

Frey, Jörg

Biblische Hoffnungsbilder angesichts 'apokalyptischer' Erwartungen

Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 77 (2025) 1, S. 12-25



Quellenangabe/ Reference:

Frey, Jörg: Biblische Hoffnungsbilder angesichts 'apokalyptischer' Erwartungen - In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 77 (2025) 1, S. 12-25 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-361502 - DOI: 10.25656/01:36150; 10.1515/zpt-2025-2003

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-361502>

<https://doi.org/10.25656/01:36150>

in Kooperation mit / in cooperation with:



DE GRUYTER

<https://www.degruyter.com>

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de> - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen sowie Abwandlungen und Bearbeitungen des Werkes bzw. Inhaltes anfertigen, solange Sie den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen. Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-License:

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en> - You may copy, distribute and render this document accessible, make adaptations of this work or its contents accessible to the public as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor. By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Mitglied der


Leibniz-Gemeinschaft

2025 · BAND 77 · HEFT 1

ZEITSCHRIFT FÜR PÄDAGOGIK UND THEOLOGIE

HERAUSGEBER

David Käbisch †, Frankfurt am Main

Ralf Koerrenz, Jena

Britta Konz, Dortmund

Martina Kumlehn, Rostock

Thomas Schlag, Zürich

Friedrich Schweitzer, Tübingen

Henrik Simojoki, Berlin

KORRESPONDIERENDE

HERAUSGEBER

Stefan Altmeyer, Mainz

Ednan Aslan, Wien

Frauke Büchner, Landolfshausen

Michael Domsen, Halle/Saale

Volker Elsenbast, Landau

Heid Leganger-Krogstad, Oslo

Boguslaw Milerski, Warschau

Dávid Németh, Budapest

Kati Tervo-Niemelä, Helsinki

Uta Pohl-Patalong, Kiel

Henning Schluß, Wien

Bernd Schröder, Göttingen

Athanasios Stogiannidis, Thessaloniki

Dietrich Zilleßen, Bergisch Gladbach

DE GRUYTER

ABSTRACTED/INDEXED IN ATLA Religion Database · Baidu Scholar · Cabells Journalytics · CNKI Scholar (China National Knowledge Infrastructure) · CNPIEC: cnpLINKer · Dimensions · EBS-CO Discovery Service · Google Scholar · IBR (International Bibliography of Reviews of Scholarly Literature in the Humanities and Social Sciences) · IBZ (International Bibliography of Periodical Literature in the Humanities and Social Sciences) · Index Theologicus · J-Gate · MyScienceWork · Naver Academic · Naviga (Softweco) · Primo Central (ExLibris) · Publons · QOAM (Quality Open Access Market) · ReadCube · RelBib: Religionswissenschaftliche Bibliografie · ScienceON (Korea Institute of Science and Technology Information) · Scilit · Semantic Scholar · Sherpa/RoMEO · Summon (ProQuest) · TDNet · Ulrich's Periodicals Directory/ulrichsweb · WanFang Data · WorldCat (OCLC) · X-MOL · Yewno Discover

ISSN 1437-7160 · e-ISSN 2366-7796

Alle Informationen zur Zeitschrift, wie Hinweise für Autoren, Open Access, Bezugsbedingungen und Bestellformulare, sind online zu finden unter www.degruyter.com/zpt

VERANTWORTLICHE HERAUSGEBER Prof. Dr. David Käbisch †, Fachbereich Ev. Theologie, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Norbert-Wollheim-Platz 1, 60323 Frankfurt, kaebisch@em.uni-frankfurt.de;
Prof. Dr. Dr. Ralf Koerrenz, Institut für Bildung und Kultur, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Am Planetarium 4, 07743 Jena, ralf.koerrenz@uni-jena.de;
Prof. Dr. Britta Konz, Fakultät für Humanwissenschaften und Theologie, Institut für Evangelische Theologie, TU Dortmund, Emil-Figge-Str. 50, 44227 Dortmund, britta.konz@tu-dortmund.de;
Prof. Dr. Martina Kumlehn, Theologische Fakultät, Universität Rostock, Universitätsplatz 1, 18055 Rostock, martina.kumlehn@uni-rostock.de;
Prof. Dr. Thomas Schlag, Theologische Fakultät, Universität Zürich, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich, thomas.schlag@theol.uzh.ch;
Prof. Dr. Dr. h.c. Friedrich Schweitzer, Evangelisch-Theologische Fakultät, Universität Tübingen, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen, friedrich.schweitzer@uni-tuebingen.de;
Prof. Dr. Henrik Simojoki, Theologische Fakultät, Humboldt-Universität zu Berlin, Burgstraße 26, 10178 Berlin, henrik.simojoki@hu-berlin.de;
Betreuung Rezensionswesen: Prof. Dr. Thomas Schlag

