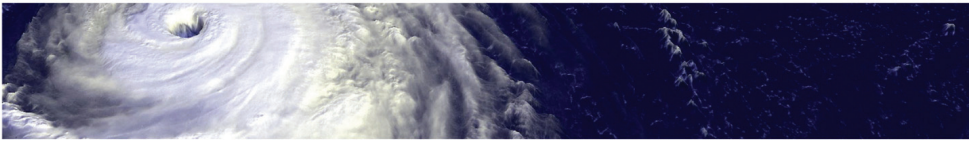


Kurt Appel  
Erwin Dirscherl (Hg.)

# Das Testament der Zeit

Die Apokalyptik und ihre  
gegenwärtige Rezeption



**HERDER**

## DAS TESTAMENT DER ZEIT

Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption

# QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von  
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von  
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 278

DAS TESTAMENT DER ZEIT  
Die Apokalyptik und ihre gegenwärtige Rezeption



# DAS TESTAMENT DER ZEIT

Die Apokalyptik und ihre  
gegenwärtige Rezeption

Herausgegeben  
von Kurt Appel und Erwin Dirscherl

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2016  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)

Satz und PDF-E-Book: Barbara Herrmann, Freiburg  
ISBN (Buch): 978-3-451-02278-4  
ISBN (E-Book): 978-3-451-82278-0

# Inhalt

Vorwort: „Das Testament der Zeit – (Post-)Apokalyptische Annäherungen“ . . . . .	9
<i>Kurt Appel/Erwin Dirscherl</i>	

## 1.

### Kosmologische und philosophische Standortbestimmungen

Was ist Zeit? . . . . .	21
<i>Andreas Müller</i>	
Heidegger und die Säkularisierung der christlichen Zeiterfahrung . . . . .	37
<i>Branko Klun</i>	

## 2.

### Geschichtsphilosophische und geschichtstheologische Annäherungen zum Testament der Zeit

Historische Sinnbildung. Zeitkonzepte in der Perspektive einer Theologischen Historik . . . . .	59
<i>Georg Essen</i>	
Die Wahrnehmung des Freundes in der Messianität des Homo sacer. Geschichtstheologische Überlegungen nach Giorgio Agamben . . . . .	77
<i>Kurt Appel</i>	
Christologie und die messianische Struktur der Jetzt-Zeit nach Giorgio Agambens Pauluslektüren . . . . .	112
<i>René Dausner</i>	
Messianisches Zeitverständnis bei Giorgio Agamben und Emmanuel Levinas . . . . .	134
<i>Josef Wohlmuth</i>	

Prädestination und Verantwortung – eine Frage der Zeit?  
 Zur soteriologischen Bedeutung der paulinischen Rede von  
 Vorherbestimmung . . . . . 192  
*Erwin Dirscherl*

Zwischen paradoxen Verwirklichungen und unerfüllten  
 Verheißungen. Prolegomena für eine Erneuerung utopischen  
 Denkens . . . . . 211  
*Hans Schelkshorn*

### 3.

#### Analysen zur gegenwärtigen kulturellen Bedeutung apokalyptischer Gedankenwelten

Psychoanalytische Bemerkungen über den Rest des Vaters im  
 Ausgang von Mc Carthys Roman *Die Straße* . . . . . 239  
*Massimo Recalcati*

Die Messianität der Agape. Philosophische und theologische  
 Überlegungen über die Erfüllung der Zeit . . . . . 249  
*Isabella Guanzini*

„Dance Me To the End Of Love“ – Apokalypsen der Liebe.  
 Zwischen Popkultur und Religion . . . . . 266  
*Knut Wenzel*

Die Zeit apokalyptischer Repräsentation und ihre Aufhebung in  
 Lars von Triers Film *Melancholia* . . . . . 282  
*Christian Zolles*

Hölderlins „Patmos“ als Topologie des Postapokalyptischen . . . 305  
*Jakob Deibl*

