

Die verbleibende Zeit

Apokalyptik und Geschichte in Friedrich-Wilhelm Marquardts *Eschatologie*

Gregor Taxacher

Dieser Aufsatz ist eine Studie mit sehr begrenztem Gegenstand und Ziel:¹ Sie bezieht sich ausschließlich auf die dreibändige *Eschatologie* Marquardts: „Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?“² Sie ist also eine weitgehend textimmanente Interpretation. Ihr Ziel ist es, die Funktion der Apokalyptik innerhalb der Eschatologie bei Marquardt zu klären.³ Meine These dabei lautet – technisch formuliert: Indem Marquardt die Apokalyptik in eine *Eschatologie* einbezieht, gibt er auch der Geschichtstheologie einen legitimen Platz innerhalb der Eschatologie. Inhaltlich gesprochen steckt in dieser These die vielleicht überraschende Entdeckung, dass gerade die Apokalyptik den Blick einer Lehre von den „letzten Dingen“ auf die „vorletzten Dinge“ lenkt. Apokalyptik, weitgehend in dem Ruf, Geschichte von ihrem Ende und Abbruch her gleichgültig werden zu lassen, bewegt in ihrer biblischen Gestalt die Eschatologie gerade dazu, sich nicht vorschnell ins Jenseits der Zeit(en) zu flüchten. Wie wichtig diese Entdeckung für Marquardts *Eschatologie* ist, wie stark sie davon „strukturell“ geprägt ist, möchte ich aufzeigen.

1. *Apokalyptik und die verbleibende Zeit*

1.1 *Apokalyptik im Munde Jesu*

Wohl kaum eine moderne systematische Eschatologie räumt den sogenannten synoptischen Apokalypsen, den Endzeitreden Jesu angesichts der Begegnung mit dem Jerusalemer Tempel kurz vor Beginn der Passionserzählungen, einen so brei-

¹ Der Aufsatz basiert im ersten Teil auf den Thesen, die ich in einer Arbeitsgruppe bei der Marquardt-Tagung in Bonn am 12. Juli 2008 vorgestellt habe. Aus damals diskutierten Auswirkungen von Marquardts Apokalyptik-Verständnis auf seine Eschatologie habe ich im Nachhinein den zweiten Abschnitt formuliert. Ich möchte den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Arbeitsgruppe für ihre Anregungen danken.

² Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*. Bd. 1: *Dürfen wir hoffen?* Gütersloh 1993, Bd. 2: *Was kommt auf uns zu?* Gütersloh 1994, Bd. 3: *Was dürfen wir hoffen?* Gütersloh 1996.

³ Um die Begrenzung von Gegenstand und Fragestellung nicht zu komplizieren, habe ich die *Utopie*, die Marquardt seiner *Eschatologie* noch folgen ließ, nicht in die Betrachtung einbezogen: Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Eia, wärn wir da. Eine theologische Utopie*, Gütersloh 1997.

ten Raum ein wie die Marquardts. Schon in der Einleitung zum ersten Band kommt Marquardt auf Markus 13 – den in Lukas 21 und Matthäus 24 bearbeiteten Grundtext – zu sprechen und wertet ihn als Dokument „einer Vereinigung des Gedankens der Naturkatastrophe mit dem der gesellschaftlichen und politischen Verwandlung.“ Aus dieser Charakteristik leitet er dann gleich eine Art Definition der Eschatologie insgesamt ab: Von daher „ließe sich die Aufgabe der christlichen Eschatologie bündig bestimmen als christliche Lehre von der Weltrevolution.“⁴

Damit ist schon in der Exposition die enge Verknüpfung von Marquardts Umgang mit der Apokalyptik und seinem Eschatologie-Verständnis herausgestellt – und diese Verknüpfung bewirkt wiederum den Bezug der eschatologischen Lehre, des „Dogmatischen“, auf die Weltgeschichte, hier angedeutet in dem geschichtlichen Terminus „Weltrevolution“.

Wie diese Verknüpfung genauer zu denken sei, führt Marquardt im zweiten Band seiner *Eschatologie* aus, in jenem Teil, den er als Traktat „de antecedentibus“, d. h. als „eine Lehre vom Vorletzten“ bezeichnet: „Auf Wegen zum Ziel“.⁵ In diesem Teil kommt Marquardt nun ausführlich auf die synoptischen Apokalypsen zu sprechen. Marquardt beobachtet an den Texten zunächst zweierlei: zum einen, dass sie streng genommen gar nicht vom Ende als solchem, sondern von dessen Vor-Zeichen sprechen, zum anderen, dass sie dies durchweg in Katastrophen-Bildern tun, die aus prophetischen und apokalyptischen Texten der Bibel und der Tradition schon bekannt waren. Beides hat für das Verständnis der neutestamentlichen Apokalyptik weitreichende Bedeutung.

Zum ersten: Jesus spricht hier offensichtlich von Geschichte, und nicht von deren Jenseits. Deshalb erwecken die apokalyptischen Ansagen und Warnungen teilweise den Eindruck, als sprächen sie gar nicht von einem einmaligen Geschehen, sondern davon, wie es in der Welt eben zugeht. „Jesus sieht die Weltgeschichte realistisch, heißt: Er sieht sie als Katastrophengeschichte.“⁶ Jedenfalls identifizieren die synoptischen Apokalypsen diese Katastrophen gerade nicht mit dem Weltuntergang, sie bedeuten „nicht – ‚mythologisch‘ – ein ‚Ende der Geschichte‘ überhaupt. [...] In noch so großen Katastrophen werden wir nicht ‚das Ende‘ erleben.“⁷ Im Grunde wenden sich diese Jesus-Apokalypsen also gegen die Verwechslung vor-letzter weltlicher Bedrängnisse mit dem eschatologischen Handeln Gottes selbst. Die Jünger sollen an den Zeichen erkennen, dass dieses Handeln nahe ist, aber sie sollen die Zeichen nicht mit Gottes Kommen identifizieren.

Zum zweiten: Die angesagten Katastrophen sind in die Zukunft verlegt und dennoch aus der Vergangenheit geschöpft. Sie wirken wie aus Zitaten zusammengesetzt. Es droht uns also, was uns laut prophetischer Ansagen immer wieder

⁴ Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 1 (wie Anm. 2), 19.

⁵ Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 2 (wie Anm. 2), 133.

⁶ Ebd., 169.

⁷ Ebd., 171.

gedroht hat. Die apokalyptischen Katastrophen verhalten sich sozusagen schriftgemäß. Nur dadurch erhalten die schrecklichen Tatsachen, die *facta bruta* einen „Sinn“, sie werden deutbar, sie besitzen Wort-Charakter.

Eben das ist wohl der Sinn der Zukunftsrede Jesu: Er spricht die Erfahrung Israels, die Devarim seiner Geschichte, seinen Anhängern auf ihren Wegen in die Zukunft zu. Die wirkliche Verknüpfung in den neutestamentlichen Apokalypsen ist diese. Das „Laufwerk“ der Zukunft ist nicht das der chronologischen Abfolge, sondern: Die Geschichte Israels – ihre Erfahrung und das sie begleitende Wort der Tora, der Propheten, der Schriften – läuft, sei es denn: auch durch Menschheitskatastrophen, auf Ende und Anfang zu, hat Zukunft.⁸

Indem die apokalyptischen Weissagungen im Neuen Testament – auch die im Munde Jesu – durchgehend alttestamentliche und frühjüdische apokalyptische Inhalte zitieren, stellen sie die Katastrophen-Geschichte von Gegenwart und Zukunft in den biblischen Deutungsrahmen. Allein schon dadurch erhält diese Apokalyptik nicht den Charakter einer Droh-, sondern einer Trost-Botschaft: „Noch so schreckliche Zukunftskatastrophen können und werden uns nicht herausfallen lassen aus Gang und Sinn der Geschichte Israels.“⁹

Die synoptischen Apokalypsen bannen also gewissermaßen den Schrecken, den die Gemeinde Jesu – wahrscheinlich im Umkreis des jüdisch-römischen Krieges und der Zerstörung des Tempels – erlebt. Ihre Botschaft ist gewissermaßen negativ, begrenzend: Dieses katastrophale Geschehen ist weder das Ende selbst, noch ist es ein aus Gottes umgreifender Vor-Sehung herausfallendes Geschehen. Apokalyptik steht hier gerade im Dienst der Kritik „apokalyptischer“ Spekulation und Hysterie. Aber die apokalyptischen Jesus-Reden haben darüber hinaus für Marquardt noch eine weitergehende, positive Funktion: In ihnen werden die große Weltgeschichte und das Geschick Israels bzw. Jerusalems und das der christlichen Gemeinde so aufeinander bezogen, dass die große, säkulare und sogar die Naturgeschichte wie eine Reaktion auf das Evangelium, als eine Spiegelung des Verhältnisses von Gott und Menschen erscheinen. So wie schon die Propheten das Geschick Israels unter den Großreichen als Folge seiner Untreue und das Geschick der Großreiche selbst als Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk deuteten, so entsteht hier auch neutestamentlich „eine Interdependenz [...]: die Betroffenheit der Völkerwelt durch das Wirken der Gemeinde, die Betroffenheit der Gemeinde von dem katastrophalen Geschick der Völker in der Natur, als wäre dies womöglich eine Reaktion aufs Evangelium.“ Marquardt bleibt in seinen Formulierungen an dieser Stelle bewusst vorsichtig. Er spricht von einem „als ob“. Er wertet diese gegenseitige Bezüglichkeit durchgehend symbolisch, durch ein „als“ mit Konjunktiv – das grenzt seine Rezeption der Apokalyptik von fundamentalistischer Direkt-Übertragung ab. Aber als „Prinzip“ neutestamentlicher Apokalyptik hält er dennoch fest: Sie „verkündet [...] die Struktur der Weltgeschichte als [...] Begegnung von Wort und

⁸ Ebd., 154.