VERLAG Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin, Germany

JOURNAL COORDINATOR Katharina Kaupen, De Gruyter, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin, Germany. Tel.: +49 (0)30 260 05 – 423, Fax: +49 (0)30 260 05 – 250,
E-Mail: katharina.kaupen@degruyter.com

ANZEIGEN E-Mail: anzeigen@degruyter.com

© 2025 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, Germany

SATZ Dörlemann Satz, Lemförde

DRUCK Franz X. Stücker Druck und Verlag e.K., Ettenheim



Inhaltsverzeichnis

Themenheft: Hoffnung

Editorial — 1

Martina Kumlehn und Thomas Schlag

Beiträge

Fabienne Greuter

„Ich wundere mich jeden Morgen ...“ – Jürgen Moltmanns letzter Text.

Ein Interview mit Fabienne Greuter — 4

Jörg Frey

Biblische Hoffnungsbilder angesichts ‚apokalyptischer‘ Erwartungen — 12

Cornelia Richter

Wider die Hoffnungslosigkeit. Ein Plädoyer für das Festhalten an dem, was man (noch) nicht sieht — 26

Martina Kumlehn und Thomas Schlag

Gegenwartskulturelle Hoffnungsnarrative und Praxen der Hoffnung in religionsdidaktischer Perspektive — 39

Bernhard Grümme

Hoffnung. Konvergenzen und Differenzen von Religionsdidaktik und politischer Didaktik — 57

Vera Uppenkamp

Hoffnung auf Normalität. Normalitätskonstruktionen in inklusionsbezogenen Hoffnungsbildern — 69

Aus der Forschung

Ulrike Witten

„... was der Mensch alles so braucht, was der Mensch alles so wissen muss. Das bringt der Lehrer ihnen bei“. Über religionspädagogische Antinomien — 81

Viktor Aldrin

Ecclesiastical Communication with Families During the COVID-19 Pandemic: A Comparative Study of Two German and Two Swedish Websites — 99

Rezensionen

Evelyn Krimmer

Wolfgang Ilg, Manuela Hees, Eveliina Hellas, Linn Sæbø Rystad, Thomas Schlag, Henrik Simojoki (Eds.): Developing Confirmation Work in Europe. Empirical Findings and Perspectives for Post-Pandemic Times. The Third International Study. — 113

Peter Schreiner

Henrik Simojoki, Wolfgang Ilg, Manuela Hees, in Verbindung mit Thomas Böhme und Birgit Sandler-Koschel: Konfi-Arbeit in und nach der Corona-Pandemie. Empirische Befunde und Impulse für die Qualitätsentwicklung aus der dritten bundesweiten Studie. — 118

Marcell Saß

Thomas Schlag, Stefanie Lorenzen, Fabienne Greuter, Felicitas Held, Rahel Voirol-Sturzenegger, Karina Zurgilgen (Hg.): Kirchliche Bildung mit Kindern und Jugendlichen. Ergebnisse und Impulse für den reformierten Kontext der Schweiz. — 123

Jörg Frey*

Biblische Hoffnungsbilder angesichts ‚apokalyptischer‘ Erwartungen

<https://doi.org/10.1515/zpt-2025-2003>

Abstract: In a time of apocalyptic fears, hope seems unfounded or even disturbing. Against this background, the article examines the contribution of biblical statements of hope to the art of living and resilience. Selected motifs of hope from the biblical tradition are briefly presented before the language of hope in Hebrew and especially in Greek is examined by way of examples. In the biblical writings, hope is a relational concept; it is directed trustingly towards God, or then towards Christ, whose resurrection establishes hope anew after Easter. In this, it differs from predictions based on observation or human action. In view of the apocalyptic basis of the New Testament's statements of salvation and hope, the contribution concludes by formulating a new understanding of apocalypticism as a contribution to crisis management in chaotic times. Such a counterfactual and transrational hope could make a powerful contribution to resilience and survival in crises, especially in today's 'apocalyptic' times.

