

Die Zeit, die bleibt

Zur messianischen Grundstruktur des Eschatologischen

Johanna Rahner

Wetterwinkel haben eigentlich die Eigenschaft, dass sich in ihnen einiges zusammenbraut.¹ Demgegenüber wirkt die eschatologische Großwetterlage zurzeit noch eher ruhig. Doch vermehren sich die Anzeichen für eine ‚eschatologische Erwärmung‘: von apokalyptischen Inszenierungen islamistischer Selbstmordattentäter bis zu dualistischen Endzeitphantasien einflussreicher politischer Kreise in den USA. Es mag uns zwar keine eschatologische Klimakatastrophe ins Haus stehen, doch könnte die auf den ersten Blick so stabile kontinentaleuropäische Hochdrucklage christlicher Hoffnungsstrukturen schnell durch die von Franz Gruber bereits stringent skizzierten Ausläufer kulturell-kontextlicher Schlechtwetterzonen eingetrübt werden.² Darauf gilt es sich einzustellen. Es ist nun im Bereich der katholischen Theologie wohl das ausdrückliche Verdienst von *Johann Baptist Metz*, die Frage nach dem wahren Wesen des Christentums an die Frage nach seinen mit den Zukunftsvorstellungen verbundenen Denk- und Zeitstrukturen gebunden zu haben. Er hat den tickenden Zeitkern des Christentums zu dessen entscheidendem Maßstab erhoben. Dass er vor einigen Wochen 80 Jahre wurde, ist für mich Anlass und Grund genug, mich von seinen Überlegungen her zu einem vertiefenden Blick auf die Ausführungen Franz Grubers anregen zu lassen.

1. Befristung der Zeit wider die kulturelle Amnesie

Die These von der Unvereinbarkeit biblisch-christlicher Eschatologie und Moderne prägt seit Hans Blumenbergs ‚Legitimität der Neuzeit‘ und Karl Löwiths ‚Weltgeschichte und Heilsgeschehen‘ die Debatte: Die ziel- und fristlose Zeitbewegtheit, die alles Ge-

¹ In dieser Replik zu Franz Grubers ‚Diskurs der Hoffnung‘ wurde der Vortragsstil beibehalten, der Text leicht erweitert und um Anmerkungen ergänzt.

² Vgl. dazu in diesem Band S. 27f.

wesene in die gnadenlose Gleichgültigkeit des Vergangenen auflöst und letztlich in die Geschichtsmüdigkeit der späten Moderne mündet, erscheinen daher nicht nur Metz als atmosphärische Signatur jener, das heutige Lebensgefühl treffend beschreibenden Einstellung der ‚kulturellen Amnesie‘. „Die Utopien sind mausetot“ – so bringt Thomas Assheuer in der ‚Zeit‘ das Lebensgefühl der späten Moderne auf den Punkt. Das einzige, was den Sieg der Erlösungsreligion ‚Kapitalismus‘ noch stören könnte, wäre das geistige Gift des Christentums, mit seiner Idee des Wartens auf bessere Zeiten³. So ist – mit Metz – mit Hilfe des Leitgedankens einer Befristung der Zeit das Christentum aus den Fesseln einer bürgerlich beruhigten und damit banal werdenden Religion zu lösen, und wieder zu jener Religion der Unterbrechung und des Ärgernisses zu machen, die es eigentlich von Anfang an war. Dazu hätte eine gedächtnisorientierte und leidsensible, christliche Theologie ihre Funktion als dialektische Krisen- und Unterbrechungshermeneutik neu zur Geltung zu bringen. Metz beruft sich hier auf Jacob Taubes als Gewährsmann. Der geradezu metaphysische Gegensatz von dieser Welt und jener ganz anderen Welt des Reiches Gottes dient Taubes dazu, die uneinholbare Alterität jener ganz anderen Welt und damit die bleibende Nicht-Weltlichkeit Gott als Grundsignatur biblischer Gottesrede einzuschärfen. Ohne diese Grenzziehung „sind wir ausgeliefert an Throne und Gewalten, die in einem monistischen Kosmos kein Jenseits mehr kennen“.⁴ Für Taubes wird der apokalyptische Stachel der biblischen Offenbarungsgeschichte zu deren entscheidendem Schlüssel. „Das Leben ist der Welt fremd, die Heimat des Lebens ist jenseits der Welt. Das Jenseits ist jenseits von aller Welt [...] Immer strenger unterscheidet sich die Welt Gottes von der Welt des Hier, immer mehr tritt die Welt Gottes in Gegensatz zu dieser Welt.“⁵ Ist damit aber wirklich der innere Glutkern einer apokalyptischen Strukturierung von Gott, Zeit und Welt und die Tauglichkeit als Antithese zur kulturellen Amnesie der Spätmoderne angemessen beschrieben? Holen wir etwas aus.

