

## Die „maßlose“ Natur – apokalyptische Naturerfahrung im Ausgang von der Johannesoffenbarung

VON HARTMUT ROSENAU

### I.

„Und der erste Engel posaunte; da entstand Hagel und Feuer, mit Blut vermischt, und ich wurde auf die Erde geworfen; und der dritte Teil der Erde verbrannte, und der dritte Teil der Bäume verbrannte, und alles grüne Gras verbrannte. Und der zweite Engel posaunte; da wurde etwas wie ein großer, in Feuer brennender Berg ins Meer geworfen; und der dritte Teil des Meeres wurde Blut, und der dritte Teil der Geschöpfe im Meer, die Leben hatten, starb, und der dritte Teil der Schiffe ging zugrunde. Und der dritte Engel posaunte; da fiel ein großer Stern vom Himmel, brennend wie eine Fackel, und er fiel auf den dritten Teil der Flüsse und auf die Wasserquellen – und der Name des Sterns lautet ‚Der Wermut‘ – und der dritte Teil der Gewässer wurde zu Wermut, und viele der Menschen starben von den Gewässern, weil sie bitter geworden waren. Und der vierte Engel posaunte; da wurde der dritte Teil der Sonne und der dritte Teil des Mondes und der dritte Teil der Sterne getroffen, damit ihr dritter Teil verfinstert würde und der Tag nicht schiene seinen dritten Teil und die Nacht in gleicher Weise. Und ich schaute auf; und ich hörte einen Adler, der im Zenit flog und mit lauter Stimme sprach: Wehe, wehe, wehe denen, die auf Erden wohnen, wegen der übrigen Stimmen der Posaunen der drei Engel, die noch posaunen werden“ (Off 8, 7–13; Zürcher Übersetzung).

Anhand einer recht eigenwilligen Interpretation dieses apokalyptischen Naturdramas hat der Mörder in Umberto Ecos Roman „Der Name der Rose“<sup>1</sup> seine Greuelthaten inszeniert, dämonisch inspiriert durch das Zusammentreffen eines Selbstmordes mit einem Hagelsturm, was ihn wohl an die erste der sieben apokalyptischen Posaunen erinnert hatte. Der tote Mönch im Schweineblutbottich, ein weiterer ertränkt im Badewasser, ein vierter erschlagen mit einem Metallmodell der Himmelskörper – das hatte dann teuflische Methode. Auch das in Off 9 prophezeite Gift (der Skorpione) und schließlich Rauch und Feuer, in dem die ganze kostbare Bibliothek unterging, ließ nicht lange auf sich warten. Der Mörder selbst kam darin um, nachdem er von Bruder William überführt worden war, denn er wußte die Zeichen zu deuten.

Für den Negromantiker der Semiotik Eco sind die schauerlich-vieldeutigen Visionen, Symbole und Anspielungen der Johannesapokalypse sicherlich ein willkommenes Fund gewesen, um gerade anhand des verwickelten Beziehungsgeflechts von Zeichen, Zeichenbenutzern und Deutung eine spannende Kriminalgenetik gleichsam zur Einführung in die Zeichentheorie zu schreiben. Auf die Zeichenproblematik soll später noch eingegangen werden. Zunächst aber soll der eingangs zitierte Text auf ein eigenartiges biblisches Naturverständnis aufmerksam machen, das bei der erst zaghaften, inzwischen aber beherzten theologischen Annäherung an das Thema „Natur“ – etwa im Rahmen einer „ökologischen Theologie“<sup>2</sup> – selten oder gar nicht beachtet wird, nämlich das Naturverständnis der Apokalypik.

<sup>1</sup> *Umberto Eco*, *Der Name der Rose*, dt. München/Wien 1982, hier bes. 329f., 510ff.

<sup>2</sup> Zaghaft insofern, als zum einen seit Kant nicht mehr die Natur, sondern nur noch die Moral (oder später dann die Geschichte) mit einer kritisch-vernünftigen Theologie für kompatibel erachtet worden ist. Zum anderen galt spätestens seit der Blut-und-Boden-Theologie der „Deutschen Christen“ in nationalsozialistischer Zeit jede Art von „natürlicher Theologie“ für diskreditiert (vgl. *Jürgen Moltmann*, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 2. Aufl. München 1985, 11). Beherzt aber heute insofern, als sich die Theologie unter dem gegenwärtigen globalen Problemdruck zu einer Stellungnahme herausgefordert fühlt, ob und inwieweit das Christentum mit seinen vielfältigen Traditionen die heutige ökologische Krise mitverursacht habe, bzw. im Gegenzug zu dieser Sicht Impulse zu einem positiven Na-

## II.

Von der apokalyptischen Naturerfahrung zu sprechen ist allerdings doppelt, wenn nicht sogar dreifach schwierig. Denn weder ist theologisch eindeutig klar, was „Natur“, noch was „Apokalyptik“ ist<sup>3</sup>. Und auch die Verbindung von beidem ist insofern problematisch, als man bezweifeln kann, ob apokalyptische Naturerfahrung tatsächlich eine originäre Erfahrung von Natur ist<sup>4</sup>. Denn die zitierten Visionen aus der Johannesoffenbarung über die Naturkatastrophen der Endzeit haben etwas Topos-artiges<sup>5</sup>, was auch in der außerbiblischen Literatur, wie z. B. in der Paulusapokalypse (Kap. 5/6), in der Thomasapokalypse, im sog. „äthiopischen Henoch“ (Kap. 1/80/102), in der „Himmelfahrt Moses“ (Kap. 10, 4–6) oder auch im 4. Buch Esra (Kap. 5, 2–6, 21 f.), vorkommt<sup>6</sup>, sogar mit einer gewissen stereotypen und insofern klischeehaften Reihenfolge von entsprechenden Ereignissen<sup>7</sup>. Auch in Religionen anderer Kulturkreise kommen Vorstellungen von Erdbeben, Feuer- und Wasserfluten, vom zusammenbrechenden Firmament usw. neben der Schilderung des zunehmenden moralischen wie religiösen Frevels vor, wenn das Weltende beschrieben werden soll. Der Koran z. B. spricht in den Suren 81, 82 und 99 von herabfallenden Sternen, zusammenstürzenden Bergen, überlaufenden Meeren und bebender Erde als Vorbote des Endes<sup>8</sup>. Auch die alten Germanen stellten sich „Ragnarök“, den Untergang der Welt einschließlich der Götter, unter naturkatastrophalen Begleitumständen vor: „Die Sonne verlischt, das Land sinkt ins Meer; vom Himmel stürzen die heitern Sterne. Lohe umtost den Lebensnährer; hohe Hitze steigt himmeln“<sup>9</sup>. Bis heute sind solche und ähnliche Vorstellungen z. B. in südamerikanischen Natur- und Indianerreligionen lebenswichtig bedeutsam, wenn etwa die Wanderzüge der Tripi-Guarani dadurch motiviert sind, dem apokalyptischen Unheil zu entrinnen, wenn die „Fledermaus“ Sonne, Mond und Sterne, der „blaue Tiger“ die Menschen verschlingen wird, und die Erde in den Abgrund stürzt<sup>10</sup>.

Sicherlich werden diesen Vorstellungen von kosmischen Katastrophen bestimmte negative Erfahrungen von Natur zugrundeliegen – Dürrezeiten, Überflutungen etwa von Euphrat, Tigris oder Nil, Erdbeben, z. B. das von Kolossä im Jahre 60 n. Chr., Vulkanausbrüche wie der des Vesuvus, der im Jahre 79 n. Chr. Pompeji zerstört hat, sind z. Zt. der Johannesapokalypse, also gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr.<sup>11</sup>, hinlänglich bekannt. Aber in dieser kosmisch-universalen Steigerung gehen diese Vorstellungen wohl kaum auf Erfahrungen zurück; vielmehr sind sie Visionen oder erfahrungs-

turungang geben könne (s. dazu vor allem *Gerhard Liedtke*, *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, 2. Aufl. Stuttgart 1981, 17 ff.).

<sup>3</sup> Zum theologischen Naturverständnis vgl. *Helmuth Köster*, Art. „physis ktl.“, in: ThWNT IX, 246–271; *W. Trillhaas*, Art. „Natur und Christentum“, in: RGG IV, 1326–1329; *Wilhelm Korff*, Art. „Natur/Naturrecht“, in: Neues Handbuch theol. Grundbegriffe III, 182–195. Zur Apokalyptikforschung vgl. den umfangreichen Artikel „Apokalyptik/Apokalypsen“, in: TRE III, 189–289.

<sup>4</sup> Vgl. *Edgar Hennecke / Wilhelm Schneemelcher*, *Neutestamentliche Apokryphen II*, Tübingen 1964, 409 f.; 431: es fehle der Apokalyptik möglicherweise an „Erlebnissechtheit“.