⁹ Ebd.

Welt.¹⁰ Marquardt sieht offenbar in den synoptischen Apokalypsen einen Ansatz neutestamentlicher Geschichtstheologie: Unter dem Eindruck bedrängender gegenwärtiger Ereignisse ziehen diese Texte Weissagungen der Tradition heran. Im Munde, in der Redens-Art Jesu, werden diese Weissagungen so zu einer Anleitung zum kritischen, seinem Evangelium gemäßen Umgang mit den Ereignissen der die Glaubenden betreffenden Geschichte.

1.2 Biblische Apokalyptik stark gemacht

Konzentrisch um seine Betrachtung der Jesus-Apokalypse (etwa in der Mitte seiner *Eschatologie*) herum angeordnet, macht Marquardt auch sonst die biblische Apokalyptik stark – in deutlich gekennzeichnete Opposition zur christlichen Auslegungs-Tradition.

Marquardt unterstreicht die apokalyptischen Elemente in der synoptischen Passions- und Osterüberlieferung: „Apokalyptische Katastrophen- und Neue-Welt-Perspektive verknüpft sich mit der Todesstunde Jesu,¹¹ so wie auch der Oster-Engel eine „apokalyptische Erscheinung“ ist.¹² In einer weiteren ausführlichen Passage seines Traktats über „das Vorletzte“ legt Marquardt die Apostelgeschichte aus und hebt dabei die apokalyptischen Untertöne bei Lukas hervor, dem sonst in der Exegese gern die Überführung der frühchristlichen Apokalyptik in eine temperierte Heilsgeschichte zugeschrieben wird. Für Marquardt dagegen schildert Lukas „die ‚Kirchengeschichte‘ im Zeichen jener Wehen der Endzeit [...], die Jesu Tod bedeuteten.“¹³ Lukas knüpft seine frühe Kirchengeschichte ganz bewusst an die jesuanische Reich-Gottes-Verkündigung an, so wird nun „auch die Geschichte der Apostel, die das predigen, Reich-Gottes-Geschichte sein.“¹⁴ Die Geschichten der Apostelgeschichte um Wunder, Krisen, Martyrer und die prophetischen Neuaufbrüche in den Gemeinden lassen die „Reich-Gottes-Predigt [...] als eschatologische, apokalyptische, auf Weltumsturz zielende Predigt begreifen“, wobei der „Weltumsturz, im Sinne der Zukunftsrede Jesu, sich in weltgeschichtlichen Ereignissen und Katastrophen und Krisen ankündigt und – aufs Gericht hin – vollzieht.“¹⁵ Marquardt liest die lukanische Apostelgeschichte hier also auf der gleichen Linie wie die synoptischen Jesus-Apokalypsen: Beide Male wird die Geschichte der Jesus-Jünger hineingestellt in eine durch die Ansage des anbrechenden Reiches Gottes dramatisierte und aufgeschlossene Weltgeschichte. Lukas schreibt sozusagen die traditionellen, von Jesus aufgegriffenen apokalyptischen

¹⁰ Ebd., 166.

¹¹ Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 1 (wie Anm. 2), 373.

¹² Ebd., 374.

¹³ Marquardt, *Eschatologie 2* (wie Anm. 2), 335.

¹⁴ Ebd., 338.

¹⁵ Ebd., 339.

„Devarim“ fort, indem er sie in den Worten und Taten der Apostel und in den Reaktionen ihrer Umwelt wiederfindet. Wie auch sonst?, fragt sich Marquardt: „Es konnte eigentlich einem Theologen der frühen Christengenerationen gar nicht möglich sein, von den Wegen des Evangeliums durch die Oekumene zu erzählen und dies nicht in apokalyptischer Perspektive zu sehen.“¹⁶

Von diesem Apokalyptik-Verständnis her möchte Marquardt auch die apokalyptisch geprägten Bücher des Alten und des Neuen Testaments aufgewertet und Apokalyptik vom Ruf der misstrauisch zu behandelnden biblischen Rand-Töne befreit wissen. Für das Alte Testament verweist Marquardt darauf, dass gerade der biblische Erst- und Kronzeuge ausdrücklicher Apokalyptik, das Buch Daniel nämlich, in der christlichen Rezeption deutlich aufgewertet wurde.

Gehört in der Hebräischen Bibel der Daniel in die Gruppe der Ketuvim, der Schriften, so ist er im christlichen sog. Alten Testament unter die Propheten Israels erhoben worden, wurde ihm also der Rang jener wahrhaft eschatologischen Bedeutung zuerkannt, den die Propheten nun mal für die Christen gewonnen haben. Daniel, der Apokalyptiker, unter den Propheten – das zeigt, daß wir gut beraten wären, das Prophetische und das Apokalyptische nicht gar so weit voneinander zu trennen.¹⁷

Von daher hält es Marquardt für einen gewichtigen Fehler der christlichen Rezeption eigener Texte, dass das apokalyptische Buch des Neuen Testaments nicht als Abschluss-, sondern eher als Rand-Schrift behandelt wurde. Diese Tendenz der kirchlichen Auslegung verkennt die Sinn-Richtung, die offensichtlich im Kanonisierungsprozess lag. Wir müssten also wieder neu bedenken,

was es bedeutet, daß die, die dem christlichen Bibelkanon seine heutige Form gaben, doch offenbar mit Bedacht das große Hoffnungs- und Zukunftsbuch der Offenbarung des Johannes ans Ende der Bibel gesetzt haben. Damit ließen sie alles, was sie zuvor angeordnet hatten, gipfeln in einem fundamentalen Zukunftsbezug und prägten dadurch alles zuvor Gesammelte als zukunftsgerichtete Erzählung und Weisung.¹⁸

Wer die apokalyptischen Wurzeln des Christentums abwertet, wird „auch die Johannesoffenbarung als jüdisches Machwerk ablehnen: wozu ihnen Martin Luther leider ein gutes Gewissen gemacht hat“.¹⁹

Insgesamt also sieht Marquardt die biblische Apokalyptik als eine Redeweise von Gottes Handeln an, die von den Verheißungen der „letzten Dinge“, besser: des Kommens und des Reiches Gottes selbst her die „vorletzten Dinge“, also die weltgeschichtlichen Ereignisse der eigenen Gegenwart der Glaubenden und deren eigenen Geschehnisse, theologisch deutend aufeinander bezieht. Gegen die verbreitete Konzentration der Ausleger auf die oft befremdliche Sprachwelt der Apokalyptik arbeitet Marquardt heraus,

¹⁶ Ebd., 334.

¹⁷ Marquardt, Eschatologie, Bd. 1 (wie Anm. 2), 376.

¹⁸ Ebd., 157.

¹⁹ Ebd., 159.

daß die Apokalypsen etwas anderes als eine mythologisch-kosmologische Schau vermitteln: nämlich eine real-weltgeschichtliche, und daß sie, indem sie die apokalyptischen Perspektiven mit der Zukunft Jesu verbinden, Jesus in den weltgeschichtlichen Horizont stellen.²⁰

1.3. Säkulare und biblische Apokalyptik

Das Motiv bei der Rehabilitierung der Apokalyptik ist für Marquardt nicht nur ein innertheologisches. Er ist sich bewusst, dass die meisten Zeitgenossen heute bei Apokalyptik an säkulare Katastrophenszenarien denken. Marquardt sieht offenbar zwischen der überwiegend ablehnenden christlich-theologischen Rezeption der biblischen Apokalyptik und der kirchlichen Unfähigkeit, auf moderne Weltuntergangsängste wirklich einzugehen, einen Zusammenhang. Denn wenn man mit der biblischen Apokalyptik jene theologische Sprachgattung an den Rand drängt, die Hoffnungs-Inhalte des Glaubens und Schreckens-Erfahrungen der Geschichte aufeinander bezieht, dann verliert man auch die Fähigkeit, solch eine Konfrontation unter modernen Bedingungen zu wagen.

Programmatisch fordert Marquardt im Vorwort des Bandes, in dem auch sein Traktat „über das Vorletzte“ steht: „Christliche Theologie kann [...] Bedrohungsgefühle nicht wegreden und sollte darum auch nicht über sie hinweg den Menschen einfach ihre Hoffnung bezeugen wollen.“²¹ Apokalyptik hat in diesem aktuellen Zusammenhang die Funktion, billige von echter Hoffnung unterscheiden zu lehren. Sie schützt die christliche Hoffnung „vor dem Mißverständnis des Optimismus. Hoffen heißt nicht, Optimismus verbreiten, sondern auf Zukunft setzen, gerade wo kein Grund zum Optimismus besteht.“²²

Aber Marquardt beobachtet auch, dass sowohl gesellschaftliche Erwartungshaltungen als auch kirchliche Feigheit eher zur Verkündigung einer billigen Hoffnung führen. Von außen:

²⁰ Ebd., 379. Als Beispiel, wie das funktioniert, betrachtet Marquardt etwa die Rede vom „apokalyptischen Lamm“ in der Johannes-Offenbarung. Marquardt beobachtet: „Gleichsam vom Himmel her schrumpft jetzt das irdische Leben und Kämpfen Jesu auf kleinere Dimensionen zusammen, ist jetzt nur Ausschnitt, Einzelaspekt größerer Zusammenhänge.“ Im Unterschied zu vielen Kritikern der Johannes-Apokalypse sieht Marquardt darin jedoch keineswegs eine schwach gewordene Christologie, vielmehr versteht er die Bildrede „als weltgeschichtlich sichtbar gemachten Vollzug des pro nobis“: „In seiner apokalyptischen Universaldimension zieht der getötete Jesus das Leiden aller Opfer der Weltgeschichte an sich.“ (Marquardt, Eschatologie, Bd. 1 [wie Anm. 2], 387) Marquardt hakt sich also nicht an der apokalyptischen Verfremdung des christologischen Inhalts fest, sondern sieht im scheinbar Mythologischen gerade einen Wirklichkeitszuwachs: Indem Jesu Geschick in Beziehung gesetzt wird mit der großen Geschichte, mit dem Römischen Reich, wird das christologische „pro nobis“ einer verinnerlichenden Verharmlosung entrissen. Mit Jesus meint Gott tatsächlich die Welt.

