

Gunsenheimer / Wehrheim / Albert / Noack (Hg.)

2012 - die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive

Bonn University Press



V&R Academic

Interdisziplinäre Studien zu Lateinamerika /
Interdisciplinary Studies on Latin America /
Estudios interdisciplinarios sobre América Latina

Band 1

Herausgegeben von
Antje Gunsenheimer, Michael Schulz
und Monika Wehrheim

Beirat / Advisory Board / Consejo editorial:

Mechthild Albert (Universität Bonn, Deutschland)
Gisela Canepa (Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima)
Manfred Denich (Zentrum für Entwicklungsforschung, Bonn,
Deutschland)
Edward F. Fischer (Vanderbilt University, Nashville, USA)
Nikolai Grube (Universität Bonn, Deutschland)
Matthias Herdegen (Universität Bonn, Deutschland)
Roberto Hofmeister Pich (Pontificia Universidade Católica do
Río Grande do Sul, Porto Alegre, Brasilien)
Karoline Noack (Universität Bonn, Deutschland)
Javier Pinedo Castro (Universidad de Talca, Chile)
Ana Maria Presta (Universidad de Buenos Aires, Argentinien)
Carlos Andres Ramirez Escobar (Universidad de los Andes,
Bogotá, Kolumbien)
Elmar Schmidt (Universität Bonn, Deutschland)
Eva Youkhana (Zentrum für Entwicklungsforschung, Bonn,
Deutschland)

Antje Gunsenheimer / Monika Wehrheim /
Mechthild Albert / Karoline Noack (Hg.)

2012 – die globalisierte Apokalypse aus lateinamerikanischer Perspektive

Mit 9 Abbildungen

V&R unipress

Bonn University Press

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2511-8404

ISBN 978-3-8470-0685-5

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

**Veröffentlichungen der Bonn University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

© 2017, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Titelbild: »Der Tod« (Ausschnitt), Leinwand in der Kirche von Caquiaviri, Bolivien. Fotografie von Daniel Giannoni.

Inhalt

Vorwort	7
Antje Gunsenheimer / Monika Wehrheim Der 21. Dezember 2012 – Die globale Inszenierung eines Weltuntergangs	9
Michael Schulz Apokalyptische Szenarien der jüdisch-christlichen Überlieferung im lateinamerikanischen Kontext	17
Sven Gronemeyer Die abgesagte Apokalypse: Der Blick der vorspanischen Maya auf das Ende des 13. <i>Bak'tun</i> und das autochthone Konzept von Prophetie	45
Antje Gunsenheimer Prophetie und Heilserwartung unter den kolonialzeitlichen yukatekischen Maya	67
Kerstin Nowack Geschichten vom Ende der Welt in den Anden	97
Lars Frühsorge Apokalypse 2.0: Das »Phänomen 2012« und die modernen Maya	115
Joachim Michael Die mexikanische Literatur und die Vorzeichen des Endes	141
Elmar Schmidt <i>La basura inmortal del hombre efímero</i> . Ökologische Apokalypse, politischer Diskurs und Subjektzerfall in Homero Aridjis' <i>La leyenda de los soles</i>	159

Markus Melzer	
Ein Weltuntergang fällt ins Wasser: Beobachtungen rund um den 21. Dezember 2012 bei Dauerregen in Palenque (Mexiko)	179
Interview mit Nikolai Grube	
›Friedliche Sternengucker‹ und ›Ökoheilige‹ – eine Bilanz der Berichterstattung über »2012« aus der Sicht der Maya-Forschung	185
Autorenverzeichnis	199

Apokalyptische Szenarien der jüdisch-christlichen Überlieferung im lateinamerikanischen Kontext

Wer sich durch den deutschen Vorweihnachtstrubel wagt, begibt sich meist unwissentlich auf einen apokalyptisch eingerahmten Einkaufsbummel. Das allgegenwärtige Lichterspiel in Straßen und auf Weihnachtsmärkten, an Häuserwänden oder auch Zuhause rekapituliert den endzeitlichen Symbolbestand des Advents. Selbst Kirchgängern oft unbekannt ist diese endzeitliche, fachsprachlich *eschatologische*¹ – d. h. die letzten Dinge betreffende – Dimension der Vorweihnachtszeit.

Seit dem 5. Jahrhundert, seit der Ergänzung des Weihnachtsfestes durch eine vorgelagerte Zeit der Vorbereitung, steht zuerst die Wiederkunft Christi am Ende der Weltgeschichte – also die zweite Ankunft (= Advent) des Messias im Mittelpunkt – nach der ersten Ankunft in Bethlehem. Im zweiten Advent vollendet sich der erste. Das zweite Kommen des Christus wird durch Lichtmetaphern symbolisiert – so wie schon sein erstes. Man greift bei dieser Illustrierung auf ein eschatologisches Motiv des Propheten Maleachi zurück (Mal 3,20), der wahrscheinlich im 4. Jahrhundert v. Chr. in Israel auftrat. Er spricht von der Sonne der Gerechtigkeit, die am Tag Gottes für diejenigen aufgeht, die Gottes Namen in Ehren halten. Christen identifizierten die verheißungsvolle Metapher mit dem kommenden Christus. Ihn feiert die lateinische Liturgie als *sol iustitiae*. Ihn symbolisieren entzündete Lampen und Lichter in der Nacht. Durch illuminierte Nacht- und Gebetswachen (Vigilien) inszeniert man das gespannte Warten auf den Kommenden. Die vorweihnachtliche Illumination gründet in dieser endzeitlichen Symbolik.

Das sinnenhafte Spiel mit dem Kontrast von Finsternis und Licht soll ebenso zur Gewissheit bringen, dass Welt und Geschichte in Finsternis getaucht sind. Unglaube und Sünde sowie die Verfolgung Israels und der Kirche durch politische Mächte verfinstern die Weltgeschichte. Umso mehr erstrahlt der endzeitliche Messias und Retter in lichtvollem Glanz.

1 *Ta eschata, ta ἔσχατα* = die letzten, äußersten Dinge (vgl. Kehl 2008 und Kehl 1986: 17–19). Zur Gesamtthematik vgl. Taxacher (2010).

Vorzeichen kündigen das Ende der korrumpierten Weltzeit an. Ein Vorzeichen konnte man am frühen Abend des 11. Dezembers 2011 mehr oder weniger gut beobachten; von ihm spricht die neutestamentliche Apokalypse des Johannes: dass »der Mond ganz wie Blut wird« (Offb 6,12)². Vom sogenannten Blutmond bei totaler Mondfinsternis spricht die moderne Astronomie.

Dieser Beitrag zielt auf ein erstes Verständnis der jüdisch-christlichen Apokalyptik des Alten und Neuen Testaments, die wirkungsgeschichtlich für die christlichen Missionen in Übersee von großer Bedeutung war und teilweise eine kolonialzeitliche Rezeption bei der indigenen Bevölkerung fand. Nach einem ersten biblischen Teil folgen in einem zweiten Hinweise zur abendländischen Geschichte der Eschatologie mit ihren Endzeitvisionen im Chiliasmus und Joachimismus. Der missionarische Export dieser Visionen nach Abya Yala (so nannte man den amerikanischen Kontinent bei den Kuna-Indianern in Panamá und im nördlichen Kolumbien) und ihre Diffusion in indigenen Kosmvisionen kommen im dritten Teil zur Sprache. Am Ende stehen kurze Überlegungen zur Befreiungsphilosophie und -theologie, die (in zunehmend interkultureller Perspektive) die endzeitliche Hoffnungsstruktur des christlichen Glaubens für die Verhältnisse der Gegenwart Lateinamerikas aktualisieren.

1. Zur biblischen Apokalyptik

Die Genese des apokalyptischen Geschichtsbildes steht am Ende einer jüdischen Glaubensentwicklung und bietet einen zentralen Ausgangspunkt für die Ausprägung christlicher Identität (vgl. Rad 2001: 108–133; Kehl 1986: 104–134; Daley 1986: 1–43).

Die Genese der Apokalyptik im Alten Testament

In der Exegese (Bibelwissenschaft) unterscheidet man vier Phasen auf dem Weg zur Entstehung des apokalyptischen Gedankenguts. Alle Phasen verbindet ein lineares Zeitverständnis, das allerdings zyklische Momente in sich integriert.

(1) In einer ersten präeschatologischen Phase besteht die von Gott eröffnete Zukunft in der Gabe des verheißenen Landes. Andere Segnungen kommen hinzu wie langes Leben, Reichtum, zahlreiche Nachkommen, die über viele Generationen hinweg das ehrenvolle Gedächtnis des eigenen Namens pflegen.

(2) Der sozialkritische Prophet Amos initiiert die protoeschatologische Periode (vgl. Rad 2001: 137–145; Zenger 2001: 484–493). Um 760/750 v. Chr. ver-

2 Die Apokalypse oder Offenbarung des Johannes wird mit Apk oder Offb abgekürzt.

kündet er zum ersten Mal den »Tag des Herrn«, d. h. den Tag einer Wandlung der Geschichte durch Gottes Gericht. Zum Hintergrund: Nach Siegen über die Aramäer war man im Norden Israels zu wachsendem Wohlstand gekommen. Doch dadurch kam es zu sozialen Ungerechtigkeiten, zur Rechtsbeugung, zu einer veräußerlichten Kultpraxis und zur Anbetung fremder Götter. »Ich hasse eure Feste, ich verabscheue sie und kann eure Feier nicht riechen.« (Am 5,21). Das falsche soziale Verhalten widerspricht dem Bund mit Gott. »Weil sie den Unschuldigen für Geld verkaufen und den Armen für ein paar Sandalen, weil sie die Kleinen in den Staub treten und das Recht der Schwachen beugen« (2,6f) – deshalb droht Israel das Gericht. Dieses Gericht ist der Tag des Herrn, ein Tag der Finsternis (5,20). »Das Fest der Faulenzer ist nun vorbei« (6,7). Nur ein heiliger Rest wird das Gericht überleben. Amos versteht den eschatologischen Gerichtstag als geschichtsimmanentes Ereignis, genauso das sich an ihn anschließende Heil. Die spätere Apokalyptik überschreitet die Geschichte.

Der Prophet Jesaja (vgl. Rad 2001: 154–181; Zenger 2011: 381–404) ergänzt 738–701 v. Chr. diese protoeschatologische Periode mit der eschatologischen Vision von der sogenannten Völkerwallfahrt nach Zion, wo der messianische Friede enthüllt wird (Jes 2,2–4; Micha 4,1–5). Das Motiv der Völkerwallfahrt trägt universalistische Züge, die *ganze* Menschheit ist angesprochen. Der Messias – d. h. übersetzt *der von Gottes Geist Gesalbte* – ist der endzeitliche Friedenskönig (Jes 11,1–9). Dieser Friedenskönig stammt nicht mehr aus dem Königshaus David, dem Gott seinen Segen verheißen hatte. Gott muss vielmehr einen Schritt zurück machen: Aus Isai (lateinisch: Jesse)³, dem Vater Davids, keimt der neue Spross des Messias Königs. Die Untreue des Hauses David macht diesen radikalen Neuanfang notwendig. Der neue Messias König ist ausgestattet mit den Gaben des Geistes; als der gute Hirt führt er das Volk Gottes (Ez 34,23f; 37,24f).

(3) In der dritten aktualisierend-eschatologischen Phase werden für die schon universale Sicht der protoeschatologischen Phase (vgl. das Motiv der Völkerwallfahrt nach Jerusalem) die entscheidenden theologischen Grundlagen gelegt und der entscheidende theoretische Rahmen für die Apokalyptik geschaffen. Im babylonischen Exil von 586–538 v. Chr.⁴ gelingt die theoretische Präzision des

3 Vgl. das erstmals 1599 abgedruckte Weihnachtslied »Es ist ein Ros entsprungen«. Im Text wird der Bezug zu Isai hergestellt »Es ist ein Ros entsprungen aus einer Wurzel zart, wie uns die Alten sangen, von Jesse kam die Art...« Aus der Wurzel Jesse geht der Rosenstock Maria hervor, sie bringt das »Blümelein«, den Messias.