<sup>5</sup> Vgl. *Eduard Lohse*, *Die Offenbarung des Johannes* (NTD 11), 13. Aufl. Göttingen 1983, 49.

<sup>6</sup> Zur Paulusapokalypse vgl. *Hennecke / Schneemelcher* 540 f.; zur Thomasapokalypse ebd. 569 f.; zu äthHen vgl. *Emil Kautzsch*, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II*, Darmstadt 1962, 236, 284 f.; zur „Himmelfahrt Moses“ s. ebd. 327; zum 4. Esra s. ebd. 359–365.

<sup>7</sup> Vgl. dazu auch in bezug auf Mk 13 par. *Lohse* 47.

<sup>8</sup> Vgl. Der Koran, übers. v. *Rudi Paret*, 4. Aufl. Stuttgart 1985, 422 f., 435.

<sup>9</sup> So in der „Edda“, *Der Seherin Gesicht* (Völuspá), Str. 49, zit. n. *Ulf Diderichs* (Hrsg.), *Germanische Götterlehre*, 3. Aufl. München 1989, 33.

<sup>10</sup> Vgl. *Günter Lanczkowski*, Art. „Apokalyptik/Apokalypsen I“, in: TRE III, 191.

<sup>11</sup> Zur Datierung vgl. *August Strobel*, Art. „Apokalypse des Johannes“, in: TRE III, 174–189, bes. 181, 183.

gebundene Extrapolationen – nicht originär, sondern visionär. Heutzutage ist es anders: man muß kein Seher sein, um universal bedeutsame Naturkatastrophen zu schildern, denn sie sind mehr und mehr als solche erfahrbar. Aber ungeachtet des Topos- oder Klischee-Charakters der apokalyptischen Endzeitkatastrophen spricht sich doch in diesen Visionen und Vorstellungen ein Selbst- wie Weltverständnis des spätantiken, vielleicht generell des religiösen Menschen aus, das uns vor dem Hintergrund einer tiefen Erlösungssehnsucht<sup>12</sup> auf Aspekte eines Naturverständnisses aufmerksam machen kann, das bei unserem katastrophalen Umgang mit der Natur heilsam korrigierend wirken könnte – allerdings unter dem Vorbehalt, daß die folgenden Überlegungen einer Rechnung mit mindestens zwei Unbekannten ähneln.

### III.

Denn die biblischen Traditionen implizieren keine Naturphilosophie, die sich z. B. um eine konsistente Begriffsbestimmung von „Natur“ bemüht. Im hebräischen Alten Testament hat unser vom griechischen *physis*-Verständnis abgeleitetes Wort „Natur“ so kein Äquivalent. Es kommt erst in den Apokryphen der griechischen Übersetzung des Alten Testaments (LXX) vor, also erst unter hellenistischem Einfluß. Das Neue Testament nimmt das Wort „*physis*“ nur gelegentlich und sehr divergent auf<sup>13</sup>. Vielmehr stellen die biblischen Traditionen eine Fülle von sehr unterschiedlichen Aspekten von „Natur“ vor – einer davon ist der apokalyptische –, die nicht alle auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind: Natur kann die gute Schöpfung Gottes meinen, der zum Wohl des Menschen aus dem maßlosen Chaos, dem Tohuwabohu, eine maßvolle und darum auch verlässliche Ordnung gemacht hat (Gen 1; Gen 9). Als solche kann dann die Natur auch im Sinne einer unbefangenen „natürlichen Theologie“ als Erkenntnisgrund für die Größe, die Macht und den Ruhm Gottes dienen, der es gut meint mit den Menschen und den übrigen Geschöpfen (Ps 104), weil er „alles so herrlich regieret“, wie es im Kirchenlied heißt<sup>14</sup>. Besonders sprechend ist in diesem Zusammenhang das Zeichen des Regenbogens als Garantie der von Gott gewährleisteten Ordnung der Natur (Gen 8, 22; 9, 12 ff.).

Doch hat die Natur als gute Schöpfungsordnung ihr Maß nicht „von sich her“ oder in sich selber, wie im Unterschied dazu der philosophische *physis*-Begriff der Antike sagt, etwa nach Aristoteles: Natur ist das Wesen derjenigen Dinge, „die in sich selbst über das Prinzip der Bewegung verfügen, sofern sie diese Dinge sind, die sie sind“<sup>15</sup>. Sondern ihre Ordnung und ihr Maß ist ihr von Gott, dem Schöpfer, gleichsam von außen zugeteilt<sup>16</sup>. So gesehen ist nach biblischem Verständnis auch die Natur als *ens creatum* ein „*thesei on*“ oder ein „*techne on*“, was sonst in der griechischen Sophistik, auch bei Aristoteles, als das (von Menschen) Gemachte den von sich her seienden Naturdingen als „*physei onta*“ gegenübergestellt wird<sup>17</sup>. Damit sind wichtige ontologische Vorentscheidungen getroffen. Natur als gute Schöpfungsordnung ist etwas Gemachtes, wenn auch nicht vom Menschen, wie die biblische Tradition in Übereinstimmung mit der antik-philosophischen sagt, aber doch von Gott, wie sie im Unterschied zur letzteren bekennt. Mit dieser Sichtweise geht eine eigentümliche Entgötterung der eben nicht als aus sich selbst mächtigen, quasi „göttlich“ vorgestellten Natur einher, wonach z. B. die Gestirne zu bloßen Lampen entmythologisiert werden (Gen 1, 14–19). Diese Entgötterung der Natur wird oft im Zusammenhang mit dem sog. „Herrschafts-

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 184, Z. 54 ff.; 185, Z. 51. Daher gibt es m. E. keinen Anlaß, den Apokalyptikern bei ihren Schilderungen der Endzeitkatastrophen ein „unterschwelliges Wohlbehagen“ zu unterstellen, wie es Anton Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, 59 andeutet.

<sup>13</sup> Vgl. dazu Köster 264, Z. 29.

<sup>14</sup> EKG 234: „Lobe den Herren“, Str. 2.

<sup>15</sup> Aristoteles, *Metaphysik* V, 4, 1015 a (übers. n. Franz F. Schwarz, Stuttgart 1970, 119).

<sup>16</sup> Vgl. Köster 260, Z. 2.

<sup>17</sup> Vgl. Robert Spaemann, Art. „Natur“, in: *Handbuch phil. Grundbegriffe* IV, 956–969, bes. 957 f.

auftrag“: „macht euch die Erde untertan“ (Gen 1,28) für die Heraufkunft des bloß technischen Umgangs mit der Natur vor allem hinsichtlich der heute deutlich sichtbaren negativen Folgen verantwortlich gemacht.

Natur wie in der biblischen Tradition als *ens creatum* vorzustellen impliziert die Trennung von Gott, dem Schöpfer, und Natur, der Schöpfung. Diese Trennung, die religionsphilosophisch auch als Unterschied zwischen dem Absoluten und dem Relativen, dem Ewigen und dem Zeitlichen, dem aus sich selbst Beständigen und dem an ihm selbst Hinfalligen ausgelegt werden kann, ist weniger als Streitpunkt zwischen Theismus, Deismus, Pantheismus oder Panentheismus zu verhandeln, als vielmehr in axiologischer Hinsicht als theologisches Werturteil. So gesehen geht es um den Unterschied zwischen dem heiligen Gott und der gott-losen Natur, die darum auch als gefallene, gottwidrige und sündige Kreatur angesprochen werden kann, insbesondere, wenn von der „Natur“ des Menschen die Rede ist (vgl. das johanneische Verständnis von „kosmos“; das paulinische Verständnis von „sarx“, speziell 1 Kor 2, 14; Eph 2, 3)<sup>18</sup>. Dieser Aspekt von biblischer Naturerfahrung steht in einer gewissen Spannung zu dem protologischen Urteil „siehe, es war sehr gut“ (Gen 1, 31), die aber vielleicht durch den Gedanken des Unterschieds von Gott und Kreatur ausgeglichen werden könnte<sup>19</sup>, biblisch-dogmatisch vorgestellt durch den Sündenfall (Gen 3).

