

Vorüberlegungen zu einer zeitgemäßen Eschatologiedidaktik

1 Was ist mit den Bildern vom »Jüngsten Gericht« verloren gegangen?

Ende der 1980er Jahre an einem heißen Vormittag in der 1008 geweihten Kirche Santa Maria Assunta auf der Insel Torcello nahe bei Venedig. Nach dem flirrenden Licht über der Lagune müssen sich die Augen erst an das kühle Halbdunkel der romanischen Basilika gewöhnen. Zumeist als deutsche Bildungsbürger erkennbare Touristen durchschreiten mit beeindruckten Mienen den Sakralraum. Allerdings beugt sich nirgendwo ein Knie. Man könnte sich an die Stimmung in einem Museum erinnern fühlen: eine Art Andacht – aber nicht wie in einem Gottesdienst, sondern derart reflexiv gebrochen, dass das distanzierte Autonomiebewusstsein unberührt bleibt. Ein Vater, ca. 40, 68er-Schnauzbart, randlose Brille, teure Kamera vorm Bauch, DuMont-Kunstreiseführer in der Hand, mit seiner vielleicht 12jährigen Tochter, Köpfe im Nacken, steht vor dem riesigen, die gesamte Westwand füllenden Mosaik mit dem Jüngsten Gericht. Drastische Bilder der Höllenstrafen im unmittelbaren Kontrast zur Glückseligkeit der Geretteten. Im Vorübergehen schnappe ich auf, wie er offenbar gerade eine Frage nach der Bedeutung der schaurig-schönen Darstellung beantwortet: »Weißt du, früher, vor tausend Jahren, lebten schrecklich dumme Menschen, die glaubten an Gott und an die Hölle. Die ließen sich von den Herrschenden mit solchen Drohungen einschüchtern.« Ich sehe gerade noch, wie sich der Blick des Mädchens leert. Für was soll sie sich entscheiden? Für die Dummheit, die solch ein eindrucksvolles Kunstwerk hervorbringt? Oder für die Aufgeklärtheit ihres Vaters, die diese Kunst im Lichte einer gleichsam hämischen Nüchternheit entzaubert? – Und was würde er zu sagen haben, wenn sie trotz seiner Erklärung nach den Königen und Bischöfen fragen würde, die unter den Verdammten zu entdecken sind?

»Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren.«¹ Bilanzierte Jürgen Habermas in seiner Rede bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001 den zu beklagenden Verlust illusionslos genug? Geht gegenwärtig nicht mehr verloren als die Rede von Sünde, nämlich viel elementarer ein Bewusstsein überhaupt von Schuld? Wo Schuldbewusstsein – aus Gründen, die noch zu erwägen sind – immer weniger zur Deutung und Gewichtung der eigenen Lebenserfahrungen gehört, erlischt auch das Bedürfnis nach Versöhnung, und die Erlösungsverheißung der christlichen Religion läuft ins Leere. »Moralische Empfindungen«, so Habermas weiter, »die bisher

1 Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M. 2001, 24.

nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen, können allgemeine Resonanz finden, sobald sich für ein fast schon Vergessenes, aber implizit Vermisstes eine rettende Formulierung einstellt. Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung.«² Wird hier tatsächlich eine *säkularisierende*, d.h. in ein grundlegend anderes (Habermas würde vermutlich sagen: nachmetaphysisches) Wirklichkeitsverständnis transformierende Übersetzungsleistung gefordert, oder ist eine solche, auf allgemeine Resonanzfähigkeit zielende Kommunikabilität nicht auch von *religiöser* Rede, gleich ob in Predigt, Seelsorge oder Unterricht, zu verlangen? Einerseits. Andererseits: Was kann eine solche, den kirchlichen Binnenjargon aufsprenkende religiöse Sprache leisten, wenn das »fast schon Vergessene« auch kaum noch »implizit vermisst« wird?

Was also geht mit den Bildern vom Jüngsten Gericht verloren? Die Einschüchterungswirkung einer Strafdrohung? Die Hoffnung auf Rettung? Ein realistisches Verhältnis zu Schuld und Versagen? Oder ist das alles schon *vor* dem Verlust der Bilder verloren gegangen? Bedarf ein *memento mori*, ein Eingedenken der Befristung des Lebens, durch das sich Lebensernst und Lebensfreude wechselseitig bedingen, der Bilder vom Weltenende und vom Gericht? Wie sonst als durch die Erwartung, dass auch die Mächtigen dem Gericht unterworfen sind, bleiben Herrschaftskritik und die Hoffnung auf Gerechtigkeit wach, nachdem alle innerweltlichen Erlösungsideologien so brutal entzaubert wurden? Mit wie viel positiver Resonanz können die »neuen Atheisten« von der »Giordano-Bruno-Stiftung« rechnen, wenn sie demnächst, den Vorbildern von London und Barcelona folgend, auf Linienbussen deutscher Städte großflächig plakatieren: »Wahrscheinlich gibt es Gott nicht. Hör auf, dir Sorgen zu machen, und genieße das Leben.«? Und wie wäre dem moralischen Desaster zu begegnen, wenn diese Stiftung demnächst wieder wie schon bei der Gegenveranstaltung zum Weltjugendtag 2005 in »religionsfreien Zonen« ihre Verachtung für die christliche Religion damit begründet, dass Jesus ein »jenseitiges Auschwitz mit Engeln als Selektionären an der himmlischen Rampe« verkündigt habe?³

Hier stellen sich nicht nur rhetorische Fragen. Große Teile des kirchlichen Personals ebenso wie viele Religionslehrerinnen und -lehrer, jedenfalls auf protestantischer Seite, attestieren sich selbst Defizite in der Sprachfähigkeit gegenüber eschatologischen Themen.⁴ Freilich helfen solche Defizitanzeigen kaum weiter, wenn man nicht auf die bloße Fortschreibung eines kirchlichen Binnenjargons hinaus will. Es ist keine

2 Habermas, Glauben (Anm. 1), 29.

3 Reinhard Bingener, Die Agenda des Neuen Atheismus. Eine Stiftung im Hunsrück vermarktet den Unglauben, Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 69, 23.03.2009, 3.

4 Vgl. mit Blick auf Befunde der IV. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD: Heinrich Bedford-Strohm (Hg.), »... und das Leben der zukünftigen Welt«. Von Auferstehung und Jüngstem Gericht, Neukirchen-Vluyn 2007, 7–13.

ganz neue Einsicht, dass dieser Jargon und sein unreflektierter Umgang mit den biblischen Endzeitbildern wenig Aussicht auf »allgemeine Resonanz« hat, jedenfalls bislang in Europa gottlob nur bei fundamentalistischen Minderheiten. Mit Blick auf den brandgefährlichen evangelikalischen Chiliasmus, der in den USA bis in die Kommandohöhen der Regierung reichte, ist das eher mit Erleichterung als mit Bedauern festzustellen.⁵ Wahrscheinlich war aber die Suche nach einer resonanzfähigen *Sprache* auch deshalb relativ erfolglos, weil die Ablösung apokalyptischer Bilder, derer sich die biblische Eschatologie bedient, bisher *in der Sache* nicht überzeugend gelang. Es geht also um ein theologisches Sachproblem mindestens so sehr wie um ein Sprachproblem. Theologisch kann es nicht nur um Fragen der Rekonstruktion des Gehalts eschatologischer biblischer Vorstellungen gehen, sondern ebenso sehr um eine Zeitdiagnose, auf welche Probleme und Mentalitäten der christliche Glaube an Gottes Verheißungen gegenwärtig stößt und wie diese Probleme und Mentalitäten in religiöser Hinsicht zu verstehen sind. Angesichts dieser Sachlage kann auf die Frage nach einer zeitgemäßen Eschatologiedidaktik nur mit einigen höchst vorläufigen Prolegomena geantwortet werden.