³ T. Assheuer, Siehe, ich bin dein Star, in: Die Zeit Nr. 31 vom 24. Juli 2008, 39f, hier 40 Sp. 2.

⁴ J. Taubes, Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung, Berlin 1947, 22.

⁵ J. Taubes, Abendländische Eschatologie, München 1991, 26f.

2. Apokalyptik oder: Die Entdeckung der Geschichte

Die altorientalischen Weltbilder und ihre alten Weltkampf- und Weltentstehungs- oder besser: Welterhaltungsmythen kennen nur einen Kosmos, der zwar immerfort vom Chaos bedroht wird, doch stets weiter besteht, und zwar unverändert. Sie sind deswegen „im Wesentlichen konservativ.“⁶ Konservativ, auch weil sie letztlich auch dazu dienen, bestehende Herrschaftsstrukturen zu legitimieren und zu festigen. Es ist die wohl zutreffende Beobachtung *Norman Cohns*, dass tatsächlich erst die Bewegung der Apokalyptik diesem Ideal eines statischen Weltverständnisses und eines zyklischen Zeit- und Geschichtsbegriffs ein Ende setzt. Die nach Cohn mit der Religion Zoroasters explizit in den Pool der Weltdeutungen eintretende Apokalyptik entwickelt eine neue, geradezu revolutionäre Sicht der Dinge: Die Zeit selbst gerät in Bewegung, weil nun zwischen der unbegrenzten Zeit, der Ewigkeit, und der begrenzten Zeit dieser Welt unterschieden wird. Die Zeit dieser Welt ist eine begrenzte. Alles, was ist, läuft auf ein endgültiges Ende zu, das den Anfang der Ewigkeit voller Glückseligkeit bedeutet.⁷ Zeit und Welt sind nun geprägt durch eine innere Dynamik, die durch diese Befristung in Gang gesetzt wird.

Freilich handelt sich die Idee der Befristung, wie sich an der zoroastrischen Religion zeigen lässt, zusammen mit dieser Dynamisierung und damit der Entdeckung von Geschichte zugleich einen immanenten Dualismus ein. Denn Anfang, Befristung und Ende entspringen dem ewigen Kampf des Guten, das das Leben in einer geordneten Welt bewahren und fördern will, mit dem Bösen, das das Leben vernichten und die Welt ins Chaos stürzen will.⁸ Dieser Dualismus hält sich bis in die endzeitliche Unterscheidung des Schicksals von Gut und Böse am Ende der befristeten Zeit durch. Der die altorientalischen Kosmogonien prägende Weltkampfmythos hat sich in die dualistische Vorstellungswelt einer apokalyptischen Endzeiterwartung verwandelt, die am Ende der Welt selbst nichts mehr zutraut und den sie prägenden Dualismus geradezu ontologisiert.

Wer also die Wiederbelebung der apokalyptischen Grundsignatur des Christentums zur zentralen Aufgabenstellung für die Theologie erklärt, sollte sich dieser immanenten Denknöte

⁶ N. Cohn, *Die Erwartung der Endzeit. Vom Ursprung der Apokalypse*, Frankfurt a. M. 1997, 181.

⁷ Vgl. ebd. 133.

⁸ Vgl. ebd. 167.

keiten bewusst sein. Und er sollte sich bewusst sein, wie sehr er damit heutzutage auch jene geistige Tiefenströmung bedient, die Franz Gruber als die im ‚seelischen und kulturellen Bodensatz unserer Gesellschaft‘ lauenden ‚apokalyptischen Ängste und Energien‘ treffend beschrieben hat.⁹ Was macht die bunt ausgemalte Apokalypse aber so bleibend attraktiv?

