

Joachim Valentin

Endkampf – Hölle – Paradies

|| Die Wirkungsgeschichte der Apokalyptik in den monotheistischen Religionen

Nachdem sie in der großkirchlichen Pastoral der letzten Jahrzehnte eher ein Schattendasein gefristet haben, gewinnen Vorstellungen von Endkampf, Hölle und Paradies in jüngerer Zeit an trauriger politischer Brisanz. Der sich hier zeigende Bedarf an theologischer Reflexion bleibt in der Öffentlichkeit allerdings meist unbemerkt. In der geistlichen Anleitung, die man im Gepäck des Anführers der Attentäter vom 11. September 2001, Mohammed Atta, fand, heißt es etwa:

„Zeige keine Anzeichen der Verwirrung und nervlicher Anspannung, sondern sei froh, glücklich, heiter und zuversichtlich, weil du eine Tat ausführst, die Gott liebt und die er gutheißt. Danach wird der Tag kommen, den du mit Gottes Erlaubnis mit den schwarzäugigen Jungfrauen im Paradies verbringen wirst. ‚Und lächle dem Tod ins Gesicht, junger Kämpfer, denn du gehst gleich in die ewigen Gärten‘ ... du darfst ja nicht meinen, daß diejenigen, die um Gottes willen getötet worden sind, wirklich tot sind.“¹

In der gängigen literarischen Form einer *hutab ġibādiya*, einer anfeuernden Kriegsrede, wie sie vor großen Schlachten seit beinahe 1500 Jahren geläufig ist, finden sich hier auf vier Blättern nicht weniger als sieben explizite Verweise auf Gericht und Paradies.

Die Aktualität politisch angeschärfter Endzeitvorstellungen

Ihre religionspsychologische Funktion ist offensichtlich: Sie sollten gemeinsam mit der fortwährenden Zitation von Gebeten und anderen religiösen Texten den Blick von der beängstigenden gegenwärtigen Situation des Selbstmordattentäters weg auf die ihm im Koran verheißenen Freuden des Jenseits hin lenken. Gleichzeitig kann der Attentäter beruhigt sein, daß seine Opfer den Tod wirklich verdienen, sie sind ja Freunde Satans² und Feinde Gottes³. Mit Gewißheit werden sie also nach ihrem Tod zu einer Existenz unter schrecklichen Qualen in einer ewigen Hölle verdammt sein. Sich selbst kann er als Instrument dieses allmächtigen Gottes begreifen.

Szenenwechsel: Bereits 1999, zwei Jahre vor den Attentaten des 11. September 2001 und vier Jahre vor Beginn des jüngsten Irak-Kriegs konnte man aus der Feder

des evangelikalen Reverend Tim LaHaye im theologischen Kommentarband zu seiner apokalyptischen Romanreihe „Left Behind“ lesen:

„Saddam Husseins Haß gegen Juden, Jesus Christus, dessen Nachfolger und jeden, der sich ihm in den Weg stellt und seine Ziele behindert, ist am ehesten noch als dämonische Bessenseheit zu verstehen. ... Es könnte sein, daß er ein Vorläufer des Antichristen ist, der bald auf der Weltbühne erscheinen wird, um, wie wir glauben, die Leitung der Vereinten Nationen ... zu übernehmen.“⁴

LaHayes Romane haben sich nicht nur allein in den USA 60 Millionen Mal verkauft. Er hat nicht nur die Politisierung der christlichen Rechten (Christian Right) in den USA seit den 70er Jahren massiv befördert, sondern gehört zu den Organisatoren mehrerer ausgesprochen einflußreicher quasipolitischer Organisationen, den „Politie Action Commitees“ (PAC). Sie haben die beiden Wahlkämpfe George W. Bushs maßgeblich finanziert und durch die Mobilisierung einer bisher unerreichten Zahl von „wiedergeborenen Christen“ (Born Again Christians) wesentlich zu seiner Wiederwahl im vergangenen Jahr beigetragen. Vorstellungen eines endzeitlichen Gerichts mit anschließender, meist ewig gedachter Belohnung bzw. Bestrafung wirken offenbar in besonderer Weise als Kristallisationspunkte, ja als Auslöser der seit einiger Zeit weltweit sich aufschaukelnden religiös grundierten Gewalt. Dabei ist es unzweifelhaft, daß diese Vorstellungen sich in den monotheistischen Religionen etwa seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. entwickelt haben.

Ist der Monotheismuskritik Jan Assmanns Recht zu geben?

Scheinbar mit gutem Grund führt deshalb der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann in jüngeren Äußerungen gerade das vom Jenseits her motivierte Märtyrertum als schlagendstes Beispiel für die wesenhafte Gewaltneigung monotheistischer Religionen an. Es ist in seinen Augen ein Phänomen, das „in Religionen älteren Typs (wie etwa der ägyptischen!) undenkbar wäre“.

Im Martyrium erblickt Assmann die „eindeutigste Signatur des neuen Menschen, der sich im Horizont der monotheistischen Wende ausgebildet hat. ... Martyrium und Gewalt, das Sterben für und das Töten für Gott (gehören) zusammen. Sie erscheinen beide gleichzeitig im Rahmen derselben geschichtlichen Situation auf der Bühne der Geschichte und gelten beide als Ausdruck des höchsten Einsatzes für Gott, zu dem der Mensch fähig ist.“⁵

Assmann ist in vielen Punkten zuzustimmen, vor allem in dem einen, daß er – gut aufklärerisch – zur Kritik des Monotheismus mit den Mitteln der menschlichen Vernunft auffordert. Das geschieht aber paradoxerweise gerade weil er sich implizit zur typisch monotheistischen Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion bekennt. Jan Assmann stellt sich damit selbst in die Tradition von Moses, dem

Ägypter⁶. Denn auch Religionskritik entsteht bereits früh auf dem Boden der monotheistischen Religion. Hier ist an die „jüdische Aufklärung“⁷ der Prophetenbücher und an die Herausbildung der Theologie als kritischer Instanz gegenüber institutionalisierter Religion zu erinnern. Assmann schreibt explizit über die Spitze seiner Monotheismuskritik:

„Nicht zurück, sondern voraus muß die Devise lauten in Richtung auf eine kritische Reflexion unseres kulturellen Erbes, das wir uns in seiner Ambivalenz bewußt machen müssen, um es in einer globalisierten Welt bewahren zu können. Gefordert ist, mit Sigmund Freud zu reden, ein Fortschritt in der Geistigkeit. Wenn wir vor solcher kritischen Reflexion zurückschrecken, werden wir dazu kaum in der Lage sein.“⁸

Insgesamt darf man den Ansatz Assmanns nicht überstrapazieren, wie dies in den Debatten der letzten Jahre nicht selten geschehen ist, und so seine pauschale Monotheismuskritik zur Weltformel religionshistorischer Beschreibung erklären. Assmann ist nämlich kaum in der Lage, konkrete Phänomene historisch vorkommender Gewalt und ihre konkreten Ursachen angemessen zu analysieren und leistet auch in neueren Publikationen kaum mehr als eine Wiederholung seiner Charakterisierung eines gewalttätigen „Wesens des Monotheismus“. Die historischen Umstände der Gewaltentstehung werden dabei gern in die zweite Reihe geschoben. Warum aber, so könnte man ihn fragen, haben die Aufforderungen zum rücksichtslosen Kampf im indischen Kriegerepos „Bhagavadgita“ nicht zu ähnlich expansiven Eroberungszügen geführt wie in Islam und Christentum? Der aktuelle Hindu-Nationalismus jedenfalls schöpft nicht in erster Linie aus religionshistorischen Quellen, sondern kann am ehesten als Spätphänomen europäischen Nationalstaatsdenkens beschrieben werden.

Warum hat sich das Judentum über beinahe zwei Jahrtausende als geradezu passive, auf jeden Fall aber friedliche Religion gezeigt, obwohl doch in seinem Schoß die das Märtyrertum legitimierende Apokalyptik entstand und alttestamentliche Texte schon die Landnahme als schwer zu übertreffenden Gewaltausbruch von Gottes Gnaden schildern? Selbst die gern „islamisch“ genannten Selbstmordattentate unserer Zeit stammen ja – religionshistorisch betrachtet – nicht aus der Quelle des Monotheismus. Vielmehr wurde das erste Selbstmordattentat auf israelischem Boden 1972 auf dem Flughafen von Tel Aviv von japanischen Rotarmisten verübt – also von politischen, nicht von religiösen Kämpfern, noch dazu aus dem kulturellen Horizont des Buddhismus. Selbstmordattentate wurden allerdings in der Folgezeit wegen ihrer verstörenden Wirkung und mit erheblichen theologischen Rechtfertigungsproblemen von palästinensischen Freiheitskämpfern kopiert⁹.

Entscheidend scheinen also offenbar weniger Wesenseigenschaften einer Religion als die sozioökonomischen und politischen Bedingungen zu sein, unter denen Religion als Weltdeutungsinstrument eingesetzt wird. Der Religionswissenschaftler Hans G. Kippenberg schreibt treffend:

„Tatsächlich beruhen die Weltbilder und Ethiken der Gläubigen aller großen Religionen auf einer Auswahl aus einem umfangreichen und widersprüchlichen Fundus. Verbindlich sind diese Weltbilder und Ethiken *nicht an sich* wegen ihres Status als Traditionen; sie können es nur *werden*, wenn sie als *aktuell relevant* ausgewählt werden und durch einen Akt der subjektiven Zustimmung reflexive und praktische Gültigkeit erlangen.“¹⁰

Meine These, die im folgenden in groben Zügen am religionsgeschichtlichen Bestand der drei großen monotheistischen Religionen ausgewiesen werden soll, lautet: Einerseits steht seit der Makkabäerzeit das Modell einer jenseitigen Vergeltung irdischer Taten für monotheistische Religionen zwingend auf der ideengeschichtlichen Tagesordnung – zwingend, weil es sonst kaum lösbare theologische Grundkonflikte befriedigend löst. Noch ein nicht ausdrücklich religiöser Denker wie Walter Benjamin hat ja in seinem Briefwechsel mit Max Horkheimer auf die logische Unumgänglichkeit der Gerichtsvorstellung angesichts der Verlorenen der Geschichte hingewiesen. Emmanuel Levinas und Jacques Derrida haben in ihren Schriften zu Eschatologie und Apokalypse einerseits genau hier einen wunden Punkt abendländischen Denkens ausgemacht, andererseits aber unter dem Titel „Messianismus“ auch Alternativen entwickelt, die auf dem Boden des Monotheismus denkbar, ja in dessen heiligen Texten angelegt sind¹¹. Auch die Entwicklungen der jüngeren Theologiegeschichte sprechen für die bleibende Aktualität des eschatologischen Traktats. Andererseits sind die Vorstellungen von Endkampf, Gericht, Hölle und Paradies nicht als „Wesenselemente“ monotheistischer Religionen entstanden, sondern als spezifische Form der aktuellen Verarbeitung zwingender Probleme unter bestimmten historischen Bedingungen. Als solche sind sie immer wieder neu politisch wirksam geworden.

Darüber hinaus bewirkt nicht schon das bloße Vorhandensein bestimmter Jenseits- und Gerichtsvorstellungen selbst ihre tagespolitische Anschärfung. Erst die entweder universal oder individuell unmittelbare Erwartung des göttlichen Gerichts, verbunden mit der Erwartung eines bestimmten Ausgangs dieses Gerichts, nämlich der Belohnung eigener Gewaltausübung und der Bestrafung des Verhaltens der anderen (der Feinde) indiziert, motiviert oder verstärkt die hemmungslose Ausübung von Gewalt im monotheistischen Kontext. Und nur historische Situationen entweder der massiven Krise, des eigenen Triumphs oder der dualistischen Aufschaukelung politischer Konflikte sind in der Regel in der Lage, eine solche apokalyptische Anschärfung auszulösen. Diese Beschreibung gilt in analoger Weise für bestimmte Ausprägungen des jüdischen Messianismus, für christlichen Chiliasmus und auch für die endzeitliche Motivation von islamischen Kämpfern im sogenannten kleinen Ġihād. Man mag sie marginal nennen, und doch sind solche Phänomene gerade in jüngster Zeit zum Einfallstor einer breit goutierten Monotheismuskritik geworden. Sie sollen nun im Sinn eines religionswissenschaftlichen Vergleichs kurz- und kritisch betrachtet werden.