2 Eschatologie: Endgültiger Abschied von der Apokalyptik

Eschatologie ist seit Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm weitgehend zu einer theologischen Residualkategorie geworden, zu einem pauschalen Auffangbegriff für alles, was den christlichen Glauben vom weltlichen Sachverhaltswissen unterscheidet. Sie ist nicht länger als die Lehre über ein der Endzeit zuzuordnendes Geschehen zu verstehen. Mit dem Ende hat sie nur noch zu tun, insofern sich an der Frage nach dem Tod und nach einer Hoffnung über den Tod hinaus das menschliche Gottesverhältnis entscheidet. Es geht um »letzte Dinge«, insofern der Tod dem Leben ein Ende setzt. Mit einer im Vergleich zu den Synoptikern, von der Johannes-Apokalypse ganz zu schweigen, deutlicheren Gewichtung auf dem Johannes-Evangelium und auf Paulus betonte Bultmann den Glauben an die Gegenwart des Heils bei den ersten Christen im Sinne einer »*präsentischen* Eschatologie.«⁶ Das ist nicht unumstritten.⁷ Gewiss kann man sich fragen, ob damit nicht ein modernes

5 Vgl. hierzu *Walter Sparr*, Chiliastische Hoffnungen und apokalyptische Ängste. Das abendländische Erbe im neuen Jahrtausend, in: *Bernd U. Schipper* und *Georg Plasger* (Hg.), *Apokalyptik und kein Ende?*, Göttingen 2007, 207–228.

6 *Rudolf Bultmann*, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen ³1979.

7 Bultmanns Schüler Ernst Käsemann hielt die Apokalyptik für die »Mutter aller christlichen Theologie« (*Ernst Käsemann*, *Die Anfänge christlicher Theologie*, in: *ders.* *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 100. Besonders profiliert dagegen: *Hans Weder*, *Gegenwart und Gottesherrschaft*, Neukirchen-Vluyn 2001. Zwischen christlicher Eschatologie und der jüdisch-antiken Apokalyptik ist

Zeit- und Geschichtsverständnis auf die neutestamentlichen Texte projiziert wird. Den vorneuzeitlichen Vorstellungen eines die Welt und die Geschichte herrlich regierenden Gottes, der mit seinem Regimente sichtbar Anfang und Ende setzt, unterliegen die biblischen Texte auch dann, wenn sie sich von der apokalyptischen Bildwelt ihrer Zeit fernhalten und die Spekulationen über Zeitpunkt und Dramaturgie des Weltendes zurückweisen.⁸ Diese Vorstellungen können wir nicht mehr teilen.⁹ Auch wenn Bultmanns Lesart ihre eigene Zeitbedingtheit nicht ganz leugnen kann, folge ich der Deutung einer »präsentischen Eschatologie«, weil sie überzeugenden Rückhalt an der überwiegenden Tendenz der Texte selbst findet, die das »schon jetzt«, mit dem sich Gottes Verheißungen bereits erfüllt haben, in Spannung zu dem »noch nicht« setzen: Noch seufzt und ängstigt sich alle Kreatur und wartet auf Erlösung (Röm 8,19ff), noch sehen wir nur schemenhaft ein dunkles Bild und warten darauf, von Angesicht zu Angesicht zu erkennen, wie wir schon erkannt worden sind (1 Kor 13,12). Aber in Jesus Christus hat sich Gott bereits der Welt gezeigt. In den Taten und Worten Jesu war das Reich Gottes bereits »mitten unter uns« (Lk 17,21), und »mitten unter uns« ist Christus, wenn wir das Ereignis seines *Gekommenseins* in Wort und Sakrament vergegenwärtigen (Mt 18,20). Die theologische Denkfigur einer »präsentischen Eschatologie« sieht gerade von der modernen Vorstellung eines zielgerichteten Zeitablaufs ab und folgt darin Jesu Zeitverständnis, das den linearen, chronologischen Ablauf durch den *kairos* einer erfüllten Gegenwart unterbrochen sieht.¹⁰ Und so können wir auch von seiner *Wiederkunft* anders als in katastrophischen Endzeitszenarien denken und reden.¹¹ Die Hoffnung auf seine Parusie drückt aus, dass die Spannung zwischen dem

zumindest analytisch zu unterscheiden, auch wenn apokalyptische Motive im Neuen Testament rezipiert werden.

8 Die wohl prominenteste für viele andere Belegstellen: Lk 17,20ff. Unabhängig von der Frage nach dem messianischen Selbstverständnis Jesu ist es wohl dieses Verständnis der verborgenen Gegenwart des Reiches, die ihn von der Bußpredigt des Täufers unterscheidet.

9 Wenn wir die Rede von Gericht und Endzeit metaphorisch lesen, muss das doch im Bewusstsein geschehen, dass die biblischen Texte aller Wahrscheinlichkeit nach nicht als metaphorische Texte geschrieben wurden.

10 Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a.M. 1991, 287f.

11 Dem Sonderfall der neutestamentlichen Johannesapokalypse kann ich hier nicht näher nachgehen. Bibelkundlich-stoffliche Vollständigkeitsmaßstäbe reichen zur Begründung der Behandlung dieses Textes im Religionsunterricht nicht aus. Wenn überhaupt, dann gehört er in den Unterricht, wenn es um die Aufhellung der Herkunft apokalyptischer Motive und Ikonographien in zeitgenössischen Medien oder in der Literatur geht. Apk wird dabei dann vor allem gegen Missverständnisse und gegen biblizistische Interpretationen zu schützen sein. Es ist ein Unterschied ums Ganze, ob mit der Bildwelt antiker Apokalyptik einer verfolgten Christenheit Mut gemacht werden sollte oder ob dieser Text in anderen Rezeptionskontexten, gar noch von derzeitig Mächtigen, als Endzeitprophetie gelesen wird: Dann nämlich wird er nahezu unvermeidlich zu »aller Rottenmeister Gaukelsack« (Martin Luther).