²¹ Marquardt, Eschatologie, Bd. 2 (wie Anm. 2), 15.

²² Marquardt, Eschatologie, Bd. 1 (wie Anm. 2), 51.

Viele erwarten zwar, daß die Kirche mit ihrer Verkündigung die Ängste vor dem Sterben und den gesellschaftlichen Entwicklungen nicht noch vertieft; man verlangt Aufbauen-des von uns (und fördert uns öffentlich dafür). Vor allem mit Apokalyptischem sollen wir die Menschen verschonen: Weltuntergangs- und Weltwende-Aussichten – denn sie bedrücken nur noch mehr und schüren Unruhe, statt aushalten zu helfen.²³

Und von innen: „Die Katastrophen-Erfahrungen unseres Jahrhunderts haben [...] kaum etwas an der Zurückhaltung der Kirchen gegenüber ihren apokalyptischen Traditionen geändert.“²⁴ Dagegen stellt „die Bibel [...] Jesus und sein Werk und die Christen mit ihrem Zeugnis in die Zusammenhänge der Weltgeschichte, so dass mindestens in der Eschatologie Weltgeschichte (neben ‚Heils‘- und ‚Individual‘-Geschichte) einen theologischen Ort bekommen muß.“²⁵

Hier ist die Funktion des Apokalyptischen in der Eschatologie ganz ausdrücklich benannt: Sie holt die Geschichte in die theologische Rede hinein.

1.4 Apokalyptische Geschichtsdeutung?

Für die Möglichkeit, über die Apokalyptik theologischer Deutung von Geschichte näher zu kommen, knüpft Marquardt an die schon beschriebene Beobachtung an, dass die apokalyptischen Visionen, wiewohl auf Zukunft ausgerichtet, meist mit aus der Vergangenheit schon bekannten Bildern operieren. Das korrespondiert mit dem Wesen christlichen Hoffens insgesamt: Es ist ein „Hoffen, das aus Perfekta lebt“.²⁶ Es folgt gerade nicht wie ein „Prinzip Hoffnung“ einem abstrakten Zukunfts-Bezug, sondern hängt am Glauben an die Treue Gottes: „Hoffen ist nicht im Futurum, sondern in den Perfekta des Heilshandelns Gottes begründet.“²⁷ Christliche Eschatologie ist also schon deshalb auf Geschichte verwiesen, weil sie darin, in Bezeugungen Gottes, den Grund ihres Glaubens findet. Sie kann dies aber – und deshalb bleibt Marquardt in seinem Geschichtsbezug bei der Apokalyptik und wechselt nicht in eine lineare Heilsgeschichte über – nur, indem sie Gottes Handeln als Interventionen zu einer heillosen menschlichen Geschichte erfährt. Nicht Geschichte ist göttlich, sondern Gott verhält sich zu Geschichte. Indem er das tut, fordert er sie auch heraus. In apokalyptischer Geschichtsdeutung folgt daraus, dass sich Gottes Handeln in der Welt gerade nur in dessen zunehmender Verfinsterung finden lässt. Eschatologie erfährt die Apokalyptik deshalb in deren geschichtlichen Abschattungen sozusagen *ex negativo* als „Geburtswehen der Endzeit“: „Wenn das Reich Gottes sich anschickt zu kommen, kann es nicht harmonisch anschließen.“²⁸

²³ Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 2 (wie Anm. 2), 15

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., 15 f.

²⁶ Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 1 (wie Anm. 2), 93.

²⁷ Ebd., 94.

²⁸ Ebd., 136.

Der Befund der synoptischen Jesus-Apokalypse gilt für die frühjüdische Literatur grundsätzlich: „Apokalyptische Zukunftserwartungen wurden im Judentum häufig mit konkreten, begrenzten Erfahrungen identifiziert.“²⁹ Dies hat, wie schon bei den Synoptikern beobachtet, das Ziel, den Schrecken als irgendwie bekannt, und damit als überstehbar zu bannen. Es bedeutet traditionsgeschichtlich auch eine Anknüpfung an das prophetische Bild von Geschichte, in dem in einer Art Umschlags-Dialektik häufig das neue Heil auf das nahe Gericht folgt, das angesagte Unheil also schon im Blick auf seine göttliche Überwindung dargestellt wird. Marquardt arbeitet diesen Zusammenhang nicht systematisch heraus, aber er insistiert darauf – etwa im Blick auf das Buch Daniel – Apokalyptik und Prophetie aufeinander bezogen zu sehen.

Aus dieser Deutung der Zukunft aus Vergangenheit heraus ergibt sich auch die eigenartige Stärke der Apokalyptik, überholt werden zu können, ohne dadurch abgetan zu sein. Marquardt ist sich der historisch-kritischen Verortbarkeit apokalyptischer Weissagungen sehr wohl bewusst.³⁰ Obwohl sie ursprünglich auf weltgeschichtliche Ereignisse anspielen, die bald schon Vergangenheit sind (alttestamentlich etwa die Unterdrückung unter Antiochus IV. Epiphanes, neutestamentlich etwa die unter Domitian), behalten sie dennoch ihre deutende Kraft. Das spiegeln die Texte mitunter selbst wider, etwa wenn die Großmacht Rom den verschlüsselten Namen Babylon aus längst vergangener biblisch-paradigmatischer Zeit erhält. Die Bilder haben eben die historische Situation so in ihrem Paradigmatischen gepackt, dass sie auch eine neue, aber entsprechende Situation in das Licht ihrer Deutung zerren. Dadurch machen sie Geschichte auf den Willen (und den Unwillen!) Gottes hin transparent.

Marquardt ist sich der „fundamentalistischen“ Gefahr solcher apokalyptischer Geschichtsdeutung durchaus bewusst: „Gerade die Versuche des apokalyptischen Denkens haben immer wieder angeregt dazu, Geschichte durchschaubar und dann auch berechenbar zu machen – vergeblich.“³¹ Marquardt wehrt sich nur gegen den kirchlichen Reflex, wegen dieser Gefahr die apokalyptischen Texte entweder zu spiritualisieren oder sie überhaupt den Abweichlern und Sekten zu überlassen. Den Fehler apokalyptisch beeinflusster Geschichtstheologie sieht er in der Systematisierung mit dem Ziel der Berechenbarkeit – einem irrationalen Rationalismus, der nicht nach dem theologischen Kriterium apokalyptischer Geschichtsdeutung fragt. Gerade der Vergangenheits- und Bibel-Bezug der apokalyptischen Bilder schärft jedoch dieses Kriterium ein: Die Bilder sperren sich durch ihre traditionelle Eigenart selbst dagegen, als geheime Fahrpläne der Zukunft, als esoteri-

²⁹ Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 2 (wie Anm. 2), 146.

³⁰ Etwa, wenn er auf die historische Zuordnung der Schreckenstiere bei Daniel zu sprechen kommt (vgl. Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 3 [wie Anm. 2], 74; vgl. auch Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 2 [wie Anm. 2], 145).

³¹ Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 2 (wie Anm. 2), 148.

sche Chronologien gelesen zu werden. Ihr Aussagesinn ist „nicht ihre zeitliche Aufeinanderfolge [...], sondern ihr Zusammenhang mit der Gottesbotschaft der Zeugen Israels“.³² Die apokalyptischen Bilder projizieren diese Botschaft – ihre Tora, also Weisung, also auch ethische und politische Konkretion – auf die weltgeschichtlichen Ereignisse. So fordern sie allerdings dazu auf, dies wieder und wieder zu tun und nicht mit der historisch-kritischen Einordnung des ursprünglichen Bezugs eines apokalyptischen Textes abzustellen. Apokalyptik wehrt das Missverständnis ab, als ob „es Gott um nichts als Gericht und Heil, jedenfalls um ‚das Theologische‘ ginge, aber nicht um das Gesellschaftliche, Politische, das in diesem Sinn Universale daran, und auch natürlich nicht um etwas Kosmisches, gar Kosmologisches“. Weltgeschichte als Gegenstand apokalyptischer Deutung hält dagegen daran fest, dass Gottes Handeln, seine Zeichen und Wunder keine Parallelwelt aufrichten, die eigentlich nur darauf wartet, allegorisiert und spiritualisiert zu werden. Die Gegenstände apokalyptischer Rede „bilden [...] keine Geschichte eigener Art, sie sind das von Gottes Wort begleitete weltgeschichtliche, völker-, familien-, reiche- und naturgeschichtliche Geschehen“.³³

Aber wie kann Weltgeschichte konkret in der Eschatologie einen theologischen Ort bekommen?

Vielleicht hilft zunächst eine stilistische Bemerkung, die jeder Marquardt-Leser ohne Einzelnachweise nachvollziehen kann: Marquardts Theologie ist gesättigt mit geschichtlichen und politischen Hinweisen. Oft sind es Seitenblicke – und Seitenhiebe. Über viele kann man leidlich streiten. Aber wichtig ist die Beobachtung, dass diese An- und Einspielungen wesentlich zu Marquardts Art des Theologisierens gehören. Sie sind nicht einfach Exempel oder Illustrationen. Sie machen vielmehr deutlich, was stets auch Gegenstand einer theologischen Aussage ist: unsere weltgeschichtliche und politische Wirklichkeit.