Konkrete historische Hintergründe attraktiver Endzeitszenarien

Judentum

Historisch gesehen, liegt die Wurzel der genannten Phänomene in Israel¹². Mit der Durchsetzung der Jahwe-Allein-Bewegung finden sich seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. konsequent erste Andeutungen eines Auferstehungsglaubens. So etwa in Ez 37, in einigen Psalmen und in Hiob 19, 25. Explizit wird der Auferstehungsglaube jedoch erst später, in Dan 12, 2 und in 2 Makk 7: Die unbedingte Liebe Jahwes zu seinem Volk läßt die Vorstellung des Sheôl, eines Totenreichs getrennt von seiner Einflußsphäre, nicht mehr zu. Es bildet sich also ein neues Modell des Jenseitsglaubens aus: Jahwe selbst ist das Jenseits und die Toten sind bei ihm.

Durch Fremdherrschaft massiv gesteigener Außendruck, aber auch die im hellenistischen Kulturraum frei flottierenden persischen und ägyptischen Jenseitsvorstellungen katalysieren seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. eine Fortentwicklung dieses Modells, die zwar den Auferstehungsglauben zur Voraussetzung hat, sich aber nicht notwendig aus ihm ergibt. Sie ist als „frühjüdische Apokalyptik“ in die Religionsgeschichte eingegangen und speist sich aus einer ideengeschichtlichen und einer realpolitischen Quelle: Der Konflikt zwischen altisraelischem Auserwähltheitsglauben einerseits und der demütigenden Situation andererseits, in welcher sich die frommen Kämpfer des Judas Makkabäus (Chassidim) im Kampf um die befleckte Reinheit des Tempels gegen den Seleukidenherrscher Antiochos IV. (Epiphanes) befanden, bot sich die Vorstellung eines göttlichen Äons als Lösung an, eines Äons, der – begleitet von katastrophischen Ereignissen wie man sie gerade erlebte – den irdischen Äon beendet. Das Jenseits der Apokalyptik war nicht mehr einfach identisch mit der heilenden Gegenwart Jahwes. Vielmehr mußte zuvor ein – zunächst lokal, später universal gedachtes – Gericht im Sinn der Chassidim durchlaufen werden. *Nur sie* sollten fortan auf ewig Jahwes Gegenwart genießen, während ihre Gegner – ebenfalls auf ewig – in einem durch vielfältige Schreckensmetaphorik aufgeladenen neuen Sheôl ihr Dasein zu fristen haben werden.

Bis zur Niederschlagung des Bar Kochba-Aufstands im Jahr 135 n. Chr. blieb die Bedrohung Israels durch übermächtige Fremdherrschaft aktuell und die Hoffnung auf deren revolutionäre Beendigung realistisch. Die konstante realpolitische Situation hielt das apokalyptische Denkmodell lebendig, und dieses bot wiederum der Kampfkraft jener jüdischen Gruppen immer wieder neue Nahrung, die zum bewaffneten Widerstand entschlossen waren.

Doch die jüdischen, apokalyptisch motivierten Kämpfer überlebten historisch die Auseinandersetzung mit der römischen Großmacht nicht. Stattdessen sammelten sich um den bereits 70 n. Chr. heimlich aus dem besetzten Jerusalem geschmuggelten Jochanan ben Zakkai gerade jene Kräfte, die – zumindest im legendenbildenden Rückblick des Talmud¹³ – eher eine friedliche Lösung vorgezogen hatten. Gleichzeitig hielten sie – anders als die vernichteten Sadduzäer – am Auferstehungs-

glauben fest. Aus ihrer Weltsicht entstand in aneignender Rekonstruktion des israelitischen Glaubensvollzugs das rabbinische Judentum. Hier wird der Vergeltungsgedanke zwar formal aufgenommen: „Gott vergilt, was der Mensch tut und läßt“, heißt es im Midrasch Vayikra Rabba. Daß diese Vergeltung nicht mehr im Diesseits geschehen konnte, war nach den Erfahrungen der vergangenen Jahrhunderte aber ebenfalls nicht zu leugnen. Doch gleichzeitig verboten sich die Rabbinen beinahe jede Spekulation über den Zeitpunkt und die genauere inhaltliche Gestaltung der kommenden Welt. Alle Prophezeiungen der Propheten beziehen sich in ihren Augen auf die messianische Endzeit (Yamot Hamaschiach). Und diese wird in der Regel streng innerweltlich gedacht. Das Gericht und die zukünftige Welt (Olam ha bah) werden jedoch von Spekulationen fast vollkommen frei gehalten. Insgesamt gilt für die zukünftige Welt: „Alle Propheten weissagten nur von den messianischen Tagen. Von der zukünftigen Welt aber heißt es: ‚Kein Auge außer Dir, o Gott, hat je geschaut, was er dem bereiten wird, der auf ihn harrt.‘“¹⁴

Warum diese erstaunliche Entwicklung – zumindest auf der Ebene der Endredaktion des babylonischen Talmud? In der Forschung ist man sich weitgehend einig, daß sie vor allem zwei historisch benachbarte Ursachen hat: einmal die jüdische Niederlage im Bar Kochba-Aufstand – Bar Koziba war vom hoch anerkannten Rabbi Akiba als Messias ausgerufen worden, hatte jedoch versagt, konnte also nicht der Messias gewesen sein¹⁵. Darüber hinaus läßt jedoch auch die auf christlicher Seite zunehmend eindeutige Identifikation Jesu Christi mit dem Messias eine solche Zuweisung wenig ratsam erscheinen. Wie der US-amerikanische Judaist Daniel Boyarin in seiner jüngsten Veröffentlichung „BorderLines. The partition of Judaeo-Christianity“¹⁶ gezeigt hat, kann ja das Zueinander von Judentum und Christentum in den ersten Jahrhunderten ihrer Entstehung bzw. Neufiguration am besten als Entwicklung wechselseitiger Anziehung und Abstoßung beschrieben werden. Beide Religionen haben sich in einem unausweichlichen Gegenüber ausgeprägt, genealogische Entstehungsmodelle (Mutter-Tochterreligion) scheinen damit zumindest für die religionswissenschaftliche Forschung obsolet geworden zu sein.