»schon jetzt« und dem »noch nicht« sich nicht einfach zugunsten des »schon jetzt« auflösen wird. Aber anders, als es die Apokalyptik sieht, befinden wir uns als Christen nicht in der zwar drängenden, zugleich aber gedehnten, weil leeren Zeit eines Warteraums, in dem die Zeit nur vertrieben, aber nicht erlebt werden kann. Und der christliche Glaube ist nicht ein nur Eingeweihten anvertrautes Geheimwissen, mit dem der Code des Endzeitdramas dechiffriert werden kann. Wenn wir als nachneuzeitliche Menschen mit Schleiermacher Religion als die Anschauung des Unendlichen im Endlichen verstehen, also als eine besondere Weise der Deutung einer Erfahrung, so müssen wir uns dabei zwar des ungeheuren Abstandes zur biblischen Vorstellungswelt bewusst bleiben. Es ist aber dennoch möglich, den christlichen Glauben so zu verstehen, weil er sich schon in seinem Ursprung nicht der Offenbarung durch kosmische Zeichen verdankt (Mk 8,11f), die keiner weiteren Deutung bedurft hätten. Zwar hat die neutestamentliche Exegese im Kontext der religionsgeschichtlichen Schule (am wirkmächtigsten Albert Schweitzer¹²) Jesu Präsenzbewusstsein und die Intensität seiner Kindschaftsbeziehung zu Gott als »Naherwartung« im Kontext apokalyptischer Zeitströmungen zu verstehen gegeben. Die davor einflussreiche kulturprotestantische Identifikation des Gottesreiches mit dem kulturellen Fortschritt und der Humanisierung der Lebensverhältnisse (wie auch die katholische Identifikation des Reiches mit der römischen Kirche) ist aber aus grundsätzlicheren Erwägungen zu Recht gescheitert. Sie unterlief die biblische Fundamentalunterscheidung zwischen Gott und Welt, von der Haltlosigkeit ihres hybriden Geschichtsoptimismus ganz zu schweigen. Auch die zwischenzeitlichen Konjunkturausschläge einer durchaus in geschichtlichen Kategorien gedachten Eschatologie in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts haben sich nun wieder weitgehend abgeflacht: Entweder – wie im Falle Jürgen Moltmanns – weil sie mit der Erkaltung utopischer Energien und mit der Entkräftung des Mobilisierungspotenzials globaler Vernichtungsdrohungen die stimulierende Wirkung ihres politischen Kontextes verloren haben; oder – wie im Falle Wolfhart Pannenberg – weil sich Theologie im Kontext eines wachsenden (»post-modernen«) wissenschaftstheoretischen Differenzbewusstseins nicht als Universalwissenschaft denken lässt und die Einsicht nicht mehr zu hintergehen ist, dass sich Heils- und Weltgeschichte unterschiedlichen, inkommensurablen Wahrnehmungs- und Deutungsperspektiven verdanken und in unterschiedlichen Zeiten und Räumen spielen.

Nunmehr also rückt die Eschatologie »von der ›letzten‹ Stelle der Dogmatik an die erste: Sie betrifft die Voraussetzungen und Kriterien der Theologie: Das Kommen Gottes zur Welt in Jesus Christus. Beschrieb der Begriff ›Eschatologie‹ früher die ›nachzeitliche‹ Welt, so ist er heute zur Umschreibung all dessen geworden, was Gott und Welt unterschei-

12 Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Stuttgart 1984 (UTB).

den ... Das eigentliche Material der Eschatologie sind die in der Bibel bezeugten Verheißungen Gottes.«¹³ Aber eben: Verheißungen als unterschieden von raum-zeitlich vorgestellten Wahrsagungen. Es geht um eine Poetologie der Hoffnung: Mit welchen Sprachbildern können wir Hoffnung ausdrücken und wach halten? Die Bibel bietet keine eschatologische Dogmatik, sondern vielfältige und durchaus spannungsreiche Bilder vom ewigen Leben. Mit der – von Dietrich Bonhoeffer akzentuierten – Unterscheidung zwischen Letztem und Vorletztem¹⁴ wird die Differenz zwischen dem Machbaren und Notwendigen gegenüber dem Unverfügbaren profiliert und das, was nicht unmittelbar unserem Handlungsvermögen unterliegt, unter den »eschatologischen Vorbehalt« gestellt: Wir können uns unser Heil nicht selbst machen. Der eschatologische Vorbehalt wird für eine christliche Selbst- und Weltdeutung gleichsam zum entscheidenden Vorzeichen vor allem Denken und Handeln. Das ist kein Verlust, sondern eine Läuterung. Darüber, dass sich raumzeitliche Jenseitsvorstellungen aufgelöst haben, besteht kein Grund zur Klage.

Die *theologisch* gebotene Einsicht, dass der Satz »Gott ist Schöpfer der Welt« nicht auf ein Ereignis in Raum und Zeit referiert, ist nicht zuletzt durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse bestärkt worden. Es ist ein Verdienst der Evolutionstheorie, dass Gott und sein Handeln nicht mehr mit Objekten empirischer Erkenntnis verwechselt werden können. Was für die Naturgeschichte an Entmythologisierung gilt, ist für die Menschheitsgeschichte und das Zukunftsdenken allerdings noch nachzuholen. Gott, aber auch so etwas wie »Sinn«, ist weder in der Natur noch in Geschichtskonstruktionen zu suchen, sondern in den Kontingenzen des Lebens, die deshalb auch nicht zu »bewältigen«, sondern zu bejahen sind. Es sind die Erfahrungen des jetzt gelebten Lebens im Lichte der Gottesbeziehung, die uns eine Hoffnung im Blick auf unser Leben und das Ende der Welt einstiften. Wie die Schöpfungszeit ist auch die Endzeit keine raumzeitliche Größe, sondern eine Deutekategorie. So wie die Schöpfungstheologie sich von kosmologischen Spekulationen zu verabschieden hat, hat die Eschatologie Zukunftsspekulationen zu meiden. Religiöse Gewissheit ist keine Folgerung aus raumzeitlich gedachten Ereignissen am Anfang und am Ende der Welt, sondern die raumzeitlichen Bilder vom Anfang und vom Ende sind Extrapolationen religiöser Lebenserfahrungen. Der Dank dafür, dass Gott »*mich* geschaffen hat samt aller Kreatur« (Martin Luther), steht am Ursprung des Schöpfungsglaubens.¹⁵ Und dass Gott die Schöpfung noch erhält, nicht aus Gründen,

13 Peter Biehl / Friedrich Johannsen, Einführung in die Glaubenslehre. Ein religionspädagogisches Arbeitsbuch, Neukirchen-Vluyn 2002, 226.

14 »Um des Letzten willen muss vom Vorletzten die Rede sein« (Dietrich Bonhoeffer, Ethik, hg. v. Ilse Tödt u.a., DBW 6, München 1992, 133).