3. Apokalypse now: Gegenwart kontrafaktisch

Der prägende Denk- und Erfahrungshorizont des Apokalyptischen kann etwa so umschrieben werden: „Man setzt darauf, dass auch die offenbar nur noch negativ verlaufende Geschichte von Gott gelenkt wird: Gott lässt sie in den Untergang treiben, um dann die neue, bessere Weltzeit heraufzuführen. [...] Die apokalyptische Literatur arbeitet mit einer Fiktion. [...] Der alte Äon, dessen letzte Tage der Leser erlebt, ist gekennzeichnet durch Müh-sal, Schmerz, Tod, Ungerechtigkeit, Gottlosigkeit. Von Tag zu Tag wird es schlimmer; die Geschichte rast bergab in die Katastrophe hinein. Dann aber wird der neue Äon beginnen: Die Herrschaft der Gottlosen, überhaupt alle Sünde, wird zu Ende sein; es wird nichts Bedrohliches mehr geben; die Toten werden auferstehen zu neuem Leben; der Tod wird abgeschafft sein; das Paradies wird wiederkehren; Gott wird nahe sein – mitten unter den Seligen. Nicht nur inhaltlich stehen die beiden Äonen in totalem Gegensatz zueinander, sondern auch zeitlich: Der neue Äon bricht erst nach der Vernichtung des alten an; alle Geschichte scheint dann beendet zu sein.“¹⁰ Die Hörenden und Lesenden haben keine Hoffnung mehr für ihre Welt, ihre Geschichte, ihre Zeit; aber die Gegenwart strebt unaufhaltsam einer ganz anderen, besseren Zukunft zu. Alles wird und muss notwendig so kommen. Letztlich spiegelt sich darin aber eine Hoffnungsgestalt, die deutlich von der übrigen biblischen Überlieferung abweicht. Sie entspringt einer neuen Welterfahrung; die eine epochal neue Denkweise hervorbringt.

Solchermaßen auf Gericht, Untergang und Katastrophen konzentrierte Literatur war ja ursprünglich ‚Trostliteratur‘. Apokalyptische Literatur ist daher Krisenliteratur, besser noch Krisen-Bewältigungs-Literatur; und in diesem Sinne sind apokalyptische Schreckensszenarien immer auch Hoffnungsszenarien. Dem Welt-

⁹ Vgl. in diesem Band S. 27.

¹⁰ F.-J. Nocke, *Eschatologie*, Düsseldorf⁶2005, 30f.

pessimismus entspricht ein Zukunftsoptimismus. So irritierend es sich anhört: Apokalypsen leben von der Fiktion des ‚happy end‘; freilich nicht für alle; was wiederum ihre theologische Ambivalenz ausmacht. Entscheidend ist dabei die besondere Bedeutung des Jetzt. Jetzt ist die Zeit, in der das Ende nahe ist; es hat schon begonnen; die Zeichen des Endes sind schon da. Nichts kann das Ende mehr aufhalten. Warum ist diese Zeitperspektive so dominant? Weil alles, was kommt, allein dem Handeln Gottes entspricht. Die Zukunft ist alleinige Domäne Gottes und dort wird er nach seinen Maßstäben, seinem Recht, seine Gerechtigkeit durchsetzen. Alle menschlichen Mächte und Gewalten werden ein Ende haben; darin begründet sich das grundlegend ideologiekritische Potential apokalyptischen Denkens. Gerade die Befristung der Zeit ist ein besonderes Motiv der Apokalyptik und seiner Gottesvorstellung. Die Apokalyptik lebt förmlich von diesem Befristungsmotiv. Dieses Motiv ist das Regulativ, d. h. die kritisch-kontrafaktische Instanz gegenüber aller realen gegenwärtigen Lebenserfahrung.

Drei zentrale Motive drängen sich dabei in den Mittelpunkt: 1. Die Zukunft ist und bleibt die Domäne Gottes. 2. Es kommt auf das Hier und Jetzt an, es ist die Zeit der Entscheidung. 3. Es dauert nicht mehr lange. Wir haben es hier also mit einer theologischen, einer anthropologischen, und einer explizit eschatologischen Dimension zu tun. Diese Kontra-Faktischen, weil Gott eben der Kontra-Faktische ist. Das heißt auch die Apokalyptik lebt von einer theologischen Mitte. Gott ist der Herr der Zeit in all ihren Phasen, auch in den schlechten, abgründigen. Er ist und bleibt der geschichtsmächtige Handelnde, auf dem der Glaubende sich allein verlassen kann, auf den er seine Hoffnung setzt. Diese Hoffnung geschieht gegen die reale Erfahrung von Welt und Geschichte. Weil Gott stets der ist der sich auch gegen die negativen Erfahrungen dieser Welt durchsetzen kann und durchsetzen wird. Diese theologische Grundsignatur trägt ja bekanntlich die gesamte biblische Überlieferung. Die Konsequenzen der Apokalyptik werden freilich unter anderen Vorzeichen gezogen. Die Vorzeichen sind durch grundlegende Dualismen geprägt. Eine apokalyptisch inspirierte Endzeithoffnung ist durch diesen dualistischen Blickwinkel entscheidend gebunden. Die Idee eines umfassenden, das heißt eines alle betreffenden und alles, d. h. auch diese Welt hier und jetzt umfassenden Heils wird angesichts der realen Welterfahrung aufgegeben. Auffallend an der apokalyptischen Literatur ist daher das negative Weltbild, die absolute Hoffnungslosigkeit für diese Welt und damit deren Abwertung. Dabei entwickelt sich die

