

RU *heute*

Zeitschrift des Dezernates Bildung im Bischöflichen Ordinariat Mainz

02 / 2021

Apokalyptische
Denkbewegung

Textzeugnisse
aus Judentum,
Christentum
und Islam

Theologischer Ort
der Apokalyptik

Religionsdidaktik

Bilderwelten

Für die Praxis



Apokalyptik

EDITORIAL

3

SCHWERPUNKT

Michael Tilly

Die apokalyptische Denkbewegung

Stefan Beyerle

Von der Apokalyptik zur Apokalypse.
Stimmungen, Motive, Quellen

Konrad Huber

Ein-Sicht in himmlische Wirklichkeit. Eine Einführung
in die „Offenbarung Jesu Christi“

Sebastian Günther

Bildhafte Sprache und religiöse Unterweisung
zur Apokalypse in Textzeugnissen des Islams

Gregor Taxacher

Eschatologie in Geschichte. Zum theologischen Ort
der Apokalyptik

Johannes Heger

„Der Winter naht!“ Apokalyptische Facetten
in „Game of Thrones“ als Spiegel christlicher
Apokalyptik und heutiger Krisennarrative

BILDERWELTEN

Martina Pauly

Geschichte der Bibelillustration vom 15. bis zum
20. Jahrhundert. Kurzer Überblick mit Beispielen
zur Offenbarung des Johannes aus der
Martinus-Bibliothek Mainz

Agnes Cibura

4 Einige Varianten der Drachendarstellungen in mittel-
alterlichen Apokalypse-Zyklen. Unter besonderer
Berücksichtigung der Koberger Bibel 46

FÜR DIE PRAXIS

10

Kathrin Mayer - Johannes Heger

16 Zwischen Untergang und Hoffnung. Apokalyptisches
in der Netflix-Serie Ragnarök (für die Oberstufe) 50

Ludger Verst

20 Reise in die Ewigkeit. Eine Einladung
zum Spielen im Unterricht 56

Eckhard Türk

30 Spirituelle Apotheke. Informationsangebot der
Weltanschauungsbeauftragten der evangelischen
Kirchen und der katholischen Bistümer 58

Veit Dinkelaker

36 Herkunft und Zukunft: die Bibel entdecken.
Das „Bibelhaus Erlebnis Museum“ als
ausgezeichneter außerschulischer Lernort 60

FORUM SCHULE

Missio Canonica an 33 Religionslehrerinnen
und -lehrer verliehen

42 **VERANSTALTUNGEN** 63



Religionsunterricht *heute*

Zeitschrift des
Dezernates Bildung im
Bischöflichen Ordinariat
Mainz

49. Jahrgang (2021)
Heft 2 / Dezember 2021
ISSN: 1611-2318



Herausgeber:
Dezernat Bildung
Bischöfliches Ordinariat Mainz
Postfach 1560
55005 Mainz

Schriftleitung:
PD Dr. Norbert Witsch

Redaktion:
Susanne Burghardt
Hartmut Göppel
Dr. Johannes Heger
Ludger Verst

Anschrift der Redaktion:
Dezernat Bildung
Bischöfliches Ordinariat Mainz
Postfach 1560 · 55005 Mainz
RU.heute@bistum-mainz.de
www.bistummainz.de/ru-heute

Offizielle Äußerungen des
Dezernates Bildung sind
als solche gekennzeichnet.
Alle übrigen Beiträge drücken
die Meinung des Verfassers aus.

Nachdruck oder Vervielfältigung nur
mit Genehmigung der Redaktion.

Die Redaktion ist immer bemüht, sich mit
allen Rechteinhabern in Verbindung zu
setzen. Die Veröffentlichung von Copyrights
ohne Rücksprache geschieht immer aus
Versehen, bitte setzen Sie sich in diesem
Fall mit der Redaktion in Verbindung.

Auflage: 3.700
Erscheinungsweise: Zwei Hefte jährlich
Gestaltung: Pear Design, Markus Jöckel
Druck: Druckerei Zeidler, Mainz-Kastel

Religionsunterricht *heute* ist eine kosten-
lose Zeitschrift des Dezernates Bildung
im Bischöflichen Ordinariat Mainz.

Bildquelle Titelbild: pixabay.com





Liebe Religionslehrerinnen und Religionslehrer,

begründet in vielfältigen Krisenerfahrungen globalen Ausmaßes ist gegenwärtig das Gefühl einer existenziellen Bedrohung von Welt und Menschheit weit verbreitet. Diese Krisenstimmung führt zu einem wachsenden Interesse an apokalyptischen Endzeitszenarien. Im Rückgriff auf Bilder und Motive der religiösen Tradition sucht man die eigenen Zukunftsängste zum Ausdruck zu bringen und zu bewältigen. Romane, Filme, Musik, Computerspiele, politisch-ökologische Krisenanalysen, aber auch Verschwörungstheorien und (religiöse) Fundamentalisten bedienen sich je auf ihre Weise dieses apokalyptischen Vorstellungsrepertoires, um die Zeichen der Zeit zu deuten.

Dieser vielfältige Rückgriff auf tradierte Vorstellungen bedeutet jedoch nur scheinbar eine Revitalisierung religiöser Apokalyptik. Das neu erwachte Interesse an Apokalyptik verfehlt deren genuin religiöse Intention vielmehr im Entscheidenden, sofern es diese gleichsam säkularisiert, sie ihrer eigentlichen Hoffnungsdimension beraubt. Und dies nicht erst da, wo es um bloße Angstmache oder die Provokation gewalttätiger Phantasien geht, sondern gerade auch dort, wo die Beschwörung von Weltuntergangsszenarien zum politischen Engagement in kritischer Absicht motivieren will. Säkulare Apokalyptik denkt dabei rein immanent, ohne jede Hoffnung auf Erlösung. Sie stellt die Wende im katastrophalen Geschichtsverlauf allein in die Verfügungsgewalt der Menschen. Das aber droht diese zu überfordern – hoffnungslos.

Umgekehrt sind die Visionen der religiösen Apokalyptik mit ihren verstörenden, oft gewaltsamen Bildern für die heutigen Gläubigen nur noch schwer verständlich, ja geradezu befremdlich. Geht es hier um bloße Reportage endzeitlicher Ereignisse, um billige Vertröstung, um Weltflucht und pure Lust am Untergang, die man getrost den Sonderlingen und Sektierern überlassen darf? Veranlasst durch das neu erwachte Apokalyptik-Interesse wie auch in kritischer Auseinandersetzung mit diesem tut deshalb eine neue Befassung mit der religiösen Apokalyptik not. Wo hat diese ihren Ursprung, auf welche Fragen und Nöte versucht sie eine Antwort, welches sind ihre Motive und Anliegen? In diesem Heft sollen dazu einige Hinweise gegeben werden, um das Verständnis der religiösen Apokalyptik mit ihren bewegenden Visionen der Hoffnung und des Trostes für die heutige Glaubenspraxis wieder neu zu erschließen und fruchtbar zu machen.

Einleitend zeichnet Michael Tilly die Linien der apokalyptischen Denkbewegung als Krisenphänomen nach, das sich zunächst in der frühjüdisch-christlichen Apokalyptik als genuin religiöse Reaktion auf tiefgreifende gesellschaftlich-politische Umbrüche ausprägt, um dann durch die Krisennarrative der Gegenwart einer grundsätzlichen Säkularisierung unterzogen zu werden. Gegenüber dieser säkularen Apokalyptik werden in einem weiteren Schritt exemplarisch tradierte Positionen der religiösen Apokalyptik genauer in den Blick genommen: Stefan Beyerle stellt Motive und Quellen antiker jüdischer Apokalyptik vor. Entstehung und Aufbau der Offenbarung des Johannes analysiert Konrad Huber. Apokalyptische Konzeptionen im Islam erläutert Sebastian Günther an ausgewählten Texten. In einem dritten Schritt geht es um die Frage nach der Anschlussfähigkeit der religiösen Apokalyptik an die heutige Theologie und religiöse Bildung. Gregor Taxacher sieht diese Möglichkeit in einer prophetischen Theologie, die ihre eigene Gegenwart von der erhofften Zukunft her als eine Situation des Gerichts zu qualifizieren vermag und darin zur Umkehr zwingt, aber auch Kraft zur Hoffnung und zum Widerstand gibt. Aus religionspädagogischer Perspektive entwickelt Johannes Heger Möglichkeiten einer Erschließung religiöser Apokalyptik im kritischen Zusammenspiel mit säkularen Apokalypsen wie etwa der Streaming-Serie „Game of Thrones“.

Die eindrucksvollen, mitunter drastischen Bilder der Johannes-Apokalypse haben seit jeher die bildende Kunst inspiriert. Martina Pauly und Agnes Cibura stellen dazu ausgewählte Illustrationen aus frühen Bibeldrucken vor. Hinweise für die Praxis in Schule und Unterricht bieten schließlich Kathrin Mayer, Johannes Heger, Ludger Verst, Eckhard Türk und Veit Dinkelaker.

Gemeinsam mit dem Redaktionsteam wünsche ich Ihnen viel Freude und manche Anregung bei der Lektüre des Hefts. Für Ihren schulischen Einsatz unter den wiederum schwierigen Bedingungen des vergangenen Jahres darf ich Ihnen im Namen unseres Dezernenten wie auch aller Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Dezernats Bildung ganz herzlich danken und Ihnen zugleich für das neue Jahr Gesundheit und Gottes Segen wünschen!

N. Witsch

PD Dr. Norbert Witsch
Schriftleiter

Die apokalyptische Denkbewegung

Von Michael Tilly

1. Die Grundlagen des apokalyptische Denkens

Mit dem Begriff „Apokalypse“ werden häufig Krisen von universalem Ausmaß, grelle Schreckensbilder und Endgerichtserwartungen destruktiver Kulte assoziiert. Zwischen seinem gegenwärtigen Gebrauch, insbesondere im medialen Alltag und in der politischen Rhetorik, und seiner ursprünglichen Bedeutung besteht jedoch eine bedeutsame inhaltliche Differenz, denn das altgriechische Wort Ἀποκάλυψις bedeutet an keiner Stelle ein endgültiges und alles vernichtendes globales Unglück, ein schockierendes Menschheitsverbrechen oder gar den drohenden Untergang der Zivilisation. Sein umgangssprachlicher Gebrauch zur Bezeichnung eines Angst und Schrecken erregenden Weltuntergangsszenarios stellt eine unzulässige Verkürzung dar.

Ausgehend vom ersten Vers der neutestamentlichen Johannesoffenbarung wurde das Wort „Apokalypse“ in der christlichen Theologie seit der Antike zunächst zur Sammelbezeichnung einer literarischen Gattung. Diese Gattungsbezeichnung wiederum wurde bald auf inhaltlich und formal mit dem letzten Buch der christlichen Bibel vergleichbare Offenbarungsschriften übertragen. So benennen die altkirchlichen Autoren als „Apokalypsen“ einen besonderen Teil der ihnen bekannten religiösen Literatur. Als „Apokalyptiker“ bzw. Angehörige einer „apokalyptischen Bewegung“ gelten nicht nur die Verfasser solcher Apokalypsen, sondern auch alle Gruppen und Individuen, die als Trägerkreise und primäre Adressaten der in diesen Schriften zum Ausdruck

kommenden Vorstellungswelt gelten können. Unter dem Begriff „apokalyptische Eschatologie“ werden ihre spezifischen Zukunfts- und Endzeiterwartungen zusammengefasst. Und auch das Kunstwort „Apokalyptik“ entstammt nicht der antiken Terminologie. Erstmals taucht es bei dem evangelischen Theologen Gottfried Chr. F. Lücke (1791–1855) in der Einleitung zu seiner Kommentierung der Johannesoffenbarung auf¹.

Ein erster Impuls für die Entstehung der apokalyptischen Vorstellungswelt fußt in dem existenziell erlebten Dilemma, dass religiöse Menschen die Welt zuweilen als ungerecht und die eigene Lebenssituation als unerträglich empfinden und sie dennoch am Glauben an die Allmacht und Güte ihres Gottes und an der positiven Einschätzung ihrer eigenen Person festhalten wollen. Hiermit einher geht die Deutung der eigenen Existenz als heillos, gottlos und verloren. Einer solchen tiefgreifenden Defizienz- und Ohnmachtserfahrung korrespondiert die perspektivische Sicht auf die empirische Welt als ein allseitig als abweisend und böse erlebtes Unheilskontinuum. Aus den innerweltlichen Ereignissen und Entwicklungen ist für den Apokalyptiker kein Heil mehr abzuleiten. Seine rundum pessimistische Grundüberzeugung betrifft indes nicht nur die Geschichte und Gegenwart, sondern bedeutet für ihn zugleich den bedrohlichen Verlust der Zukunft als des für sein eigenes Dasein konstitutiven Raumes der Hoffnung und der Freiheit.

„Die Apokalyptik ist ein Krisenphänomen, denn sie stellte von Anfang an eine religiöse Reaktion auf gesellschaftliche und politische Umbrüche dar.“

In theologischer Hinsicht hat das apokalyptische Denkmodell die Hoffnung auf Gottes Selbstmitteilung in dieser Welt aufgegeben. Es erwartet nur noch eine rein jen-

seitige Heilsverwirklichung. Indem dieses neue Offenbarungskonzept dem Augenschein der Realität in der „bösen“ diesseitigen Welt, in der Gottes Wege fremd und unerforschlich sind, nun eine verborgene „gute“ jenseitige Gegenwelt gegenüberstellt, in der Gott plant, entscheidet und handelt, relativiert es die Bedeutung der erfahrenen Wirklichkeit als des alleinigen Maßstabs der göttlichen Gerechtigkeit.

„In theologischer Hinsicht hat das apokalyptische Denkmodell die Hoffnung auf Gottes Selbstmitteilung in dieser Welt aufgegeben.“

Ausgangspunkt der apokalyptischen Deutung der Weltgeschichte ist ihre Wahrnehmung als einer linearen und determinierten Geschehensfolge. Dabei erfährt ihr Verlauf eine deutliche Periodisierung. Sie hat einen Anfang und ein Ende. Dazwischen reihen sich verschiedene Äonen („Weltzeitalter“) bzw. sukzessive Epochen einer sichtlichen Verschlechterung der irdischen Zustände und eines zunehmenden Ordnungsverlustes aneinander. Während sowohl am Ausgangspunkt als auch am Zielpunkt der Menschheitsgeschichte umfassendes Heil steht, wird dieses Heil in ihrem eigentlichen Verlauf in immer stärkerem Maße bedroht und prekär. Die von der apokalyptischen Bewegung als Gegenwart erlebte Periode des völligen Ordnungsverlustes und der bis zur Unerträglichkeit gesteigerten Not wird von ihr zugleich als Bestandteil des letzten und schlimmsten Zeitabschnitts vor dem totalen katastrophischen Ende der Geschichte betrachtet².

Innerhalb dieses Vorstellungskomplexes ist die Vorstellung von den endzeitlichen Plagen und Drangsalen und vom katastrophalen Zusammenbruch dieser Welt kein finales Geschehen, sondern nur ein Durchgangsstadium auf dem Weg zur endgültigen Erlösung und zum Heil. Einem solchen Geschichtsverständnis entspricht der Dreischritt „Krise – Katharsis – Heil“. Seine Pragmatik besteht in der Provokation einer persönlichen Glaubensentscheidung gegen den Augenschein der Realität und zugleich in der Überwindung der bisherigen Weltangst durch eine neue Deutung des eigenen Daseins, das die Erwartung des Weltendes nunmehr in eine umfassende Hoffnungsbotschaft integriert.

Neben dieser grundsätzlich positiven Geschichtsdeutung existiert auch ein negatives apokalyptisches Konzept einer transzendenzlos gedachten Welt, die – ausgehend von einem ursprünglichen Idealzustand – unaufhaltsam auf ihr Ende zuläuft, wobei den katastrophalen Schrecken der Endzeit keine Heilszeit folgt. Die Pragmatik dieses Konzeptes besteht ihrer-

seits vor allem darin, Reformdruck zur Abwehr einer als möglich oder wahrscheinlich erachteten Krise zu erzeugen. Einige neuzeitliche apokalyptische Vorstellungen, wie z.B. die fortschrittskritische Ideologie der radikalen Ökologiebewegung, entsprechen diesem Konzept.

Die Hoffnung auf das heilvolle Eingreifen Gottes zugunsten der Frommen trägt dazu bei, dass die apokalyptische Eschatologie ihre Kraft vor allem in Zeiten der Unterdrückungs- und Verfolgungserfahrung entfaltet und den sektiererischen Rückzug aus der Mehrheitsgesellschaft oder den aktiven Widerstand gegen sie provoziert. Gerade die Relativierung weltlicher Machtstrukturen und die Distanzierung von vorgegebenen Regeln und Konventionen können dazu führen, dass gegen solche Strukturen und Regeln – und auch gegen ihre Repräsentanten – gewaltsam vorgegangen wird³.

Die religiös begründeten Abgrenzungsbestrebungen der apokalyptischen Bewegung haben nicht nur eine religiöse, sondern auch eine soziale Funktion. Im Rahmen der apokalyptischen Vorstellungswelt wird als Konsequenz abweichenden Verhaltens die zukünftige Bestrafung im universalen Endgericht erwartet und zugleich der gegenwärtige Ausschluss aus der eigenen Gruppe vollzogen. Die Furcht vor dieser zweifachen Bestrafung soll die Angehörigen einer apokalyptischen Gemeinschaft motivieren, den Konformitätserwartungen und dem Assimilationsdruck ihrer Umwelt konsequent standzuhalten.

2. Die Anfänge der Apokalyptik im antiken Judentum

Die Apokalyptik ist ein Krisenphänomen, denn sie stellte von Anfang an eine religiöse Reaktion auf gesellschaftliche und politische Umbrüche dar. Ihre Entstehung und Entwicklung sind unlösbar mit der griechischen Kolonisation und dem Vordringen des Hellenismus im östlichen Mittelmeerraum seit dem ausgehenden 4. Jahrhundert v. Chr. verbunden. Von entscheidender und impulsgebender Bedeutung für die Entstehung der jüdischen Apokalyptik war der Versuch eines Teils der Tempelaristokratie, die Stadt Jerusalem mit Hilfe des Seleukidenherrschers Antiochos IV. im Jahre 167 v. Chr. gewaltsam in eine hellenistische Metropole zu verwandeln, um so rücksichtslos die eigene Machtposition zu festigen⁴. Als theologische Reaktion auf diese Krisenerfahrung und der sich

aus dem Martyrium vieler Widerstand leistender Frommer ergebenden Theodizeefrage⁵ erlangte die Geschichtskonzeption der Apokalyptik nun verstärkt die Funktion, die offene Frage nach der Macht und Gerechtigkeit Gottes zu beantworten und die jüdische Religionsgemeinschaft – bzw. die eigene Gruppe als deren Idealbild – angesichts der als defizitär und krisenhaft erlebten Gegenwart zu stabilisieren. Auch unter der Regentschaft der jüdischen Hasmonäerdynastie im ausgehenden 2. und im 1. Jahrhundert v. Chr., der von Seiten der jüdischen Frommen nicht nur Machtstreben, Korruption und Opportunismus, sondern auch mangelnde Traditionsbindung zur Last gelegt wurde, wirkte das Mentalitätsphänomen „Apokalyptik“ fort⁶. Es gab allerdings niemals eine konturierte und homogene apokalyptische Bewegung (und erst recht nicht die Gruppenbezeichnung „Apokalyptiker“), sondern nur unterschiedliche apokalyptische Zirkel und Gruppen, die zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten agierten. Diese heterogenen Trägerkreise der frühen jüdischen Apokalyptik lassen sich zudem weder in vereinheitlichender Weise soziokulturell einordnen noch als eine breite „volkstümliche“ Bewegung definieren⁷.

Wichtigste Quelle für die Entstehung und Entwicklung der apokalyptischen Vorstellungswelt ist die religiöse Literatur des antiken Judentums, die den anhaltenden Konflikt von fremder Macht und eigener Ohnmacht bzw. die wahrgenommene Bedrohung der religiösen Identität widerspiegelt⁸. Hier entwickelte sich seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. ein Repertoire von Formen und Motiven der Sammelgattung „Apokalypse“⁹. Die apokalyptischen Schriften enthalten exklusive Offenbarungsmitteilungen eines transzendenten göttlichen Heilsplanes, Deutungen des Weltlaufs und Enthüllungen des Weltendes mittels Orakel, Epiphanie, Traumbild und ekstatischer Vision im Wachzustand. In der literarischen Apokalyptik offenbaren sich Verzweiflung, Rachephantasien, Sehnsüchte und Hoffnungen ihrer Autoren und Adressaten. Als ihre wichtigsten Themen begegnen die Hoffnung auf zukünftige Erlösung, Befreiung und nationale Restitution, eine Idealisierung der Vergangenheit und eine implizite Kritik an den Verhältnissen der Gegenwart.

In apokalyptischen Schriften geht es um die Vermittlung von vergewissernden Offenbarungserfahrungen gerade in Krisensituationen, deren theologische Interpretation durch die bekannten Modelle göttlichen Heilshandelns nicht mehr möglich erscheint. Ihre Verfasser knüpfen an die biblische Prophetie

„Das Mentalitätsphänomen ‚Apokalyptik‘ dient in der Geschichte des Christentums immer wieder dazu, konkrete Krisensituationen mittels endzeitlicher Szenarien zu deuten und zu bewältigen.“

an, indem sie wichtige Formen und Inhalte von ihr übernehmen. Ein wesentlicher Unterschied besteht jedoch darin, dass die Prophetie von der Vorstellung von der Geschichte als Ort des heilvollen Eingreifens Gottes ins Weltgeschehen überzeugt ist, während die Apokalyptik davon ausgeht, dass das Heil auf die heillose Geschichte allein von außen zuzukommen vermag, indem Gott ihr ein radikales Ende setzt. Neben der Prophetie rezipiert die apokalyptische Literatur auch Gedankengut der biblischen Weisheit; mit der Theodizeefrage behandelt sie ein wesentliches weisheitliches Problem. Jedoch ist die Weisheit vor allem am Aufbau der Welt interessiert, wohingegen die Apokalyptik nach der Zukunft der Welt fragt.

Vergleichbare apokalyptische Vorstellungen und Motive begegnen auch in benachbarten und zeitgenössischen Kulturen und Religionen. Es ist anzunehmen, dass es während des bereits lange Zeit andauernden und engen Kontaktes mit diesen Kulturen und Religionen (seit dem babylonischen Exil fanden persische Traditionen Eingang in das jüdische Denken; während nahezu des gesamten 3. Jahrhunderts v. Chr. war Palästina ununterbrochen ägyptisch beherrscht) zu einem Transfer von Formen und Inhalten kam, die kennzeichnend wurden für die apokalyptische Vorstellungswelt des antiken Judentums¹⁰.

3. Die Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum

Das Christentum hat wesentliche Traditionen aus dem vielgestaltigen antiken Judentum übernommen. Die christliche Bekenntnisbildung rezipierte Formen und Inhalte des jüdischen apokalyptischen Schrifttums; die christliche Literatur schrieb ihr komplexes eschatologisches Symbolsystem fort. Die Heilsbedeutung von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi wurde mittels der Eschatologie der jüdischen Tradition – nämlich der biblischen Prophetie, der Weisheit und der Apokalyptik – entfaltet und begreifbar gemacht¹¹. Gerade die Zukunftshoffnungen des Neuen Testaments speisen sich aus den – nun als christliche Offenbarungsquelle betrachteten – prophetischen Überlieferungen der hebräischen Heiligen Schriften (z.B. Jes 7; Dan 12) und ihrer Fortschreibung und Deutung in der jüdischen apokalyptischen Literatur. Dabei begegnen durchweg traditionelle jüdische Zukunfts- und Gegenwartsaussagen, insbesondere über das kommende bzw. anbrechende Reich Gottes.

Die zu den Grundlagen des frühchristlichen Glaubens gehörende Erwartung des nahen Endes der Welt und die im Glauben an die Auferstehung Jesu aus Nazareth begründete Verheißung einer allgemeinen Auferstehung der Toten

als Voraussetzung eines vergeltenden Endgerichts nehmen zentrale apokalyptische Motive auf. Bereits der urchristliche Osterglaube beruht auf Grunderfahrungen im Erscheinungsmodus der Vision. Die Präsenz des totgeglaubten Jesus in visionären Erscheinungen seiner Anhänger, wie sie die Liste in 1. Kor 15,3ff. aufzählt und wie sie sich in den Erscheinungsberichten der Evangelien widerspiegeln (Mt 28; Lk 24; Joh 20f.; vgl. Mk 16,9-20), lösten den Glauben an die Auferweckung Jesu als endzeitliche Machttat Gottes aus. Diese österlichen Erscheinungen des Auferstandenen wurden mittels traditioneller apokalyptischer Vorstellungen und Bilder als das entscheidende Zeichen der anbrechenden Endzeit und im Horizont einer zu erwartenden allgemeinen Totenerweckung gedeutet (1. Kor 15,20)¹².

Die ersten Christen hofften auf ihre endzeitliche Erlösung als die von Gott exklusiv erwählte Gemeinde. Sie lebten in der enthusiastischen Überzeugung, angesichts des nahen Weltgerichtes in exklusiver Weise das wahre Gottesvolk Israel der Endzeit zu repräsentieren, das allein aus diesem Gericht herausgenommen und verschont wird. Begabungen wie die Kraft zur Heilung von Kranken und die Macht über alle gottfeindlichen Mächte – von der jüdischen Apokalyptik als Zeichen des anbrechenden Weltendes erwartet – wurden in den frühchristlichen Gemeinden als bereits gegenwärtig verwirklicht geglaubt und von christlichen Autoren später auch in der Jesustradition verankert. Der entscheidende Unterschied zwischen der jüdischen und der frühchristlichen Apokalyptik besteht jedoch darin, dass im Christentum die entscheidende Heilswende nicht als ein zukünftiges bzw. außergeschichtliches Hoffnungsgut, sondern als ein bereits stattgefundenes bzw. geschichtliches Impulsereignis betrachtet wurde. Die weitere christliche Bekenntnisbildung bis in die Gegenwart hinein beruht auf dieser grundlegenden Transformation. Hiervon völlig unabhängig diente das Mentalitätsphänomen „Apokalyptik“ in der Geschichte des Christentums immer wieder dazu, konkrete Krisensituationen mittels endzeitlicher Szenarien zu deuten und zu bewältigen¹³.

Als die bekannteste Quelle und wichtigste Inspiration der christlichen Zukunftserwartungen und ihrer visionären Bilder und

„Die christliche Bekenntnisbildung rezipierte Formen und Inhalte des jüdischen apokalyptischen Schrifttums.“

Vorstellungsgelalte gilt die neutestamentliche Johannesoffenbarung¹⁴. Sie enthält eine Interpretation der eigenen Zeitgeschichte im Horizont des Übergeschichtlichen, das in zahlreichen der jüdischen apokalyptischen Literatur entlehnten Bildern

und Motiven zum Ausdruck kommt. Ihr Autor wandte sich mit einem immensen Autoritätsanspruch gegen die Anpassung der jungen Kirche an die pagane Alltagskultur im Osten des römischen Imperiums und an die religiöse Staatsideologie seiner Zeit, wobei er mittels überbordender Metaphorik und Symbolik das ihn umgebende Weltgeschehen als Endgeschehen deutete. Im Hintergrund der Johannesoffenbarung stand wohl keine aktuelle gewaltsame Christenverfolgung, sondern eine provozierte Entscheidungssituation im Loyalitätskonflikt zwischen den kleinasiatischen christlichen Gemeinden und dem römischen Staat während der letzten Regierungsjahre des Kaisers Domitian (reg. 81–96 n.Chr.). Ihre krassen Katastrophenszenarien haben sicher keine Entsprechung in einer tatsächlichen Gewalterfahrung dieser Gemeinden. Ihr Verfasser wollte weniger eine von außen bedrängte Gemeinde trösten, als vielmehr eine binnenchristliche Verständigung über das – von ihm favorisierte – distanzierte Verhältnis gegenüber der paganen Mehrheitsgesellschaft provozieren¹⁵.

4, Apokalyptik und Gegenwartskultur

Im umgangssprachlichen Gebrauch des Ausdrucks „Apokalypse“ in weiten Teilen der gegenwärtigen kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Diskurse zeigt sich eine durchgehende und tiefgreifende Säkularisierung der jüdischen und christlichen Eschatologie. Das Weltende wird hierbei der Verfügung Gottes entzogen und in die Verfügungsgewalt der Menschheit gestellt. Diese verfremdende Rezeption des Apokalypsebegriffs und der mit ihm verbundenen Motive speisen sich unbeschadet ihrer wesenhaft areligiösen Verwendung vor allem aus der jüdischen und christlichen religiösen Tradition. Auch die Wahrnehmung der Zukunft als Erwartungszeitraum durch den gesellschaftlichen Fortschrittsglauben und die wirtschaftliche Globalisierung lässt sich durchaus in den Kategorien der traditionellen apokalyptischen Vorstellungswelt einordnen. Ebenso greift das Motivrepertoire moderner Weltuntergangsvorstellungen immer wieder auf alte apokalyptische Bilder zurück. Kommerzialisierter Subgenres der populären Gegenwartsmusik und Teile der Jugendkultur (z.B. „Doom Metal“; „Gothic Metal“; „Dark Metal“; „Black Metal“; „Death Metal“) variieren eine der apokalyptischen Tradition entnom-

mene pessimistische Gegenwartswahrnehmung und das behauptete Lebensgefühl einer grundlegenden Identitätsbedrohung marginalisierter Gruppen durch ihre übermächtige Umwelt mittels kreativer Übernahme der Bildwelt insbesondere der neutestamentlichen Johannesoffenbarung. In der provokanten nonkonformistischen Attitüde der Punkbewegung („No Future“) verschmelzen traditionelle Endzeitleistungen mit nihilistischen Grundgedanken. Auch die in vielen erfolgreichen Kinoproduktionen der letzten Jahrzehnte medial inszenierten Weltuntergänge greifen in eklektizistischer Weise immer wieder auf den Symbolkosmos der Apokalyptik zurück¹⁶.

Dieser verbreitete Rückgriff ist nicht funktionslos. Die eigentlichen Auslöser der krisenhaften Angst vor dem endgültigen Ende der Menschheit und der bewohnbaren Welt können als pessimistische Zeitdiagnosen auf der Grundlage subjektiv empfundener und realer Bedrohungen der Weltbevölkerung und globaler Katastrophen wie beispielsweise Umweltprobleme, Hungersnöte, Seuchen, Kriege, Terrorismus oder die Risiken des unkontrollierbaren zivilen Gebrauchs und des militärischen Einsatzes der Nukleartechnik gelten. Unter Zuhilfenahme der apokalyptischen Verstellungswelt erhalten diese im eigenen Lebenskontext tatsächlich kaum zu greifenden, aber dennoch latent empfundenen Bedrohungen und Krisen eine symbolische Darstellung. Sie werden durch die Apokalyptik erst fassbar und lassen sich ihrer Bewältigung zuführen. Zugleich bedeutet die apokalyptische Wahrnehmung der Synchronie der eigenen begrenzten Lebenszeit und der begrenzten Zeit der aktuell ihrem Ende entgegengehenden Weltgeschichte eine sinnstiftende Aufwertung der eigenen gefährdeten, prekären und ohnmächtigen Existenz, denn der entscheidende und endgültige Wendepunkt des Weltlaufs überschneidet sich nunmehr mit dem eigenen individuellen Lebensweg.

„Im umgangssprachlichen Gebrauch des Ausdrucks ‚Apokalypse‘ in weiten Teilen der gegenwärtigen kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Diskurse zeigt sich eine durchgehende und tiefgreifende Säkularisierung der jüdischen und christlichen Eschatologie.“

Der Unterschied zwischen dieser umgangssprachlichen bzw. säkularen Verwendung des Apokalyptikbegriffs und seinem spezifisch christlichen Gebrauch ist offenkundig: Während erstere die Weltgeschichte in regressiver Weise als fortwährenden Abstieg weg von ihrem – durch maximale Fülle gekennzeichneten – Ursprung hin zu ihrem – krisenhaften und katastrophalen – Schlusspunkt begreift, hält letzterer prinzipiell an seiner Heilskomponente fest, indem die Erwartung eines Endes dieser Welt hier nicht als finaler Untergang gedeutet wird, sondern als Wendepunkt und Übergang in eine neue Welt des Heils, die in der christlichen Existenz zudem bereits in die Gegenwart hineinragt. Während der „kupierten“ säkularen Apokalyptik demnach prinzipiell keine Hoffnung auf Erlösung innewohnt, enthält die christliche Apokalyptik einen grundsätzlichen Ansatz zur Überwindung der menschlichen Weltangst in einer bedrängenden Gegenwartssituation durch einen übergreifenden und sinnstiftenden Hoffnungsentwurf¹⁷.

Anmerkungen

- 1 *Gottfried Christian Friedrich Lücke*, *Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes IV*, 1. Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur, Bonn 1832, S. VIII. Hierzu *Alf Christophersen*, *Die Begründung der Apokalyptikforschung durch Friedrich Lücke*, in: *KuD* 47 (2001) 158-179.
- 2 Vgl. *Bernd U. Schipper*, *Apokalyptik und Apokalypse. Ein religionsgeschichtlicher Überblick*, in: *Alexander K. Nagel u.a. (Hg.), Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik*, Frankfurt/Main-New York 2008, 73-98.
- 3 Vgl. *Heinz-Josef Fabry*, *Die apokalyptische Literatur als Reaktion auf Fremdherrschaft*, in: *Bernd Kollmann (Hg.), Antikes Judentum und frühes Christentum (BZNW 97)*, Berlin - New York 1999, 84-98.
- 4 Vgl. *Elias Bickermann*, *Der Gott der Makkabäer*, Berlin 1937; *Thomas Fischer*, *Seleukiden und Makkabäer*, Bochum 1980; *Daniel J. Harrington*, *The Maccabean Revolt*, Wilmington 1988; *Ernst Haag*, *Das hellenistische Zeitalter (Biblische Enzyklopädie 9)*, Stuttgart 2003, 73-80.
- 5 Die sog. „*Theodizeefrage*“ problematisiert die Rechtfertigung Gottes angesichts des Übels in der Welt.
- 6 Vgl. *Andreas Bedenbender*, *Der Gott der Welt tritt auf den Sinai (ANTZ 8)*, Berlin 2000.
- 7 Vgl. *Anathea E. Portier-Young*, *Apocalypse against Empire. Theologies of Resistance in Early Judaism*, Grand Rapids, Michigan - Cambridge 2011.
- 8 Zu nennen sind z.B. das biblische Buch Daniel, das äthiopische Henochbuch, die jüdischen Sibyllinen, das Jubiläenbuch, das syrische Baruchbuch und das 4. Buch Esra.
- 9 Vgl. *Stephan Beyerle*, *Von der Löwengrube ins himmlische Jerusalem: Erwägungen zur jüdischen Apokalyptik*, in: *GlLern* 14 (1999), 23-34; *Michael Tilly*, *Art. Apokalyptische Literatur/Apokalypse V. Judaistisch*, in: *Oda Wischmeyer (Hg.), Lexikon der Bibelhermeneutik*, Berlin - New York 2009, 30f.
- 10 Vgl. *David Hellholm (Hg.)*, *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1989.
- 11 Vgl. *Kurt Erlemann*, *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament (TANZ 17)*, Tübingen - Basel 1995; *Michael Becker - Markus Öhler (Hg.)*, *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie (WUNT II 214)*, Tübingen 2006.
- 12 Vgl. *Peter Wolff*, *Die frühe nachösterliche Verkündigung des Reiches Gottes (FRLANT 171)*, Göttingen 1999.
- 13 Vgl. *Ulrich H.J. Körtner*, *Art. Apokalyptische Literatur/Apokalypse IV. Systematisch-theologisch*, in: *Oda Wischmeyer (Hg.), Lexikon der Bibelhermeneutik*, Berlin - New York 2009, 30.
- 14 Als aktuelle wissenschaftliche Kommentare zur Johannesoffenbarung vgl. *David E. Aune*, *Revelation 1-5 (WBC 52)*, Nashville u.a. 1997; *Gregory K. Beale*, *The Book of Revelation (NIGTC)*, Grand Rapids, Michigan 1999; *Akira Satake*, *Die Offenbarung des Johannes (KEK 16)*, Göttingen 2008. Zur Geschichte der neueren Forschung vgl. *Otto Böcher*, *Die Johannesapokalypse (EdF 41)*, Darmstadt *1998.
- 15 Vgl. *Akira Satake (Anm. 14)*, 49f.
- 16 Zu nennen sind z.B. „*Armageddon*“, „*The Day after Tomorrow*“, „*Deep Impact*“, „*Independence Day*“, „*Melancholia*“, „*Das siebte Zeichen*“, „*Der Omega-Mann*“, „*Das Omen*“, „*The Stand*“, „*Terminator*“, „*28 Days Later*“, „*No Country for Old Men*“. Vgl. *Charles Martig*, *Filmische Apokalypsen. Wie das Kino dem Ende der Zeit entgegenfiebert*, in: *HK* 54 (2000) 32-38.
- 17 Vgl. *Ulrich H.J. Körtner*, *Weltangst und Weltende*, Göttingen 1988.