4 586 v. Chr. erobern die Babylonier unter König Nebukadnezar den Süden Israels, der den Namen des Stammes Juda trägt; dessen Zentrum ist Jerusalem. Die Oberschicht Jerusalems und Judas wurde nach Babylon deportiert. Man siedelte diese Exilanten in geschlossenen Wohngebieten an, was ihr nationales und religiöses Überleben ermöglichte. Die Perser unter Kyros erobern 539 Babylon; Kyros erlaubt den Israeliten in ihr Land zurückzukehren. Er wird

Monotheismus Israels. Die jüdische Monolatrie, d. h. die privilegierte Verehrung eines Gottes neben anderen, deren Existenz man jedoch nicht bestreitet, und der regionale, nur israelbezogene Monotheismus werden zu einem strikt universellen Monotheismus fortentwickelt und die Götter anderer Religionen jetzt religionskritisch als bloße Nichtse entlarvt (Jes 40,12–29; 43,8–12). Die Präzision des Gottesbegriffs erlaubt ein neues Bild der Geschichte zu zeichnen: Sie hat nur einen einzigen transzendenten Akteur. Nur dieser universelle und einzige Gott vermag Israel auch aus einem Gebiet zu erretten, das an sich unter dem Einflussbereich anderer himmlischer Agenten steht. Die Theologie Israels expandiert Gottes Herrschaftsbereich ins Grenzenlose, was zur strikten Rückführung aller Wirklichkeit auf Gottes Schöpfertum führt. Kein vorgegebenes Material, kein Urchaos hat Gott zu formen oder zu bändigen, um die Welt zu erschaffen. Er schafft ohne Vorgaben – durch sein Wort. Er ist der exklusive Souverän des Seins. Deshalb ist er zugleich der Herr von Zeit und Geschichte. Die Katastrophe des Exils ist daher nicht die Tat eines babylonischen Gottes, sondern des einzigen Schöpfers der Zeit, des Gottes Israels. Das Exil ist das göttliche Gericht über das untreue Volk des Bundes, über seine Könige, die auf ihre Bündnispolitik vertrauten, statt auf den Bund mit Gott. Im Untergang Judas kündigt sich aber Neues an; das Gericht führt zum Heil. Der Prophet Ezechiel schaut das Neue in einer Vision⁵. Unzähliges Totengebein, das im Wüstensand verwest, wird von Gottes

deshalb sogar bei Jesaja (45,1) »Gesalbter«, Messias, genannt (vgl. Gunneweg 1986: 122–134; Gerstenberger 2005: 101–115).

- 5 Ez 37,1–14: »Die Hand des Herrn legte sich auf mich und der Herr brachte mich im Geist hinaus und versetzte mich mitten in die Ebene. Sie war voll von Gebeinen. Er führte mich ringsum an ihnen vorüber und ich sah sehr viele über die Ebene verstreut liegen; sie waren ganz ausgetrocknet. Er fragte mich: Menschensohn, können diese Gebeine wieder lebendig werden? Ich antwortete: Herr und Gott, das weißt nur du. Da sagte er zu mir: Sprich als Prophet über diese Gebeine und sag zu ihnen: Ihr ausgetrockneten Gebeine, hört das Wort des Herrn! So spricht Gott, der Herr, zu diesen Gebeinen: Ich selbst bringe Geist in euch, dann werdet ihr lebendig. Ich spanne Sehnen über euch und umgebe euch mit Fleisch; ich überziehe euch mit Haut und bringe Geist in euch, dann werdet ihr lebendig. Dann werdet ihr erkennen, dass ich der Herr bin. Da sprach ich als Prophet, wie mir befohlen war; und noch während ich redete, hörte ich auf einmal ein Geräusch: Die Gebeine rückten zusammen, Bein an Bein. Und als ich hinsah, waren plötzlich Sehnen auf ihnen und Fleisch umgab sie und Haut überzog sie. Aber es war noch kein Geist in ihnen. Da sagte er zu mir: Rede als Prophet zum Geist, rede, Menschensohn, sag zum Geist: So spricht Gott, der Herr: Geist, komm herbei von den vier Winden! Hauch diese Erschlagenen an, damit sie lebendig werden. Da sprach ich als Prophet, wie er mir befohlen hatte, und es kam Geist in sie. Sie wurden lebendig und standen auf – ein großes, gewaltiges Heer. Er sagte zu mir: Menschensohn, diese Gebeine sind das ganze Haus Israel. Jetzt sagt Israel: Ausgetrocknet sind unsere Gebeine, unsere Hoffnung ist untergegangen, wir sind verloren. Deshalb tritt als Prophet auf und sag zu ihnen: So spricht Gott, der Herr: Ich öffne eure Gräber und hole euch, mein Volk, aus euren Gräbern herauf. Ich bringe euch zurück in das Land Israel. Wenn ich eure Gräber öffne und euch, mein Volk, aus euren Gräbern heraufhole, dann werdet ihr erkennen, dass ich der Herr bin. Ich hauche euch meinen Geist ein, dann werdet ihr lebendig und ich bringe euch wieder in euer Land. Dann werdet ihr

Lebensodem mit Fleisch und Sehnen überzogen und reanimiert. Dieses Bild vom wiederauferstandenen Gottesvolk deutet an, dass der Glaube an den Schöpfer radikalisiert wird zum Glauben an ein postmortales Leben – zunächst: in dieser Zeit. Selbst die Grenze des Todes begrenzt Gottes Souveränität nicht mehr. Er ist der Souverän des Lebens über den Tod hinaus. Zuvor war man davon überzeugt, dass der Tote in das Totenreich (hebräisch *Scheol*, griechisch *Hades*) unterhalb der Erdoberfläche hinabsteigt. Aber diese Existenz betrachtete man als uneigentliche, schattenhafte Form des Daseins, getrennt von Gott und Gottesvolk, dem leben- und heilstiftenden Beziehung entfallen (Ps 155,17 »Tote können den Herrn nicht mehr loben, / keiner, der ins Schweigen hinabfuhr.«). Aber auch die Toten denken nicht mehr an Gott, den Quell des Lebens (Ps 6,6). Kann jedoch Gottes Macht an den Pforten der Unterwelt enden? Sicherlich kann Gott noch vor ihren Pforten den Getreuen retten (Ps 16,10 »[...] du gibst mich nicht der Unterwelt preis; du lässt deinen Frommen das Grab nicht schauen«).⁶ Vermag er aber auch die, die bereits durch die Pforten der Unterwelt hindurchgegangen sind, dem Reich der Schatten zu entreißen und mit neuem Leben zu begaben? Wenn in Ps 88,11 diese Frage gestellt wird, dann eher rhetorisch »Wirst du an den Toten Wunder tun, / werden Schatten aufstehen, um dich zu preisen?«. Die Antwort fällt negativ aus – noch. Im 3. und vor allem im 2. Jahrhundert v. Chr. spricht man Gott diese todesüberwindende Macht jedoch zu. Diese neue Antwort steht im Kontext der Apokalyptik.

(4) In der sogenannten Jesaja-Apokalypse – ein spätbiblischer Text, der re-daktionell den Überlieferungen des Propheten aus dem 8. vorchristlichen Jahrhundert zugeordnet wird – ergeht die Verheißung: »Deine Toten werden leben, / die Leichen stehen wieder auf; / wer in der Erde liegt, wird erwachen und jubeln. Denn der Tau, den du sendest, / ist ein Tau des Lichts; / die Erde gibt die Toten heraus.« Revolutionär ist die neue universalistische Perspektive, die die Grenzen Israels überschreitet: »Über die Errettung oder Vernichtung entscheidet nicht die Ethnie, sondern allein die Ethik« (Berges 1998: 184–185). Diese universalistische und ethische Orientierung ist die letzte eschatologische Konsequenz des Monotheismus: Der eine Gott ist der einzige Gott und Richter aller Menschen.

erkennen, dass ich der Herr bin. Ich habe gesprochen und ich führe es aus – Spruch des Herrn.« (vgl. Rad 2001: 229–247; Zenger 2011: 440–457).

6 Dieser Psalm wird im NT populär. Im Licht der Auferstehung Jesu wird er als Verheißung der Auferstehung gedeutet, die mancher Exeget auch im Psalm selbst angedeutet sieht (vgl. zur Interpretationsgeschichte Ravasi 1981: 297–303). Die griechische Übersetzung des Psalms in der Septuaginta (griechische Fassung der hebräischen Bibel aus dem 2. Jahrhundert v. Chr.) trug zur österlichen Relecture bei: »[...] du wirst meine Seele nicht der Unterwelt preisgeben, noch zulassen, dass dein Frommer die Verwesung schaut«. Aus dem Grab, vor dem Gott bewahrt, ist die Verwesung geworden, der der tote Jesus dank der Auferstehung nicht unterworfen wurde (vgl. App 2,31; 13,35).

Charakteristika der Apokalyptik (vgl. Rad 2001: 316–338) sind die erwähnte negative Deutung der aktuellen geschichtlichen Situation als Kumulation des Unheils und die Identifikation der transzendenten Zukunft mit der Realität des Heils. Diese soteriologische⁷ Qualität der eschatologischen Zukunftsdimension wird in Kategorien des Herrschaftswechsels artikuliert. Die kommende Gotesherrschaft überwindet die Herrschaft des Bösen und die Knechtschaft unter Hass und Gewalt – die Macht des Todes.

Dem Prophet wird die zukünftige Wirklichkeit des Heils enthüllt; er ist der Empfänger der *apokálypsis* / ἀποκάλυψις. Das, was *kalypton* / καλυπτόν, verborgen ist, wird ihm offengelegt in Träumen, Auditionen und Visionen. Der Gang der geschichtlichen Ereignisse bis zum Eintritt der zukünftigen Wirklichkeit folgt diviner Prädestination und Periodisierung. Geschichtliche und kosmische Zeichen wie Kriege, Verfolgungen sowie Erdbeben, Mond- und Sonnenfinsternisse – kündigen den Eintritt in die letzte Periode der bisherigen Wirklichkeit an. Hinzu treten Engel, die das himmlische Ausmaß des Endzeitgeschehens anzeigen. Vorzugsweise mit lautem Posaunenschall intonieren sie den Auftakt der Zeichenfolge, die das Ende einleitet. Die niedlichen Posaunenengel des Weihnachtmarktes mit dicken, roten Wangen überspielen diese Endzeitdramatik, zu deren Advent sie ursprünglich gehören. Schließlich ist zu konstatieren, dass die Apokalyptik von dem Bewusstsein eines *nahen* Weltendes geprägt wird.