Für die hochkomplexen Entwicklungen in der mittelalterlichen jüdischen Theologie läßt sich vereinfachend sagen, daß die theologisch-philosophisch reflektierte Position etwa eines Moses Maimonides immer wieder einem populären Messianismus gegenübersteht. Während Moshe ben Maimon vor allem unter aristotelischem Einfluß das Zueinander von „Olam ha zeh“ und „Olam ha bah“, gegenwärtiger und zukünftiger Welt, ähnlich wie Immanuel Kant gestaltete, also das Kommen des Messias erst erwartete, wenn alle Bürger ihre ethischen Pflichten erfüllt haben, kommt es im Zusammenhang dramatischer historischer Ereignisse wie dem Mongolensturm, den Kreuzzügen oder der Reconquista (Wiedereroberung Spaniens durch das Christentum, abgeschlossen 1492) immer wieder zu einem Aufflackern volkstümlicher messianischer Bewegungen. Als vorläufig letztes Phänomen dieser Kette darf der tragisch gescheiterte Messias Sabbatai Zwi (1626–1676) gelten. Sein

Übertritt zum Islam, verbunden mit spiritueller kabbalistischen Strömungen in Israel und einem sich der Aufklärung öffnenden europäischen Judentum, lösen schließlich erneut eine breitenwirksame Verinnerlichung und Spiritualisierung der Messiaserwartungen aus.

Erst im 20. Jahrhundert, nach den vielleicht massivsten historischen Umbrüchen, die das jüngere Judentum verarbeiten mußte, der Shoah und der Gründung des Staates Israel, sind zwei neue wachsende messianische Bewegungen zu beobachten: der sogenannte messianische Zionismus in Israel und der sich von New York weltweit ausbreitende Lubawitscher Chassidismus. Die „Lubawitscher“ (Habád Chassidim) verehren den verstorbenen Rebbe Schneerson als Messias. Dieser hatte den Holocaust als Zeichen der Endzeit interpretiert: „Die Leiden Israels haben nun ihren Höhepunkt erreicht ... seid nun bereit für die Erlösung.“ Seine schwere Krankheit wird mit Jes 53 als Leiden des Messias vor dem Hintergrund der allgemeinen messianischen Verwerfungen interpretiert. Wie lange die Gemeinschaft allerdings das Ausbleiben seiner Wiederkunft aushalten wird, ist fraglich.

Die militärische Eroberung der heiligen Stätten in Jerusalem und der Westbank im Sechstagekrieg 1967 bescherte aber auch dem *säkularen* Zionismus eine politisch wirksame religiöse Wende. Gruppierungen wie Bnei Akiva, Gusch Emunim und Mafdal, Anfang der 70er Jahre entstanden, erlebten bald einen rasanten Aufschwung und spielen bis heute vor allem als Interessenvertreter der radikalen Siedler eine wichtige politische Rolle. Hier wirkt der „messianische Zionismus“. Sein Motor ist das Bewußtsein nationaler Renaissance und historischer Aktualisierung biblischer Prophezeiungen. Das Aufkommen des Zionismus, Shoah und Gründung des Staates Israels werden als Folge göttlichen Eingreifens in die Geschichte und als Vorzeichen des nahenden Messias verstanden. Politisch muß der messianische Zionismus damit auf den Besitz eines ungeteilten „Eretz Israel“ bestehen: Die Teilung des Landes, wie sie etwa das Osloer Abkommen vorsieht, und alle weiteren Friedensverhandlungen widersprechen Gottes unmittelbarem Willen, der nicht mehr nur in der Tora, sondern auch in einer mit Hegel verstandenen Historie seinen Niederschlag gefunden hat. Schon aus Gründen des Selbsterhalts muß alles, was diese messianische Spannung abmildert, verhindert werden – hier ergeben sich, wie wir sehen werden, erstaunliche Konvergenzen zwischen der Realpolitik des messianischen Zionismus und des evangelikalen Protestantismus in den USA.

Christentum

Das Christentum hatte die jüdische Vorstellung vom Endgericht mit einigen Veränderungen übernommen: Am Ende der Zeiten würde Jesus Christus als Richter wiederkehren und seine Anhänger in die „*basileia tou theou*“, das von ihm verkündete Reich Gottes, führen. Die Geheime Offenbarung des Johannes ist die konkrete Ausmalung dieses Endes unter Bedingungen der enttäuschten Naherwartung. Vor

dem Hintergrund einer mehrfachen Marginalisierung der frühen Christen liegt die Hoffnung auf eine Besserung, ja eine Umkehrung der aktuellen religionspolitischen Verhältnisse im Jenseits nahe. Noch in den wahrscheinlich spät eingefügten Versen von Offb 17, 9 ist das auf sieben Hügeln gelegene Rom als eines der apokalyptischen Tiere und damit auch als Zeichen für den Einbruch der Realpolitik in den Heiligen Text auszumachen.