15 So wenig wir auf Gottesbilder verzichten können, zielt religiöse Bildung doch darauf ab, dass diese Vergegenständlichungsneigung reflexiv gebrochen wird, niemals also das »Gottesverhältnis als solches zu vergegenständlichen. Was wir uns

sondern aus Liebe (»weil es ihm gefällt«), ist nur im Lichte erfahrener Liebe als einer im wörtlichen wie im metaphorischen Sinne lebensschaffenden Kraft zu verstehen, die für eine naturalistische Weltsicht gar nicht oder bestenfalls als nützliche Illusion existiert. So wie die Verbindung von Schöpfungsglauben und Kosmologie aus Gott eine Ursache des Evolutionsgeschehens (und damit ein Wissensobjekt) zu machen droht, unterliegt die Verbindung von Eschatologie und Geschichte der Gefahr, Gott zu einem innerweltlichen Movens der Weltgeschichte zu machen – mit dem Ergebnis, dass aus der Weltgeschichte das Weltgericht wird.¹⁶ Dieser totalitären Folgerung hat sich der christliche Glaube um Gottes Willen zu verweigern.

3 Kalte Apokalyptik. Eschatologie und ernüchterter Fortschritts Glaube

Wenn die Evolutionstheorie es nicht mehr zulässt, in der Rückschau auf die Naturgeschichte eine teleologische Bestimmtheit anzunehmen, so gilt dieser Verlust von Zielgerichtetheit auch für die Zukunftserwartungen. Mehr noch: Das Wissen um vergangene »Klimakatastrophen«, die Wahrscheinlichkeit, dass verheerende Meteoriteneinschläge mehrfach den Richtungssinn der Evolution verändert haben, macht den planetarischen Untergang der Menschengattung denkbar, bevor ohnehin das Sonnensystem kollabiert. Zumindest im Gedankenexperiment stellt sich die Frage, ob der christliche Glaube, nachdem er die Erschütterung durch das Erdbeben von Lissabon 1755 überlebt hat, den globalen Winter nach einem Meteoriteneinschlag oder nach dem Ausbruch der Yellowstone-Caldera überleben würde? Im Blick auf die Tragfähigkeit des Gottvertrauens und ihr Lebensgefühl ist es für die meisten Menschen vermutlich belanglos, ob globale Katastrophen menschengemacht oder natürlich verursacht sind. Der noachitische Bund (Gen 8,22), das Versprechen dauerhafter Stabilität der Naturordnung im schönen Zeichen des Regenbogens, ist jedenfalls zerbrochen und kann nur noch in dem Sinne gelten, dass Gott keinen Menschen aufgibt. Unabhängig von anthropogenen Ursachen planetarischer Gefahren: Der ökologische Normalfall ist nicht das stabile Gleichgewicht.

Schon die Entdeckung des Ozonlochs gab der ökologischen Krise eine andere Dimension als das Waldsterben. Das gegenwärtige Mentalitätsklima unterscheidet sich grundlegend von den fieberhaften Endzeitängsten der 1980er Jahre (Tschernobyl und Nachrüstung), aber auch von der

davon raumzeitlich vorstellen, kann es niemals umfassen oder erschöpfen. Das bedeutet aber umgekehrt, dass das Bitten ... die *einzige Weise* ist, wie wir der Koordination von Gottes Reich und unserem Handeln innewerden« (Dietrich Korsch, Dogmatik im Grundriß, Tübingen 2000, 216).

16 Kritisch hierzu mit Blick auf aktuelle Tendenzen: Sporn, Chiliastische Hoffnungen (Anm. 5).

kurzzeitigen Hoffnungskonjunktur im Zeichen einer »Friedensdividen-de« (nicht zu reden von Fukuyamas »Ende der Geschichte«) nach 1989.¹⁷ Zwei in ihrer historischen Dimension ganz unterschiedliche Konstellationen treten ins Bewusstsein und verstärken sich wechselseitig: dass wir in einem erdgeschichtlich schmalen Zeitfenster günstigen Klimas und abwesender Globalkatastrophen leben – und dass wir auf der Nordhalbkugel nach dem Zweiten Weltkrieg eine historisch kurzzeitige Phase ökonomischer Prosperität und relativer sozialer Stabilität durchlebten, die seit einiger Zeit zu Ende geht.

Und warum dann doch keine Endzeitstimmung, jedenfalls keine fiebrige, apokalyptisch aufgeladene Endzeitstimmung? Vielleicht, weil wir zwar seit dem Bericht des Club of Rome von 1972 *nach* der Prognose, aber noch *vor* dem Eintritt des Schlimmsten leben – und weil sich die Zeit zwischen Prognose und Eintritt in mancher Hinsicht schon als sehr dehnbar erwiesen hat.¹⁸ Natürlich gibt es Zukunftsängste aufgrund mannigfacher Verunsicherungen. Die ökologisch motivierte Angst tritt dabei zunehmend zurück hinter die näherliegend scheinende Sorge um die ökonomische Zukunft. Aber noch mehr als die realen Bedrohungen löst die Entwertung von Lebensdeutungsmustern und Orientierungswissen, mit denen man bisher sein Leben führte und interpretierte, Ängste aus. Die Mehrheit der Jugendlichen, das zeigen die Shell-Jugendstudien von Fall zu Fall mit geringer Varianz, reagiert darauf weder mit Panik noch mit Zorn, sondern mit einer traurigen Nüchternheit. Die Vorstellungen vom guten Leben ziehen sich ganz ins Private, und dort vor allem in Bilder einer noch nicht von ökonomischen Kalkülen korrumpierten Gemeinschaftlichkeit zurück.¹⁹ Zwar macht ein ins Negative gewendeter Fortschrittsglaube gelegentlich noch Anleihen bei apokalyptischen Bildern. Aber auch der Weltuntergangsthruill im Kino, die Konjunktur von Filmen wie *Armageddon* (1998), *Deep Impact* (1998), *The Day After Tomorrow* (2004) scheint doch deutlich rückläufig. Wir leben derzeit in der seltsamen Konstellation, dass der langfristige Erwartungshorizont vieler Menschen immer noch katastrophisch ist, ihre aktuelle Lebenseinstellung demgegenüber eher indifferent, nüchtern, teils sogar gelassen – das Paradoxon einer kalten Apokalyptik. Rüdiger Safranski hat diese

17 Interessant ist, wie ein inmitten der Umbrüche von 1989 erarbeitetes Lehrbuch eher vergeblich versucht, die Spannung zwischen dem Zeitgeist vor und nach dem Wendedatum zu überbrücken: *Karsten Petersen*, *Die Apokalypse im Hinterkopf. Denken, Glauben und Handeln in katastrophalen Zeiten* (Werte und Normen, Ethik/Religion 2), Göttingen 1990.

18 »Allzu oft haben sich die Trendforscher getäuscht; nahezu achtzig Prozent der futurologischen Prognosen aus den letzten fünfzig Jahren waren schlicht falsch, während tatsächlich umwälzende Ereignisse und Entwicklungen ... nicht antizipiert werden konnten« (*Thomas Macho*, *Prognose statt Utopie? Zur Geschichte des Umgangs mit der Zukunft*, in: *Forschung&Lehre* 4/09, 249).

19 *Andreas Feige* / *Carsten Gennerich*, *Lebensorientierungen Jugendlicher*, Münster u.a. 2008.