Ein herausragendes Beispiel für einige der aufgelisteten Charakteristika in der apokalyptischen Literatur ist das Buch Daniel (vgl. Rad 2001: 331–338; Zenger 2011: 458–466), das für die Predigt Jesu und das Neue Testament eine wichtige Rolle spielt. Das Buch Daniel aus dem 2. vorchristlichen Jahrhundert handelt in legendarischer Form von Daniel am babylonischen Hof. Es bietet damit dem Leser des 2. vorchristlichen Jahrhunderts eine Zeitreise zurück ins 6. Jahrhundert. Am bekanntesten ist sicherlich die Episode von Daniel in der Löwengrube. Für die Apokalyptik wichtiger ist das 7. Kapitel. In diesem Kapitel wird die Vision des Sehers überliefert, der den Menschensohn schaut. Diese Figur – auf den Wolken kommend, d. h. aus Gottes Verborgenheit und Transzendenz – tritt die Herrschaft über die ganze Welt an und überwindet so alle Weltreiche, die gegen Israel agieren. Die Absicht des Autors dieser Erzählung ist leicht zu erfassen: Er möchte seine Zeitgenossen trösten, die im 2. Jahrhundert v. Chr. unter der Verfolgung durch Antiochus IV. Epiphanes (†164) leiden (vgl. Gunneweg 1986: 153–160). Antiochus' Reich wird symbolisiert durch ein kleines Horn, das sich zwischen zehn anderen Hörnern auf dem Kopf des Tieres zeigt, das nach einem Löwen, Bären und Panther als viertes dem großen Meer entsteigt. Mit den Tieren sind die Reiche der Babylonier, Meder und Perser gemeint. Das vierte Tier

7 Soteriologisch / Soteriologie = Lehre von der Erlösung (griech. soter = Erlöser).

repräsentiert das Reich Alexanders des Großen (und die Diadochenreiche). Die zehn Hörner symbolisieren die Dynastie der Seleukiden, die aus dem Diadochen Seleukos I. Nikator, der Siegreiche (358–281 v. Chr.), hervorgegangen ist. Das kleine Horn, das zwischen den zehn Hörnern hervorwächst, verdrängt drei andere Hörner: Das kleine Horn steht für Antiochus, der gegenüber Konkurrenten die Macht für sich beansprucht.⁸

Nach Kapitel 10–12 ist es der Engel Gottes, der Daniel die Geschichte voraussagt bis zur Verfolgung unter Antiochus. Zum apokalyptischen Repertoire gesellen sich auch Engel, die symbolträchtige Namen erhalten wie Michael *Wer ist wie Gott?* Dieser Engel, der auf die unvergleichliche Größe Gottes verweist, steht im Kampf mit anderen Engeln, z. B. mit dem Schutzengel des Perserreiches. Der himmlische Engelkampf rekapituliert die Kämpfe zwischen menschlichen Imperien. Michael siegt.

Der Sieg des Engels leitet eine Auferstehung der Toten ein. Die einen erwachen zum ewigen Leben, die anderen zur ewigen Schande. Im Unterschied zum Ezechiel des 6. vorchristlichen Jahrhunderts, der Auferstehung als eine geschichtsimmanente Reanimation Israels schaut, bietet das Buch Daniel eine apokalyptische Auferstehungsvision, die diese Geschichtszeit transzendiert und in Gottes Ewigkeit hineinreicht. Der eschatologische Zeitenbruch erhält dadurch eine neue Qualität. Eine ganz andere Wirklichkeit folgt auf diese Zeit, in der die Menschheit jetzt lebt. Daniel erhält den Auftrag, dieses geoffenbarte Wissen in einem Buch zu versiegeln bis zur Zeit des Endes. Das versiegelte Geheimwissen steht zu weiteren Apokalypsen (Offenbarungen) bereit. Es tröstet zugleich in unheilvoller Zeit, deren Ende aber nahen soll.

Dieses apokalyptische Geschichtsbild, das den Einbruch der göttlichen Ewigkeit einfängt, evoziert zwei unterschiedliche Einstellungen und Verhaltensweisen: eine aktiv-aktivistische Reaktion und eine Option für den Weg in die Innerlichkeit. Die aktivistische Einstellung zeigt sich in der Mobilisierung jahwetreuer Kreise. Sie opponieren gegen die aggressive Hellenisierungspolitik des Antiochus IV., die auf eine totale Assimilation der jüdischen Eigenheit zielte und die deshalb die religiöse Praxis untersagte (Beschneidung, Sabbatheiligung, Opferriten standen unter Todesstrafe). Es kommt zum Makkabäeraufstand (vgl. Gunneweg 1986: 160–167).⁹ Das aramäische Wort *makkaba* lässt an martialischer Klarheit nichts zu wünschen übrig: *makkaba*, Hammer, nennen sich die Anführer. Im jüdischen Jahr 3597, das ist 164 v. Chr., erobern die Makkabäer Jerusalem zurück und weihen feierlich den Tempel wieder ein, in dem man zuvor

8 Vgl. zur Diskussion über die Zuordnung der Symbole und Zahlen Koch (1980: 184–194).

9 Die Geschichte des Aufstands ist Gegenstand der beiden alttestamentlichen Makkabäerbücher (vgl. Zenger 2011: 275–290).

Zeus Olympios verehren musste (1 Makk 4,36–59). Am jüdischen Chanukkafest wird bis heute an das Ereignis der Tempelweihe gedacht.

Die apokalyptische Stimmung geht mit dem Sieg der Makkabäer einem Höhepunkt entgegen. Gottes Herrschaft ist mit der Tempelweihe wieder aufgerichtet. Die in Verfolgung und Krieg Gefallenen werden als Retter Israels geehrt, die in Gottes himmlisches Reich eingehen. Für die Apokalyptik wurde es undenkbar, dass derjenige, der Gott die Treue bis in den Tod hinein hält, nicht auch Gottes Treue im Tod erfährt und aus dem Tod errettet wird.¹⁰ Auch in den Makkabäerbüchern erschöpft sich die Rettung nicht in einer diesseitigen Wiederbelebung; sie besteht in der endzeitlichen Vollendung des Lebens in der ewigen Gemeinschaft mit Gott, in der Gabe ewigen Lebens.

Es entwickelte sich sogar die Tradition, für verstorbene Kämpfer, deren Leben und Glauben nicht immer tadellos war, Opfergaben darzubringen, um sie postmortal zu entsühnen und ihnen so den Zugang zum ewigen Leben zu öffnen. Das Gebet für die Toten wird üblich, der Glaube an die wirksame Fürbitte der jüdischen Märtyrer wächst (2 Makkabäer 12,32–45). Liturgie und Brauchtum im Christentum knüpfen an diese Vorstellungen an (vgl. den Tag Allerseelen).

Wenige Jahre nach dem militärischen Erfolg schlägt Antiochus siegreich zu-

10 Am eindrucksvollsten ist die Geschichte über das Martyrium der sieben Brüder und ihrer Mutter aus dem 2. Buch der Makkabäer 7,1–42. Vor allem Vers 28 ist wichtig: Hier wird zum ersten Mal in der Bibel von einer Schöpfung aus dem Nichts gesprochen, und dieser Gedanken wird mit dem Glauben an die Auferstehung verbunden. Man zielt mit dieser gedanklichen Verbindung auf die Einsicht, dass den seismächtigen Schöpfer auch nicht das Nichts des Todes zu begrenzen vermag. »Ein andermal geschah es, dass man sieben Brüder mit ihrer Mutter festnahm. Der König wollte sie zwingen, entgegen dem göttlichen Gesetz Schweinefleisch zu essen, und ließ sie darum mit Geißeln und Riemen peitschen.« Der zweite Sohn sagte, als er in den letzten Zügen lag: »Du Unmensch! Du nimmst uns dieses Leben; aber der König der Welt wird uns zu einem neuen, ewigen Leben auferwecken, weil wir für seine Gesetze gestorben sind. Nach ihm folterten sie den dritten. [...] Nun war nur noch der Jüngste übrig. Auf ihn redete der König nicht nur mit guten Worten ein, sondern versprach ihm unter vielen Eiden, ihn reich und sehr glücklich zu machen, wenn er von der Lebensart seiner Väter abfalle; auch wolle er ihn zu seinem Freund machen und ihn mit hohen Staatsämtern betrauen. Als der Junge nicht darauf einging, rief der König die Mutter und redete ihr zu, sie solle dem Knaben doch raten, sich zu retten. Erst nach langem Zureden willigte sie ein, ihren Sohn zu überreden. Sie beugte sich zu ihm nieder, und den grausamen Tyrannen verspottend, sagte sie in ihrer Muttersprache: Mein Sohn, hab Mitleid mit mir! Neun Monate habe ich dich in meinem Leib getragen, ich habe dich drei Jahre gestillt, dich ernährt, erzogen und für dich gesorgt, bis du nun so groß geworden bist. Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen und so entstehen auch die Menschen. Hab keine Angst vor diesem Henker, sei deiner Brüder würdig und nimm den Tod an! Dann werde ich dich zur Zeit der Gnade mit deinen Brüdern wiederbekommen. Kaum hatte sie aufgehört, da sagte der Junge: Auf wen wartet ihr? Dem Befehl des Königs gehorche ich nicht; ich höre auf den Befehl des Gesetzes, das unseren Vätern durch Mose gegeben wurde.« In der christlichen Überlieferung gelten die sieben makkabäischen Brüder als Märtyrer, denen man im Mittelmeerraum viele Kirchen weihte.

rück. Neue Aufstandsbewegungen apokalyptischer Couleur folgen, auch gegen neue Unterdrücker. Im Jüdischen Krieg (66–73) erhebt sich Israel gegen die römische Besatzung. Der Krieg endet mit der Zerstörung und Plünderung des Jerusalemer Tempels. Der Bar-Kochba-Aufstand (132–135), der nochmals gegen das römische Imperium geführt wird, scheitert und zieht die Vertreibung aller Juden aus Jerusalem nach sich.

Statt zum endzeitlichen Gotteskrieg zu blasen, wählen andere den Weg der Innerlichkeit. Sie werden zu den Chassidim, den Frommen, die Gott die Niederwerfung der Feinde überlassen. Bekannt ist die Gruppe der Essener (vgl. Betz 1982: 386–391; Lange und Lichtenberg 1997: 45–79). In ihrer geistigen Nähe vermutete man in der Forschung auch immer wieder Johannes den Täufer. Oft werden die Essener mit der Qumran-Gemeinde in Verbindung gebracht, deren Schriften man 1947 in Höhlen am Toten Meer fand. Ziel der Essener Gemeinschaft war es, sittliche und kultische Reinheit zu erlangen, z. B. durch tägliche Taufen, um auf die hereinbrechende Gottesherrschaft vorbereitet zu sein. Diese Gottesherrschaft sollte mit der Ankunft eines priesterlichen Messias aus dem Hause Aaron und einem laikalen Messias aus dem Haus David beginnen.

Wie fremd die Apokalyptik dennoch insgesamt dem Judentum bleibt, zeigt sich daran, dass viele apokalyptische Schriften, die von der Zeit der Makkabäer an bis ca. 140 n. Chr. entstehen, nicht den Weg in den Kanon der hebräischen Bibel finden: z. B. die Apokalypsen des Abraham, Baruch, Elias, Esra, des Mose und anderer mehr, oder das Henochbuch.¹¹ Tendenziell malen diese apokalyptischen Bücher die endzeitlichen Ereignisse noch weiter aus. Das Totenreich erhält jetzt Etagen: oben das Paradies im Schoße Abrahams, unten ein höllischer Strafort. Nach dem 4. Esra-Buch, um ca. 100 n. Chr. verfasst, verfallen sogar die Fische dem Gericht Gottes, wie alles Leben. Dieses Detail stellt eine gewisse Neuerung dar, da den Fischen das Gerichtshandeln Gottes in Form von urchzeitlichen oder endzeitlichen Sintfluten naturgemäß nicht viel anhaben kann. Es entwickeln sich Ansätze einer jüdischen Erbsündenvorstellung, so dass das Schwarz-Weiß-Bild der Apokalyptik nochmals gesteigert wird: Weil Eva den Fluch über alles Fleisch gebracht hat, bedarf es eines universellen Retters aus einer ganz neuen Wirklichkeit, um alles Leben zu retten.