Ebenfalls in einer gewissen Spannung zur erwähnten Entgötterung der Natur kann sie andererseits auch als Zeichen oder Begleitumstand von besonderen Gotteserscheinungen theophor aufgeladen werden<sup>20</sup>. Die Geschichte von Mose am brennenden Dornbusch (Ex 3), das Gewitter am Gottesberg (Ex 24), der laue Wind, den Elia als Gegenwart Gottes erlebt (1 Kön 19, 12 f.), Gott, der dem Hiob im „Wetter“ begegnet (Hi 38), vielleicht auch die zehn ägyptischen Plagen (Ex 7–11), sicher auch viele Naturgleichnisse Jesu sind einige markante Beispiele dafür. So erhält die an sich verlässliche, durchschaubare Ordnung der „guten“ Schöpfung, vor der man wegen ihrer Entdämonisierung keine Scheu oder gar (Heiden-)Angst zu haben braucht, wieder einen unheimlich-unberechenbaren Zug. Damit hat die Natur am Wesen Gottes als dem „Heiligen“ teil, denn nach der bekannten Erläuterung von Rudolf Otto ist das Heilige ein Geheimnisvolles, das anzieht wie ein Geliebtes, aber auch bedrohlich von sich abweist (*mysterium tremendum et fascinans*)<sup>21</sup>. So begegnet die Natur wie das Heilige nicht nur rational geordnet und durchschaubar, sondern auch irrational und maßlos, unberechenbar und undurchschaubar, ja sogar zerstörerisch. Gerade dieser Aspekt biblischer Naturerfahrung – Natur als theophaner Begleitumstand für die außergewöhnliche Gegenwart Gottes in der Welt, insofern als Heiliges im Doppelsinne des „*mysterium tremendum et fascinans*“ – geht unmittelbar, wenn auch quantitativ wie qualitativ ins Universale gesteigert, in die apokalyptische Naturerfahrung ein<sup>22</sup>.

Hier wird die *Natur* – dies ist der erste Teil meiner These – (*visionär*) als *maßlos zerstört und zerstörerisch erfahren*, so wie das Heilige auch eine düstere und zerstörerische Seite hat oder haben kann. Luther kennt diese Seite des Heiligen als „*deus absconditus*“<sup>23</sup>, Schelling nennt sie bezeichnenderweise die „Natur“ in Gott<sup>24</sup> und meint damit das Maßlose, Dunkle, Abgründige, das in der Natur wie in Gott am Werk ist. In apoka-

<sup>18</sup> Zum negativen kosmos- und sarx-Verständnis bei Johannes, bzw. Paulus vgl. *Rudolf Bultmann*, *Theologie des Neuen Testaments*, 8. Aufl. Tübingen 1980, § 21–26; 42.

<sup>19</sup> In diesem Zusammenhang wäre auf den Gedanken des „*malum metaphysicum*“ bei *Gottfried Wilhelm Leibniz*, *Die Theodizee*, übers. v. Artur Buchenau, Hamburg 1969, 110 f. hinzuweisen.

<sup>20</sup> Vgl. *Ulrich B. Müller*, *Die Offenbarung des Johannes* (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar z. NT 19) Gütersloh 1984, 173.

<sup>21</sup> Vgl. *Rudolf Otto*, *Das Heilige*, München 1963, Kap. 4/6.

<sup>22</sup> Vgl. *Lohse* 21.

<sup>23</sup> Vgl. *Martin Luther*, *Vom unfreien Willen* (*De servo arbitrio*), ausgew. Werke, hrsg. v. H. H. Borcherdt / G. Merz, Erg.-Reihe I, 3. Aufl. München 1940, 119 f.

<sup>24</sup> Vgl. *Friedrich Wilhelm Josef Schelling*, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, SW VII, 358.

lyptischer Einstellung ist die Natur, der Kosmos, die Schöpfung insgesamt wieder dämonisiert gesehen. Sie ist Schauplatz und Medium von dämonischen Mächten und Gewalten, Engeln und Teufeln, die der Menschenwelt endzeitliche Schäden zufügen (Off 7, 2; 12, 3.12; 13, 13; 16, 1–21; 19, 17) – freilich in der Abhängigkeit von Gott und in seinem Auftrag, indem sie die Natur aus den Engeln heben.

Mit dieser Sicht ist es verständlich, daß die apokalyptische Naturerfahrung selten oder gar nicht in eine heutige ökologische Theologie der Natur aufgenommen und diskutiert wird<sup>25</sup>. Denn sie wirkt ja – zumindest prima facie – ausgesprochen kontraproduktiv zur Intention, Gottes segnende Gegenwart in der Natur deutlich werden zu lassen, um daraufhin zu einem christlich-verantwortlichen Umgang mit der Schöpfung aufzurufen, das von Gott gesetzte gute Maß des ökologischen Gleichgewichts nicht im schädlichen Übermaß zu verderben<sup>26</sup>. Demgegenüber legen die zitierten und viele andere Visionen der Johannesapokalypse eher nahe, von einem Fluch in der Natur zu sprechen (vgl. auch schon Gen 3, 14–19), die ungeachtet unseres Wollens und Könnens dem Untergang geweiht zu sein scheint. Gott selbst treibt den einst von ihm aus dem Tohuwabohu herausgestalteten Kosmos nun wieder auf das Maßlos-Chaotische zu – was soll und kann der Mensch da noch tun oder verhindern?

Dabei ist die Vision vom Untergang der Natur nur die (allerdings negative) Kehrseite dessen, was Natur als „Schöpfung“ besagt, von der in der ökologischen Theologie so viel und schlagwortartig die Rede ist<sup>27</sup>, nämlich Endlichkeit, Begrenztheit und Hilflosigkeit, Abhängigkeit von Gott als dem Schöpfer, der aus dem Nichts hervorrufen (Röm 4, 17), aber auch wieder ins Nichts zurückrufen kann. Denn die Natur hat nicht „von sich her“ und aus sich selber ewigen Bestand und ewige Ordnung, auch nicht der die griechischen Naturphilosophen faszinierende Himmelskörperumschwung in seinem vermeintlichen Gleichmaß. Die Natur im ganzen, nicht nur das einzelne naturhaft Seiende, entsteht und vergeht; es „geschieht“ etwas dynamisch Unregelmäßiges, Unvorhersehbares, Unberechenbares, wenn z. B. die apokalyptischen Engel in die Posaune blasen oder die Schalen des Zorns ausleeren, wie das betonte „egeneto“ (Off 16, 2.3.4. u. ö.) auch lautmalerisch einhämmert<sup>28</sup>. So wird die (magische) Veränderlichkeit, ja Manipulierbarkeit und Fragilität der Natur deutlich, die schon deshalb nicht das unveränderliche Maß aller Dinge sein kann, wie im griechischen physis-Verständnis die Natur „immer letzte Instanz“ ist<sup>29</sup>. Vielmehr ist die Natur in apokalyptischer Sicht einem Schicksal unterworfen, sie wird alt (4. Esra 5, 55) und stirbt. Der Untergang gehört zur Schöpfung hinzu, wenn die Johannesapokalypse ihre Endzeitkatastrophen ausdrücklich unter Berufung auf die Schöpfermacht Gottes schildert: „Fürchtet Gott und gebet ihm die Ehre, denn die Stunde seines Gerichts ist gekommen; und betet den an, der den Himmel und die Erde und das Meer und die Wasserquellen gemacht hat.“ (Off 14, 7).

<sup>25</sup> Bei *Moltmann* (Anm. 1) fehlt die Apokalyptik ganz; bei *Liedtke* 110, kommen am Rande alttestamentliche, der Apokalyptik nahestehende Traditionen wie z. B. Jes 24–27 vor, aber nicht als apokalyptische, sondern nur, um die Schöpfungsgemeinschaft von Mensch und Natur zu unterstreichen. Daß die biblischen Überlieferungen diesen Gedanken nicht einlinig durchhalten sieht *Trillhaas* 1326.

<sup>26</sup> Vgl. *Moltmann* 12 u. ö.; *Liedtke* 25, 85, 147 u. ö. *Odil Hannes Steck* spricht gegen diese romantisierende Sicht in bezug auf die Apokalyptik zu Recht von einer „Gegenerfahrung“ (Welt und Umwelt, Stuttgart u. a. 1978, 168).

<sup>27</sup> Die begrenzte Leistungsfähigkeit des Schlagworts „Schöpfung“ sieht auch *Steck* ebd. 17 ff. Er spricht statt dessen von „natürlicher Lebenswelt“ (ebd. 21).

<sup>28</sup> Vgl. zur „magischen“ Interpretation des *egeneto* *Hans-Peter Müller*, Die Plagen der Apokalypse. Eine formgeschichtliche Untersuchung, in: ZNW 51/1960, 268–278, bes. 268; s. a. *Ulrich B. Müller* 191 (in bezug auf Off 8, 13–9, 12).

<sup>29</sup> *Köster*, 260, Z. 2. Vgl. auch *Dietrich Bonhoeffer*, Schöpfung und Fall – Versuchung, München 1968, 32–35. Dagegen *Aristoteles*, Physik VIII, 1 (252 a): „Aber es gibt keine Ordnungslosigkeit im Bereich der Naturprodukte und der naturgemäßen Prozesse. Denn die Natur ist ja gerade für alle Dinge der Grund ihrer Ordnung“ (übers. v. Hans Wagner, 4. Aufl. Darmstadt 1983, 218).