*Prof. Dr. Michael Tilly
lehrt Neues Testament
an der Evangelisch-
Theologischen Fakultät
der Eberhard Karls
Universität Tübingen.*

Von der Apokalyptik zur Apokalypse

Stimmungen, Motive, Quellen

Von Stefan Beyerle

1. Apokalyptische Stimmungen

Die „Apokalypse“ hat wieder Konjunktur. Es waren und sind meist *Äußerlichkeiten* wie Zeitenwenden an den Jahrtausendsschwellen oder universale Krisen wie Pandemien, Naturkatastrophen und Finanzcrashes, die apokalyptische Stimmungen erzeugen. Jede Zeit hat ihre je eigene Apokalypse. Da, zumindest bislang, die Menschheit und ihre ‚Welt‘ daran keinen nachhaltigen Schaden nahmen, sondern im Gegenteil aus der Krisenbewältigung zumeist gestärkt hervorgingen, zielen die apokalyptischen Stimmungen eher auf Katastrophen an sich und die damit verbundenen Dystopien denn auf das unausweichliche Ende der Menschheit. Selbst ernannte Endzeitpropheten formulieren noch keine Apokalypsen, nicht einmal apokalyptisch gebaren sie sich. Ihr Verharren in der Vision einer Katastrophe dürfte man bestenfalls als „*kupierte Apokalypse*“ bezeichnen. Es sind „*negative Utopien*“, bei denen sich „*die zweite Hälfte, die Errichtung der neuen, vollkommenen Welt, die [...] dem Untergang Sinn und Ziel verlieh [...], verflüchtigt*“.

In der gegenwärtigen literarisch, rhetorisch wie alltagsprachlich artikulierten Apokalypse-‚Trunkenheit‘ zeigt sich abermals ein intensiver Katastrophendiskurs². Sowohl die seit 2020 grassierende SARS-CoV-2-Pandemie als auch die sich durch den menschengemachten Klimawandel ergebenden Bedrohungen rufen entsprechende Szenarien auf. Selbst wenn man solche Katastrophengebilde als „*apokalyptisch*“ bezeichnen wollte, was angesichts des Kriteriums eines *universal* wirkenden Phänomens immerhin möglich wäre, so kennzeichnen die zumal politisch motivierten *innerweltlichen* Strategien

einer Katastrophenüberwindung dieses Phänomen weder als „*apokalyptisch*“ noch gar als „*Apokalypse*“. Mehr noch, die Geschichte lehrt, dass apokalyptische Denkmuster im Kontext politischer Ideologien eher zu einer Verschärfung der Katastrophen beigetragen haben³.

In den beiden folgenden Abschnitten soll die apokalyptische Weltsicht einerseits und die literarische Figur der Apokalypse andererseits anhand antiker Beispieltex-te näher erläutert werden. Es geht dabei auch um die Behebung eines Mangels, der sich aus der unterbestimmten Katastrophenorientierung im gegenwärtigen apokalyptischen Ton ergibt. Insgesamt fünf Quellenbeispiele aus unterschiedlichen geistesgeschichtlichen Epochen mögen dazu genügen.

2. Apokalyptische Motive

Dass apokalyptische Motive und die damit verknüpfte Weltsicht nicht nur in jüdischen oder christlichen Quellen bezeugt sind, zeigt etwa ein mythischer Texteschub in Platons Schrift *Politeia* (*Der Staat*) aus dem 4. Jh. v. Chr. Der „*Mythos des Ēr*“ zählt unter die sogenannten Jenseitsmythen, die sich am Ende einiger Dialoge finden (vgl. auch Phaidon 107 d – 115 a; Gorgias 523 a – 527 e). Im Ēr-Mythos bezieht sich der platonische Sokrates auf den tapferen Krieger Ēr aus Pamphylien, der im Kampf getötet wurde und nach einer Wiederbelebung nun seine Jenseitsreise berichtet. Der Mythos thematisiert den Lohn der Gerechten im Jenseits (Pol. X, 614 a – 621 d), nachdem im Schlussteil der platonischen Staatslehre zunächst die Lehre von der Unsterb-

„Apokalyptische Motive und die damit verknüpfte Weltsicht sind nicht nur in jüdischen oder christlichen Quellen bezeugt.“

lichkeit der Seele (X, 608 c – 612 a) und der Lohn der Gerechten im Diesseits (X, 612 b – 613 e) verhandelt wurden. In Pol. X, 614 b – 614 d heißt es:

Nachdem seine Seele aus ihm herausgetreten sei, sagte er, habe sie sich mit vielen anderen auf den Weg gemacht, und sie seien zu einem wunderbaren Orte [griech. *eis tópon tinà daimónion*] gelangt, wo sich unmittelbar nebeneinander zwei Öffnungen in der Erde befanden, und gegenüber, am Himmel oben, zwei andere. Zwischen ihnen aber seien Richter gesessen. Wenn diese ihr Urteil gefällt hatten, so ließen sie die Gerechten [griech. *dikaioi*] den Weg einschlagen, der rechts hinauf [griech. *ánō*] durch den Himmel führt [griech. *diá tou ouranou*], nachdem sie ihnen Zeichen des Urteilspruches an die Brust geheftet hatten. Die Ungerechten [griech. *ádikoí*] aber wiesen sie nach links und nach unten [griech. *kátō*]; auch diese trugen die Zeichen für alle ihre Taten, aber auf dem Rücken. Als nun auch er hinzutrat, hätten sie ihm gesagt, er solle den Menschen von den Dingen im Jenseits [griech. *ekeí*] Kunde bringen [griech. *áγγελος*], und hätten ihm befohlen, auf alles zu hören und zu achten, was sich dort abspielte.⁴

Zahlreiche Motive des Mythos, auch in dem zitierten Ausschnitt, *können als apokalyptisch gelten*: Die Seele des Er ist von seinem Körper getrennt und geht auf eine Jenseitsreise. Offensichtlich ist das Jenseits dystopisch vorgestellt: es ist ein „wunderbarer Ort“ (griech. *eis tópon tinà daimónion*), an dem eine Gerichtsszene zwischen „rechts hinauf“ (griech. *ánō*) und „links und nach unten“ (griech. *kátō*) für die Gerechten (griech. *dikaioi*) bzw. Ungerechten (griech. *ádikoí*) unterscheidet. Zudem wird Kunde über das Jenseits (griech. *ekeí*) angemahnt. Allerdings kehren die Seelen der „Gerechten“ qua Inkarnation wieder in ein irdisches Dasein nach tausend Jahren zurück (vgl. Pol. X, 621 a–b), während lediglich den „Ungerechten“ ein ewiges Dasein im Tartaros in Aussicht gestellt wird. Die implizite Lehre von der Unsterblichkeit der Seele erscheint in diesem Mythos verbunden mit Motiven wie „Jenseits“, „Jenseitsreise“ und „Gericht“, wobei die Unsterblichkeitsvorstellung das zentrale Argument, auch in der Politeia, darstellt. Die Unterscheidung von „Gerechten“ und „Ungerechten“ verlagert der platonische Sokrates zudem – zumindest zeitweise – in ein Jenseits. Die Frage nach der Vergeltung im Hier und Jetzt wird dadurch ‚transzendiert‘, unter Einbezug der Theodizee-Problematik.

„Die Theodizee-Problematik gelangt durch die Vorstellung eines mehrdeutigen Todes zu einer Lösung.“

Eine ebenfalls ethisch, durch die Theodizee-Problematik motivierte Unsterblichkeitsidee begegnet um die Zeitenwende in jüdischen Weisheitstexten. Unter diesen kommt der „Weisheit Salomos“ besonderes Gewicht zu. In Weish 2,22–23 und 3,1,4 heißt es:

(2,22) [U]nd sie [die Ungerechten, die dem Bösen (2,21: griech. *kakía*) anhängen, SB] erkennen nicht die Geheimnisse Gottes, und keinen Lohn erhoffen sie für Frömmigkeit, und nach ihrer Meinung gibt es keine Auszeichnung für untadelige Menschen.

(2,23) Denn Gott hat den Menschen geschaffen zur Unvergänglichkeit, und zum Bild seiner eigenen Ewigkeit gemacht[.]

(3,1) Der Gerechten Seelen aber sind in der Hand Gottes, und nicht antasten wird sie die Folter.

(3,4) Auch wenn sie ja in der Sicht der Menschen bestraft werden, ist [doch] ihre Hoffnung voll von Unsterblichkeit[.]⁵

Im Unterschied zu Platon erlangen in der Weisheit Salomos Gerechte und Ungerechte dauerhaft Zugang zum Jenseits. Außerdem wird die Unsterblichkeit der Gerechten mit dem Motiv der Ebenbildlichkeit (vgl. 1. Mose 1,26–28) verbunden, ähnlich wie bei Philo von Alexandrien (vgl. De opificio mundi/Über die Schöpfung der Welt 134). Die Theodizee-Problematik gelangt durch die Vorstellung eines mehrdeutigen Todes zu einer Lösung: als physischer Tod, der alle betrifft, und als endgültiger Tod, den nur die Ungerechten erfahren.

Die apokalyptischen Motive bei Platon und in der Weisheitsschrift, die die Todesüberwindung, das Gericht und eine unterschiedlich gestaltete Seelenlehre mit Bezug zu Jenseitsorten umfassen, erscheinen in eine ethische Trennung von „Gerechten“ und „Ungerechten“ eingebettet. Sie adressieren die Theodizee-Problematik. Ein Katastrophenszenario ist ihnen fremd. Außerdem fehlen jenen Quellen weitere formal-literarische Spezifika, die den Weg zu den Apokalypsen ebnet: etwa eine rahmende Offenbarungserzählung, endzeitliche Geheimnisse und die Einbindung der Jenseits Hoffnung in den zeitlichen Rahmen eines durch das Göttliche determinierten Geschichtsschemas.

Abschließend sollen drei Textbeispiele aus unterschiedlichen Epochen diesen Kriterien nachspüren.

3. Apokalypsen als literarische Quellen

Die in diesem Abschnitt vorgestellten Apokalypsen stammen aus der hellenistisch-römischen Zeit und gehören, trotz vereinzelten christlichen Ergänzungen bzw. Überlieferungen, in den antik-jüdischen Kontext. Grob können drei Phasen der Geschichte des antiken Judentums unterschieden werden, in denen es zur Abfassung von Apokalypsen kam. In einer Frühphase um 200 v. Chr. entstanden die ältesten Bestandteile des „Wächterbuches“ und des „Astronomischen Buches“, die vollständig nur in äthiopischer Sprache, als Bestandteile des äthiopischen Henochbuches (äthHen), überliefert sind. Etwas später, in die Zeit der „syrischen Religionskrise“ (167–164 v. Chr.) unter dem Seleukidenherrscher Antiochus IV. Epiphanes, datieren die Kapitel 2 und 7–12 des Danielbuches, der einzigen literarischen Apokalypse im Alten Testament. Zeitnah sind auch die Texte aus den Kapiteln 1 und 23 des Jubiläenbuches entstanden, die Züge einer Apokalypse bieten. Schließlich gehören das 4. Esrabuch (4Esr) und die syrische Baruchapokalypse bereits in die Spätphase um 100 n. Chr.

Eine der ältesten Apokalypsen liegt im „Wächterbuch“ (äthHen 1–36) vor. Die Textsammlung des äthiopischen Henochbuches ist verbunden mit dem Himmelsreisenden und Offenbarungsempfänger Henoch, der einzigen Figur des Alten Testaments neben Elia, die entrückt wurde (1. Mose 5,21–24). Henoch wird Zeuge, wie „Wächter“, den „Dämonen“ Platons durchaus vergleichbar, die Trennlinie zwischen Himmel und Erde überschreiten, um sich mit Menschentöchtern zu vereinen, die Giganten gebären (vgl. 1. Mose 6,1–4). Dadurch, wie durch die illegitime Offenbarung von Wissen (Astrologie, Waffen, Kosmetik), gelangt Chaos und Gewalt in die Welt (äthHen 6–11). Zahlreiche Interpretationen sehen in den Wächtern und Giganten einen Bezug zu den frühen Ptolemäern und Seleukiden, die sich nach dem Tod Alexanders des Großen (323 v. Chr.) kriegerisch um die Vorherrschaft in der Levante bemühten, bis ca. 200 v. Chr. die Seleukiden unter Antiochus III. endgültig Judäa und Jerusalem einnahmen. Jene Hypothese im Zusammenspiel mit aramäischen Textfragmenten aus den Handschriften vom Toten Meer, die Passagen aus dem Wächterbuch bieten und bis in das späte 3. bzw. frühe 2. Jahrhundert v. Chr. datieren, liefert Anhaltspunkte für die zeitliche Einordnung.

In äthHen 6–11 wird das göttliche Gericht an den „Söhnen der Wächter“, noch ohne Zutun Henochs, geschildert (äthHen 10,14–16a [vgl. aramäische Fragmente in 4QEn^c ar Kolumne V, l. 1–3]):

„Eine der ältesten Apokalypsen liegt im 'Wächterbuch' vor.“

(14) Und wenn jemand brennen und zugrunde gehen wird – er wird von nun an mit ihnen zusammen gebunden sein bis zum Ende aller Generationen. (15) Und vertilge alle wollüstigen Seelen und die Söhne der Wächter, weil sie die Menschen mißhandelt haben. (16a) Und vernichte alle Gewalttat von der Erdoberfläche, und jedes Werk der Bosheit soll ein Ende nehmen.⁴

Das Wächterbuch bietet also eine Offenbarungserzählung, die, ähnlich wie Platon und die Weisheit Salomos, die Theodizee-Frage behandelt. Dabei fungiert der Himmelsreisende Henoch, anders als der platonische Er, als göttlicher Offenbarungsmittler (hier in äthHen 12–16), der im endzeitlichen Gericht und auf seinen Jenseitsreisen die falschen Offenbarungen der Wächter entlarvt.

Gut fünfzig Jahre später, in den 160er Jahren v. Chr., reizt ein anderer Konflikt zur Abfassung von Apokalypsen. Nachdem der Seleukide Antiochus III. in der Schlacht bei Panion, dem „5. Syrischen Krieg“, die Ptolemäer besiegt hatte, brachte er die Levante unter seleukidische Herrschaft. Einer seiner Nachfolger, Antiochus IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.), zog während des „6. Syrischen Krieges“ (169–168 v. Chr.) nach Ägypten. In diesem Kontext kam es zur Revolte in Jerusalem, woraufhin die Seleukiden Jerusalem einnahmen, auf dem Tempelberg eine militärische Zwingburg („Akra“) und im Tempel ein Standbild des Zeus Olympios einrichteten. Historisch strittig ist nach wie vor, ob Antiochus IV. mit diesen Maßnahmen die jüdische Revolte niederschlagen wollte oder jene Revolte erst die Reaktion auf die seleukidischen Maßnahmen darstellt⁷.

Das Danielbuch reflektiert über diese Ereignisse in einer Abfolge von Visionen (Kap. 7–12). Die Kapitel 7 und 8 chiffrieren Antiochus IV. in der Bezeichnung „kleines Horn“ (vgl. Dan 7,8; 8,9). Antiochus IV. wird außerdem für die Installation des „Gräuels der Verwüstung/des Verwüsters“ (Dan 9,27; 11,31; 12,11) verantwortlich gemacht. Dabei dürfte es sich um jenes Standbild des griechischen Gottes Zeus Olympios handeln – die hebräische Bezeichnung spielt auf den syrischen Himmelsbaal, den „Baal Schammim“, an. Außerdem werden die Ereignisse als Endpunkt einer Verfallsgeschichte interpretiert, die sich in der Abfolge von vier Weltreichen widerspiegelt (vgl. Dan 2; 7): Babylonien – Medien – Persien – Griechenland. Am Ende folgt auf den irdischen Zusammenbruch das Königreich Gottes. Konkret wird die Jenseitshoffnung in der letzten Vision (Dan 12,1–3) ausgestaltet:

(1) In dieser Zeit wird Michael, der große Fürst, aufstehen und über den Angehörigen deines Volkes stehen; jedoch wird [es] eine Zeit der Bedrückung sein, wie sie noch nicht war, seit ein Volk existiert, bis zu jener Zeit.

(2) Viele von denen, die in der Erde Staub schlafen, werden aufwachen, die einen zu ewigem Leben, andere zu Schmach und ewiger Abscheu.

(3) Und die Verständigen werden glänzen wie der Glanz der Himmelsfeste, die die Vielen gerecht machen, wie die Sterne von Ewigkeiten und Ewigkeit.

Die in Dan 12,3 erwähnten „*Verständigen*“ begegnen auch noch an anderen Stellen im Danielbuch (1,4; 11,33.35; 12,10) und markieren wohl das Selbstverständnis der apokalyptischen Trägerkreise. Insgesamt stehen in Dan 12,1–3 drei Gruppen vor Augen: Unter denen, die bereits im Erdenstaub „*schlafen*“, also den physischen Tod erlangt haben, solche, die zu ewigem Leben, und solche, die zu ewiger Schmach erwachen. Wesentlich ist die dritte Gruppe der „*Verständigen*“, die Gerechtigkeit lehren und gerecht machen. Mit ihnen greift die Vision wieder auf die Theodizee-Problematik zurück. Die „*Verständigen*“ erlangen eine astrale Unsterblichkeit. Jenseits und Todesüberwindung werden also, je nach ethisch konnotiertem Status im Diesseits, differenziert – das erinnert insbesondere an die Funktion des Ēr-Mythos in der Politeia. Allerdings bleibt im Danielbuch die Jenseitshoffnung politisch an eine konkrete Krisensituation unter dem Seleukiden Antiochus IV., der sich selbst vergöttlicht (vgl. Dan 7 und 8), geknüpft und sieht auch für die „*Gerechten*“ wie die „*Gerecht-Machenden*“ eine transzendente Sphäre vor⁸. Während also im Danielbuch die Jenseitserwartung an ein historisierendes, ‚dekadentes‘ Geschichtsbild, die Abfolge von Großreichen, gebunden ist, wird im älteren Wächterbuch das Jenseits mit Hilfe himmlischer Offenbarungen und kosmischer Reisen artikuliert.

Schließlich gelangt man mit dem 4. Esrabuch in die römische Epoche, genauer: in den Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr. Nur wenige Jahre nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch seinen Bruder Titus (70 n. Chr.) erhöhte der römische Kaiser Domitian (81–96 n. Chr.) den religiös-politischen Druck auf die jüdischen Gemeinden in der Levante⁹. Die bereits durch seinen Vorgänger Vespasian eingeführte Steuer (lat. *fiscus iudaicus*) wurde erhöht, nach Antiochus IV. ein weiteres Mal die Be-

scheidung verboten und alle Untertanen, die den Kaiserkult verweigerten, als „*Atheisten*“ gebrandmarkt. In jene Unterdrückungssituation hinein sprechen die sieben Visionen des 4. Esrabuches.

Während in den erste drei Visionen dialogische Passagen zwischen Esra und dem Engel Uriel die Frage nach dem menschlich Bösen behandeln, überwiegen in den letzten vier Visionen Offenbarungsschilderungen. Insbesondere die vierte Vision (4Esr 9,27–10,60) ist für die Struktur und das Verstehen des Textes von zentraler Bedeutung. Die Passage spricht von einer trauernden Frau, die später in eine befestigte, himmlische Stadt verwandelt wird. Jerusalem und der Tempel bzw. „*Zion*“ sind metaphorisch als „*Mutter*“ chiffriert. Damit markiert die vierte Vision den entscheidenden Umschlag im apokalyptischen Drama: Ausschließlich Gott selbst ist in der Lage, in einer metaphorischen Verwandlung Strafgericht und Zerstörung abzuwenden. Im Gegenüber zu jener gottgewirkten Transzendierung treiben die Dialoge zwischen Esra und Uriel die Frage nach der Ermöglichung menschlicher Gerechtigkeit auf die Spitze – mit negativem Ergebnis. Weshalb schuf Gott den Menschen mit dem „*bösen Trieb*“ (vgl. 4Esr 3,26–27; 4,30)? Oder: Weshalb hat Gott sein Volk im Horizont von Tora-Gehorsam seinen Feinden ausgeliefert (vgl. 4Esr 4,22–25; 5,28–30)? In 4Esr 7,33–35.115 heißt es dann:

(7,33) Der Höchste wird sich auf dem Richterstuhl offenbaren [lat. *Et revelabitur Altissimus super sedem iudicii*], und das Erbarmen wird dahinschwinden, die Langmut wird sich an einem fernen Ort versammeln.

(7,34) Nur das Gericht wird zurückbleiben, die Wahrheit wird stehen, der Glaube wird sich mehren.

(7,35) Mühe wird folgen, der Lohn sich zeigen. Die gerechten Taten werden erwachen, die ungerechten nicht schlafen.

(7,115) Also wird sich dann niemand dessen erbarmen können, der im Gericht unterliegt, und auch nicht den hinabdrücken, der Oberhand gewinnt [lat. *tunc ergo nemo poterit misereri eius qui in iudicio victus fuerit, neque demergere eum qui vicerit*].¹⁰

„Ausschließlich Gott selbst ist in der Lage, in einer metaphorischen Verwandlung Strafgericht und Zerstörung abzuwenden.“

Im Gericht wird sich also kein Erbarmen zeigen, und es obliegt allein dem göttlichen Richter (*Altissimus*), der Wahrheit Geltung zu verschaffen. Die göttliche Gerechtigkeit steht damit in harschem Kontrast zur menschlichen Schuld.

In der Konsequenz kann dieser Konflikt nicht mehr innerweltlich gelöst werden, sondern bedarf einer Transformation in jenseitige Sphären, die allein durch Gott herbeigeführt wird und sich – auf sprachlicher Ebene etwa – visionär-metaphorischer Wendungen bedient (s. o.).

4. Ergebnis

Der moderne rhetorische, literarische, aber auch alltags-sprachliche Gebrauch von „Apokalypse“ und „apokalyptisch“ beschreibt Katastrophen- und Krisenszenarien universal-kosmischen Ausmaßes. Als solcher hat dieser Gebrauch eine gewisse Berechtigung, auch wenn stets innerweltliche Lösungsstrategien in Aussicht gestellt werden können und eine Politisierung der „Apokalypse“ große Gefahren des politisch-gesellschaftlichen Missbrauchs in sich birgt (John Gray). Zudem zeigt der Blick in die Antike, dass der moderne Sprachgebrauch „Apokalyptik“ und „Apokalypse“ notorisch unterbestimmt lässt. Die Textbeispiele, von Platon bis zum 4. Esrabuch, beschreiben in ihren Motivkonstellationen eine drängende Theodizee-Problematik oder betonen als literarisches Genre die göttliche Offenbarung, die eine Transformation ins Jenseits ermöglicht. Jene Ermöglichung bleibt eingebunden in Vorstellungen von kosmischen (Jenseits-) Reisen oder geschichtlicher Determiniertheit.



Prof. Dr. Stefan Beyerle lehrt Hebräische Bibel an der Theologischen Fakultät der Universität Greifswald.

Anmerkungen

- 1 So *Klaus Vondung*, *Apokalypse in Deutschland*, München 1988, 12, und dazu *Knud Hendrik Boysen*, *Eschatologisches Denken. Ein theologischer Essay über Kategorien, Typen und Interaktionen profaner und christlicher Gegenwartsdeutung (Theologie – Kultur – Hermeneutik 34)*, Leipzig 2021, 43–44.
- 2 Vgl. zuletzt *Niall Ferguson*, *Doom: Die großen Katastrophen der Vergangenheit und einige Lehren für die Zukunft*, München 2021, vor allem 54–68.
- 3 Vgl. *John Gray*, *Politik der Apokalypse. Wie die Religion die Welt in die Krise stürzt*, Stuttgart 2010, vor allem 284–326.
- 4 Übersetzung nach *Platon*, *Der Staat/Politeia*, Griechisch – deutsch. Übersetzt von Rüdiger Rufer, Einführung, Erläuterungen, Inhaltsübersicht und Literaturhinweise von Thomas Alexander Szlezák (Sammlung Tusculum), Düsseldorf – Zürich 2000, 867. Zu Inhalt und Kontext des Er-Mythos vgl. *Joachim Lege*, »Politeia«. Ein Abenteuer mit Platon, Tübingen 2013, 247–256. Zu Bedeutung und Funktion von Mythen in den platonischen Dialogen insgesamt vgl. *Thomas Alexander Szlezák*, *Platon. Meisterdenker der Antike*, München 2021, 555–568.
- 5 Übersetzung nach *Karl-Wilhelm Niebuhr* (Hg.), *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos), Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam REligionemque pertinentia (SAPERE) 27*, Tübingen 2015, 45.47.
- 6 Übersetzung nach *Siegbert Uhlig*, *Das äthiopische Henochbuch (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V/6)*, Gütersloh 1984, 529–530.
- 7 Zur Diskussion der historischen Rekonstruktionen in der Forschung vgl. *Johannes Christian Bernhardt*, *Die jüdische Revolution. Untersuchungen zu Ursachen, Verlauf und Folgen der hasmonäischen Erhebung (Klio. Beihefte Neue Folge 22)*, Berlin und Boston 2017, 485–514.
- 8 Zum Verständnis von „Raum“ in den antik-jüdischen Apokalypsen vgl. *Stefan Beyerle*, *Raum: Phänomene und Wahrnehmungen im Alten Israel und im antiken Judentum*, in: Katharina Karl – Stephan Winter (Hgg.), *Gott im Raum?! Theologie und spatial turn: aktuelle Perspektiven*, Münster 2021, 19–48, hier: 31–38.
- 9 Literarisch hat sich der Schriftsteller Lion Feuchtwanger (1884–1958) im dritten Band seiner *Josephus-Trilogie* mit Domitian auseinandergesetzt. Vgl. *Lion Feuchtwanger*, *Der Tag wird kommen*, Frankfurt am Main 1982 (Erstausgabe: Stockholm 1945).
- 10 Übersetzung nach *Bonifatia Gesche*, *Die Esra-Apokalypse. Übersetzt und eingeleitet (Kleine Bibliothek der antiken jüdischen und christlichen Literatur)*, Göttingen und Bristol, CT 2015, 36.42.



Koberger Bibel, Illustration zu Dan 7: Vision der tierischen Mächte –
Biblia deutsch, Nürnberg: Anton Koberger 17.2.1483 (Martinus-Bibliothek, Mainz, Inc 100). Vgl. auch in diesem Heft S. 42 ff.

Ein-Sicht in himmlische Wirklichkeit

Eine Einführung in die „Offenbarung Jesu Christi“

Von Konrad Huber

Die Offenbarung des Johannes ist mit Sicherheit eines der schillerndsten und am schwersten zugänglichen Bücher des Neuen Testaments, ja der Bibel insgesamt – befremdlich, erschreckend und abstoßend auf der einen Seite, faszinierend, mitreißend und begeisternd auf der anderen. Vielfach bleibt ihre Aussage dunkel, ihr Inhalt ein „*Buch mit sieben Siegeln*“. Keine andere urchristliche Schrift aber hat zugleich eine derart reiche Wirkungsgeschichte hervorgebracht und bis in die Gegenwart tiefgreifend eingewirkt auf Frömmigkeit, Liturgie oder Kirchenbau, auf darstellende Kunst, Literatur, Musik und Film.

Ein „Bilderbuch“

Ursache dafür ist in erster Linie die bunte und farbenkräftige, zum Teil bizarr anmutende Bilderwelt dieses Werkes. Das letzte Buch des biblischen Kanons vermittelt seine Botschaft vornehmlich in Bildern, Metaphern und Symbolen und zudem fast ausschließlich im Rahmen von Visionsschilderungen. Die verwendeten Motive sind zutiefst in den Schriften des Alten Testaments und der frühjüdisch-apokalyptischen Literatur verwurzelt, aber auch von altorientalischen und pagan-hellenistischen Quellen und von mythisch-archetypischem Material beeinflusst. Eine dieserart metaphorische, „*visionäre*“ Theologie eröffnet ein weitreichendes Potenzial der Sinnvermittlung, birgt aber auch Risiken.

Deutlich hat sich das im Laufe der Auslegungsgeschichte etwa an den unzähligen Missinterpretationen oder der wiederholt erfolgten Zurückweisung der kanonischen Geltung dieser Schrift gezeigt.

Keine Geheimschrift

Ihr grundlegender Anspruch lässt sich freilich kaum überbieten. „*Apokalypsis*“ – Enthüllung, Entbergung, Offenbarung von Verborgenen – will sie sein, zuverlässige Tiefenschau und letztgültige Sinndeutung der Geschichtsereignisse bis hin zu deren Ziel, das unmittelbar und in drängender Gewissheit bevorsteht („*was bald geschehen muss*“). Eigentlicher Urheber dieser Offenbarung ist niemand anderer als Jesus Christus, ihr letzter Ursprung Gott selbst (Offb 1,1). Was Johannes schaut und niederschreibt, versteht sich als Wort Gottes, als Botschaft, die von Gott gegeben ist und zugleich identisch ist mit dem, wovon Christus Zeugnis gibt. Die Person des Sehers wie die jedes anderen Offenbarungsmittlers (z. B. Deute-Engel) tritt demgegenüber ganz in den Hintergrund. Anders als vergleichbare Schriften, zielt das Buch zudem auf Öffentlichkeit und allgemeine Anerkennung. Ausdrücklich ist es zum Vorlesen in der Gemeinde – wahrscheinlich im Rahmen des Gottesdienstes – bestimmt (Offb 1,3), ausdrücklich soll es auch nicht „*versiegelt*“, d. h. geheim gehalten werden (Offb 22,10).

„Worte der Prophetie“

Daneben weist die Johannesoffenbarung noch eine Reihe weiterer spezifischer Eigenheiten auf. Dennoch lässt sie sich in der literarischen Gesamtgestalt durchaus dem apokalyptischen Genre analoger Werke des Frühjudentums zuordnen. Ihr Selbstverständnis freilich ist vor allem das einer prophetischen Schrift (Offb 1,3; 22,7.10.18f). Der Verfasser stilisiert sich entsprechend in der Tradition der alttestamentlichen Schriftpropheten: „*im Geist*“ (Offb 1,10; 4,2; 17,3; 21,10) er-

hält er Einblick in himmlische Wirklichkeiten. Zugleich gibt das Buch in den rahmenden Abschnitten die Form eines Briefes zu erkennen mit konventioneller, von Paulus vertrauter brieflicher Einleitung (Offb 1,4f) und einer abschließenden Grußformel (Offb 22,21) – auch das nicht zuletzt Ausdruck besonderen Anspruchs. Trotz ihres singulären Charakters als apokalyptisch gefärbte Prophetie in Briefform ist die Johannesoffenbarung aber keine isolierte Größe innerhalb des Neuen Testaments. In Motivwahl, inhaltlicher Ausgestaltung und theologischer Anschauung gibt es zahlreiche Bezugsmomente hin zu anderen neutestamentlichen Schriften. Parallelen mit der Endzeitrede Jesu bei den Synoptikern (Mk 13 par) bestehen ebenso wie motivliche Berührungen mit dem Johannesevangelium – etwa in der Bezeichnung Christi als „Lamm“ bzw. „Logos“ – oder Gemeinsamkeiten mit paulinischem Gedankengut – vor allem in der Soteriologie (Erlösungslehre).

„Johannes“

Der Verfasser nennt sich selbst mehrmals mit dem eigenen Namen (Offb 1,1.4.9; 22,8). Pseudonyme Zuschreibung darf dabei mit Recht ausgeschlossen werden. Auf weitergehende Identifizierung wird verzichtet, der öffentliche Charakter des Buches von vornherein betont herausgestellt. Offensichtlich handelt es sich um einen Zeitgenossen, um eine den angeschriebenen Christengemeinden bekannte Persönlichkeit mit durchaus beachtlichem Einfluss. Ohne gängige Amtsbezeichnungen für sich in Anspruch zu nehmen, stellt er sich als „Knecht“ unter „Knechten“ (Offb 1,1f), als „Bruder“ und „Mitgenosse“ vor, der sich mit seinen Adressaten in Geschick und Status solidarisch weiß (Offb 1,9). Autorität und Glaubwürdigkeit gewinnt er allein von der Person des erhöhten Christus her, dessen Wort er weitergibt.

Die Gleichsetzung des Sehers mit dem Apostel bzw. Evangelisten Johannes, wie sie die alte Kirche schon ab der Mitte des 2. Jh. vorgenommen hat, lässt sich historisch kaum halten. Zumeist vermutet man heute, dass Johannes längere Zeit in den im Text genannten sieben Gemeinden Kleinasiens rund um Ephesus als Wanderprophet, vielleicht sogar als führendes Mitglied eines urchristlichen Prophetenkreises gewirkt hat. Vermutlich liegen seine judenchristlichen Wurzeln im palästinensischen Raum.

„Dass Johannes nicht ganz freiwillig nach Patmos gekommen ist, sondern wohl aufgrund einer religionspolitischen Zuchtmaßnahme dorthin verbannt wurde, kann als sehr wahrscheinlich gelten.“

„auf der Insel Patmos“

Nach altkirchlicher Überlieferung (z. B. Irenäus, Adv Haer V 30,3) schreibt Johannes sein Buch gegen Ende der Regierungszeit des römischen Kaisers Domitian (81–96 n. Chr.). Trotz wiederholter Versuche von Früh- bzw. Spätdatierungen besteht nach wie vor kein zwingen-

der Grund, die Entstehung der Johannesoffenbarung zwischen 90 und 95 n. Chr. in Zweifel zu ziehen. Die im Text vorausgesetzte Situation weist auf vielfache Weise in diesen Zeitraum. Zur Zeit des Offenbarungsempfangs befindet sich der Seher auf der Insel Patmos. Er ist dort – wie er selbst schreibt – „wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu“ (Offb 1,9). Die christliche Botschaft, das treue Festhalten an ihr und das konsequente Eintreten für sie insbesondere im Gegenüber zum römischen Götter- und Kaiserkult mit seinen religiösen und gesellschaftlichen Ansprüchen sind die unmittelbare Ursache für den Aufenthalt des Johannes auf der kleinen, der kleinasiatischen Westküste vorgelagerten Sporadeninsel.

Die näheren Umstände sind historisch zwar kaum mehr so eindeutig auszumachen, wie oft behauptet. Dass Johannes nicht ganz freiwillig nach Patmos gekommen ist, sondern wohl aufgrund einer religionspolitischen Zuchtmaßnahme dorthin verbannt wurde, kann dennoch als sehr wahrscheinlich gelten. Freilich steht diese Verbannung nicht, wie lange angenommen, im Zeichen einer reichsweiten, staatlicherseits forcierten oder gar von Domitian selbst initiierten systematischen Christenverfolgung unter dem Banner des Kaiserkults. Vielmehr sind es die zum Teil einflussreichen Proponenten einer in der Ausübung des Kaiserkults sich zuspitzenden paganreligiös durchtränkten Gesellschaftsform in den Großstädten Kleinasiens, allen voran wahrscheinlich die regionale Priesterschaft, die für eine Situation von Diskriminierung, Ausgrenzung, Gefährdung und Repression der Christen vor Ort und für entsprechende, auch strafrechtliche Maßnahmen gegen sie verantwortlich zeichnen.

„ich sah ...“

Am „Herrentag“, so schreibt Johannes in Offb 1,10, d. h. an einem Sonntag, erfährt er seine Visionen: Großartige Erscheinungen, außerordentliche kosmische Geschehnisse, himmlische Stimmen und gewaltige Geräusche nimmt er dabei offensichtlich wahr. Vielleicht geschieht das nicht zufällig an

jenem Tag, der seinen Inhalt und seine Bedeutung von der Auferweckung Jesu her erhält und dem Gedächtnis daran gewidmet ist, sind doch die Gegenwart des Auferstandenen und dessen baldige Wiederkunft grundlegender Gegenstand der Visionsschilderungen und bestimmende Perspektive des Gesamtwerkes. Nach dem tatsächlich Erlebten zu fragen ist freilich müßig. Was Johannes auf Patmos wirklich widerfahren ist, lässt sich aus dem im Text Gesagten kaum mehr ausmachen. Allein die Beobachtung, in welcher weitreichendem Ausmaß gerade etwa alttestamentliche Prophetenbücher, insbesondere jene des Daniel, Ezechiel und Jesaja, in Bildwahl, Ausdrucksweise und Textstruktur kreativ aufgenommen werden und einfließen, mahnt zu Zurückhaltung. Trotz allem bleibt wohl so etwas wie das Moment einer dem Seher zugefallenen „Ein-Sicht“, ein Moment des existenziellen Erfahrens theologischer Sinn-Erschließung zu veranschlagen.

„schreibe auf, was du gesehen hast ...“

Was Johannes „sieht“, wird zum Inhalt seiner Niederschrift und dies gilt es, den Christen Kleinasiens zur Kenntnis zu bringen. Offb 1,19 wiederholt den entsprechenden Schreibbefehl in einer dreigliedrigen Formel ein zweites Mal („was du gesehen hast und was ist und was geschehen wird danach“ [vgl. 1,11]) und wird von vielen geradezu als Hinweis auf die Kompositionsstruktur des gesamten Buches gewertet. Das eigentliche Erzählkorpus der Johannesapokalypse beginnt mit der Schilderung der Beauftragung des Sehers im Rahmen einer Christusvision (Offb 1,9-20). Die direkte Rede des Auferstandenen mündet dann unmittelbar ein in die sieben sogenannten Sendschreiben und deren Stellungnahmen zur konkreten Situation der jeweils angeschriebenen Gemeinde (Offb 2-3). Der zweite Teil des Werkes, der apokalyptische Hauptteil (Offb 4,1-22,5), lässt zwar nicht mehr diesen klaren Aufbau erkennen, die Abfolge von drei großen, ineinander geschachtelten und zyklisch sich steigernd angelegten Visionenreihen zu je sieben Einzelszenen (Öffnen der Siegel; Blasen von Posaunen; Ausgießen von Schalen) gibt aber ein grobes Gliederungsprinzip vor. Theologische Mitte ist dabei die Vision vom Thron Gottes und dem Lamm zu Beginn des Abschnitts (Offb 4-5), in der alle weiteren Ereignisse – ausgelöst durch das Öffnen des Buches mit den sieben Siegeln durch das Lamm – ihren eigentlichen Ursprung haben. Eine dramatische Zuspitzung erfährt das Geschehen durch das Auftreten des Drachen und der beiden Tiere (Offb 12-13) sowie den Untergang der Hure Babylon (Offb 17,1-19,10) und das endzeitliche Gericht (Offb 20). Höhepunkt und Zielpunkt ist jedoch die abschließende Vision von der neuen Schöpfung und dem aus dem Himmel

Aufbau und Inhalt der Offenbarung des Johannes

„Schreib auf, was du gesehen hast, was ist und was danach geschehen wird!“ (1,9)

1,1–8	Programmatisches Vorwort (1,1-3) und briefartige Einleitung (1,4-8)
1,9–3,22	Beauftragung: Vision vom Menschensohngleichen (1,9-20) Sieben Sendschreiben (2,1-3,22)
4,1–22,5	Apokalyptischer Hauptteil
4,1–5,14	Vision vom Thron Gottes (4,1-11) Übergabe des Buches mit den sieben Siegeln an das Lamm (5,1-14)
6,1–8,1	Öffnung der sieben Siegel
8,2–11,19	Die sieben Posaunen Einschub: Der Engel mit dem Buch (10), die Tempelvermessung und die zwei Zeugen (11)
12,1–14,20	Kampf und Gericht: Der Drache und die Frau (12,1-18), die beiden Tiere (13,1-18), das Lamm (14,1-5) und das Gericht (14,6-20)
15,1–16,21	Die sieben Schalen
17,1–19,10	Die Hure Babylon (17,1-18); Untergang Babylons (18,1-24) und Jubel (19,1-10)
19,11–21	Vision vom Reiter auf dem weißen Pferd
20,1–15	Tausendjähriges Reich; endgültige Überwindung Satans; Gericht
21,1–22,5	Vision vom neuen Himmel und der neuen Erde Vision vom neuen Jerusalem
22,6–21	Nachwort (22,6-20) und briefartiger Schluss (22,21)

herabkommenden Jerusalem (Offb 21,1-22,5). Darin und in zahlreichen Zwischenstücken, die den Blick auf die Vollendung der Christen bereits mitten unter den Bildern von Plagen und Katastrophen präsent halten (z. B. Offb 7), kommt allein schon kompositorisch die Überzeugung zum Ausdruck, dass sich Gottes Herrschaft am Ende durchsetzen wird.

