeitsbezug dieser Äußerung. So hat der Satz: „In Loch Ness spukt ein Seeungeheuer“ einen klar zu erhebenden semantischen Sinn. Ob ihm dagegen auch eine extrasemantische Bedeutung zukommt, lässt sich mit guten Gründen bestreiten. Entscheidend ist, dass Frege den Wahrheitsgehalt einer Aussage an deren Bedeutung koppelt: „So werden wir dahin gedrängt, den Wahrheitswert eines Satzes als seine Bedeutung anzuerkennen“ (ebd., 30 bzw. 34 der Erstveröffentlichung).

Rede differenziert und die schließliche Wahrheit ihrer Bedeutung an den eschatologischen Selbsterweis Gottes gebunden. Und es wird mit Nachdruck davor gewarnt, die Theologie angesichts der Unabschließbarkeit des Unterfangens vom Ringen um diese Wahrheitsfrage zu verabschieden. Es könnte nämlich sein, dass sich gerade die bleibende Strittigkeit der letztlichen Bedeutung eschatologischer Aussagen hermeneutisch als ein Segen erweist: Zum einen hält sie die systematische Reflexion in produktiver Unruhe, zum anderen bewahrt sie die lebenspraktische Applikation vor ideologischer Funktionalisierung. Der Zeuge ist stets Ikonoklast seiner selbst, denn sein Zeugnis entscheidet nicht über die Wahrheitsfrage, sondern macht sich selbst durchlässig auf das Kommen dessen hin, der allein die Wahrheit und das Leben ist.

Diese wenigen Anmerkungen wollen nicht die Symbolhermeneutik diskreditieren. Sie bestreiten auch nicht den essentiellen Zusammenhang zwischen Symbolverstehen und rationalem Diskurs.⁷² Schon gar nicht wird die lebenspraktische Applikation als Bewährungsort eschatologischer Symbolik relativiert. Sie weisen nur auf den kritischen Punkt des Symboldenkens hin, und der liegt zum einen im unklaren Verhältnis von Symbol und Symbolisiertem, zum anderen aber im Verhältnis von Funktion und Wahrheit des Symbols.

⁷² Vgl. J. Werbick, Umkehren? – Umgekehrt werden! Was Paul Ricoeurs Bibel-Hermeneutik der Fundamentaltheologie zu denken gibt, in: S. Orth / P. Reifenberg (Hg.), Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricoeurs Reflexionen auf den Menschen, Freiburg-München 2004, 115–136. Werbick bezieht sich ebd., 118 auf die ricoeursche Wette, die darauf setzt, dass auch das rationale Verstehen voranbringt, wer den Anweisungen des symbolischen Denkens folgt.