Und noch ein weiteres Anliegen der auf Natur als Schöpfung rekurrierenden ökologischen Theologie kommt in der apokalyptischen Naturerfahrung vor – allerdings wiederum unter negativen Vorzeichen, nämlich die enge Verbundenheit von Mensch und Natur. Demzufolge wäre nicht der Mensch, neuzeitlich gedacht als „res cogitans“ der Natur als „res extensa“ (Descartes) dichotomisch gegenüberzustellen<sup>30</sup>, oder als „Ich“ dem „Nicht-Ich“ (Fichte), um so grundsätzlich eine Vernutzung der außer-, ja untermenschlichen Natur um der Menschwerdung des Menschen willen zu legitimieren. Entgegen allen Varianten neuzeitlicher Subjekt/Objekt-Spaltungen zur Befestigung von Naturbeherrschung und -ausbeutung macht die apokalyptische Naturerfahrung auf die Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Natur aufmerksam, indem sie beide als Kreatur gegenüber Gott als dem creator zusammenschließt und aneinander bindet – freilich zunächst in der Weise des gemeinsamen Untergangs. Aber im Unterschied zu den Schlagworten der ökologischen Theologie ist diese Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Natur in apokalyptischer Sicht nicht eine „partnerschaftliche“, „gleichberechtigte“, kurz: anti-anthropozentrische<sup>31</sup>, sondern durchaus anthropozentrisch durch das Verhalten des Menschen bestimmt<sup>32</sup>. Von seinen Vorgaben ist die Natur auf Gedeih und Verderb abhängig: Weil der Mensch im Übermaß an Gott schuldig geworden ist, gerät in der Folge und als Zeichen des Gerichts über die Sünde auch die Natur ins Übermäßig-Chaotische; sie wird mit dem Menschen zusammen wegen seiner Schuld und gleichsam an ihr selber unschuldig untergehen. Besonders deutlich kommt dies in äthHen 80, 1–8 zum Ausdruck<sup>33</sup>.

Doch dieses Unmäßige von Mensch und Natur geschieht der Apokalyptik zufolge selbst wiederum nach einem von Gott festgesetzten Maß (4. Esra 4, 36 ff.)<sup>34</sup>, nach dem, wie schon die Weisheitstradition des Alten Testaments weiß (Koh 3, 1 ff.), sowohl Gutes wie Böses, Entstehen und Vergehen, Leben und Tod abgemessen wird<sup>35</sup>. Dieses übergeordnete Maß ist gleichsam die Einheit von Maß und Unmaß, die beides in einer höheren Ordnung aufhebt, um mit Hegel zu sprechen. Darin liegt bei allem Schrecklichen, was landläufig mit der Apokalyptik assoziiert wird, ihr Tröstliches: Das alles „muß“ geschehen (Off 1, 1; 4, 1) gemäß den präexistenten Plänen Gottes. So ist das Schreckliche der Untergangsvisionen eigentlich ein Zeichen des Heils, des Sinnes und der Ordnung. Besonders im Blick auf das neutestamentliche Heilsereignis „kat' exochen“ wird dies deutlich, nämlich im Blick auf die allen Naturgesetzen zuwiderlaufende und sie ins Unmaß setzende Auferstehung Jesu Christi als dem Urdatum christlicher Apokalyptik überhaupt<sup>36</sup>.

#### IV.

Damit steht nun der zweite Teil meiner These zur Erläuterung an: apokalyptische Naturerfahrung erfährt (visionär) die Natur maßlos zerstört und zerstörerisch, aber *als*

<sup>30</sup> Zur Descartes-Darstellung und -Kritik vgl. *Liedtke* 50.

<sup>31</sup> So ebd. 21, 22 u. ö.

<sup>32</sup> Zur berechtigten Kritik an der Anti-Anthropozentrik ökologischer Theologie vgl. *Traugott Koch*, Der Leib und die Natur. Zum christlichen Naturverhältnis, in: *NZStH* 20/1978, 294–316.

<sup>33</sup> Vgl. *Kautzsch* 284 f.; s. a. 223.

<sup>34</sup> Vgl. *Hennecke / Schneemelcher* 415.

<sup>35</sup> Zum Bezug der Apokalyptik auf die alttestamentliche Weisheitstradition, speziell zur Vorstellung von der abgemessenen Zeit in Koh 3, 1 f. vgl. *Jürgen Lebram*, Art. „Apokalyptik/Apokalypsen II“, in: *TRE* III, 194, Z. 15 ff.

<sup>36</sup> Vgl. *Rudolf Bultmann*, Neues Testament und Mythologie, in *KuM*, hrsg. v. Hans Werner Bartsch, 2. Aufl. Hamburg 1951, 16. Eher in bezug auf die Auferstehung Jesu könnte die vieldiskutierte These von *Ernst Käsemann*, die Apokalyptik sei die „Mutter der christlichen Theologie“ gewesen (Die Anfänge christlicher Theologie, in: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen, 1. u. 2. Bd., Göttingen 1970 II, 100), überzeugend sein, weniger in bezug auf das von ihm herausgestellte Thema der „Gerechtigkeit“ (vgl. ebd., 102 f.).

*Zeichen der Nähe göttlichen Heils.* Erst dieser zweite Teil der These dringt zum Wesen dessen vor, was Apokalyptik meint, entgegen dem landläufigen Sprachgebrauch, der einseitig das kosmisch Bedrohliche, Unheimliche und Zerstörerische im Blick hat, wenn von Apokalyptik die Rede ist<sup>37</sup>.

Im Unterschied dazu ist in der apokalyptischen Literatur der Spätantike (ca. 150 v. – 150 n. Chr.) die Intention nicht, Katastrophen- und Weltuntergangsstimmung zu verbreiten, sondern es soll im Gegenteil Hoffnung und Trost vermittelt werden<sup>38</sup>: „Fürchte dich nicht! Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige. Ich war tot, und siehe: ich bin lebendig in alle Ewigkeit und habe den Schlüssel zu Tod und Totenreich“ – so lautet der Introitus der Johannesoffenbarung (Off 1, 17 f.) unter Berufung auf die Auferstehung Jesu, um danach die Visionen vom Ende der Welt als Evangelium, d. h. als „frohe Botschaft“<sup>39</sup> zu verkünden. Als religionsgeschichtlich bedeutsame Parallele kann dazu aus der 4. Ekloge Vergils zitiert werden, die ebenfalls kosmische Veränderungen der Natur als Zeichen der Heraufkunft des „goldenen Zeitalters“ ankündigt: „Sieh die gewaltige Last der Erde sich krümmen und beben, Länder und Meeresweiten zugleich und die Tiefen des Himmels, sieh, wie alles sich freut der goldenen Zeit, die bevorsteht“<sup>40</sup>.

Trösten will die Apokalyptik, indem sie gegenüber einer am Sinn des Weltgeschehens verzweifelnden Resignation „den im Weltgeschehen verborgenen Sinn vom geschauten Ende her“<sup>41</sup> zu entschlüsseln und darzulegen sucht. So ist der Wortbedeutung nach Apokalyptik als „Offenbarung“ (apokalypsis) zu verstehen. Insbesondere den Gläubigen soll in einer geschichtlichen Situation massiver Bedrängnis, Verfolgung und Leid<sup>42</sup> der Blick dafür geschärft werden, daß die scheinbare Übermacht des Bösen und Gottwidrigen in der Welt (z. B. die Unterdrückung des jüdischen Glaubens und Kultes durch den Seleukiden Antiochus IV. Epiphanes als geschichtlicher Hintergrund für das apokalyptische Buch Daniel im Alten Testament; die Christenverfolgungen unter dem römischen Kaiser Domitian wegen Verweigerung des Kaiserkultes als geschichtlicher Hintergrund für die neutestamentliche Johannesapokalypse) nicht ein Zeichen der endgültigen Gottesferne oder der Ohnmacht Gottes in der Welt ist, sondern zu Gottes gutem Heilsplan gehört<sup>43</sup> – als Bewährungsprobe des Glaubens (Off 13, 10), zur äußersten Heraustreibung des Unterschieds zwischen gut und böse, um letzteres nach einem Läuterungsprozeß dann wie Schlacke auszusondern und endgültig zu vernichten (Off 20, 10.14; 21, 8)<sup>44</sup>.