„Wer siegt, wird dieses erben ...“

Ziel der Johannesoffenbarung ist es, verunsicherte und bedrängte Christen im Glauben zu stärken und trotz widriger Umstände zum treuen Festhalten an der christlichen Botschaft zu ermutigen, Christen aber, die den gesellschaftlichen Anforderungen mit ihren religiös verbrämten Anreizen und Ansprüchen gegenüber angepasst oder kompromissbereit sind, zu radikaler Verweigerung, Umkehr und consequentem Christusbekenntnis zu ermahnen und aufzufordern. Das konkrete Bedrohungsszenario, Bedrängnis und Gefährdung der kleinasiatischen Adressatengemeinden, präsentiert sich durchaus vielgestaltig. Erste, punktuelle Hinweise auf harte Pressionen von außen im Zeichen des römischen Kaiserkults – wie etwa das Martyrium des Antipas (Offb 2,13) – wertet Johannes als Vorzeichen für zukünftige umfassende Drangsal und Verfolgung der christlichen Gemeinden (Offb 6,9-11 u. a.). Die weit größere, weil subtilere Gefahr scheint der Seher aber in den eigenen Reihen zu orten, verursacht durch christliche Gruppierungen, die eine offene und liberale Haltung der nicht-christlichen Umwelt gegenüber propagieren und der Faszination und Versuchung, die vom römischen Imperium ausgehen, nicht den Widerstand entgegenbringen, den Johannes für unverzichtbar notwendig erachtet. Als prophetische Schrift will die Offenbarung des Johannes zu einem standhaften christlichen Verhalten in der Gegenwart motivieren, indem sie Bildern der Angst, des Schreckens und der Verführung großartige Hoffnungsbilder und die Verheißung des endzeitlichen Heils entgegengesetzt und den Glaubenden Christus herrlich und machtvoll vor Augen stellt. Mithilfe zunehmender Intensivierung der visionären Darstellung gilt es, die eigentlich geschichtsmächtigen Kräfte hinter den vordergründigen Vorgängen unmissverständlich aufzudecken. Die Weltgeschichte ist gekennzeichnet durch den Konflikt zwischen Gott und seinem Widersacher.

Die Macht des scheinbar unüberwindlichen Widersachers ist im Grunde aber bereits gebrochen durch Jesu Lebenshingabe am Kreuz. Als der Auferstandene ist er wirkmächtig gegenwärtig, weiß um die Situation der Christen und begleitet sie auf ihrem Weg durch die Geschichte. Sein endzeitliches Kom-

men wird die endgültige Überwindung aller gottfeindlichen Mächte zur Folge haben und die Rettung der Glaubenden. Das den siegreichen Christen in Aussicht gestellte Heil besteht in der Erfahrung von unmittelbarer Gottes- und Christusgemeinschaft. Gott, der als Allherrscher (*Pantokrator*) die Geschichte durchwaltet und umspannt (Offb 1,8), führt seine Schöpfung zur Vollendung: Er hat „*das letzte Wort*“. Darin bezeugt Johannes eine Botschaft, die in ihrer allgemeinen Gültigkeit weit über die konkrete zeitgeschichtliche Situation und deren unmittelbar apokalyptisch radikalisierte Sicht hinausweist.

Erstveröffentlichung: Welt und Umwelt der Bibel, Nr. 52, 14. Jg., 2. Quartal 2009, 11-13: „Apokalypse. Die Offenbarung an Johannes“; © Verlag Katholisches Bibelwerk.

Literaturhinweise

Backhaus, Knut (Hg.), Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung (SBS 191), Stuttgart 2001.

Schmeller, Thomas – Ebner, Martin – Hoppe, Rudolf (Hg.), Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt (QD 253), Freiburg i. Br. 2013.

Tilly, Michael, Apokalyptik (UTB 3651), Tübingen 2012.

Katechetische Blätter, Jg. 146, Heft 3, 2021: „Apokalypse“

Bibel und Kirche, Jg. 67, 2. Quartal 2012: „Bilder-Macht. Die Johannes-apokalypse“

Welt und Umwelt der Bibel, Nr. 52, 14. Jg., 2. Quartal 2009, 11-13: „Apokalypse. Die Offenbarung an Johannes“.



*Prof. Dr. Konrad Huber
lehrt Neues Testament
an der Katholisch-
Theologischen Fakultät
der Johannes Gutenberg-
Universität Mainz.*

Bildhafte Sprache und religiöse Unterweisung zur Apokalypse in Textzeugnissen des Islams

Von Sebastian Günther*

Wenn die Sonne in Finsternis gehüllt wird und die Sterne verdunkelt sind.

(Koran 81:1–2)

Apokalyptische Konzeptionen sind tragende Säulen der Glaubens- und Vorstellungswelten (auch) im Islam. Dies ist zutreffend für die Grundbedeutung des Wortes im Sinne des „Aufdeckens“, „Offenbarens“ oder „Enthüllens“ von (verborgenem) Wissen über die kosmische Katastrophe, die die Welt, wie die Menschen sie kennen, auslöscht. Doch apokalyptische Vorstellungen (als religiös motivierte Form der Eschatologie) dienten darüber hinaus die gesamte islamische Geschichte hindurch auch als Ausgangspunkt und Stimulus für religiös-politisch motivierte Hoffnungen auf göttliche Erlösung und für Visionen von einer neuen, besseren Welt.

Die für den Islam prägenden Ideen zu Endzeitszenarien finden sich vor allem im Koran, der im 7. Jahrhundert vom Propheten Muhammad verkündeten Offenbarungsschrift der Muslime. In der späteren Zeit greifen zahlreiche muslimische Autoren diese Kernthemen der koranischen apokalyptischen Eschatologie auf und führen diese in ihren Werken kreativ weiter. Zwei in dieser Hinsicht besonders aussagekräftige, wenngleich in Gedankenmodellen ganz unterschiedliche arabische Werke stammen von dem bis in die Gegenwart einflussreichen islamischen Theologen, Mystiker und Religionsreformer al-Ghazālī aus dem 11. und Anfang des 12. Jahrhunderts, sowie von Ibn an-Nafīs, einem vielgerühmten Mediziner und Philosophen des 13. Jahrhunderts. Unter diesen Prämissen ist der erste Teil unserer Ausführungen den apokalyptischen Vorstellungen im Koran gewidmet; der zweite Teil stellt dann Endzeitszenarien vor, die in den Schriften der beiden vorgenannten muslimischen Gelehrten begegnen.

1. Koranische Visionen zur Endzeit

Als göttlich inspirierte, geoffenbarte Botschaft ist der Koran *apokalyptisch* in der Grundbedeutung dieses Wortes. Denn mit der Verkündigung der koranischen Offenbarung durch den Propheten Muhammad geht der islamische Anspruch einher, Wissen, das den Menschen bislang verborgen war, zu *enthüllen*. Über diesen grundsätzlichen Anspruch des Korans hinaus, als Botschaft insgesamt göttlich inspiriertes Wissen zu verkünden, gibt es im Weiteren eine beachtliche Anzahl einzelner Passagen und sogar ganze Kapitel (bzw. Suren) in der Offenbarungsschrift der Muslime, die apokalyptisch im engeren Wortsinn sind. Diese Texte bieten detaillierte und oft sehr sprachgewaltige Darstellungen zu den spektakulären kosmischen Ereignissen, die dem Zusammenbruch der natürlichen Ordnung der Dinge vorausgehen bzw. zu diesem führen sollen.

1.1 „Die Stunde“ der Apokalypse

Der Koran nennt an verschiedenen Stellen das finale „Letzte“, *eschaton* (von Griechisch ἔσχατα, „die letzten Dinge“) bzw. „die Stunde [der Apokalypse]“ (Arabisch: as-sā‘a). Allerdings kennt nur Gott allein die genaue Zeitspanne dieser Stunde und den Zeitpunkt, an dem sie eintritt (K 7:187). Andere koranische Bezeichnungen hierfür sind: die „überwältigende [Stunde der Katastrophe und Bestrafung]“ (z.B. K 12:107), „die eintretende [Stunde des Schreckens]“ (K 56:1), „die unzweifelhafte“ bzw. „unvermeidliche Realität [der letzten Stunde]“ (K 69:1–3) sowie „[die Stunde] des vernichtenden [Trompetenstoßes]“ (K 101:1).

Bestimmte Vorzeichen und Ereignisse „der Stunde“ werden eindrucksvoll in der in Mekka geoffenbarten Sure 81, die den

Titel „Das Einhüllen [in Dunkelheit]“ (at-Takwīr) trägt, beschrieben. Hier werden die Menschen gewarnt:

¹Wenn [dereinst] die Sonne [von Dunkelheit] eingehüllt wird, ²und die Sterne ihren Glanz verlieren, ³wenn die Berge sich von der Stelle bewegen, [...] ⁶und die Meere überlaufen, ⁷wenn die Seelen [wieder mit ihren Leibern] gepaart; [...] ¹⁰und die Blätter [mit den Verzeichnissen der menschlichen Handlungen] ausgebreitet werden, ¹¹wenn der Himmel weggezogen wird, ¹²der Höllenbrand [in Erwartung der Sünder] angefacht, ¹³und das Paradies [an die Gottesfürchtigen] nahe herangebracht, ¹⁴dann bekommt ein jeder zu wissen, was er hat [an Taten zur Abrechnung] beigebracht.

Sure 82, „Die Spaltung (des Himmels)“ (al-Infitār), beschreibt in dramatischer Weise die Zeichen der Endzeit (K 82:1–19):

¹Wenn [dereinst] der Himmel sich spaltet, ²die Sterne sich [nach allen Richtungen] zerstreuen, ³die Meere über die Ufer treten ⁴und die Gräber ausgeräumt werden, ⁵bekommt ein jeder zu wissen, was er früher [an guten Werken] getan, und was er versäumt hat[...].

Sure 99, „Das Erbeben“ (az-Zalzala) schildert die völlige Zerstörung der Welt, sobald „die Stunde“ naht. Dann werde die Erde in ihrem letzten Beben heftig „zucken“ und die Menschen werden hilflos weinen. Sie werden aus ihren Gräbern treten und in getrennten Gruppen zum Richtplatz vortreten, auf dass ihnen ihre Taten aufgezeigt werden; und jeder, der auch nur „das Gewicht eines Stäubchens an Gutem getan hat“, wird es zu sehen bekommen (K 99:1–8).

Im Koran heißt es, dass Gott den Zeitpunkt für das Eintreffen dieser Stunde bzw. des Weltuntergangs bereits festgelegt und diese „nur für eine bestimmte Frist“ aufgeschoben hat (K 11:104). Sicher ist, dass die Stunde schon „nahegerückt“ ist (K 54:1). Tatsächlich sind „die Voraussetzungen für ihr Eintreffen bereits gegeben“ (K 47:18). Der genaue Zeitpunkt der Stunde allerdings ist der Menschheit nicht bekannt; sie kann in naher oder ferner Zukunft eintreten (K 7:187; siehe auch K 41:47; 43:85; 72:25–26).

Nicht im Koran, sondern in den späteren Sammlungen zu den Aussprüchen des Propheten Muhammad wird dieser jedoch vielfach mit den Worten zitiert: „Die Stunde und ich wurden

„Die Vielfalt der Bezeichnungen für das Ende der Welt und das Jüngste Gericht veranschaulicht das weite thematische Spektrum und die grundsätzliche Bedeutung, die im Koran mit diesen Geschehnissen assoziiert werden.“

gesandt wie diese beiden', wobei er seinen Zeige- und seinen Mittelfinger eng aneinanderlegte.“ Muhammad wird daher im Islam auch als der „Sendbote der Endzeit“ verstanden, wobei mit dem Beginn seines Prophetentums das unaufhalt-same Zubewegen der Welt auf die Apokalypse und den Tag des Jüngsten Gerichts bereits begonnen habe.

Obwohl der Koran keine ausdrücklichen Hinweise auf historische Ereignisse enthält, die den Anfang vom Ende der Welt anzeigen würden, heißt es hier doch, dass die Stunde der Endzeit ganz plötzlich Wirklichkeit werden wird (K 7:187). Wie bereits angedeutet, werde ein Erdbeben die Welt auf das Stärkste erschüttern. „Jede stillende [Frau wird in ihrer Bestürzung] vergessen, auf ihren Säugling zu achten, und jede, die schwanger ist, [vorzeitig] zur Welt bringen, was sie [als Frucht ihres Leibes in sich] trägt. Und man könnte die Menschen für betrunken halten, ohne dass sie es sind“ (K 22:2). Andere koranische Aussagen prophezeien, dass Gog und Magog, zwei wilde Völker, die „der Zweigehörnte“ (Alexander der Große) hinter einem eisernen Schutzwall eingeschlossen hat, diesen Schutzwall durchbrechen und „von jedem Hügel her eilen“ werden (K 18:93–99; 21:96)². Angekündigt wird, dass Gott „eine ungestüme Kreatur [dābba] aus der Erde hervorkommen“ lässt, da die Menschen kein Vertrauen in Seine Zeichen hatten (K 27:82)³, und dass Gott vom Himmel her eine Rauchwolke herabsenden wird (K 44:10). Schließlich werde Jesus als „ein Erkennungszeichen der Stunde [des Gerichts]“ erscheinen (K 43:61). Nicht im Koran erwähnt werden das Auftreten des Antichristen (dadschāl) und dessen Vernichtung durch Jesus als Zeichen für den anbrechenden Weltuntergang. Diese Vorstellungen sind in der Hadīth-Literatur, d. h. den Sammlungen zu den Aussprüchen und Handlungen Muhammads, des Propheten des Islams, enthalten. Letzteres trifft auch auf die oft zitierte apokalyptische Auffassung zu, dass in der Morgendämmerung des Jüngsten Tages die Sonne im Westen aufgeht.

1.2 Das Weltenende

Die Vielfalt der Bezeichnungen für das Ende der Welt und das Jüngste Gericht veranschaulicht sowohl das weite thematische Spektrum als auch die grundsätzliche Bedeutung, die im Koran mit diesen Geschehnissen assoziiert werden. So begegnen uns im Koran Begriffe wie: „der Tag der Auferstehung“, „Tag des Heraustretens [der Toten aus den Gräbern]“,

„der letzte Tag“, „ein gewaltiger Tag“, „ein großer Tag“, „ein allumfassender Tag“, „ein stürmischer Tag“, „ein schmerzhafter Tag“, „ein vernichtender Tag“, der „Tag des Gerichts“, „ein Tag, an dem es weder Handel noch Freundschaft gibt“, ein „Tag des [schmerzlichen] Bedauerns“, ein „finsterer unheimlicher Tag“, ein „schwer [zu ertragender] Tag“, der „Tag der Versammlung [auf dem Richtplatz]“, der „Tag der Abrechnung“, der „Tag der Entscheidung“, und der „[schlimme] Tag für die Heidenvölker“; aber auch „der Tag, [an dem die Gläubigen gegenüber den Ungläubigen] im Vorteil sind“, der „Tag des Ewigen [Lebens]“ und der „Tag des Sieges“⁴⁴.

1.3 Der Trompetenstoß

Die Auferstehung der Toten und das göttliche Gericht werden durch ein Signal aus der himmlischen Trompete angekündigt. „Wenn dann ein einziges Mal in die Trompete geblasen wird und die Erde und die Berge hochgehoben und auf einmal [zerstoßen und] zu Staub gemacht werden, an jenem Tag bricht die Katastrophe [des Gerichts] herein“ (K 69:13–15). An diesem Tag werden „die Menschen wie [versengte] Motten sein, die verstreut [am Boden] liegen, und die Berge wie zerzauste Wolle“ (K 101:4–5). Die wilden Tiere werden alle an einem Ort versammelt werden und die Meere überkochen (K 81:5–6). „Die Berge, von denen du meinst, dass sie unbeweglich seien, [werden] sich von der Stelle bewegen, wie Wolken das tun“ (K 27:88). Gott wird sie zu Staub zermahlen und „nichts von ihnen übriglassen als eine kahle Fläche“ (K 20:105–106). „Sonne und Mond werden zusammengebracht werden.“ Der Himmel wird sich spalten und rot sein „wie ein [frisch abgezogenes] Fell“ (K 55:37). Er wird wie „geschmolzenes Metall“ sein (K 70:8), heftig hin und her schwanken (K 52:9) und sich schließlich öffnen (K 78:19), auf dass „die Engel [zur Einleitung des Jüngsten Gerichts in Scharen zur Erde] herabgesandt werden“ (K 25:25).

1.4 Die Auferstehung

Im markanten Unterschied zum vorislamischen Arabien, wo der Glaube an *ein* Leben und *einen* Tod vorherrschte, vermittelt der Koran die Vorstellung, dass diejenigen, die „zu Knochen und Staub“ wurden, in einem erneuten göttlichen Schöpfungsakt zu neuem Leben erweckt werden (K 17:49). Damit verbunden ist die Zuversicht, dass der Tod nicht das letzte Ende, sondern ein neuer Anfang ist: Gott bewirkt, dass die Men-

schen sterben und begraben werden. Aber wenn er will, wird er sie zu neuem Leben erwecken (K 22:5; 80:21–22). Im Koran wird darüber hinaus festgestellt, dass die menschlichen Körper in ihrer irdischen Form wiederauferstehen. Diejenigen aber, die an dieser Wiederauferstehung zweifeln, sollen bedenken, dass Gott „euch aus Erde geschaffen hat, hierauf aus einem Tropfen [Sperma], hierauf aus einem Embryo, hierauf aus einem Fötus; dass Er euch als Kind heranwachsen und das Erwachsenenalter erreichen lässt; und dann den einen frühzeitig abberuft und den anderen erst im hohen Alter“ (K 22:5). Doch während die Herzen der Ungläubigen am Tag der Auferstehung vor Schreck zittern und ihre Augen vor Entsetzen erstarren werden (K 79:8–9, 14:42–43), werden alle diejenigen, „die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun“ – hier werden Juden, Christen und Sabäer (ein antikes, schon im Alten Testament erwähntes semitisches Volk) ausdrücklich mit eingeschlossen –, ihren Lohn erhalten. Sie „brauchen keine Angst zu haben und werden nicht traurig sein“ (K 2:62). Am Tage der Auferstehung wird die Erde eingeebnet; und sie wird auswerfen, was sie an Toten in sich hat (K 84:3–4). Eine himmlische Trompete wird die Auferstehung der Toten signalisieren. Es wird einen ersten Trompetenstoß geben, bei dem alle, „die im Himmel und auf Erden sind, tot niederstürzen“, während nach einem zweiten Trompetenstoß die Toten „wieder stehen und sehen können“ (K 39:68). Mit dem Erwachen der Toten wird ein „Rufer“ (der Erzengel Israfil/Raphael oder der Erzengel Gabriel) aus einer nahegelegenen Stätte rufen (d. h. dem Tempelberg in Jerusalem, wie die spätere muslimische Tradition weiß), so dass die Toten aus ihren Gräbern treten (K 50:41).

1.5 Das Jüngste Gericht

Am Tag der Abrechnung werden acht Engel „den Thron deines Herrn tragen“ (K 69:17). Jeder der von den Toten Auferstandenen wird von einem Engel, dem „Rufer“, dem alle geradewegs folgen müssen (K 20:108), zum Richtplatz gerufen. Jeder Mensch wird einzeln durch einen Engel zum Richtplatz getrieben, wobei ihn ein weiterer Engel begleitet, der für ihn Zeugnis ablegen wird (K 50:21). Gott selbst wird jeden Menschen einzeln richten; und Er wird dies schnell tun (z. B. K 2:202). An diesem Tag werden den Frevlern keine Ausreden nützen (K 30:57). Doch für diejenigen, die an Gott glauben

und gottesfürchtig sind, gibt es eine „frohe Botschaft im diesseitigen Leben und im Jenseits“ (K 10:62–64). Die Taten der Menschen in dieser Welt werden vergolten, wie sie in den himmlischen Büchern von ihren

„Apokalyptische Konzeptionen sind tragende Säulen der Glaubens- und Vorstellungswelten (auch) im Islam.“

Hütern und edlen Engeln, „die [alles] aufschreiben, und die wissen, was sie tun“, verzeichnet sind (K 82:10–12). Jede Person hat ihr eigenes „Register, das am Tage des Gerichts herbeigebracht und weit geöffnet wird“, so dass der betreffenden Person befohlen werden wird „lies deine Schrift“, damit sie sich ihre irdischen Taten vergegenwärtigt (K 17:13–14). Auch Völker und Gemeinschaften haben ihre Verzeichnisse mit ihren Taten, so dass zu ihnen gesagt werden wird: „Heute wird euch für das vergolten, was ihr [in eurem Erdenleben] getan habt“ (K 45:28). Während die Mäuler der Menschen versiegelt sein werden, „sprechen ihre Hände [...] und legen ihre Füße Zeugnis darüber ab, was sie [in ihrem Erdenleben] begangen haben“ (K 36:65). Die Menschen werden einzeln vortreten, um ihre während des Erdenlebens vollbrachten Werke zu sehen (K 99: 6–8).

„Über den Tod des Menschen als Individuum sagt der Koran nur wenig.“

1.6 Paradies und Hölle

Die koranischen Beschreibungen von Paradies und Hölle sind geprägt von ausdrucksstarken sprachlichen Bildern und vielfältigen Symbolen, welche die Rezipienten des koranischen Textes nicht nur rational, sondern auch emotional ansprechen. Was die Struktur der Himmel betrifft, so heißt es, dass Gott „sieben Himmel“ (K 67:3) oder „Firmamente“ (K 78:12) geschaffen hat. Die Hölle wiederum besitze „sieben Tore“ (K 15:44). Das Paradies wird als „Garten“ (*dschanna*) bezeichnet, in dem „diejenigen, die [in ihrem Erdenleben] gläubig waren und getan haben, was recht ist, [...] Ergötzung“ finden (K 30:15). Es ist der Garten, „der für diejenigen bereitsteht, die an Gott und seinen Gesandten glauben“ (K 57:21). Seine Bewohner „sind [...] mit Armringen aus Gold geschmückt und in grüne Gewänder aus Brokat gekleidet“ (K 18:31). Sie liegen auf „Betten, die mit Brokat gefüttert sind“ (55:54), „auf grünen Decken und schönen Teppichen“ (K 55:76; 88:16). Zu ihnen wird gesagt werden: „Esst und trinkt und lasst es euch wohl bekommen!“ (K 52:19; 69:24), während ewig junge Knaben Humpen und Kannen voll Wein kredenzen, von dem die Paradiesbewohner „weder Kopfweh bekommen noch betrunken werden“ (K 56:17–19). Die Phantasie gleichermaßen beflügelnd sind die Aussagen, dass im Paradies „gereinigte Gattinnen“ auf die Gottesfürchtigen warten (K 2:25; 3:15; 4:57), aber auch „die Augen [sittsam] niedergeschlagen, weibliche Wesen“, die „[so strahlend schön] sind, als wenn sie [aus] Hyazinth und Korallen wären“ (K 55:56–58). Gute und schöne weibliche Wesen, „großäugige Huris, [in ihrer Anmut] wohlverwahrten Perlen zu vergleichen, sind in den himmlischen Zelten abgesperrt“, so

dass sie den Blicken von Fremden entzogen sind (K 55:70–72). Jungfrauen, die kein Mann oder Dschinn je berührte, heiß liebend und gleichaltrig (K 55:56, 74; 56:37), erwarten jene, die Gott nahestehen,

in den „Gärten der Wonne“ (K 56:12). Doch es heißt im Koran auch, dass Gott die Gläubigen mit ihren Vorfahren und Nachkommen (K 13:23; 40:8) sowie ihren Gattinnen ins Paradies einkehren und glücklich sein lässt (K 43:70).

Die Ungläubigen, Sünder und Hochmütigen allerdings erwartet die Hölle, „ein Quartier aus heißem Wasser und [...] ein Feuerbrand“ (z. B. K 16:29; 18:102; 39:32; 56:93–4). „Das Feuer [der Hölle] verbrennt ihnen das Gesicht, wobei sie [in ihrer Qual] die Zähne fletschen“ (K 23:104). Denn die Frevler sind, wie der Koran warnt, nichts als „Brennstoff für die Hölle“ (K 21:98), womit der Koran einmal mehr die strikte Einhaltung eines ethischen Lebensstils im Diesseits als Voraussetzung für die göttliche Belohnung im Jenseits betont, während Unglaube und unmoralisches Verhalten direkt in die Hölle führen.

1.7 Tod und Leben nach dem Tod

Der Tod im Zyklus des Daseins

Der Koran macht konkrete Aussagen zum Verlauf und letzten Ziel des Lebens. Auf die Geburt und das diesseitige Leben folgen Tod, Auferstehung und ein ewiges Dasein im Jenseits. Dieser Zyklus gehöre zu den anschaulichsten Manifestationen von Gottes ewiger Existenz, Allmacht und Barmherzigkeit, so dass im Koran die mahnende Frage gestellt wird: „Wie könnt ihr an Gott nicht glauben, wo ihr doch tot wart und Er euch lebendig gemacht hat, und Er euch dann [wieder] sterben läßt und darauf [am Tag der Auferstehung wieder] lebendig macht, worauf ihr zu ihm zurückgebracht werdet?“ (K 2:28; vgl. auch 40:11).

Über den Tod des Menschen als Individuum sagt der Koran nur wenig. So wird u.a. erwähnt, dass der Tod eines jeden Einzelnen bzw. ganzer Völker zu einem von Gott festgelegten Zeitpunkt erfolgt (K 7:34; siehe 4:78; 6:162); dass er ein Prozess ist, den jeder Mensch hilflos und individuell erfährt, wenn ihn der Engel des Todes besucht (K 32:11); dass die Seele dem Sterbenden über seine Kehle entweicht (K 56:83); und dass dereinst (wenn der Tod eintritt; oder am Tag des Gerichts) die Engel ihre Hände ausstrecken, um die Seelen der Frevler einzufordern (K 6:93).

Grabesleben und der Barzakh

Darüber, was mit den Toten bis zur Auferstehung geschieht, finden sich im Koran ebenfalls keine eindeutigen Aussagen. Zwar heißt es, dass es deutliche Unterschiede zwischen den Lebenden und den Toten gibt, doch scheint es auch so zu sein, dass die Toten im Grab bis zu einem gewissen Grad ihre Sinne behalten: denn Gott kann jeden, den Er will, Seine Botschaft hören lassen, auch diejenigen, die in ihren Gräbern sind (K 35:22).

Über das Leben im Grabe, das die spätere islamische Literatur ausführlich behandelt, sagt der Koran ebenfalls nahezu nichts. Erwähnt werden lediglich die Strafengel, die den Ungläubigen unter den Verstorbenen im Grabe erscheinen, um ihnen ins Gesicht und auf den Rücken zu schlagen, damit sie eine Vorahnung erhalten, was sie in der Hölle zu erwarten haben (K 8:50). Gläubige und Ungläubige müssen gleichermaßen bis zur Auferstehung in ihren Gräbern verharren. Lediglich die Märtyrer sind von dieser Wartezeit befreit; denn diejenigen, „die um die Sache Gottes getötet werden, [...] sind lebendig“, auch wenn die Menschen dies nicht wahrnehmen (K 2:154). Nur einmal wird im Koran der sogenannte *Barzakh* im Sinne eines Zwischenzustandes oder Ortes erwähnt, in bzw. an dem die Ungläubigen unter den Verstorbenen zwischen Tod und Auferstehung verweilen (K 23:100). Erst die späteren muslimischen Gelehrten deuten diesen koranischen Begriff entweder als: (a) eine zeitliche Barriere zwischen Tod und Auferstehung, welche die Rückkehr der Toten in die Welt der Lebenden verhindert; oder (b) eine Zeitspanne (von 40 Jahren), die den ersten und zweiten Trompetenstoß am Tag der Auferstehung trennt; oder aber (c) einen physischen Ort, an dem die Toten die Auferstehung erwarten.

2. Apokalyptische Visionen in der klassischen arabisch-islamischen Literatur

Apokalyptische Szenarien werden in zahlreichen Genres des arabisch-islamischen Schrifttums thematisiert. Zu diesen gehören die umfangreiche Hadīth-Literatur (d. h. Überlieferungen zu den Aussprüchen und Handlungen des Propheten Muhammad und der ersten Muslime); die Koranexegese; philosophische und theologische Abhandlungen; historische, ethische und mystische Schriften; Handbücher zum islamischen Recht sowie lexikographische und nicht zuletzt belletristische Werke. In ihrer Behandlung apokalyptisch-eschatologischer Themen stützen sich die Autoren dieser Texte

„Apokalyptische Szenarien werden in zahlreichen Genres des arabisch-islamischen Schrifttums thematisiert.“

weitgehend auf entsprechende koranische Vorstellungen. Doch führen sie diese inhaltlich weiter und bereichern sie mit altorientalischen und nachkoranischen islamischen Ideen an. Aufgrund der Tatsache, dass diese arabischen Werke zur Apokalypse und Eschatologie nur vereinzelt in Übersetzungen in europäische Sprachen zugänglich sind, sind diese einer westlichen Leserschaft oft kaum bekannt. Die seit der Frühzeit des Islams bestehende und bis in unsere Tage reichende große Popularität dieser Bücher in der muslimischen Welt zeugt allerdings von der besonderen Bedeutung, welche diese Themen für die vom Islam geprägten Gemeinschaften und Gesellschaften besitzen, und der großen Faszination, die diese Bücher auf ihre Leser bis in die Gegenwart ausüben.

Zwei Beispiele aus der klassischen Zeit des Islams (d. h. 9.–15. Jh.) werden es uns ermöglichen, bestimmte Ansätze, literarische Mittel und Themen zu veranschaulichen, die von muslimischen Gelehrten verfolgt bzw. eingesetzt wurden, um Leser in apokalyptisch-eschatologischen Schlüsselfragen zu unterrichten.

2.1 Al-Ghazālī (1058–1111)

Ein bemerkenswerter arabischer Text, der sich Fragen der Apokalypse und Eschatologie widmet, ist *Die kostbare Perle zur Enthüllung des Wissens über das Jenseits*, ein Werk, das traditionell Abū Hāmid al-Ghazālī, einem der einflussreichsten klassischen islamischen Gelehrten zugeschrieben wird. Al-Ghazālī war Theologe, Mystiker und religiöser Reformator aus Tus, nahe der Stadt Mashhad in Iran, wirkte dann aber mehrheitlich in Bagdad, der Hauptstadt des Abbasiden-Reiches. Dort übernahm er im Jahre 1091 im Alter von 33 Jahren die Leitung der neu gegründeten Nizamiyya-Hochschule, d. h. der wichtigsten höheren Bildungseinrichtung der muslimischen Welt seiner Zeit. Um das Jahr 1095 erlitt al-Ghazālī eine schwere persönliche Krise, die durch Selbstzweifel, wohl aber auch durch die Enttäuschung über gesellschaftliche Korruption und politische Turbulenzen im abbasidischen Bagdad ausgelöst wurde. Er legte seine Ämter nieder und begab sich auf eine mehrjährige Pilgerfahrt. Zu einem späteren Zeitpunkt seines Lebens (im Jahr 1097) kehrte er jedoch zu seiner Lehrtätigkeit zurück, obgleich nicht in Bagdad, sondern im iranischen Nishapur und schließlich in Tus, wo er im Jahre 1111 starb.

Obwohl *Die kostbare Perle* keine ausdrücklichen Hinweise enthält, die dieses Werk direkt mit al-Ghazālīs persönlicher Krise in Verbindung bringen würden, lenkt das

Buch die Aufmerksamkeit des Lesers dennoch eindeutig von den ‚Nebensächlichkeiten‘ dieser Welt hin zum eigentlichen Ziel des Lebens und allen Seins (wie es der Autor versteht): dem Jenseits. In diesem Sinne zeichnet *Die kostbare Perle* ein gleichermaßen detailliertes wie eindrückliches Bild vom irdischen Tod, der Auferstehung und vom göttlichen Gericht.

Ausführlich behandelt werden (1) das Ableben des Menschen (einschließlich des friedvollen Entweichens der guten, glücklichen Seele aus dem Körper und des dem Sterbenden schlimme Qualen verursachenden Entweichens der sündigen Seele); (2) die erste Befragung der Toten im Grabe; (3) die apokalyptische Transformation der Geschichte; sowie (4) der Jüngste Tag. Der Eintritt ins Paradies oder in die Hölle wird im Buch zwar erwähnt, aber nicht gesondert thematisiert. Stattdessen bestimmen die Stunde der Apokalypse und der Tag des Gerichts mit seinen verschiedenen Ereignissen und Stationen den gesamten zweiten Teil des Buches. Hier heißt es u.a.:

Wenn dann Gott, der Erhabene, will, dass „die Stunde“ entstehe, geschieht das Blasen in die Trompete [...] Alsdann fliegen die Berge auseinander und fahren dahin wie die Wolken. Dabei sind die Meere zusammengeschlossen, die Sonne hat sich verfinstert und ist ascheschwarz geworden. Die Meere schwellen an, bis [sogar] die Luft mit Wasser gefüllt ist. Und die Welten gehen ineinander über; die Sterne zerstreuen sich wie eine Perlenschnur, die aus der Ordnung gekommen ist; die Sonne wird wie Rosenfett und dreht sich wie ein Mühlrad, und die Erde erbebt in heftigem Beben, bald zieht sie sich zusammen, bald dehnt sie sich aus wie die Gesichtshaut; bis Gott, der Erhabene, den Befehl erteilt, die Himmelssphären fortzunehmen. Dann bleibt weder auf den sieben Erden und in den sieben Himmeln noch am Thronessel ein lebendes Wesen mehr übrig, dessen Seele nicht eingegangen wäre; und wenn es ein geistiges war, so ist sein Geist eingegangen. Die Erde ist leer geworden von ihren Ansiedlern und Bewohnern.

Darauf erscheint Gott, herrlich ist Seine Herrlichkeit, in den Wolken und fasst die sieben Himmel in Seine Rechte zusammen und die sieben Erden in die Andere. Darauf spricht Er, der mächtig und herrlich ist: „O Du irdische Welt! O Du niedere, wo sind Deine Großen? Wo sind Deine Herren? Du hast sie verführt durch Deine Freuden und hast sie abgezogen von ihrer Endlichkeit durch Deinen Glanz“. Dann spricht

„Im Mittelpunkt steht ein zentrales Thema: der bedingungslose Glaube an den Einen Allmächtigen Gott, Allah.“

Er sich selbst Seinen Lobpreis zu mit dem, was er will, und rühmt sich des beharrlichen Bleibens, des dauernden Treibens, der bleibenden Herrschaft, der gewaltigen Allmacht und der glänzenden Weisheit [...].⁵

Doch es kommt der Zeitpunkt, an dem Gott eine Kammer des Gottesthrones, in der sich das Meer des Lebens befindet, öffnet. Mit diesem Wasser beregnet er die tote Erde, belebt sie wieder und es füllen sich auch die Gräber. Ein jeder Odem kehrt zu seinem Körper zurück. Es ist der der Tag der Auferstehung und des Jüngsten Gerichts.

Durch einen leicht verständlichen literarischen Stil und die bewusste Verwendung von Gleichnissen gelingt es dem Autor, Grundsätze der islamischen Religion und der islamischen Ethik zu vermitteln. Im Mittelpunkt jedoch steht ein zentrales Thema: der bedingungslose Glaube an den Einen Allmächtigen Gott, Allah.

2.2 Ibn an-Nafis (ca. 1213–1288)

Eine ganz anders geartete Abhandlung, in der die Endzeit ein tragendes Element der Erzählung ist, verfasste Ibn an-Nafis. Der aus Damaskus stammende Ibn an-Nafis war schon zu seinen Lebzeiten als philosophischer Denker bekannt und seine Kommentare zu medizinischen und philosophischen Werken von Hippokrates, Aristoteles und Ibn Sina (Avicenna) wie auch seine Ausführungen zur Augenheilkunde und Kinderkrankheiten wurden in lateinischer Übersetzung auch im mittelalterlichen Europa rezipiert.