Konkret lässt sich Marquardt sehr wohl von der Apokalyptik zu prophetischer Gegenwartsdeutung und -kritik anregen und damit auch zu einer Konfrontation von säkularer und biblischer Apokalyptik. Dabei gibt er unserer Gegenwart Züge einer zumindest potenziell säkularen Endzeit: Sie ist die Zeit unserer möglichen Selbstzerstörung. Marquardt sieht die Ursache dieser Situation bezeichnenderweise gerade in dem abstrakten Zukunftsbezug unserer Zivilisation, in der Hoffnungsgestalt des Fortschrittsprojekts, die mit der Verabschiedung einer „Hoffnung aus Perfekta“ Vergangenheit und damit auch Welt progressiv verbraucht. „Um der Zukunft willen vernichten wir alles, was der Zukunft selbst eine Chance ließe [...]. Das Wesen der Verslossenheit der Zukunft beruht darauf, daß wir Schluss machen mit der Zukunft, indem wir sie erstürmen.“³⁴

³² Ebd., 153.

³³ Ebd., 167.

³⁴ Marquardt, Eschatologie, Bd. 1 (wie Anm. 2), 36.

Die Situation, in der Marquardt seine nicht zeitenthobene *Eschatologie* ansiedelt, trägt also selbst „apokalyptische“ Züge. Und wie jeder Apokalyptiker prangert er weniger die Situation als solche an, „weniger die tatsächliche physische Gefährdung der Gattung Mensch als vielmehr die Lethargie, in der menschlicher Geist, Politik, menschliches Bewußtsein dies [...] integrieren“.³⁵ Eine apokalyptisch orientierte *Eschatologie* schreibt an gegen die Apokalypse-Blindheit als Verdrängungs- und Schutzreflex der Gesellschaft. Sie will auch ein Weckruf sein.³⁶

1.5. Christlicher Millenarismus?

Ernst- und Testfall apokalyptischer Geschichtsdeutung – und wie man es mit ihr hält – ist von je her die Deutung der Weissagung von einem „Tausendjährigen Reich“, von einer end- und doch inner-geschichtlichen Heilszeit (ausgehend von Offenbarung 20). Hier hat – nach einem offenen Diskussionsprozess in der frühen Kirche – die orthodoxe Dogmatik aller Konfessionen eher spiritualisiert und entwirklicht, indem sie diese Zeit entweder mit der der Kirche selbst in eins setzte oder in das kommende Reich Gottes verschob. Die weltgeschichtlich-politische Auslegung dieser Verheißung blieb weitgehend Gruppen am Rande oder Häretikern jenseits der Kirchen überlassen. Marquardt dagegen ist bekennender „Millenarist“ oder „Chiliasmus“.

Allerdings erhält bei ihm diese Hoffnung auf eine Heilszeit vor dem allgemeinen Ende eine ganz unfundamentalistische und überraschende Deutung. Die gelingt Marquardt, indem er die Verheißung von ihrem traditionsgeschichtlichen Ursprung, dem jüdischen Messianismus her liest – und sie damit gewissermaßen heimholt. In seiner genuin jüdischen Ursprungsform haftet der Messias-Erwartung eine große Nüchternheit an. „Der jüdische Messias hat kaum etwas zu tun mit messianischen Schwärmereien in mancher christlicher und außerchristlicher Religion.“³⁷ Jüdisch „sind die ‚Tage des Messias‘ Tage einer begrenzten Zeit und eines begrenzten Inhalts“:³⁸ „Die messianischen Tage werden Friedenstag für Israel sein; es wird sich unter den Völkern nicht mehr mit Waffengewalt behaupten müssen.“³⁹ Dieser Messianismus ist also keine Umkehrung echter Eschatologie ins Nur-Utopische, ist nicht die Identifizierung des Reiches Gottes mit innerweltlich herstellbaren Zuständen, wie ihm immer wieder vorgeworfen wurde. Er erwartet im Gegenteil, dass selbst eine kleine Hilfe, ein Aufatmen für die

³⁵ Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 2 (wie Anm. 2), 43.

³⁶ Vgl. auch ebd., 49: „Unsere Gleichgültigkeit gegen die Zukunft, wie sie sich z. B. in unserer Verantwortungslosigkeit gegenüber dem Leben und den ökologischen Lebensmöglichkeiten nächster Generationen ausdrückt, folgt unserer Gleichgültigkeit gegen den Tod und unserer individuellen und kollektiven Todeswilligkeit. Wir akzeptieren den Tod als Zukunft von allem und als Inhalt von Zukunft den Tod.“

³⁷ Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 2 (wie Anm. 2), 380.

³⁸ Ebd., 379.

³⁹ Ebd., 381

Gläubigen nur mit Gottes Hilfe kommen kann, auch wenn damit noch nicht die ganze Verheißung Gottes erschöpft ist. „Es ist ein Mißverständnis, das Kommen des Messias und sein künftiges Wirken mit Farben zu zeichnen, die in prophetischer und apokalyptischer Sehnsucht für die neue Welt Gottes aufgespart sind.“⁴⁰

Nur weil die neutestamentlichen Texte dieser ursprünglichen Messiaserwartung noch nah sind, konnten die Evangelien die irdischen Tage Jesu ohne jede Überhöhung als messianische Zeit beschreiben.⁴¹ Deutlich ablesbar ist das noch in der synoptischen Zuordnung von Johannes dem Täufer zu Jesus auf den Spuren der jüdischen Auslegung von Maleachi 3 in Markus 9: Der Täufer erscheint als der wiedergekommene Prophet Elia, der dem Messias zuvor den Weg bereiten muss. In seiner prophetischen Botschaft muss der Vorläufer die Menschen aufnahmefähig machen für den Empfang des Messias und für ein Leben in seiner Friedenszeit. „Noch vor dem Ende muß in der Menschheit etwas in Ordnung gebracht werden“, deutet Marquardt – und fügt dann an: „So sollen wir ihm in der Welt die Bahn bereiten.“⁴² Hier fasst Marquardt den paränetischen Sinn des nun neutestamentlichen Messianismus: Er weist den Anhängern des Messias in der Vorbereitung der Welt auf das, was nur Gott bringen kann, eine begrenzte Aufgabe, eine tätige, damit auch politische Zeugenschaft zu. Der Messianismus dient so gerade dazu, die Eschatologie zu erden, ihr im Anweg zum Kommen Gottes selbst eine praktische, geschichtliche Seite zu geben.

So liest Marquardt dann auch den neutestamentlichen Millenarismus, der nun nach-österlich – in einer Zeit, in der Jesus da war und doch offensichtlich keine messianischen Zustände hergestellt hat – auf eine Friedenszeit noch vor dem End-Drama hofft:

Der irdische Frieden der Messiaszeit weist voraus auf den ewigen Frieden – ein Zipfelchen irdischen Glücks auf ewige Seligkeit [...]. Aber es wäre nicht richtig, messianische Zeit und die Zeit des Reiches Gottes glatt in eins zu setzen und einen Überschwang der Hoffnung des Reiches auf den Messias und seine Zeit zu konzentrieren – und sie damit schon zu erschöpfen.⁴³

Messianische Zeit und „Tausendjähriges Reich“ sind also für Marquardt vorläufige Zeichen dessen, was Gott uns bereiten will, sie sind gerade der Relativität des innerweltlich Erhoffbaren zugeordnet. Marquardt möchte aber, dass diese Hoffnung auf Gottes Handeln in der Geschichte aktuell bleibt und nicht von der eschatologischen Letzt-Hoffnung einfach aufgesogen wird. Es hat theologische Relevanz, „daß wir auch Weltgeschichte nicht nur als Macht- und Gewalt- und Katastrophengeschichte erfahren müssen“, ohne dass deshalb Hoffnung sich in Optimismus banalisiert. Marquardts Millenarismus ist gewissermaßen – und darin der Johannes-Apokalypse sehr getreu – ein eschatologisch eingeklammerter,

⁴⁰ Ebd., 379.

⁴¹ Vgl. Marquardt, Eschatologie, Bd. 3 (wie Anm. 2), 415.

⁴² Ebd., 99.

⁴³ Ebd., 416.

und deshalb auch eingeklammert von der Wissen, dass „alles Positive gezeichnet bleibt von der Dialektik des Negativen“.⁴⁴

Schließlich bezieht Marquardt den jüdischen Messianismus und den christlichen Millenarismus nicht nur traditionsgeschichtlich, sondern auch inhaltlich aufeinander:

Die Erwartung des Tausendjährigen Reiches kann eine christliche nur sein, weil sie zuvor eine jüdische war und bleiben wird. Es wird eine Zeit zum Aufatmen kommen. Genau in der Welt, in der sie bedrückt und verfolgt wurden, werden die Genossen Gottes auch einmal einer Periode ihrer Entlastung entgegensehen können.⁴⁵

Das was die Gemeinden des Sehers Johannes für sich erhoffen, kann aber heute weltgeschichtlich nur Wirklichkeit werden, wenn es die ursprüngliche jüdische Hoffnung auf die Friedenszeit des Messias nicht abstrakt universalisiert und damit enteignet, sondern als den konkreten Weg zum „Tausendjährigen Reich“ nimmt. So wird bei Marquardt der traditionsgeschichtliche zu einem inhaltlich-politischen Zusammenhang: „Das christliche Messiasbekenntnis verpflichtet politisch, und eben dazu unter den Völkern, Gott und seinem Volk – Gott und Israel – eine Atempause ihrer Kämpfe um Anerkennung und Selbstbehauptung inmitten der Goyim zu schaffen.“⁴⁶

Marquardts Millenarismus ist sicher für jede übliche dogmatische Eschatologie eine irritierende Herausforderung. Ob er systematisch schon genügend durchdacht ist, sei hier dahin gestellt. Seine Leistung besteht m. E. darin, in einer mu-

⁴⁴ Marquardt, Eschatologie, Bd. 2 (wie Anm. 2), 391.

⁴⁵ Ebd., 389.