<sup>37</sup> So bestimmt z. B. „Das Neue Duden Lexikon“ den Begriff „Apokalyptik“ einseitig als Weissagung über das Weltende (vgl. Bd. I, Mannheim u. a. 1984, 184). Mit dieser einseitigen Akzentsetzung ist die Apokalyptik auch herausragendes Sujet der bildenden Kunst und der Literatur unseres Jahrhunderts geworden (Beispiele bei *Klaus Koch*, Ratlos vor der Apokalyptik, Gütersloh 1970, 103 f.). Selbst in theologischer Fachliteratur kann diese uneigentliche Schwerpunktsetzung im Gebrauch des Begriffs „Apokalyptik“ oder „apokalyptisch“ gefunden werden (vgl. z. B. *Eugen Drewermann*, Strukturen des Bösen I, Paderborn 1988, 310; III, 399).

<sup>38</sup> Diesen „optimistischen“ Grundzug der Apokalyptik stellt *Strobel* 175 heraus.

<sup>39</sup> So der treffende Untertitel des Kommentars von *Klemens Stock*, Das letzte Wort hat Gott. Apokalypse als Frohbotschaft, Innsbruck/Wien 1985.

<sup>40</sup> Zit. n. *Johannes Leipoldt* / *Walter Grundmann*, Umwelt des Urchristentums II, 6. Aufl. Berlin 1982, 109.

<sup>41</sup> *Egon Brandenburger*, Das Recht des Weltenrichters, Stuttgart 1980, 58.

<sup>42</sup> Allerdings ist es in der Tat bemerkenswert, daß es aus der Zeit der härtesten Christenverfolgungen im 3. Jh. n. Chr. keine Apokalypse gibt (vgl. *Karl-Heinz Schwarte*, Art. „Apokalyptik/Apokalypsen V“, in: TRE III, 265, Z. 40 f.).

<sup>43</sup> Vgl. *Lohse* 11, 12, 17.

<sup>44</sup> So gewinnt gerade im Hinblick auf 4. Esra die These Blumenbergs eine gewisse Plausibilität, die Apokalyptik als Theodizeeversuch zu verstehen (ref. bei *Gottfried Seebaß*, Art. „Apokalyptik/Apokalypsen VII“, in: TRE III, 284), auch wenn damit weniger das Böse kausal hinsichtlich seines Ursprungs als final hinsichtlich seines Ziels und Zwecks erklärt wird. Zur Theodizeethese vgl. auch *Gerhard v. Rad*, Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970, 352.

So antwortet die Apokalyptik auf die verzweifelte Infragestellung des alttestamentlich-weisheitlichen „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, demzufolge es eigentlich den Frommen gut und den Frevlern schlecht gehen sollte (Ps 1) und nicht umgekehrt, wie es leider Realität ist, indem sie eine transzendent-jenseitige ausgleichende Gerechtigkeit prophezeit: Der jetzt zwar verborgene und darum zweifelhafte „Tun-Ergehen-Zusammenhang“ wird sich zum baldigen Ende des Weltgeschehens (Off 1, 1.3; 6, 10 f.; 22, 10.20) unzweifelhaft gewiß und eindeutig durchsetzen<sup>45</sup>. „Die bedrückte Gemeinde wird, sofern sie in Drangsal und Verführung durchhält und damit zu den ‚Auserwählten‘ gehört, aus der Unheilssituation gesammelt und ins Heil versetzt“<sup>46</sup>, die Verfolger und Bedrücker dagegen werden alsbald „dem Tod verfallen“<sup>47</sup>. Von diesem geschauten dualistischen Ende her leiten sich die Durchhalteparolen und paränetischen Ermahnungen zur Glaubenstreue ab, wie sie z. B. in den „sieben Sendschreiben“ der Johannesapokalypse (Off 2, 1 – 3, 22) vorkommen. Denn das gerechte Gericht kommt bald (Off 3, 11), das Unheil und die Unsicherheit in der Welt, die beängstigende Vermischung oder auch Vertauschung von gut und böse, die irritierende Diskrepanz von Glaube und Realität dauert nur noch „kurze Zeit“ (Off 6, 11). Dann wird Gott den alten, hinsichtlich der Natur wie der Unheilsgeschichte auseinanderberstenden Äon durch das paradiesische „neue Jerusalem“ (Off 21) ablösen, wo alles, Mensch wie Natur, wieder in sein rechtes Maß gebracht sein und aus dem Chaos – symbolisiert durch die Gewalt des Meeres (wie in Gen 1, 6 ff.)<sup>48</sup> – wieder ein Kosmos entstehen wird: „Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind verschwunden, und das Meer ist nicht mehr“ (Off 20, 1). So scheint die Apokalyptik, religionspsychologisch betrachtet, einem enormen Sicherheitsbedürfnis des religiösen Menschen in extrem irritierenden Zeiten zu entspringen, um den geglaubten, aber zutiefst angefochtenen Sinn der Geschichte zu behaupten („Kontingenzbewältigungspraxis“).

Zum erwarteten „neuen Jerusalem“ gehört die nun wieder paradiesische<sup>49</sup> Natur ausdrücklich hinzu: „Und er zeigte mir einen Strom des Wassers des Lebens, klar wie Kristall, der vom Throne Gottes und des Lammes ausging. Inmitten ihrer Straße und auf beiden Seiten des Stromes standen Bäume des Lebens, die zwölf Früchte tragen, indem sie jeden Monat ihre Frucht bringen; und die Blätter der Bäume dienen zur Heilung der Völker“ (Off 22, 1 f.), wie der apokalyptische Seher symbolträchtig berichtet. Auch dieser Zug apokalyptischen Naturverständnisses könne entgegen einer langen Tradition von materie- wie naturfeindlichen Mißverständnissen zugunsten eines fragwürdigen „Spiritualismus“ im Zusammenhang einer heutigen Theologie der Natur fruchtbar gemacht werden. Denn er unterstreicht nochmals die Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Natur, wie sie nach apokalyptischer Sicht sowohl zum Bösen hinsichtlich ihrer maßlosen Zerstörung wegen der Sünde der Menschen, aber auch zum Guten hinsichtlich der alles ins rechte Maß bringenden Erlösungstat Gottes besteht. Zwar liegt das Heil deshalb nicht in der Natur, aber es ist auch nicht ohne Natur wirklich. Und die Natur ist erlösungswürdig wie -fähig, weil sie – so schon Irenäus gegen die gnostische Abwertung der Natur – nicht von einem bösen Demiurgen, sondern von dem guten Gott geschaffen ist<sup>50</sup>.

Besonders die apokalyptisch gestimmten und in diesem Zusammenhang vielzitierten Ausführungen des Apostels Paulus in Röm 8, 18–22<sup>51</sup> machen diese doppelte Zusam-

<sup>45</sup> Zur apokalyptischen Variante des weisheitlichen „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“ vgl. Lebram 195, Z. 21 ff.; 198, Z. 2 ff.

<sup>46</sup> *Brandenburger* 108/109.

<sup>47</sup> Ebd. 109

<sup>48</sup> Vgl. *Lobse* 107.

<sup>49</sup> Dies vor dem Hintergrund der in die Apokalyptik eingegangenen Geschichtskonzeption, wonach das Letzte (das „neue Jerusalem“) dem Ersten (dem ursprünglichen Paradieszustand) entspricht: „ta eschata hos ta prota“ (Barnabasbrief; vgl. *Lanczkowski* 190).

<sup>50</sup> Vgl. *Alexandre Ganoczy*, Art. „Schöpfung“, in: *Neues Handbuch theol. Grundbegriffe* IV, München 1985, 118.

<sup>51</sup> Zu einer auch ökologisch orientierten Interpretation von Röm 8, 18–22 vgl. *Ulrich*



mengehörigkeit von Mensch und Natur komprimiert deutlich: „Denn ich halte dafür, daß die Leiden der jetzigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns geoffenbart werden soll. Denn die Sehnsucht des Geschaffenen (tes ktiseos) wartet auf das Offenbarwerden (apokalypsin) der Herrlichkeit der Söhne Gottes. Denn der Nichtigkeit wurde das Geschaffene unterworfen, nicht freiwillig, sondern um dessen willen, der es ihr unterwarf; auf die Hoffnung hin, daß auch das Geschaffene selbst befreit wird von der Knechtschaft des Verderbens zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß alles Geschaffene insgesamt seufzt und sich schmerzlich ängstigt bis jetzt.“ So wird die Erlösung naturtheologisch universalisiert<sup>52</sup>.

