

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Allgemeines

*Sommer, Wolfgang (Hg.): Zeitenwende – Zeitenende. Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie (= Theologische Akzente 2), Stuttgart (Kohlhammer) 1997, 304 S., kt., ISBN 3-17-014781-1.*

Das Vorwort dieses Bandes ist mit „September 1997“ datiert; der Rezensent erhielt das Werk im November 1999 zur Besprechung. Man ging damals auf die Wende vom 20. zum 21. Jh. zu. Der Sammelband steht erkennbar und ausdrücklich vor diesem Hintergrund, worauf der Herausgeber im Vorwort eingeht. Dort ist auch die Rede von der ersten Jahrtausendwende der christlichen Zeitrechnung, wobei Sommer betont, daß die mit dem Jahr 1000 in Verbindung gebrachten Endzeiterwartungen in zeitgenössischen Quellen nicht belegt sind; die Berichte über die Schrecken der Jahrtausendwende stammen aus sehr viel jüngerer Zeit. „Der Gemeinplatz von der großen Unruhe und Angst im Jahre 1000 ist aber noch heute weitverbreitet. (...) Offenbar ist auch das moderne Bewußtsein am Ende des 20. Jh.s einer Sichtweise zugänglich, in der nicht wenige, aus den Erfahrungen unserer Zeit stammende Apokalypseerwartungen herrschen“ (7). Bei der Abfassung der Rezension ist die zweite Jahrtausendwende schon Vergangenheit. Aus dem Abstand zeigt sich, daß der Wert dieser Aufsatzsammlung, trotz aller Zeitbezogenheit, kein kurzes Verfallsdatum hatte. Ertrag und Qualität der meisten der 13 Beiträge heben das Gesamtwerk über Tagesaktualitäten hinaus. Einige Aufsätze gelten dem Alten oder dem Neuen Testament, andere der Philosophiegeschichte, der Praktischen Theologie, der Religions- und Missionswissenschaft oder der Hymnologie. Nur zwei Beiträge haben Fragen der Kirchen- oder der Theologiegeschichte als Thema.

*Hans-Joachim Petsch* geht in seinem über Zunftgrenzen hinaus bemerkenswerten Aufsatz „Das Ewige im Jetzt. Meister Eckharts Lehre vom ‚ewigen Nun‘. Theologische Konsequenzen einer aktuellen Provokation“ (79–106) von der Beobachtung

„voranschreitender Enttraditionalisierung“ (84) und von Peter Sloterdijks „Kritik der zynischen Vernunft“ von 1983 aus. Er konstatiert für die Gegenwart eine „eher resignative Stimmungslage“ (83), die sich von der Vergangenheit abgeschnitten fühlt und angesichts einer ungewissen Zukunft auf das „Prinzip des Lebens hier und jetzt“ (Sloterdijk) setzt oder sich, im Stil postmoderner Theorie, am „Ende der Geschichte“ glaubt. Nur Minderheiten in fundamentalistischen Subkulturen sähen in der „Realkrise der Moderne“ (83) eine von Gott über die Menschen verhängte theogene Apokalypse; die Mehrheit empfinde mehr oder weniger vage die Drohpotentiale einer anthropogenen Apokalypse. Mit dem Verschwinden des alten Horizontes, vor dem die Pilgerschaft im irdischen Jammertal in der zukünftigen Welt kompensiert werden konnte, habe auch die traditionelle futurische Eschatologie ihre Plausibilität verloren. Petsch knüpft an Bultmanns Aufsatz über die Eschatologie des Johannes-Evangeliums von 1928 an und tritt für die Ergänzung der futurischen durch präsentische Eschatologie ein: „Die Parusie ist schon gewesen!“ (Bultmann). Was hat das alles mit Kirchen- und Theologiegeschichte zu tun? Petsch antwortet: „Wenn es der Kirche darum geht, den Menschen das Heil Gottes erfahrbar zuzusprechen und sie dabei, wie Bultmann meinte, in ihren aktuellen ‚Wünschen und Hoffnungen‘ ernstzunehmen, dann ist sie gehalten, dies in einer Sprache zu tun, die die Menschen in ihrer konkreten Situation erreicht. In unserer Gegenwart bedeutet dies: sich auf das Hier- und-Jetzt-Prinzip einzulassen: Die präsentische Eschatologie bietet dafür relevante Anschlußmöglichkeiten. Dabei kann sich die Kirche nicht zuletzt auch auf die christliche Mystik berufen“ (87). Damit kommt Petsch zu seinem Thema, dem „ewigen Nun“ in den deutschen Predigten Meister Eckharts. Das „ewige Nun“ gilt bei Meister Eckhart zunächst für Gott. Er sagt: „Gott erschafft die Welt und alle Dinge in einem gegenwärtigen Nun, und die Zeit, die da vergangen ist vor tausend Jahren, die ist Gott jetzt ebenso gegenwärtig und ebenso