⁴⁶ Ebd., 391. An dieser Verknüpfung wäre natürlich auch Marquardts ganzer Theologie des modernen Staates Israel zu gedenken, auf die ich hier nicht eingehen kann. Marquardt selbst mahnt in dem Zusammenhang seiner millenaristischen Überlegungen zur Vorsicht, denn man wäre „nicht wohl beraten, den heutigen Staat Israel direkt mit dem Hoffnungsgut, auf das die Erwartung der ‚Tage des Messias‘ sich richtet, in eins zu setzen“ (Marquardt, Eschatologie, Bd. 2 [wie Anm. 2], 383). Aber indirekt – und in welcher Weise? Mir liegt an dieser Stelle nur an dem kritisch abgrenzenden Hinweis, dass man m. E. Marquardts Verknüpfung von Eschatologie und Geschichte auch folgen kann, wenn man seiner konkreten Israel-Theologie (wie er sie in seinem Traktat „de antecedentibus“ [ebd., 187-285] entfaltet) so nicht folgen kann. Ich kann dies nicht, weil Marquardt hier immer wieder aus den selbst aufgeschriebenen hermeneutischen Klauseln herausfällt. Einerseits: „Was wir theologisch als notwendig erkennen, berechtigt nicht, damit etwas politisch zu legitimieren. Theologische Erkenntnis bleibt Glaubenserkenntnis, ihre Äußerung: Glaubensbekenntnis. [...] Weder Israels Ansprüche ans Land noch seine Politik können theologisch gerechtfertigt werden“ (ebd., 273f.). Andererseits wird dann doch die Geschichte des Staates Israel sozusagen vom Buch Josua aus gedeutet, bis dahin, dass die (historisch dann auch noch sehr verkürzt beschriebenen) „Vorgänge von 1947 auf 1948“ als heiliger Krieg, ja als „ein Aufstand Gottes“ erscheinen (ebd., 263), bis dahin, dass den Palästinensern ausgerechnet mit dem in sich schon hochproblematischen Luther der Bauernkriegszeit „Leiden, Leiden, Kreuz, Kreuz“ als anzunehmende Rolle zugewiesen wird (ebd., 285). Gerade weil ich hier aussteigen und Marquardts mündlich überliefertem Gebot folgen muss, ein Mann zu sein, indem ich ihm nicht folge, ist mir der Hinweis wichtig: Mit dieser seiner politischen Israel-Theologie fällt sein „Millenarimus“ (und auch die Rolle Israels in ihm) nicht zusammen – und wird deshalb auch nicht damit hinfällig.

tigen Gratwanderung, sowohl die traditionelle bräsige In-Eins-Setzung messianischer und kirchlicher Geschichte als auch die moderne Auflösung von Eschatologie in säkulare Hoffnungsinhalte zu vermeiden. Eschatologie entfacht damit ethisch-politische Unruhe, ohne in dieser Unruhe ihr theologisches Feuer niederzubrennen. Vielleicht besteht darin ja der ursprüngliche Sinn der apokalyptischen Hoffnungsfigur des biblischen Messianismus und Millenarismus. Eschatologie wird hier mit Geschichte verknüpft, gegen den metaphysischen Dualismus der dogmatischen Tradition wird protestiert, ohne Eschatologie und Geschichte in schlechte Identität hinein aufzuheben. Von daher versteht sich auch meine Telformulierung von der „verbleibenden Zeit“: Marquardt verknüpft die Eschatologie so mit der von ihr, vom Letzten her beleuchteten Deutung des Vorletzten, dass Freiheit entsteht, die Zeit bis zum Ende theologisch zu begreifen und christlich zu ergreifen – Freiheit, die sowohl zum Ausschöpfen der Zeit (Epheser 5,16) befreit als auch davon, sie ausquetschen zu müssen.

2. Die verbleibende Zeit in der Eschatologie

2.1 Eschatologie aus Verheißungen

Im ersten Abschnitt dieser Skizze habe ich darauf geblickt, wie die Orientierung an Apokalyptik Marquardts *Eschatologie* in einen bestimmten und bestimmenden Geschichtsbezug versetzt. In diesem zweiten Abschnitt geht es nun darum, wie diese Orientierung an der Apokalyptik das Eschatologie-Verständnis selbst prägt, oder – weniger kausal formuliert – mit welchem Eschatologie-Verständnis diese Orientierung korrespondiert. Das Gefälle ist dabei das gleiche: Es führt von der „theologischen Denkform“ zu deren grundsätzlichem und schließlich konkretem Geschichtsbezug.

Marquardts *Eschatologie* durchzieht eine Rehabilitierung der materialen Hoffnungsinhalte bzw. der biblischen Bild-Inhalte. Das heißt negativ: Sie durchzieht die Kritik an der Entweltlichung und Entbildlichung der Eschatologie in der theologischen Tradition des Christentums.

Denn nichts wird unter den akademischen und kirchlichen Theologen Europas für so selbstverständlich gehalten wie die Unbrauchbarkeit der gegenständlichen Hoffnungsinhalte des Neuen Testaments und erst recht des sogenannten Alten Testaments für die Anlage und Entfaltung einer modernen Eschatologie.⁴⁷

Damit steht Marquardt geradezu gegen einen ökumenischen hermeneutischen Konsens der Kritik der Gegenständlichkeit in der klassischen modernen Theologie. Für Marquardt als evangelischen Theologen und ehemaligen Marburger Studenten steht für diese Kritik insbesondere Rudolf Bultmann. Ich spreche von einem ökumenischen Konsens, weil mir als katholischem Theologen vor allem

⁴⁷ Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 1 (wie Anm. 2), 121.

Karl Rahner einfällt, der in einem in seiner Wirkung kaum zu überschätzenden Aufsatz eine hermeneutische Wende in der neueren Eschatologie einleitete.⁴⁸

Die Kritik insbesondere Rahners richtete sich dabei gegen eine schultheologische Vergegenständlichung eschatologischer Verheißungsinhalte, die auch Marquardt nicht mitmachen möchte. Dabei werden biblische Aussagen aus ihrem Zusammenhang gelöst in eine Art dogmatisches Baukastensystem der Eschatologie überführt. Das sieht auch Marquardt so: Durch die Isolierung eschatologischer Lehrgehalte wie „Wiederkunft Christi“ und „Jüngstes Gericht“ vom Ganzen biblischer Verheißungsinhalte haben diese Inhalte den Geschmack des Mythologischen erhalten und einen inneren Zusammenhang zum christlichen Leben verloren.⁴⁹ Marquardt kritisiert jedoch, dass die moderne Hermeneutik eschatologischer Aussagen eben nicht die ursprünglichen Verheißungsinhalte wiedergewonnen, sondern im Gegenteil den Zug der Tradition zu Spiritualisierung und Individualisierung des Eschatologischen mit modernen Mitteln nur noch radikalisiert habe. Auch die naive Konstruktion traditioneller Eschatologie gründet nicht in den biblischen Bildern, sondern in der abstrahierenden Methode, die sie in eine lehrhafte Einheit zwingt. Sie ist also vergegenständlichend und abstrakt zugleich. Die modernen Kritiker dieser Methode ihrerseits stehen noch im Bann des idealistischen Gegensatzes von Bild und Begriff. Dagegen postuliert Marquardt:

Gerade für die Eschatologie muß die Sinnlichkeit der Wahrnehmung zurückgewonnen werden. [...] Mag also Bewußtseinseinheit ein rechtes Maß fürs Vor-Eschatologische sein: schon am Stoff eschatologischer Hoffnung versagt es, und wir lernen, mehr zu denken als unser Bewußtsein erfaßt. [...] Die Bilder der Hoffnung geben uns, worauf mit unseren Seelen auch unsere Gedanken zielen können und sollen.⁵⁰

Das Stichwort von der Bewusstseinsseinheit als (falschem) Maßstab des eschatologisch Aussagbaren führt aber noch weiter: In seine Kritik bezieht Marquardt jede Eschatologie ein, deren Paradigma das des Sinnverstehens und der Vollendung des Offenbarseins ist – einer Eschatologie, die gewissermaßen von Gott keine reale Weltgeschichte, sondern nur noch das universale Aufgehen der schon feststehenden Wahrheit erwartet. Hier sieht er Rudolf Bultmann und seinen anderen großen Lehrer Karl Barth auf einer Linie: „Bei den beiden Großen unseres Jahrhunderts zielt Glaube auf Sinnverstehen und ist darum Hoffnung darauf, daß uns aufgehen wird, was wir jetzt noch nicht begreifen.“⁵¹ Solche Eschatologie hat immer noch typisch christlich-triumphalistisch den Abstand der Geschichte – auch der Heilsgeschichte einschließlich Jesus Christus – zu den biblischen Verheißungsinhalten verniedlicht – nicht zuletzt als Immunisierung gegen den jüdischen Widerspruch. In strikter Umwendung will Marquardt „christliche Eschato-

⁴⁸ Vgl. Karl Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1960, 401-428.

⁴⁹ Vgl. Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 1 (wie Anm. 2), 353.

⁵⁰ Ebd., 126f.