Zukunft nicht mehr, sie ist schon da; braucht sich nur aus dem Jenseits ins Diesseits herabsenken; freilich erst nach Destruktion des Diesseits. Die hiesige Geschichte läuft ins Leere, es ist ein vollkommen böser Äon, der nur noch der Vernichtung anheim gegeben wird. Das ist ein für die alttestamentliche Theologie als Ganze sehr ungewöhnliche Gedanke. Auf dieses Auseinandertriften der Hoffungsstrategien ist nun ein kritischer Blick zu werfen.

So sehr die Apokalyptik eine zeitbedingte und durchaus verständliche Entwicklung in der Glaubensüberzeugung der Frommen war, so kritisch dürften ihre Abweichungen von der weiten Teilen der biblischen Tradition als Ganzer und daher auch deren systematischer Bedeutung zu bewerten sein. Denn diese verteidigt das Grundprinzip der Treue und Zuwendung JHWHs in dieser Welt und für diese Welt zu Recht als das Zentrum des der eschatologischen Hoffnung überhaupt. Angesichts der Verderbtheit dieser Welt verschiebt aber die Apokalyptik die Bewahrheitung der göttlichen Treue im Prinzip auf das Ende der Zeiten. Eng damit verbunden ist die endzeitliche Scheidung zwischen Gerechten und Bösen. Das mangelnde Interesse an dieser Welt, die ja Gottes Schöpfung ist und bleibt, an dieser Zeit, die die Geschichte Gottes mit den Menschen beherbergt, und die Vorherrschaft eines subtilen Lohngedankens innerhalb dieses Glaubens – das sind die unbewältigten Hypothesen dieser Überzeugung.

So eindrucksvoll der Apokalyptiker auch die Gottesherrschaft in ihren farbigsten Bildern auszugestalten weiß, ernst nimmt er sie dennoch nicht, denn er traut ihr *keinen Einfluss* auf das Jetzt zu. So radikal neu er die Gottesherrschaft auch denken mag, so denkt er ihre Ausdehnung so, dass sie nicht ans Jetzt herankommt. Das Denken der Apokalyptik bleibt grundsätzlich dualistisch. Gerade dieses erweist sich aber als entscheidend: Denn in der Apokalyptik hat der neue Äon keine andere Beziehung zur Gegenwart, als dass er dieser ein Ende setzen wird; in weiten Teilen des Alten wie des Neuen Testaments dagegen kommt alles gerade darauf an, dass durch die neue Ausdehnung der Herrschaft Gottes diese in ihrer Beziehungsfähigkeit zur und in ihrer Wirksamkeit auf die Gegenwart erkannt wird. Im Blick auf die Art und Weise dieser Wirksamkeit tritt verstärkt die Frage nach dem ‚Wie‘ der Ausdehnung in den Vordergrund: Es ist das Bekenntnis zur Geschichtsmächtigkeit Gottes, das im Neuen Testament dann – christologisch zuge-spitzt – den Anbruch der Gottesherrschaft im fragmentarischen Handeln Jesu verortet. Auch das steht in Spannung zum apokalyptischen Bild des machtvollen und gewaltigen Handelns Gottes, das ‚die Mächtigen in die Knie zwingt‘ und ‚dem Sünder zum Gericht‘

wird. Die Macht der Gottesherrschaft geschieht im Fragment, ihre Wirkung ist eine befreiende, keine vernichtende – auch darin wird ein grundlegender Kategorienwechsel spürbar. Der fragmentarische Beginn ist freilich nie nur leeres Symbol oder gar nur Verheißung des Noch-Kommenden. Auch hier wird die Perspektive der Apokalyptik bewusst aufgebrochen, denn es geht um die Bedeutung der Gegenwart *als Gegenwart*: Während sie in der Apokalyptik zum Zeichen für die wahre Zukunft verblasst, wird sie in der prophetischen Tradition wie im Neuen Testament zum Ort, wo die wahre Zeit Gottes wahrhaft, real und wirklich aufblitzt. Damit steht die Heilshoffnung der Apokalyptik durchaus spannungsvoll zur jener Heilshoffnung, die einen ganz anderen Tiefenstrom biblisch-christlicher Zukunftshoffnung prägt und dabei auf die verändernde Nähe Gottes setzt, die der Erde treu bleibt. Diese Spannung kann weder innerhalb der biblischen Überlieferung noch deren systematischer Reflexion wirklich aufgelöst werden.