nahe wie die Zeit, die jetzt ist“ (zit. 96). Dieses ewige oder gegenwärtige Nun kann für Meister Eckhart aber auch dem Menschen zuteil werden, in der Einswerdung der Seele mit Gott oder in der „unio mystica“ (93), wobei der Mystiker vier Schritte der Seele zu Gott kennt. Bereits beim dritten Schritt gelangt die Seele in ein Vergessen aller zeitlichen Dinge; beim vierten Schritt „schreitet sie in Gott, wo sie ewig bleiben wird, mit Gott herrschend in der Ewigkeit“ (97). Petsch arbeitet die heilsgeschichtliche Seite dieses individuellen Vorgangs bei Meister Eckhart heraus: „Die historische Menschwerdung Gottes setzt sich also als ‚incarnatio continua‘ im Akt der Gottesgeburt in der Seele fort. Dies aber nicht unter den Bedingungen von Raum und Zeit, sondern über sie hinaus. In Eckharts Sprache: ‚Gott sandte seinen Sohn in der Fülle der Zeit: zu der Seele, wenn sie über alle Zeit hinweggeschritten ist. Wenn die Seele der Zeit und des Raumes ledig ist, so sendet der Vater seinen Sohn in die Seele‘“ (97). Die futurische Eschatologie verliere damit für Meister Eckhart an Bedeutung. Der „jüngste Tag“ der Welt werde von ihm als „Tag der Ewigkeit“ in das Subjekt verlegt (96). Petsch schlußfolgert: „Die von Eckhart angebotene Dimension eines ‚gegenwärtigen bzw. ewigen Nun‘, die es dem Menschen gestattet, durch ‚Geschaffenheit und Zeitlichkeit‘ hindurchzuschreiten, könnte dazu beitragen, die zahlreichen hermeneutischen Barrieren zu vermeiden, die heute einer futurischen Eschatologie entgegenstehen“ (99). Was gemeint ist, wird deutlich, wenn Petsch sagt, man könne von Meister Eckhart lernen, „was es heißen könnte, mitten in der Zeit über die Zeit hinaus zu sein und sich nicht von der ‚bleibernen Zeit‘ (Hölderlin) einschließen zu lassen, von der erst eine futurisch konzipierte Eschatologie endgültig zu erlösen beansprucht“ (99). Auch wer diese theologischen Konsequenzen nicht ziehen will und wem der Beitrag vielleicht zu theologisch und zu wenig historisch sein möchte – für den Historiker bleibt das Nacheinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft seit dem Frühhistorismus hermeneutisch unverzichtbare Denkvoraussetzung –, findet bei Petsch auf wenigen Seiten eine kenntnisreiche Darlegung wesentlicher Überlegungen des großen Dominikaners.