⁵¹ Ebd., 120.

logie [...] einfach bestimmen als die Lehre von Gottes Verheißungen“, verwundert darüber „wie wenig theologische Eschatologien dies bisher wahrgenommen haben. Kirchen und erst recht unsere Theologien leiden spürbar unter einem Mangel an materiellen Hoffnungen.“⁵²

2.2 Eschatologie öffentlich

Marquardt insistiert auf den biblischen Bildern, weil Eschatologie aussagen muss, was wir grundsätzlich nur in Bildern sagen können. Interpretierte Theologie diese Bilder also auf Gehalte hin, die ohne Bilder auskämen, würde sie den auszusa-genden Inhalt selbst aufgeben. Was genau sie aufgeben würde, könnte man auch als die Öffentlichkeit der Eschata bezeichnen. Genau auf diese Öffentlichkeit stößt uns die biblische Apokalyptik. Marquardt ist der hermeneutisch-theologische Zusammenhang sehr bewusst:

Menschensohn, Weltgericht, Auferweckung der Toten gehören zum apokalyptischen Gedankenkreis. Ihm eigentümlich ist, daß hier nächtliche Seher Bilder von Zukunft empfangen, wie sie im Medium der Weltgeschichte erscheinen soll: Was dem Einzelnen bevorsteht, berührt sie nicht als Seelen, sondern als Menschen, die Mitgefängene und Mitgehängene der Menschheitsgeschichte und ihres Prozesses sind – des Prozesses, der in der Geschichte der Gattung Mensch selbst sich vollzieht, – zuletzt aber auch dessen, dem Gott sie unterzieht im Jüngsten Gericht. Wie sollte davon anders als in Bildern ge-redet werden können? Sie sind die allein angemessene Weise, Zukunft sich denken zu können.⁵³

Marquardt hegt also die theologiegeschichtlich begründete Sorge, dass eine der Bilder möglichst entkleidete, ent-apokalyptisierte Eschatologie eine Eschatologie der im Grunde isolierten Einzelseele sein wird – gleich ob klassisch-platonisch oder modern-existenzial. Die klassische Engführung der Eschatologie begann schon in der Zeit der Kirchenväter, denn die „Assimilation der christlichen Predigt an die hellenistische Kultur hatte folgenschwere Rückwirkungen für die Art der Hoffnung“,⁵⁴ weil jetzt „die individuell-persönlichen Fragen das Feld beherrschen“⁵⁵. Gegen die klassische Tendenz hält auch das apostolische Glaubensbe-kenntnis mit dem Gericht an „Lebenden und Toten“ die apokalyptische Perspek-tive von 1. Thessalonicher 4 aufrecht: Wir erhoffen das Kommen Gottes und nicht unser Eingehen in ein Seelen-Jenseits.⁵⁶ Die Identifikation der eschatologi-schen Hoffnung mit der Frage nach dem individuellen Schicksal im Tod hat sich aber, trotz und nach der Entplatonisierung der Theologie, unter modernen Vor-

⁵² Ebd., 153.

⁵³ Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 3 (wie Anm. 2), 144.

⁵⁴ Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 1 (wie Anm. 2), 23.

⁵⁵ Ebd., 22.

⁵⁶ Allerdings kritisiert Marquardt (*Eschatologie*, Bd. 3 [wie Anm. 2], 121) die im Apostoli-kum schon vollzogene Umkehrung, da ja bei Paulus erst die Toten auferweckt werden, da-mit dann das Gericht auch an ihnen als Lebenden geschehe.

zeichen noch verstärkt. Insbesondere in der katholischen Theologie gibt es eine Tendenz, den gordischen Knoten vieler eschatologischer Fragen nach dem Zusammendenken von individuellem und kollektivem Gericht, nach Zwischenzustand, Zeit und Ewigkeit durch die Konzentration der Hoffnungsinhalte auf den eigenen Tod zu lösen. Marquardt erkennt an, dass es hier um den Versuch geht, „Jesu ‚Kommen‘ denken zu können, es denkbar zu machen im Zusammenhang dessen, was wir, von einer Anschauung (im Kantschen Sinn) gestützt, ‚denken‘ können. Aber mit den biblischen Aussagen des Hoffens verglichen, ist dies doch zu eng gedacht.“⁵⁷ Denn dieses Kommen wird wesentlich „die Öffentlichkeit des Menschensohns“ sein: „Alle werden ihn sehen. [...] Er wirkt nicht esoterisch. [...] Er bringt das Weltgericht.“⁵⁸ Diese Öffentlichkeit ist ein apokalyptisches Bild, das aber für Marquardt etwas festhält jenseits seiner Reduzierbarkeit auf existenziell Denkbare, das sich also nicht ohne Substanzverlust übersetzen lässt in eine scheinbar reinere, exaktere Sprache der Todes-Transzendenz (die im übrigen auch noch kritisch daraufhin zu prüfen wäre, ob sie tatsächlich eher als das Bild „Denkbare“ sagt oder nicht doch nur das Udenkbare hinter der Abstraktheit ihrer Formulierung versteckt). Was mit dem apokalyptischen Bild nicht aufgegeben werden darf, kann auch Marquardt dürr abstrakt formulieren: In ihm „spricht Eschatologie [...] von einem Ereignis, Geschehen, Widerfahrnis, also: Geschichtlichem schlechthin“.⁵⁹

Das Festhalten an der Öffentlichkeit und damit der Geschichtlichkeit – oder vorsichtiger: des Geschichtsbezugs – des Kommens Gottes ist eine Option für die biblische Denkform des Eschatologischen und damit zugleich die Warnung davor, die christliche Eschatologie loszukoppeln von der Hoffnungswelt Israels. Die individuell-jenseitige Hoffnung ihrer Dogmatik würde sich tatsächlich von dieser Prophetie loskoppeln, als brauche sie diese nicht mehr, als könne sie allein, je für sich, rein seelisch ihren Weg gehen und die Verheißungen Gottes für Israel und die Welt hinter sich lassen. Marquardts *Eschatologie* ist ein Veto gegen diese Entsolidarisierung christlicher Hoffnung. „Als Hoffende gehören Christen in den Umkreis der geschichtlichen Verheißungen an das jüdische Volk und der Versuche dieses Volkes, seiner Zukunft treu zu bleiben.“ Es gibt deshalb eine bleibende „Israel-Geschichtlichkeit des christlichen Hoffens“.⁶⁰

2.3 *Eschatologie politisch – Die Konkretion des Vorletzten*

Die christliche eschatologische Existenz ist deshalb gerade keine, die aus der Geschichte herausgehoben, mit dem christologischen „Welt überwinden“ (Johannes 16,33) deren Händel enthoben sei – sondern sie bedeutet den Eintritt in eine

⁵⁷ Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 3 (wie Anm. 2), 57.

⁵⁸ Ebd., 95.

⁵⁹ Ebd., 216.

⁶⁰ Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 1 (wie Anm. 2), 31.

konkrete Geschichte, bedeutet, an die Geschichte Israels mit Gott Anschluss zu gewinnen. „Glauben“ definiert Marquardt als

bewußt eintreten in die vom Evangelium ausgerufene Geschichte Gottes mit Israel inmitten der Menschheit, heißt: das eigene Leben in dieser Geschichte orten und es nach den besonderen Erfahrungen, Weisheiten, Erwartungen, Weisungen, Verbindlichkeiten und Verheißungen dieser Geschichte zu führen.⁶¹

Man kann also den letzten in dieser Reihe fallenden Begriff – Verheißung – als einen Hoffnungsinhalt verstehen, der einen Ort in der Geschichte hat. Christen hoffen nicht irgendetwas oder alles, sondern sie hoffen in der Sinnrichtung einer schon lange begonnenen Geschichte. Sie haben mit ihrer Hoffnung in dieser Geschichte ihren Ort gefunden und hoffen auf deren guten, richtigen Ausgang. Deshalb ist in ihrer eschatologischen Existenz Hoffen und Handeln eng verbunden, auch wenn sie ihre Hoffnung nicht auf ihr eigenes Handeln setzen. Sie können ihre Hoffnung jedoch nur leben, indem sie als Angehörige, als „Mitspieler“ einer konkreten Geschichte im Sinne dieser Hoffnung agieren, und „nicht nur in passivem Hinnehmen dessen, was ist und geschieht“.⁶² Darin sieht Marquardt den Unterschied biblischen Hoffens zu sonstigen religiösen eschatologischen, also jenseitigen Hoffnungen. Deshalb hat dieses Hoffen stets eine ethische und politische Seite: Es sieht

die gesamte Menschheitsgeschichte vom Garten Eden bis heute auch als das Drama des Kampfes um eine Unterscheidung von Recht und Unrecht, Gut und Böse [...]. Eine forensische Perspektive, eine Gerichtsperspektive ist eine Grundform des biblischen Wirklichkeitsverständnisses von so grundsätzlicher Art, daß sie in der Gestalt der Erwartung eines Jüngsten Gerichts bis in die weiteste Zukunft hinein reicht. [...] Es gehört zur Eschatologie, den Sinn fürs Recht zu schärfen.⁶³

Wenn Glauben und Hoffen biblisch im Eintritt in eine konkrete Verheißungsgeschichte bestehen, in deren tätigem Mitleben, dann ist die eschatologische Existenz nie nur eine individuell moralisch-religiöse, sondern eine ethisch-politische. Das lehrt die Bibel anschaulich durch das Ineinander von Tora (Weisung) und Erzählung (Geschichte), in der „Einheit von Gebieten Gottes und Geschichte Israels, von ‚Ethischem‘ und ‚Historischem‘“.⁶⁴ Israel und neutestamentlich die Gemeinde in ihrem Hinzukommen zu Israel werden Zeugen der Hoffnungsgeschichte der Menschen mit Gott, indem sie Gottes Willen in der Welt als Gebot erfahren und indem ihr Geschick, ihr Wohl und Wehe an das Schicksal dieses Willens in der Welt geknüpft werden. Erwählung ist damit keine moralische Auszeichnung: „Das Experiment Israel dient nicht als Beispiel moralischer Vollkommenheit, politischer Untadeligkeit“, sondern es dient der Zeugenschaft, es ist eine Art eschatologisches Symbol, es hat als „Vorschein des Gottesreiches auf Er-

⁶¹ Marquardt, Eschatologie, Bd. 1 (wie Anm. 2), 57.