Zusammenfassend können wir festhalten: Das biblische und nachbiblische Judentum generiert verstärkt apokalyptische Vorstellungsmuster, die vor allem in bedrohlichen Lebenssituationen der geistigen Stabilisierung dienen. Die Apokalypsen machen Aussagen über den Kosmos und die Weltgeschichte insgesamt, da ihre Genese mit dem Aufkommen des strikten Monotheismus verbunden ist, also mit der Konstitution einer Totalperspektive auf alle Wirklichkeit. Die Endzeitgaben wandeln sich von diesseitig-irdischen in jenseitig-trans-

11 Die Apokryphen des AT sind zusammengestellt in Riessler (1975).

zendenten Größen. Weder ein philosophischer Gottesbegriff noch eine Metaphysik der Seele begründen Schöpfungs- und Endzeitglauben, sondern die geschichtliche Erfahrung der Bundestreue Gottes. Im Licht der Bundestreue Gottes zeigt sich die Schöpfung als ursprüngliche und fortdauernde Treue Gottes zu Sein und Leben; diese Treue kennt letztlich keine Grenzen, nicht einmal die Grenze des Todes. Aus dem Tod werden diejenigen ins ewige Leben gerettet, die Gottes Treue mit ihrer Treue zu ihm und seinen Geboten beantworteten. Für die anderen erfolgt eine Auferstehung zum Gericht. In Gottes Treue liegt die Kraft zu einer kosmischen Umwandlung aller Wirklichkeit in einen heilvollen Endzustand, der die Überwindung aller Formen des Bösen einschließt. Zeichen in Natur und Geschichte deuten diese Umwandlung und Vollendung der Schöpfung an. Dem prophetischen Seher wird dieses Endzeitszenario durch Offenbarung, Apokalypse bekannt. Er verkündet seine Schau zum Trost und zur Stärkung der wegen ihrer Jahwetreue Verfolgten.

Neutestamentliche Apokalyptik

Das Neue Testament ist einerseits ganz von eschatologischen Themen durchdrungen. Deshalb spielt auch die apokalyptische Eschatologie eine entscheidende Rolle. Aber wie auch im Fall des Judentums liegen die meisten dezidiert apokalyptischen Schriften außerhalb des neutestamentlichen Kanons.¹² Die einzige apokalyptische Schrift, die es in den Kanon geschafft hat, definitiv aber auch erst ab dem Jahr 400 n. Chr., ist die Apokalypse (Offenbarung) des Johannes.¹³ Das erste Wort dieser Schrift gibt ihr den Namen: Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, »Offenbarung Jesu Christi, die ihm Gott gegeben hat, um seinen Knechten zu zeigen, was in Kürze geschehen muss, und die er durch Engelsbotschaft seinem Knecht Johannes kundgetan hat«. Der Text ist eine einzige Kollage aus Zitaten, die der prophetischen Überlieferung entstammen, und dem Buch Daniel entnommen sind; außerdem enthält der Text viele Anspielungen auf prophetische und apokalyptische Vorstellungsmuster. Hinzukomponiert werden die christlichen Motive. Aus dieser Kombination erschließt sich die formale Absicht der Schrift. Mittels der Apokalyptik soll die Prophetie Israels für nun christliche Leser aktualisiert werden. Die literarische Form gibt Aufschluss über

12 Der evangelische Neutestamentler und Patristiker Wilhelm Schneemelcher, der von 1954 bis 1979 an der Universität Bonn lehrte, ist international bekannt geworden für seine Editionen der neutestamentlichen Apokryphen, zu denen eine Reihe Apokalypsen gehören (vgl. Schneemelcher 1987/1999).

13 Wissenschaftlich belastbare Erklärungen der Offenbarung des Johannes bieten Biblische Kommentare, z. B. in knapper und allgemeinverständlicher Form Lohse (1993). Vgl. auch die Neubearbeitung dieses Buches von Holtz (2008).

das inhaltliche Ziel. Sieben zu Beginn der Apokalypse genannten Gemeinden in Kleinasien (Offb 1,4–3,20) soll Trost und Hoffnung zuteilwerden durch den Blick in die Zukunft, die von Gott kommt durch seinen Christus, der die finstere Geschichtsnacht erleuchtet wie der »strahlende Morgenstern« (22,16). Der Seher Johannes lebt auf der Insel Patmos (1,9), weil er selber der Verfolgung ausweichen musste. Als von Verfolgung Betroffener wird er, wie schon Daniel, durch Gottes Engel über die endzeitliche Geschehensfolge ins Bild gesetzt. Die prophetischen Visionen (4,1–22,21) heben an mit einer Schau des göttlichen Thronsaales (4,1–11). Gottes Lamm wird das Buch mit sieben Siegeln übergeben (5,1–14). Das Lamm öffnet die Siegel (6,1). Es erscheinen die vier apokalyptischen Reiter (6,2–8), die erstes Unheil über die Welt bringen. Bereits an dieser Stelle wird durch eine Zwischenschaltung (7,1–17) eröffnet, dass die Diener Gottes in allen Untergängen bewahrt bleiben, von 144.000 ist die Rede: Das Quadrat von 12 – die Zahl der Stämme Israels – multipliziert mit 1000, mit der symbolischen Zahl für die Vielzahl der Gläubigen. Die 144.000 repräsentieren demnach das kirchliche Israel Christi. Durch die Öffnung des siebten Siegels erscheinen sieben Engel, die sieben Posaunen erschallen lassen, woraufhin sich verschiedene Katastrophen und Kriege ereignen, Hungersnöte und andere Plagen die Erde heimsuchen sowie kosmische Zeichen an Sonne, Mond und Sternen geschehen (8,1–11,19). Die siebte Posaune spielt wieder auf die Errettung der Heiligen an. Es folgt die Vision von der Frau und dem Drachen (12,1–17), der ihren Nachwuchs verschlingen will: Wahrscheinlich ist die Kirche gemeint, deren Nachwuchs Verfolgungen erleidet. Andere erkennen in der Frau Maria. Engel Michael mit Genossen liefern dem Satansdrachen eine himmlische Schlacht, die der Widersacher verliert (12,7–9). Vom Himmel auf die Erde gestürzt, sorgt er dort für Verführung (12,13–17). Er gibt seine Macht einem Tier, das Krieg gegen das Gottesvolk führt und zum Götzendienst verleitet (13,1–18). Mit dem Götzendienst ist der römische Kaiserkult gemeint, dessen Verweigerung Verfolgung nach sich zog. Sieben Plagen ergießen sich jetzt über die Erde (15,5–16,21). Zu ihnen gehört die Versammlung einer Streitmacht am Ort Harmagedón¹⁴ zum Endzeitkampf (16,16). Es ertönen Siegesgesänge über das zerstörte Babylon, die Rom gelten, das vergehen wird (17,1–19,21). Der Teufelsdrachen wird von einem Engel gefesselt für 1000 Jahre (20,1–8). Es folgt das 1000jährige Friedensreich des Messias für die Märtyrer und Bekenner Christi, die dazu einer ersten Auferstehung gewürdigt werden. Nach Ablauf der tausend Jahre wird der Teufel freigelassen. Er verführt die Völker zum Krieg gegen Je-

14 Angespielt wird auf die blutgetränkten Schlachtfelder von Megiddo am südlichen Rand der Jesreel-Ebene in Israel, ein Ort und Verkehrsknotenpunkt, an dem nicht nur Israel immer wieder Krieg gegen feindliche Armeen führte. Prominent ist der im 2. Buch der Könige (23,29f.) überlieferte Tod von König Joschija (* um 647 v. Chr.) bei Meggido 609 v. Chr. durch den Angriff des Pharaos Necho II. (610–595 v. Chr.).

rusalem, in dem Gottes endgültiges Heil offenbar werden soll (20,7–10). Die Heere des Widersachers werden durch Feuer vom Himmel vernichtet, der diabolische Verführer für immer in einen feurigen Schwefelsee geworfen. Es folgt das Weltgericht (20,11–15), die Herabkunft des neuen Jerusalem, die Überwindung des Todes in der allgemeinen Auferstehung und die Errichtung eines himmlischen Reiches vollkommener Freude (21,1–22,21).

Die hoch komplexe und teilweise nicht mehr eindeutig zu dechiffrierende Bilderwelt ist ein Hymnus auf die christliche Hoffnung, eine Siegeskantate der Ekklesia. An sich müsste sich an dieser Aussageabsicht jede Auslegung des Textes orientieren. Doch die Suggestionskraft der Bilder verleiht diesen ein Eigenleben; sie dienen immer wieder zur Konstruktion von Geschichte, zur Berechnung des Weltendes oder der Zahl der Geretteten. Man spekuliert darüber, wer mit den 144.000 gemeint sei. Einzelne Motive evozieren apokalyptische Hochspannung in der Geschichte des Christentums. Zum apokalyptischen Plot gehören weitere Figuren: der Antichrist, der in einigen neutestamentlichen Schriften als Gegenchristus auftritt, als Feind der Gemeinden. Sein Auftreten markiert die Endzeit (2. Thessalonicher-Brief 2,4; 2,8; Offb 11,7). Im Mittelalter wird er Gegenstand eines Legendenkranzes.¹⁵ Es entwickelt sich die Retterfigur vom letzten Kaiser (vgl. Cohn 1986: 130–135). Auch das Motiv vom Weltenbrand aus dem 2. Petrus-Brief (3,7–13) gehört zum apokalyptischen Repertoire.

Bevor die Wirkungsgeschichte der neutestamentlichen Apokalypse zur Sprache kommt, sind zumindest einige Hinweise auf Jesus aus Nazareth angebracht, der in der Johannes-Apokalypse als endzeitlicher Retter präsentiert wird. Es ist nicht schwer zu erraten, dass die Frage nach dem Verhältnis Jesu zur Apokalyptik nur sehr differenziert beantwortet werden kann. Ich beschränke mich auf ein paar Anmerkungen.¹⁶ Historisch unstrittig ist der Zentralbegriff der Verkündigung Jesu: die Königsherrschaft Gottes (*basileia tou theou*), oft mit dem Ausdruck *Reich Gottes* übersetzt. Die Nähe dieses Reiches predigt Jesus als das neue Evangelium (*euaggelion*), d. h. als frohe Heilsbotschaft. Die Texte, die von dieser Frohbotschaft berichten, werden in Folge selber Evangelien genannt. Das älteste Evangeliums nach Markus bietet gleich zu Beginn ein Resümee der Predigt Jesu: »Die Zeit ist erfüllt, die Königsherrschaft Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!« (Mk 1,15) Jesu Botschaft ist also zweifellos endzeitlich, eschatologisch. Ist sie auch apokalyptisch? Apokalyptisch ist der Gedanke von der Königsherrschaft Gottes, die – das zeigt das Evangelium insgesamt – durch ihr Kommen andere Herrschaftsformen überwindet. Überwunden werden negative, den Menschen zerstörende Herrschaftsformen, die

15 Vgl. die Beiträge in dem von Delgado und Leppin 2011 hg. Sammelband *Der Antichrist*.

16 Vgl. zur Verkündigung des historischen Jesus: Gnllka (2000); Mußner (1991); Taxacher (2010: 115–130).

ihm die psychische und physische Gesundheit rauben, ihn um den Verstand bringen, ihn Gott, den Mitmenschen und sich selbst entfremden. Außerdem scheint die angesagte »Nähe« jener Königsherrschaft Gottes eine zeitliche Bedeutung und darum apokalyptische Konnotationen zu haben. Doch ist offenbar mehr gemeint als nur eine Zeitabgabe. Die »Nähe« bezieht sich zuerst auf Jesus selbst. Das Reich Gottes ist mit Jesus im Kommen; es beginnt zu kommen mit ihm in seinen Worten und Taten, in seiner Person (vgl. Mt 12,28 »Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen.«). Dass die endzeitliche Zukunft schon anfänglich in der Gegenwart wirkmächtig präsent ist – diese Vorstellung ist nicht apokalyptisch. Zwischen Gegenwart und Zukunft klafft nach apokalyptischem Zeitverständnis ein radikaler Bruch. Jesus setzt hingegen auf Kontinuität, auf allmähliches Wachstum¹⁷, das in der Gegenwart beginnt und sich endzeitlich vollendet. Jesus spricht folglich auch von einem künftigen Kommen des Reiches. Er lehnt es allerdings ab, über den Zeitpunkt der Vollendung des Reiches Angaben zu machen, davon wisse er nichts. In Markus 13,32 ist Jesu geradezu provozierendes Nichtwissen von der endzeitlichen Zukunft überliefert: »Doch jenen Tag und jene Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater.«¹⁸ In diesem Sinn sagt Jesus seinen Jüngern: »Euch steht es nicht zu, Zeiten und Fristen zu erfahren, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat.« (Apg 1,7). Diese Haltung ist wiederum nicht apokalyptisch. Der Apokalyptiker versucht die Zeit zu periodisieren und Zeitangaben zu machen. Manche Worte Jesu scheinen jedoch genau derartige Zeitangaben zu beinhalten. Nach Markus 13,30 sagt Jesus: »Amen, ich sage euch: Diese Generation wird nicht vergehen, bis das alles eintritt.« Das »alles« bezieht sich auf die Zeichen, an denen man das kommende Weltende ablesen kann, sowie auf das Erscheinen des Menschensohnes in den Wolken des Himmels. Und »diese Generation« macht dazu die Zeitangabe, eine Generation – das sind maximal 30 Jahre – trennen noch vom Eintreten des Weltendes. Ein genauer Wort- und Bedeutungsvergleich ergibt allerdings: Generation (*geneá*, Geschlecht) bedeutet an dieser Stelle (wie an anderen) Volk, das Volk Israel oder das Volk Gottes bestehend aus Israel und

17 In vielen seiner Gleichnisse vom Gottesreich verwendet Jesus Bilder vom Pflanzenwachstum. In der Gegenwart gesät, wächst die Saat allmählich heran. Die Zeit der Ernte ist die Endzeit, d. h. die Vollendung dessen, was in der Gegenwart zu keimen begann. In der Endzeit erfolgt ebenso das Gericht über das Unkraut auf Gottes Acker (vgl. beispielsweise Mk 4,1–34).