## 4.

Exegetische Untersuchungen zur biblischen Zeiterfahrung und  
Johannesapokalypse

Vom Ergreifen des „kairos“ und dem Ausharren bis zum bitteren Ende. Zeitdimensionen im Grenzbereich von Frühjudentum und Frühchristentum und was wir davon lernen können . . . . .	331
<i>Andreas Vonach</i>	
Zeit, Zeitmodelle und Zeitdeutung im Alten und Neuen Testament . . . . .	352
<i>Tobias Nicklas</i>	
Homo Apocalypticus: Ein Mensch in der „Krise“. Die eschato- logische Konnotation der Anthropologie in der Apokalypse . . .	378
<i>Luca Pedroli</i>	
Autorenverzeichnis . . . . .	411



## **Vorwort: „Das Testament der Zeit – (Post-)Apokalyptische Annäherungen“**

**Kurt Appel/Erwin Dirscherl**

1.

Die traditionelle christlich geprägte Zeitvorstellung ist in den letzten Jahrzehnten zunehmend in eine Krise geraten. Die großen naturwissenschaftlich-kosmologischen Erzählungen gehen von unfassbar großen Zeiträumen aus. Dabei verschwindet zunehmend jede teleologische Richtung. Die Weltzeit ist nicht mehr zwischen schöpferischem Weltanfang und universaler Erlösung bzw. Weltgericht am Ende ausgespannt, sondern geht einem Verlöschen aller physikalischen Strukturen in einem inflationären Universum entgegen, so eine immer mehr um sich greifende Überzeugung.

Neben diesen kosmologisch inspirierten Geschichtskonzeptionen, in denen der Mensch nicht einmal eine Randnotiz ausmacht, ist ein zweites Phänomen bemerkbar: Es treten allerorts neue apokalyptische Erzählungen auf, im Film genauso wie in der Literatur. Aber auch Philosophie und Theologie widmen der Apokalypstik neue Aufmerksamkeit, nicht zuletzt im Kontext messianischen Denkens. Das Zweite Vatikanum setzte ebenfalls Akzente, indem es die Kirche als messianisches Volk bezeichnete (LG 9; AA 8) und die Welt als eschatologischen Präsenzraum der Kirche und des Messias vorstellte (LG 1 u. 58; GS 1; DV 15; PO 6).

Die täglichen Nachrichten des Abendlandes sind geprägt von Meldungen über Klimakatastrophen und ökologische Krisen. In diesem Zusammenhang stellt sich der Verdacht ein, dass es nicht mehr solche Krisen und Katastrophen sind, die vom Weltende sprechen lassen, sondern dass vielmehr der Gedanke des bevorstehenden Endes zunehmend die Handlungsfähigkeit lähmt, um alternative menschengerechte Auswege aus der derzeitigen Krise zu finden. Zu betonen ist dabei, dass diese insofern von anderer Natur sind als bisherige, weil das menschliche Leben insgesamt in Frage gestellt ist.

Weiterhin kann festgehalten werden, dass sowohl die kosmologischen Großerzählungen als auch die meisten der neuen Apokalypsen vom unerlösten Untergang des Menschen ausgehen. Ist das Testament der Zeit also „Nichts“, ein sinnentleertes Fortlaufen lebender Toter? Ist das Paradigma unseres Zeitalters der Zombie oder die ewig fortlaufende Maschine (d. h. Cyborg), die ihren eigenen Tod überlebt haben, ohne erlöst zu sein?

Papst Franziskus hat die Herausforderung dieses allumfassenden Nihilismus in seiner Enzyklika „Laudato Si“ aufgenommen und ein Testament der Hoffnung vorgelegt. Auch die vorliegende Veröffentlichung versucht, dem nachzudenken, was heute das Testament der Zeit – gerade auch angesichts des Endes zumindest unserer bisherigen Welt – sein könnte. Sie steht dabei in der Tradition jener theologischen und philosophischen Überzeugungen, die der Auffassung sind, dass sich Zeit entgegen naturalistischer Kurzschlüsse – wie sie den kosmologischen Erzählungen vom subjektfreien Kältetod des Universums zu Grunde liegen – nicht subjektfrei denken lässt. Bereits Leibniz und im Anschluss daran der deutsche Idealismus, angefangen mit Kant, haben darauf bestanden, dass das Subjekt zwar in die Zeit geworfen ist, umgekehrt aber Zeit nicht subjektfrei zu denken und zu konzipieren ist. Aus der Fähigkeit des Subjekts, Welt(-Zeit) zu distanzieren, zu reflektieren und zu rekonfigurieren, d. i. den maschinellen Kausalitätszusammenhang zu unterbrechen, ergibt sich für die Zeit, dass diese nicht rein chronologisch zu verstehen ist, sondern einen Bruch impliziert, also von einer diachronen subjekthaften Zeit begleitet ist, die niemals präsent(ierbar) und quantifizierbar ist.