Ganz im Historischen bleibt *Wolfgang Sommer* mit seinem Aufsatz „Luther – Prophet der Deutschen und der Endzeit. Zur Aufnahme der Prophezeiungen Luthers in der Theologie des älteren deutschen Luthertums“ (109–128). An den Anfang stellt

er den Wandel von der eschatologisch-apokalyptischen oder heilsgeschichtlichen Deutung des Wirkens Luthers zu einer säkular-historischen Sichtweise, den er an Seckendorff festmacht. Für Luthers Selbstverständnis wie für das Lutherbild seiner Zeitgenossen spielte Apokalyptik hingegen eine große Rolle – Luther als „Werkzeug Gottes“ und als Prophet. Dieser letztlich auf Luther selbst zurückgehende und von Justus Jonas und den Lutherpredigten des Johannes Mathesius verbreitete Topos war verbunden mit Luthers Klagen und Voraussagen über das Unheil, das über Deutschland hereinbrechen sollte, die ihn geradezu als Unheilspropheten Deutschlands erscheinen lassen. Sommer verfolgt die Sammlungen solcher Unheilspropheten Luthers von Anton Otho 1552 und Johann Timann 1552 über Peter Glaser 1557, Basilius Faber 1565 und Johannes Lapaeus 1578 bis zu Christoph Ireneus 1578. Luther erscheint hier als der „dritte Elia“, dessen Kommen die mittelalterliche Antichristvorstellung erwartet hatte, als deutscher Prophet von demselben heilsgeschichtlichen Rang wie die Propheten des Alten Testaments und als Kunder des Endes der Zeiten und der Vorzeichen dieses Endes. Zwar gab es, wie man vor allem seit Irene Dingels Aufsatz „Ablehnung und Aneignung“ (ZKG 105, 1994) und ihrem großen Werk „Concordia controversa“ von 1996 weiß, im Zusammenhang der Auseinandersetzungen um die Konkordienformel auch Zweifel an der Autorität des Wittenberger Reformators, besonders bei Zacharias Ursinus und in seiner von Sommer erwähnten „Admonitio christiana“ von 1581, doch hielt die Wirkungsgeschichte von Luthers Prophezeiungen auch im 17. Jh. – Johann Saubert 1632, Johann Michael Dilherr 1662 – an. Innerhalb der Tradition der Lutherprophezeiungen sind aber – wie könnte es bei historischen Phänomenen anders sein – Veränderungen zu beobachten: „Die heilsgeschichtliche Deutung Luthers als apokalyptischer Prophet, als dritter Elia, ist charakteristisch für die Luthersammlungen des späten 16. Jh.s. Bei Saubert und Dilherr ist diese Perspektive nicht völlig ausgeblendet, jedoch tritt sie deutlich zurück. Vor allem an der Erfüllung der Voraussagen Luthers in seiner eigenen Zeit ist Saubert interessiert, um damit die Ernsthaftigkeit seiner Ermahnungen zur Umkehr zu unterstreichen“ (128). Sommer gebührt Dank für diesen konzentrierten Beitrag zur Geschichte des Lutherbildes wie zu der der Apokalyptik.

Die anderen Beiträge sollen wenigstens genannt werden: *Helmut Utzschneider*, „Michas Reise in die Zeit. Ein Werkstattbericht“ (11–42), *Christian Strecker*, „Die Zeitenwende bei Paulus. Einige Anmerkungen zum Zeitverständnis des Apostels aus kulturanthropologischer Sicht“ (45–63), *Wolfgang Stegemann*, „Sehnsucht nach Reinheit. Zum apokalyptischen Daseinsverständnis“ (67–76), *Peter L. Oesterreich*, „Das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit“. Die Krise der Gegenwart in der Geschichtsphilosophie Fichtes“ (131–145), *Richard Riess*, „Der Untergang der Titanic. Pastoraltheologische Aspekte des apokalyptischen Lebensgefühls in der heutigen Welt“ (149–174), *Roger J. Busch*, „Technik-Kritik als Phänomen der Krise. Zum Zusammenhang von apokalyptischem Lebensgefühl und Widerstand gegen die Technisierung unserer Gesellschaft“ (177–188), *Karl F. Grimmer*, „(Post)modern Times. Theologische Anmerkungen zur Zeiterfahrung im Film“ (191–209), *Dieter Becker*, „Dein ist das Reich in Ewigkeit? Religiöse Zeitalterlehren als Anfrage an die Theologie“ (213–227), *Johannes Triebel*, „Zwischen Angst und Hoffnung. Ahnenverehrung in Afrika als Herausforderung für Missionswissenschaft und Ökumenik“ (227–240), *Klaus-Peter Köpping*, „Charisma, Nativismus und Millennium in Japan's Neuen Religionen. Das Beispiel der ‚lebenden Göttin‘ bei der ‚Tanzenden Religion‘ Odoru Shukyo“ (243–271), *Hans-Jörg Nieden*, „Immerwährendes Gotteslob. Zur theologischen Bestimmung der Musik“ (275–302).