Ibn an-Nafis lebte in Zeiten großer Unruhen, wechselnder politischer Allianzen und Kriege, aber auch in einer Zeit bedeutenden wirtschaftlichen Wohlstands und wissenschaftlichen Fortschritts. So erlebte Ibn an-Nafis den Untergang der Dynastie der Ayyubiden in Ägypten und Syrien und den Aufstieg der Mamluken, der politisch mächtigen Militärklasse, die diese Länder von 1250 bis 1517 regierte. Er war Zeuge zahlreicher muslimischer Feldzüge gegen die Kreuzfahrer und sah auch die ständig wachsende Gefahr durch die mongolischen Horden, die 1258 Bagdad zerstörten und in der Folge die Grenzen des syrisch-ägyptischen Reiches bedrohten.

Der Traktat von Kāmil über die Biographie des Propheten von Ibn an-Nafis ist eine Art theologischer Science-Fiction-Roman, in dem das Leben und das Prophetentum Muhammads sowie

die nachfolgende islamische Geschichte punktuell literarisch verarbeitet werden. Auf dieser Grundlage werden die Prophezeiungen, Glaubensgrundsätze und ethischen Auffassungen im Islam ebenso wie der Verfall der islamischen Gesellschaft thematisiert, der letztlich zur Apokalypse führt. In den letzten beiden Kapiteln des Buches versucht der Autor dann, eine wissenschaftliche Erklärung zu den religiös bedeutsamen Endzeitszenarien zu geben.

Der Protagonist der Erzählung mit Namen Kāmil – übersetzt bedeutet dieser Name so viel wie „*der perfekte Mensch*“ – wird als ein Wissenschaftler mit prophetischen Gaben dargestellt, d. h. als jemand, „*der alle wichtigen Ereignisse, die sich auf der Erde ereignen werden, voraussieht und ihre unmittelbaren Ursachen in dieser, unteren Welt und ihre endgültige Ursache in der oberen kennt*“⁶. Durch die Augen des Protagonisten beschreibt der Autor dann, wie sich die islamische Gesellschaft immer weiter von den Grundsätzen der Moral und Tugend entfernt, die seit den Tagen des Propheten Muhammad die gute Norm sein sollten, und wie die Menschheit unaufhaltsam auf eine große Katastrophe zusteuert.

In eindrucksvoller Weise spricht Ibn an-Nafīs von den Machtkämpfen, die nach dem Tod des Propheten ausbrachen, den Sünden, unter denen die muslimische Gemeinschaft seither leidet, und der Strafe, die Gott dieser Gemeinschaft durch die Hände der Ungläubigen auferlegt. Der Leser erfährt von den großen Gefahren, die entstehen, wenn scheinbar entschlossene ‚volksnahe‘ Führer auftreten: Führer, die Schutz und Sicherheit versprechen, sich dann aber als erbarmungslose Diktatoren erweisen. Kāmil sieht schließlich den Zusammenbruch der menschlichen Zivilisation, der Erde und des Universums voraus. Aus der Perspektive des Protagonisten erlebt der Leser nun, wie „*nach dem Tode des ultimativ letzten Propheten*“ – Muhammad – die Bewegungen der Sterne, der Sonne und des Mondes so unregelmäßig werden, dass die Sonne schließlich im Westen aufgeht. Es gibt keine Jahreszeiten mehr; die Regionen fern des Äquators werden extrem kalt und die in seiner Nähe extrem heiß. Das Klima wandelt sich, so dass es kaum noch geeignet ist für menschliches Leben. Dadurch verändern sich auch die Wesensmerkmale der Menschen, so dass Verbrechen und Unruhen überhandnehmen und Wissenschaft und Weisheit nichts mehr zählen⁷.

Im letzten Abschnitt des Buches wird dann beschrieben, wie sowohl die Natur als auch die menschliche Gesellschaft ausei-

„*Kāmil sieht schließlich den Zusammenbruch der menschlichen Zivilisation, der Erde und des Universums voraus.*“

inanderbrechen. Kriege, Blutvergießen und Irrsinn herrschen vor. Die Bösen haben die Oberhand gewonnen und die Guten sind unterlegen.

Dann wird ein Feuer im Jemen ausbrechen und sich über alle Regionen des Äquators ausbreiten. Es wird sich starker Rauch entwickeln und dieser wird ungesunde Winde, Gewitter und heftige Blitze hervorbringen. In der Luft wird es riesige, unfassbare Zeichen geben, bevor die Sonne in Schiefelage gerät und ihre Neigung sich stark verringert. Wegen des vielen Rauchs wird die Luft dunkel und undurchsichtig werden. Die festen und flüssigen Bestandteile der Erde werden im Bereich des Äquators [über ihr bisheriges Niveau hinaus] angehoben. Ihre Masse wird stark reduziert und das Erdreich an den Polen und in ihrer Umgebung im Vergleich zur Erdmitte sehr schwer werden. Deshalb werden dort große Teile der Erdoberfläche in sich zusammenbrechen. Das führt dazu, dass die Berge einstürzen und eben sein werden. Das Wasser wird äußerst knapp, da es wegen der Absenkung der Regionen um den Äquator in dessen Richtung fließt, dort aber aufgrund der großen Hitze verdunstet. Viele Bäume werden infolgedessen verdorren. Die Fläche des fruchtbaren Bodens wird sich verringern, weil ein großer Teil davon erodiert und abgetragen werden wird; und die Bodenschätze und alles, was sich sonst noch im Erdinneren verbirgt, wird offenliegen.⁸

Diese Entwicklungen in der Natur werden die Menschen zur Migration zwingen. Aus dem Süden werden sie in gemäßigere Regionen des Nordens ziehen. Wilde und gewalttätige Völker aus dem Osten werden in Richtung der zivilisierten Welt vorrücken und deren Existenz gefährden. Die Auseinandersetzungen zwischen den Menschen werden sich verschärfen, die Preise für Waren werden steigen und die Vermögen nichts mehr wert sein. Infolge der vielen Kriege werden viele Männer getötet werden; die Frauen werden in der Überzahl sein. Infolgedessen werden die Frauen lüstern und unzüchtig werden, da sie nicht genügend Männer finden, die sie befriedigen können; und es werde viel weibliche Homosexualität (musāhaqa) geben. Die menschliche Gesellschaft wird kollabieren und die Erde und das Universum werden zusammenbrechen. Das ist die Apokalypse und der Jüngste Tag beginnt⁹.

Doch das Buch von Ibn an-Nafīs endet nicht mit diesem finsternen Szenario. Es gibt zwar keinen Ausblick auf das Paradies (oder die Hölle); und auch eine wie auch immer geartete dogmatische Erklärung (wie etwa im Werk al-Ghazālīs) fehlt.

Interessanterweise versucht Ibn an-Nafis eine an der Wissenschaft orientierte Erklärung für das, was dann geschieht. Denn nach der Zerstörung der Erde und dem Zusammenbruch des Universums würden die Sterne ihre regelmäßigen Bahnen wieder aufnehmen und auch die Erde zu ihrem früheren Zustand zurückkehren. Boden und Luft würden wieder geeignet sein, Leben zu ermöglichen. Eine Mischung aus intensivem Regen und der Hitze der Sonne würde dazu führen, dass sich eine Art Fermentierung entwickelt, auf deren Grundlage sich Körper von Tieren und Menschen aus Lehm bilden. Schließlich wird sich die Seele, die ständig vom Göttlichen ausfließt, an das Steißbein der Körper anheften und sie somit vervollständigen. Die Körper werden wiederbelebt. Ibn an-Nafis endet sein Buch mit diesem Satz:

Dies ist die Auferstehung der Toten – gepriesen sei Gott, der Allmächtige und Allwissende.¹⁰

3. Conclusio

Die im Beitrag nachgespürten islamischen apokalyptisch-eschatologischen Visionen vermitteln in kraftvollen sprachlichen Bildern eine ‚Vorausschau‘ auf das schreckliche Ende der irdischen Welt. Gemeinsam ist den Vorstellungen in diesen und anderen arabisch-islamischen Texten die zentrale Intention, den Menschen die letzten Konsequenzen von Glaube vs. Unglaube und Moral vs. Unmoral zu ‚vergegenwärtigen‘ und die Unabdingbarkeit des Glaubens an den Einen Gott und seine Allmacht zu festigen. In ihrer textlichen Ausgestaltung und religiösen bzw. literarischen Funktion sind diese Texte jedoch bemerkenswert vielfältig.

1. Im Koran ist das Vertrauen in die Wahrheit dieser „*letzten Dinge*“ eine zentrale Botschaft; diese kommt in zahlreichen Passagen explizit zum Ausdruck. Diese Botschaft bildet eine wichtige Grundlage für islamische Glaubensgrundsätze wie die Anerkennung von Gottes „*Einssein*“ (tauhīd) und Seine Allmacht ebenso wie für den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, die leibliche Auferstehung, das göttliche Gericht und die Existenz von Paradies und Hölle als reale Welten. Die im Koran enthaltenen apokalyptischen Visionen zeichnen sich damit durch eine doppelte Funktion aus: Einerseits vermitteln sie Warnungen vor dem nahenden Ende der Welt und allen Lebens; andererseits verheißensie Hoffnung und Zuversicht auf

einen Neuanfang nach der Apokalypse und dem Jüngsten Tag sowie auf ein ewiges Leben im Jenseits.

2. Für muslimische Autoren der späteren Zeit sind die apokalyptisch-eschatologischen Darstellungen im Koran Grundlage und Quelle der Inspiration für kunstreich ausgearbeitete Erzählungen zu ähnlichen bzw. eng verwandten Themen. Während al-Ghazālī in *Die kostbare Perle zur Enthüllung des Wissens über das Jenseits* eine spirituell geprägte Vision der Apokalypse vermittelt, entwirft Ibn an-Nafis in *Der Traktat von Kāmil über die Biographie des Propheten* eine rationalistische, an der Wissenschaft orientierte Sichtweise. Al-Ghazālīs akribische Beschreibung des göttlichen Gerichts richtet den Blick der Leser vor allem darauf, wie wichtig es ist, in dieser Welt ein frommes Leben zu führen, um am Tag des Gerichts errettet und mit einem ewigen Leben im Paradies belohnt zu werden. Diese Jenseitsorientierung ist auch in zahlreichen anderen von al-Ghazālīs Werken prägend. Als maßgeblicher Theologe – und Lehrer – seiner Zeit nutzt er diese spezielle Perspektive zu Warnungen vor den Folgen, die das menschliche Handeln im Diesseits für das Jenseits besitzen. Ganz anders Ibn an-Nafis. Als Naturwissenschaftler und Philosoph thematisiert Ibn an-Nafis Lebenswahrheiten der menschlichen Gesellschaft mit ihren Nöten und Herausforderungen, die Realität von Geschichtsabläufen und universellen Entwicklungen des Lebens, wenn er in *Der Traktat von Kāmil über die Biographie des Propheten* eine wissenschaftliche Erklärung zu den im Koran prophezeiten apokalyptischen Ereignissen versucht. Ibn an-Nafis beendet sein Buch mit einem optimistischen Ausblick, wenn er auf der Erde die Rückkehr des Lebens und einen Neuanfang beschreibt, sobald die Prophezeiungen der Apokalypse erfüllt sind. Dies ist festzustellen, auch wenn er diesen ‚Neuanfang‘ in einer anderen als in dieser unserer Welt verortet.

Neben der beachtlichen Zahl klassischer und nachklassischer muslimischer Autoren, die sich aus dogmatischer, ethischer und literarischer Sicht mit der Endzeit beschäftigen¹¹, verwenden auch – und dies sei zum Schluss noch angemerkt – einige zeitgenössische, liberale muslimische Denker wie der ägyptische Philosoph Hasan Hanafi (1935–2021) koranische Vorstellungen vom Paradies bzw. einer „*idealen Welt*“ im Jenseits als Metaphern für ihre Visionen einer modernen Zivilgesellschaft islamischer Prägung.

„Die islamischen apokalyptisch-eschatologischen Visionen vermitteln in kraftvollen sprachlichen Bildern eine ‚Vorausschau‘ auf das schreckliche Ende der irdischen Welt.“

Auch die französisch-marokkanische Publizistin Nadia Tazi (geb. 1953) nutzt sie in diesem Sinne für ihren feministischen Zugang zum Islam. Obgleich solche (innovativen) Bezugnahmen in der Moderne auf eschatologische Vorstellungen im Koran eher die Ausnahme denn die Regel bilden, zeigen sie doch, dass die Vorstellungen zu „den letzten Dingen“ in der Offenbarungsschrift des Islams bis in unsere Tage nichts von ihrer Bedeutung und ihrer Kraft als Grundsatzprinzipien des islamischen Glaubens und muslimischer Spiritualität verloren haben. Gemeinsam ist all diesen Texten das Nachspüren der den Menschen innewohnenden Sehnsucht, ‚den Kreis zu schließen‘ und zu dem Idealzustand eines Lebens im Paradies und in Gottesnähe ‚zurückzukehren‘ – Vorstellungen also, die im Islam ebenso tief verwurzelt sind wie in anderen großen Religionen.

Bibliographie

Cook, David, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, NJ 2002.

El-Hibri, Tayeb, *Parable and Politics in Early Islamic History: The Rashidun Caliphs*, New York 2010.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits: *al-Durra al-fāḥira fī kašf ‘ulūm al-āḥira*, überarbeitete Fassung der Übersetzung aus dem Arabischen des Jahres 1924 von Mohamed Brugsch, Dali/Nikosia 2003.

Günther, Sebastian, „Eschatology and the Qur’an“, in: Mustafa Shah – Muhammad Abdel Haleem (Hgg.), *The Oxford Handbook of Qur’anic Studies*, Oxford 2020, 472–487.

Günther, Sebastian, „Tag und Tageszeiten im Qur’an,“ in: *Halle-sche Beiträge zur Orientwissenschaft* 25 (1998) 46–67.

Günther, Sebastian, „God Disdains not to Strike a Simile (Q 2:26). The Poetics of Islamic Eschatology: Narrative, Personification, and Colors in Muslim Discourse“, in: Sebastian Günther – Todd Lawson (Hgg.), *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, 2 Bde., Leiden 2016, Bd. 1, 181–217.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad al-Imām Aḥmad b. Ḥanbal wa-bi-hāmišihī muntaḥab kanz al-ummāl fī sunan al-aqwāl wa-af’āl*, 6 Bde., Beirut 1969 (Repr. Kairo: al-Maṭba’a al-Maimaniyya, 1313 Hijra/[1896 n.Chr.]).

Ibn an-Nafīs = Ibn al-Nafīs, [‘Alī ibn al-Ḥazm], *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafīs*, Edited with an Introduction, Translation and Notes by the late Max Meyerhof and Joseph Schacht, Oxford 1968.

Der Koran = Rudi Paret (Übers.), *Der Koran*, Stuttgart 2004.

Mahdi, Muhsin, „Remarks on the Theologus Autodidactus of Ibn Al-Nafīs“, in: *Studia Islamica* 31 (1970) 197–209.

Weiterführende Literatur

Günther, Sebastian – Todd Lawson (Hgg.), *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, 2 Bde., Leiden 2016.

Günther, Sebastian, „Gepriesen sei der, der seinen Diener bei Nacht reisen ließ (Koran 17:1): Paradiesvorstellungen und Himmelsreisen im Islam – Grundfesten des Glaubens und literarische Topoi,“ in: Erik Hornung – Andreas Schweizer (Hgg.), *Jenseitsreisen: ERANOS 2009/2010*, Basel 2011, 15–56.

Lange, Christian (Hg.), *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, Cambridge 2016.

Lawson, Todd, *The Quran, Epic and Apocalypse*, La Vergne 2017.

Shoemaker, Stephen J., *The Apocalypse of Empire: Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*, Philadelphia 2018.

Smith, Jane I. – Yvonne Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford 1981.

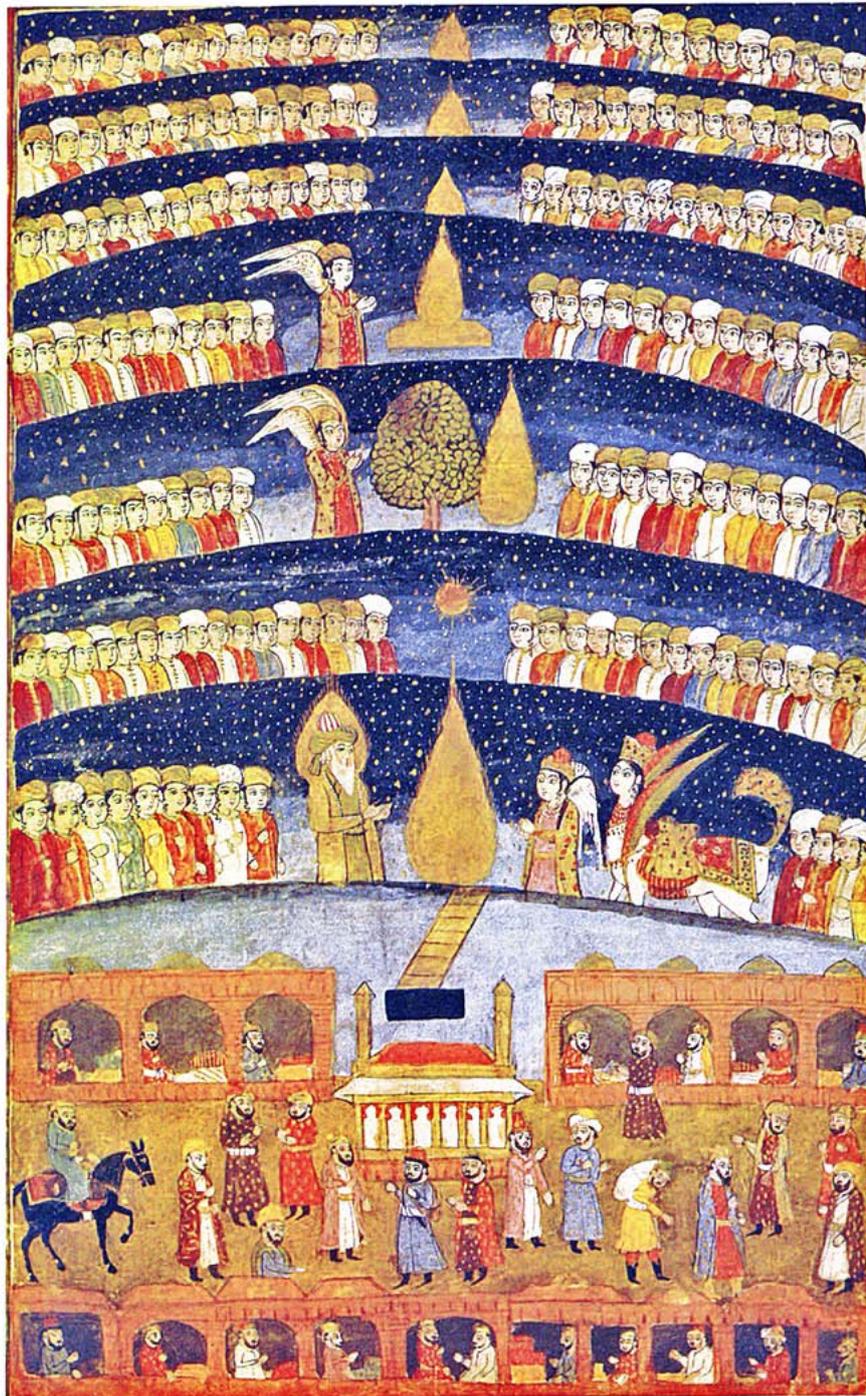
Anmerkungen

- 1 Vgl. zum Beispiel *Ibn Ḥanbal*, *Musnad*, Bd. 3, 124.
- 2 Vgl. auch in der Bibel, Altes Testament, Buch Ezechiel 38–39.
- 3 Vgl. im Alten Testament die Bücher Jesaja und Jeremia sowie das Zwölfprophetenbuch; im Neuen Testament die Offenbarung des Johannes 13:13–16.
- 4 S. Günther, Tag und Tageszeiten im Qur’an, 49–50.
- 5 *Al-Ghazālī*, Die kostbare Perle, 49–50.
- 6 *M. Mahdi*, *Remarks on the Theologus Autodidactus*, 198.
- 7 *Ibn al-Nafīs*, *Theologus Autodidactus*, 50 (Arab.); vgl. auch 72 (Engl.).
- 8 A.a.O., 51 (Arab.), 72 (Engl.).
- 9 A.a.O., 52 (Arab.), 73–74 (Engl.).
- 10 A.a.O., 53 (Arab.), 74 (Engl.).
- 11 Siehe *D. Cook*, *Studies in Muslim Apocalyptic*, 230–268; *T. El-Hibri*, *Parable and Politics*, 16; *S. Günther*, „The Poetics of Islamic Eschatology“, 194–195.

* Der vorliegende Beitrag greift in Teilen auf zwei frühere Publikationen des Verfassers zurück: „Die Menschen schlafen – wenn sie sterben, erwachen sie. Eschatologische Vorstellungen im Koran“, in: Reinhard Feldmeier – Monika Winet (Hgg.), *Gottesgedanken: Erkenntnis, Eschatologie und Ethik in Religionen der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Tübingen 2016, 113–122, sowie „When the Sun is Shrouded in Darkness and the Stars are Dimmed (Qur’an 81:1–2): Imagery, Rhetoric and Doctrinal Instruction in Muslim Apocalyptic Literature,“ in: Veronika Wieser et al. (Hgg.), *Cultures of Eschatology*, 2 Bde., Bd. 1: Time, Death and Afterlife in Medieval Christian, Islamic and Buddhist Communities, Oldenburg, 2020, 66–83. – Arabische Termini und Personennamen sind im Haupttext in vereinfachter Transkription wiedergegeben, die lediglich die langen Vokale ā, ū und ī berücksichtigt. Übersetzungen aus dem Koran folgen der Übertragung Rudi Parets (mitunter leicht modifiziert). Alle anderen Übersetzungen sind die des Verfassers.



Prof. Dr. Sebastian Günther ist Inhaber des Lehrstuhls für Arabistik und Islamwissenschaft an der Georg-August-Universität Göttingen.



Das islamische Paradies (dschanna) mit seinen sieben Himmelssphären, das der Prophet Muhammad auf seiner Himmelsreise aufsuchte. Unter den Himmelssphären befindet sich die Welt der Sterblichen. (Indische Miniatur, 19. Jahrhundert. Bildquelle: Wikimedia Commons).

Eschatologie in Geschichte

Zum theologischen Ort der Apokalyptik

Von Gregor Taxacher

Wenn heute im allgemeinen Sprachgebrauch von „Apokalyptischem“ die Rede ist, sind damit Katastrophen gemeint – bis hin zur ultimativen Katastrophe des Weltuntergangs. In der traditionellen katholischen Lehre von der Eschatologie, den „letzten Dingen“, kommen solche apokalyptischen Szenarien dagegen kaum vor oder doch nur ‚sublimiert‘: in der „individuellen Eschatologie“ zu Sterben und Tod, ewigem Leben, von Himmel, Hölle und Fegefeuer, in der „kollektiven Eschatologie“ zu Wiederkunft Christi, Jüngstem Gericht, Auferstehung der Toten, Vollendung der Schöpfung. Es wirkt so, als sei apokalyptische Rede – auch solche, die sich in der Bibel findet – in der Eschatologie gewissermaßen ‚aufgehoben‘, vielleicht gar überwunden.

Doch biblische Apokalyptik spricht (vom Buch Daniel bis zur Offenbarung des Johannes) keineswegs nur von der Endzeit, nicht einmal nur von der Zukunft, sondern in einer merkwürdigen visionären Rückwärtswendung von der Vergangenheit. Diese „*Texte buchstabieren den Kampf der Mächte und fragen danach, wer die höchste Macht in der Zeit besitzt. [...] Deshalb implizieren sie eine Theologie der Geschichte.*“² Apokalyptik „*ist das eschatologische Geschehen [...], das nun nicht jenseits der Geschichte liegt, sondern deren eschatologische Zuspitzung bezeichnet*“³. Apokalyptik qualifiziert die Geschichte und die Gegenwart und damit insgesamt die Zeit eschatologisch. Das Apokalyptische denkt also auf die eschatologische Vollendung der Geschichte zu und muss dafür ihre Überspitzung betreiben. Apokalyptik zeigt die von der Eschatologie her auf ihre Spitze getriebene Geschichte. Sie zeigt, was an Geschichte und Zeit End-Zeit

ist⁴. Damit ist das Apokalyptische keineswegs mit dem Eschatologischen identisch. Es steht zu diesem in jenem merkwürdigen Verhältnis, welches die synoptischen Apokalypsen in einem in die Schilderung endzeitlicher Wirren eingestreuten Satz ausdrücken: „*Das bedeutet aber noch nicht das Ende*“ (Mk 13,7 parr).

Die Verdrängung der Apokalyptik aus der Theologie

Nun hat Apokalyptik in der Theologie traditionell und überwiegend keinen guten Ruf. Theologisch reflektierte Eschatologie wird häufig geradezu mit einer Überwindung des Apokalyptischen verbunden. Dies hat eine Tradition, die bis zu den Kirchenvätern zurückreicht, die aber insbesondere die moderne Theologie geprägt hat. Überraschend einflussreich war hier die Hermeneutik eschatologischer Aussagen in der Sicht von Karl Rahner. Rahner möchte eschatologische Aussagen abgrenzen von einem Informationsmodell der Offenbarung, in welchem die (insbesondere neuscholastische) Dogmatik sozusagen eine „*Reportage*“ der Endzeitergebnisse bieten konnte. Rahner geht es also eigentlich gar nicht um die Apokalyptik, sondern um die bis etwa zur Mitte des 20. Jahrhunderts recht ungebrochen gelehrt katholische Schuldogmatik, welche von der eschatologischen Vollendung in Schritten spricht, die wie eine lineare Fortsetzung der Geschichte an neuen (himmlischen oder auch ‚höllischen‘) Orten wirkte. Für diese Abgrenzung wählt Rahner nun aber die Dichotomie von Eschatologie und Apokalyptik: Hermeneutisch zu unterscheiden sind „*echte eschatologische Rede*

„Nun hat Apokalyptik in der Theologie traditionell und überwiegend keinen guten Ruf.“

und apokalyptische Aussage“, d.h. schlechte Hermeneutik liegt dort vor, wo „eine richtige eschatologische Aussage [...] wegen einer apokalyptischen Aussageweise inhaltlich falsch apokalyptisch verstanden“ wird⁵.

„Weder ist biblische Apokalyptik eine mythologische Zukunftsreportage, noch beschränkt sich die Apokalyptik im Neuen Testament auf die Johannesoffenbarung.“

Rahner identifiziert also die apokalyptischen Aussageweisen in der Bibel mit deren informationeller Rezeption in der Neuscholastik. Deren Grundfehler war laut Rahner „ein falsches apokalyptisches Verständnis der eschatologischen Aussagen“⁶. So kann Rahner sein hermeneutisches Programm auch das einer „Entapokalyptisierung“ nennen: „Aus-sage von Gegenwart in Zukunft hinein ist Eschatologie, Ein-sage aus der Zukunft heraus in die Gegenwart hinein ist Apokalyptik.“⁷

Woher Rahner seinen Begriff des Apokalyptischen als Negativfolie des Eschatologischen⁸ gewinnt, sagt er in seinem Aufsatz nicht. Ich vermute jedoch, dass Rahner hier ungenannt Rudolf Bultmann rezipiert. Ganz so wie Rahner es für die Dogmatik fordert, hat Bultmann in seinem Jesus-Buch eschatologische Ansage des Gottesreiches von apokalyptischen Vorstellungen abgegrenzt; letztere seien „phantastische orientalische Kosmologie und Mythologie“, drückten aus, „was sich menschliche Phantasie über ihren Zustand auszumalen vermag“⁹. Später hat Bultmann auf das berühmte Diktum seines Schülers Ernst Käsemann von der Apokalyptik als „Mutter der christlichen Theologie“ geantwortet: „Ich könnte zustimmen, wenn es statt ‚Apokalyptik‘ ‚Eschatologie‘ hieße.“¹⁰ Apokalyptik wird für Bultmann gekennzeichnet durch „bestimmte Konkretisierungen“: Naherwartung, Bilder des Endzeitgeschehens und dessen chronologische Fixierung. Das Mythologische an der biblischen Eschatologie ist also das Apokalyptische – deshalb bedeutet eine moderne Hermeneutik biblischer Aussagen eben den Abzug des Apokalyptischen vom Eschatologischen. So ergibt sich Rahners Formel.

Aber was geschieht hier hermeneutisch wirklich? Bultmanns Wortwahl deutet schon an, dass hier mit der Apokalyptik der frühjüdische Horizont frühchristlichen Denkens eskamotiert wird. „Jesus minus Apokalyptik“ ist mindestens tendenziell „Jesus minus Judentum“¹¹. Denn samt der angeblichen orientalischen Phantastik wird ja auch jede politische, geschichtliche, weltliche Konkretion der Botschaft vom Reich auf jene Seite der Aussage gestellt, die es theologisch hermeneutisch wegzukürzen gilt¹². Rahners Aufsatz diskutiert diesen Zusammenhang nicht, aber seine zuletzt zitierte Formel macht doch

deutlich, was hier auch auf dem Spiel steht: Wenn in der Eschatologie nur noch Aussagen aus der Gegenwart heraus gemacht werden dürfen, nicht aber Einsagen aus der Zukunft heraus in die Gegenwart, dann wird die Eschatologie zu einer hoffenden Projektion des Geglau-

ten in den Modus der Vollendung, ohne noch einen kritischen, deutenden, konkreten Bezug zur weltlichen Gegenwart zu enthalten.

Viele aktuelle Darstellungen der Eschatologie folgen Rahner in dieser Ausklammerung des Apokalyptischen aus der Eschatologie: „Hätte man das entscheidende Ereignis, das, was mit Jesus von Nazareth geschehen ist, ohne apokalyptisches Vokabular ausgedrückt, was wäre aus der urchristlichen Eschatologie geworden?“, fragt Johanna Rahner in einer Art hermeneutischem Stoßseufzer¹³. So aber müsse in der theologischen Arbeit „ein eschatologischer Kern jenseits der apokalyptischen Sprachform“ freigelegt werden¹⁴, denn: „Die Sprache der neutestamentlichen Eschatologie ist zwar apokalyptisch, nicht aber das Denken.“¹⁵

Diese Formel findet sich immer wieder variiert: Die Hermeneutik „besteht also eben darin, die apokalyptischen Elemente als das zu durchschauen, was sie waren: Vorstellungen, nicht die Sache selbst“¹⁶. Auch im Bemühen um eine kollektive, auf die Welt bezogene Eschatologie gilt als festzuhaltende Grundregel, „nicht wie eine Reportage der Zukunft“ zu formulieren¹⁷ und deshalb mit Reich und Herrschaft verbundene „sehr konkrete Vorstellungen [...] als Missverständnis aufgedeckt und darum überholt“¹⁸ zu entlarven¹⁹.

Meines Erachtens nach entspricht dieser Umgang mit biblischer, insbesondere neutestamentlicher Apokalyptik nicht mehr dem Stand neuer exegetischer Forschung: Weder ist biblische Apokalyptik eine mythologische Zukunftsreportage, noch beschränkt sich die Apokalyptik im Neuen Testament auf die Johannesoffenbarung. Und sie entspricht auch nicht einer sprachkritischen Hermeneutik: Für diese wären die Formeln von der Abscheidung von Bild und Sache, Vokabular und Denken zu einfach. Wie, d.h. in welchen Metaphern von einer – und zwar gerade von einer nicht zu vergegenständlichenden, einer in Karl Rahners Sinn bleibend geheimnisvollen – Wirklichkeit gesprochen wird, bildet die entscheidende Spur dafür, was von ihr ausgesagt werden soll.

Die theologische Wiederentdeckung des Apokalyptischen

Es gibt in der neueren Theologie auch eine Gegenbewegung. Insbesondere seit den 1960er Jahren entdeckten Theologen den jüdischen Messianismus für die Eschatologie wieder – und zwar bezeichnenderweise über den Umweg der Rezeption (neo-)marxistischer deutsch-jüdischer Philosophen. Was die theologische Tradition weitgehend ausgeklammert hatte, entdeckte man nun neu bei Walter Benjamin und Theodor W. Adorno, aber auch bei Ernst Bloch²⁰.

Während hier für die protestantische Theologie vor allem Jürgen Moltmann und Friedrich Wilhelm Marquardt zu nennen sind, wurden auf katholischer Seite die 1977 erstmals veröffentlichten Thesen zur Apokalyptik von Johann Baptist Metz potenziell ähnlich wirkungsvoll wie Rahners Aufsatz von 1960²¹. Denn sie unternahmen eine Umbesetzung der Semantik des Apokalyptischen – unzeitgemäß nicht nur gegenüber dem von Metz theologisch kritisierten kapitalistischen Zeitgeist des Fortschritts, sondern auch gegenüber der eschatologischen Hermeneutik seines Lehrers. Etwas scherzhaft gesagt: Metz verhält sich zu Rahner wie Käsemann zu Bultmann.

Metz polemisiert gegen die im Zeitgeist herrschende „*Evolutionslogik*“²² einer endlos linearen Entwicklung, welcher in der christlichen Eschatologie die „*theologische Uminterpretation der ‚Naherwartung‘ in eine ‚Stetserwartung‘ (oder ‚Stetsbereitschaft‘, kurzum: in ein zeitloses Existential)*“²³ entspricht. Das trifft den namentlich genannten Bultmann²⁴ ebenso wie eine metaphysische Ewigkeits-Eschatologie und deren Privatisierung „*auf die Todessituation des einzelnen hin*“²⁵, wie sie seit Augustinus dominiert. Apokalyptik interpretiert Metz nun nicht mehr als reinen Mythos, sondern als eine politische Mystik: „*Apokalyptik war mystische Entsprechung zu einer erfahrenen politischen Wirklichkeit*“; ihr Katastrophenbewusstsein unterbricht die Siegesgewissheit der Beherrschenden der Zeitläufte²⁶. Im letzten Teil des aphoristischen Textes wird unter der Überschrift „*Wider die falschen Alternativen in der christlichen Eschatologie*“²⁷ ohne Namensnennung, aber doch sehr explizit Rahners Etablierung der Entgegensetzung von Eschatologie und Apokalyptik angegriffen: Die falsche „*Alternative zwischen eschatologischer und apokalyptischer Zeit*“ gehe einher mit der „*anthropologische[n] Reduktion der eschatologischen Zeit*“, womit Metz deren Weltlosigkeit und Individualisierung meint.

„Apokalyptik interpretiert Metz nicht mehr als reinen Mythos, sondern als eine politische Mystik.“

Dagegen lauteten die „*die Apokalyptik zutiefst bewegenden Fragen – Wem gehört die Welt? Wem ihre Leiden? Wem ihre Zeit?*“²⁸

Ich spreche von der *potenziellen* Bedeutung der Metz'schen Thesen, weil sie wirkungsgeschichtlich an die des Aufsatzes von Rahner nicht heranreichen. Übrig geblieben ist das in allen möglichen passenden oder unpassenden Kontexten gern zitierte Diktum: „*Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung.*“²⁹ Ansonsten hat, wenn ich recht sehe, selbst die neue politische Theologie im Gefolge von Metz nur wenig auf eine neue Rezeption von Apokalyptik gesetzt³⁰. Das liegt sicher auch daran, dass Metz' Thesen provokativ, aphoristisch, inspirierend wirken, aber kein hermeneutisch handhabbares Programm für eine apokalyptisch orientierte Theologie bieten. Metz hat „*‚Apokalyptik‘ als theologischen Reflexionsbegriff verwendet*“³¹, aber dessen Reflexion nicht wirklich durchgeführt.

Johanna Rahner hat in ihrer Replik auf Metz' Thesen dessen Versuch einer semantischen Umbesetzung denn auch widersprochen: „*Apokalyptik ist ein inadäquater Begriff für eine [...] Neudimensionierung christlicher Theologie*“; Apokalyptik sei eben – den von Metz affirmativ zitierten Käsemann-Satz aufgreifend – „*nicht die ‚Mutter aller christlichen Theologie‘*“³². In der Begründung für diese Ablehnung tauchen nun die Bultmann-Rahnerschen Kennzeichen für Apokalyptik wieder auf: Es gehe bei ihr um die „*farbigsten Bilder*“, es sei „*die apokalyptische Frage, wann denn die Gottesherrschaft kommt*“³³, also: mythologische Phantastik, Chronologie, Naherwartung. Von dieser Kennzeichnung aus kann dann wieder eine echte, an Jesus orientierte Eschatologie im Gegensatz zur Apokalyptik skizziert werden.

Trotz dieses Rückgriffs und der Orientierung neuerer Lehrbücher zur Eschatologie an der Hermeneutik Karl Rahners hat Metz' Verwendung von Apokalyptik als Reflexionsbegriff die katholische Dogmatik nicht unverändert gelassen. Auch ohne Verwendung des Begriffs bejahen die schon zitierten Lehrbücher nämlich jene Dimension der Eschatologie, in welcher die „*letzten Dinge*“ in die Geschichte und damit die Gegenwart hineinragen als eine politische, öffentliche (und nicht nur individuell-existenzielle), eine welthaltige. „*Man kann christliche Zukunftserwartungen und Utopie zwar unterscheiden, aber nicht absolut trennen*“, sagt auch Johanna Rahner und rehabilitiert dann gerade jene metaphorische Aussageweise, die sie in Bezug auf die Apo-

kalyptik abwehrt: „*Ohne die Sprache der Visionen, der Utopien, der Träume bleibt auch Gottes Zukunft stumm, sprachlos, farblos, unwirklich.*“³⁴

Apokalyptik als prophetische Theologie

Warum ist die apokalyptische Dimension für christliche Eschatologie wichtig? Meine Antwort darauf lautet: Weil sie die Eschatologie als prophetische Theologie kennzeichnet. Nicht die Frage nach dem Wann des Weltendes, sondern die danach, wem die Weltherrschaft gehört, ist laut Ernst Käsemann die zentrale Frage der biblischen Apokalyptik. Eine genuin biblische Apokalyptik ist prophetische Theologie: Sie betreibt kritisch unterscheidende Theologie der Geschichte, sie deutet Zeichen der Zeit. Apokalyptische Aussagen „*sehen die Gegenwart von einem zweiten Futur her. Deshalb können sie nur kritisch zur Gegenwart formuliert werden*“³⁵.