Ihre Wiederbelebung der apokalyptischen Strömungen im säkularen Gewand bedarf indes einer ganz eigenen Reflexion. Gerade *Norman Cohn* hat u. a. in ‚The Pursuit of Millenium‘ (dt. ‚Das neue irdische Paradies‘¹¹) auf die säkulare Dynamik apokalyptischer Denkstrukturen aufmerksam gemacht, die auch ohne supranaturalen Überbau ihre eigene politisch-revolutionäre Kraft zu entwickeln wissen und als Tiefenströmung über die Jahrhunderte hinweg gerade in der Aktivierung und Funktionalisierung des zugrunde liegenden Dualismus und der Dämonisierung des Gegners Einfluss auf Geschichte und Politik genommen haben. Ihrer metaphysischen Legitimation und damit aber auch ihrer theologischen ‚Zivilisierung‘ (d. h. Gott ist es, der Gericht hält und nicht die Menschen) beraubt, feiert ihre destruktive Dynamik im säkularen Gewand fröhliche Urständ und ermöglicht überraschende Einblicke in die ideologischen Parallelen von Kommunismus und Nationalsozialismus. Sie bricht immer dort hervor, wo die Zeitumstände ihr die Möglichkeit bieten, wirksam zu werden: „Es scheint, als ob Apokalypsen besonders gerne dazu verwendet werden, die Welt zu deuten und zu einem bestimmten Verhalten anzuleiten. Sie werden von einer Gesellschaft hervorgebracht, um als Steuerungsmechanismen wieder auf diese zurückzuwirken. [...] Apokalyptische Sprache bedient sich des Motivinventars der christlich-jüdischen Tradition und verbindet dies mit einer klaren Pragmatik. Denn dort, wo vom Ende der Welt die Rede ist, wird nicht mehr diskutiert, sondern ge-

¹¹ Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa. (Kulturen und Ideen), Reinbek bei Hamburg 1988.

handelt.“¹² Daher sollte ihr subtiler Einfluss auf Weltbild und Politik bis heute nicht unterschätzt werden. Apokalyptische Bildwelt und Sprache ist politisch produktiv und omnipräsent.

Sicher, Untergangspropheten und Endzeitvisionäre haben die Welt immer schon begleitet. Und schicksalsschwangeres Dunkelsehen und Angstlust kehren geradezu zyklisch wieder. Aber gerade in unsicheren Zeiten haben die pessimistischen ‚Zeichen an der Wand‘ Seher und Deuter Hochkonjunktur. Nur sei vor ihren „kulturellen Schablonen“ samt deren autoritären, mitunter antidemokratischen Allüren und ihrem elitären ‚Obskurantismus‘ gewarnt, so nochmals Thomas Assheuer¹³. Daher scheint es heute so, als ob das apokalyptische Metaphernfeld gerade nicht mehr der politischen Vereinnahmung wehrt, sondern von bestimmten Strömungen geradezu zur Leitideologie des politischen Handelns instrumentalisiert wird. Apokalyptische Sprache bestimmt eben nicht mehr nur die Semantik politischer Rede sondern auch ihre Pragmatik.¹⁴ Theologische Aufklärung tut Not in einer Zeit, in der versucht wird, durch die offene oder verdeckte Beanspruchung des in apokalyptischen Kategorien enthaltenen religiösen Gewaltpotentials politisch Kapital zu schlagen.

4. Apocalypse no! Die Zeit, die bleibt

So sei eine Gegenthese gewagt: Weder im Tenach noch im Neuen Testament ist die Idee einer Befristung der Zeit der entscheidende Schlüssel zum Zeit- und Geschichtsverständnis. Viel mehr ist es die Idee der erfüllten Zeit; d. h. einer, qualitativ in ein neues, nicht mehr hintergehbare Stadium gekommenen Zeit. Ihr Ende ist absehbar, aber ihre Qualität erhält sie eben nicht durch die Tatsache ihrer Befristung, sondern durch die Tatsache ihrer Erfülltheit.