18 Diese »Unwissenheit Jesu« gewann ab dem 3. Jahrhundert dogmatische Brisanz, da sie dem Anschein nach Jesu Inferiorität gegenüber Gott dem Vater offenkundig machte und damit der Glaubensüberzeugung widersprach, nach der Jesus die Inkarnation des Sohnes Gottes darstelle und Jesus als Gottes Sohn dem göttlichen Wesen des Vaters gleich sei. Um diese Schwierigkeit zu meistern, verstand man das Nichtwissen Jesu (das sich auch in Bezug auf viele andere Sachverhalte dokumentieren lässt) als Beleg für Jesu uneingeschränktes Menschsein, das durch das Gottsein nicht überblendet wird.

der Kirche. Israel (die Kirche) wird also nicht vergehen, bis sich Jesu Verkündigung erfüllt. Folglich macht Jesus keine Zeitangaben. Er verheißt hingegen dem christlichen Israel unbegrenzten Bestand. Demnach ist Jesus nicht als ein Apokalyptiker der Zeitangaben zu verstehen. Zur Debatte steht ebenso, inwieweit sich Jesus mit jener Figur aus Daniel, dem Menschensohn, identifiziert (vgl. Mk 13,26) oder ob die entsprechende Identifikation erst von der Überlieferung, die zum NT führte, vorgenommen wurde. Es sieht jedenfalls so aus, dass die judenchristliche Urgemeinde der eschatologischen Predigt Jesu ein apokalyptisches »Outfit« verpasst hat. Das ganze apokalyptische 13. Kapitel des Markusevangeliums scheint eine derartige judenchristliche Collage aus Jesu Reich-Gottes-Predigt und apokalyptischen Motiven des Judentums zu sein. Durch diese Collage (vielleicht erst nach 70 n. Chr. verfasst) hat die judenchristliche Urgemeinde die Botschaft Jesu in ihrem Verstehenshorizont neu aktualisiert. Die Apokalypse des Johannes stellt die umfänglichste judenchristliche Relecture der Botschaft und Person Jesu dar.

2. Chiliasmus und Joachimismus

In der weiteren Geschichte der christlichen Apokalyptik überschneiden und unterscheiden sich messianische, chiliastische, joachimitische und utopische Motive. Den Chiliasmus und Joachimismus greife ich exemplarisch heraus. Sie spielen für das Selbstverständnis der Verkündiger des Evangeliums in der Neuen Welt eine wichtige Rolle.

Chiliasmus, Milleniarismus

Der Begriff *Chiliasmus* (vgl. Laub 2006: 1045–1046) ist abgeleitet von griechischen Bezeichnung für tausend Jahre (*chilia étē*) und bezieht sich auf das 1000-jährige Reich, von dem die Johannes-Apokalypse spricht. Darin schaut der Prophet dieses Reich als ein messianisches Friedensreich der Heiligen, das dem Weltgericht und der eschatologischen Vollendung vorausgeht. Diese irdische Messiaszeit bringt die Handgreiflichkeit, ja Materialität des Heils, wie sie der jüdischen Glaubensvorstellung eigen ist, zum Ausdruck. Die traditionellen islamischen Paradiesvorstellungen sind diesem Friedensreich vergleichbar. Dieses Friedensreich wurde im biblischen Judentum zunächst als unbegrenzte eschatologische Realität geglaubt. Jetzt ist es durch die nachfolgende allgemeine Totenaufstehung von befristeter Dauer.

Die Zahl 1000 greift wahrscheinlich den Gedanken von der Weltenwoche auf, deren Spuren auch im iranisch-chaldäischen Kulturraum zu finden sein sollen.

Nach dem Modell der Weltenwoche folgt die Geschichte 6000 Jahre ihrem gewöhnlichen Gang, bis der tausend Jahre andauernde Weltensabbat anbricht. Hinter diesem Gedanken steht die Erzählung von der Erschaffung der Welt in sechs Tagen (Gen 1,1–2,4a). Dass dabei aus einem Tag 1000 Jahre werden, folgt der Logik von Psalm 90,4: »Tausend Jahre sind für dich [Gott] wie der Tag, der gestern vergangen ist.« Der Psalm bietet sozusagen einen festen Umrechnungskurs von Zeit zu Ewigkeit. Auffallend ist, dass die Apokalypse des Johannes dieses Tausendjährige Reich nicht weiter ausmalt. Diese Nüchternheit steht diametral im Gegensatz zur Wirkungsgeschichte dieses Motivs im rabbinischen Judentum und Christentum.

Irenäus, Bischof von Lyon (†202), ist im 2. Jahrhundert der erste entscheidende Promotor der chiliastischen Utopie. Ihre geschichtsimmanente irdische Direktheit wendet er im Sinn seiner inkarnatorischen und heilsgeschichtlichen Theologie gegen spiritualisierende und dualistisch denkende Gnostiker. Das Heil versteht er als Wiedereinholung (*recapitulatio, anakephalaisis*) der ganzen Schöpfung, auch in ihrer Materialität. Ein pädagogisches Motiv kommt hinzu: Während der tausend Jahre Messiaherrschaft soll sich der Mensch an das Zusammenleben mit Gott und an die endgültige Herrlichkeit des neuen Jerusalem gewöhnen. Irenäus' realistische Deutung wird bestimmend für die westliche Theologie bis Augustinus. Der Osten weist diese Deutung als jüdisch, fleischirdisch zurück (Origenes † um 254). Der westliche Realismus regt dazu an, das berechnete Alter der Welt und die Geburt Jesu ins Verhältnis zu setzen zu dem erwarteten Weltensabbat. Mit quasi-wissenschaftlichem Anspruch legen zu Beginn des 3. Jahrhunderts Hippolyt (†235) und Julius Africanus (†240) das Geburtsjahr Jesu auf das Jahr 5500 seit Erschaffung der Welt fest. Bei Hippolyt findet das 1000jährige Reich Christi Platz in seiner Chronik der Weltgeschichte.

Nach der Konstantinischen Wende und dem Ende der Christenverfolgung (313) erschläft der chiliastische Enthusiasmus. Der Widersacher Rom, der zur Abfassung der Johannesapokalypse motivierte, ist zum Alliierten geworden. Augustinus (†430) formt die futurisch-endgeschichtliche zu einer präsentisch-ekklesiologisch ausgerichteten Eschatologie um. In *De Civitate Dei* führt Augustinus Schriftstellen an, die Gottes Reich und Herrschaft mit der Kirche identifizierbar machen (vgl. Augustinus 1991: 608–613). Das Millennium beziehe sich auf die terminlich unbestimmte Gesamtzeit der Kirche bis zur Wiederkunft Christi. Die Zahl 1000 interpretiert er als *numerus perfectus*, als Indiz für die Vollkommenheit dieser Zeit. Die erste Auferstehung derer, die nach der Johannesapokalypse zum messianischen Reich gehören, deutet Augustinus in eine seelische Aufrichtung um. Die Fesselung des Satans legt er als Entmachtung des Bösen durch Christi Tod und Abstieg ins Totenreich aus.

Dass in der Tat die Zeitenwende mit dem Tod und der Auferstehung Jesu erfolgt, davon geht offenbar auch das Matthäusevangelium aus. Konsens mo-

derner Exegese besteht darüber, dass die apokalyptischen Zeichen des Erdbebens und der Auferstehung von Heiligen unmittelbar beim Tod Jesu, was in dieser Weise nur Matthäus überliefert, den Beginn der Endzeit mit Jesu Tod andeuten sollen.¹⁹ Nicht der Anfang der Endzeit, sondern nur ihre Vollendung steht noch aus. So sieht es also auch Augustinus. Bis dahin sei die Kirche eine *ecclesia permixta* der Guten und Bösen.

Joachimismus

Nachdem Augustinus die apokalyptische Spannung und Erwartung gewissermaßen entschleunigt und die Kirche in der Zeit etabliert hatte, erlahmte der endzeitliche Enthusiasmus auch im Westen. Die Situation änderte sich im 12. Jahrhundert. Der Abt Joachim de Fiore (†1202) und seine Schüler gaben chiliastischen Vorstellungen neuen Schwung. Ähnlich wie schon Rupert von Deutz (1075–1129) vor ihm, periodisierte er die Geschichte nach den Personen der Trinität (vgl. Kehl 1986: 183–188). Gott dem Vater ordnet er den Alten Bund zu, dem Sohn die Kirche des Neuen Bundes und dem Heiligen Geist das tausendjährige Reich, das er für das Jahr 1260 erwartete. Die Jahreszahl resultiert aus seiner Neuberechnung der Weltenwoche, die er mit Hilfe des Stammbaumes Jesu aus dem Matthäusevangelium vornimmt. Die Zeit des Alten Bundes wird in sechs Teile gegliedert. Jeder Teil umfasst sieben Generationen des insgesamt 42 Generationen zählenden Stammbaumes Jesu. Sechs Abschnitte mit je sieben Generationen gehen daher Jesus voran, Jesus selbst bildet den siebten Teil. In Analogie dazu wird auch die Zeit des Neuen Bundes in sieben Abschnitte untergliedert. Es folgen wieder sechs Generationen pro Abschnitt. 30 Jahre, die Lebenszeit Jesu, bemessen den Zeitraum einer Generation. Aus diesen Angaben ergibt sich die Multiplikation $7 \times 6 \times 30 = 1260$. Demnach fährt die apokalyptische Zeitmaschine ins Jahr 1260. Es folgt die Zeit des Geistes, die die Zeit des Sohnes ablöst. In der Zeit des Geistes verwandelt sich die Kirche in eine *ecclesia spiritualis*, in der jeder in unmittelbarem Kontakt mit Gott steht. Die Bergpredigt wird von allen gelebt, weshalb die Kirche arm ist. Alle Kriege sind beendet, der

19 Mt 27,45–50 »Von der sechsten bis zur neunten Stunde herrschte eine Finsternis im ganzen Land. Um die neunte Stunde rief Jesus laut: *Eli, Eli, lema sabachtani?*, das heißt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? [...] Jesus aber schrie noch einmal laut auf. Dann hauchte er den Geist aus. Da riss der Vorhang im Tempel von oben bis unten entzwei. *Die Erde bebte und die Felsen spalteten sich. Die Gräber öffneten sich und die Leiber vieler Heiligen, die entschlafen waren, wurden auferweckt. Nach der Auferstehung Jesu verließen sie ihre Gräber, kamen in die Heilige Stadt und erschienen vielen.* Als der Hauptmann und die Männer, die mit ihm zusammen Jesus bewachten, das Erdbeben bemerkten und sahen, was geschah, erschrakten sie sehr und sagten: Wahrhaftig, das war Gottes Sohn!«

Antichrist ist besiegt. Den Übergang zur Geistkirche stellt sich Joachim allerdings nicht als apokalyptischen Zeitenbruch vor, sondern als allmählichen Übergang. An diesem Übergang wollte er selber mitarbeiten. Er spaltete sich vom Zisterzienserorden ab, in den er zunächst eingetreten war, und gründete sein eigenes Kloster, dessen Abt er wurde, um so mit aller Kraft die Emergenz der Geistkirche vorzubereiten.