Als das Christentum gut 200 Jahre nach Entstehung der Johannesapokalypse durch Kaiser Konstantin den Status einer „*religio licita*“, einer erlaubten Religion, und einige Jahrzehnte später gar den einer Staatsreligion erhalten hatte, trat eine rasante Umdeutung der Apokalypse ein: Augustinus verabschiedete in seinem monumentalen Werk „*De Civitate Dei*“ (Buch XX/XXI) die aufgeheizte Naherwartung der kleinen Sekte endgültig: Entscheidend ist für Augustinus die Selbstoffenbarung Gottes in der Vergangenheit, die durch kein historisches Datum mehr überboten werden kann, sondern der jede spätere Geschichte nur mehr oder weniger gerecht wird. Für die Theologen der römisch-katholischen Kirche gilt daher für lange Zeit Geschichte vor allem als Ort der Bewährung gegenüber dem ungeheuren Ereignis göttlicher Gegenwart auf Erden in der Inkarnation des einen Gottes und kaum mehr als ein der Katastrophe verfallender Äon. Wie hätte man auch die eigene Gegenwart als katastrophischen Äon verstehen sollen, war sie doch als Zeit der Kirche von den Nachfolgern Petri und dem Gesetz Christi bestimmt. Konsequenz wurde der Chiliasmus zur Häresie, und bis ins 19. Jahrhundert fristete der eschatologische Traktat „*De Novissimis*“ ein Schattendasein, während säkulare Utopien und geschichtsphilosophische Modelle an Attraktivität gewannen und im 20. Jahrhundert schließlich in ihrer totalitären Umsetzung einen vorläufigen Höhe- und Endpunkt fanden.

Doch diese Abschwächung der apokalyptischen Spannung findet nur in den Großkirchen statt. Die nahe erwartete Apokalypse bleibt für Jahrhunderte das ideologische Instrumentarium jener, die aufgrund eigener religionspolitischer Unterdrückung und Unzufriedenheit eine historische Wende herbeisehnten und vorbereiteten: der christlichen Splittergruppen und Sekten. Die ideengeschichtlich wichtigste ist die der Franziskanerspiritualen im 14. Jahrhundert. Fußend auf der Lehre Joachims von Fiore, erwarteten sie nicht nur ein neues Zeitalter des Heiligen Geistes, eine Zeit der Orden, die die gesamte Struktur einer Kirche des Fleisches revolutionieren sollte, sondern sie erwarteten es auch als realpolitischen Umsturz im Diesseits des späten 13. Jahrhunderts. Bereits im Hochmittelalter erwuchs hier der Gedanke einer „*Neuzeit*“. Die Utopien von einem besseren Leben, wie sie sich bei einigen Reformatoren, bei Thomas Morus, im Fortschrittsmodell der modernen Technik und Naturwissenschaft, im dialektischen Geschichtsmodell Hegels und davon ausgehend und besonders wirkungsvoll im Marxismus, also jenseits jeder Religion, ja in Frontstellung gegen sie Ausdruck verschafft, traten das Erbe Joachims von Fiore an.

Das 19. Jahrhundert darf aber noch aus anderen Gründen als Jahrhundert einer Renaissance des apokalyptischen Denkens innerhalb der westlichen Welt bezeichnet werden. Der anglikanische Erweckungsprediger John Wesley entwickelte hier nämlich, angeregt von der Herrnhuter Reform, ein Gegenmodell zur wachsenden Anonymisierung und Erosion der frühindustriellen Gesellschaft Englands: Apokalyptische Elemente, die in seinen Predigten eher eine Nebenrolle spielen, entwickelten in den USA eine erstaunliche politische Durchschlagskraft. Angesichts des nahe bevorstehenden Gerichts ist jeder einzelne aufgefordert, sich unabhängig von seiner Kirchenzugehörigkeit zu Jesus Christus zu bekehren und nach der Ethik Jesu zu leben. In die folgenden Jahrzehnte fällt die Entstehung der sogenannten Endzeitkirchen, der Mormonen, Adventisten und Zeugen Jehovas in den USA: ein Staatenbund, der von seinen protestantischen Bewohnern sowieso gern als die „Neue Welt“ im endzeitlichen Sinn begriffen wird. Als Ferment wirkt dieses Gedankengut heute leicht modifiziert, aber dafür in großer Breite weiter in der inzwischen politisch ausgesprochen mächtigen US-amerikanischen christlichen Rechten (Christian Right).

Hier hat die Apokalyptik in den USA seit jener Krise Anfang der 90er Jahre an Bedeutung gewonnen, die das Ende des Kalten Krieges, aber auch der erfolgreichen, doch „moralisch verkommenen“ Clinton-Administration bei der christlichen Rechten ausgelöst hatte: Ähnlich wie die messianischen Zionisten deuten auch die Autoren der anfangs erwähnten Buchreihe „Left Behind“¹⁷, Tim LaHaye und Bill Jenkins in der Nachfolge Hal Lindsey, die Gründung des Staates Israel 1948, aber auch die Erfindung der Atombombe, den moralischen Verfall und die liberale Theologie der großen US-amerikanischen („mainline“) Kirchen als Kulminationspunkte für einen unweigerlich ablaufenden apokalyptischen „Fahrplan“. Während sich aber zwischen messianischen Juden und Zionisten einerseits und endzeitorientierten christlichen Evangelikalen andererseits erstaunliche politische und religionspolitische Koalitionen ergeben, droht der Islam in einem dualistischen, am Endkampf Harmageddon orientierten Weltbild zunehmend die Rolle des unausweichlichen Gegners für die Truppen der Neuen Welt einzunehmen.

Islam

Der Glaube an ein Jüngstes Gericht gehört nicht nur seit den frühesten Suren des Koran zum Kernbestand des muslimischen Glaubens¹⁸. Es gibt kaum eine Koransure, in der das nahe Gericht nicht vorkommt. Mohammed, der in einer „Zeit der Gärung“ (Tilman Nagel) lebte, nimmt die Verkündigung der im Koran ausdrücklich geoffenbarten Naherwartung des göttlichen Gerichts als seine dringendste Aufgabe wahr¹⁹. In der vorislamischen Zeit existierten in Arabien offenbar keinerlei konkrete Vorstellungen vom Jenseits. Überlieferte Gedichte aus der präislamischen Zeit stellen eine ganz auf das Diesseits ausgerichtete Ethik und Lebenshaltung vor, die sich in Mohammeds Sippe, der Quraisch, niederschlugen in einer am

persönlichen Reichtum orientierten Ethik und einem geradezu gottlosen Weltbild. Gleichzeitig ist für die Zeit Mohammeds von der Präsenz jüdischer, christlicher und persischer Jenseitsvorstellungen auf der arabischen Halbinsel auszugehen.