Zusammenfassung: In einer Zeit apokalyptischer Ängste erscheint Hoffnung unbegründet oder gar störend. Vor diesem Hintergrund fragt der Aufsatz nach dem Beitrag biblischer Hoffnungsaussagen zu Lebenskunst und Resilienz. Ausgewählte Motive der Hoffnung aus der biblischen Tradition werden knapp vorgestellt, bevor die Sprache der Hoffnung im Hebräischen und v. a. im Griechischen an Beispielen untersucht wird. Hoffnung ist biblisch ein Beziehungsbegriff, sie richtet sich vertrauensvoll auf Gott bzw. dann auf Christus, dessen Auferweckung Hoffnung nach Ostern neu begründet. Darin differiert sie von den auf Beobachtung oder menschlichem Handeln basierenden Prognosen. In Anbetracht der apokalyptischen Grundlage der neutestamentlichen Heils- und Hoffnungsaussagen wird abschließend ein neues Verständnis der Apokalyptik als Beitrag zur Krisenbewältigung in chaotischer Zeit formuliert. Eine solche kontrafaktische und transrationale Hoffnung könnte gerade in der heutigen ‚apokalyptischen‘ Zeit einen kräftigen Beitrag zur Resilienz und zum Überleben in Krisen leisten.

Keywords: hope; Bible; salvation; apocalypticism; Revelation of John; resilience

Schlagworte: Hoffnung; Bibel; Heil; Apokalyptik; Johannesoffenbarung; Resilienz

*Kontakt: Prof. Dr. Jörg Frey, Theologisches Seminar, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich, E-Mail: joerg.frey@theol.uzh.ch. <https://orcid.org/0000-0001-6628-8834>

Von Hoffnung zu reden, fällt momentan vielen schwer, gerade in unserer wohlstandsverwöhnten Gesellschaft. Lange herrschte das Lebensgefühl vor, dass es allen fortwährend besser gehen sollte, dass Wissenschaft und Technik eine bessere Welt schaffen könnten und dass der Friede, der in Mitteleuropa seit 1945 so lange wie nie zuvor geherrscht hatte, bewahrt werden könne. Der Fortschritts-Optimismus ist aber gekippt und zuletzt bei vielen blanker Angst und Panik gewichen. Die Häufung von Krisen hat dazu geführt. Gewiss gab es Krisen schon länger: Ölkrise und „Grenzen des Wachstums“, Tschernobyl und Waldsterben waren schon in den 1980ern ein Thema. Seit der Jahrtausendwende kamen „9/11“ und globaler Terrorismus, Fukushima und Klimaveränderung, Flüchtlingsströme, Corona-Pandemie und ein ‚naher‘ Krieg mit Eskalationsrisiken dazu. Die sich rapide entwickelnde Künstliche Intelligenz, die viele fasziniert, birgt zusätzliche noch ungeahnte Risiken. Zukunftsszenarien sind daher in vielem fiktiv, aber heute meist bedrückend. Zudem sind uns heute alle Krisen medial in Echtzeit gegenwärtig, was den psychischen Stress erhöht. Facts und Fiction lassen sich dabei oft schwer unterscheiden. Das Vertrauen in Informationen, in Wissenschaft und Politik ist bei vielen zerbrochen. Demokratien sind gefährdet, autoritäre und mafiöse Regimes auf dem Vormarsch. Die Vormacht des ‚alten Europa‘, nicht nur ökonomisch, sondern auch geistig, das Erbe von Rationalität und Aufklärung ist im Weltmaßstab verloren, wenngleich viele unter uns das noch nicht sehen wollen.

Von Hoffnung zu reden, wirkt angesichts dessen deplatziert. Doch wäre eine gegründete Hoffnung ein Faktor der Lebenskunst, ein Beitrag zur Resilienz. Andererseits erscheint Hoffnung nicht nur illusionär angesichts der vielen Prognosen der ‚Zukunftsforschung‘, sie erscheint auch als unangebrachte ‚Vertröstung‘ oder gar als Hindernis, zumindest für diejenigen, die mit Hoffnungslosigkeit und Angst ihre Anhänger zur Aktion treiben oder Geschäfte machen wollen: „Ich will, dass ihr Panik habt,“ rief die Klimaaktivistin Greta Thunberg am 25.1.2019 den in Davos zum Weltwirtschaftsforum versammelten Politikern entgegen.¹ Hoffnung wäre etwas, das ihrem kategorischen Imperativ entgegenstünde, das Menschen ‚gelassen‘ machen könnte, sie wäre aber auch ein Moment der Befreiung von der Angst. Worauf kann sich Hoffnung gründen? Wie kann sie geweckt und am Leben erhalten werden in einer Zeit der Angst?