Köln

Harm Klueting

*Prinz, Friedrich: Von Konstantin zu Karl dem Großen. Entfaltung und Wandel Europas, Düsseldorf und Zürich (Artemis & Winkler Verlag) 2000, 636 S., 16 Farbtaf., geb., ISBN 3-538-07112-8.*

Der heidnische Senator Quintus Aurelius Eusebius Symmachus, eine von Grund auf irenische Natur, war sogar mit gebildeten Christen befreundet. Die vielen Religionen durften für ihn gleichwertig nebeneinander stehen, denn, so seine Grundüberzeugung, „auf einem Wege kann man nicht zu einem so großen Geheimnis, wie es der göttliche Geist ist, gelangen“ (324). Diese Proklamation der Religionsfreiheit war von dem Neuplatoniker zwar schön gedacht, er konnte sich damit indes nicht durchsetzen. Das zeigte sich im Jahre 384, als Symmachus mit sei-

nem „konfessionellen Konkordanzmodell“ zur Rettung und Wiederbelebung des römischen Victoria-Kultes scheiterte (323). Sein Vorstoß bei Kaiser Valentinian II. hatte zwar auch den handfesten wirtschaftlichen Hintergrund des Verlustes der finanziellen staatlichen Zuwendungen an pagane Kultstätten, zielte aber vor allem auf die Durchsetzung des Rechts auf eine religiöse Nische in dem immer christlicher werdenden spätantiken Staat. Der römische Stadtpräfekt und gefeierte Redner Symmachus, dem selbst christliche Autoren Lob zollten, hatte nämlich die Rechnung ohne den streitbaren Mailänder Bischof Ambrosius gemacht, der „dem philosophischen Konstrukt des hochgebildeten Heiden die Offenbarung der Heiligen Schrift als das Absolute“ entgegengesetzte und damit bei dem jungen Kaiser, nicht zuletzt auch durch die Androhung der Exkommunikation, erfolgreich war (324). Der Kirchenmann als Vertreter eines kämpferischen Monotheismus konnte „einen solch noblen ‚laissez-faire-Polytheismus‘ nur mit Abscheu und scharfzüngiger Polemik zurückweisen“ (325). Insofern war der Kampf um den Victoria-Altar nicht nur ein lokales Ereignis, sondern prototypisch für die sich wandelnde Situation der Auseinandersetzung zweier religiöser Welten.

Das Christentum hatte sich durchgesetzt und schickte sich nunmehr an, nicht mehr durch individuelles Zeugnis, sondern durch planvolles Vorgehen die Welt zu missionieren. Daraus stellten sich Veränderungen im Selbstverständnis der Kirche und ihres Missionskonzeptes ein. Denn durch die Mission wurde die Kirche „aus einem stadtbezogenen Phänomen der Mittelmeerwelt zur Weltkirche, die ihre Altäre auch in neu erschlossenen Regionen ohne Stadtkultur errichtete und als „Buchreligion“ den Völkern zu eigener Schrift und damit Literatur verhalf“. Sie scheute sich dabei allerdings „auch nicht, die ältere, pagane Form der Vergrößerung des Reiches durch Krieg und Eroberung mit dem rechtfertigenden Missionsauftrag zu verbinden“ (329). In dieser Phase der Ausbreitung des Christentums hatte ein Mann wie Symmachus keine Chance mehr.

Zu Recht stellt Friedrich Prinz (= P.), emeritierter Professor für Mittelalterliche Geschichte und Vergleichende Landesgeschichte im Institut für Bayerische Geschichte an der Universität München, den Streit um den Victoria-Altar als „weltgeschichtliches Paradigma“ (323) in die Mitte seines eindrucksvollen Werkes, das ei-