⁶² Ebd., 226.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Marquardt, Eschatologie, Bd. 2 (wie Anm. 2), 331.

den [...] ‚eschatologischen‘, auf Künftiges vor-bildlich hinweisenden Sinn“.⁶⁵ Es soll gewissermaßen an dieser Geschichte ablesbar werden, was Gott mit der Welt will, was er ihr verheißt, wohin sie orientiert ist, – nicht weil Israel und Gemeinde das besser machen würden als andere, sondern weil sie in diese Geschichte hineingezogen sind, von ihr markiert, weil sie – im Guten wie im Bösen – anzeigen, worum es eigentlich geht.

Deshalb muss dieser Zeuge in der Welt auch konkret, also geschichtlich-politisch die Intervention Gottes anzeigen – eine störende, das Selbstgenügen eines historisch erreichten status quo, das Einverständnis mit der real existierenden Siegesgeschichte aufbrechende Funktion. „Wort Gottes ohne gesellschaftliche, ökonomische, politische Unruhe ist keins.“ „Man müsste von der Eschatologie des Wortes Gottes nichts verstehen, wenn man einen politischen Unruheherd Kirche um des lieben Friedens willen ablehnen wollte.“⁶⁶

Allerdings geht es diesem Unruheherd in der Kriegs-Geschichte der Menschheit gerade um diesen „lieben Frieden“. So sieht Marquardt die politische Zeugenschaft der Kirche, der in die Geschichte der biblischen Verheißungen eingetretenen Heidenchristen, konkret darin, für den Frieden zwischen Israel und der übrigen Menschheit, zwischen Juden und Nicht-Juden beizutragen, diesen Frieden als einen bescheidenen, „millenaristischen“ Vorschein des Reiches Gottes zu fördern. Und auch diese Aufgabe hat einen eschatologischen Grund: Marquardt begründet biblisch reich belegt,⁶⁷ dass ein entscheidendes Kriterium des letzten Gerichts Gottes über die Welt das Zusammenleben seines Zeugen Israel mit den Völkern sein wird, und zwar in beidseitiger Verantwortung. Das Gericht an Israel offenbart, wie es seiner Zeugenschaft gerecht und nicht gerecht geworden ist. Das Gericht an den Völkern offenbart, wie sie sich zu diesem Zeugen des Willens Gottes verhalten haben. Und die Kirche aus Juden und Heiden steht gewissermaßen in beiden Gerichts-Aspekten vor Gott, denn ihre spezifische Berufung besteht ja darin, unter den Völkern, den Heiden, die Berufung Israels bewusst zu machen, die Hinzuerwählung zu leben und so die Völkerwallfahrt zum Zion einzuleiten.

2.4 Weltgeschichte und Weltgericht

Ob die Weltgeschichte das Weltgericht sei – diese berühmte Schiller-Hegelsche Frage – ist im Grunde der Leitfaden von Marquardts Überlegungen zum „Vorletzten“. Um seine Stellungnahme zu verstehen, müssen wir deshalb einfach den Leitsatz interpretieren, den er seinem Traktat „de antecedentibus“ voranstellt:

⁶⁵ Ebd., 254.

⁶⁶ Ebd., 371.

⁶⁷ Vgl. den Abschnitt „Er richtet die Völker recht“ in: Marquardt, Eschatologie, Bd. 3 (wie Anm. 2), 257-297.

Ehe Gott und die Menschheit zu ihrer alles entscheidenden Begegnung im Gericht kommen, begegnen sie einander in den Prozessen der Weltgeschichte, in denen Gott sich, seinen Willen und seine Werke, durch sein Wort und das Wirken seiner Erwählten bezeugen lässt. Er will darin Irrnis und Wirrnis der ihm immer mehr widerstehenden Menschheit das Recht und den Frieden seiner Verheißungen entgegensetzen. Aber die Menschheit verwehrt es ihm in einer einzigen Geschichte von Ablehnungen, durch die sie sich selbst in immer neue politische, gesellschaftliche, religiöse Katastrophen stürzt, in die auch der Bestand der Natur mit hineingerissen wird. [...] Insofern gehört die Weltgeschichte zum Weltgericht, und darum muß Eschatologie – die Lehre vom Letzten – auch eine Lehre vom Vorletzten (*de antecedentibus*) mitbedenken.⁶⁸

Deutlich ist an dieser Stelle zunächst, dass Marquardts *Eschatologie* zwar keine systematische Geschichtsphilosophie voraussetzt und auch keine theologische Deutung der Weltgeschichte etwa in Weltzeitaltern, Schrittfolgen oder Schwarz-Weiß-Identifikationen entwirft, aber sehr wohl ein theologisches Bild der Weltgeschichte impliziert: Die Geschichte erscheint als Drama zwischen Gott und Menschheit. In diesem Drama sind beide geradezu Gegner, Part und Widerpart, wiewohl unsymmetrisch: Gott handelt für die Menschheit, zu ihren Gunsten, aber die Menschheit setzt dagegen ihren Widerspruch. Dadurch wird Gottes Handeln aber selbst eine Art oppositioneller Praxis – es ist nun seinerseits Widerstand gegen den Widerspruch. Insofern die Menschheit sich als Subjekt ihrer Geschichte wahrnimmt, kann sie Gott nur noch als Initiator einer Gegen-Geschichte ahnen. Gottes Spuren in der Geschichte sind die seiner Initiativen zu Recht und Frieden inmitten von „Irrnis und Wirrnis“. Abgesehen von dieser Initiative hat Marquardt also ein durchaus pessimistisches Geschichtsbild: Der Widerstand der Menschheit gegen Gottes Verheißungen nimmt zu, wird „immer mehr“. Sie ist katastrophisch, und der gegenwärtig deutlich werdende Einbezug der Natur in dieses katastrophische Handeln der Menschheit kennzeichnet offensichtlich einen (vorläufigen oder schon vor-letzten?) Höhepunkt bzw. Tiefpunkt dieses Gefalles. Ohne Frage ist diese Sichtweise Marquardts von einer biblisch-apokalyptischen Denkform geprägt. In der nimmt das Dunkel und das Zerstörerische in der Geschichte gerade in dem Maße zu, in dem sie sich Gott bzw. Gott sich ihr nähert.

Dieses pessimistische Geschichtsbild wird nun gerahmt von der Verhältnisbestimmung von Geschichte und Gericht. Offensichtlich begründet der Mittelteil des Leitsatzes also Marquardts Verhältnisbestimmung. Am Anfang steht die theologische These, dass die Weltgeschichte in vorläufiger Form das ist, was die Eschata endgültig sein werden: Begegnung im Gericht. (Vielleicht nicht zufällig spricht Marquardt denn auch von den „Prozessen“ der Weltgeschichte!) Nach der näheren Charakterisierung dieser Geschichte heißt es dann, die Weltgeschichte gehöre zum Weltgericht. Anders als bei Schiller bzw. Hegel werden beide Größen also nicht miteinander identifiziert. Die Geschichte ist nicht schon Gottes Gericht – was nämlich bedeuten würde, dass ein letztes Gericht gar nicht mehr

⁶⁸ Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 2 (wie Anm. 2), 133.

kommt, dass dies nur in mythologischer Redeweise aussagt, was immer schon geschieht. Dem widerspricht Marquardt ausdrücklich.⁶⁹ Denn die Identifikation läuft eigentlich gerade auf das Gegenteil dessen hinaus, was er vom Verhältnis Gottes zur Geschichte behauptet: Wenn nach Hegel die Weltgeschichte das Gericht selbst ist, d. h. darstellt, dann gibt es von Gott aus keine Stellungnahme zu diesem Geschehen mehr, die ihm nicht schon immanent wäre. Im Grunde läuft das auf ein totales Einverständnis mit der Maschinerie der Weltgeschichte hinaus, die Hegel deshalb ja auch nicht als Katastrophe, sondern als dialektisch sich zu einem Ziel hin windenden Fortschritts-Prozess versteht. In diese Geschichte hinein ist Gott aufgehoben, ja er ist gut in ihr aufgehoben. In Marquardts Verhältnisbestimmung dagegen ist er der Opponent, der das Drama nicht als dessen verborgener objektiver Geist steuert, sondern der es durch seinen zum Widerspruch reizenden Willen anfacht. Am Ende muss deshalb ein Gericht stehen, dass tatsächlich noch einmal Revolution bedeutet, Gottes letzte Weltrevolution. Auch hier ist es keine Frage: Marquardt folgt mit dieser Verhältnisbestimmung der apokalyptischen Denkform, in der am Ende des sich zuspitzenden Dramas keine *Conclusio* steht, die dieses selbst aus sich hervor treibt, sondern ein kontrafaktisches Handeln Gottes: Ende und neue Schöpfung zugleich.

Diese holzschnittartig anhand des Marquardtschen Leitsatzes formulierte Sicht gilt es jedoch zu differenzieren, damit sie nicht als eine billige geschichtstheologische Adaption von Apokalyptik erscheint (die sie nicht ist). Die entscheidende Frage ist ja, wie die Gerichtsqualität in der (nicht: der) Weltgeschichte theologisch erkannt werden kann, wie prophetische Geschichtstheologie als eine „vorletzte“ Aufgabe eschatologischen Denkens verantwortet werden kann. Und hier sind zunächst einige negative Aussagen zu machen:

Marquardt ist sich – wie schon gezeigt – sehr bewusst, dass der Satz von der Weltgeschichte als Weltgericht in seiner idealistischen Urfassung bedeutet, „die Weltprozesse selbst scheiden und unterscheiden unsere ewigen Geschicke“ – und in diesem Sinn formuliert er geradezu einen „Gegensatz des biblischen Rechtsdenkens“.⁷⁰ Die falschen geschichtstheologischen Ableitungen des idealistischen Satzes bestehen stets darin, bestimmte historische Ereignisse mit Gottes Handeln einfach zu identifizieren, d. h. affirmativ den Sieg dessen, worauf man selbst setzt, als Gottes Sieg zu verkünden – jene Art von „Geschichtstheologie, mit der zumal Christen in Deutschland schlechte Erfahrungen gemacht haben“.⁷¹

⁶⁹ Auch noch einmal in Marquardt, *Eschatologie 2* (wie Anm. 2), 155.