Genauer heißt das: Die Notwendigkeit der Installation einer ernstzunehmenden, stämmeübergreifenden Ethik kulminiert in der drängenden Frage nach einer Vergeltung im Jenseits; drohte der dekadente Pluralismus der neureichen Händler in Mekka doch bereits zu einem Verfall der beduinischen Stammesethik zu führen, die sich aus der lebensbedrohlichen Wüstenexistenz der Händler und Nomaden entwickelt hatte. Die monotheistische Vorstellung eines nahen Gerichts bot hier eine wirksamere und intellektuell anspruchsvollere Lösung. In Sure 40, 17 heißt es etwa mit Blick auf den Tag des Jüngsten Gerichts: „*Heute* wird jedem das vergolten, was er (in seinem Erdenleben) begangen hat. *Heute* geschieht kein Unrecht. Gott ist schnell im Abrechnen.“ Auf die Neuschöpfung aller Kreaturen in der Auferstehung folgt auch im islamischen Gerichtsverständnis die Belohnung im Paradies (Cennet) bzw. die Bestrafung in der Hölle (Gehenna). Hölle und Paradies werden im Islam ewig gedacht, einen Ort des Übergangs und der Reinigung gibt es nicht. Damit erscheint das diesseitige Leben allein als Ort der Bewährung, wenn der Muslim auch immer mit Allahs Barmherzigkeit rechnen darf. Unmittelbar zieht die Höllenstrafen auf sich, wer vom islamischen Glauben abfällt. Ähnlich geht es den Ungläubigen, vor allem jenen, die andere Götter als Allah verehren (Schirk). Wer als Gerechtfertigter aus dem Gericht hervorgeht, den erwarten hingegen Frieden (salâm) und paradiesische Freuden²⁰.

Hier zeigt sich eine Grundhaltung, die religionshistorisch nicht zuletzt auf die massive Bedrängnis verweist, der in mekkanischer Zeit die kleine Schar der ersten Muslime ausgesetzt war. Von einer derart rigiden Gerichtsdrohung gegen die feindlichen Quraisch und Abtrünnige des jungen Islam ließ sich soziale Kohärenz und die Durchsetzung seiner Ethik in allen arabischen Stämmen erwarten. Nach einer kurzzeitigen metaphorischen Auslegung der einschlägigen Koranpassagen in der Zeit der arabischen Aristotelesrezeption zwischen dem 9. und dem 11. Jahrhundert – sie hat ihre Anhaltspunkte durchaus im Koran selbst (Suren 74, 33; 13, 17; 39, 27)²¹ – sind solche Aussagen seit Jahrhunderten mehrheitlich in einem hermeneutisch ungebrochenen literarischen Sinn Glaubensinhalt vieler Muslime.

Im ausgehenden 19. Jahrhundert tritt die reale Relevanz des Gerichtsglaubens zunächst in den Hintergrund. Ein von der Überlegenheit der europäischen Kolonisatoren faszinierter Reformislam ist zunächst an nichts mehr interessiert, als daran, seine eigene Anschlußfähigkeit an die Moderne zu erweisen. Die uns bereits aus dem Judentum bekannte Spiritualisierung und Entschärfung der Höllendrohung und Paradiesesverheißung findet sich nun auch bei einflußreichen muslimischen Reformatoren wie etwa Muhammad Abduh²² in Ägypten und Mohammad Iqbal in Indien. „Himmel“, so schreibt Iqbal, „bedeutet die Freude des Triumphes über jede Form von Desintegration“²³. Mit der wachsenden islamischen Enttäuschung an der

Moderne, teilweise schon während der Weltwirtschaftskrise in den 20er und 30er Jahren, verlor dieses Modell einer Rationalisierung und Psychologisierung der Jenseitserwartungen aber massiv an Plausibilität.

Unter dem Einfluß nationalstaatlicher, teilweise auch totalitärer Ideologien entsteht dann Mitte des letzten Jahrhunderts die Vorstellung eines islamischen Staates mit eindeutig eschatologischen Qualitäten. Das Jenseits wird zu einem Interpretationsschlüssel der eigenen Position in der Gegenwart weltpolitischer Umbrüche, genauer: zum Instrument, mit dem angesichts des Kolonialismus Widerstand und eine religiöse Erneuerung aus eigenen Quellen entwickelt werden konnten gegen die mit guten Gründen als feindlich verstandene westliche Kultur und Zivilisation.

Hier ist exemplarisch Sayyid Qutb zu nennen (hingerichtet durch Gamal Abd el-Nasser 1966). Er war Vordenker der ägyptischen Muslimbrüder und ist bis heute ein zentraler Ideengeber für den islamischen Fundamentalismus aber auch Terrorismus. Qutb knüpft einerseits an die Metaphorisierung und Verdiesseitigung der islamischen Endzeitkonzepte seiner modernistischen Vorgänger an. Aber seine Zielperspektive ist nicht ihre Abschwächung und Spiritualisierung, sondern der finale bewaffnete Kampf gegen die Mächte des Unglaubens. Diesen Kampf erwartet er am Ende einer dialektisch gedachten Historie. Gegner der „Umma Islamiya“, der islamischen Gemeinde sind die mit dem Westen kollaborierenden Scheindemokratien Nordafrikas und Arabiens und natürlich das zionistische Israel. Dieser apokalyptische Endkampf kann in den Augen Qutbs freilich nur gewonnen werden, wenn alle Muslime sich auf ihren wahren Glauben zurückbesinnen. Erneut dient hier also die eindeutige Zuordnung von Freunden und Feinden Gottes einer Anschärfung ethischer Gebote und damit zur Klärung der eigenen Lage einer als einheitlich imaginierten islamischen Gemeinde in den unübersichtlichen sozioökonomischen Zusammenhängen – heute: die „Globalisierung“ – und im Extremfall als Motivation zur Aufgabe des eigenen Lebens im bewaffneten Kampf.