Das politische wie herrschaftskritische Potential dieser theologischen Grundüberzeugung ist nicht zu unterschätzen; darauf macht gerade die prophetische Literatur aufmerksam. Die unmittelbare Nähe zu den Kulturen der umgebenden monarchisch geprägten Herrscher-Kulturen samt deren zyklischem Weltbild und statischem Geschichtsverständnis ist innerhalb des biblischen Welt- und Zeitverständnisses zunächst unverkennbar.¹⁵ Dennoch ist diese Nähe weder spannungsfrei noch bruchlos.

¹² B. Schipper / G. Plasger, Apokalyptik in kein Ende? Göttingen 2007, 8

¹³ T. Assheuer, Die Dunkelseher, in: Die Zeit Nr. 36 vom 30. August 2007, 47 Sp. 4.

¹⁴ Schipper / Plasger, Apokalyptik (s. Anm. 12), 9.

¹⁵ Cohn, Endzeit (s. Anm. 6), 202–215; 217–247.

Gerade die prophetische Tradition wäre unter Wert verkauft, würde man sie nur als Mahn- oder Trostliteratur der vorexilischen, oder exilisch-nachexilischen Zeit und damit den darin vertretenen, zunehmend exklusiven Monotheismus allein als religiös-kulturellen ‚identitymarker‘ verstehen wollen. Viel zentraler ist das politische Potential, das gerade in der Weise der mahnenden Drohungen wie der tröstenden Zukunftsverheißungen eine gesellschaftlich-soziale, ja geradezu demokratisierende Dynamik entwickelt. So positioniert sie sich schon vor dem Exil, insbesondere zu Zeiten einer überbordenden Königsideologie, explizit herrschaftskritisch und antiusurpatorisch.¹⁶ Und sie hält durch ihren sozialetischen wie inkarnatorischen Impuls die Idee einer an die konkrete Geschichte der Menschen gebundenen Heilsgeschichte Gottes fest. Diese Art Heil und Erlösung zu denken, kann sich Heil nie anders vorstellen, als ein weltlich und geschichtlich wirksames und spürbares Heil, als Heil der Welt und in der Welt. Gott ist keine ‚hinterweltliche‘ Größe. Die damit verbundene Zeitstruktur ist signifikant. Weder die ewige Wiederkehr des Gleichen noch ein radikal-katastrophales Ende taugen hier als Leitmetapher; wichtig ist die Zeit, die bleibt¹⁷. Die Vorstellung der Zeit als *chronos* wird in die Idee des *kairos* aufgehoben; wobei der *kairos* der profanen Zeit des *chronos* nicht äußerlich bleibt, sondern sie wie ein Sauerteig durchdringt.

Diese neue Qualität der Zeit wird nun anamnetisch begründet. Gott hat gehandelt und deshalb wird er wieder handeln. Zwei Dinge sind dabei wichtig. Zum einen hat dieses Handeln eine besondere Qualität: Es ist Gottes befreiendes Handeln aus Freiheit heraus. Diese theologische Signatur macht die Zeit auch für den Menschen zu einer aktiven Zeit, zu einer Zeit des Handelns und Handelnsollens; es ist eine ‚operative Zeit‘ (Giorgio Agamben¹⁸). Zum anderen unterscheidet sich die anamnetische Zeitperspektive von einem museal-konservierenden Festhalten der Vergangenheit durch ein bleibendes Differenzbewusstsein. Sie bricht gerade aus der Erfahrung von Brüchen und Krisen auf, steht quasi auf den Trümmern einer vergangenen Zeit (Jan Ass-

¹⁶ Die daran anknüpfende exilisch-nachexilische Tradition bewältigt aber nicht nur die theologische Herausforderung des Exils, in dem auch die fremden Mächte dem wollenden Handeln Gottes unterworfen werden, sondern sie entwirft eine neue Weise, über die Verbindung von Gott und Welt nachzudenken.

¹⁷ Die Metapher ist dem Titel des Buchs von Giorgio Agamben (*Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a. M. 2006) entlehnt, das auch die folgenden Überlegungen angeregt hat, freilich etwas andere Zuspitzungen forciert.