Ambivalenz, die mir für das gegenwärtige Lebensgefühl charakteristisch zu sein scheint, bereits am Anfang der 1990er Jahre pointiert beschrieben:

»Das Große und Ganze und seine Zukunft, die öffentliche Zukunft also, ist zu einer Art Gewissen geworden. Jede Zeitungslektüre kann als Kapuzinerpredigt wirken: ›Was tust du gegen das Abschmelzen der Polarkappen, was tust du gegen das Ozonloch?! – Du musst dein Leben ändern!‹ Ich und die Polarkappen, Ich und das Ozonloch – das scheinen die zeitgemäßen existentiellen Situationen zu sein ... So etwas hält kein Mensch aus. Und so geschieht, was in ähnlich gelagerten Fällen immer geschehen ist: man lässt sich auf das Spiel der Spaltungen ein. Da gibt es die öffentliche Zukunft und die private. Der beruhigende Gedanke an die Altersversorgung koexistiert friedlich mit der leidenschaftlichen Apokalypsepredigt. Mit jeder Liebesgeschichte und Wohnungseinrichtung, mit jedem Arbeitsvertrag und Buchprojekt zweigen wir uns aus einer Zukunft, die uns kaum eine Chance lässt, eine kleine private Zukunft ab, die uns, nur mäßig von der öffentlichen Katastrophenvermeidungsethik gebremst, weiterwursteln lässt. Wir sind, ob wir das merken oder nicht, mit der Gewitztheit des ›als ob‹ imprägniert.«²⁰

Symptomatisch für die ambivalente Situation zwischen ungebrochenem Machbarkeitsglauben und nervöser Sensibilität für Untergangsszenarien ist der globale Klimawandel. Selbst wenn seine anthropogenen Ursachen als bewiesen gelten können, ist doch zugleich das Bewusstsein dafür gewachsen, dass es in erdgeschichtlich jüngster Vergangenheit zu dramatisch raschen Klimawechseln *ohne* menschliche Verursachung kam und dass es keinen Grund für die Annahme gibt, die Klimakonjunkturen seien mit der wissenschaftlich-technischen Zivilisation ausgelaufen und wir lebten *nicht* in einer befristeten Zwischeneiszeit. Mit aller moralischen Einschüchterung, die die Behauptung mit sich führt, der Klimawandel sei Resultat der industriellen Produktions- und Lebensweise, wird dennoch suggeriert, wir verfügten über politisch zu entscheidende Möglichkeiten, den Klimawandel zu stoppen – als könnten wir für berechenbare Erfolge an ein paar Stellschrauben drehen. Die Komplexität klimatischer Entwicklungen wird damit grandios unterschätzt. Vor allem aber: Es werden jene humanen Gründe ausgeblendet, die nun tatsächlich dafür sprechen und politisch dazu motivieren könnten, nicht länger mit dem ungehemmten Verbrauch fossiler Brennstoffe und anderer Ressourcen der dünnen Biosphäre fortzufahren: zum Beispiel Gründe globaler Gerechtigkeit oder eines »guten Lebens«, das sich keinen ökonomischen Imperativen fügt.

Noch einmal: Unsere Situation ist merkwürdig unentschieden. Fortschrittsoptimismus wird zu einer Minderheitenoption. Geschichtsphilosophien sind nicht mehr denkbar. Die Utopien von einem guten Ende schrumpfen ins Private. Die Lebenshaltung, alles für machbar und für

20 Rüdiger Safranski, Warum die Vergangenheit meinen Bedarf an Zukunft deckt; in: Peter Sloterdijk (Hg.), Vor der Jahrtausendwende. Berichte zur Lage der Zukunft, Frankfurt a.M. 1990, 197f.

reparabel, zugleich aber auch mit dem Hinweis auf gesichtslose gesellschaftliche Strukturen kaum jemanden für verantwortlich und schuldig zu halten, behauptet sich noch neben der Einsicht, dass wir in fragilen und unübersichtlichen Verantwortungszusammenhängen leben. Die Grundparadoxie unserer Zeit, dass bei wachsenden Verfügungsmöglichkeiten Machbarkeit und Zuträglichkeit immer weiter auseinanderklaffen, schlägt noch in der Negation des Machbarkeitsglaubens durch, wenn etwa der Aufruf zur ökologisch gebotenen Bescheidenheit sich mit der Anmaßung verbindet, die »Schöpfung« zu retten.

Das Bewusstsein von der Gemachtheit unserer Lebensverhältnisse – kaum noch etwas erscheint als natürlich oder schicksalhaft – reibt sich an der wachsenden Einsicht in die Nichtmachbarkeit, die Unverfügbarkeit gelingenden Lebens. Zudem: Wo alles machbar erscheint und sich zugleich kaum noch etwas steuern lässt, verändern sich die Begriffe von Verantwortung und Schuld. Nicht erst einige naturalistische Hirnforscher erklären den Schuld-Begriff für sinnlos. Bei wachsender Reichweite aller Wirkungen unseres Handelns sind wir zugleich global involviert und durch die Überkomplexität der globalen Ursachenzusammenhänge überfordert. Insofern unsere Intentionen und Handlungsfolgen sich nicht mehr deutlich aufeinander beziehen lassen, wird der Schuldzusammenhang totalisiert und eben damit entmoralisiert. Wo alle an allem schuldig zu sein scheinen, verliert die Rede von Verantwortung ihren Sinn. Damit aber droht auch die Gerichtsrede ins Leere zu laufen. Schuld verwandelt sich in die kleinere Münze reparabler Schulden, von Sünde ganz zu schweigen, *oder* in einen totalen und damit individuell nicht zurechenbaren Verstrickungszusammenhang. Das erscheint vor dem Hintergrund früherer religiös motivierter Strafphantasien als Gewinn – und ist doch auch ein Verlust.²¹ An Überzeugungskraft eingebüßt haben im religiösen Kontext auch die Metaphern des Gefährlichen, des Abgründigen, der Schärfe. Unbedingtheitsansprüche geraten in den Verdacht fundamentalistischen Eifers. Wir haben uns an die Pluralität der Wahrheiten und die Toleranz gegenüber Verfehlungen gewöhnt – widerwillig gewöhnen müssen oder erleichtert gewöhnen dürfen. Und lässt es sich so nicht leichter, gelassener, sogar barmherziger leben? Wenn auch vielleicht spannungsärmer, gleichmütiger, sogar langweiliger – solange die Katastrophenängste ausgeblendet bleiben.

21 Wie weit hier auch der Rückgang ödipaler Konfliktsituationen im Kontext veränderter Familienkonstellationen und Erziehungsstile zu bedenken wäre, bedürfte genauerer Erörterung. Es gibt jedenfalls Gründe für die Annahme, dass an die Stelle der Schuldthematik zunehmend eine Schamproblematik tritt, verbunden mit der auf Dauer gestellten narzisstischen Kränkung, vor den Ansprüchen anderer wie des eigenen Selbst nicht genügen zu können. Erhellend hierzu eine Vielzahl kultursoziologischer Analysen von *Thomas Ziehe* in der Folge seiner Untersuchung »Pubertät und Narzißmus«, Frankfurt a.M. 1975.