Dass Apokalyptik so unsympathisch düster, gewalthaltig, dualistisch, katastrophisch klingt, liegt nicht daran, dass hier eine schlechte Art von Eschatologie getrieben wird, sondern dass die eschatologische Perspektive der Hoffnung auf das Kommen Gottes konfrontiert wird mit dem Lauf der Welt³⁶. In dieser Konfrontation entsteht die biblische Rede vom Gericht, welche schon bei den Propheten Israels keine rein jenseitigeschatologische, sondern eine auf Geschichte bezogene Rede war, und dies auch bei Jesus, auch im Neuen Testament blieb³⁷.

Wenn heutige Theologie vom eschatologischen Bezug auf die Geschichte spricht, geschieht dies weithin so, dass jeweils jede Geschichte gleichermaßen gemeint sein könnte, in einer grundsätzlichen Zuordnung von Gottes Willen und menschlicher Freiheit, von menschlichen – und sei es utopischen – Bestrebungen und deren transzendenter Vollendung. Dagegen zeichnet es das apokalyptische (und schon das prophetische!) Element biblischer Geschichtsdeutung aus, dass hier niemals von „*der Geschichte*“ und „*den Menschen*“ abstrakt allgemeingültig gesprochen werden kann. Die theologischen Kategorien biblischer Geschichtsdeutung werden deshalb theologisch nur ernst genommen (und zwar prinzipiell ernst genommen), wenn sie dazu zwingen, diese unsere gegenwärtige, also örtlich und zeitlich bestimmte Geschichte in ihrem Horizont zu deuten. Dass mit der Stellung zur Apokalyptik die grundlegende Ein-Stellung der Theologie zum Konkret-Geschichtlichen sich entscheidet (oder spiegelt), lässt

„Eine genuin biblische Apokalyptik ist prophetische Theologie: Sie betreibt kritisch unterscheidende Theologie der Geschichte, sie deutet Zeichen der Zeit.“

sich denn auch in der Religionspädagogik verfolgen, hat also Auswirkungen auf die Vermittlung christlichen Denkens in Schule oder Gemeinden. Man mag dies ablesen an den gegensätzlichen Darstellungen im „*Jahrbuch für Religionspädagogik 2010*“: Bernhard Dressler³⁸ verbindet die Abwertung des Apokalyptischen in der Spur Bultmanns mit melancholisch-skeptischer Kulturkritik, bei Folkert Rickers³⁹ verbindet sich das Plädoyer für Apokalyptik im Religionsunterricht mit dem Pathos politischer Theologie.

Apokalyptik bedeutet „*konkrete Negation [...] Dadurch wird das Christentum ideologiekritisch.*“⁴⁰ Die apokalyptische Dimension der Eschatologie lässt den oft so allgemein und kraftlos formulierten eschatologischen Vorbehalt (der alles und nichts zu Recht und folgenlos als endlich und vorläufig deklariert) scharf und unterscheidend werden; sie bedeutet so „*Kontingenzbewältigung durch Kontingenzverschärfung*“⁴¹. Die Skepsis gegenüber Apokalyptik zeigt sich dagegen immer wieder als Immunisierung gegen diese kontingente Konkretion des theologischen Sprechens.

Tatsächlich ist für den Apokalyptiker je seine Gegenwart apokalyptisch „*zusammengedrängt*“⁴² – und das seit den Tagen der Glaubensnot unter Antiochus IV. Epiphanes und wieder angesichts des Tischa B'Aw von Jerusalem im Jahr 70 oder angesichts der Christenverfolgung römischer Imperatoren. Und immer scheint die Geschichte darüber achtlos hinweggegangen, weiter gegangen zu sein. Aber theologisch ernst zu nehmende Apokalyptiker hatten stets gute Gründe für ihre jeweilige Zeit-Ansage. Es geht also nicht darum, ob sie sich in ihrer Naherwartung täuschten, sondern wie diese sie befähigte, ihre Zeit prophetisch zu deuten. Deshalb bleiben sie anschlussfähig für eine erneute Deutung von Zeichen der Zeit. Das heißt aber keineswegs, dass immer und überall Apokalypse angesagt sei. Der konkrete Zeitbezug ist nicht Beispiel für eine immer gleichgültige Wahrheit, sondern tatsächlich Zeit-Ansage.

Zur heutigen Hermeneutik apokalyptischer Aussagen gehört allerdings auch, biblische Apokalyptik theologisch-kritisch von deren Missbrauch zu unterscheiden. Die theologische Abneigung gegenüber der Apokalyptik ist ja durchaus zu Recht durch deren fundamentalistischen, sektiererischen, mitunter gewaltbereiten Gebrauch motiviert. Eine theologische Unterscheidung der apokalyptischen Geister muss m.E. auf zwei Kriterien achten:

1. Genuin biblische Apokalyptik denkt, hofft und glaubt „von unten“ her. Die Apokalyptik war die eschatologische Geschichtsdeutung von Verfolgten und Unterdrückten – von den Kreisen hinter dem Buch Daniel bis zu Johannes auf Patmos. *„Die Erfahrung der Ohnmacht bestimmt die Genese und damit den Blickwinkel der Schriften. Die Kontingenz dieser Situation tangiert nicht die Gültigkeit der sich daraus ergebenden Kriterien“*⁴³ – aber sie muss deren Auslegung und Anwendung weiter bestimmen. Gefährlich wird Apokalyptik, wo sie gewissermaßen in die Hände der Mächtigen fällt. Dies ist insbesondere im Christentum geschehen, wo man die apokalyptischen Texte im Kampf gegen „Ungläubige“, etwa in den Kreuzzügen, in der Reconquista und in der Eroberung Amerikas für sich selbst in Anspruch genommen hat⁴⁴. So wird Apokalyptik zur Ideologie – bis in aktuelle „evangelikale“ Bewegungen in den USA, aber auch bei islamistischen Dschihadisten. Andererseits kann sie so aber auch zur nur noch gefürchteten Katastrophe mutieren, wie sie heute in den westlichen Industrieländern wahrgenommen und im Kino zelebriert wird. Apokalyptik ist dann nur noch Schreckensgemälde, keine Hoffungsbotschaft mehr. *„Nur die Armen und Unterprivilegierten, denen die Gattung Apokalyptik letztlich zu verdanken ist, haben ein Interesse an der radikalen Änderung der Verhältnisse. Unter den Bedingungen der Wohlstandsgesellschaften kann das Böse aber nur eine Bedrohung von außen sein, die zum Erhalt des Status Quo abgewehrt werden muss.“*⁴⁵ Dieser Abwehrkampf fällt, weil ihm größere Mittel zur Verfügung stehen, weit gewaltsamer aus als die mitunter militanten apokalyptischen Bewegungen der Subalternen.

2. Apokalyptik ist eine Sprache der Hoffnung auf den größeren Gott gegenüber den Mächten und Gewalten dieser Welt, sie ist jedoch kein Rezept zur Herstellung des Reiches Gottes in eigener Vollmacht, als eine Art Projekt. Apokalyptik gibt Unterdrückten Kraft zur Hoffnung, auch zum Widerstand, zum Kampf. Aber sie erhofft die Herstellung von Gerechtigkeit letztlich von Gott; sie gibt keine Legitimation für revolutionären Terror. Der Grat dieser Unterscheidung ist mitunter ein schmaler – und Apokalyptik ist zu Recht

„Die Anwendung der Apokalyptik in heutiger Theologie bedeutet also: die je konkrete Gegenwart in prophetischer, dabei aber sehr wohl argumentativer Weise theologisch und damit eschatologisch zu qualifizieren.“

und notwendiger Weise eine „gefährliche Erinnerung“ unter den Ressourcen des Christentums⁴⁶.

Die Anwendung der Apokalyptik in heutiger Theologie bedeutet also: die je konkrete Gegenwart der Theolog*innen in prophetischer, dabei aber sehr wohl argumentativer Weise theologisch und damit eschatologisch zu qualifizieren. Dies wird je nach „Momentum“ und Standort unterschiedlich und differenziert ausfallen. Es gibt also nicht „die“ Apokalyptik. Diese Qualifizierung bedeutet aber sehr wohl den Mut, danach zu fragen, inwiefern die Gegenwart „end-zeitlich“ bestimmt ist, wie sie sich zum eschatologischen Vollendungs willen Gottes verhält, inwiefern sich ihr dieser Wille auch als Gericht wird zeigen müssen, und worin die Hoffnungen auf „ein richtiges Leben im Falschen“ hier und jetzt konkret bestehen.

Ich habe dies in früheren Veröffentlichungen skizzenhaft aus meiner Sicht eines deutschen Theologen nach Auschwitz, eines Theologen im Kontext einer der reichsten Industrienationen anzuwenden versucht: Ich meine, dass es heute gute Gründe gibt, die globale Situation des Anthropozän mit der Permanenz der Möglichkeit einer Selbstausslöschung der Menschheit und der weitgehenden Zerstörung natürlicher Ökosysteme auf der Erde eine tatsächlich apokalyptische Situation zu nennen⁴⁷.

*„Der Mensch hat seine eigene Negativität, [...], sein Herausfallen aus allen natürlichen Verhältnissen so weit vorangetrieben [...], bis er schließlich fähig wurde, die Selbstausslöschung der Menschheit dauerhaft zu inszenieren. Auch mit der Vernichtung aller Atomwaffen kommen wir nicht mehr in den Status der Unschuld vor der Möglichkeit der Gesamtvernichtung zurück.“*⁴⁸

Eine solche These will natürlich zeitanalytisch und theologisch mit guten Gründen erarbeitet sein. Dazu will ich hier nur noch einige Kriterien nennen, welche erfüllt sein müssen, um eine solche Deutung der Zeichen der Zeit vorzunehmen:

- Die apokalyptische Situation muss sich konkret und unterscheidbar bestimmen lassen.
- Eine apokalyptische Zeitdeutung muss die Gegenwart begründet mit den Augen des Glaubens als Situation des Gerichts – der Selbst-Auswirkung von Strukturen der Sünde – deuten können.
- Die Zeitanzeige muss kollektiv zu bestimmten Entscheidungen, zu bestimmbarer Umkehr zwingen.
- In der glaubenden, hoffenden Praxis mitten in der Situation muss eine Verheißung von Heil, von Überwindung und Befreiung in der heute notwendigen Weise erkennbar werden.

Anmerkungen

- 1 Zur Diskussion um den Stellenwert der Apokalyptik in einer christlichen Eschatologie: *Willibald Sandler*, *Offenbarung im Angesicht des Untergangs. Das unverzichtbar Apokalyptische im christlichen Glauben*, in: M. Datterl – W. Guggenberger – C. Paganini (Hg.), *Welt am Abgrund. Zukunft zwischen Bedrohung und Vision*, Innsbruck 2019, 109–128.
- 2 *So Roman. A. Siebenrock*, „Seht, ich mache alles neu“. Thesen zur Hermeneutik eschatologischer Bilder und Aussagen im Zeitalter der säkularen Apokalyptik. Ein Orientierungsversuch, in: T. Heckert – M. Remenyi, *Zu den letzten Dingen, neue Perspektiven der Eschatologie*, Darmstadt 2009, 24.
- 3 *So Kurt Angleit*, *Macht und Offenbarung. Zum Geheimnis der Gesetzwidrigkeit*. Regensburg 2009, 106.
- 4 Meine frühere Ausführung dazu: *Gregor Taxacher*, *Apokalyptische Vernunft*, Darmstadt 2010, 74–81 und 86–92.
- 5 *Karl Rahner*, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: Ders., *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 401–428, hier 410.
- 6 Ebd., 417.
- 7 Ebd., 418.
- 8 Kritisch dazu: *Matthias Remenyi*, *Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung*, Freiburg/Br. 2016, 38 (Fußnote 66).
- 9 *Rudolf Bultmann*, *Jesus*, Tübingen 1951, 22 und 38.
- 10 *Rudolf Bultmann*, *Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann*, in: Ders., *Exegetica, Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen 1967, 476–482, hier 476.
- 11 Diese Einschätzung wird auch in Bultmanns Käsemann-Replik bestätigt, wo er seinen Dissens mit Käsemann über die Apokalyptik ausdrücklich mit dem über „die Gesetzesproblematik“ parallelisiert: Käsemann habe „*Jesu Haltung zur Tora*“ zu unkritisch gezeichnet (vgl. *Rudolf Bultmann*, *Exegetica*, 478) – womit Käsemann forschungsgeschichtlich am Beginn der Wiederentdeckung der jüdischen Identität Jesu und des Frühchristentums steht.
- 12 Wiederum Bultmann contra Käsemann: Für Bultmann ist bei Paulus „*die Unterwerfung der kosmischen Gewalten*“ als apokalyptische Bildrede theologisch „*am Individuum orientiert*“, also im Sinne des je eigenen Existenzverständnisses zu interpretieren, während es für Käsemann um „*die apokalyptische Frage*“ geht, „*wem die Weltherrschaft gehört*“ (*Bultmann*, *Exegetica* [Anm. 10], 481).
- 13 *Johanna Rahner*, *Einführung in die christliche Eschatologie*, Freiburg/Br. 2010, 164.
- 14 Ebd.
- 15 Ebd., 169.
- 16 *Otto Hermann Pesch*, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Band 2: Die Geschichte Gottes mit den Menschen. Ekklesiologie, Sakramentenlehre, Eschatologie*, Ostfildern 2010, 866.
- 17 *Josef Wohlmuth*, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn 2005, 215.
- 18 *Pesch*, *Dogmatik* (Anm. 16), 962. Dies führt an der zitierten Stelle dazu, *Naherwartung* zu entmythologisieren hin auf den Sachgehalt „*der unmittelbaren Begegnung mit Gott im Tod*“ (ebd.).
- 19 Die hermeneutische Abscheidung des Apokalyptischen aus dem Eschatologischen führt konkret auch dazu, die Johannes-Offenbarung dogmatisch möglichst zu marginalisieren: „*Diese durchgehend apokalyptisch geprägte Schrift steht reichlich monolithisch im Gesamt der neutestamentlichen Schriften*“ (*Johanna Rahner*, *Einführung* [Anm. 13], 168) „*Dieses Buch steht nicht im Zentrum der neutestamentlichen Botschaft, sondern an deren Peripherie*“ (*Hans Schwarz*, *Die christliche Hoffnung. Grundkurs Eschatologie*, Göttingen 2002, 93).
- 20 Zu dieser Wiederentdeckung: *Georg Esser*, *Geschichtstheologie und Eschatologie in der Moderne. Eine Grundlegung*, Berlin 2016, 45–53.
- 21 *Johann B Metz*, *Der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik*. – Ich zitiere nach dem Neuabdruck in: *Jürgen Manemann* (Hg.), *Befristete Zeit. Jahrbuch Politische Theologie*, Münster 1999, 212–221.
- 22 Ebd., 214. Man muss daran erinnern, dass *Karl Rahner* affirmativ eine „*Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*“ entwarf (in: *Karl Rahner*, *Schriften zur Theologie. Band V*, Einsiedeln 1962, 183–221; festgehalten auch noch in *ders.*; *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg/Br. 1976, 180–202, im selben Jahr, in dem Metz seine Thesen schrieb).
- 23 *Metz*, *Kampf* (Anm. 21) 215.
- 24 Ebd., 216.
- 25 Ebd. 217 – exakt jene Identifikation, die *Pesch* in seiner *Dogmatik* vornimmt (Anm. 16).
- 26 Vgl. ebd. 218, wo dann in These XXV auch die Verdrängung der Apokalyptik mit der christlichen Verdrängung der Juden in Zusammenhang gebracht wird.
- 27 Ebd., 219.
- 28 Alle Zitate ebd., 220.
- 29 Ebd., 214; die These VI, welche nur diesen ‚Satz‘ umfasst.
- 30 *Thiemo Rainer Peters* hat dies immer wieder ins Gespräch gebracht; ansonsten scheint mir die politische Hermeneutik der Apokalyptik eher im Kontext der außer-europäischen Befreiungstheologie weitergetrieben; vgl. dazu etwa den Aufsatz von *Pablo Richard*, *Eschatologie und Politik. Befreiungstheologische Reflexionen über die Apokalyptik*, in: *Manemann*, *Zeit* (Anm. 21), 51–59.
- 31 *So Metz*, *Kampf* (Anm. 21), in der Einleitung zu den Thesen.
- 32 *Johanna Rahner*, *Apokalyptik – Mutter der christlichen Theologie?*, in: *Manemann*, *Zeit* (Anm. 21), 225–231, hier 226.
- 33 Ebd., 227.
- 34 *Johanna Rahner*, *Einführung* (Anm. 13), 48 und 50. Vgl. auch ihren neueren Aufsatz: *Eschatologie, Ethik und die Frage nach dem Sinn der Geschichte*, in: *Tobias Kläden* (Hg.), *Worauf es letztlich ankommt. Interdisziplinäre Zugänge zur Eschatologie*, Freiburg 2014, 250–276, mit einer vorsichtigen Annäherung an apokalyptische Elemente in der Theologie.
- 35 *Roman. A. Siebenrock*, „Seht, ich mache alles neu“ (Anm. 2), 25. Den Ausdruck „*zweites Futur*“ halte ich für sehr treffend; er macht genau deutlich, wie und warum „*Ein-sagen aus der Zukunft*“ theologisch wohl möglich sind: als Kritik von jenem Kommen Gottes her, das unserer Gegenwart einmal als Gewesene den Spiegel vorhalten wird.
- 36 Dazu näher mein Aufsatz: *Gregor Taxacher*, *Gott, dieser Oppositionelle. Vom Nutzen einer Kritik der apokalyptischen Vernunft*, in: *Concilium* 50 (3/2014) 277–285.
- 37 *Wazu insgesamt Taxacher*, *Apokalyptische Vernunft* (Anm. 4), 37–53, 149–156 und 225–244.
- 38 *Bernhard Dressler*, *Vorüberlegungen zu einer zeitgemäßen Eschatologiedidaktik*, in: *Rudolf Englert* (Hg.), *Was letztlich zählt – Eschatologie* (Jahrbuch für Religionspädagogik), Göttingen 2010, 137–152.
- 39 *Folkert Rickers*, *Eschatologie und Religionspädagogik. Bildungstheoretische Aspekte*, in: ebd. 153–167
- 40 *Roman. A. Siebenrock*, „Seht, ich mache alles neu“ (Anm. 2), 38.
- 41 Ebd. 40.
- 42 So der paulinische Ausdruck: *synestalmenos* in 1 Kor 7,29. Zur Exegese: *Luise Schottroff*, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*, Stuttgart 2013, 138.
- 43 *So Roman. A. Siebenrock*, „Seht, ich mache alles neu“ (Anm. 2), 37.
- 44 Dem bin ich in *Taxacher*, *Apokalyptische Vernunft* (Anm. 4), 190–201, nachgegangen. Wie sich Ritterorden mit den himmlischen Heeren von Apk 19,14 identifiziert haben, schildert neuerdings: *Klaus Berger*, *Gottes Heere*, in: *K. Hedwig – D. Riel* (Hg.), *Sed ipsa novitas crescat: Themen der Eschatologie, Transformation und Innovation: Festschrift für Manfred Gerwing*, Münster 2019, 33–44.
- 45 *Joachim Valentin*, *Eschatologie*, Paderborn 2013, 86.
- 46 Die Erinnerung an die politisch radikale Seite der Reformation – an *Thomas Müntzer*, die *Bauernkriege*, die *Täufer von Münster* ist ein eindringliches Modell für die Gefährlichkeit dieser Erinnerung: Hier findet sich tatsächlich eine gewaltsame, tendenziell totalitäre Projekt-Apokalyptik, begründet in biblizistischer Naherwartung, zugleich aber auch Züge utopischer apokalyptischer Praxis von unten (Gemeinwirtschaft, Abschaffung des Geldes, Solidarität der ‚einfachen Leute‘ gegen brutal Herrschenden). Dazu: *Andrea Strübind*, *Eschatologische Konzepte der täuferischen Tradition als Anfrage an aktuelle Perspektiven christlicher Hoffnung*, in: *Christoph Böttigheimer* (Hg.), *Was dürfen wir hoffen? Eschatologie in ökumenischer Verantwortung*, Leipzig 2014, 17–42.
- 47 Dazu insgesamt: *Gregor Taxacher*, *Apokalypse ist jetzt. Vom Schweigen der Theologie angesichts der Endzeit*, Gütersloh 2012. Ich stehe damit nicht allein: „*Wir leben in einem apokalyptischen Zeitalter. Wir stehen dem Ende der Geschichte so nahe, dass wir die Endzeitszenarien schon beinahe bildlich vor Augen haben*“ (*Hans Schwarz*, *Hoffnung* [Anm. 19], 161).
- 48 *So Jakob Deibl*, *Hölderlins ‚Patmos‘ als Topologie des Postapokalyptischen*, in: *Kurt Appel – Erwin Dirscherl*, *Das Testament der Zeit. Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption*, Freiburg 2016, 314.



Dr. habil. Gregor Taxacher ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie der Technischen Universität Dortmund.

„Der Winter naht!“

Apokalyptische Facetten in Game of Thrones als Spiegel christlicher Apokalyptik und heutiger Krisennarrative

Von Johannes Heger

Am 19./20.05.2019 flimmerte die vorerst letzte Folge von Game of Thrones (GoT) über die Bildschirme amerikanischer und deutscher Wohnzimmer¹ und markierte den pompös inszenierten Showdown einer bislang achtjährigen Ära, die in vielfältiger Hinsicht neue Maßstäbe für das Genre der Fernseh- bzw. Streaming-Serien setzte. Das von Fans mit Spannung und reichlich Spekulationen erwartete Finale der HBO-Serie markierte jedoch nicht das Ende, sondern nur den zwischenzeitlichen Höhepunkt dieses Epos, das seine Grenzen trans- und crossmedial sowie in die faktische Lebenswelt hin längst überschritten hat: Ausgezeichnet mit 59 Emmys (davon alleine 12 im Jahr 2019), weiterhin rangierend unter den beliebtesten Kino- und TV-Produktionen weltweit², zum Gegenstand multi- und interdisziplinärer Forschung (vgl. Literaturverweise) geworden, vermarktet mit vielfältigem Merchandise (u. a. Kochbuch; Lehrbücher für die Kunstsprachen der Serie)³ und sogar von Barak Obama vor der öffentlichen Ausstrahlung im Weißen Haus besehen⁴, gehört GoT zu den einschlägigsten Erzählungen des 21. Jahrhunderts. Und sogar theologisch ist die Serie bereits substantiell bedacht worden. Wer bereits vor der Lektüre dieses Beitrages in das komplexe Universum von GoT eingetaucht ist, ist ferner mit zahlreichen Sentenzen vertraut, welche die Serie motivisch strukturieren und sich anschicken, Teil des kommunikativen Gedächtnisses der (Jugend-)Kultur zu werden. Unter diesen ragt „Der Winter naht“ als Ankündigung apokalyptischer Ereignisse heraus.

Im Zusammenspiel zwischen dem Titel dieses Beitrages und dieser assoziativ-narrativen Annäherung ist bereits implizit deutlich geworden, was es im Folgenden herauszuarbeiten gilt: Game of Thrones ist nicht nur ein (pop-)kulturelles Un-

terhaltungsprodukt, sondern eine religionshaltige Inszenierung, in der auch Facetten des Apokalyptischen eine Rolle spielen. Diese auf ihren christlichen Ursprung hin und im Licht heutiger Krisennarrative zu bedenken, ist nicht nur theologisch reizvoll, sondern stellt – religionsdidaktisch gewendet – auch eine Option für religiöse Lern- und Bildungsprozesse zum Thema Apokalyptik dar.

Eine Reise ins Universum von GoT⁵

Nachdem nun – ganz in apokalyptischer Manier – bereits das Ende des kommenden Gedankengangs in nuce offenbar wurde, beginnt dessen Rekonstruktion mit einer kleinen, spezifisch für das hiesige Vorhaben ausgerichteten Reise ins Universum von Game of Thrones: Die komplexe Geschichte spielt in einer äußerst präzise kartographierten und detailverliebt ausgestalteten Welt, die sich maßgeblich aus zwei Kontinenten zusammensetzt: Der Großteil der Serienhandlung ereignet sich auf Westeros, das politisch aufgeteilt ist in die Sieben Königslande und von einem König auf dem Eisernen Thron – mal besser, mal schlechter – in der Stadt Königsmund regiert wird. Durch eine Meerenge ist dieser der westlichen Himmelsphäre der realen Welt korrespondierende Kontinent getrennt von Essos, das in landschaftlicher und kultureller Hinsicht orientalisch anmutet und – korrespondierend zur westlichen Perspektivität auf die reale Welt – nicht selten als das fremde, exotische Andere gezeichnet wird⁶. Diese polare Struktur wird ergänzt durch einen weiteren und im Handlungsverlauf noch wichtigeren Dualismus: Westeros ist durch eine künstlich errichtete Mauer vom Norden getrennt, wo in eisiger Kälte zum einen Wildlinge (= freie Menschen, die sich nicht dem monastischen System von Westeros unterwerfen wollten) le-

ben, zum anderen furchterregende Fabelwesen, die Weißen Wanderer, mit ihrem magisch-mystischen Anführer, dem Nachtkönig. Die vom Orden der Nachtwachte sorgsam gehütete Mauer stellt damit zum einen eine schützende Demarkationslinie dar, fungiert aber zugleich als konstitutives Moment von außen für die Sieben Königslande, indem sie eine geographische Trennlinie zwischen Zentrum und Peripherie, Kultur und Natur sowie Wildheit und Zivilisation markiert⁷. Der Norden ist damit weit mehr als eine Ortsangabe. Vielmehr ist er so etwas wie eine Kontrastfolie für die südliche Welt und deren Kultur⁸.

„Obwohl die Serie generell als religionskritisch zu werten ist, ist Religion doch in mehrfacher Weise ein konstitutiver Bestandteil von Game of Thrones.“

Die herrschaftlichen Strukturen, die technische Entwicklung, gesellschaftliche Gepflogenheiten, das ambivalent gezeichnete Rittertum sowie das Streben um Ehre verleihen der fiktiven Welt ferner einen mittelalterlichen Anstrich und suggerieren den Zuschauer*innen, eine Erzählung aus der realen Vergangenheit zu rezipieren⁹. Ähnlich verhält es sich mit den meteorologischen Gegebenheiten: Die Jahreszeiten im GoT-Universum entsprechen unseren realen Erfahrungen von Frühling, Sommer, Herbst und Winter. Jedoch überschreiten diese in ihrer Dauer naturwissenschaftlich nachvollziehbare Anomalien¹⁰, wobei sich die Bewohner*innen von Westeros und Essos v. a. vor langen Wintern fürchten, die nicht nur mit witterungsbedingten Erschwernissen, sondern auch mit der eisigen Bedrohung durch die Weißen Wanderer aus dem Norden verbunden sind.

Getragen von einer hier nicht abbildbaren Vielzahl von Charakteren entspinnt sich auf dieser symbolisch bereits äußerst aufgeladenen Bühne ein komplexes und nicht selten grausam-blutiges Handlungsgeflecht, das sich in drei Handlungsebenen ausdifferenzieren lässt¹¹: Die mittlere und titelgebende Ebene handelt vom Kampf um den Eisernen Thron. Weil unterschiedliche Häuser – allen voran die Häuser Stark, Lennister und Targaryen – Anspruch auf seine Nachfolge erheben, befindet sich alsbald ganz Westeros im Krieg. Vielfach ist dieser Kampf verflochten mit Beziehungsverhältnissen der Protagonist*innen – oftmals amourös, häufig intrigant, teils inzestuös. Die Sichtung von Fanblogs zeigt, dass die Zuschauer*innen der Serie sich v. a. für die Verquickung dieser beiden sozial-politischen Handlungsebenen interessieren¹². Als Hintergrundrauschen dieses bunten Treibens schält sich jedoch alsbald eine obere bzw. kosmologische Handlungsebene als wichtigstes Element des Plots heraus: Mit dem Winter naht nämlich nicht nur

Kälte. Auch die Weißen Wanderer und der sie befehlige Nachtkönig, die von vielen in Westeros schon ins Reich der Märchen verabschiedet worden sind, nähern sich vom Norden aus und wollen die Herrschaft über Westeros zurückerobern. Aufgrund ihrer magi-

schen Kräfte und deren dämonischen Einsatzes erweist sich das zwischenmenschliche und politische Ränkespiel zum Ende der siebten Staffel als nichtiges Vorspiel für den eigentlichen Kampf zwischen Feuer und Eis (Name der Buchvorlage) bzw. Bösem und Gutem, in dem es um nicht mehr geht als den Untergang der zivilisierten Welt bzw. den Tod der Menschheit.

Eine Reise ins religiöse Universum von GoT

Bevor diese Steilvorlagen fokussiert für die Thematisierung von (christlicher) Apokalyptik aufgenommen werden, lohnt noch ein weiterer bzw. weitender theologischer Blick auf GoT, der zugleich andere thematische Wege religionsdidaktischen Zugriffs andeutet: Denn obwohl die Serie generell als religionskritisch zu werten ist¹³, ist Religion doch in mehrfacher Weise ein konstitutiver Bestandteil von GoT.

Unmittelbar greifbar wird dies zunächst auf einer *expliziten Ebene*: Denn die benannten und weitere Herrschaftsdynastien schmücken sich nicht nur mit mittelalterlichen Herrschaftsinsignien, Bannern und Wappen. Zu ihrer Kultur gehören vielmehr auch unterschiedliche Religionen, deren Vielzahl und Diversität als Bezugnahme auf die religiös plurale Gesellschaft der Postmoderne interpretiert werden kann. Im Gegensatz zu vergleichbaren Serienproduktionen beschränkt sich GoT dabei nicht auf punktuelle symbolische Referenzen. V. a. die Religionen der handlungstragenden Königshäuser (s. o.) werden mit ihrer substantiellen Lehre, ihrer ethischen bzw. kultischen Praxis sowie in ihrer individuellen Aneignung als Religiosität gezeigt und weisen offensichtliche Parallelen zu Religionen auf: Der „Glaube an die Sieben“, der in den Sieben Königslanden zur Staatsreligion avanciert, zeigt mit der Verschränkung der göttlichen Siebenheit (Mutter, Vater, Krieger, Schmied, Jungfrau, altes Weib und der Fremde) bspw. gewisse Analogien zur christlichen Trinitätslehre¹⁴ und steht hinsichtlich seiner institutionellen Verfasstheit sowie seiner äußeren Erscheinungsform in einer bemerkenswerten Nähe zur (mittelalterlichen) katholischen Kirche¹⁵. Vom Glauben an den „Herrn des Lichts“, um ein zweites Beispiel zu nennen, sagt G. R. R. Martin selbst, dieser sei manichäistisch beeinflusst¹⁶.

Meist wird diese explizite Ebene *diskursiv* ansichtig in exponierten Monologen oder Dialogen, in denen häufig das Hoffnungspotenzial der Religionen zum Ausdruck kommt. Und auch das *mitvollziehende* Erleben von Kulthandlungen sowie *symbolische* Referenzen lassen die Religionen by the way erscheinen.

„Die apokalyptische Erzählstruktur von GoT korrespondiert mit einer in der realen Welt aktuell greifbaren ‚apokalyptische[n] Grundstimmung‘.“

durch zwei Komponenten: Zum einen wird mittels einer „*never safe-Wendung der Handlung*“²³ mit allen happy-end-Erwartungen des Serien- sowie Fantasygenres gebrochen. Während nämlich übliche Erzählstrukturen zwar vereinzelte dramatische Wendungen kennen, dürfen sich die Zuschauer*innen

doch in der Regel in der Gewissheit wähen, dass die meisten Protagonist*innen überleben und die Handlung – zumindest letztendlich – einem guten Ende entgegensteuert. Nicht so bei GoT: Spätestens mit dem Tod der königstreuen und moralisch integren Identifikationsfigur Eddard Stark (S1/E10), die über die erste Staffel hinweg den Ankerpunkt der Hoffnung sowie der Handlung darstellt, wird klar, dass nichts und niemand im Universum von GoT sicher ist. Neben der dafür verantwortlichen destruktiven zwischenmenschlichen Gewalt ist es aber v. a. jene dunkle Bedrohung aus dem Norden (s. o.), welche wie ein Damoklesschwert über der universalen sowie individuellen Zukunft schwebt.

Aus theologischer und religionsdidaktischer Perspektive noch spannender sind an GoT jedoch jene Elemente, bei denen sich Religiöses auf einer *impliziten Ebene* tiefer *narrativ* in den Erzähl- und Ereigniszusammenhang geflochten hat. Dies lässt sich v. a. an zwei exponierten Charakteren festmachen, die mit ihrem Sein und Handeln Hoffnungsmomente in das Untergangsszenario einbringen: So avanciert der in vielfacher Weise heldenhaft konnotierte Charakter¹⁷ Jon Schnee bspw. ab dem Zeitpunkt seiner Auferstehung von den Toten zu einer deutlich christologisch aufgeladenen Erlöserfigur¹⁸. Eine Hoffnung, die sich auch lange mit Daenerys Targaryan verbindet: Vom eigenen Bruder verkauft an das Reitervolk der Dothraki, steigt sie bald zu deren Führerin (= Khaleesi) auf und macht sich mit ihrem Heer von wilden Reitern aus dem Osten von Essos auf den Weg zum Eisernen Thron. Mit zahlreichen mosaikartigen Anleihen gewinnt sie auf ihrer Reise durch die Wüste immer mehr Anhänger und avanciert so zur verehrten „*divine mother, the mother of the people*“¹⁹ bzw. zur „*utopian*“ bzw. „*saviour figure*“²⁰. Diese Superlative verdient sie sich, weil sie als „*Sprengerin der Ketten*“ lange Zeit gegen jede Form der Unterdrückung ankämpft und so zum Symbol für Freiheit und Befreiung wird²¹. Im großen Finale der Serie gewinnt jedoch ihre grausame Seite überhand und die einstige Befreierin wird selbst zum Todesengel, indem sie mit dem Feuer eines ihrer Drachen die einst prächtige Hauptstadt Königsmund in ein flammendes apokalyptisches Inferno verwandelt.

„Der Winter naht!“ – Apokalyptisches in GoT, in der realen Welt und im Christentum

Apokalyptisches in GoT und das Narrativ des nahenden Winters

Nicht umsonst endeten beide zuvor unternommenen Reisen ins (religiöse) Universum von GoT bei Momenten des Untergangs. Denn von Beginn an eignet der Serie ein „*Gritty Realism*“²², eine konstitutive Düsternis – formal bzw. visuell durch die gedeckten Farben, v. a. jedoch inhaltlich bzw. erzählerisch

Für die theologische Reflexion ist es schließlich zentral, dass das Ende nicht unvorbereitet über Westeros und Essos hereinbricht. Obwohl die Bewohner*innen des Südens weder um Tag noch Stunde wissen, leben sie doch in einer offenkundigen Naherwartung der kommenden Ereignisse, die von den Autor*innen geradezu zelebriert wird: Denn das Narrativ „*Der Winter naht*“ als Chiffre für die apokalyptischen Ereignisse ist nicht nur der Leitspruch des Hauses Stark, sondern auch der Titel der ersten Folge von GoT. Der damit gegebene Grundakkord der Serie wiederholt sich wie ein Refrain über alle Staffeln hinweg – verteilt über alle Länder und Häuser sowie über alle Bevölkerungsschichten von ganz Westeros – und macht ab der ersten Sekunde der Serie deutlich, dass alles Sein im GoT-Universum einem Ende zuläuft – zumindest dem „*Kollaps einer fragilen topologischen Ordnung*“²⁴. Insofern ist der Berliner Literaturwissenschaftlerin Brüns zu folgen, die in GoT im Allgemeinen und in diesem Narrativ im Besonderen eine „*apokalyptische Grundfigur*“ erkennt²⁵.

Das Narrativ des nahenden Winters scheint auf den ersten Blick bei allen Beteiligten Angst auszulösen. Jedoch dient es bei näherer Betrachtung ganz im Gegenteil der Bearbeitung dieser Angst und der übermächtigen Bedrohung: Denn mit der Ankündigung des kommenden Winters verbinden sich – je nach Ort und Zeit der Äußerung – unterschiedliche Mahnungen dazu, auf dieses endzeitliche Ereignis vorberei-

tet zu sein. Während es lange Zeit des Serienverlaufes nur einzelnen Charakteren gelingt, Hoffnung in die bedrohte Welt zu tragen, ist es schließlich die sukzessiv durch Mahnungen ins kollektive Bewusstsein gerückte Erkenntnis, dass das Böse nur gemeinsam abgewendet werden kann, die schließlich

– genretypisch für apokalyptische Filmproduktionen – im „finalen Kampf“ zum Sieg über den Norden beiträgt²⁶. Noch pointierter gesagt: Es geht dem Narrativ also nicht um das Ende oder um die Überwindung eines Endstadiums, sondern um die Vermeidung des Endes²⁷. Theologisch relevant ist es schließlich, dass der „Kampf gegen die destruktive Macht des Nachtkönigs“ zwar faktisch einen weltlichen und diesseitigen Kampf darstellt, durch die magisch-fantastische Dimension des Nachtkönigs jedoch auch Züge des Kampfes gegen eine „metaphysische Macht“ zeitigt²⁸.

Apokalyptisches in der realen Welt und aktuelle Krisennarrative

Zunächst scheint zwischen der nunmehr zurückliegenden Darstellung des Apokalyptischen im GoT-Universum und der heutigen Welt ein garstiger Graben zu klaffen, der auch die Frage aufwirft, worin nun der religionsdidaktische Ertrag dieser Unternehmung bestehen könnte. Zur Beantwortung dieser Frage lohnt es, dem medienwissenschaftlichen Gedanken nachzugehen, dass (mediale) Erzählungen v. a. dann Erfolg haben, wenn „das zentrale Narrativ der Inszenierung [...] den Nerv der Zeit trifft, also ein zeitgeistiges Thema repräsentiert“²⁹.