¹⁸ Vgl. ebd. 78–82.

mann¹⁹⁾ und birgt so trotz des Ideals der positiven Rückbesinnung die Erfahrung konkreter Gebrochenheit, ja der Möglichkeit des Scheiternkönnens bereits in sich. Grubers Ausführungen zum Sprachmodus eschatologischer Rede als Versprechen und dessen unaufgebbare Theozentrik²⁰⁾ gewinnen ihre Stringenz gerade von dieser Grundsignatur her.

Diese ‚anamnetische Grundstruktur‘ des biblischen Geschichts- und Zeitverständnisses wird nun paradoxerweise nicht durch die Erzählung des Endes, sondern durch die Erzählung des Anfangs auch auf ihre kosmologisch-universale Dimension hin geöffnet. Von der Erfahrung des Exodus wird Schöpfung interpretiert: Der befreiende Gott des Exodus schafft eine freie Schöpfung und den Menschen als freies Geschöpf, das zur Mitgestaltung der Welt beauftragt und gesegnet wird. Und die alle klassischen Kosmogonien bewegende Frage danach, wer oder was den Bestand der Schöpfung garantiert, wird auf neue Weise beantwortet: Nicht die beständige Wiederkehr des Gleichen und ihre mimetisch-kultisch-rituelle Rekapitulation bändigen die Gefahr des Rückfalls ins Chaos, sondern die freie Bestandszusage des seiner Schöpfung treu bleibenden Gottes. Das ist freilich eine Zusage, die – so legt dies gerade auch der Kontext der Sintfluterzählung nahe – den Stachel der Theodizee bleibend in sich trägt. Sie hält als Widerhaken einer allzu harmonischen Sicht der Weltgeschichte als Heilsgeschichte die Frage nach dem Bösen präsent und nimmt Gott und die Welt gleichermaßen in die Pflicht. Die Idee der Geschichtsdynamik als vergegenwärtigende Erinnerung entwickelt nachexilisch nicht nur diese geschichtstheologische, sondern auch eine universale Dimension und sie lässt auch die endgültige Zukunft neu denken. Das Motiv des Heilshandelns Gottes bleibt nicht auf Israel begrenzt, sondern wird, wie u. a. das Völkerwallfahrtsmotiv zeigt, nicht nur ethnisch, sondern auch eschatologisch entgrenzt. In dieser universalen Perspektive haben Zeit und Geschichte, ja die Welt als Ganze ein Ziel, das am Ende weder harmonistisch noch dualistisch vereinnahmt wird, sondern die Welt, die ist, mit jenem Bild der Welt, wie sie sein könnte, in eine dialektische Spannung versetzt und so kritisch in den Blick nehmen kann.

Das Neue Testament übernimmt nun sowohl Grunddynamik als auch Grundstruktur dieses Geschichts- und Zeitverständnisses und füllt sie christologisch, freilich ohne damit ihre Vorzeichen zu

¹⁹⁾ Vgl. J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ⁶2007, 83–86

²⁰⁾ Vgl. in diesem Band S. 31f.

verändern. Weder die Gottesreichbotschaft Jesu noch die christologischen Entwürfe der neutestamentlichen Schriftsteller (ob nun inkarnatorisch oder staurozentrisch orientiert) interessieren sich für die Zeit, die endet, sondern sie bewegt die Zeit, die angebrochen ist. Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass sie eine ‚erfüllte Zeit‘ ist. Gerade die Zeit des Messias ist der kairos im chronos. Es ist jede Sekunde dieser Weltzeit, in der der Messias kommen kann.²¹ Die messianische Zeit bleibt notwendig auf diese Welt und ihre Zeit bezogen, weil sie sie vollendet und gewinnt gerade dadurch ein kritisches Potential. Die Welt, die ist, wird mit jenem Bild der Welt, wie sie sein könnte, in eine dialektische Spannung versetzt und so kritisch in den Blick genommen. Sie unterscheidet sich vom strikten Dualismus der Apokalyptik dadurch, dass sie in der Welt als bereits angebrochen, gegenwärtig verstanden wird. Sie ist dabei auch und gerade als kritisches Korrektiv gegenüber dieser Welt gegenwärtig. Weil sie, in dem sie die Möglichkeiten dieser Welt im Angesicht der Gottesherrschaft offenlegt, zugleich deren Ist-Zustand kritisch in den Blick nimmt. Die Botschaft von der Gottesherrschaft proklamiert ebenso eine weltliche Anwesenheit Gottes im Entzug, weil ihre personale Mitte, Jesus Christus, eine bestreitbare, und auch bestrittene Mitte darstellt. Dort, wo die theologischen Entwürfe der neutestamentlichen Schriftsteller die heiße Phase der Naherwartung hinter sich lassen, verstehen auch sie die Zeit, die ist, von Geschehenen, dem ergangenen Heils her als qualitativ neue Zeit.