Allerdings stellt die Apokalyptik unmißverständlich – wiederum gewissermaßen kontraproduktiv zu den ethischen Intentionen einer ökologischen Theologie – heraus, daß Gott und nicht der Mensch die Natur und den Kosmos insgesamt wiederherstellen wird. Denn der Mensch ist dazu wegen seiner Sünde nicht in der Lage: Das „neue Jerusalem“ kommt „vom Himmel herab“ (Off 21, 2); oder in bezug auf Dan: Die Weltreiche werden von Gott zerschlagen „ohne Zutun von Menschenhand“ (Dan 2, 45), also auch ohne das zelotische Eifern der Makkabäer. Denn schließlich geht es nach apokalyptischer Überzeugung um eine jede Kontinuität mit dem gegenwärtigen chaotischen Aon abbrechende „Neuschöpfung“ Gottes, nicht bloß um mehr oder weniger erfolgreiche Reformen<sup>53</sup>: „Siehe, ich erschaffe alles neu“ (Off 21, 5). Denn vom Menschen, auch von den Gläubigen, ist nichts mehr zu erwarten<sup>54</sup>. Von daher ist es verständlich, daß man der Apokalyptik oft einen lähmenden Fatalismus<sup>55</sup> oder Pessimismus<sup>56</sup> in bezug auf eine mögliche Weltgestaltung vorgeworfen hat, was zwar hinsichtlich menschlicher Aktivitäten zutreffen mag, aber nicht hinsichtlich des dynamisch wirkenden Gottes, von dem alles zu erwarten ist.

So gesehen partizipiert die Apokalyptik auch an den Strukturen der klassischen Tragödie (dies als Anregung zu einer weiteren geistesgeschichtlichen Herleitung der Apokalyptik), die von einer „katharsis“ nach der religionswissenschaftlich bekannten Vorstellung von *morificatio* und *vivificatio* spricht, um den tragischen Konflikt zwischen menschlicher Schuld und göttlich verhängtem Schicksal zum Zweck der Überwindung von Furcht und Mitleid zu lösen<sup>57</sup>. Apokalyptik wäre dann als eine religiöse Tragödie zu verstehen, die den Kosmos einschließlich von Mensch und Natur betrifft.

Die (vermeintliche) Kontraproduktivität apokalyptischer Naturerfahrung zum gegenwärtigen Interesse einer theologischen Besinnung auf die Naturproblematik leitet

---

*Wilckens*, Der Brief an die Römer (Röm 6–11) (EKK VI/2), Zürich u. a. 1980, 150–169; vgl. aber v. a. *Horst R. Balz*, Heilstrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Röm 8, 18–39, München 1971, bes. 41 ff.

<sup>52</sup> Den Zug zur Universalisierung der Erlösung, die in der Apokalyptik nicht nur die Menschheitsgeschichte, sondern auch die Natur einschließt, stellt *Jürgen Moltmann*, Theologie der Hoffnung, München 1966, 120–124 heraus; ähnlich *Wolfhart Pannenberg*, Heilsgeschehen und Geschichte, in: *ders.*, Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 26 f.

<sup>53</sup> Diese Sicht ist allerdings sowohl konfessionell wie auch systematisch-theologisch kontrovers: Reformierte betonen mehr die kontinuierliche Reform, Lutheraner mehr den diskontinuierlichen Bruch mit dem Bestehenden zugunsten eines transzendenten Heils.

<sup>54</sup> Vgl. *Steck* 170, 214. So ist die Kritik von *Karlheinz Müller* an Moltmann und Pannenberg hinsichtlich einer vermeintlichen geschichtsinternen theologischen Relevanz der Apokalyptik mit soteriologischem Anspruch berechtigt (vgl. *ders.*, Art. „Apokalyptik/Apokalypsen III“, in: TRE III, 243). Apokalyptik ist insofern nicht „kritisch“ gegenüber dem Bestehenden, wie *Ernst Bloch*, Das Prinzip Hoffnung III, Frankfurt/M. 1959, 1491 meint, denn sie unterscheidet (*krinein*) nicht mehr zwischen dem Erhaltenswerten oder Veränderungswürdigen und dem Hinfalligen oder dem Veränderungsunwürdigen, sondern sie negiert total.

<sup>55</sup> Vgl. *Moltmann*, Theologie der Hoffnung 120–124.

<sup>56</sup> Vgl. dazu das Referat von *Klaus Koch* 26.

<sup>57</sup> Zu den Strukturmomenten der Tragödie vgl. *Hermann Pongs*, Lexikon der Weltliteratur III, Augsburg 1989, Art. „Das Tragische“ / „Tragödie“, 874.

unmittelbar zu der systematisch schwierigen Frage über, wie wir uns zu dieser doch befremdlichen apokalyptischen Vorstellungswelt verhalten sollen. Als Anlauf zu einem Versuch der Beantwortung soll vorab auf eine gleichsam inner-apokalyptische Aporie aufmerksam gemacht werden, die zeigen soll, nicht nur daß wir heute vielleicht so nicht theologisch von „Natur“ reden und uns daher lieber an anderen biblischen Traditionen orientieren wollen – das wäre eine äußerliche und bläßliche Auseinandersetzung mit dem als kontraproduktiv empfundenen apokalyptischen Naturverständnis –, sondern daß wir wegen dieser inneren Aporie so nicht theologisch von „Natur“ sprechen können.

## V.

Dazu soll nun der dritte Teil meiner These vorgestellt werden: apokalyptische Naturerfahrung erfährt (visionär) die Natur maßlos zerstört und zerstörerisch – als Zeichen der Nähe göttlichen Heils – aber in *aporetischer Diskrepanz von Form und Inhalt der intendierten Heilsgewißheit*.

Denn Gewißheit kann (so Fichte) nur entstehen, wenn Form und Inhalt eines (Grund-)Satzes notwendig kongruent sind<sup>58</sup>.

Die Apokalyptik intendiert inhaltlich die Vermittlung von Heilsgewißheit über das baldige Ende des vielgestaltigen Leides für die Gläubigen, die Entwirrung der im ganzen chaotischen Welterfahrung zu durchschaubarer Ordnung und klarem Maß<sup>59</sup>. Nur wenn diese Vermittlung gelingt, kann die Apokalyptik ihre Funktion als „frohe Botschaft“ erfüllen und das religiöse Sicherheitsbedürfnis in unsicheren Zeiten befriedigen. Daher wird auch immer wieder die Zuverlässigkeit des in den Visionen Geschautes beteuert, damit sich die angefochtene Gemeinde auch gegen allen Augenschein auf die Macht und die Treue des alles bestimmenden Gottes verlassen kann: „Und er befahl mir: ‚Schreib auf! Denn diese Worte sind zuverlässig und wahr‘“ (Off 21, 5; s. a. Off 16, 7; 19, 2.11; 22, 6). Der den Gläubigen nicht mehr erkennbare Sinn ihres Geschicks muß und soll gegen alle Anfechtung behauptet werden.

Aber das Medium oder die Form für die Vermittlung dieser Heilsgewißheit ist alles andere als gewiß. Denn die apokalyptische Sprache ist voll von vieldeutigen, geheimnisvollen Bildern und Visionen, Symbolen, Allegorien, Zahlenspielen und mythischen Andeutungen, die im ganzen mehr verschlüsseln als „offenbaren“<sup>60</sup>. Dafür ist die vieldeutige gematrische Zahl 666 des Tieres (Off 13, 18) vielleicht nicht das wichtigste, aber wohl bekannteste Beispiel. Vieles könnte in diesem Zusammenhang aufgezählt werden<sup>61</sup>, insgesamt ist auf die durch das permanente „wie“ (hos) des Vergleichs angezeigte „uneigentliche“ Rede hinzuweisen<sup>62</sup>. Nicht erst den Nachfahren späterer Epochen sind diese geheimnisvollen Verschlüsselungen rätselhaft geworden, sondern sie sind wohl auch schon den Zeitgenossen damals z. T. unverständlich gewesen<sup>63</sup>, was nicht zuletzt aus dem multikulturellen, synkretistischen Hintergrund der Apokalyptik resultieren könnte<sup>64</sup>.

Nur aufgrund der unbestimmten Vieldeutigkeit der Anspielungen hat sich die Johannesapokalypse zu allen Krisenzeiten der abendländischen Geschichte als Deuteschema

<sup>58</sup> Vgl. *Johann Gottlieb Fichte*, Über den Begriff der Wissenschaftslehre, FW I, 51.

<sup>59</sup> Daß es der Apokalyptik fundamental um Gewißheit geht, stellt *Strobel* 179, Z. 29 zu Recht heraus.

<sup>60</sup> Vgl. *Peter v. d. Osten-Sacken*, Art. „Apokalyptik“, in: TRT (3. Aufl.) I, 49 ff.

<sup>61</sup> Z. B.: „Hörner“ = Macht; „Augen“ = Wissen; „Diadem“ = Herrschaft; „Tier“ = un-menschliche Gewalt ... „Weib“ = Gemeinde Gottes; „Drache“ = Satan; „Hure“ = gottfeindliche Weltstadt“ (*Strobel* 184).