Ich meine, dass der christliche Glaube dieser ‚apokalyptischen‘ Angsterzeugung, sei sie säkular oder religiös begründet, viel entgegenzusetzen hat: die Kraft einer Hoffnung, die nicht äußerlich ‚begründet‘ sein muss, aber gerade darin eminent wirksam sein kann, eine Kraft des Über-Lebens gerade dort, wo äußerlich die Welt

¹ Die Rede ist übersetzt in: Greta Thunberg, Ich will, dass ihr in Panik geratet! Meine Reden zum Klimaschutz. Aus dem Englischen von Ulrike Bischoff. Frankfurt a. M. (Fischer) 2019, 43–48.

im Chaos zu sein scheint, ein Moment der Lebenskunst. Die biblische Tradition hält dazu viele Ressourcen bereit. Es lohnt sich, diese zu entdecken und zur Geltung zu bringen.

Daher möchte ich zunächst eine knappe Skizze ausgewählter biblischer Hoffnungs-Motive bieten und auch sprachlich aufzeigen, wie das Profil biblischer Hoffnung sich von der im Beobachtbaren gründenden ‚Prognostik‘ wie auch von illusionistischer Vertröstung signifikant unterscheidet. Schließlich möchte ich auf die oft missverstandene und missbrauchte Apokalyptik eingehen und zeigen, dass gerade die apokalyptisch begründete Hoffnung in ihren Bildern und Perspektiven eine Kraft zur Krisenbewältigung, zum Durchhalten und Hoffen angesichts irdischer Hoffnungslosigkeit bereithält, eine Kraft, die in unseren ‚apokalyptischen Zeiten‘ vielleicht besonders notwendig ist.

1. Biblische Hoffnungsbilder

In der Tat ist die Bibel von Anfang bis Ende ein Buch der Hoffnung: Vom Aufstrahlen des Schöpfungslichts über dem Tohuwabohu (Gen 1,23) bis zur lichten Gegenwart Gottes inmitten der Menschen im letzten Bild der Bibel (Offb 22,5). Hoffnung durchzieht die ganze Bibel, ist ihr Tenor, ihr Kontinuum, gerade in der Unverfügbarkeit: Nicht als „Prinzip“, und erst recht nicht als Mantra eines positiven Denkens, in dem der Mensch sich nur selbst zu ‚optimieren‘ und damit zu sichern hat, vielmehr als Eröffnung von Raum und Leben über das eigene Sein und den Tod hinaus. Sie ist nicht in des Menschen Hand, sondern zugesagt, von einem anderen, jenseits der eigenen Existenz – und allein so ist sie kräftig und tragfähig. Die biblischen Erzählungen sind durchzogen von einer Hoffnung, die nicht aufgibt, einer Hoffnung gegen den Augenschein, Hoffnung gegen den Tod. Diese gilt es zu entdecken, in der biblischen Sprache im Detail wie auch in den narrativen Linien der biblischen Erinnerungskultur.

Im Folgenden sollen zunächst einige exemplarische Modelle der Hoffnung benannt werden, ohne dass ich dabei exegetisch ins Detail gehen könnte. Es sind prominente Motive und Figuren, die Menschen zu vertrauendem Hoffen motiviert haben und die im kirchlichen und schulischen Kontext ‚aktiviert‘ werden können. Gerade weil es sich dabei nicht einfach um ‚Historie‘ handelt, sondern z. T. um Narrative aus ferner Vorzeit, mit mythischen und ‚archetypischen‘ Zügen, ist ihr Wirkpotential auch didaktisch nicht zu unterschätzen.