4 Ausblicke auf didaktische Erschließungen

Eschatologische Themen werden seit geraumer Zeit kulturhermeneutisch in den Kontext apokalyptischer Motive in Kunst und Literatur²², vor allem aber auch in der Werbung, im Kino und in der Pop-Kultur gestellt.²³ Nun ist es grundsätzlich sinnvoll, mit dem Material zu arbeiten, an dem die eschatologischen Hoffnungen und die apokalyptischen Schreckensszenarien gegenwärtig am deutlichsten ablesbar sind – also nicht, weil moderne Medien vermeintlich »jugendgemäß« sind, sondern weil das thematisch-stofflich geboten und ergiebig erscheint. Allerdings gebe ich zu bedenken, dass sich religiöse Bildung nicht in Kulturhermeneutik erschöpfen darf – so sehr sie darin auch eine ihrer Aufgaben sehen muss. Sie findet darin nicht ihr Proprium im Vergleich zu anderen schulischen Fächern, die sich diesem Thema mit dem gleichen Material widmen können: Deutsch, Kunst, Politik etc. Auch Stefan Pauler²⁴ schlägt vor, an säkularisierte apokalyptische Motive anzuknüpfen, überbetont dabei allerdings die vermeintlich konstitutive Bedeutung apokalyptischer Motive für den christlichen Glauben. Diese Motive will er nicht den Endzeitphantasien gewisser Sekten überlassen. Jedoch ist diese Gefahr, jedenfalls gegenwärtig in unseren Breiten, gering. Ihre Bekämpfung zu einer Hauptaufgabe des Religionsunterrichts zu machen, schießt am Ziel vorbei.

Ich würde den Akzent anders setzen: Nicht einfach das Bedenken letzter Dinge steht im Zentrum des Religionsunterrichts, sondern die Kritik am Totalitätsdenken, mit dem Letztbegründungsansprüche erhoben werden²⁵: Der Sinn der Welt und unseres Lebens gehört unter den eschatolo-

22 Siehe dazu die mit Bezug auf Ziele des schulischen Lehrplans gut ausgewählte kunst- und literaturgeschichtliche Materialsammlung: BR-online (CollegeRadio), Ein Buch mit sieben Siegeln (<http://www.br-online.de/wissen-bildung/collegeradio/medien/religion/apokalypse/didaktik/>). Eine Fundgrube: Apokalypse. Schreckensbilder in der deutschen Literatur von Jean Paul bis heute. Ein Lesebuch. Ausgewählt und kommentiert von *Jürgen Engler*, Berlin 2005.

23 Eine exemplarische Auswahl:

– *Thomas Bickelhaupt / Uwe Böhm / Gerd Buschmann*, »Wann kommt die Flut?« – Sintflut und Arche als massenmediale apokalyptische Symbole in der populären Kultur zur Jahrtausendwende – exemplarische Inhaltsanalyse eines Musikvideos mit methodischem Analysemodell und unterrichtspraktischem Material (2002), <http://www.theophil-online.de/praxis/mfpraxi4.htm>.

– *Uwe Böhm / Gerd Buschmann*, Apokalypse in der Popmusik. Oder: Messianische Visionen aus Mannheim, in: *Popmusik – Religion – Unterricht*, Münster ³2006, 67ff.

– *Thomas Klie*, »Test it. Verheißungen der Waren-Religion« und »Wünsch dir was. Verheißene Traumzeit im Fun-Punk der Toten Hosen«, in: *ders.*, *Religionsunterricht in der Berufsschule: Verheißung vergegenwärtigen. Eine didaktisch-theologische Grundlegung*, Leipzig 2000, 198ff und 210ff.

24 *Stefan Pauler*, Apokalyptik im Religionsunterricht. Neun Thesen (<http://www.theophil-online.de/praxis/mfpraxi3.htm>).

25 Zur Differenz zwischen Letztgültigem und Letztbegründungen siehe auch *Thomas Klie*, Verheißung (Anm. 23), 195.

gischen Vorbehalt. Die pointierte Stellungnahme von Johannes Kubik ist zustimmungsfähig: »Mit gutem Grund kommt die Eschatologie im Religionsunterricht fast nie als *eigenes* Thema vor.«²⁶ Sie ist als eine Dimension in unterschiedlichen Themen auszuweisen, wobei bestimmte Themen als besonders »eschatologie-affin« gelten können:

- Zeit und Zukunft(serwartungen)
- Endlichkeit, Tod und Vorstellungen über den Tod hinaus
- Schuld und Gericht.

Natürlich gehört in den Religionsunterricht die Frage, welche Hoffnungen, Bilder und Gedanken die letzten Worte begleiten, wenn wir das apostolische Glaubensbekenntnis sprechen. Aber mit den drei genannten Themenfeldern wird gleichsam ein *cantus firmus* intoniert, der verschiedenste Thematiken begleitet. Generell wird man sagen können: Was früher mit der Frage nach einer offenen Zukunft angesprochen wurde, verschiebt sich heute aus wissenschaftstheoretischen und aus wissenssoziologischen Gründen zur Frage nach den Gründen und Konsequenzen der Offenheit einer nichtnaturalistischen Weltdeutung. Daran kann theologisch angeknüpft werden. Es geht im Religionsunterricht ganz grundsätzlich um die *Kontrafaktizität* tragfähiger Selbst- und Weltdeutungen, darum, dass die Deutungsmuster des eigenen Lebens nicht im Modus der Veranschaulichung sachverhältnlichen Wissens einleuchten können. Dies ist zugleich der Kern der Bildungsaufgabe des Religionsunterrichts.

Generell ist zu bedenken: Es gibt gravierende Unterschiede in den Erfahrungshintergründen und Mentalitäten, mit denen sich die Lehrpersonen und die Lernenden bei diesem Thema begegnen. Religionslehrkräfte waren überrepräsentativ häufig involviert in die apokalyptischen Angst-szenarien und die utopischen Energieschübe, aber auch in die Selbstgerechtigkeitsrituale der Ökologie- und Friedensbewegung der 1970er und 1980er Jahre. Diese Mentalitätslagen sind, wie auch immer gebrochen und modifiziert, bei der Generation der älteren Religionslehrkräfte oft noch virulent. Die Nüchternheit der heute jungen Generation ist ihr oft fremd und wird oft vorschnell als privatistisches Desengagement oder Indifferenz denunziert.²⁷

- Zeit und Zukunft(serwartungen)

Wie wir die Zeit bzw. die Zeitlichkeit unserer Existenz erleben, ist unserer Reflexion im Befangenheitshorizont – im blinden Fleck – unserer Welt- und Selbstbeobachtung zumeist entzogen, so sehr leben wir *in* der

26 Johannes Kubik, Eschatologie, in: Michael Wermke u.a. (Hg.), Religion in der Sekundarstufe II. Ein Kompendium, Göttingen 2006, 281.

27 Vgl. etwa das in Form einer Selbstanklage an den Anfang eines ansonsten theologisch und didaktisch klug zusammengestellten Lehrbuchs gestellte Gedicht »schwarz und weiß. die zeiten haben sich geändert«, in: Benno Haunhorst, Heute beginnt der Rest des Lebens. Kurs Eschatologie (Konturen 6. Arbeitsbücher für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe II), Düsseldorf 1995, 5.