⁷⁰ Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 3 (wie Anm. 2), 70.

⁷¹ Ebd., 253; vgl. auch ebd., 255: „Die Weltgeschichte als solche spricht nicht, ist stumm. [...] Die Weltgeschichte hat ein wirkliches Gericht nicht in sich.“ An anderer Stelle reflektiert Marquardt, diese stumme Geschichte als „eine Geschichte vor aller Weltgeschichte“, also als jene kleine, unsichtbare Geschichte in menschlichen Geschichten, die jeder Historik unzugänglich und deshalb auch ungedeutet bleibt. Von daher kritisiert er die „Inhumanität“ abendländischen Denkens, die auch daraus entspringt, „daß wir immer verbissener die Lebensgeschichte mit der Weltgeschichte in eins setzten“ (Marquardt, *Eschatologie 2* [wie

Aber auch ohne diesen politischen Missbrauch der Geschichtstheologie besitzt die idealistische Geschichtsdeutung eine Hybris der Deutungsgewalt, die unter eschatologischen Vorbehalt zu stellen ist. „Die große Philosophie des Idealismus besaß immer eine eschatologische Passion und suchte das Rätsel der Geschichte und unseres menschlichen Daseins zu ihr denkend zu lösen.“⁷² Marquardt kann diese Passion nur anerkennend aufgreifen, indem er sie tatsächlich auf die Eschatologie verweist: Erst dort, im Jüngsten Gericht

dürfen wir in der Schau Gottes doch auch der Eröffnung des Sinns der Geschichte entgegensehen. [...] Indem uns Gottes Beziehung auf alle geschichtlichen Vorkommnisse, Leiden, Siege, Anmaßungen, Wahnwitzigkeiten aufgehen wird, werden wir begreifen, „wie alles gewesen“ sein wird, was mit so vielem Unbegreiflichen sub specie Dei gemeint war und wie böse Beschlüsse von Menschen Gott schließlich zum Guten gekehrt haben wird.⁷³

Hier gilt also der idealistische Satz „letztlich“ nur in seiner Umkehrung, in seiner Zurücknahme ins Theologische: Nicht die Weltgeschichte ist das Weltgericht, sondern erst das eschatologische Gericht wird auch die Offenbarung des Sinnes einer für uns vielfach sinnlos bleibenden Weltgeschichte bringen.

Geschichtstheologie darf also keine Gnosis der theologischen Enträtselung unserer sonst unentwirrbar ambivalenten menschlichen Geschichte sein, sie muss

freigehalten werden von dem oft bemühten Gedanken eines Planziels Gottes. Der logos der christlichen Hoffnung ermöglicht keine Art von Teleologie, [...] auch keine theologisch-heilsgeschichtliche, sofern Teleologie Erkenntnis von einer inneren Konsequenz eines Weges, einer Entwicklung auf ein einsehbares, erkanntes Ziel hin meinen sollte.⁷⁴

Christliche Geschichtstheologie ist also nicht die Theorie von Besserwissern, die von einer höheren Warte immer wissen, dass und warum alles so kommen muss, wie es kommt, und die – worin sich Teleologie und der Idealismus der Siegeregeschichte treffen – deshalb leicht über die Opfer dieser notwendigen Zielstrebigkeit hinwegsehen können.

Dann lässt sich jedoch positiv sagen: Nach allem bisher über den Zusammenhang von Geschichte und Eschatologie Gesagten kann es „auch kein prinzipielles Verdikt gegen ‚Geschichtstheologie‘“⁷⁵ geben. Denn der Bezug des Wortes Gottes auf die Geschichte insgesamt zeigt:

ein Alternative: Weltgeschichte oder Heilsgeschichte lässt sich biblisch nicht ausmachen: [...] Die biblischen Zeugen wissen, daß im Blick auf hintergründige, aber auch nur vordergründig scheinende weltgeschichtliche Ereignisse Gott sein Volk anspricht, – ins Ge-

Anm. 2], 170). Vgl. zu dieser Geschichte als etwas „unpretentiös-Alltäglichem“, als private, verborgene Geschichte concretissime auch ebd., 174.

⁷² Marquardt, Eschatologie, Bd. 3 (wie Anm. 2), 500.

⁷³ Ebd. 501. Nebenbei bemerkt: In dieser nun letzten eschatologischen Perspektive gibt Marquardt der „Eschatologie des Sinnverstehens“, die er an seinem Lehrer Karl Barth kritisiert, nun doch ihr Recht.

⁷⁴ Marquardt, Eschatologie, Bd. 1 (wie Anm. 2), 54.

⁷⁵ Marquardt, Eschatologie, Bd. 3 (wie Anm. 2), 254.

spräch zieht, – ihm konkreteste gesellschaftliche und politische Vorhaltungen macht, – Weisungen erteilt und ihm seine eigenen Vorhaben, Absichten mit Gottesvolk und Kirche in der Welt ankündigt und erklärt. So gesehen, kann es dogmatisch nicht genügen, Gottes Bezug auf die Weltgeschichte in eine allgemein gefaßte Lehre von der Vorsehung (de providentia Dei) abzuschieben.⁷⁶

Allerdings muss man die in diesem starken Satz enthaltene dialogische Struktur und damit den Adressaten des Sprechens Gottes durch die Geschichte und die Situation, in der es ergeht, genau beachten: Die Erkenntnis von Weltgeschichte als Weltgericht machen die Glaubenden nicht an den Anderen, sondern an sich selbst. Die geschichtstheologische Erkenntnis ist Selbsterkenntnis. Die Gemeinde weiß um ihre Berufung, ihre Zeugenschaft und sie weiß deshalb auch – oder kann es wissen –, wann sie diese in ihrer Geschichte verfehlt, ja verleugnet. In der eigenen Kirchengeschichte also können Christen am ehesten erkennen, wie sich Gericht auch schon in der Geschichte ankündigt.

Gottes Gericht beginnt bei denen, denen er sich am tiefsten verbunden und die er in seinen Dienst berufen hat. [...] Als von Gott berufene sind sie ja am tiefsten gefährdet, ihn zu verleugnen, zu verraten, zu fliehen [...] Für Israel und die Gemeinde kann darum schon die Weltgeschichte etwas vom Weltgericht haben.⁷⁷

Dies macht den Unterschied einer biblisch-apokalyptischen von einer fundamentalistisch-apokalyptischen Geschichtstheologie aus: Erstere beginnt mit theologischer Selbsterkenntnis, letztere meist mit Fremdverurteilung, mit dem Ausgießen prophetischen Gerichts-Furors über die Anderen, die nicht dazu gehören, denen als die draußen, als böse Welt jedwede Katastrophe als Gericht zugeschrieben wird. Schon die biblische Geschichtsschreibung zeigt dagegen, dass Israel Gottes Stimme im verzerrten Geräusch von Katastrophen zunächst nur dann vernehmen konnte, wenn es selbst betroffen war, wenn die eigene Niederlage zur Selbstbefragung führte. „Vor allem die politische Katastrophe in der biblischen Phase der Geschichte Israels, aber auch in ihrer nachbiblischen, versuchte man als Gerichtserfahrung zu verarbeiten“, denn dann „spürten die biblischen Zeugen in Tagen politischer Katastrophen das Volk Israel von Gott zum Rechtsstreit herausgefordert“.⁷⁸ Aus dieser Selbsterkenntnis heraus hat Israel eine Art der Geschichtsschreibung gegen sich selbst, einer kritischen Re-lecture etwa der eigenen Königsgeschichte vor dem Gerichtsforum des Willens Gottes hervorgebracht – und zwar in der Stunde seines politischen Untergangs –, die in ihrer Intensität „negativer Dialektik“ in der antiken Literatur ohne Parallele ist.

Dies beachtend, bestimmt Marquardt aber sehr wohl unsere Gegenwart als eine bestimmte Stunde christlicher Selbst-, und das heißt im Sinne der im Leitsatz entwickelten apokalyptischen Erkenntnisperspektive immer auch: Gerichtserkenntnis. In dieser Bestimmung der Zeichen der Zeit sieht er Phänomene wie die

⁷⁶ Ebd., 254f.

⁷⁷ Ebd., 165.

⁷⁸ Ebd., 252.

„Totalität der Bedrohung des menschlichen Lebens“ und das des „Herausfallens der Christen aus dem Werterahmen und den Handlungszielen der westeuropäischen, osteuropäischen und U.S.-amerikanischen Gesellschaften“.⁷⁹ In dieser radikalen, holzschnittartigen Beschreibung sieht Marquardt die Christen – wohl erstmals wieder seit dem Beginn ihrer Staatsnähe in konstantinischer Zeit – in jener oppositionellen, dem Mainstream der Geschichte widerstehenden und deshalb auch dessen katastrophische Tendenz wahrnehmenden Rolle, die den Zeugen von Gottes Willensbekundung eigentlich entspricht. Marquardt sieht die Christen heute in einer neuen, aktuellen Weise berufen, das im oben kommentierten Leitsatz formulierte Verhältnis von göttlicher und menschlicher Geschichte, diese Begegnung im Vorletzten, sichtbar zu machen, indem sie den rechten Ort in diesem Drama einnehmen. Das ist vielleicht die prophetische Botschaft seiner *Eschatologie*. Und deshalb hat er ihr wohl – die Zeit- in eine Ortsbestimmung übersetzend – noch eine *Utopie* (als eine Art Bestimmung des paradoxen Ortes Gottes angesichts und in der Welt) folgen lassen.

⁷⁹ Marquardt, *Eschatologie*, Bd. 1 (wie Anm. 2), 55.