Diese ‚messianische Zeit‘ ist mit *Giorgio Agamben* strikt zu unterscheiden von jeder Eschatologie, von jeder Apokalyptik, von all jenen christlichen Vorstellungen, die die Zeit mehr oder weniger schnell auf ihr Ende zurasen sehen. Die messianische Zeit ist nicht die Zeit des Endes, sondern es ist die unverfügbare Gabe der ‚Zeit, die bleibt‘ als messianische Situation par excellence²², eine Zeit, die herausfordert: „Sie ist [...] die operative Zeit, die in der chronologischen Zeit drängt, die diesem im Inneren bearbeitet und verwandelt, die Zeit die wir benötigen, um die Zeit zu beenden – in diesem Sinne: die *Zeit, die uns bleibt*.“²³ Die messianische Zeit ist auch keine supplementäre Zeit; sondern eine erfüllte Zeit. Parousia ist keine zweite Wiederkunft im Sinne einer Wiederholung, sondern ein sich immer mehr verstärkendes Durchsetzen der Anwesenheit, die das ganze rekapituliert; und zwar nicht im Sinne von: wiederholt,

²¹ Vgl. Agamben, *Zeit* (s. Anm. 17), 84f.

²² Ebd. 16.

²³ Ebd. 81.

sondern im kirchenväterlichen Sinn der Vollendung, der Heimholung und somit unter ein Haupt, ein Ziel bringen.²⁴ Erlösung nicht als Untergang der einen und Heil für die anderen; sondern als bergende Erinnerung und Wiedereinholung alles Vergangenen; Benjamins Engel der Geschichte ist eben nicht identisch mit den martialischen Posaunespielern der Apokalypse, sondern es ist derjenige, der auf die Trümmern der Geschichte zurückblickt, und die Hoffnung auf Heil selbst dort nicht aufgibt, wo sie aus Respekt vor den Opfer der Geschichte verboten scheint. In dieser Perspektive haben Zeit und Geschichte, ja die Welt als Ganze ein Ziel, das weder harmonistisch noch dualistisch aufgelöst wird. Diese Grundstruktur der messianischen Zeit hebt die Frage nach dem ‚wie lange noch‘ nicht auf, aber sie stellt sie auf beunruhigende Weise neu, weil sie dieser Zeit zutraut, sich zu verändern und ihr daher ‚Zeit‘ gibt, sich zu vollenden.²⁵ Und sie desavouiert damit auf ihre Weise jene apokalyptische Enge der Zeit, die auch die Wurzel des Bösen sein kann, denn gerade ‚der Teufel weiß, dass er wenig Zeit hat‘²⁶.

Nicht das Ende der Zeit sondern die Zeit des Endes, der Erfüllung, kurz: die Zeit, die bleibt, müsste sich daher als entscheidende Zeitsignatur des Christentums erweisen. Und das wäre eine gute Basis, nicht nur politischen Unheilspropheten, die die Welt in Verlorene und Gerettete aufteilen und Geschichte nur von ihrer Vernichtung her denken können, mit einer ganz anderen Vorstellung von Zukunft entgegen zu treten – und zwar einer Vorstellung, die nicht auf die Logik der Vergeltung sondern auf die Logik einer universalen Hoffnung setzt.

²⁴ Vgl. ebd. 91.

²⁵ Vgl. ebd. 75–78.

²⁶ Vgl. H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt ²2005, 71. In der Gestalt des Teufel personifiziert sich für Blumenberg das menschliche Wissen um die Kürze der Lebenszeit und deren Nichtidentität mit der Weltzeit samt der daraus folgenden Konsequenz, wenn nötig auch mit Gewalt „Zeit zu gewinnen, um mehr von der Welt zu haben“ (ebd. 73). Zeitgewinn ist das „Radikal aller Wünsche auf Erweiterung und Zugewinn an Lebensrealität“ (ebd. 74). Die apokalyptische Zeitverkürzung ist daher auch menschlich attraktiv, weil sie „in der Befriedigung des kaum genuin biblischen Wunsches besteht, bei eigener Hinfälligkeit und Endlichkeit solle gefälligst auch alles andere hinfällig und endlich sein – abstrakter ausgedrückt: Lebenszeit und Weltzeit sollten koinzidieren.“ (ebd. 79)