Apokalyptische Naherwartung – eine Hypothek des Monotheismus?

Es sollte deutlich geworden sein, daß die Metaphern von Endkampf, Hölle und Paradies vor allem in Zeiten der welt- oder ideengeschichtlichen Umbrüche eine wesentliche Rolle gespielt haben. Sie sind in den letzten Jahrzehnten der religionswissenschaftlichen Forschung – von wenigen Ausnahmen abgesehen – eher unterschätzt worden, dies vor allem aufgrund der Allgegenwart des unscharfen transreligiös gebrauchten Kampfbegriffs „Fundamentalismus“.

Bestimmte Elemente der frühjüdischen Apokalyptik wie die Belohnung der Gerechten im Paradies und die Bestrafung ihrer Gegner in der Hölle aber auch die Annahme eines finalen Endkampfes sind dabei bis in unsere Tage hinein immer wieder als Motivationsverstärker politischen oder gar konkret gewaltsamen Handelns ein-

gesetzt worden. Die typisch apokalyptische Argumentation tritt uns dabei jeweils singulär und den je spezifischen Ausprägungen der jeweiligen Religion angepaßt entgegen. So ist eine Versuchung des volkstümlichen Judentums sicher der politisch angeschärfte Messianismus; andererseits dürfte gerade die Radikalität der nachbiblischen Diasporaerfahrung im Zusammenklang mit enttäuschten falschen Messiasen, dem Bilderverbot und der Aufnahme philosophischen Gedankenguts eine Stillstellung konkreter Naherwartung gefördert haben.

Im Christentum ist deutlich zwischen groß- und kleinkirchlichen Denkmodellen zu unterscheiden: Während kleine Kirchen aus ihrer Minderheitenposition heraus, aber auch aufgrund eines hier weit verbreiteten unreflektierten Biblizismus und verstärkt durch das religionspolitische Selbstverständnis der USA zu einer wortwörtlichen Erwartung apokalyptischer Wehen neigen, scheinen die Großkirchen immerhin so lange eine theologische Isolation des apokalyptischen Stachels vorzuziehen, wie sie von einer Bewahrung des Status quo profitieren.

Im Islam schließlich ist die vermutlich engste Verquickung zwischen Religion und Realpolitik zu konstatieren. Die andauernde und heute sicher „gefährlich“ zu nennende Valenz von Endkampf-, Höllen- und Paradiesesvorstellungen im aktuellen Islamismus ist allerdings neben der von vielen Muslimen als Kette von Demütigungen und Katastrophen empfundenen Geschichte des 20. Jahrhunderts vor allem einer weitverbreiteten wortwörtlichen Koranlektüre geschuldet. Sie bleibt hinter dem hermeneutischen Niveau des Koran selbst und erst recht hinter seiner im Mittelalter abgebrochenen theologischen Wirkungsgeschichte zurück und wird von meistens schlecht ausgebildeten Predigern zur Zeit in der ganzen Welt verbreitet.

Die friedlichste Verarbeitung der apokalyptischen Gärung gelang sicher in der jüdischen Theologie und Philosophie des Mittelalters und der Neuzeit, aber auch in den neuzeitlichen christlichen großkirchlichen Theologien. Sie gelang allerdings unter sehr spezifischen, nämlich politisch einigermaßen befriedeten und sozioökonomisch erträglichen Bedingungen. Vorhergegangene Katastrophenerfahrungen wie der Fall Jerusalems und die Völkermorde und Weltkriege des 20. Jahrhunderts, die sowohl der US-amerikanischen Bevölkerung als auch den islamischen Staaten abgehen, haben hier ebenfalls eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt.

Mit Wesensaussagen à la Assmann, die die Historie nicht berücksichtigen, ist also wenig gewonnen. Andererseits wäre es auch falsch, vereinfachend von einer „Instrumentalisierung der Religion durch die Politik“ zu sprechen. Wer so redet, entlastet Religion von einer immer notwendigen kritischen Selbstreinigung. Religion kommt niemals in Reinform vor und wird dann auch selten von einer feindlich sich auf sie stürzenden Politik verfälscht. Vielmehr begegnet sie uns in hochsingulären diskursiven Feldern, deren Analyse eine kritisch-vergleichende Religionswissenschaft durch einseitige Konzentration auf heilige Texte ebenso wenig vernachlässigen sollte wie eine Fundamentaltheologie, die nicht nur das Urteilen, sondern auch das Wahrnehmen der Zeitgeschichte auf ihrer Agenda hat und nur so als Hand-

lungswissenschaft begriffen werden kann. Vor einem solchen Hintergrund könnte auch noch einmal deutlich werden, wie unsinnig es ist, von einem „wesenhaften“ Gewaltpotential des Islam oder des Christentums zu sprechen, „das Judentum“ philosemitisch von jeder Gewaltneigung freihalten zu wollen oder es neu-antisemitisch einseitig für die Gewalt im Nahen Osten verantwortlich zu machen.