Aus dieser Zusammenschau von Zeit und Subjekt, die im Anschluss, aber auch in Kritik an transzendentalen Zeitkonzeptionen in den letzten Jahrzehnten von Denkern wie Heidegger, Benjamin und später v. a. von Agamben und Levinas versucht wurde, ergibt sich für die Frage nach einem Testament der Zeit, dass es nicht losgelöst von der Stellung des Subjekts in der Geschichte und in der konkreten Lebenswelt zu thematisieren ist. Theologisch transformiert sich die Frage nach einem Testament der Zeit zunächst in die Frage nach der Bestimmung (Prädestination) des Menschen vor Gott, aber in weiterem Zusammenhang auch nach dem Zusammenhang von Gott und Zeit. Vielleicht ist das Wort „Gott“ nicht zuletzt verbunden mit dem Wissen, dass der messbaren Zeit eine „andere“

Zeit (und Zeit des „Anderen“) vorhergeht (oder nachfolgt), die eine Offenheit in erstere einschreibt, in der auch die Vergangenheit nicht einfach abgeschlossen ist, sondern immer neu zur Sprache gebracht werden kann, in der also der chronologische Primat der Präsenz durch einen solchen einer zukünftigen Vergangenheit, also eines futur anterior abgelöst wird.

## 2.

Der vorliegende Band dokumentiert zwei internationale und interdisziplinäre Tagungen, die die beiden Herausgeber zusammen in Wien und Regensburg durchgeführt haben. Es wurden profilierte Vertreterinnen und Vertreter aus Theologie, Philosophie, Psychoanalyse, Astrophysik, Geschichts- und Literaturwissenschaften versammelt, um über „Das Testament der Zeit“ im Kontext heutiger Herausforderungen nachzudenken. Der Untertitel „(Post-)Apokalyptische Annäherungen“ nimmt dabei die oben angezeigte Beobachtung auf, dass heute in Literatur, Film und Philosophie von einem bevorstehenden Ende der Menschheit die Rede ist, wobei sich allerdings leise immer wieder die Frage nach dem „danach“ meldet. Auf diese Weise transformiert sich im Zusammenhang der Sichtung eines Testaments der Zeit die klassische Frage nach dem Ende der Zeiten in die Frage: Wie geht es weiter nach einem Ende?

In der Entfaltung dieser Fragestellung gliedert sich der Band in vier Teile: Der *erste Teil* trägt den Titel *Kosmologische und philosophische Standortbestimmungen*, der *zweite* hat als Überschrift *Geschichtsphilosophische und geschichtstheologische Annäherungen zum Testament der Zeit*. Einen besonderen Schwerpunkt bildet darin eine Auseinandersetzung mit dem Philosophen Giorgio Agamben, der sich wie wenige Denker der letzten Jahrzehnte am Schnittpunkt von Philosophie und Politik unter Einbeziehung theologischer und besonders eschatologischer Kategorien um ein Denken der Zeit angesichts der Katastrophe bemüht hat. Im *dritten Teil* sind aus verschiedenen Disziplinen *Analysen zur gegenwärtigen kulturellen Bedeutung apokalyptischer Gedankenwelten* versammelt. Abgeschlossen wird der Band im vierten Teil mit *Exegetischen Untersuchungen zur biblischen Zeiterfahrung und Johannesapokalypse*. Mit diesem Abschluss soll herausgestrichen werden, dass das schon im Mittelalter

meistrezipierte biblische Buch heute wieder überragende Aktualität gewonnen hat und vielfältig zum Ausgangspunkt anthropologischer und geschichtstheologischer Überlegungen werden kann, zu denen die Leserinnen und Leser in der Lektüre der hier vorliegenden Schrift eingeladen seien.