Joachims Gedanken entwickelten eine kirchen- und gesellschaftspolitische Sprengkraft durch ihre Zuspitzung. Es waren die Franziskanerspiritualen des 13. Jahrhunderts, die den Chiliasmus jetzt sozialkritisch gegen die Kirche wandten, Babylon mit Rom gleichsetzten und in Friedrich II. den Antichrist erkannten, der den Papst bedrängte.²⁰ Papst Gregor IX. (1167–1241) und Friedrich II. (1194–1250) bedienten sich ihrerseits des apokalyptischen Vokabulars, um sich gegenseitig als apokalyptisches Ungeheuer und Antichrist zu bezeichnen. 1239 schrieb der Papst über Friedrich II.: »Es steigt aus dem Meere die Bestie voller Namen der Lästerung, die mit den Tatzen des Bären und dem Rachen des Löwen wütet [...] ihren Mund zu Lästerungen des göttlichen Namens öffnet, die nicht aufhört, auf Gottes Zelt und die Heiligen, die in den Himmeln wohnen, die gleichen Speere zu schleudern« (Van Eickel 2000: 358). Die Spiritualen sahen im antichristlichen Kaiser aber auch eine Waffe Gottes gegen die verweltlichte Kirche, was sie in Opposition zu Papst Johannes XXII. brachte, jedoch ebenso zur Mehrheit ihres Ordens. Man stritt vor allem um das Maß der gelebten Armut. Ein Ausgleich der Gegensätze gelang nicht. 1517, im Jahr des Thesenanschlags Martin Luthers, wurde der Franziskanerorden gespalten in die Gruppe der Konventualen, die im Besitz keinen Widerspruch zum Armutsideal ihres Ordensgründer, Franz von Assisi, erkannten, und in die Gruppe der Observanten, die ein Leben in Besitzlosigkeit vorzogen.

3. Die Apokalyptik der Neuen Welt

Franziskaner von der strengen Observanz, die im Spanien des 16. Jahrhunderts vor den Konventualen an Bedeutung gewonnen hatten, brachten zuerst das Evangelium in die Neue Welt. Mit dem Evangelium importierten sie ebenfalls seine apokalyptische und chiliastische Interpretation, den Joachimismus (vgl. dazu Saranyana, 1999: 613–687). Viele Franziskaner sahen in der Entdeckung der Neuen Welt ein Zeichen des kommenden Weltendes. Sie hofften, mit den

20 Friedrich II. hatte die Bettelorden wegen ihrer Papsttreue aus Sizilien ausweisen lassen. Das war Friedrichs Antwort auf den Bann durch den Papst wegen Friedrichs Unterstützung des byzantinischen Kaisers Johannes III. Friedrich hatte vor, Sizilien zu reorganisieren und dem päpstlichen Anspruch zu entziehen (vgl. Kehl 1986: 188–191).

Indios die Kirche der Armen errichten zu können, das himmlische Jerusalem zu erbauen in messianischer Zeit. Bei den berühmten zwölf Franziskanern, die 1524, drei Jahre nach der Eroberung Zentralmexikos durch Hernán Cortés (1485–1647), in Mexiko eintrafen, erkennen einige Historiker die apokalyptische Utopie vom 1000-jährigen Reich und einen ausgeprägten Joachimismus (John Leddy Phelan 1970, Georges Baudot 1977). Andere bestreiten diese besondere chiliastische Ausrichtung (vgl. Saranyana 1999: 621–624). Aber schon ihre Aussendung in Spanien, bei der das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg verlesen wurde, inszenierte man eschatologisch (vgl. Phelan 1970: 24): Das Gleichnis verheißt denen den gleichen Lohn, die auch noch in der letzten, der elften Tagesstunde beginnen, im Weinberg zu arbeiten (vgl. dazu Delgado 1996: 193–234). Der Weinberg ist ein biblisches Bild für Israel bzw. die Kirche. Die in die Neue Welt gesandten Franziskaner betrachteten sich als die Arbeiter in der letzten Stunde der Weltgeschichte.

Zu dieser endzeitlichen Vision von der eigenen Mission in Übersee passend deutete man die Geschichte mit dem Instrumentarium der Apokalypse. Die apokalyptische Deutung verfolgte den Zweck, die Mission als Gottes Heilsplan entspringende Aktivität auszuzeichnen, die die Vollendung der Geschichte vorbereitet. Dieses Geschichtsbild sollte es nach der Vorstellung nicht weniger ermöglichen, die Mission von der gewaltsamen Kolonisation, z. B. vom *Encomienda*-Wesen, abzutrennen und ganz auf eigene begründungstheoretische Beine zu stellen. Die apokalyptische Geschichtsdeutung schlug außerdem historiographisch durch: Ähnlich wie Hippolyt, Julius Africanus und Joachim de Fiore untergliederte man die Geschichte in Perioden. Die *Historia eclesiástica* von Jerónimo de Mendieta (1528–1604) ist hierfür ein Beispiel (vgl. Saranyana 1999: 630–634). In dieser Kirchengeschichte stellen sich die Franziskaner selbstbewusst-bescheiden an die Spitze des Fortschritts, des dritten Geistzeitalters. Ihre Kritik an den todbringenden Spaniern wird begleitet von einer positiven Sicht der Indigenen, die man für das Evangelium als besonders empfänglich betrachtet. Paternalistische Überzeugungen, die auch die Rechtfertigung von Gewaltanwendung einschließen, gehören ebenso zu dieser positiven Einschätzung der Indigenen (vgl. Delgado 1996: 210–221). Wie sehr die *Conquista* dennoch als ein messianisch-erlösendes Geschehen gedeutet werden konnte, kann derselben Kirchengeschichte entnommen werden. Danach ist die Geburt von Cortés 1485 mit einem zeitgleich begangenen aztekischen Fest zusammengefallen, bei dem 80.400 Menschen geopfert worden sein sollen, so dass Cortés' Geburt die Antwort auf die Schreie der Opfer gewesen sei. Cortés avanciert zum neuen Moses, zum Messias (vgl. Phelan 1970: 28–30; Saranyana 1999: 632f.). Cortés schafft, Mendieta zufolge, die Neue Welt, während die Alte Welt von Martin Luther zerstört wird, der im Papst den Antichrist erkennt. Die Verluste der Kirche in der Alten Welt werden durch die Gewinne von Katholiken

in der Neuen kompensiert (vgl. Phelan 1970: 31). Nicht erst Cortés stand im grellen Licht der Apokalypse. Auch Christoph Kolumbus (†1506) deutete sich selbst und seine Reise nach Westindien nach apokalyptischen Mustern (vgl. ebd. 17–23; Taxacher 2010: 196–201).

Über die spanischen Franziskaner hatte Kolumbus den Joachimismus kennen und schätzen gelernt. Auf seiner vierten Reise (1502–1504) verfasste er das Buch der Prophezeiungen. Das neu entdeckte Land interpretiert er im Sinn der Johannes-Apokalypse als Sinnbild des neuen Jerusalem (vgl. Colón 1984). Er, Kolumbus, öffnete das Tor nach Westen, durch das die Missionare dringen, um endgültig allen Völkern das Evangelium zu verkünden. Sobald alle Völker mit dem Evangelium konfrontiert wurden und es die Möglichkeit zur Bekehrung gab, argumentiert der Genuese, können das Ende der Welt und das Weltgericht folgen. Es werde dann wirklich, was in der Apokalypse des Johannes verheißen wird: Zu den Auserwählten und Geretteten gehören Vertreter aller Völker und Nationen.²¹ Da durch seine Reisen eine Beschleunigung der Geschichte dank neuer Missionswege eingeleitet wurde, sieht Kolumbus in 155 Jahren das Ende der Welt kommen. Zuvor müsse ebenso die Rückeroberung Jerusalems gelingen, für die er sich finanziell engagierte (vgl. Phelan 1970: 19). Eine in Spanien stark ausgeprägte, gegen die Mauren gerichtete Kreuzfahrerapokalypik prägen Kolumbus' Visionen von der eigenen heilsgeschichtlichen Bedeutung (vgl. Kolumbus 2001: 5–7).

Die positive endzeitliche Deutung der Ankunft von Europäern in Amerika und der Conquista ist nicht unwidersprochen geblieben. Der Dominikaner Bartolomé de Las Casas (†1566) sieht die Conquistadores vom Gericht Gottes bedroht (vgl. Las Casas 1942: 441, 511).²² Er bezieht sich auf die Endzeitrede Jesu nach Matthäus (25,31–46). Jesu eschatologisches Kriterium für ewige Glückseligkeit oder Verwerfung besteht im Verhalten des Menschen gegenüber seinem Mitmenschen. Jesu Illustration des Kriteriums für die Verwerfung »Ich war nackt, und du hast mich nicht bekleidet« steigert Las Casas durch die von Augustinus geprägte Wendung »Ich war bekleidet, und du hast mich entblößt«, und er fragt, wo in der Hölle wohl diejenigen seien, die den Bekleideten die Kleider geraubt haben, wenn schon jene, die andere nur nicht bekleideten, dem ewigen Feuer verfallen sind. Westindien wurde durch die Eroberungen und Siedlungssysteme entkleidet, entblößt. Während der Gerichtsgedanke bei Las Casas in

21 Offb 7,9 »Ich sah: eine große Schar aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen; niemand konnte sie zählen. Sie standen in weißen Gewändern vor dem Thron und vor dem Lamm und trugen Palmzweige in den Händen.«

22 Vgl. dazu Delgado (2011: 181–203, bes. 201–202). Die großen Schwierigkeiten, die Kolumbus als Kolonist hatte, sein Scheitern – all das versteht Bartolomé de Las Casas als Strafe für die Misshandlung der Indigenen (vgl. dazu Phelan 1970). Eine solide Einführung in Leben und Werk von Las Casas bietet Delgado (2011).

seinem Einsatz für die indigene Bevölkerung eine wichtige Rolle spielt, bedient er sich doch nicht in auffallender Weise des apokalyptischen Instrumentariums. Rechtsphilosophische Argumente sind für ihn entscheidender.²³ Anders als die Franziskaner lehnt er jede Form paternalistischer Gewalt um des Himmelreiches willen ab (vgl. Delgado 1996: 225–226).

Skurrile Apokalyptik können aber dennoch die Dominikaner bieten, wie z. B. Francisco de la Cruz (1529–1578), der die Schrift *Declaración del Apocalipsi* verfasste (vgl. Saranyana 1999: 640–650).

Angesichts der von Lastern entstellten Kirche in Europa und Amerika setzt er auf ihre Erneuerung, wie in der Johannesapokalypse verheißen. Gelingt die Reform, werde Lima als Neues Jerusalem erstrahlen, werde es Sitz des neuen Papstes, in dem sich Francisco de la Cruz selber schaut. Die institutionelle Dimension der Kirche werde geistig transparent für den Willen Gottes. Lehramt und Konzile brauche man nicht mehr, wenngleich er, Francisco, sich selbst als eschatologischer Papst in Lima sieht. Diese Zukunft glaubt er als sehr nahe, das dritte Zeitalter stehe vor der Tür.