Zeit. Umso mehr liegt hier eine wichtige Aufgabe des Religionsunterrichts – anknüpfend an dem Paradox, dass schon Kinder und Jugendliche trotz eher gewachsener freier Zeit ein bedrängendes Gefühl von Zeitverdichtung und -verknappung haben. Für nichts mehr Zeit zu haben, schon gar nicht für das eigene Leben, wird zur Zivilisationskrankheit. Hier liegt nicht nur ein Thema auf der Hand, sondern auch ein Modus seiner Bearbeitung: Zu bildendem Lernen gehört der Mut zur Verlangsamung.²⁸ Entscheidend ist, wie das Verhältnis der Gegenwart zur Zukunft gedacht wird. Auch nach dem Ende der politischen Utopien, die das Opfer von Menschenleben zu rechtfertigen beanspruchten, ist die Menschenwürde weiterhin durch die Tendenz bedroht, Menschen als Mittel für übergeordnete Zwecke zu sehen, sei es für die ökonomische Prosperität, sei es für den allgemeinen Fortschritt der Menschheit. Zukunft und Eingedenken der Vergangenheit gehören zusammen, sonst werden die Opfer der Geschichte auch rückblickend gerechtfertigt, statt dass *ihre* Erlösung als Voraussetzung *unserer* eigenen Erlösungshoffnung gelten kann.²⁹ Die Dignität des Augenblicks ist stark zu machen: Die Gegenwart ist nicht der Zukunft zu opfern. Mit dem Ende der Utopien drohen freilich Hoffnungsenergien so weit depotenziert zu werden, dass sie auch keine Kraft mehr für das Erleben erfüllter Gegenwart spenden. Mit dem *telos* droht der *kairos* zu verschwinden. Die *Präsenz* des Heils in den Reich-Gottes-Gleichnissen ist in diesem Zusammenhang ein wichtiges Thema.³⁰ Die Hoffnung auf Glück und Heil darf nicht mehr dem Geschichtsverlauf aufgebürdet werden. Es gibt keinen Fortschritt im Glück, allenfalls einen Fortschritt hinsichtlich der Bedingung der Möglichkeit der Glückserfahrung für eine wachsende Zahl von Menschen. Dies immerhin bleibt dann auch jenseits der Utopien als *politische* Aufgabe ins Verhältnis zum eschatologischen Vorbehalt zu setzen: »Selbst wenn wir nicht auf einen neuen Himmel und eine neue Erde am Ende aller Zeiten hoffen, gebietet die Liebe uns, das Menschenmögliche zu tun, damit die Menschlichkeit nicht verkümmere und das Menschengeschlecht nicht verkomme ... Wir können in der Humanisierung der Erde nicht das letzte Ziel des christlichen Glaubens erblicken, aber wir können auf diese Erde auch nicht verzichten.«³¹

28 Als schlimmster Feind religiöser Bildung erweisen sich Stoffdruck und neuerdings das der Verzweckung von religiösem Lernen geschuldete *teaching for the test*.

29 Als ein Standardtext des Religionsunterrichts in der Sekundarstufe II sollte in diesem thematischen Zusammenhang Walter Benjamins »Engel der Geschichte« gelten (Geschichtsphilosophische Thesen [9]; in: *Ders.*, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt a.M. 1965, 84f).

30 Hans Weder, Zugang zu den Gleichnissen Jesu. Zur Theorie der Gleichnisauslegung seit Jülicher; in: *Ev.Erz* 41 (1989) 384–396.

31 Heinz Zahrnt, Glauben unter leerem Himmel, München/Zürich 2002, 244f. Ich beziehe mich hier u.a. deswegen auf Zahrnt, weil Auszüge aus seinen im positiven Sinn populärwissenschaftlichen Büchern nach wie vor für den Religionsunterricht der Sekundarstufe II zu empfehlen sind.

– Endlichkeit, Tod und Vorstellungen über den Tod hinaus

Vom Thema »Zeit und Zukunft(erwartungen)« ist direkt eine Brücke zum Thema der Endlichkeit unserer Existenz, dem Fluchtpunkt der Eschatologie, zu schlagen. »Heute beginnt der Rest des Lebens« lautet der programmatische Titel bei Benno Haunhorst.³² Es geht um das *memento mori*, um das Eingedenken des strengsten Gedankens der christlichen Religion: dass wir in Fristen leben. Anders wäre der Impuls: »Du musst dein Leben ändern«, Jesu Ruf zur Umkehr, nicht zu denken. Wie weit aber kann und darf der Religionsunterricht als eine Bildungsveranstaltung Schüler gleichsam – kerygmatisch formuliert – »in die Entscheidung rufen«? Ist andererseits ein Religionsunterricht zu legitimieren, in dem sich Schüler nicht vor diese Frage gestellt sehen? Vielleicht reicht es ja, dass die Bearbeitung der Missverständnisse, denen die christliche Religion ausgesetzt ist, in der Hoffnung geschieht, dass der Ruf in die Entscheidung, wenn er denn einmal zu Ohren kommt, auch tatsächlich gehört und verstanden wird. Auf eine verantwortliche, dem schulischen *Bildungsauftrag* nicht entgegenstehende Weise kann dieses Problem bearbeitet werden, indem Todesvorstellungen der Jugendlichen *im Blick auf ihre jeweiligen Konsequenzen für die Lebensführung* thematisiert werden. Hier ist mit »materialistischen Konzepten« neben »Privatmythologien, Interesse an Nahtod-Erfahrungen und Reinkarnationsvorstellungen« zu rechnen.³³ Johannes Kubik schlägt vor, die Frage nach dem »Auferstehungsglauben« bzw. an ein »Weiterleben nach dem Tod« ins Zentrum zu rücken. Didaktisch betont er »die Notwendigkeit, die Frontstellung ›Volltod versus Unsterblichkeit‹ zu umgehen, weil sie heutigen Schüler/innen unverständlich ist. Jugendliche, die die Unsterblichkeitsvorstellung favorisieren, sollten darin nicht kritisiert werden. Angemessen ist dagegen eine sachliche Abgrenzung christlicher Auferstehungsvorstellungen zu buddhistischen Reinkarnationsvorstellungen.«³⁴ Dem ist zuzustimmen. Entscheidend ist freilich, jede Spekulation zu vermeiden, jeden Anschein, wir könnten-etwas darüber *wissen*, ob und was uns nach dem Tod erwartet. Stattdessen ist zu fragen, welches Lebensverständnis sich mit dem Todesverständnis verbindet. Dass im Buddhismus gerade nicht auf die Wiedergeburt gehofft wird, sondern darauf, den Kreislauf von Leben, Tod und Reinkarnation einmal durchbrechen und verlassen zu können, darf ebensowenig ausgeblendet bleiben wie die Frage, wie wir uns *als für unser Leben verantwortliche Person* würden verstehen können, wenn wir uns als in ein ewiges Rad unterschiedlicher

32 Benno Haunhorst, *Rest des Lebens* (Anm. 27). Vgl. Ernst Lange, *Nicht an den Tod glauben*, Bielefeld 1975, 101: »Today is the first day of the rest of your life«.