<sup>62</sup> Vgl. *Lohse* 19.

<sup>63</sup> Vgl. *Strobel* 178.

<sup>64</sup> Zur multikulturellen religionsgeschichtlichen Herleitung der Johannesapokalypse vgl. ebd., 181. Es handelt sich dabei u. a. um babylonisches, iranisches, ägyptisches, hellenistisches, mysterienreligiöses, astrologisches, mandäisches, manichäisches, gnostisches und jüdisches Gedankengut.

angeboten<sup>65</sup>, und auch heute nennt man nicht nur in dubiosen Sekten unsere Zeit „apokalyptisch“<sup>66</sup>. Aber diese oft mehr als gewagten Deutungen machen verständlich, warum z. B. Luther die Johannesapokalypse nicht als „apostolisch“ gelten lassen wollte, denn sie spricht in Rätseln statt in klaren Worten<sup>67</sup> und ist daher „aller Rotten Gaukelsack“<sup>68</sup>. In der akademischen Theologie hat man sich deshalb lange nicht und seit einiger Zeit nur zaghaft mit der ins sektiererische Gerede gekommenen Apokalyptik beschäftigen wollen<sup>69</sup>. Vernichtend wirkt z. B. das Urteil des Alttestamentlers Hermann Gunkel über die jüdische Apokalyptik, das ohne weiteres auch die christliche treffen kann: „Während die Propheten und Dichter des Alten Testaments die Tradition in großer geistiger Freiheit für ihre Zwecke verwandt haben, zeigt sich hier ein ganz anderer Geist: die dumpfe Luft der jüdischen Konventikel weht uns entgegen, wo die Menschen dicht beieinander sitzen, um sich tiefe Geheimnisse zuzuraunen, über dem Halbverstandenen nachzugrübeln und das ganz Unverständliche um so mehr zu bewundern“<sup>70</sup>.

So kann eigentlich nur gegen alle Intention der Apokalyptik, Gewißheit über das Ende des Unheils und den Beginn des Heils berechnend herzustellen, Ungewißheit und Irritation zurückbleiben. Und zwar weniger deshalb, weil sie durch ihre Vorstellungen und Bilder die heilvolle Zukunft fixieren will und damit mehr verschließt als eröffnet<sup>71</sup>, da das fixe Maß dem lebendigen Gott unangemessen ist, sondern gerade weil sie durch ihre Vorstellungen und Bilder vieles offen- statt zur Gewißheit werden läßt. Die Zweideutigkeit der Zeichen kommt innerbiblisch dadurch zum Ausdruck, daß eben auch die Lügenpropheten über dieselben Zeichen wie die Gottesmänner verfügen (Off 13, 11–18)<sup>72</sup>.

Die Apokalyptik, die erklärtermaßen „offenbaren“ will, „was ist und was geschehen wird danach“ (Off 1, 19), erliegt wegen ihrer aporetischen Diskrepanz von Form und Inhalt ihrem ureigenen Paradox, verhüllte Offenbarung oder offenbare Verhüllung zu sein. Sie bleibt bestenfalls im „Geheimnisvollen“ (Off 1, 20), das wie ein delphisches Orakel weder etwas behauptet noch verbirgt, sondern „bedeutet“ (oute legei oute kryptei, alla semainei). Hölderlin trifft dieses aporetische Ineinander von Gewißheit und Ungewißheit mit dem Eingangsvers seines mit apokalyptischen Motiven durchsetzten „vaterländischen Gesanges“ „Patmos“ gut: „Nah ist und schwer zu fassen der Gott“<sup>73</sup>, um auf die Problematik von An- und Abwesenheit der Zeichen sowie ihrer guten oder fehlgehenden Deutung aufmerksam zu machen. Das von der Johannesapokalypse angekündigte, mit Gewißheit behauptete baldige Heil ist so jedenfalls nicht eingetroffen,

<sup>65</sup> Darüber informiert anschaulich *Otto Böcher*, *Die Johannesapokalypse* (Erträge der Forschung), 2. Aufl. Darmstadt 1975, 1–22; *Schwarte* 257–275; *Robert Konrad*, Art. „Apokalyptik/Apokalypsen VI“, in: TRE III, 275–280; *Seebaß* 280–289.

<sup>66</sup> So auch *Moltmann*, *Gott in der Schöpfung* 11; vgl. auch die Einleitung zu dem von *David Jasper* u. *Colin Crowder* hrsg. Sammelband „European Literature and Theology in the Twentieth Century. Ends of Time“, London u. a. 1990, VIII f.

<sup>67</sup> Vgl. *Martin Luther*, Vorrede auf die Offenbarung Sanct Johannis (1522), in: LW VI, hrsg. v. *Borcherdt/Merz*, 2. Aufl. München 1938, 123.

<sup>68</sup> *Luther*, zit. n. *Ernst Bloch*, *Atheismus im Christentum*, 2. Aufl. Frankfurt 1977, 42.

<sup>69</sup> Noch *Käsemann* stellt das Unzeitgemäße der Apokalyptik als Thema der Theologie fest (s. *ders.*, *Zum Thema urchristlicher Apokalyptik*, in: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1970 II, 105).

<sup>70</sup> *Hermann Gunkel*, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895, 396.

<sup>71</sup> Vgl. dazu *Gerhard Sauter*, *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, 2. Aufl. Zürich 1973, 95 f., 229, 241; auch *Bonhoeffer* stellt in diesem Zusammenhang das „Trostlose“ der fixierenden Zahl und des einspannenden Maßes heraus (vgl. [o. Anm. 23] 32–35).

<sup>72</sup> Vgl. *Lohse* 80. Auf die grundsätzliche Problematik der Zweideutigkeit der Weltgeschichte als Zeichen der Heilsgeschichte macht *Karl Löwith*, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 7. Aufl. Stuttgart u. a. 1979, 170–172 aufmerksam.

<sup>73</sup> *Friedrich Hölderlin*, *Patmos*, in: *Werke und Briefe I*, hrsg. v. *Friedrich Beißner* / *Jochem Schmidt*, Frankfurt/M. 1969, 176.

und mit der enttäuschten Naherwartung des „neuen Jerusalem“ hat sich die Apokalyptik einschließlich ihres Naturverständnisses in Mißkredit gebracht<sup>74</sup>.

Aber diese Diskreditierung ist nicht einfach eine Sache der vorschnellen Anwendung apokalyptischer Zeichen und Bilder auf bestimmte geschichtliche, auch naturgeschichtliche Ereignisse, so daß sie irgendwann einmal doch passend angewandt werden könnten. Sondern sie resultiert aus der grundsätzlichen aporetischen Diskrepanz von Form und Inhalt in bezug auf die intendierte Heilsgewißheit jenseits des katastrophalen Endes der Welt im ganzen. Denn die apokalyptische Geschichtstheologie partizipiert an der grundsätzlichen Problematik einer jeden Geschichtsdeutung, die das Ganze einschließlich seines Endes übersehen will, da man nämlich einen Standpunkt außerhalb der Geschichte einnehmen können müßte, um die Geschichte als ganze oder als Ende begreifen zu können, auch um mit Gewißheit sagen zu können, wo denn in der Natur wie in der Geschichte die theologisch relevanten Zeichen des Heils oder des Unheils zu finden sind. Hinter diesen geschichtstheologischen Problemen, die auch die apokalyptische Naturgeschichte betreffen, steckt sowohl das epistemologische Problem der absoluten Gewißheit<sup>75</sup> wie das semiotische Problem der Zeichenreferenz, die bei apokalyptischen Zeichen erst dann eindeutig identifiziert werden könnte, wenn sich die Zeichen paradoxerweise mit allem, was sie bezeichnen, in universaler Vernichtung selbst aufheben würden, wie Derrida gezeigt hat<sup>76</sup>.

Daher scheint mir das apokalyptische Naturverständnis, wie es hier unter besagtem Vorbehalt skizziert worden ist, als solches wegen der inneren Aporie nicht für unsere Sicht der Natur oder gar für den Umgang mit Natur hilfreich zu sein. Denn es bleibt die offene Frage, ob wir unsere Gegenwart zu Recht und mit Gewißheit apokalyptisch deuten können, auch wenn dieses Schlagwort weit verbreitet ist. Denn niemand kennt „Zeit noch Stunde“ (Mk 13, 32), wie Jesus sagt<sup>77</sup>. Und wäre eine solche Deutung berechtigt, so hätte angesichts heutiger ökologischer Krisen die apokalyptische Vision von der katastrophal zerstörten und zerstörerischen Natur als Zeichen des nahen Heils gewissermaßen etwas Zynisches. Zum einen, weil wir die universalen Katastrophen mehr und mehr als solche erfahren und nicht nur antizipierend schauen. Zum anderen, weil wir hinsichtlich des kausalen wie finalen Betroffenseins von ökologischen Krisen nicht länger dualistisch zwischen Gläubigen und Ungläubigen, Insidern und Outsidern unterscheiden können<sup>78</sup>. Dieser für apokalyptisches Denken wesentliche soteriologische wie eschatologische Dualismus ist auch aus anderen theologischen Gründen m. E. unannehmbar.