Angesichts der eschatologisch-apokalyptischen Prägung vieler Missionare stellt sich die Frage nach der indigenen Rezeption und Reproduktion dieser Vorstellungswelt. Konnten die Missionare Brücken schlagen etwa zu endzeitlichen Vorstellungsmustern indigener Völker? Gab es eine Verbindung zwischen dem linearen Geschichtsbild des Christentums und dem offenbar zyklischen vieler Indigener?

Das Studium der Quellen, die die Verkündigung in der Neuen Welt erkennen lassen, überrascht. Weder Franziskaner noch Dominikaner entfalten die eschatologisch-apokalyptischen Themen (vgl. Gorissen 1998: 93–96). Eher versucht man, von der Schöpfungstheologie her zu überzeugen, wie z. B. Ramón Pané, der 1493 mit Kolumbus nach Española kam und den Taíno das Christentum verkündete (vgl. Saranyana 1999: 35–37). Die *Doctrina Breve*, ein Kurzkatechismus aus dem Jahr 1544 von Juan de Zumárraga (1468–1548), Franziskaner und erster Erzbischof von Mexiko, bietet nur in ganz wenigen Zeilen eschatologische Themen: Auferstehung der Toten und das Jüngste Gericht (vgl. Saranyana 1999: 49–55; Gorissen 1988: 92 f.). Auch die Mission in Yukatan scheint eher sparsam mit eschatologischen Themen umgegangen zu sein. Der Chronist Pedro Sánchez de Aguilar (1555–1648) resümiert 1613, dass man den Indios schlicht das Glaubensbekenntnis vermittelt habe, neben Gebeten und ethischen Prinzipien. Apokalyptisches kommt nicht vor (vgl. Gorissen 1998: 93).²⁴ Dieser magere Befund widerspricht dem Ratschlag, den der spanische Theologe Luis de Gra-

23 Vgl. zu den apokalyptischen Argumentationsformen bei Mendieta und den universalistischen bei Las Casas die Biographie von Galmés (1942: 179 ff.).

24 Vgl. die detaillierte ältere Studie (1933) von Ricard (1982: 96–108).

nada (1504–1588) im 16. Jahrhundert den Missionaren mit auf den Weg gab. Bezüglich der Endzeithemen meint er, dass ihre gelungene Vermittlung die Herzen der Menschen in Angst versetzt und sie so für die Annahme des Glaubens empfänglich macht.²⁵

Erst im weiteren Verlauf der Missionsgeschichte ist dieser Rat wirksam geworden. Matthias Gorissen belegt in seiner Magisterarbeit über die Apokalyptik im Chilam-Balam-Buch von Chumayel, dass es bei den yukatekischen Maya der späten Kolonialzeit durchaus zu einer Rezeption christlicher Apokalyptik gekommen ist und somit zu einer Synthese der Geschichts- und Weltbilder. Bei den insgesamt 18 Chilam-Balam-Büchern handelt es sich um Texte in yukatekischer Sprache, die ungefähr zwischen 1782 und 1875 entstanden sind (vgl. Gorissen 1998: 150–201). Die Genese und Qualität der Überlieferung in diesen Büchern wird kontrovers gesehen. Das Chilam-Balam-Buch von Chumayel enthält eine Schöpfungserzählung, die zugleich den Bogen zum Ende der Welt spannt und dadurch eine Synthese von christlichen Vorstellungen und Ideen aus der vorspanischen Maya-Religion bietet.²⁶

Der Text sagt: »Und dann wird Gott wieder eine große Flut bringen. Das ist das Ende der Welt. Und wenn dies beendet ist, dann wird unser Herr Jesus Christus herabkommen. Er schuf Himmel und Erde. [...] Er wird wiederkommen, um alles einzuebnen (gleich zu machen) [...].« (ebd.: 190). Die Sintflut am Ende der Zeit ist ein jüdisches Motiv (4. Esra-Buch), auf das auch das Matthäusevangelium anspielt (Mt 24,37f). Und es ist ein Motiv der Maya. Popol Vuh und Chilam-Balam-Büchern zufolge werden frühere Welten durch Fluten zerstört. Auch die jetzige Lebenswelt, die als fünfte Schöpfung gezählt wird, geht unter (vgl. Popol Vuh 1993: 35f).²⁷ Gorissen formuliert die These, dass die kolonialzeitliche Maya-Religion ihr zyklisches Geschichtsbild mit dem linear-universalistischen der jüdisch-christlichen Tradition verband, was an der Rezeption der christlichen Apokalyptik unter gleichzeitigem Rückgriff auf das Flutmotiv ablesbar werde. Hinzu kommt die Rezeption des Motives vom Jüngsten Gericht, das sich kaum in einen Weltenzyklus integrieren lässt. Gorissen äußert die Überzeugung, dass die Maya-Schreiber dieser Chilam-Balam-Bücher das universalistische Geschichtsbild, das der christlichen Apokalyptik anhaftet, als Perspektive betrachteten, die sie in ihrer eigenen Gesellschaft propagieren wollten (vgl. Gorissen 1998: 198–205).

25 »Esta materia bien tratada sirve grandemente para atemorizar los corazones de los hombres. [...] Este temor dispone mucho los corazones para recibir la fe.« (zitiert in: Gorissen 1998: 92).

26 Siehe hierzu den Beitrag von Antje Gunsenheiner in diesem Band.

27 Zum Flutmotiv des Dresdner Maya-Kodex vgl. Grube 2012: 174.

4. Apokalyptische Humanität

Die Frage bleibt, was die jüdisch-christliche Apokalyptik ihrer eigenen Rezeptionsgeschichte in der Neuen Welt, in Abya Yala entnimmt. In den Amerikas, aber nicht nur da, wird die Gefahr ersichtlich, die aus dem linearen, fortschreitenden Geschichtsverständnis erwächst, wenn es sich mit dem Versuch paart, die Geschichte in den Griff zu bekommen, sie zu steuern und die Erfüllung künftiger Verheißung selber ganz in die Hand zu nehmen. Der ideologisch gesteuerten Geschichte wird schnell die Freiheit entzogen; der Andere verschwindet im eigenen Geschichtsprojekt. Um dieser Gefahr zu entgehen, muss ein lineares universalistisches Geschichtsbild nicht notwendigerweise zyklische Elemente in sich aufnehmen oder selbst zur Disposition gestellt werden. Entscheidend ist ein humanistisches Korrektiv. Der eschatologisch-apokalyptische Gerichtsgedanke bietet dies an. Er setzt eine Linearität, Ganzheit und Universalität der Geschichte voraus und verpflichtet zu einer uneingrenzbaaren und unausweichlichen Verantwortung für das Leben jedes Anderen. Wie erläutert, regt Las Casas zu dieser Konzeption an; er sichert ihr Resultat durch rechtsphilosophische Überlegungen.²⁸

Die englischen Pilgerväter zu Beginn des 17. Jahrhunderts gelangten nicht zu diesen Einsichten. Sie waren beseelt von chiliastisch-apokalyptischen Vorstellungen, in die zugleich Elemente der frühen jüdischen Eschatologie integriert wurden. Englandfreundlich gesinnte Protestanten eigneten sich die Berufungsgeschichte Abrahams an. Wie Abraham brach man in die Neue Welt auf, die Gottes verheißenes Land sein sollte. England kam die Rolle des Akteurs dieser Mission zu, deren Verwirklichung die Vollendung der Menschheitsgeschichte voranzutreiben hatte. Die Siedlungen in Virginia wurden als Ausweitung Englands verstanden. Die Puritaner, deren Versuch, die Kirche in England nach strikt kalvinistischen Grundsätzen zu reformieren, gescheitert war, griffen auf die Exodus-Tradition zurück. Aus dem religiös korrupten England, der Hure Babylon, führte der Weg in die Freiheit und zur Landnahme nach dem Vorbild der Israeliten, die nach dem Auszug aus der Knechtschaft Ägyptens unter Mose schließlich nach 40 Jahren der Wandung das Land Kanaan eroberten. Die Kirche in der bedrohlichen Wildnis (»Church of Wilderness«) wusste sich als auserwähltes Werk, Evangelium und Zivilisation zu den sogenannten blinden, un-

28 Vgl. den Ausblick auf das Gericht Gottes am Ende seiner *Brevísima relación de la destrucción de las Indias occidentales* in Las Casas (1981: 116f.); Gutiérrez, (1990: 210–212), vgl. auch Bordat (2006). Konsequenterweise hat Las Casas seinen Rat aus dem Jahr 1516, anstelle der dahinsterbenden Indianer Sklaven aus Afrika nach Westindien zu bringen, bitter bereut und als Irrtum bezeichnet. Ungerechtigkeit sei immer der Grund der Versklavung – im Fall der ursprünglichen Einwohner Amerikas wie auch im Fall der afrikanischen Bevölkerung (vgl. Gutiérrez, 1990: 175–178; Delgado 2011: 132–138).

wissenden und wilden Bestien zu bringen (vgl. Zakai 1992/2002). Die autochthone Bevölkerung konnte wegen ihrer »Wildheit« und des »Mangels an Zivilisation« nicht an der Zivilgesellschaft beteiligt werden. Zivilisations- und Assimilationsprojekte, die keinen Erfolg hatten, sollten dies ändern. Der Wunsch nach Land für Siedler untergrub ursprüngliche Ansätze, mit indigenen Stämmen Verträge über Besitzverhältnisse zu schließen. Die Ureinwohner wurden folglich durch die alttestamentlich unterfütterte Apokalyptik der englischen Siedler nicht geschützt, sondern dem Untergang preisgegeben. Diese bittere Erkenntnis bleibt. Sie macht verständlich, warum nur ein humanistisches und kein europäisch-zivilisatorisches Kriterium hinreichend ist, um ein lineares Geschichtsbild vor Verzerrungen durch Unmenschlichkeit zu befreien.

Die lateinamerikanischen Philosophien und Theologien der Befreiung haben es im 20. Jahrhundert unternommen, die eschatologische Universalität der Apokalyptik und des Gerichtsgedankens als Verantwortungsuniversalität zu begreifen und eine befreiende Praxis als Vorzeichen des messianischen Reiches zu plausibilisieren.²⁹ Ein prominenter Vorläufer dieser Befreiungsphilosophie und -theologie ist der Dominikaner Antonio de Montesinos, der zusammen mit einer kleinen Gruppe von Mitbrüdern 1510 in Española ankam.

Die schrecklichen, durch ihre Landsleute geschaffenen Lebensbedingungen der indigenen Bevölkerung rührten diese Dominikaner an. Man beschloss, gemeinsam eine aufrüttelnde Predigt zu halten. Montesinos sollte sie am 4. Adventssonntag, am 21.12.1511 vortragen. Montesinos griff dabei auf die prophetische Eschatologie zurück. Er droht den spanischen Siedlern Gottes Gericht an. Er setzt dabei auf das humanisierende Potenzial endzeitlicher, apokalyptischer Topoi, auf die Möglichkeit zu Einsicht und Umkehr. Er ruft den *Encomienda*-Besitzern zu: »Ihr seid alle in Todsünde und lebt und sterbt in ihr wegen der Grausamkeit und Tyrannei, die ihr gegen jene unschuldigen Völker gebraucht. [...] Sind dies denn keine Menschen?« (vgl. Huhn 2011: 522–526; Sievernich 1992: 77–98). Dieser rhetorischen Frage nach dem Menschsein der einheimischen Bevölkerung können wir das angesprochene humanistische Kriterium entnehmen, auf das die Eschatologie und Apokalyptik zielt und zugleich als Auslegungsregel für endzeitliche Aussagen verstanden werden muss. Umgekehrt ist es der endzeitliche Duktus von Evangelium und Predigt, der dem humanistischen Kriterium Vitalität verleiht. Dieses Kriterium ist den Dominikanern durch die spanische Juristentheologie bekannt, die bereits vor der Conquista auf der Basis der mittelalterlichen Theologie des Thomas von Aquin (†1274) dem Menschen innewohnende Rechte entwickelte (vgl. Gutiérrez 1990: 35–37). Die eschatologisch ausgerichtete Predigt verbindet die philosophisch-

29 Zur Philosophie der Befreiung vgl. zusammenfassend den Artikel von Solís und Zúñiga (2009: 399–417); zur Theologie der Befreiung: Gutiérrez (1973, 1990).

theologischen Gedanken mit dem Prinzip der Nächstenliebe und erklärt den Siedlern, dass der Nächste, der ihrer Hilfe bedarf, der Indio sei. Las Casas, der diese Predigt überliefert (vgl. Las Casas, 1986: 438–444), wurde selbst durch den Kontakt mit diesen Dominikanern dazu motiviert, sein Leben in den Dienst der indigenen Bevölkerung zu stellen.