33 Ulrike Baumann, *Die Frage nach dem Ende*, in: Ulrike Baumann / Rudolf Englerl / Birgit Menzel / Michael Meyer-Blanck / Agnes Steinmetz: *Religions-Didaktik. Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II*, Berlin 2005, 134.

34 Kubik, *Eschatologie* (Anm. 26), 286.

Existenzen verflochten sehen würden. »Aus diesem Grunde richtet sich mein Haupteinwand gegen die Reinkarnationsidee auch nicht gegen die Vorstellung von einer Wiederverkörperung als solcher – da sehe jeder selbst zu! –, sondern gegen die sich in ihr darstellende Leistungsreligion, die, statt auf Gott zu vertrauen, sich dem Karma unterwirft und damit das Thema verfehlt.«³⁵

– Schuld und Gericht

Mit Jugendlichen, die aufgrund religiöser Gerichtsdrohungen an einer »Gottesvergiftung«³⁶ leiden, ist heute kaum zu rechnen. Dennoch sollte alles vermieden werden, was Ängste schüren (oder ein entsprechendes Vorurteil bestätigen) könnte, indem u.a. die Metaphorizität der biblischen Gerichtsbilder als *unser* exegetisches Muster (im wahrscheinlichen Unterschied zum Weltbild der antiken Autoren) expliziert wird. Gewiss ist der beim Kirchenvolk populären Formel zuzustimmen, dass die Frohbotschaft anstelle der Drohbotschaft treten soll. Das darf allerdings kein weichgespültes Wohlfühlchristentum intendieren. Wenn aus Angst vor dem Vorwurf, schwarze Pädagogik zu betreiben, die Rede von Schuld vermieden wird, dann trägt das eher zur Trivialisierung und zur Verharmlosung der christlichen Religion bei, als dass es Angstfreiheit und psychische Gesundheit fördern würde.

Wie lassen sich Gericht und Hoffnung verbinden, ohne dass das eine das andere dementiert? Eine Möglichkeit könnte darin gesehen werden, das Gericht mit der Unverborgenheit meines Lebens vor den Augen Gottes zu identifizieren (vgl. Hebr 4,13). Es ist gewiss die ganze Schöpfung, an der sich der Gerichtswille Gottes vollzieht. Aber es ist auch *mein* Leben, das unter der Gerichtsankündigung steht. Das Endgericht wird unmittelbar verknüpft mit der individuellen Existenz. Sein Ernst hängt nicht an apokalyptischen Szenarien, sondern an dieser individuellen Zuspitzung. Allerdings ist weder der Verlust des Sündenbewusstseins einfach zu überspielen, noch lässt sich angesichts einer beliebigen Tageszeitungslektüre behaupten, dass Christus als Richter der Herr der Geschichte sei. Der Gedanke an einen lieben Gott, der alles schon wieder in Ordnung bringen wird, ist beim täglichen Blick auf die Opfer von Krieg, Krise und Terror so schwer erträglich, wie die Vorstellung eines Weltenrichters fraglich geworden ist. Aber es empört das Gerechtigkeitsgefühl, dass jemand von denen, die bedenkenlos Menschen quälen und töten oder die sich »nur« durch die Übervorteilung anderer Menschen bereichern, nicht zur Rechenschaft gezogen wird, wenn er von menschlicher Gerichtsbar-

35 Zahrt, Glauben (Anm. 31), 256.

36 Tilmann Moser, Gottesvergiftung, Frankfurt a.M. 1976. Dieser eine Zeitlang aus dem Religionsunterricht kaum wegzudenkende Text thematisierte wahrscheinlich immer schon eher eine Projektion der Lehrkräfte als ein Problem der Mehrheit der Schülerinnen und Schüler.

keit unerreicht bleibt. Eben dieser Impuls kommt auch in den großen Gerichtsbildern unserer Kunsttradition zum Zuge: Sie bedrohen nicht nur die Betrachter, sondern halten die Hoffnung auf Gerechtigkeit wach, indem sie Kaiser und Päpste unter den Verdammten zeigen. Dem vorschnellen Gedanken einer »Allversöhnung«³⁷ ist die Frage entgegenzuhalten, ob es vorstellbar ist, dass beim Ewigen Gastmahl Gottes Adolf Hitler neben Anne Frank zu Tisch sitzt?

Der Gedanke der Unverborgenheit meines Lebens vor Gott wurde von der schwarzen Pädagogik mit dem Spruch »Der liebe Gott sieht alles« verdorben. Zu den Schockerlebnissen des vergangenen Jahrhunderts gehört aber auch die Entdeckung der Psychoanalyse, dass das Ich nicht Herr im eigenen Haus ist. Das kränkt unseren Anspruch auf Selbstmächtigkeit und Selbstdurchsichtigkeit. Aber es entlastet auch von dem Anspruch, vollkommen für uns selbst verantwortlich zu sein. Das Phantasma der Selbstdurchsichtigkeit hat zu tun mit dem Zwangsgedanken der vollkommenen Selbstbeherrschung. Dass Gott uns ins Herz blicken kann, das kann – so besehen – von dem Zwang zur Selbstdurchsichtigkeit entlasten und erscheint dann nur dem Selbstbeherrschungszwang als unerträgliche Kontrolle. Der Schöpfer ist auch unser Hermeneut: Er kennt sein Geschöpf besser als es sich selbst. Wir haben Anteil am Verbot, uns von Gott ein Bild zu machen. So müssen wir uns auch kein vollständiges Bild von uns selbst machen. Vielleicht lässt sich der Zusammenhang von Gericht und Durchsichtigkeit so sehen: In den Visionen vom Endgericht sind Bilder überliefert, die es uns ermöglichen, die Hoffnung auf eine versöhnende Gerechtigkeit mit der Weigerung zu verbinden, eigene Schuld zu verharmlosen. So können wir um die Vergebung unserer Schuld bitten, ohne diese Bitte als Reflex auf eine Strafdrohung verächtlich zu machen. Schon im Gestus der Bitte um Vergebung stellt sich ein Verhältnis zu unserer Schuld ein, mit dem sie anerkannt werden kann, ohne uns zugleich in einen ausweglosen Zirkel von Geständnis, Strafangst und Selbstrechtfertigung verstricken müssen. Ohne Erschrecken ist kein Gericht denkbar – ist freilich auch kein bewusstes Leben führbar, das unsere Schuld nicht verdrängt. An unserer Fähigkeit wie an dem Verhängnis, schuldig zu werden, hängt auch unsere menschliche Würde. Es ist nicht als eine Drohung, sondern als eine Verheißung zu verstehen, dass wir »alle offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi« (2 Kor 5,10).

Dr. Bernhard Dressler ist Professor für Praktische Theologie mit dem Schwerpunkt Religionspädagogik am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg.

37 Hierzu abwägend: *Kubick*, Eschatologie (Anm. 26), 283.