### 3.

3.1. Im Einzelnen wird der *erste Teil* durch einen Beitrag von *Andreas Müller* eröffnet, der sich dem Zeitbegriff aus naturwissenschaftlicher Perspektive nähert. Heute ist die Physik mit dem Phänomen der sogenannten dunklen Energie konfrontiert, die in einen Bereich jenseits der Materie führt und möglicherweise Gravitation und Zeit neu zu denken zwingt. Auch im Bereich des Anfangs scheinen sich Raum und Zeit aufzulösen, und so wird das Denken in den Raum einer Unbegreiflichkeit geführt. Darüber hinaus wird die Frage der Irreversibilität der Zeit bzw. des thermodynamischen Zeitpfeiles aufgegriffen.

*Branko Klun* macht darauf aufmerksam, dass Martin Heideggers Denken eine Säkularisierung biblischer Zeiterfahrung bedeutet. Für (den frühen) Heidegger spielt wie auch in der Bibel der Gedanke der Parusie eine Rolle, das Phänomen eines Bruches der Zeit, der zur Konstitution derselben dient. Zeit ist für Heidegger ein Geschehen des Lebens und das Leben wird als Zeitgabe verstanden. Diese Zeit ereignet sich zwischenmenschlich – wobei Heidegger genau das Phänomen des Zwischen akzentuiert.

3.2. Der zweite Teil *Geschichtsphilosophische und Geschichtstheologische Annäherungen zum Testament der Zeit* setzt mit einem Beitrag von *Georg Essen* ein. Dieser stellt den Zusammenhang von Zeit und Geschichte in den Mittelpunkt seiner Reflexionen. Die Erfahrung der Zeit ist Ursprung des Geschichtsbewusstseins, etwa bei Droysen. Die Geschichte ist nicht Summe von Geschehnissen, sondern Wissen von diesem Geschehen, nur als gewusstes Geschehen ist sie ein gewisses Geschehen. Somit zeigt sich der Begriff der Geschichte in der Bedeutung eines erstellten Sinngebildes. Mit Jörn Rüsen betont Essen, dass Konzepte von Zeit und Geschichte einem gegenwärtigen Orientierungsbedürfnis entspringen. Vorübergehende Zeiterfahrungs-

gen konfrontieren mit drohenden Verlusten, aber auch mit dem Phänomen der Gleichzeitigkeit. Der Modus der Erzählung widerspricht dem Versinken der Vergangenheit im Fluss der Zeit und ermöglicht ein Präsenhalten. So kann Geschichte als temporale Ganzheit begriffen werden, als Zukunft eröffnende Gegenwart.

*Kurt Appel* nimmt nach einer kurzen Analyse von Apokalyptik und Virtualität als Phänomene der Gegenwart Agambens Wahrnehmung des Messianischen in den Blick und rezipiert dessen Homosacer-Projekt mit dem Fokus auf der Würde, Scham und Sprachlosigkeit des Menschen. Er will das johanneische Motiv der Freundschaft mit Agamben in Dialog bringen und als Testament der Zeit deuten. Das Testament der Zeit, welches die Bibel enthält, ist das Testament einer Freundschaft, eines Zeugnisses, welches auch jene erreicht, die nicht in der sozialen Gemeinschaft der Lebenden integriert sind.

Die Frage nach einer möglichen Erlösung der Geschichte greift *René Dausner* auf, indem er von Giorgio Agamben her das Phänomen der messianischen Zeit in den Blick nimmt. Sie bedeutet eine eschatologische Zeitgenossenschaft mit dem Messias, die proleptisch-präsentische und anamnetische Dimensionen impliziert. Die Rettung der Verlorenen und Vergessenen kann nicht durch Menschen geleistet werden, weil zu viele vergessen wurden. Die klassische Rekapitulationstheorie wird neu rezipiert und fordert, dass niemand vergessen werden kann. Für Agamben passiert die Zeit im Menschen, in seiner Identität, die von einer Differenz geprägt ist, die mit dem Anderen zu tun hat. Zeit steht für die Beziehung zwischen dem Selben und dem Anderen, für eine Selbstwerdung, die in der Veränderung geschieht.