Die Befreiungsphilosophie – und theologie greifen, wie Montesinos und andere, die alttestamentliche Prophetie auf, ebenso das Exodusbild, das Vorbild Jesu und philosophisch-theologische Überlegungen zu Menschenwürde und Menschenrechten. Im globalen Kontext wird die Ethik der Menschenwürde zunehmend von einer interkulturell ansetzenden Philosophie entwickelt. Das dem westlichen Kulturraum entstammende Projekt der Menschenwürde kann (in seiner individuellethischen Ausrichtung) nicht anderen Kulturen von außen aufgezungen werden; es muss sich aus den Ressourcen der jeweiligen Kulturen heraus erheben lassen.³⁰ Das Ziel der dem interkulturellen Diskurs sich öffnenden Befreiungsphilosophie und –theologie ist die Befreiung von Bevölkerungsschichten aus dem Zustand der Unterdrückung und Sklaverei, aber keine Ideologie zur gewaltsamen Landnahme. Nicht die gewaltsame Enteignung des Landes von Großgrundbesitzern, sondern eine gerechte Landverteilung ist anvisiert. Gerechtigkeit soll auch alle anderen Lebensverhältnisse bestimmen (vgl. Päpstlicher Rat *Justitia et Pax* 1997). Da das messianische Reich ein Reich der Gerechtigkeit ist, antizipiert die Verwirklichung sozialer und politischer Gerechtigkeit die eschatologische Gerechtigkeit. Jesu Predigt des in ihm anbrechenden und zugleich kommenden Gottesreiches entnimmt man in befreiungstheologischer Perspektive die Notwendigkeit eines Herrschaftswechsels im Inneren des Menschen, der die Herrschaft des Bösen überwindet. Aber man bestreitet innerhalb der Befreiungstheologie, dass dieses Reich sich nur im Bereich der menschlichen Innerlichkeit erstreckt oder ausschließlich als jenseitige Realität zu lokalisieren ist. Freilich räumt man ein, dass das Entscheidende zunächst im Inneren des Menschen geschieht, in seiner Hinkehr zu Gott, zum Gott der Gerechtigkeit. Diese Hinkehr zu Gott geschieht aber nur tatsächlich unter der Voraussetzung, dass sie mit einer Aneignung der Solidarisation Gottes mit den Marginalisierten zusammenfällt. Mit Jesus lehnt es auch die Befreiungstheologie ab, über Fristen und Termine Auskunft zu geben, wann das Reich Gottes in Vollgestalt die Welt verwandeln wird. Mit anderen Worten: Der

30 Vertreter der Interkulturellen Philosophie weisen die These von der Inkommensurabilität der Kulturen zurück, zusammen mit der Vorstellung, Kulturen seien in sich geschlossene homogene Räume. Die innere Diversität und Hybridität der Kulturen spricht zumindest für ihre prinzipielle Offenheit füreinander, für die Möglichkeit interkultureller Kommunikation. Die Idee der Menschenwürde kann im interkulturellen Dialog als heuristische Regel fungieren, um ähnliche Vorstellungen in anderen Kulturen zu eruieren und diesbezügliche Konvergenzen zu identifizieren (vgl. Estermann 1999: 29–51).

Mensch kann es nicht herbeiführen. Dieses Nichtwissen schützt vor einer Instrumentalisierung des Reich-Gottes-Motivs bzw. des universalen Geschichtsbildes der Apokalyptik mit meistens unmenschlichen Folgen (vgl. Delgado 1996: 310).

Nach Einschätzung der Befreiungstheologie prägen auch den säkularen und postsäkularen Menschen apokalyptische Stimmungen, wenn er nur die Krisen seiner Zeit betrachtet: die Bedrohung des Menschseins durch ökologische Katastrophen, Klimawandel, die Zerstörung des Regenwaldes, Bodendegradation, Hungerkatastrophen, Migrationsströme, Terror, atomare Verseuchung und vieles andere. Immer geht die Welt unter. Apokalyptik zeigt sich als Krisenphänomen und Krisenbewusstsein (vgl. Taxacher 2010: 202).³¹ Nach jüdisch-christlicher Überzeugung wächst inmitten der Krise die Hoffnung auf Wandlung, wenn, jüdisch gesprochen, die Götterbilder im Tempel der Moderne gestürzt werden, deren Anbetung die Krisen der Gegenwart heraufbeschwören und dem Menschen sein Menschsein entziehen.

Bibliographie

- Augustinus, Aurelius (1991): *Vom Gottesstaat (De civitate Dei)*. XX, 9, Band 2, München: dtv.
- Baudot, Georges (1977): *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520–1569)*. Toulouse: Ed. Privat.
- Berges, Ulrich (1998): *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt*. Freiburg u. a.: Herder.
- Betz, Otto (1982): »Essener«. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 10, Berlin/New York: De Gruyter, S. 386–391.
- Bordat, Josef (2006): *Gerechtigkeit und Wohlwollen: Das Völkerrechtskonzept des Bartolomé de Las Casas*. Aachen: Shaker.
- Cohn, Norman (1986): *Das neue irdische Paradies. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa*. Hamburg: Rowohlt.
- Colón, Cristóbal (1984): *Libro de las Profecías*. Fol. 1., www.bibliotecaaleyades.net/esp_colon_2a.htm#1⁸ Parte (zuletzt abgerufen am: 29.02.2016).
- Daley, Brian (1986): *Handbuch der Dogmengeschichte. Eschatologie. In der Schrift und Patristik*. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder.
- Delgado, Mariano (1996): *Abschied vom erobernden Gott. Studien zur Geschichte und Gegenwart des Christentums in Lateinamerika*. Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Suppl. Vol 43.

31 Mit der Reformation werden die Zeichen des Weltendes zu Zeichen der Gegenwart: der Papst als der präsenste Antichrist, Bauernaufstände, Schwärmer, Kampf um das richtige Glaubensverständnis. Die neuzeitliche Form der Apokalypse deutet sich nach Einschätzung Taxachers hier an: »Die Apokalyptik ist ein Phänomen des Krisenbewusstseins der eigenen Zeit.«

- Delgado, Mariano (2011a): »Missionierendes Christentum und indianische Religionen im Entdeckungszeitalter«. In: Delgado, Mariano und Leppin, Volker, Neuhold, David (Hg.): *Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte*. Freiburg (CH) / Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, S. 181–203.
- Delgado, Mariano (2011b): *Stein des Anstoßes. Bartolomé de Las Casas als Anwalt der Indios*. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Delgado, Mariano und Leppin, Volker (Hg.) (2011): *Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge*. Freiburg (CH) / Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Eickels, Klaus van (2000): *Kaiser Friedrich II.: Leben und Persönlichkeit in Quellen des Mittelalters*. Düsseldorf: Artemis & Winkler.
- Estermann, Josef (1999): *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt am Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Galmés, Lorenzo (1982): *Bartolomé de las Casas. Defensor de los derechos humanos*. Madrid: Católica.
- Gerstenberger, Erhard S. (2005): *Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Gnilka, Joachim (2000): *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Gorissen, Matthias (1998): *Apokalyptik im Chilam-Balam-Buch von Chumayel. Eschatologie und Geschichte bei den yukatekischen Maya der späten Kolonialzeit*. Magisterarbeit, Hamburg.
- Gunneweg, Antonius H. J. (1986): *Geschichte Israels bis Bar Kochba*. Stuttgart, 6. Aufl.: W. Kohlhammer Verlag.
- Gutiérrez, Gustavo (1973): *Theologie der Befreiung*. Mainz: Grünewald.
- Gutiérrez, Gustavo (1990): *Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas*. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder.
- Grube, Nikolai (2012): *Der Dresdner Maya-Kalender. Der vollständige Codex. Einf. v. Thomas Bürger*. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder.
- Holtz, Traugott (2008): *Die Offenbarung des Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Huhn, Michael (2011): »Kämpfer für Gerechtigkeit. Zum 500. Jahrestag der Adventspredigt von Antonio de Montesinos«. In: *Herder-Korrespondenz*, 65, S. 522–526.
- Kehl, Medard (1986): *Eschatologie*. Würzburg: Echter.
- Kehl, Medard (2008): *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollen dung, Wiedergeburt und Auferstehung*. 2. Aufl., Kevelaer: Topos plus.
- Koch, Klaus (1980): *Das Buch Daniel*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kolumbus, Christoph (2001): *Schiffstagebuch*. Leipzig: Reclam.
- Lange, Armin und Lichtenberger, Hermann (1997): »Qumran«. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 28, Berlin / New York: De Gruyter, S. 45–79.
- Laub, Franz (2006): »Chiliasmus«. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 2. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder, S. 1045–1046.
- Las Casas, Bartolomé de (1942): *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México: Fondo de cultura económica.

- Las Casas, Bartolomé de (1981): *Kurzgefasster Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder*. Herausgegeben von Enzensberger, Hans Magnus. Frankfurt: Insel-Verlag.
- Las Casas, Bartolomé de (1986): *Historia de las Indias*. Lib. III. Cap. III–IV. Herausgegeben von Agustín Millares Carlo. México: Fondo de cultura económica.
- Lohse, Eduard (1993): *Die Offenbarung des Johannes (Das Neue Testament Deutsch)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mussner, Franz (1991): *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*. Freiburg i. Br. (u. a.): Herder.
- Päpstlicher Rat Justitia et Pax (1997): *Für eine bessere Landverteilung – Die Herausforderung der Agrarreform vom 23. November 1997*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Phelan, John Leddy (1970): *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. A Study of the Writings of Gerónimo de Mendita (1525–1604)*. 2. Aufl., Berkeley: Univ. of California Press.
- Popol Vuh. Das Buch des Rates* (1993): Mythos und Geschichte der Maya, aus dem Quiché übertragen u. erläutert v. Wolfgang Cordan. 8. Aufl., Köln: E. Diederichs.
- Rad, Gerhard von (2001): *Theologie des Alten Testaments, Band 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferung Israels*. München: Kaiser.
- Ravasi, Gianfranco (1981): *Il libro dei salmi*. Band 1, Bologna: EDB.
- Ricard, Robert (1982): *The Spiritual Conquest of Mexico*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Riessler, Paul (1975): *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*. 3. Aufl., Heidelberg: Kerle.
- Saranyana, Josep Ignasi (Hg.) (1999): *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493–1715)*. Vol. I, Madrid: Iberoamericana.
- Schneemelcher, Wilhelm (1987/1999): *Neutestamentliche Apokryphen II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Sievernich, Michael (1992): »Anfänge prophetischer Theologie. Antonio de Montesinos Predigt (1511) und die Folgen«. In: *Conquista und Evangelisation*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, S. 77–98.
- Solís Bello Ortiz, Noemi Lilia und Zúñiga, Javier (2009): »La filosofía de la liberación«. In: Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo und Boórquez, Carmen (Hg): *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y »latino« (1300–2000)*. México: Siglo XXI, S. 399–417.
- Taxacher, Gregor (2010): *Apokalyptische Vernunft. Das biblische Geschichtsdenken und seine Konsequenzen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Zakar, Avihu (1992/2002): *Exile and Kingdom. History and apocalypse in the Puritan migration to America*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.
- Zenger, Erich (2011): *Einleitung in das Alte Testament*. 8. Auflage, Stuttgart: Kohlhammer Studienbücher Theologie.