Dennoch könnten verschiedene der erwähnten Züge apokalyptischer Naturerfahrung für uns heute sprechend werden, indem sie unsere theoretische Einstellung zur Natur verändern, ohne allerdings unmittelbar praktische Konzepte aus sich herauszusetzen<sup>79</sup>. Einige dieser Züge sollen nun noch abschließend benannt werden.

<sup>74</sup> Deshalb ist es verständlich, daß z. B. *Bultmann* die Apokalyptik erst nach „Entmythologisierung“ ihrer Zukunfts- und Jenseiterwartung und „existentialer Interpretation“ im Sinne einer „präsentischen Eschatologie“ für bedeutsam hält (vgl. Neues Testament und Mythologie 16, 18, 29). Diese gegenüber der Apokalyptik kritische Einstellung macht sich aus anderen, nämlich strukturalistischen und semiotischen Gründen auch *Jacques Derrida* zu eigen (vgl. dazu das Referat dieser Position, die ebenfalls auf die innere Aporie des apokalyptischen Zeichengebrauchs aufmerksam macht, bei *Robert Detweiler*, *Apocalyptic Fiction and the End(s) of Realism*, in: *Jasper / Crowder* 153–183, bes. 156–159 [Anm. 66]).

<sup>75</sup> Vgl. dazu *Alfred Schöpf*, Art. „Gewißheit“, in: *HPhG* (Handbuch phil. Grundbegriffe) III, 585–596.

<sup>76</sup> Vgl. *Detweiler* 158.

<sup>77</sup> Zur Zurückhaltung Jesu gegenüber der bizarren apokalyptischen Bilderwelt und ihren Berechnungsversuchen vgl. *Strobel*, Art. „Apokalyptik/Apokalypsen IV“, in: *TRE* III, 255.

<sup>78</sup> Vgl. dazu auch den Hinweis auf das Unrealistische eines solchen Dualismus bei *Ulrich B. Müller* 178.

<sup>79</sup> Das ist jedoch eine Einschränkung, die auch für alternative theologische Naturkonzeptionen gilt, wie sie z. B. in der ökologischen Theologie entwickelt werden, sofern aus der Bestimmung der Natur als „Schöpfung“ oder als Ort der segnenden Gegenwart Gottes

## VI.

1. Innerhalb der apokalyptischen Weltauslegung partizipiert die Natur am Wesen Gottes als dem „Heiligen“, als dem „mysterium tremendum et fascinans“. Dieser Zug könnte für uns heute auf zweifache Weise sprechend werden. Dabei geht es nicht darum, wie in der Apokalyptik die Natur zu dämonisieren oder sie zu remythifizieren, wie es manchmal das Anliegen ökologischer Theologie zu sein scheint<sup>80</sup>. Ein solches Naturverständnis müßte autochthon wachsen und kann nicht einfach unkritisch übernommen werden. M. E. gilt auch in bezug auf ein theophor aufgeladenes Naturverständnis, was Hegel in bezug auf die antike Kunstreligion gesagt hat, daß wir nämlich unser Knie doch nicht mehr beugen, weder vor Kunstwerken noch vor der Natur<sup>81</sup>.

a. Aber das Heilige ist seiner Struktur nach das, wovon der Mensch auf Gedeih und Verderb schlechthin abhängig ist, was ihm gleichsam als notwendige Bedingung der Möglichkeit von Leben (zu dem auch das Sterben gehört) vorgegeben ist und darum nicht seiner totalen Verfügungsgewalt unterliegt – es sei denn um den Preis der Selbstvernichtung. Dies in bezug auf den ontologischen wie axiologischen Stellenwert der Natur bewußt zu machen, die dann nicht nur einen vergegenständlichenden Nutzwert haben, sondern auch im Wortsinne urständig „sein gelassen“ werden kann, ohne so das Menschsein des Menschen hinsichtlich seiner Subjektivität zu verleugnen, die ihn prinzipiell von der außermenschlichen Natur unterscheidet, wäre eine Anregung, die das apokalyptische Naturverständnis geben könnte. Ein solches verhaltenes Betrachten und Umgehen mit der Natur wäre aber m. E. weniger im Modus des Mythos als vielmehr im Modus einer ästhetischen Erfahrung von Natur zu leisten<sup>82</sup>. Kant hat z. B. mit seiner ästhetischen Kategorie des „Erhabenen“<sup>83</sup>, die in auffälliger Weise Strukturmomente des „Heiligen“ vorwegnimmt, wie sie später von Rudolf Otto zusammengestellt worden sind, Impulse für eine theologische Ästhetik der Natur gegeben. Auch die von ihm für eine ästhetische Einstellung als wesentlich gehaltene „Interesselosigkeit“, die den ästhetischen Gegenstand – hier dann die Natur – in seinem Sein „seinlassen“ kann<sup>84</sup>, könnte für eine ästhetische Naturtheologie bedeutsam werden.

b. Zum anderen könnte die im Anschluß an das apokalyptische Naturverständnis deutlich gewordene *soteriologische Ohnmacht* des Menschen vor einem neuzeitlich-technischen Allmachtswahn oder seinen säkularisierten Heilsvorstellungen schützen, indem sie auf die prinzipielle Begrenztheit menschlichen Könnens auch im Blick auf seinen Umgang mit der Natur verweist<sup>85</sup>.

Dies um so mehr, als gerade auch die apokalyptische Naturerfahrung die

2. enge *Schicksalsgemeinschaft* von Mensch und Natur herausstellt. Auch dieser Aspekt wäre im Gegenzug zu dichotomischen Tendenzen, Mensch und Natur im Hinblick auf Herrschaft und Knechtschaft auseinanderzuhalten, neu zu bedenken. Insgesamt kann man in diesem Zusammenhang den Thesen von Odil Hannes Steck auch und gerade hinsichtlich der Apokalyptik zustimmen, daß sie sowohl vor „ökologischen

---

ethische Direktiven abgeleitet werden sollen (vgl. z. B. *Wilckens* 169, wo neben dem ausschließlichen Befreiungshandeln Gottes unvermittelt die Verantwortung des Menschen gegenüber der Natur steht), denn analog zu dem in der praktischen Philosophie diskutierten Problem eines „naturalistischen Fehlschlusses“ erliegen diese Direktiven möglicherweise einem soteriologischen Fehlschluß vor dem Hintergrund der bekannten theologischen Schwierigkeit, aus dem Indikativ des Heils einen Imperativ für menschliches Handeln schlüssig herzuleiten, ohne einfach nur das „paradoxe“ Ineinander beider zu behaupten.

<sup>80</sup> Ebd. 156, wenn ihm zufolge die Natur als Ort der Gegenwart Gottes verstanden wird, um daraufhin zur „Ehrfurcht“ ihr gegenüber zu mahnen.

<sup>81</sup> Vgl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Ästhetik I, Theorie Werkausgabe, Frankfurt 1970 XIII, 24 f.

<sup>82</sup> So auch Traugott Koch, a. a. O.

<sup>83</sup> Vgl. *Kant*, KdU § 28.

<sup>84</sup> Vgl. ebd. § 2.

<sup>85</sup> So auch *Bonhoeffer* 61.

Illusionen“ als auch vor „Frustrationen“ hinsichtlich der Differenzverfahren von „Utopie und Realität“ bewahrt<sup>86</sup>.

Was aus diesen Überlegungen, die mehr die grundsätzliche theoretische Einstellung zur Natur betreffen, für einen konkreten Umgang mit ihr präskriptiv folgt, ist schwer zu sagen und muß vielleicht einer „indikativischen Ethik“ (Schleiermacher) überlassen werden. In dem Roman „Die Pest“ von Albert Camus überlegt der Priester Paneloux, der die Pest in Oran als apokalyptisches Endezeitereignis interpretiert, bezeichnenderweise, inwieweit sich ein Priester bei einem Arzt, also bei einem nüchternen „Welt-kind“, utilitaristischen Rat holen darf oder soll<sup>87</sup>...

<sup>86</sup> Vgl. Steck 217; 219, 224f.; Karlbeinz Müller 225, Z. 4f.

<sup>87</sup> Vgl. Albert Camus, *Die Pest*, Düsseldorf 1958 (rororo 1968), 131, 135.