Die Frage eines messianischen Zeitverständnisses bestimmt auch den Beitrag von *Josef Wohlmuth*, der dafür Agamben in einen Dialog mit E. Levinas bringt. Für Letzteren bedeutet Messias zu sein, im radikalen Sinne Subjekt zu sein. Das „Zerbersten der Ureinheit der transzendentalen Apperzeption“ geschieht im Subjekt selber, weil der Unendliche (Infini) im Endlichen (in-fini) diachron zugegen ist und einen Bruch in die Zeit einfügt. Zwischen Walter Benjamin, Giorgio Agamben und Emmanuel Levinas wird ein Einverständnis bezüglich des Begriffs der Zeit gesehen, soweit dieses an das Subjektverständnis gebunden ist und durch die Figur des Messias radikalisiert wird. Die paulinische Rede vom *kairós synestalménos* ist eine

gemeinsame Basis. Nicht-Identität und Diachronie von Geburt bis zum Tod bestimmen das menschliche Subjekt. Die große Frage, die Levinas aufwirft, lautet, ob die absolute Vorgegebenheit des Guten vor dem Sein und über alles Sein hinaus die Gewähr dafür ist, dass die Rettung des Unrettbaren möglich erscheint. Die Inspiration, von der Levinas handelt, setzt eine Kraft frei, welche die transzendente Apperzeption als Ureinheit zerbricht, aber so erst das mit sich nicht identische Subjekt für die wahre Unendlichkeit öffnet.

*Erwin Dirscherl* greift die Spannung zwischen der paulinischen Rede von Prädestination und dem Phänomen der Verantwortung aus gnadentheologischer Perspektive auf und bringt sie in ein Gespräch mit G. Agambens Römerbriefkommentar. Es zeigt sich die Ambivalenz, von einer Bestimmung des Menschen als Bild und Repräsentant Gottes auszugehen, der immer schon in eine Verantwortung gestellt ist, und dennoch die radikale Offenheit der Zeit anzunehmen. Wenn Gott am Ende alles in allem sein wird, was bedeutet dies für den Menschen? Um zu zeigen, dass auch die Vergangenheit nicht abgeschlossen, sondern der Rettung fähig ist, ist es unverzichtbar, das Leben des Menschen als eine undurchschaubare Synthese aus Aktivität und Passivität zu begreifen, in der nicht nur die eigene Freiheit, sondern auch die Freiheit Gottes und der Anderen Bedeutung erlangen und diachron in die Zeit einbrechen, um Zwischenräume zu schaffen, die Handlungsräume eröffnen.

*Hans Schelkshorns* Beitrag schließt den geschichtsphilosophischen bzw. geschichtstheologischen Bogen des zweiten Teils mit Gedanken über die Stellung der Utopie im Abendland ab. Konkret befasst sich sein Artikel mit dem Abschied von den Utopien in der okzidentalen Kultur, der mit einem Verlust visionärer Zukunftsbilder einhergeht und Ausdruck einer zynischen Resignation angesichts ökonomischer und ökologischer Krisen ist. Schelkshorn plädiert für eine selbstkritische Erneuerung utopischen Geistes. Durch die enge Verbindung mit den Fortschrittstheorien und den großen Ideologien des 18. und 19. Jahrhunderts hat sich das utopische Denken allzu oft in säkulare Heilslehren verwandelt, deren totalitäre Gewalt im 20. Jahrhundert von den Dystopien und der radikalen Utopiekritik schonungslos aufgedeckt worden ist. Nichtsdestotrotz unterschätzt der Ruf nach einem generellen Abschied von „der“ Utopie die Vielfalt und Wandlungsfähigkeit utopischen Denkens.