Derart ausgerichtet, fällt es nicht schwer, Analogien zur fiktiven Bedrohung in unserer Welt herauszuarbeiten: Denn das 21. Jahrhundert ist zu unser aller Leidwesen geprägt durch ‚multiple Krisen‘ (Demirovic), die in vielfältiger Weise miteinander zusammenhängen. Die bleibend prekäre Situation von Geflüchteten und Migrant*innen, die Bedrohungen angesichts des Klimawandels und jüngst die vielfältigen Sorgen und Nöte, die mit der Corona-Pandemie einhergehen³⁰. So ist es kein Wunder, dass Interpret*innen in ihren Abhandlungen die skizzierte fiktive mit den benannten realen Bedrohungen zusammenlesen. Ganz allgemein lässt sich attestieren: Die apokalyptische Erzählstruktur von GoT korrespondiert mit einer in der realen Welt aktuell greifbaren „apokalyptische[n] Grundstimmung“³², die sich auch an aktuellen Erscheinungen auf dem Buchmarkt ablesen lässt³³.

„Obwohl die Bewohner*innen des Südens weder um Tag noch Stunde wissen, leben sie doch in einer offenkundigen Naherwartung der kommenden Ereignisse.“

Über diesen Befund hinaus kann mit dem Blick auf das DFG-Projekt „Narrative des Anthropozän in Wissenschaft und Literatur“ eine weitere Analogie herausgearbeitet werden³⁴. Angesichts der vorherrschenden realen Krisen destilliert das Forschungsprojekt unterschiedliche Narrative zu ihrer

Bearbeitung, wovon v. a. zwei mit dem dargestellten Narrativ des kommenden Winters korrelieren: Da wäre zum einen das Narrativ der „Katastrophe“, das getragen von einem anthropologischen Pessimismus davon erzählt, dass die Welt und die Menschheit dem Ende geweiht sind. Zum anderen wäre da das Narrativ von „Gericht, Schuld und Umkehr“, welches die Verstrickungen von Schuld aufdeckt, Wege zur Umkehr aufzeigt und dem somit ein auffordernder Charakter zu Bearbeitung der Probleme innewohnt. Genau dieser Drive, die gegebenen Herausforderungen nicht nur in ihrer Dramatik zu analysieren, sondern auch dagegen anzugehen, ist nicht zuletzt ein zentrales Charakteristikum der Jugendbewegung „Fridays for future“, an der laut einer aktuellen repräsentativen Befragung 14 bis 22-jährige Jugendliche teilnehmen möchten, weil sie etwas bewegen (57 %) und etwas Sinnvolles tun (35 %) wollen³⁵. Diese Momentaufnahmen zeigen: Bei Erwachsenen und Jugendlichen wächst zusehends das Gefühl bzw. eine Haltung, dass es so nicht mit dieser Welt weitergehen kann.

Mit diesen punktuellen heuristischen Verbindungen ist somit angedeutet, dass GoT nicht nur ein hermetisch-abgeschlossenes Universum darstellt. Vielmehr bietet die Serie als Spiegel der realen Welt gelesen ein zeitdiagnostisches Potential³⁶, wenn sie als „Resonanzraum für die Gegenwart“³⁷ verstanden und reflektiert wird.

Apokalyptisches im christlichen Glauben und das Narrativ der Hoffnung

Für die religionsdidaktische Rezeption dieser Zusammenhänge ist es schließlich maßgeblich, dass die apokalyptische Dimension von GoT nicht nur mit der Lebenswelt, sondern auch mit der christlichen Glaubstradition korreliert.

Diese lässt sich als eine transformierte Adaption der jüdischen Apokalyptik bezeichnen. Ohne an dieser Stelle näher zu differenzieren, besteht der Boden dieses apokalyptischen Fundaments aus folgenden Grundsteinen: Nachdem die Hoffnung auf eine immanente Heilsgeschichte (nach-)

exilisch brüchig wurde und weitere (politische) Krisen die Allmacht Gottes in Frage stellten, die Welt als heillos und das eigene Leben als deutungsbedürftig erscheinen ließen, führte dies dazu, Gott weiterhin geschichtsmächtig zu denken, sein heilvolles Eingreifen jedoch in die Zukunft zu verlagern. Gottes heilvoller Plan besteht in diesem apokalyptischen Denkmuster darin, die aktuelle Zeit (= alter Äon), die von Ungerechtigkeit, Schmerz und Leid gekennzeichnet ist, einem Ende entgegenzuführen. Gottes Erbarmen wird – dualistisch gedacht – darin wahrgenommen, dieses Zudriften der als böse qualifizierten Welt auf den Abgrund zu beschleunigen, damit der neue und gute Äon in einer jenseitigen Welt beginnen kann. Das radikale Ende ist somit die Bedingung der Möglichkeit für das endzeitliche Heil. Diese Aussicht bestärkt die Glaubenden darin, das Negative der Gegenwart zu durchleben, ohne an ihrem Glauben zu zweifeln³⁷.

Die christliche Adaption dieses Denkmusters wird durch das Christusergebnis beeinflusst, welches die beschriebene Tektonik bedeutsam erschüttert: Denn mit dem Heilsergebnis von Jesu Tod und Auferstehung rückt jenes gnadenvolle Eingreifen Gottes von einer nicht näher bestimmten Zukunft in eine Vergangenheit, welche die pessimistische Sicht auf die Gegenwart aufhebt. Der strikte Dualismus zwischen einer bösen gegenwärtigen und einer künftigen guten Welt wird somit durchbrochen, indem Gottes Heilshandeln „schon da“ ist³⁸. Dieses vom christlichen Kerygma durchwirkte Denkmuster lässt sich somit als ein Narrativ bezeichnen, das die Finalität der Menschheit bzw. Welt zwar integriert, jedoch getragen ist von der Hoffnung. Und genau darin besteht auch der entscheidende Unterschied zu einem säkularen Gebrauch von „Apokalypsen“: Während dieser in der Annahme einer transzendenzlosen Welt Geschichte als eine regressive Abfolge von Ereignissen versteht, die auf einen katastrophalen Schlusspunkt zusteuern, dürfen Christ*innen gerade in Zeiten der Finsternis auf Erlösung hoffen³⁹. Zugleich kann die Gewissheit, dass der Retter die entscheidende Heilstat bereits gewirkt hat, gegenüber falschen Hoffnungen und Hoffnungsträger*innen immunisieren, wie sie in GoT v. a. an der Charakterentwicklung von Daenerys Targaryen vorgeführt werden.

Vor diesem Hintergrund erhellt sich noch einmal mehr die Struktur des Winter-Narrativs in GoT, das weder mit dem säkularen noch mit dem christlichen Verständnis von Apokalypsik vollkommen identisch ist: Zwar bleibt die dunkle Verheißung des Endes in den Grenzen der fiktiven imma-

nenten Welt⁴⁰, so dass – ganz analog zu weiteren popkulturellen Inszenierungen – von einer kultierten Apokalypsik bzw. einer von Hollywood gewirkten „*secularization of the apocalyptic tradition*“⁴¹ gesprochen werden kann. Allerdings fordert das ambivalente Narrativ dazu auf, dem drohenden Untergang der Menschheit durch eine Modifikation des menschlichen Verhaltens entgegenzutreten, damit das Heil selbst zu wirken und somit in ein post-apokalyptisches Zeitalter überzugehen.

Damit der Winter nicht naht ...

Die zurückliegenden Erkundungsgänge haben nunmehr ein breites Spektrum aufgetan und erste Denksuren gelegt, wie sich Apokalypsik in GoT, in der realen Welt sowie im Christentum unterscheiden und wo sich Verbindungslinien ergeben. Damit wurde verdeutlicht, dass GoT hinsichtlich des schwierigen Themas einen „*korrelativ durchwirkten Begegnungsraum*“⁴² aufweist, der von Religionslehrer*innen genutzt werden kann. Im Spiegel der Serie ist es möglich, mit Schüler*innen über das Proprium christlicher Apokalypsik sowie säkularer Apokalypsen nachzudenken. Mit dem damit formal umrissenen und bspw. jugendtheologisch operationalisierbaren Konzept liegt mit Sicherheit kein Königsweg vor. Jedoch sicherlich eine plausible Option, die ernst nimmt, dass religiöse Apokalypsik heute nur im Zusammenspiel mit säkularen Deutungen erschlossen werden kann⁴³.

Dass dieser Aufwand lohnt, erschließt sich logisch durch das Dargelegte und pragmatisch v. a. für die Leser*innen, deren Welt nicht nur das christliche, sondern auch das GoT-Universum darstellt. Dass Apokalypsik jedoch ein Thema ist, dem religiöse Bildung nicht (mehr) ausweichen sollte, das zeigen nicht zuletzt aufkeimende Verschwörungstheorien und Fanatismen, die mit apokalypsischem Denken und Bildern spielen⁴⁴. Schüler*innen zu befähigen, diese Verzerrungen zu entlarven, ist ein zunehmend wichtiges Ziel (religiöser) Bildung. Also gehen wir es an, damit wir nicht bald sagen müssen „*der Winter naht*“.

„Im Spiegel der Serie ist es möglich, mit Schüler*innen über das Proprium christlicher Apokalypsik sowie säkularer Apokalypsen nachzudenken.“

Anmerkungen

- 1 Die HBO-Serie (www.hbo.com/game-of-thrones) ist in Deutschland im Rahmen eines Sky-Abonnements (www.sky.de/serien/game-of-thrones-11004), über den Erwerb von DVDs oder dem Bezug einzelner Folgen bzw. Staffeln bei Amazon (www.amazon.de/Game-Thrones-Staffel-dt-OV/dp/B0018ZVL4I) zu erhalten. [Letztes Abrufdatum aller im Artikel verwendeten Internetquellen: 26.7.2021] / Alle (in-)direkten Zitate im Fließtext beziehen sich auf diese Quellen und werden mit S (= Season; Staffel) und E (= Episode) angegeben. / Neben der hier zitierten Literatur bietet v. a. ein von Fans liebevoll angelegtes Wiki viele Informationen zur Serie (gameofthrones.fandom.com/de/wiki/Game_of_Thrones_Wiki).
- 2 <https://www.imdb.com/title/tt0944947/>
- 3 Vgl. *Elke Brüns*, *Game of Thrones*, Stuttgart 2019, 9–11.
- 4 Vgl. zu dieser und anderen Anekdoten über die Popularität der Serie: *Timo Storck*, „... and now my watch begins“, in: *Timo Storck - Svenja Taubner* (Hg.), *Von Game of Thrones bis The Walking Dead. Interpretation von Kultur in Serie*, Berlin - Heidelberg 2017, 11–29, 19.
- 5 Die Serie basiert auf der erfolgreichen Fantasy-Buchreihe „Das Lied von Feuer und Eis“ aus der Feder von George R. R. Martin, weicht partiell von der Vorlage ab und hat diese unterdessen in der Progression der Erzählung überholt. Die Rekonstruktion beschränkt sich ausschließlich auf die Serie und gebraucht die deutschen Länder- und Personennamen.
- 6 Vgl. *Carolyne Larrington*, *Winter is coming. Die mittelalterliche Welt von Game of Thrones*, Darmstadt 2016, 20–21 / *Brüns* 2019 (Anm. 3), 66–71.
- 7 Vgl. *Lars Koch*, *Walling out. Zur Diskurspolitik und Mythomotorik Neuer Mauern*, in: *Anja Besand* (Hg.), *Von Game of Thrones bis House of Cards. Politische Perspektiven in Fernsehserien*, Wiesbaden 2018, 51–70, 56–62 / *Michael Toggweiler*, „You can't tame a wild thing“. Ethnographische Notizen zu den Wilden Leuten in *Game of Thrones*, in: *Michael Dellwing - Martin Harbusch* (Hg.), *Vergemeinschaftung in Zeiten der Zombie-Apokalypse*, Wiesbaden 2015, 125–149.
- 8 Vgl. *Igor Eberhard*, *Der Norden als Topos und Chance. Antagonisten, Antistruktur und (Anti-)Helden in ASOIAF*, in: *Markus May u. a.* (Hg.), *Die Welt von »Game of Thrones«*. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf George R.R. Martins »A Song of Ice and Fire« (= Edition Kulturwissenschaft 121), Bielefeld 2016, 63–79, 66.
- 9 Vgl. ausführlich: *Larrington* 2016 (Anm. 6).
- 10 Vgl. *Rebecca C. Thompson*, *Wissenschaft meets Game of Thrones. Warum die Mauer nicht schmilzt und keiner weiß, wann der Winter kommt*, Berlin - Heidelberg 2020, 7–28.
- 11 Angelehnt an: *Rupert M. Scheule*, *Never safe. Moraltheologische Beobachtungen vor dem Ende der Serie »Game of Thrones«*, in: *ZKTh* 141/1 (2019) 95–108, 96–98.
- 12 Vgl. *Barbara Müller*, *Game of Thrones. Ein gnostisches Heldenepos aus dem „finsternen“ Mittelalter*, in: *Simon Eckhardt u. a.* (Hg.), *Gott in Serie. Theologische Rezeption populärer Narrationen*, Wiesbaden 2020, 159–177, 175.
- 13 Vgl. *Nadja Alexandra Mayer*, *Spiel der Throne - Kampf der Götter. Multireligiosität und Erlösungsthematik bei „Game of Thrones“*, in: *Matthias Pöhlmann* (Hg.), *Götter, Krieger, Avatare. Von „World of Warcraft“ bis „Game of Thrones“* (= EZW-Texte 249), Berlin 2017, 107–118, 114–115.
- 14 Vgl. *Johannes Rüster*, 7=1: Der Glaube an die Sieben als synthetische Religion zwischen Apodiktik und Paraklese, in: *Markus May u. a.* (Hg.), *Die Welt von »Game of Thrones«*. Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf George R.R. Martins »A Song of Ice and Fire« (= Edition Kulturwissenschaft 121), Bielefeld 2016, 141–153.
- 15 „Der hohe Spatz“ ist der geistliche und politische Führer der Glaubensgemeinschaft, deren Priester in ärmlichen grauen Roben erscheinen und ein Keuschheitsgelübde abgelegt haben, wobei ihr gesellschaftlicher Einfluss signifikant ist (bspw.: öffentliche Trauer- und Bußrituale), ihre Glaubenshäuser (genannt: „Septen“) prunkvoll ausgestattet sind und sie allgemein von Abgaben der Bürger*innen profitieren. Vgl. *Larrington* 2016 (Anm. 6), 168–174.
- 16 Vgl. *Felix Neumann*, „Bei den Alten Göttern und den Neuen“. Wie Religion die Welt von „Game of Thrones“ prägt (Gespräch mit Patrick Schützenhofer; erschienen: 24.07.2017), in: www.katholisch.de/artikel/14129-religion-in-game-of-thrones.
- 17 Vgl. *Dana Klisanin*, *Pures as snow. The Character Strengths and Virtues of a Hero*, in: *Travis Langley* (Hg.), *Game of thrones psychology. The mind is dark and full of terrors*, New York 2016, 239–249, 242–247.
- 18 Jon Schnee ist ein Sohn (vermeintlich) niederer Geburt, dem Melisandre eine große Zukunft verheißt. Er tritt – ungeachtet der Folgen – idealistisch für seine Werte ein und nimmt die Geächteten der Gesellschaft (u. a. die Wildlinge) freundschaftlich als Menschen wahr. Nicht zuletzt deshalb wird seine Lebens- vor seinem Tod und seiner Auferstehung (dazwischen liegen drei (!) Folgen) weithin eine Passionsgeschichte. Vgl. ausführlicher: *Evan Rosa*, *Jon Snow, a Misshapen Christ Figure*, in: *Eric J. Silverman - Robert Arp* (Hg.), *The ultimate Game of Thrones and philosophy. You think or die* (= Popular culture and philosophy 105), Chicago 2017, 53–59.
- 19 *Laura Vecchiolla*, *The Loving and the Terrible Mother. Daenerys and Cersei as Two Models of Jung's Great Mother Archetype*, in: *Travis Langley* (Hg.), *Game of thrones psychology. The mind is dark and full of terrors*, New York 2016, 131–139, 134–135; zit. 135.
- 20 Vgl. *Stehen Beck*, *Power, gender and religion in Game of Thrones. An analysis for fans, season 1–6*, Leipzig 2017, 174–190; 178.
- 21 Vgl. *Thorsten Dietz*, *Gott in Game of Thrones. Was rettet uns, wenn der Winter naht? Überraschende Erkenntnisse über die Religionen von Westeros*, Asslar 2020, 171–179.
- 22 Vgl. *Lars Koch*, „Power resides where men believe it resides“. Die brüchige Welt von *Game of Thrones* in: *Anja Besand* (Hg.), *Von Game of Thrones bis House of Cards. Politische Perspektiven in Fernsehserien*, Wiesbaden 2018, 129–152, 130–135.
- 23 *R. M. Scheule*, *Never safe*, 96. / Vgl. *Gerald Poscheschnik*, *Game of Thrones. Die Realität in der Fiktion einer audiovisuellen Erzählung*, in: *LS 70/6* (2019) 433–436, 436.
- 24 Vgl. *Koch* 2018 (Anm. 22), 144.
- 25 Vgl. *Brüns* 2019 (Anm. 3), 13.
- 26 Vgl. *Joachim Valentini*, *Zwischen Fiktionalität und Kritik. Die Aktualität apokalyptischer Motive als Herausforderung theologischer Hermeneutik*, Freiburg/Br. 2005, 401–402.
- 27 Für das Genre des apokalyptischen Films vgl. analog: *Conrad E. Oswald, JR.*, *Hollywood and Harmageddon: Apocalyptic Thems in Recent Cinematic Presentation*, in: *Joel W. Martin - Conrad E. Oswald, JR.* (Hg.), *Screening the Sacred. Religion, Myth and Ideology in Popular American Film*, Colorado / Oxford 1995, 55–63, 61.
- 28 Vgl. *Müller* 2020 (Anm. 12), 168.
- 29 *G. Poscheschnik*, *Game of Thrones - Fernsehserien als Artikulation gesellschaftlich-unbewusster Phantasien*, 2.
- 30 Vgl. *Claudia Gärtner*, *Klima, Corona und das Christentum. Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt* (= Religionswissenschaft 20), Bielefeld 2020, 9–20, v. a.: 10f.
- 31 Vgl. exemplarisch: *Larrington* 2016 (Anm. 6), 18–19; *Brüns* 2019 (Anm. 3), 71–73.
- 32 *Regina Polak*, *Die »Politik« der Apokalypse: praktisch-theologische Überlegungen*, in: *KatBl* 146/3 (2021) 179–184, 180.
- 33 Vgl. *Alexander-Kenneth Nagel*, *Corona und andere Weltuntergänge. Apokalyptische Krisenhermeneutik in der modernen Gesellschaft* (= Kulturen der Gesellschaft 48), Bielefeld 2021.
- 34 Vgl. in einer luziden und leicht zugänglichen Darstellung: *Katrin Bederna*, *Every day for future. Theologie und religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung*, Ostfildern 2020, 81–95.
- 35 Vgl. *Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und nukleare Sicherheit* (Hg.), *Zukunft? Jugend fragen! Umwelt, Klima, Politik, Engagement - Was junge Menschen bewegt*, Berlin 2020, 23–24.
- 36 Vgl. *Ralf Lutz*, *TV-Serie als Seismographen der Mediennutzung. Ihr zeitdiagnostisches Potential aus medienethischer Perspektive*, in: *Cordula Brand - Simon Meisch* (Hg.), *Ethik in Serie. Eine Festschrift zu Ehren von Uta Müller*, Tübingen 2018 (= Materialien zur Ethik in den Wissenschaften Band 13), 353–363.
- 37 *Brüns* 2019 (Anm. 3), 13.
- 38 Vgl. *Franz-Josef Nocke*, *Eschatologie* (= Leitfaden Theologie 6), Düsseldorf 2005, 29–39; Beitrag von *Michael Tilly* in diesem Heft.
- 39 *Michael Tilly*, *Apokalyptik* (= UTB Profile 3651), Tübingen - Basel 2012, 88–115.
- 40 Vgl. ebd., 132–133.
- 41 Vgl. die strukturanaloge Feststellung bzgl. der Gnostik: *Müller* 2020 (Anm. 12), 173.
- 42 *Oswald, JR.* 1995 (Anm. 27), 63.
- 43 Vgl. *Johannes Heger*, *Die gelbe Religion und die Religiosität der Schüler*innen. Zu Chancen und Grenzen einer medienorientierten Religionsdidaktik am Beispiel der Simpsons*, in: *Winfried Verburg* (Hg.), *Anknüpfungspunkte?! Schülerreligiositäten als Potenzial religiöser Bildung*, München 2018, 95–114, v. a. 99–100; 109–110.
- 44 *Lukas Ricken - Joachim Theis*, *Händewaschen statt Posaunen. Apokalypse(n) 2020/2021*, in: *KatBl* 146/3 (2021) 164–167, 167.
- 45 Vgl. *Nagel* 2021 (Anm. 33), 62–73.



Dr. Johannes Heger ist Fachleiter für Religionspädagogik am Pastorseminar des Bischöflichen Priesterseminars und Religionslehrer an der Martinus-Schule Weiß-Lilien-gasse in Mainz.

Geschichte der Bibelillustration vom 15. bis zum 20. Jahrhundert

Kurzer Überblick mit Beispielen zur Offenbarung des Johannes aus der Martinus-Bibliothek Mainz

Von Martina Pauly

Frühzeit des Buchdrucks vor 1500

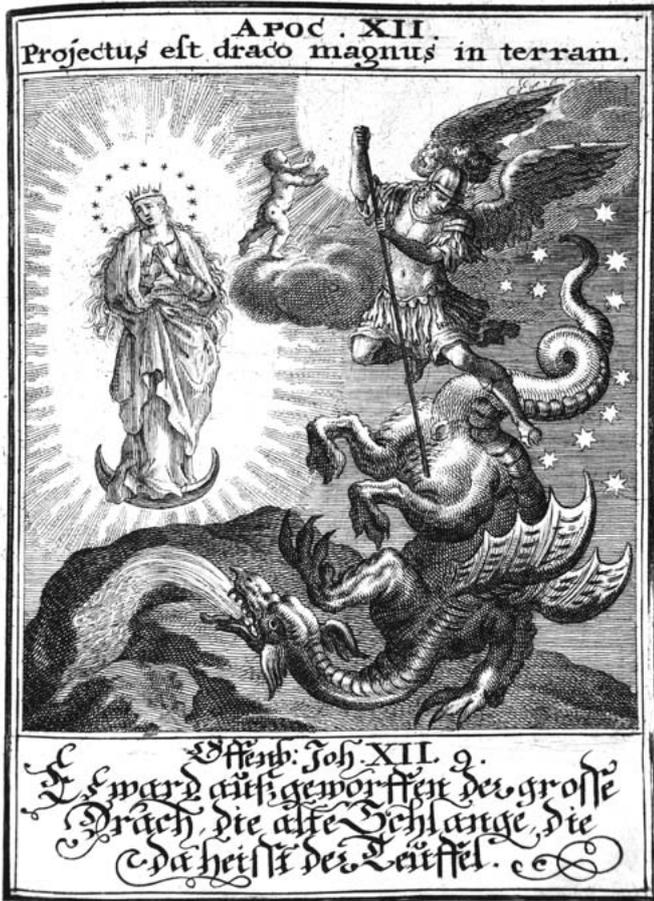
Als Vorbild für die frühen Bibeldrucke vor 1500 (sog. *Inkunabeln*) dienten die mittelalterlichen Handschriften. Die Ausstattung dieser frühen Drucke mit Illustrationen wurde von den illuminierten Bibelhandschriften des Mittelalters übernommen. Verschiedene Gründe sprachen für die Verwendung von Illustrationen in diesen Drucken: Einerseits illustrieren die Bilder nicht nur den Text, sondern führten auch zu einem besseren Textverständnis. Damit unterstützten sie die Verkündigung und ermöglichten auch denjenigen, die nicht lesen konnten, eine Teilhabe „an den Heilswahrheiten der Heiligen Schrift“. Diese Begründung findet sich etwa in der Vorrede der niederdeutschen *Kölner Bibeln* von 1478/1479². Andererseits wirkte die Anschaulichkeit der Illustrationen auch verkaufsfördernd, so dass die Produktion illustrierter Bibeln stieg. Auffällig ist, dass bei den 18 vorlutherischen deutschsprachigen Bibeldrucken 16 Drucke mit Illustrationen versehen wurden, während die lateinischen Bibelausgaben der Vulgata in der Frühzeit des Druckes kaum illustriert waren³.

Die Vorbildfunktion der mittelalterlichen Handschriften bei der „Weitergabe von Bildidee, Bildkomposition und Bildinhalt“ bestimmten in der Frühzeit des Buchdrucks auch die illustrierten Bibeldrucke. Beispielhaft nennt die Forschung hier die *Kölner Bibeln* von 1478/1479, denen wohl eine handschriftliche Historienbibel⁴ und, insbesondere für die Apokalypse, eine Pariser Handschrift⁵ als Vorlagen dienten. Trotz inhaltlicher Anlehnungen erfolgte jedoch nicht nur ein technischer Wechsel von Handschrift und Buchmalerei zum Buchdruck und gedruckten Holzschnitt, sondern auch eine Vereinfachung der Bildvorlagen. Auch wenn eine Kolorierung der Holzschnitte vorgesehen war, oblag anfangs die farbliche Ausgestaltung und die Einbandar-

beiten der Drucke dem jeweiligen Besitzer⁶. Eine Zusammenfassung der einzelnen Produktionsschritte (Druck, Holzschnitt, Kolorierung, Einbandarbeiten) erfolgte erst später, nach und nach.

Dass inhaltliche und ökonomische Fragen sich gegenseitig beeinflussten, kann ebenfalls an den *Kölner Bibeln* von 1478/1479 gesehen werden. Die Forschung nimmt an, dass ein „Drucker-, Verleger- und Finanzkonsortium [aus] Heinrich Quentell [†1501], Bartholomäus von Unckel [† 15. Jh.] und Anton Koberger [um 1440–1513]“ die *Kölner Bibeln* in den Jahren 1478/1479 fast gleichzeitig in zwei niederdeutschen Textfassungen herausgegeben hat, um sie in den jeweiligen norddeutschen Regionen zu vertreiben⁷. Fünf Jahre später – 1483 – druckte Anton Koberger⁸ in Nürnberg seine deutschsprachige Bibel⁹ für Mittel- und Süddeutschland mit den Kölner Druckstöcken der Holzschnitte. Die hohe Auflage dieser Bibel von ca. 1500 Exemplaren – von denen heute noch ca. 150 Exemplare existieren – und die weitverzweigten Geschäftsbeziehungen Kobergers beeinflussten die große Verbreitung und das Nachwirken des Kölner Bildschmuckes bei Bildthemen und Bildkomposition für die nächsten 100 Jahre¹⁰.

Die Bibelillustrationen konnten sowohl die gesamte Bibel als auch einzelne Bücher des Alten und Neuen Testaments umfassen. Auch die Apokalypse gehörte zu den bevorzugten illustrierten biblischen Büchern¹¹. Insbesondere englisch-französische Apokalypse-Darstellungen in mittelalterlichen Handschriften dienten als Vorbild für den in den *Kölner Bibeln* von 1478/1479 komponierten Bildschmuck der Apokalypse. Die Illustration der Apokalypse in Kobergers Bibel von 1483, die ursprünglich auch schon die *Kölner Bibeln* zierte, besteht aus neun Holzschnitten, deren Szenenbilder aus verschiedenen Bildelementen zusammengezogen worden waren (vgl. Abb. S. 47/48). Diese Kölner Vorbilder



Mainzer Bibel 1705: Illustrationen zu Offb 12,9; 17,3 und 20,2 ff. – Biblia Sacra, Das ist, Die Heil. Schrift, Alten und Neuen Testaments. Mayntz: Bencard, 1705. Bd. 1-4 (Martinus-Bibliothek Mainz, A/112).



Links: Dietenberger-Bibel: Illustration zu Offb 13 – Biblia, beider Alt vmd Newen Testamenten [...] Durch D. Johan Dietenberger, new verdeutschct. Mainz: Peter Jordan 1534 (Martinus-Bibliothek, Mainz A122), hier: fol. CCCCLXXXIII.

Rechts: Kupfer-Bibel: Illustration zu Offb 9, 3.4.5.14 (zum Begriff Skorpion) – Johann Jacob Scheuchzer: Kupfer-Bibel, In welcher Die Physica Sacra, Oder Geheiligte Natur-Wissenschaft Derer In Heil. Schrift vorkommenden Natürlichen Sachen, Deutlich erkläret und bewähret Augspurg, Um: Johann Andreas Pfeffel (Verleger), Christian Ulrich Wagner (Drucker), 1731–1735. Bd. 1–4, hier: Bd. 4.



Arac. Cop. IX. v. 3. 4. 5. 10.
Scorpius.

Phys. Cop. IX. v. 3. 4. 5. 10.
Scorpius.

J. A. Pfeffel sculp.

TAB. DCCLXIV.

dienten Albrecht Dürer (1471–1528) als Anregung und Orientierung für seinen Apokalypse-Zyklus von 1498 bzw. 1511. Bei diesem komponierte Dürer die Bilder neu und erweiterte die Zahl der Holzschnitte auf 15 (andere Quellen sprechen von 14)¹².

16. Jahrhundert

Berühmt und prägend für das 16. Jahrhundert waren die Illustrationen der deutschen Bibel von Martin Luther und der katholischen deutschen *Mainzer Dietenberger-Bibel* von 1534, erschienen bei Peter Jordan¹³, sowie die späteren Ausgaben. Die Lutherbibeln enthielten teilweise Illustrationen aus der Cranach-Werkstatt, u.a. die des Meisters M.S. In den *Dietenberger-Bibeln* (Johann Dietenberger, um 1475 – 1537) wurden u.a. Holzschnitte von Anton Woensam aus Worms (†1541) und des Nürnberger Künstlers Virgil Solis (1514–1562) verwendet (vgl. Abb. S. 44 links). Sowohl in der Reformationszeit als auch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts waren die Bibeln reich illustriert¹⁴.

17. und 18. Jahrhundert

Im 17./18. Jahrhundert erfolgte der Übergang vom Holzschnitt zum Kupferstich. 1705 erschien in Mainz eine vierbändige „*Biblia Sacra, Das ist, Die Heil. Schrift, Alten und Neuen Testaments*“ bei Johann Caspar Bencard (1649–1720), die zahlreiche Illustrationen – auch zur Apokalypse – enthielt (vgl. Abb. S. 43)¹⁵.

Sowohl in den Niederlanden als auch in Deutschland entstanden weitere umfangreiche Werke mit zahlreichen Kupfertafeln. Zu den bekanntesten und aufwendigsten gehört die „*Physica sacra - in der Heiligen Schrift vorkommenden Natürlichen Sachen Deutlich erklärt und bewährt*“ von Johann Jacob Scheuchzer (1672–1733), erschienen in Augsburg und Ulm 1731–1735¹⁶ (vgl. Abb. S. 44 rechts). Das Werk gehört zu den Höhepunkten der Augsburger Kupferstecherkunst¹⁷.

19. und 20. Jahrhundert

Im 19. Jahrhundert wurden die Bibelillustrationen stark von den Nazarenern beeinflusst. Prägend waren die Darstellungen von Julius Schnorr von Carolsfeld (1794–1872) im deutschsprachigen Raum und von Gustave Doré (1832–1883) in Frankreich. Ihre Darstellungen wirkten bis weit ins 20. Jahrhundert hinein. Jugendstilelemente tauchten Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts auf. Heutige Bibelausgaben zeigen auch moderne Darstellungen, wie z.B. 1956 von Marc Chagall (1887–1985), 1995 von Walter Habdank (1930–2001) und von Friedensreich Hundertwasser (1928–2000)¹⁸.

Anmerkungen

- 1 H. Wendland, Bibelillustration, in: Severin Corsten u.a. (Hg.), Lexikon des gesamten Buchwesens, 2 Bde., 1987, Bd. 1, 354–362, hier 354.
- 2 Vgl. GW 4307 und GW 4308, in: Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz: Gesamtkatalog der Wiegendrucke. Berlin (www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de/docs/GW04307.htm und [/docs/GW04308.htm](http://docs/GW04308.htm) [05.12.2021]).
- 3 Vgl. H. Wendland, Bibelillustration (Anm. 1) 354–362, hier 354; auch Helga Neumann, Bibelillustration, in: Karl Klaus Walther (Hg.), Lexikon der Buchkunst und der Bibliophilie, München 1988, 35–40, hier 38.
- 4 Ms. germ. fol. 516 „Niederrheinische Historienbibel 1457“ in der Digitalisammlung der Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz (digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN757246826 [05.12.2021]).
- 5 Ms Néerlandais 3 „Apocalipsis in dietsche. XVe siècle. Manuscrit en néerlandais“ in der Digitalisammlung der Bibliothèque nationale de France (archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc1020156 und gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10532634z [05.12.2021]).
- 6 Zitiert und vgl. Wendland, Bibelillustration (Anm. 1), 354 u. 355; Wolfgang Schmitz, Die Überlieferung deutscher Texte im Kölner Buchdruck des 15. und 16. Jahrhunderts. Habilitationsschrift zur Erlangung der venia legendi in Bibliothekswissenschaft der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln, Köln 1990, 15; Wilhelm Neuß, Apokalypse (Geheime Offenbarung des hl. Johannes), in: Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte, Bd. 1 (1935), 751–781. In: RDK-Labor (www.rdklabor.de/w/?oldid=89636 [05.12.2021]), hier Abschnitt IV. Illustration, b) Blockbücher und Holzschnittfolgen.
- 7 Vgl. Wendland, Bibelillustration (Anm. 1), 355; Neumann, Bibelillustration (Anm. 3), 38; Heike Stöcklein, Illustrierte Offenbarung. Holzschnittillustrationen der Johannes-Apokalypse in deutschen Bibeln. Leipzig 2019, 47 u. 52–53.
- 8 Vgl. Hans Lüfing, Koberger, Anton, in: Neue Deutsche Biographie 12 (1980), 245–246 [Online-Version]; deutsche-biographie.de/pnd118563890.html#ndbcontent [05.12.2021]
- 9 Sog. *Koberger-Bibel*: Martinus-Bibliothek, Inc 100.
- 10 Vgl. Wendland, Bibelillustration (Anm. 1), 355; Neumann, Bibelillustration (Anm. 3), 38; Stöcklein, Illustrierte Offenbarung (Anm. 7), 57–59.
- 11 Vgl. Neumann, Bibelillustration (Anm. 3), 35.
- 12 Vgl. Wilhelm Neuß, Bibel-Illustration, in: Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte, Bd. II (1939), 478–517; in: RDK-Labor (rdklabor.de/w/?oldid=90053 [05.12.2021]), hier Abschnitt VIII. Illustrationen in Holzschnitt, Kupferstich und Radierung bis zur Mitte des 16. Jh.; vgl. auch Neuß, Apokalypse (Anm. 6), Abschnitt IV. Illustration, b) Blockbücher und Holzschnittfolgen; Wendland, Bibelillustration (Anm. 1), 359.
- 13 Martinus-Bibliothek, A/22.
- 14 Vgl. Wendland, Bibelillustration (Anm. 1), 359–360; Neumann, Bibelillustration (Anm. 3), 38; Paul Heinz Vogel, Luthers deutsche Bibel sowie römisch-katholische deutsche Bibeldrucke im 16. Jahrhundert, in: Libri 8 (1958), no. 1, 49–66, hier 52 u. 60–61.
- 15 Martinus-Bibliothek, A/112.
- 16 Martinus-Bibliothek, A/573.
- 17 Vgl. Wendland, Bibelillustration (Anm. 1), 361; Neumann, Bibelillustration (Anm. 3), 39.
- 18 Vgl. Wendland, Bibelillustration (Anm. 1) 360; Neumann, Bibelillustration (Anm. 3), 39.



Martina Pauly ist Diplom-Bibliothekarin (FH) bei der Martinus-Bibliothek Mainz u.a. mit den Schwerpunkten Bibliotheks-IT, Altbestand, Bestandserhaltung und Bestandsvermittlung.

Einige Varianten der Drachendarstellungen in mittelalterlichen Apokalypse-Zyklen

Unter besonderer Berücksichtigung der Koberger Bibel

Von Agnes Cibura

Die Bildtradition der ersten Apokalypse-Zyklen begann bereits im 4. Jahrhundert. Sie entwickelte sich in enger Korrelation mit ihren zugehörigen Textkommentaren. Erste Motive wie Alpha & Omega, das Lamm inmitten der 24 Ältesten und die vier Tiere, die schon früh als die vier Evangelisten gedeutet wurden, sind zu den wichtigsten Bildthemen der christlichen Bilderwelt geworden. Andere apokalyptische Motive haben sich allein in den Apokalypse-Zyklen entwickelt und gehen zum Teil auf noch ältere Bilderfindungen aus ganz anderen kulturellen Kontexten zurück. Insbesondere betrifft das die Bildideen zu Drachen, Monstern und Dämonen. Heute finden einige der mittelalterlichen Bildideen wenig überraschenden Eingang in die Popkultur.

„Kein Buch widerstrebt so sehr der Verbildlichung“, urteilte Fritz van der Meer über die Apokalypse¹. Ist das der Grund für das Fehlen narrativer Bilderfolgen in der Wand- oder Buchmalerei der Spätantike?² Entweder hat sich das umfassende ‚Erzählen‘ in Bildern bis dahin noch nicht etabliert, oder sämtliche Beispiele sind unwiderruflich verloren gegangen. Jedoch belegen schriftliche Nachrichten die Existenz umfangreicher Erzählzyklen in der Buch- und Wandmalerei des 5. oder 6. Jh.³

Die frühkarolingische *Trierer Apokalypse* (Trier Stadtbibliothek, Ms. 31.), gehört zu den ältesten und bedeutendsten reich bebilderten Apokalypse-Abschriften im Westen⁴. Den besonderen Reiz dieser Handschrift machen die ganzseitigen, in linearer Zeichnung ausgeführten Miniaturen aus. Vor allem die Drachendarstellungen lassen in der charakteristischen Schlangen-/Drachengestalt eine enge Verbindung zum antiken Bildergut erkennen. Der Trierer Drache mit gefiederten Flügeln vor dem apokalyptischen Weib⁵ oder im Kampf mit dem Erzengel Michael⁶, zeigt sich als ein wendiges, angriffslustiges und gefährliches Wesen mit aufgestelltem Kamm auf dem Haupt. Zusammen mit dem apokalyptischen Tier (fol. 40r), einem Mischwesen zwischen Panther und

Löwe (Offb 13,2), erscheinen die beiden Raubtiere in der Komposition dieser Miniatur übereinander, beinahe wie gestapelt, und verstärken den Eindruck des Grauens.