Abschließend möchte ich etwas ungeschützt und abseits von unserem historischen Weg durch die Wirkungsgeschichte der Apokalyptik behaupten, daß eine Selbstreflexion mit den Mitteln der philosophischen Vernunft und eine historische Kritik der Heiligen Schriften, wie sie in je spezifischer Ausprägung im Talmud und in der historisch-kritischen Exegese, aber auch in der zeitgenössischen systematischen Theologie vorliegt, die Friedensfähigkeit sowohl des Mehrheits-Islam als auch des US-amerikanischen Christentums steigern könnte. Wenn ich noch weiter gehen und Elemente einer historischen und philosophischen Kritik des monotheistischen Gerichtsgedankens nennen darf, kommen vor allem drei kritische Fragen an aktuelle oder historische Gerichtsvorstellungen in den Blick:

1. Wie wird der Umgang mit dem anderen Menschen im Gericht vorgestellt, genauer mit Andersgläubigen und den Frauen? Nach wie vor ist der apokalyptische Diskurs in der Regel ein männlicher. Genauer heißt das: Zählt im Gericht der Wert der Taten oder die Religionszugehörigkeit? Und: Sind Frauen im Paradies Objekte des männlichen Blicks oder Subjekte? – 2. Liegt eine Negative Theologie der Apokalyptik vor oder fehlt sie völlig? Keiner kann sich seiner Bestrafung oder Belohnung sicher sein, wenn die klare Trennung zwischen Transzendenz und Immanenz ernstgenommen wird, die mindestens in gleicher Weise Kennzeichen monotheistischer Religionen ist. – 3. Schließlich ist die Frage zu stellen, ob die Gerichtsvorstellungen theozentrisch strukturiert sind. Es muß gelten: Gott richtet, nicht der Mensch, und wir wissen weder den Tag noch die Stunde.

ANMERKUNGEN

¹ Die geistliche Anleitung der Attentäter des 11. September, 3, 169. Erstmals vollständig ins Deutsche übersetzt in: *Terror im Dienste Gottes. Die ‚Geistliche Anleitung‘ der Attentäter des 11. September 2001*, hg. von H. G. Kippenberg u. T. Seidensticker (Frankfurt 2004) 17–28, 22 u. 26.

² Ebd. 21.

³ Ebd. 25.

⁴ T. LaHaye u. J. B. Jenkins, *Leben wir in der Endzeit? Biblische Prophezeiungen u. ihre Bedeutung für heute* (Asslar 2004) 134.

⁵ NZZ, 30.10.2004.

⁶ So lautet der Titel der Monographie, mit der Assmann die Debatte im Jahr 1998 begann: *Moses, der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (Darmstadt 1998).

⁷ Vgl. zu dieser Begriffsbildung v. a. E. Nordhofen, *Der Engel der Bestreitung. Über das Verhältnis von Kunst u. Negativer Theologie* (Frankfurt 1993).

⁸ SZ, 15.9.2004.

⁹ Vgl. J. Croitoru, *Der Märtyrer als Waffe. Die historischen Wurzeln des Selbstmordattentats* (München 2003).

¹⁰ Terror im Dienste Gottes (A. 1) 84f.

¹¹ Vgl. v. a. E. Levinas, *Messianische Texte*; in: ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum* (Frankfurt 1992) 58–103; J. Derrida, *Apokalypse* (Wien 1985); ders., *Marx' Gespenster* (Frankfurt 1995).

¹² Weiterführende Literatur: F. Albertini, *Das Verhältnis von Gesetz, Gemeinde u. der kommenden Welt in Hilkhot De'ot von Moses Maimonides*, in: *Kirche u. Israel* 2/2004, 106–120; K. Hoheisel, *Tod u. Jenseits im außerbiblischen Judentum des Orients*; in: *Tod u. Jenseits im Glauben der Völker*, hg. v. H. J. Klimkeit (Wiesbaden 1978) 97–110; M. Idel, *Jewish Apocalypticism 670–1670*, in: *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Bd. 2: *Apocalypticism in Western History and Culture*, hg. v. B. McGinn (New York 2000) 204–237; A. Ravitzky, *The Messianism of Success in Contemporary Judaism*, in: *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Bd. 3: *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, hg. v. S. J. Stein, 204–229.

¹³ Vgl. Babylonischer Talmud, Traktat Gittin 56a/b.

¹⁴ Babylonischer Talmud, Traktat Sanhedrin 99a.

¹⁵ Vgl. ebd. 93a: „Kosivas Sohn regierte zweieinhalb Jahre. Er sagte zu den Gelehrten: Ich bin der Messias. Sie sagten zu ihm: Von dem Messias steht geschrieben, daß er riecht, wo das Recht ist. Wir wollen nur sehen, ob er riecht, wo das Recht ist (Jes11, 3 in rabb. Übers.). Als sie an ihm sahen, daß er nicht riechen konnte, wo das Recht ist, töteten sie ihn.“

¹⁶ D. Boyarin, *BorderLines. The partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia 2004).

¹⁷ Dt. Ausgabe: *Finale* (München 2001); vgl. dazu auch: J. Valentin, *Apokalyptik statt Politik? In den USA boomen Endzeit-Romane*, in: *HerKorr* 59 (2005) 30–34.

¹⁸ Weiterführende Literatur: T. Nagel, *Das Leben nach dem Tod in islamischer Sicht*, in: *Klimkeit* (A. 12) 130–145; S. Amir Arjomand, *Islamic Apocalypticism in the Classic Period*, in: *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Bd. 2 (A. 12) 238–283; A. Amanant, *The Resurgence of Apocalypse in Modern Islam*; in: *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Bd. 3 (A. 12) 230–261.

¹⁹ So heißt es mehrfach im Koran: „Die Stunde ist gekommen“ (Suren 54, 1; 22, 7; 40, 59).

²⁰ „Diejenigen aber, die glauben und tun was recht ist – diejenigen, die recht handeln, bringen wir nicht um ihren Lohn. Ihnen werden die Gärten von Eden zuteil, in deren Niederungen Bäche fließen. Sie sind darin mit Armringen aus Gold geschmückt und in grüne Gewänder aus Sundus und Istabraq-Brokat gekleidet und liegen behaglich auf Ruhebetten – ein trefflicher Lohn und ein guter Ruheplatz.“ (Sure 18, 30; vgl. auch Sure 14, 23; 57, 12 u. a.).

²¹ „Was will denn Allah mit diesem Gleichnis? ... dies ist nur eine Mahnung für die Menschen.“ Den Hinweis auf diese Passage verdanke ich Bernhard Uhde.

²² Vgl. zu M. Abduh v. a.: M. H. Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashī Ridā* (Berkeley 1966) 103–152.

²³ M. Iqbal, *Le livre de l'éternité* (Paris 1962) 123.