In der ottonischen *Bamberger Apokalypse* (Staatsbibliothek Bamberg, Msc. Bibl. 140)⁷ werden gleich mehrere Untiere (fol. 40v) abgebildet, die durch ihre kraftvolle Farbigekeit besonders stark wirken und das breite Spektrum der Gestaltungsmöglichkeiten aufzeigen. Ein schönes Beispiel ist der Drache in der Szene mit der apokalyptischen Frau (fol. 29v). Die einzelnen Details seines Körpers sind mit scharfer Konturierung ausgeführt und setzen sich in den einander kontrastierenden Farben Grün, Rot, Blau und Braun deutlich voneinander ab⁸. Ganz besonders ist die Verwendung des goldenen Hintergrundes, der die farbliche Wirkung der Figuren in der Bamberger Handschrift noch verstärkt.

Mit fortschreitendem Mittelalter wurden der Drachengestaltung im Bild keine Grenzen mehr gesetzt⁹. Jetzt ging es um die wahre ‚motivische Vielfalt‘. Ganz besonders lassen sich noch heute die Spielarten in der Darstellung von mittelalterlichen Drachen und anderen Mischwesen der Kathedralplastik, auf liturgischen Geräten (hier gerne im Dommuseum Mainz am Original prüfen – siehe Bischofskrümme in der Gewölbehalle), auf Wandmalereien und Tapissereien beobachten. Die Erzählzyklen werden umfangreicher und der schlangenartige apokalyptische Drache nimmt jetzt die Gestalt eines Basilisken mit Beinen an. Für die Vielfalt mittelalterlicher Drachenformen sind nicht allein die bildlichen Überlieferungen verantwortlich, sondern auch die Beschreibung der Wesen in den Schriften bekannter Autoren wie Albertus Magnus und Konrad von Meigenberg¹⁰. Nicht zu vergessen sind die handbuchartigen Hinweise auf Drachen im *Physiologus*.

Von handgemalten Bildern führte ein langer Weg zum gedruckten Ideengut. Die Drachendarstellungen am Beispiel dreier Illus-





Abbildungen auf den Seiten 47 und 48:
 Koberger Bibel : Illustrationen zu Offb 12 (Seite 47 oben) und Offb 13 (Seite 47 unten) und Offb 17 (Seite 48). Biblia deutsch,
 Nürnberg: Anton Koberger 17.2.1483 (Martinus-Bibliothek Mainz, Inc 100).

trationen aus der Koberger Bibel (Martinus-Bibliothek Mainz, Inc 100) stehen exemplarisch für die ersten Beispiele von hand-kolorierten Holzschnitten. Charakteristisch für diese Koberger Bilder sind die konsequente Bündelung von mehreren Themen auf einer Illustration und damit ein komprimierter Erzählstrang. Auf dem Bild zu Offb 12 (Abb. S. 47 oben) ist der siebenköpfige, scharlachrote Drache einer der vielen Protagonisten in der hügeligen Landschaft mit bewegten Architekturen und vielen Menschen. Der Drache ist in den Seitenrand der Erzählung gerückt und bedroht dort das von Sternen, Sonne und Mond umgebene, apokalyptische Weib. Das Raubtier steht direkt vor dem Abgrund der Erde, die hier perspektivisch als „der Rand der Welt“ skizziert wird. Er krallt sich an diesem Abgrund fest. Ganz wichtig scheint bei seiner Darstellung die exakte Wiedergabe aller sieben Köpfe samt den Kronen und dem Schwung seines Schwanzes um die Sterne. Der Drache konkurriert im Bild mit einem anderen Wesen, das in der Mitte der Bilderzählung erscheint. Ein wolfs- oder bärenähnlicher Drache bedroht mehrere Figuren. Er ist auf seinen Hinterbeinen aufgerichtet und zeigt scharfe Krallen und Zähne.

Auf einer weiteren Illustration zu Offb 17 (Abb. S. 47 unten) reitet auf demselben Drachen die große Hure Babylon. Die sieben Drachenköpfe tragen keine Kronen mehr, vielmehr sind ihre Hörner (exakt 10) zu sehen. Jetzt kann man auch die Vorder- und die Hinterbeine des Drachen erkennen. Dem Text gemäß müsste die Hure Babylon in Scharlachrot gekleidet sein. Hier trägt sie jedoch ein Kleid im rotbraunen Farbton. Auf der rechten Bildhälfte sehen wir einen, vollständig nackten, mit ausgestreckter Zunge dargestellten Teufel (spitze Ohren), der von einem Engel an einer Kette geführt und von einem anderen Engel mit einer Sense bedroht wird.

Eine wahre Vielfalt an dämonischen Wesen begegnet uns auf der letzten Illustration aus der Koberger Apokalypse (Abb. S. 48). Sie stellt die Schlacht der Engel im Sieg gegen die Dämonen dar. In der Mitte erscheint wieder ein Drache mit Kronen und einem aufgesetzten menschlichen Kopf. Der Körper des Drachen ist wie mit Bärenfell bedeckt. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Art der Darstellung von Drachen und anderen Vertretern der bösen Mächte durch die bewegte Bildkomposition und kontrastierende Farben illustrierend wirkt, anstatt abzuschrecken. Im übertragenden Sinne könnte sie auf den heutigen Betrachter, der den Text und die Bildtradition nicht kennt, eher wie eine Art Comic wirken.

Sowohl der Text der Apokalypse als auch ihre mittelalterliche Bilderwelt faszinieren bis heute. Die außerordentlich ideenreiche Darstellung der bösen Mächte regt nach wie vor die Phantasie an. Heute finden diese in abgewandelter Form Eingang in die unterschiedlichsten Film-Genres, von Animation bis zu Science-

Fiction. Erinnern wir uns nur an die Darstellung des Fremden aus dem Film *Alien* (1 Teil, 1979, Reg. Ridley Scott). Erinnert das Alien nicht stark an die vielfachen Drachendarstellungen der mittelalterlichen Kathedralplastik? Nicht zu vergessen ist die momentane Faszination für alle mittelalterlichen Themen generell, die in Verbindung mit der Welt der *Fantasy*-Romane immer öfters verfilmt werden. Das Mittelalter als Quelle der ständigen Konflikte, aber auch das Habitat von ungewöhnlichen Mischwesen besitzen in Serien um die *Arthus*-Saga oder *Game of Thrones* (HBO, 1 Staffel, 2011) ein starkes Unterhaltungspotential. Sie ermöglichen Entwicklung von komplexen Figuren sowohl im narrativen Sinne, als auch in der reinen Bildform. Für Kenner der mittelalterlichen Apokalypse-Zyklen ist die Suche nach entsprechenden ‚bildlichen Entlehnungen‘ ganz besonders spannend. Wissenschaftliche Untersuchungen rund um die Wirkung von Popkultur sind interdisziplinär und zahlreich. Im Bereich der Comics-Kultur werden Themen und Motive aus der Perspektive der mittelalterlichen Geschichtsstudien untersucht¹¹.

Anmerkungen

- 1 *Frits van der Meer*, Apokalypse, Die Visionen des Johannes in der europäischen Kunst, Freiburg u.a. 1978, 24.
- 2 *R. Chadraba*, Apokalypse des Johannes, in: LCI (Lexikon der Christlichen Ikonographie), Hg. Engelbert Kirchbaum SJ, Bd.1, Sonderausgabe, Freiburg/Br. 1990, 126. Explizit zu den Apokalypsemotiven siehe Art. Apokalypsemotive, in: LCI, 142-145.
- 3 Van der Meer erwähnt in diesem Zusammenhang eine Klosterkirche in Northumbrien, benannt in Schriften von Beda Venerabilis. *Van der Meer*, Apokalypse (Anm. 1), 40.
- 4 In der oströmischen Kirche war das Thema der Apokalypse erst später in die Bildtradition übergegangen.
- 5 Folio 37recto. deutsche-digitale-bibliothek.de/item/TUIRHKPHARRCSEVINZGVHREHZAEGVWPE?isThumbnailFiltered=true&query=Drache+Trier&rows=20&offset=0&viewType=list&firstHit=XZY4TPDMJEYC2PGBA5HWFYI67022EK6H&lastHit=lasthit&hitNumber=4 (05.12.2021).
- 6 Folio 38recto. deutsche-digitale-bibliothek.de/item/XTNHYO7VRTJ3YN32KUC5ZWLKXYWOLD25 und deutsche-digitale-bibliothek.de/item/TCLMJKFF4LMD42D4L4ECQ-G4OND4RXVY (05.12.2021).
- 8 Entstanden im Benediktinerkloster Reichenau, um ca. 1010. Abbildung: digital.bib-bvb.de/view/bvb_mets/viewer.0.6.5.jsp?folder_id=0&dvs=1638960636709~15&pid=13423867&locale=de&usePid1=true&usePid2=true (05.12.2021).
- 9 digital.bib-bvb.de/view/bvb_mets/viewer.0.6.5.jsp?folder_id=0&dvs=1638960636709~15&pid=13423867&locale=de&usePid1=true&usePid2=true (05.12.2021).
- 10 Vgl. Zum Begriff: Art. Drache, in: LCI, 522.
- 11 *Wolfgang Metternich*, Teufel, Geister und Dämonen, Das Unheimliche in der Kunst des Mittelalters, Darmstadt 2011, 62.
- 12 Vgl. *Iain A. MacInnes*, Medieval Comics: Depicting the Middle Ages in European Graphic Novel. Erschienen in der Seite von Comic Forum: comicsforum.org/2020/04/15/medieval-comics-depicting-the-middle-ages-in-european-graphic-novels/ (20.11.2021).



Agnes Cibura ist seit 2012 Ausstellungsleiterin und freiberufliche Kunsthistorikerin am Bischöflichen Dom- und Diözesanmuseum Mainz. Schwerpunkte: mittelalt. Kunst mit bes. Beachtung der Stilgeschichte und Entwicklung der Ikonographie.

Zwischen Untergang und Hoffnung

Apokalyptisches in der Netflix-Serie Ragnarök (für die Oberstufe)

Von Kathrin Mayer und Johannes Heger

„Etwas geschieht mit mir, seit wir wieder in Edda sind. Ich kann Dinge tun, die ich vorher nicht konnte“ (S 01/E 02)¹, erklärt der verunsicherte Magne seinem zunächst irritierten Bruder Laurits. Im Laufe der zwei Staffeln umfassenden norwegischen Fantasy-Serie Ragnarök offenbart sich sukzessiv, was Magne zu Beginn des Serienplots schon spürt: Er, der Halbweise, der mit seiner verarmten Familie zurück in die verschlafene Kleinstadt Edda gekommen ist, transformiert sich in den Gott Thor, wie schon der Name Magne (Thors Sohn „Magni“) andeutet (vgl. Abb. S. 51)². Und wie in der nordischen Mythologie muss der mächtige Gott alsbald die Welt und die Menschheit vor einer Bedrohung bewahren – der Oppression der Riesen, verkörpert durch die Industriefamilie Jutul.

Zunächst klingen diese Spotlights auf die Serie Ragnarök zum einen nicht gerade so, als könnten sie für den Religionsunterricht fruchtbar gemacht werden. Zum anderen erscheint auch der theologische Weg zum Themenschwerpunkt des Heftes, der Apokalyptik, weit. Diese Eindrücke werden im Folgen durch einen inhaltlich-theologischen, einen inhaltlich-medialen sowie zwei unterrichtspraktische Erarbeitungsschritte dekonstruiert. Schließlich wird zu klären sein, inwiefern der Einsatz der Serie „Ragnarök“ im Themenfeld Apokalyptik lohnt.

Ragnarök – ein inhaltlich-theologischer Blick

Zunächst zur theologischen Annäherung: Wie Michael Tilly anschaulich herausarbeitet, ist *Apokalyptik* ein Phänomen, das seit seiner Entstehungszeit über die Grenzen des Christentums hinausgeht und auch innerchristlich als plural-dynamisches

Konstrukt erscheint³. Pointiert zusammengefasst, geht es apokalyptischen Denkmustern im Kontext von Religion(en) stets um eine Interpretation der anthropologischen Existenz im Licht einer durch Offenbarung bedingt greifbaren Sicht auf die Zukunft bzw. das Ende.

In der nordischen Mythologie ist es das v. a. in der *Völuspá* (Lied der Edda) besungene Ereignis *Ragnarök*, das in dieser Tradition steht und sich am besten mit „Untergang der Götter“ übersetzen lässt. Treffend ist dies nicht nur sprachlich, sondern auch inhaltlich, denn im mystisch-blutigen „Endzeitdrama“⁴ finden viele der höchsten Gottheiten ihren Tod – selbst der Göttervater Thor.

Alles nimmt seinen Anfang damit⁵, dass die Riesen den von den Göttern geschaffenen und für den Menschen bereiteten Kosmos (= Midgard) bedrohen. Furchteinflößende Naturereignisse (bspw. herniederfallende Sterne; Erdbeben) gehen dem aufziehenden Endkampf zwischen Gut und Böse voran, in dem auch mystische Fabelwesen eine Rolle spielen (bspw. feuerspuckender Fenriswolf; giftspritzende Midgardschlange). Jedoch bedeutet das bis in Details hinein vorbestimmte Spektakel nicht das absolute Ende der Welt. Vielmehr gehen die schlechte Welt bzw. der alte Äon unter, damit aus deren Asche ein neues Zeitalter entsteht. Ähnliches gilt auch für die Menschen: Sie tragen mit ihrer moralischen Verderbnis eine Mitschuld am Untergang Midgards, überleben aber im Weltenbaum die schrecklichen Ereignisse und haben die Chance zu einem Neubeginn. Apokalypse bedeutet also – changierend zwischen den Polen von Untergang und Hoffnung – auch im nordischen Mythos nicht wirklich das Ende, sondern einen Durchgang bzw. einen Anfang⁶.

Bei aller Unähnlichkeit weisen diese Skizzen – nicht nur hinsichtlich der Neuschöpfung – große Parallelen zur christlichen Apokalyptik auf, wie sie sich bspw. in der Johannesapokalypse manifestiert: Beginnend bei den kosmischen Vorzeichen der Ereignisse (Sieben Siegel), über die Zwietracht der Menschen (Mk 13,12) bis hin zur Präsenz des Bösen in mythischem Gewand (biblisch: Satan als Schlage, vgl. Apk 12,9).

Wie Hans-Peter Hasenfratz stichhaltig nachzeichnet, resultieren diese Analogien nicht aus gegenseitiger Inspiration, sondern lassen eine ursprünglich gemeinsame Quelle vermuten⁷. Die Reaktualisierung dieses ursprünglichen Stoffes in der christlichen Glaubenstradition sowie im nordischen Mythos verdeutlicht nicht zuletzt, dass die Apokalyptik nicht nur eine Textgattung (einer bestimmten Zeit) beschreibt, sondern generell als „*Mentalitätssphänomen*“⁸ zur Bewältigung von Krisen gedeutet werden kann – bis heute.

Ragnarök – ein inhaltlich-medialer Blick

Da die Welt in den 2020er Jahren von „*multiplen Krisen*“ (u. a. Klima; Migration; Corona) geprägt ist⁹, verwundert es nicht, dass apokalyptische Facetten in politischer Rhetorik und im kollektiven bzw. kommunikativen Gedächtnis unserer Zeit eine Renaissance feiern. Eine Entwicklung, die sich auch im Genre der (Jugend-)Serien widerspiegelt – wie u. a. in *Ragnarök*¹⁰. Interessant und religionsdidaktisch relevant ist es nun, dass die auf der oberflächlichen Ebene trivial erscheinende Serie den Stoff der nordischen Mythologie nicht einfach reproduziert oder symbolisch zur Erschaffung von handlungstragenden Actionhelden missbraucht wie etwa bei Marvels Actionfilmreihe *Thor* (2011; 2013; 2017).

Wie auf der Schaubühne des Theaters behält Adam Price, der Autor von *Ragnarök*, die grundlegenden Erzählstränge des Mythos bei, buchstabierte sie aber in die Neuzeit: Aus den Riesen der Edda (= „*jötunn*“¹¹), die im entfernten Utgard leben, wird die reiche Unternehmerfamilie Jutul, die entlegen in den Höhen eines nebelumhängten Berges wohnt¹². Dennoch hat diese Familie durch ihre Fabrik, ihr großes Vermögen und ihre daraus resultierende politische Wirkmacht die Stadt „*Edda*“ (!) fest in ihrem Griff. Und auch Magne avanciert – wie seine göttliche Referenzfigur – zum „*Verteidiger der Götter und Menschen gegenüber den feindlichen Mächten*“¹³. Somit verflochten sich erzählerisch zwei Ebenen: Die erste Ebene bedient sich des nordischen Mythos, erzählt vom Kampf zwischen Gut und Böse und steuert auf den Untergang der Welt zu. Die zweite und für Jugendliche sehr nahe Ebene erzählt eben-

Magne transformiert sich in „Ragnarök“ zum mächtigen Thor, Beschützer der Menschheit.



falls von einem Kampf – nämlich zwischen Arm und Reich, zwischen Macht und Ohnmacht sowie zwischen Jugend und Establishment. So revitalisiert *Ragnarök* zum einen den Mythos der (nordischen) Apokalyptik und nutzt die damit aufgerufenen (religiösen) Chiffren zur Deutung der realen Welt.

Abseits weiterer Optionen, die sich durch den Einsatz medialer Lerngegenstände bieten¹⁴, ist es v. a. dieser doppelt geschärfte Blick der Serie auf die Apokalyptik sowie die Welt, welcher das mediale Format so attraktiv für religiöse Lernprozesse macht. Zudem kann deren mit anderen religiösen Traditionen verwobene Thematisierung dafür sensibel machen, dass Apokalyptik weder Science-Fiction noch eine christliche Sonderbarkeit darstellt.

Ragnarök in der Unterrichtspraxis – Skizze einer Unterrichtssequenz

So viel in aller Kürze zu den theoretischen Hintergründen. Um das inhaltliche und religionsdidaktische Potenzial der Serie exemplarisch zu illustrieren, wird im Folgenden eine Unterrichtseinheit skizziert, die für den Lernbereich „*Religion und Vernunft*“ der 12. Jahrgangsstufe in Bayern¹⁵ konzipiert ist und von OStRin Kathrin Mayer an der Fachober- und Berufsoberschule, dem bayrischen Pendant zum beruflichen Gymnasium, durchgeführt wurde. Das primäre Ziel des Lernbereichs besteht darin, verschiedene Zugangsweisen zur Wirklichkeit kennenzulernen, um Religion(en) als Option(en) dieses Zugangs zu wissen und diese Perspektiven für eigene Weltdeutungen nutzen zu können.

Vor diesem Hintergrund steuert die *erste Doppelstunde der Einheit* auf die allgemeine Thematisierung verschiedener Weltdeutungsoptionen zu. Den Ansatzpunkt dafür bildet eine in den Spuren der Phänomenologie wandelnde¹⁶ Reflexion über die Subjektivität von Wahrnehmung als komplexes sowie anthropologisch-konstitutives Phänomen. Konkret wird dies in einer Motivations- und Einführungsphase mit einem haptischen Zugang veranschaulicht, indem ein Hammer – präsent als physisches Artefakt – von den Schüler*innen ganzheitlich wahrgenommen und beschrieben wird: Die Schüler*innen realisieren durch die Vielfalt ihrer Zugänge zum selben Gegenstand, dass ein Objekt unterschiedlich gedeutet werden kann. Theoretisch erweitert wird diese Erkenntnis durch die Erörterung der vier Modi der Weltbegegnung (Jürgen Baumert) als einer prominenten Möglichkeit der Differenzierung unterschiedlicher Rationalitäten bzw. Wahrnehmungen¹⁷. Der Schwerpunkt liegt dabei auf dem Modus „*Religion und Philosophie*“, welcher die Grundfragen nach Wirklichkeit, Wahrheit und dem Sinn menschlicher Existenz stellt. Damit ist nicht nur das inhaltliche Fundament für die Unterrichtssequenz gelegt. Durch den Einstiegsimpuls wird zugleich auch die symbolische Brücke zur Serie *Ragnarök* geschlagen, in der Thors Hammer, seine mächtige Waffe *Mjölmir*¹⁸, eine wesentliche Rolle spielt.

Zur *häuslichen Vorbereitung* auf den nächsten Unterrichtsschritt erhalten die Schüler*innen den Auftrag, *Ragnarök* möglichst komplett zu rezipieren sowie erste Internetrecherchen zur Serie und ihrem Hintergrund anzustellen. Diese Grundlage ermöglicht es, in der *zweiten Doppelstunde* unmittelbar und vertieft auf den Religionsbegriff sowie das religiöse System der Serie einzugehen.

Um dies substantiell anzugehen, die Anliegen des Lehrplanes einzuholen und den Schüler*innen operationale Denkschemata an die Hand zu geben, wird das Verständnis von Religion zunächst anhand Hans Zirkers strukturellen Grunddimensionen (subjektive, objektive, soziale Dimension) erläutert¹⁹. Die Anwendung dieser Begriffe erfolgt zuerst nur auf die Religionswelt von „*Ragnarök*“. Um die Hintergründe der nordischen Mythologie einzuspielen, erhalten die Schüler*innen den Arbeitsauftrag, auf der Grundlage einer Internetrecherche kleine Lexikonartikel zu Schlüsselbegriffen der nordischen Mythologie zu erstellen (u. a. Edda, Ragnarök, Thor und sein Hammer, Die Riesen, Loki, Ragnarök). In einem nächsten Schritt sowie einer *dritten Doppelstunde* werden die Ergebnisse, die bisher für die nordische Mytho-

logie zusammengetragen wurden, mit dem Christentum in Zusammenhang gebracht. Auf diese Weise wird zum einen die Grundlogik der jüdisch-christlichen Weltdeutung eingespielt, zum anderen werden erste Unterschiede und Gemeinsamkeiten der christlichen und nordischen Spielart der Apokalyptik deutlich.

Die vorausgehende Auseinandersetzung mit der Serienwelt von *Ragnarök* hat die Schüler*innen somit dafür sensibilisiert, welche Konsequenzen einerseits Deutungsmuster der Wirklichkeit im Leben eines Einzelnen haben können. Andererseits haben die Schüler*innen auch ein erstes Gespür dafür bekommen, welche Tragweite Endzeitvorstellungen zeitigen können.

Ragnarök in der Unterrichtspraxis – Der Nukleus der Apokalyptik

Damit ist die Bühne in vielfältiger Weise angerichtet für die vertiefte Auseinandersetzung mit der Apokalyptik. Dazu bietet die letzte Folge der ersten Staffel reichlich Stoff: Denn es kommt zum ersten Kampf der Götter (S01/E06/ab 33:24) – zwischen Magne (= Thor) und Vida (= der Mächtigste unter den Riesen). In dieser Auseinandersetzung taucht nicht nur das erste Mal ein Hammer als Waffe Thors auf. Vielmehr werden – analog zu Facetten der jüdisch-christlichen Apokalyptik – die göttlichen Kräfte der Streitenden offenbar, Naturphänomene begleiten die körperliche Auseinandersetzung und der Plot der Folge macht klar, dass mit Magne und Vida letztlich auch das Gute gegen das Böse kämpft.

In der *vierten und zentralen Doppelstunde* erinnern die Schüler*innen dieses eindrucksvolle Finale der ersten Staffel, womit zugleich eine Steilvorlage zur Erarbeitung apokalyptischer Motive der Bibel gesetzt ist. Dass (religiöse) Bilder selbst für Menschen der (Post-)Moderne eine große Rolle bei der Erschließung der Wirklichkeit spielen, ist den Schüler*innen durch den Auftakt der Unterrichtssequenz bewusst und richtet die folgenden Arbeitsschritte entscheidend aus.

Nun kann eine erste Textbegegnung mit Stellen aus der Offenbarung des Johannes (u. a. Auszüge aus Kapitel 1) ansetzen²⁰. Die Schüler*innen machen sich in Partnerarbeit auf die Suche nach aufgeladenen sprachlich-symbolischen Bildern dieser Texte (z. B: sieben goldene Leuchter, der Menschensohn mit goldenem Gürtel, weißer Erscheinung aber auch roten

Augen wie Feuerflammen) und versuchen erste Deutungshypothesen für diese aufzustellen. Im anschließenden Unterrichtsgespräch werden die Ergebnisse der Schüler*innen durch gezielte Informationen zur zeit-räumlichen Situierung der Textpassagen historisch-kritisch kontextualisiert. Das Ziel dieser Arbeitsphase besteht darin, die apokalyptischen Bilder als Weltdeutungsschiffren kenntlich werden zu lassen. Zugleich realisieren die Schüler*innen auch den Unterschied zwischen primär auf Effekthascherei zielender medialer Inszenierung der Apokalyptik auf der einen sowie der religiösen Weltdeutung durch apokalyptische Facetten auf der anderen Seite. Gerade vor dem Hintergrund des medialen Rezeptionsverhaltens der Jugendlichen und einer nur noch bedingt religiösen Musikalität ist dies ein wichtiger Aspekt, weil sonst Fiktion und religiöse Weltdeutung aus der Perspektive der Jugendlichen verwechselbar erscheinen.

Um diese Verwechselbarkeit zu vermeiden, die bereits eingespielte eschatologisch-apokalyptische Pluralität der christlichen Tradition einzuholen und die christliche Apokalyptik im Deutungsrahmen der Reich-Gottes-Botschaft Jesu lesen zu können, arbeiten die Schüler*innen im Anschluss an ausgewählten Texten (Bergpredigt, Gleichnisse, Parabeln). Sie realisieren dabei, dass auch innerhalb der christlichen Tradition verschiedene Bilder bemüht werden, um das Leben in seiner Spannung zwischen „*Schon da*“ und „*Noch nicht*“ zu deuten. Nicht zuletzt wird ihnen dabei bewusst, dass die Funktion dieser Texte darin besteht, angesichts einer als bedrohlich erfahrenen Gegenwart Hoffnung zu stiften – eine Hoffnung, die auf Gott gründet. Damit ist zugleich ein hermeneutisches Bewusstsein dafür entstanden, dass die in der christlichen Eschatologie bzw. Apokalyptik genutzten Bilder keiner Beliebtheit unterliegen. Vielmehr sind sie alle von der Prämisse der göttlichen Gnade und Erlösung her zu denken.

Um am Ende den großen Bogen von „*Ragnarök*“ über die Johannes-Offenbarung bis hin zur Reich-Gottes-Botschaft zu spannen, können auf der Grundlage der Textvorlage „*Apokalyptik in der Bibel*“²¹ noch einmal alle entscheidenden Aspekte zusammengetragen werden. Somit wird deutlich, dass die Reich-Gottes-Botschaft zwar auch die endzeitliche Grundierung der Johannes-Offenbarung integriert, jedoch die dramatischen Bilder ausspart und ihren Akzent konsequent auf die Botschaft der Hoffnung setzt. Diese zwischen Alpha und Omega, zwischen Untergang und Neubeginn changierende Hoffnungsbotschaft stellt letztlich die Quintessenz der christlichen Endzeitdeutung dar.

Nach dieser exemplarischen Begegnung mit der christlichen Apokalyptik bildet ein rahmendes Unterrichtsgespräch den Fluchtpunkt aller Erarbeitungsschritte der gesamten Sequenz und dient dazu, die einzelnen Wissensfragmente metaperspektivisch verbinden zu können: Die apokalyptischen Hermeneutiken werden dabei als Weltdeutungsoptionen interpretiert, auf ihre Situierung zwischen Wahrheit und Fiktion hin befragt, um letztlich v. a. den Hoffnungsaspekt als zentrales Signum der jüdisch-christlichen sowie der nordisch-mythologischen Apokalyptik herauszustellen. Dabei wird den Schüler*innen – ggf. ergänzt durch deren Beobachtung in anderen Serien oder Filmen – bewusst, dass *Ragnarök* diese Hoffnungsperspektive beschneidet, indem die Endereignisse auf das dramatische Finale reduziert werden. Diese kupierte Apokalyptik²² ist für die Schüler*innen gerade in pandemischen Zeiten eine nicht unbekanntes Chiffre.

Ragnarök – eine wertige religionsdidaktische Option!

Soweit zur Beschreibung des exemplarischen und unorthodoxen Lernweges mit der Serie *Ragnarök*. Mit diesem Unterrichtsetting ist neben der Vermittlung einzelner thematischer Aspekte die Hoffnung verbunden, dass der Kontrast der christlich-apokalyptischen Hoffnungsbotschaft zu realen sowie medialen Interpretationen von Apokalyptik einen Impuls für die Schüler*innen darstellen kann, über sich und ihre Wahrnehmung der Welt nachzudenken. Zu einem Impuls, der Krisen nicht nur als Untergang wahrnehmen lässt, sondern auch als Momente, in denen sich Hoffnung Bahn brechen kann. Die nordische Mythologie in diesem Kontext zu thematisieren, kann zudem als Realisierung eines ideologiekritischen Religionsunterrichts verstanden werden²³.

Insofern reklamieren diese Ausführungen keinen Mehrwert gegenüber klassischen Lernwegen (bspw. Analyse von apokalyptisch motivierter Kunst). Zugleich stellen sie jedoch mit Sicherheit wertige Optionen dar, die ggf. auch im Religionsunterricht von Leser*innen realisiert werden können – verbunden mit der Hoffnung, dass die hohen Ziele erreicht werden.

Etwas süffisant könnte man sagen: In Zeiten der Erosion institutioneller Religion bzw. der Dispersion von Religion (Michael N. Ebertz) wird dadurch nicht nur Apokalyptik zum Thema. Vielmehr üben wir uns als Religionslehrer*innen in der apokalyptischen Haltung, durch die christliche Religion zu einer hoffnungsvollen Sicht der Schüler*innen auf die Welt beizutragen.

Anmerkungen

- 1 Alle (in-)direkten Zitate werden mit S (= Staffel) und E (= Episode) angegeben und verweisen auf die Streaming-Plattform Netflix: <https://www.netflix.com/title/80232926> (24.07.2021)
- 2 Viele derartiger Hinweise finden sich auf dem gut recherchierten Fan-Wiki https://ragnarok-netflix.fandom.com/wiki/Magne_Seier#Trivia (29.07.2021)
- 3 Vgl. *Michael Tilly*, Apokalyptik, Tübingen/Basel 2012 (= UTB Profile 3651), 9–19.116–134.
- 4 *Ulrich H. J. Körtner*, Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988, 50–53, zit. 52.
- 5 Zusammenfassungen der Geschehnisse finden sich u. a. hier: *Wolfgang Golther*, Germanische Mythologie. Vollständige Ausgabe, Wiesbaden 42011, 634–648; *Paul Herrmann* (Hg.), Nordische Mythologie, Köln 2011, 340–357.
- 6 Vgl. *Günther Wied*, Eschatologische Aspekte in der germanischen Religion und im lateinischen Christentum des frühen Mittelalters, in: Hans Grewel (Hg.), „Alle Wasser fließen ins Meer ...“. Die grenzüberschreitende Kraft der Religionen (= Interreligiöse Horizonte 4), Köln 1998, 85–93, 88–89.
- 7 Vgl. *Rudolf Simek*, Religion und Mythologie der Germanen, Darmstadt 22014, 179–182, v. a. 180; *Hans-Peter Hasenfratz*, Die religiöse Welt der Germanen. Ritual, Magie, Kult, Mythos (= Herder-Spektrum 4145), Freiburg/Br. 41999, 122–126.
- 8 *Tilly*, Apokalyptik (Anm. 3), 7.
- 9 *Claudia Gärtner*, Klima, Corona und das Christentum. Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt (= Religionswissenschaft 20), Bielefeld 2020, 9–20, v. a. 10f.
- 10 Vgl. zu strukturanalogen Analysen hinsichtlich der Serie Game of Thrones: *Johannes Heger*, „Der Winter naht!“ Apokalyptische Facetten in Game of Thrones als Spiegel christlicher Apokalyptik und heutiger Krisennarrative (in diesem Heft).
- 11 *Rudolf Simek*, Götter und Kulte der Germanen (= Beck'sche Reihe 2335), München 52021, 91.
- 12 Vgl. *Simek*, Religion und Mythologie (Anm. 7), 175–179.
- 13 Vgl. ebd., 130.
- 14 Vgl. *Johannes Heger*, Die gelbe Religion und die Religiosität der Schüler*innen. Zu Chancen und Grenzen einer medienorientierten Religionsdidaktik am Beispiel der *Simpsons*, in: Winfried Verburg (Hg.), Anknüpfungspunkte?! Schülerreligiositäten als Potenzial religiöser Bildung, München 2018, 95–114; *Manfred L. Pirner*, Medienweltorientierte Religionsdidaktik, in: Bernhard Grüme – Hartmut Lenhard – Manfred L. Pirner (Hg.), Religionsunterricht neu denken. Innovative Ansätze und Perspektiven der Religionsdidaktik (= Religionspädagogik innovativ 1), Stuttgart 2012, 159–172.
- 15 Vgl. <https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachlehrplan/bos/12/katholische-religionslehre> (28.10.2021).
- 16 Vgl. *Johannes Heger*, Wissenschaftstheorie als Perspektivenfrage?! Eine kritische Diskussion wissenschaftstheoretischer Ansätze der Religionspädagogik (= RPG 22), Paderborn 2017, 293–309.
- 17 Vgl. *Katholisches Schulkommissariat/Bayern*, Materialien für den Religionsunterricht an den Fachoberschulen und Berufsoberschulen zum Lehrplan Plus, hg. v. Ferdinand Herget, München 2018, S.12f.; im Original: *Jürgen Baumert*, Deutschland im internationalen Bildungsvergleich, in: Nelson Killius – Jürgen Kluge – Linda Reisch (Hg.), Die Zukunft der Bildung, Frankfurt/M. 2004, 100–150, v. a. 106–115.
- 18 Vgl. *Rudolf Simek*, Lexikon der germanischen Mythologie (= Kröners Taschenausgaben [KTA] v.368), Stuttgart 32006, 284–286.
- 19 Vgl. *Hans Zirker*, Drei strukturelle Grunddimensionen von Religion, in: Rita Burrichter – Josef Epping (Hg.), Sensus Religion. Vom Glaubenssinn und Sinn des Glaubens, München 2019, 21. Vertiefend dazu: *H. Zirker*, Art. Religion I. Begriff, in: LThK 8 (1999), 1034–1036.
- 20 Vgl. theoretisch rahmend dazu: *Konrad Huber*, Die Apokalypse des Johannes: Mehr als Weltuntergang, in: KatBl 146/3 (2021) 173–178. – Je nach Ausrichtung könnten auch alttestamentliche Texte eingesetzt werden – bspw. aus dem Buch Daniel.
- 21 Vgl. *Sabine Pemsel-Maier*, Apokalyptik in der Bibel, in: Burrichter – Epping, Sensus Religion (Anm. 19), 46f.
- 22 Vgl. *Heger*, Der Winter naht (Anm. 10).
- 23 *Johannes Heger*, Ideologiekritik, in: WiReLex (2018), abrufbar unter: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100113/> (30.10.21); *Jan-Hendrik Herbst*, Ideologiekritik und Religionsunterricht. Zum unabgeholten Potenzial des ideologiekritischen Arguments für den konfessionellen Religionsunterricht, in: RpB 79 (2018) 86–97. Besonders gilt dies auch vor dem Hintergrund, dass in mancher (Sub-) Kultur Tendenzen zur Revitalisierung von (nordischen) Mythen bestehen, die einer Negation der bestehenden Welt sowie rechter Ideologie zusteuern; vgl. *Simek*, Religion und Mythologie (Anm. 7), 13–17.



Kathrin Mayer unterrichtet Deutsch und Katholische Religionslehre an der Berufs- und Fachoberschule in Krumbach/Schwaben.



Dr. Johannes Heger ist Fachleiter für Religionspädagogik am Pastoralseminar des Bischöflichen Priesterseminars und Religionslehrer an der Martinus-Schule Weißbühlengasse in Mainz.



Wassily Kandinsky, Apokalyptische Reiter I (1911). Städtische Galerie im Lenbachhaus und Kunstbau München, Gabriele Münter Stiftung 1957 (www.lenbachhaus.de/entdecken/sammlung-online/detail/apokalytische-reiter-i-30013101).

Reise in die Ewigkeit

Eine Einladung zum Spielen im Unterricht

Von Ludger Verst

Spiele im Religionsunterricht ist eine *handlungsorientierte Methode*, sich lustvoll und zugleich zielorientiert auf spannende Lernreisen zu begeben. In einem überschaubaren Rahmen können Schülerinnen und Schüler soziale, physische und oft auch psychische Fähigkeiten entdecken und weiterentwickeln. Intrinsische Motivation, Ritualisierung, Entspannung und Freude bilden wesentliche Merkmale eines methodischen Einsatzes von Spielen im Unterricht.

Kinder machen sich im Spielen ein Bild von der Welt, das sie mitnehmen in ihre weitere Entwicklung. Sie lernen die Menschen und die Welt zu begreifen. Im Gegengewicht zu mehr und mehr digital geprägten Freizeitaktivitäten ist es eine lohnende Lernerfahrung, im Religionsunterricht auf analoge Spielkonzepte zurückzugreifen, wie sie sich etwa in traditionellen Brettspielen, so genannten *Gesellschaftsspielen* didaktisch bewährt haben.

Ein kurioses Brettspiel aus der Zeit um 1900 steht nun in einer Neuauflage des Diözesanmuseums Freising auch für den Einsatz in Katechese und Religionsunterricht zur Verfügung. *Reise in die Ewigkeit* führt auf kindgerechte Weise an grundlegende Fragen christlicher Heilslehre heran: Durch Tugenden kann das Himmelreich erlangt werden, Untugenden führen vom rechten Weg ab – im Spiel jedoch entscheiden allein die Würfel über Himmel, Hölle oder Fegefeuer.

Im katholischen Münsterland fand das Spiel einst reißenden Absatz. Ich selbst kenne es noch aus meiner Kindheit, in der wir es in meiner Familie ungezählte Male gespielt haben. Warum ich es heute für den Religionsunterricht empfehle: Trotz seines vormodernen Frömmigkeitskonzepts besticht das Spiel durch geradlinige ethische Orientierung, die zwischen Tugenden (blau) und Untugenden (gelb) – auch farblich – klar unterscheidet. Hier kann man mit etwas Glück den Himmel selbst erstürmen:



„Wisst ihr nicht, dass die Läufer im Stadion zwar alle laufen, aber dass nur einer den Siegespreis gewinnt? Lauft so, dass ihr ihn gewinnt“ (1 Kor 9, 24).

Der Parcours in die Ewigkeit ist gepflastert mit Tugendfeldern wie Demut und Nächstenliebe, Geduld und Gottvertrauen – insgesamt 20 an der Zahl – und 15 Feldern kleinerer und größerer Laster wie Eitelkeit und Stolz, aber auch Missgunst, Zorn und Lüge. „Jede Tugend führt aufwärts; jede Untugend rückwärts oder zieht auch noch Strafe nach sich“, heißt es im Regelwerk des Spiels, ganz nach paulinischem Motto: „*Alles ist erlaubt*“ – aber nicht alles nützt. „*Alles ist erlaubt*“ – aber nicht alles baut auf. *Denkt nicht (nur) an euch selbst, sondern (auch) an die anderen.* (1 Kor 10, 23f.)

Erziehung zu Tugenden — heute noch?

Nicht wenige verspüren inzwischen gehörigen Unmut, dass die Rede von Tugenden und Lastern in Talkshows und Sachbüchern und auch im gesellschaftlichen Leben eine merkwürdige Renaissance erlebt. Inflationär ist etwa im Sport von *Demut* die Rede, als wolle man sich gegenüber dem Wettbewerbsgegner mit einer Disziplin schmücken, die noch vor zwanzig Jahren als nonnenhafte Unterwürfigkeit völlig unzumutbar war.

Im Religionsunterricht ließen sich solche Haltungen und Traditionen gleichermaßen hinterfragen und anhand eigener und fremder Erfahrungen auf den Prüfstand stellen. Was früher Tugend hieß, wird heute eher als „gute Eigenschaft“ oder „positive Grundhaltung“ bezeichnet, scheint aber keineswegs veraltet, beschreibt sie doch, was – **im Individuum als Potenzial angelegt** – Übung und Erziehung braucht, damit es sich *spielerisch* entfalten kann. Wer bei der *Reise in die Ewigkeit* schon auf Feld 8 wegen seiner *Demut* vorrücken darf auf 31, der trifft erneut auf ein Tugendfeld – *Barmherzigkeit* – und rückt vor auf 48, womit er nicht nur fast die Hälfte seiner Reise schon absolviert, sondern erfolgreich auch Feld 47 – *die Hölle* – bereits übersprungen hat, aus der es – nebenbei bemerkt – anders als bei Computerspielen kein Entrinnen, kein zweites oder drittes Leben, kurz: *keine Erlösung* gibt. Wenn das kein Thema für den Unterricht ist!

Eine Erfahrung aus dem Spiel ist: Wer auf gutem Wege unterwegs ist, dem gesellen sich oft weitere günstige Umstände hinzu. Kinder im Grundschulalter haben einen ausgeprägten Sinn für das, was man einen „naiven instrumentellen Hedonismus“ nennen kann. Gott wird als vom Menschen beeinflussbar

verstanden. Es gibt eine Korrelation zwischen dem Einhalten von Regeln und erfahrenem Glück. Tugenden stellen in der Kindheit Verhaltensweisen, besser: **Techniken** dar, den Himmel für das eigene Wohlergehen in Dienst zu nehmen: durch das Verrichten guter Werke, das Einhalten von Geboten, durch Gehorsam und Gebet. Verwerfliches Verhalten hingegen zieht Sanktionen nach sich. Gottes Liebe und ein Leben in Ewigkeit werden im vertraglichen Rahmen eines Tauschhandels angeboten. So gilt denn auch: Wer zuerst die 100 erreicht, erhält nicht nur die Krone des Himmels, sondern auch die Hälfte des Spieleinsatzes, der 2. und 3. Gewinner je die Hälfte des Restes. „Die Übrigen gehen wegen ihrer Langsamkeit leer aus“, sagen die Spielregeln.

In der Reflexion des Spiels (Wie habe ich mich gefühlt? Was habe ich gelernt?) werden sich eine Fülle von Impulsen zu praktischen Übungen ergeben: Wie geht Achtsamkeit? Wie fühle ich Dankbarkeit? Oder wie fühlt sich Mut an? In Vertrauensspielen kann ich erleben, dass ich mich fallen lassen kann. Ein möglicher Zugang zum Thema Gottvertrauen. – Tugenden wollen den Menschen zu sich selbst befreien, damit er zu jener Größe heranwächst, die ihm von Gott her zukommt. Na, dann:

Glückliche Reise!



Ludwig August Brinckmann:
Reise in die Ewigkeit
Neuaufgabe des Diözesanmuseums Freising
– in der überarbeiteten Version (ab 1950)

Artikelnummer: 411869
Preis (inkl. MwSt.): 25,00 €

Fotos: Diözesanmuseum Freising

Spirituelle Apotheke

Informationsangebot der Weltanschauungsbeauftragten
der evangelischen Kirchen und der katholischen Bistümer

Vorgestellt von Eckhard Türk



UNSER ANLIEGEN

Die Beauftragten für Religions- und Weltanschauungsfragen befassen sich mit der religiös-weltanschaulichen Vielfalt unserer Gesellschaft. Sie umfasst zahlreiche Angebote, die Sinn, Lebensglück, Heilung und letztgültige Antworten versprechen. Darunter gibt es einige, die konfliktträchtig oder gefährlich sind. Der Markt dieser religiös-weltanschaulichen Möglichkeiten wird immer vielfältiger und unübersichtlicher. Das erfordert eine differenzierte Betrachtung und klare Orientierung.

Für den Ökumenischen Kirchentag 2021 in Frankfurt haben wir einen Stand als Spirituelle Apotheke konzipiert, in dem wir beispielhaft einige Antworten auf wichtige Fragen des Lebens vorstellen, die auf dem religiös-weltanschaulichen Markt verbreitet sind. In sechs Kategorien finden Sie Themen, die durch passende Beispiele veranschaulicht werden.

UNSER ANGEBOT

Unser Angebot steht allen offen:

- Wir beraten vertraulich im persönlichen Gespräch, per Telefon und E-Mail.
- Wir begleiten seelsorgerlich.
- Wir informieren in Vorträgen und Publikationen.
- Wir vermitteln bei Konflikten.

UNSERE THEMEN UND BEIPACKZETTEL

Alle Beipackzettel können Sie auf unserer Homepage: www.spirituelle-apotheke.de herunterladen.

Gesundheit

- Alternativen | Homöopathie
- Fitness | Yoga
- Ernährung | Veganismus
- Energie | Reiki
- Befreiung | Pfingstgemeinden
- Wunderheilung | Bruno-Gröning-Freundeskreis

Ewigkeit

- Paradies | Zeugen Jehovas
- Vorgeschmack | Nahtod-Erfahrungen
- Nirwana | Diamantweg-Buddhismus
- Reinkarnation | Anthroposophie
- Endgericht | Protestantischer Fundamentalismus
- Unsterblichkeit | Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage

Sicherheit

- Jenseitsoffenbarungen | Spiritismus
- Populismus | Reichsbürger
- Sonderwelten | Neoschamanismus
- Neuer Atheismus | Giordano-Bruno-Stiftung
- Verschwörungstheorie | QAnon
- Hierarchie | Zeugen Jehovas
- Verschwörung | Ivo Sasek
- Bibelfundamentalismus | Konferenz für Gemeindegründung



Gemeinschaft

- Spirituelle Karriere | Scientology
- Spirituelle Elite | Rosenkreuzer
- Ersatzfamilie | Go & Change
- Land-Liebe | Anastasia-Bewegung
- Freie Liebe | Tamera
- Soziale Utopie | ZEGG

Spiritualität

- Meditation | Transzendente Meditation
- Gotteserfahrung | Amma
- Selbsterkenntnis | Freimaurer
- Ganzheitlichkeit | Esoterik
- Transzendenz | Channeling
- Segen | Open Hands
- Seele | Scientology

Erfüllung

- Selbstfürsorge | Konsumesoterik
- Missionierungseifer | Shinchonji
- Enthusiasmus | Holy Spirit Night
- Glück | Coaching
- Sinnsuche | Bhakti Marga
- Selbstbestimmung | Humanismus
- Selbstoptimierung | TransHumanismus

UNSERE KRITERIEN

Wir sammeln Informationen zu Inhalt, Geschichte, Praxis, Struktur und Selbstverständnis der Gruppen und Anbietenden. Unsere Einschätzung hat zwei Perspektiven im Blick:

- Die gesellschaftlich-ethische Perspektive fragt nach Sozialverträglichkeit: Was folgt aus einem bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Engagement? Werden Menschen vereinnahmt? Wird physische oder seelische Gewalt ausgeübt? Wie wird mit „Abtrünnigen“ umgegangen?
- Die kirchlich-theologische Perspektive fragt nach Inhalt und Glaubenslehre: Was wird über Gott, Jesus und den Heiligen Geist gesagt? Welches Menschenbild wird vermittelt? Unsere Einschätzungen orientieren sich dabei an der kirchlichen Theologie.

Beide Perspektiven hängen miteinander zusammen, sind aber nicht deckungsgleich. Theologisch Problematisches muss nicht notwendig sozial auffällig sein und umgekehrt.

*Beipackzettel und
weitere Informationen unter:
www.spirituelle-Apotheke.de*

FÜR DIE PRAXIS

UNSERE BERATUNGSSTELLEN

Das Team der Weltanschauungsbeauftragten der evangelischen Kirchen und katholischen Bistümer ist bundesweit vertreten.



SPIRITUELLE APOTHEKE ALS STAND

Die Erfahrungen unserer Arbeit mit den Risiken und Nebenwirkungen von religiös-weltanschaulichen Angeboten haben wir im Standkonzept der Spirituellen Apotheke umgesetzt. Der Stand kann in verschiedenen Größen (XS, S, M, L, XL – je nach den Gegebenheiten vor Ort) aufgebaut werden. Er beinhaltet neben mehreren Rollups auch Tische und Dosen mit informativen Handzetteln zu einzelnen Themen und Gruppen.

Die Spirituelle Apotheke ist zurzeit deponiert im Frankfurter Zentrum für Ökumene der EKHN.

Ausleihbar bei:

Frau Lioba Olbermann, Tel.: +49 69 976518-21
olbermann@zentrum-oekumene.de

Herr Dr. Eckhard Türk, Tel.: +49 6131 253-284
weltanschauungsfragen@bistum-mainz.de

Verantwortlich für die Spirituelle Apotheke sind:

Bernd Dürholt, Andreas Hahn, Svenja Hardecker, Oliver Koch, Philipp Kohler, Jürgen Lohmayer, Johannes Lorenz, Matthias Neff und Eckhard Türk.

Herkunft und Zukunft: die Bibel entdecken

Das „Bibelhaus Erlebnis Museum“ als ausgezeichnete außerschulischer Lernort

Vorgestellt von Veit Dinkelaker

„Museum des Monats“ ist die jüngste Auszeichnung des *Bibelhaus Erlebnis Museums* in Frankfurt durch die hessische Ministerin für Wissenschaft und Kunst, Angela Dorn, für herausragende Leistungen in der Museumslandschaft. Kann es das geben: ein Museum für alle Altersgruppen und Interessen? Das *Bibelhaus Erlebnis Museum* versucht diesen Spagat am Museumsufer Frankfurt seit 2003. Insbesondere durch die Inszenierung der über 300 Fundstücke biblischer Zeiten aus Beständen der Israelischen Antikenverwaltung oder auch der „Kalenderinschrift von Priene“ der Zeitenwende, einer Dauerleihgabe der Archäologischen Sammlung in Berlin, ist es ebenso interessant für Kinder und Jugendliche, wie auch für Abiturient*innen, das Fachpublikum oder Neugierige, die sich für eines der zentralen Kulturgüter interessieren: die Bibel.

Interaktiv, multimedial, interreligiös

Eine muslimische Schülerin des 10. Schuljahres einer Gesamtschule erzählt: „Im Bibelhaus lerne ich auch etwas über meine Religion und darf über meinen Glauben erzählen.“ Vorangegangen war ein Erlebnis-Workshop zum interkulturellen Dialog mit dem Besuch des Erzählzelts in der „Lebenswelt Altes Testament“ und der Begegnung mit der Geschichte von Avram-Abraham-Ibrahim, Sara und Hagar, Ismael und Isaak. Schüler*innen ganz unterschiedlicher Herkunft und Prägungen kommen ins Gespräch über zentrale Geschichten, wie der Bindung des Sohnes Abrahams. Zu den interaktiven Elementen des Museums gehören Kleider von Nomad*innen, wie auch eine wuchtige Handmühle aus Basalt aus Israel, aber auch Audio- und Videostationen zu den Hintergründen biblischer Welten, wie wertvolle Modelle und Animationen, die die Zeit der Bibel lebendig werden lassen. Ein Online-Audioguide unter www.bibelhaus-frankfurt.de, eine Actionbound-Rallye zur Entstehung der Bibel, kurze Online-Videos zu Mitmachstationen bis hin zu einem in-



Das „Erzählzelt“ der „Lebenswelt des Alten Testaments“ hat nicht nur eine echte Handmühle aus Be’erscheba in Israel, sondern ist ein guter Ort für Gruppen, um über interreligiöse Themen zu sprechen.

teraktiven Ausstellungsraum, der einen virtuell weit in die Zeit zurück und bis hin in den Himmel und zurück ins heute spielerisch führt (www.gott-wmd.de), stehen auch außerhalb des Museums zur Verfügung. In Videos und auf Audiostationen erzählen Christ*innen aus aller Welt, die in Frankfurt zuhause sind, welche Rolle Religion und die heilige Schrift im Herkunftsland wie auch in der neuen Heimat spielen. Zur Vielfalt von Perspektiven gehören auch Interviews mit Menschen, die sich nicht mit ihrem bei ihrer Geburt zugewiesenen Geschlecht identifizieren – und welchen Blick sie auf Religion und Bibel haben, wie sie die Zukunft sehen.

G*ttes Ebenbild w/m/d

Teile der Ausstellung „G*tt w/m/d – Geschlechtervielfalt seit biblischen Zeiten“ werden ab dem Jahr 2022 in die Dauerausstellung übernommen. Fokus sind hier die Gottesbilder insbesondere aus frühen biblischen Zeiten – ins Bild gesetzt mit Text und Archäologie. So lassen sich überraschende Facetten auch des biblischen Gottesbildes entdecken. In einem Bereich zur „Schöpfung“, insbesondere der Erschaffung des Menschen, kann die Wirkungsgel-

G*tt

w/m/d



AUCH VIRTUELL ERLEBBAR
360°
www.gott-wmd.de

Geschlechtervielfalt seit biblischen Zeiten.

Vom 23. Juni bis 19. Dezember 2021
im Bibelhaus Erlebnis Museum.

www.bibelhaus-frankfurt.de

Bibelhaus
ERLEBNIS MUSEUM

Die Ausstellung „G*tt w/m/d - Geschlechtervielfalt seit biblischen Zeiten“ mit Leihgaben aus dem Israel Museum Jerusalem, den Staatlichen Museen zu Berlin und führenden Bibliotheken läuft bis zum 19. Dezember 2021. Die virtuelle Ausstellung ist darüber hinaus zu sehen: www.gott-wmd.de
© Staatliche Museen Berlin/Museum Europäischer Kulturen, Foto: Ute Franz-Scargiglia

schichte von Bibel-Übersetzungen bis in unsere Köpfe verfolgt werden. Herkömmliche Übersetzungen geben Gen 1,27 mit folgenden Worten wieder: „Gott schuf den Menschen zu seinem Bild, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Frau“ (Luther 1917). Das Hebräische hat an dieser Stelle Adjektive stehen – das lässt sich schon in der Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig (1938) entdecken, spätestens aber in der *Bibel in gerechter Sprache* (2006) und neuerdings auch in der Einheitsübersetzung (2016). Der Mensch männlich-weiblich als Ebenbild Gottes öffnet das volle Spektrum im Blick auf den Menschen und im Blick auf Gott, Herkunft und Zukunft, von der es dann konsequent heißt: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich, sondern ihr seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28, Einheitsübersetzung 2016). Adams Androgynität lässt sich so nicht nur in Genesis und bei Paulus entdecken, sondern reicht von Philos Platon-Rezeption, dem Midrasch, den Kirchenvätern bis hin zu Kabbala, Alchemie und Tiefenpsychologie und offenbart die Genderfrage als eine Grundfrage der Existenz, nicht nur im Horizont des Faktums der Intergeschlechtlichkeit in der Menschheitsgeschichte. Die Bibel hat Antworten auf Fragen, die wir noch gar nicht gestellt hatten.

Biblische Archäologie und moderne Inszenierung

Seit 2010 zeigt das *Bibelhaus Erlebnis Museum* exklusiv Dauerleihgaben der Israelischen Antikenverwaltung aus der Zeit und aus dem Land Jesu. In einer ansprechenden Inszenierung wird die Zeitenwende lebendig, ob im Nachbau des Bootsfundes vom See Gennesaret, mit Funden von der Festung Massada, aus einem Grab bei Jerusalem oder aus dem antiken Kana – hier

FÜR DIE PRAXIS

verknüpfen sich Erzählungen, Geschichten, Texte mit originalen Fundstücken aus dem heiligen Land. Dazu kommen wertvolle Faksimile wie die Große Jesaja-Rolle aus Höhle 1 bei Khirbet Qumran, in voller Länge von über 7m ausgerollt, oder auch ein 3D Druck des Tempelberges zur Zeit Jesu mit virtuellem Rundgang über den Tempelplatz vor 2000 Jahren auf großem Bildschirm. Im Download-Bereich von www.bibelhaus-frankfurt.de finden sich zu Fundstücken und Inszenierungen Unterrichtsideen, mit denen ein Besuch vor- oder nachbereitet werden kann – bis zum „museum-to-go“, wenn eine Reise nach Frankfurt nicht zu machen ist. Im Museum wartet eine Buchwerkstatt mit betriebsbereiter Gutenberg-Druckerpresse und Erklärfilm zum Falzen und Heften der „kleinen Biblia“ wie vor 500 Jahren, der sich sofort mit den Materialien am Tisch im Museum umsetzen lässt. Wie stark die Bibelübersetzung die deutsche Sprache beeinflusst hat, lässt sich an weiteren Mitmachelementen erproben. So wird deutlich, wie sehr die Herkunft unserer Kultur von der Bibel geprägt ist – und es lässt sich ins Gespräch kommen, wie uns die Heiligen Schriften, die Judentum, Christentum und Islam geprägt haben, eine Zukunft öffnen, in die wir gemeinsam gehen möchten.

Bibelhaus Erlebnis Museum

Metzlerstraße 19, 60594 Frankfurt, Tel. 069-66426525

www.bibelhaus-frankfurt.de, info@bibelhaus-frankfurt.de

Öffnungszeiten: Di-Sa 10-17 Uhr, So 14-18 Uhr.

Führungen auf Anfrage (auch außerhalb der Öffnungszeiten)



Die „Lebenswelt des Neuen Testaments“ mit Dauerleihgaben der Israelischen Antikenverwaltung aus der Zeit Jesu und dem Nachbau des Bootes von Nof Ginnosar und weiteren Inszenierungen.

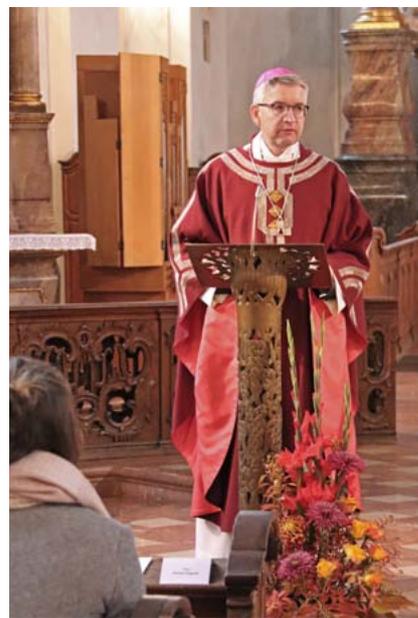


Pfarrer Veit Dinkelaker (Diplomtheologe) ist Direktor des Bibelhaus Erlebnis Museums in Frankfurt und Vorstand der Frankfurter Bibelgesellschaft.

Missio Canonica an 33 Religionslehrerinnen und -lehrer verliehen

Der Mainzer Bischof Peter Kohlgraf hat am Donnerstag, 28. Oktober 2021, die Missio canonica an 33 Religionslehrerinnen und -lehrer aller Schulformen aus dem Bistum Mainz verliehen. Kohlgraf überreichte die Urkunden bei einem Gottesdienst in der Mainzer Augustinerkirche. Die Missio canonica ist die kirchliche Bevollmächtigung für Religionslehrer. Ohne diese Sendung darf kein Lehrer katholischen Religionsunterricht erteilen.

In seiner Predigt sprach Bischof Kohlgraf vom Glauben als Heimat: „Ich glaube, dass das ein gutes Angebot ist“, sagte er. „Nicht mehr fremd zu sein, Menschen mit Bürgerrechten, Mitbürger der Heiligen, Gottes Hausgenossen – so fasst der Verfasser des Epheserbriefs die christliche Grunderfahrung zusammen. Tatsächlich ist Heimatlosigkeit ein Gefühl vieler Menschen, auch im ersten Jahrhundert nach Christus. Denn das Römische Reich war durchaus ‚global‘“, verdeutlichte Bischof Kohlgraf. „Paulus stellt die Kirche vor als vollendete Heimat, nach der sich so viele sehnen“, sagte er. Im Religionsunterricht gehe es darum, den Glauben als mögliche Heimat anzubieten. Die Kinder und Jugendlichen könnten dort Menschen kennenlernen, die in Gott beheimatet waren und sind. Aber nicht als bloße Flucht vor der Wirklichkeit, und nicht in Form plumper Missionierungsversuche. Es gehe



darum, zu vermitteln, „dass es Menschen gibt, die nach Gott suchen und in ihm ihre Heimat suchen.“ Kohlgraf sagte: „Ich denke oft an viele ringende und suchende Menschen, die mich an die Hand genommen haben auf meinem Glaubensweg.“

„Doch diese Heimat muss gestaltet werden. Auch bei Ihnen“, sagte er direkt an die künftigen Religionslehrerinnen und Religionslehrer gewandt. „Glaube, Gewissen, Kirche und Haltung werden sich bei Ihnen verändern durch die Begegnung mit den jungen Menschen. Dazu wünsche ich Ihnen Gottes Segen.“

Ordinariatsdirektor Gereon Geissler wandte sich in einer Ansprache an die künftigen Lehrkräfte: „Vor Ihnen liegt eine fantastische Aufgabe“, schwärmte der Bildungsdezernent. „Sie begleiten nicht nur, Sie sind sogar mittendrin bei dieser tollen, verantwortungsvollen Aufgabe, bei der es nicht nur darum geht, Wissen zu vermitteln, sondern auch Werte“, sagte er.



Julia Hoffmann (MBN)

1. Halbjahr 2022

Religionsunterricht

Februar

Mit biblischem Rückenwind ins neue (Halb-)Jahr

Termin: 05.02.2022
Beginn/Ende: 11:00 – 13:00 Uhr
Leitung: Pfarrerin Sarah Kirchhoff
Ort: Oberer Laubenheimer Weg 58,
55131 Mainz
Anmeldung: lehrerbegleitung@bistum-mainz.de
Anmeldeschluss: 24.01.2022
Zielgruppe: Lehrkräfte an kath. Schulen sowie
Religionslehrer aller Schulformen
ILF: 22i620101

Jahrestagung für Lehrkräfte in sozial- pädagogischen Ausbildungsgängen

Wenn dein Kind dich morgen fragt – Erzähl doch mal!

Termin: 15.02.2022
Beginn/Ende: 09:30 – 16:30 Uhr
Leitung: Hartmut Göppel, Ute Lohmann
Referenten: David Ruddat und
Christiane Zimmermann-Fröb
Ort: Religionspädagogisches Amt,
Am Gonsenheimer Spieß 1,
55122 Mainz
Anmeldung: manstein@bbs-alzey.net
Zielgruppe: Religionslehrer/innen an BBS
ILF: 22i620201

Dezernat Bildung

Workshop in Kooperation mit dem PZ:

Starke Stimme – Starker Unterricht!

Termin: 16.02.2022
Beginn/Ende: 09:00 – 16:30 Uhr
Leitung: Ludger Verst
Referent: Reinhard Pedé,
Sprech- u. Kommunikationstrainer
Ort: Wilhelm-Kempff-Haus,
65207 Wiesbaden-Naurod
Anmeldung: marina.schwedmann@pz-hessen.de
Kosten: 65,- € inkl. Verpflegung
Zielgruppe: Religionslehrkräfte der
Sekundarstufe I und II
Teilnehmerzahl: 12

AG BBS Rheinhessen

Allgemeine Fragen zum RU an BBS

Termin: 17.02.2022
Beginn/Ende: 16:00 – 18:00 Uhr
Leitung: Helmut Manstein,
Josef Ganswindt,
Katharina Schmitz
Ort: Rel.-Päd. Arbeitsstelle,
Greibenstr. 13, Mainz
Anmeldung: manstein@bbs-alzey.net
Teilnehmerzahl: 10
Zielgruppe: Religionslehrer/innen an BBS
in Rheinhessen
ILF: 22i620301

März

Café Lichtblick *virtuell*

Termin: 03.03.2022
Beginn/Ende: 15:30 – 18:00 Uhr
Leitung: Andrea Haberl
Ort: Videokonferenz
Anmeldung: lehrerbegleitung@bistum-mainz.de
Anmeldeschluss: 18.02.2022
Zielgruppe: Religionslehrkräfte
ILF: 22i620401

Schrift meets *Achtsamkeit*

Termin: 09./16./23./30.03. + 06.04.2022
Beginn/Ende: 17:00 – 18:30 Uhr
Leitung: Andrea Haberl
Referenten: Martin Heickmann, Kalligrafie
im alten Kirchgut Wiehl
Ort: Videokonferenz
Anmeldung: lehrerbegleitung@bistum-mainz.de
Anmeldeschluss: 18.02.2022
Kosten: 25,- €
Zielgruppe: Lehrkräfte an kath. Schulen sowie
Religionslehrer aller Schulformen
ILF: 22i620601

Jahrestagung der Religionslehrkräfte an Förderschulen und in der Inklusion „Garantiert barrierefrei!“

Termin: 10.03.2022
Beginn/Ende: 09:30 – 16:30 Uhr
Leitung: Ludger Verst, Regina Weleda
Ort: Exerzitienhaus, Hofheim
Anmeldung: relpaed.wiesbaden@bistumlimburg.de
Anmeldeschluss: 03.03.2022
Kosten: 20,- €
ILF: 21i62 4201
ILF: 02102909

Mittendrin

Veranstaltung für Lehrkräfte an Kath. Schulen

Termin: 10.03. – 11.03.2022
Beginn/Ende: 09:00 / 16:00 Uhr
Leitung: Andrea Haberl, Ute Klewitz
Ort: Kloster Jakobsberg,
55437 Ockenheim
Anmeldung: lehrerbegleitung@bistum-mainz.de
Zielgruppe: Fester Teilnehmerkreis
ILF: 22i620701

April

AG BBS Rheinhessen

Termin: 05.04.2022
Beginn/Ende: 16:00 – 18:00 Uhr
Leitung: Helmut Manstein,
Josef Ganswindt,
Katharina Schmitz
Ort: BBS Alzey
Anmeldung: manstein@bbs-alzey.net
Teilnehmerzahl: 10
Zielgruppe: Religionslehrer/innen an BBS
in Rheinhessen
ILF: 22i620801

AG Darmstadt / Dieburg / Seligenstadt / Offenbach Einführung in die Waldpädagogik

Termin: 06.04.2022
Beginn/Ende: 15:00 – 17:30 Uhr
Leitung: Andrea Beusch
Referent: Markus Kreuzberger
Ort: Griesheim
Anmeldung: lehrerbildung@bistum-mainz.de
Anmeldeschluss: 30.03.2022
Teilnehmerzahl: 8
Kosten: 10,- €
Zielgruppe: Religionslehrer/innen

April

Mit Bibel und Rucksack

Auf den Spuren des heiligen Bonifatius

Termin: 20.04. – 22.04.2022
Beginn/Ende: 11:30 / 15:30 Uhr
Leitung: Andrea Haberl
Unterkunft: Kloster Engelthal in Altenstadt
Anmeldung: lehrerbegleitung@bistum-mainz.de
Anmeldeschluss: 11.03.2022
Teilnehmerzahl: 10
Kosten: 120,- € zuzüglich Abendessen, (EZ/Dusche, Verpflegung, Transfer)
Zielgruppe: Lehrkräfte an kath. Schulen sowie Religionslehrer aller Schulformen
ILF: 22i620901

AG Gießen

Werkkurs „Biblische Figuren“

Termin: 21.04. – 23.04.2022
Beginn/Ende: 17:00 / 17:00 Uhr
Leitung: Annette Malkemus
Referentin: Heidi Hühnergath
Ort: RPI, Lonystr. 13, 35390 Gießen
Anmeldung: lehrerbildung@bistum-mainz.de
Teilnehmerzahl: 8
Kosten: 40,- € + Materialkosten:
 32,- € pro Figur
Zielgruppe: Religionslehrer/innen an Grundschulen

Mai

Einführungsveranstaltung

für neue Lehrkräfte an kirchlichen Schulen im Bistum Mainz

Termin: 02.05. – 03.05.2022
Beginn/Ende: 09:00 / 16:00 Uhr
Leitung: Dr. Martin Senz, Andrea Haberl, Joachim Schneider
Ort: Kloster Jakobsberg, 55437 Ockenheim
Zielgruppe: Fester Teilnehmerkreis
ILF: 22i621001

Frühjahrstagung der AG-Leiter/innen „Außerschulische Lernorte“

Termin: 05.05. – 07.05.2022
Beginn/Ende: 11:00 / 16:00 Uhr
Leitung: Ludger Verst, Achim Linsen
Ort: Comfort Hotel, 14, rue des Corroyeurs, 67200 Strasbourg
Anmeldung: lehrerbildung@bistum-mainz.de
Kosten: TN tragen die Hotel- und Verpflegungskosten
Zielgruppe: AG-Leiter/innen im Bistum Mainz
ILF: 22i621201

AG Darmstadt / Dieburg / Seligenstadt / Offenbach

Regionaler Religionslehrkräftetag
 Religionslehrer/in heute – eine Herausforderung

Termin: 11.05.2022
Beginn/Ende: 14:00 – 17:30 Uhr
Leitung: Andrea Beusch und Susanne Pfeffer
Referent: Dr. Andreas Günter
Ort: Griesheim
Anmeldung: lehrerbildung@bistum-mainz.de
Anmeldeschluss: 04.05.2022
Teilnehmerzahl: 8
Kosten: 10,- € + Spende für den Klostergarten
Zielgruppe: Religionslehrer/innen

Tagung für Berufseinsteiger*innen – mit Verleihung der Missio canonica

Religionslehrer/in sein – heute

Termin: 11.05. – 12.05.2022
Beginn/Ende: 09:30 / 17:00 Uhr
Leitung: Dr. Brigitte Lob, Dr. Norbert Witsch
Referenten: Dr. Juliane Reus, Hartmut Göppel, Stephan Bedel, Dr. Andreas Günter, Ute Klewitz, Ludger Verst
Ort: Erbacher Hof, Mainz
Anmeldung: antrag.missio@bistum-mainz.de
Zielgruppe: Religionslehrer/innen an Schulen innerhalb des Bistums Mainz
ILF: 22i621301

Bibliolog

... bringt das „weiße Feuer“ der Bibel zum Lodern

Termin: 17.05.2022
Beginn/Ende: 16:00 – 18:00 Uhr
Leitung: Andrea Haberl
Referentin: Heike Wurzel
Ort: Pfarrzentrum St. Josef, Offenbach
Anmeldung: lehrerbegleitung@bistum-mainz.de
Anmeldeschluss: 06.05.2022
ILF: 22i621401

AG Darmstadt / Dieburg / Seligenstadt / Offenbach

Raum und Spiel

Termin: 21.05. – 22.05.2022
Beginn/Ende: 10:00 / 15:00 Uhr
Leitung: Andrea Beusch
Referent: Dr. Andreas Günter
Ort: Ehem. Kapuzinerkloster, Dieburg
Anmeldung: lehrerbildung@bistum-mainz.de
Anmeldeschluss: 11.05.2022
Teilnehmerzahl: 10
Kosten: 10,- € + Spende
für den Klostergarten
Zielgruppe: Religionslehrer/innen

Juni

Oasentag: *Achtsamkeit* – und das Leben blüht auf

Termin: 02.06. – 03.06.2022
Beginn/Ende: 16:00 / 16:00 Uhr
Leitung: Andrea Haberl
Ort: Kloster Engelthal, Altenstadt
Anmeldung: lehrerbegleitung@bistum-mainz.de
Anmeldeschluss: 01.04.2022
Teilnehmerzahl: 10
Kosten: 45,- € (im EZ mit Dusche u. WC)
Zielgruppe: Lehrkräfte an kath. Schulen
ILF: 22i621601

Café Lichtblick *virtuell*

Termin: 28.06.2022
Beginn/Ende: 15:30 – 17:30 Uhr
Leitung: Andrea Haberl
Ort: Haus der kirchl. Berufe,
Augustinerstr. 34, Mainz
Anmeldung: lehrerbegleitung@bistum-mainz.de
Anmeldeschluss: 17.06.2022
Teilnehmerzahl: 10
Zielgruppe: Religionslehrkräfte
IQ: 22i621701

Juni

AG BBS Rheinhessen

Ökumenische Lehrfahrt

Termin: 14.07.2022
Beginn/Ende: 15:30 – 18:30 Uhr
Leitung: Helmut Manstein,
Josef Ganswindt,
Katharina Schmitz
Ort: BBS Alzey
Anmeldung: manstein@bbs-alzey.net
Teilnehmerzahl: 10
Zielgruppe: Religionslehrer/innen an BBS
in Rheinhessen
ILF: 22i621801

Ausblick 2. Halbjahr 2022

Mittendrin

Veranstaltung für Lehrkräfte an Kath. Schulen

Termine: (1) 08.09. – 09.09.2022
(2) 13.10. – 14.10.2022
Beginn/Ende: 09:00 / 16:00 Uhr
Leitung: Andrea Haberl, Ute Klewitz
Ort: Kloster Jakobsberg, Ockenheim
Anmeldung: lehrerbegleitung@bistum-mainz.de
Zielgruppe: Lehrkräfte an kath. Schulen /
fester Teilnehmerkreis

Freiwilliges Soziales Jahr (FSJ)

Freiwilligendienst mit vielfältigen Möglichkeiten in sozialen Einsatzfeldern

Kontakt: 06131 - 253 639

fsj@bistum-mainz.de

www.freiwilligendienste-bdkj.de



Engagement im Ausland

„Aufbruch ins Weite!“ Die Freiwilligendienste im Ausland:

- Sozialer Dienst für Frieden & Versöhnung
- Europäischer Freiwilligendienst
- Missionar*in auf Zeit

Kontakt: 06131 - 253 592

referat-freiwilligendienste@bistum-mainz.de

www.freiwilligendienste-bdkj.de



Bundesfreiwilligendienst (BFD)

Freiwilligendienst mit zeitlich flexiblem Engagement in einer sozialen Einrichtung

Kontakt:

06131 2826-253

bundesfreiwilligendienste@caritas-bistum-mainz.de

www.binfreiwilligda.de



Christliches Orientierungsjahr Mainz (COJ)

Ein Jahr gemeinsam in der WG leben & wachsen neben dem Freiwilligendienst

Kontakt:

06131-253 536

coj@bistum-mainz.de

www.coj-mainz.de



Freiwilligendienst in der Pastoral (FiP)

Ein Jahr Mitarbeit in der Seelsorgearbeit einer Pfarrei im Bistum

Kontakt:

06131-253 536

berufederkirche@bistum-mainz.de

www.fip-mainz.de



Schule ... und dann?!

Sie als Lehrer*innen und Begleiter*innen vor Ort sind mit den Jugendlichen und jungen Erwachsenen unterwegs und im Gespräch, um sie zu unterstützen, ihren eigenen Weg zu finden.

Wir würden uns freuen, wenn Sie im Rahmen Ihrer Begleitung auf unsere Angebote im Bistum Mainz für die spannende Zeit zwischen Schule, Ausbildung/Studium und Beruf aufmerksam machen würden.

Genauere Informationen zu den einzelnen Angeboten finden Sie, indem Sie die QR-Codes scannen. Gerne stehen wir Ihnen auch für weitere Informationen persönlich zur Verfügung, lassen Ihnen Flyer zukommen oder stellen unsere Angebote nach Rücksprache persönlich vor.



*„... es hilft auf Dauer nicht weiter,
die apokalyptische Tradition
einfachhin aus der neuzeitlichen
christlichen Hoffnung
auszuschließen und sie ganz
den Sekten zu überlassen.“*

*Medard Kehl
(1942-2021)*