a) Der Bogen Gottes als Zusage

Ein erstes prominentes Hoffnungs-Motiv ist – nach der Katastrophe der Menschheit, die in der Fluterzählung zur Sprache kommt, – das Zeichen eines Bundes, den Gott von sich aus errichtet und den Menschen zusagt: „Gottes Bogen in den Wolken“² (Gen 9,12 f.). Der priesterschriftliche Text, wohl angesichts der Katastrophe der Verbannung und in einem universalen Horizont entstanden, formuliert gegen jeden Fatalismus die Zusage, dass das Ja des Schöpfers zu seiner Welt unbedingt Bestand hat: Gott erlegt sich ‚Selbstbeherrschung‘ auf im Blick auf Vergeltung und Zerstörung, obwohl der Mensch ist, wie er ist. Angesichts des Wissens um menschliche Gewalttat und ihre ökologischen Folgen ist der ‚Regenbogen‘ ein Erinnerungszeichen, das Gottes Zusage und zugleich die Verpflichtung des Menschen als Ebenbild und Beauftragter Gottes in Erinnerung ruft. Er ist ein „Hoffnungszeichen für die seufzende Erde“³ und eine Gegenkraft gegen menschliche Hoffnungslosigkeit.

b) Abraham als Paradigma des Vertrauens

Am Anfang der Erzeltern-Erzählungen steht die Figur Abrahams, die trotz oder gerade wegen ihrer Ambivalenzen ein Identifikationsangebot für „viele Völker“ bietet. Abraham ist Modell für einen Menschen, der im Vertrauen auf Gottes Zusage seine Heimat verlässt und in ein ihm unbekanntes Land geht (Gen 12,1). Er ist Modell eines Hoffenden, dem die Erfüllung unerträglich lange ausbleibt, so dass er sie in Ungeduld erzwingen will (Gen 16). Vom verheißenen Land erhält er nur eine Grabstätte, die er aber selbst erwirbt (Gen 23). Er bleibt bis zum Ende Fremder, Wandernder, Hoffender. Die biblische Abrahamgestalt fungierte für vielerlei Rezipienten⁴ als Identifikationsfigur; sie ist ein Rollenangebot für verschiedene Lebensdimensionen wie Gehorsam, Glaube, Gottesfreundschaft, Glück etc.⁵ Am Anfang steht das Wagnis, die Zukunftsoffenheit, die vertrauende Hoffnung, und bis ans Ende ist er unterwegs.

2 So der schöne Titel von Erich Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken*. Stuttgart (Kath. Bibelwerk) 1983.

3 So Zenger, *Gottes Bogen*, 180.

4 Daniel Maier, *Abraham. Facetten einer Vaterfigur*. Zürich (TVZ) 2023, 25–36.

5 Diese und andere Facetten der Figur werden bei Maier, *Abraham*, aus der Rezeptionsgeschichte präsentiert.

c) Der mitgehende Gott

Ein Zentralmotiv der biblischen Narration ist der sich selbst zusagende Gott. In der Berufung Moses präsentiert sich dieser in markanter Differenz von sichtbaren Göttern, mit einem Namen, dessen Bedeutung im „Ich werde sein, der ich sein werde“ gerade nicht fassbar ist (Ex 3,14) oder eben positiv nur das „Ich werde mit dir sein“ (Ex 3,12) bekräftigt.⁶ Der mit dem Volk auf seiner Wandschaft mitgehende Gott repräsentiert gerade das Gegenteil traditioneller Gottesbilder: Er ist kein Tyrann, sondern Wegbegleiter. Da ist nichts, das ‚determiniert‘ wäre, nichts, das „kommen muss“, vielmehr ist die Zukunft offen, das weite Land verheißen und der „Gott mit uns“ (= Immanuel) zieht mit.⁷

d) Befreiung: Der Exodus

Grundmotiv der biblischen Heilsgeschichte ist die Befreiung aus der Sklaverei, aus Ägypten, die als „Urbekenntnis Israels“⁸ nicht nur Teil der Selbstpräsentation Gottes wird (z. B. Ex 20,2) und die Identität Israels bestimmt, sondern auch immer wieder (z. B. im Passah) kommemoriert und vergegenwärtigt wird und die Hoffnung auf erneute Befreiung oder „Erlösung“ stimuliert. Vom ‚neuen Exodus‘, den Deuterojesaja verheißt (Jes 43,1–7 etc.), über die Herausbildung ‚messianischer‘ Hoffnungen auf Befreiung von der hellenistischen und römischen Fremdherrschaft bis hin zu den Songs von Sklaven in der Neuzeit (‚Afro-American-Spirituals‘) hat das Exodusmotiv vielfältige Hoffnung auf Befreiung aus konkreter Bedrängnis hervorgebracht.

e) Die Gottesherrschaft als Heil

Zentrales Hoffnungsbild der Jesustradition – mit alttestamentlich-frühjüdischen Wurzeln – ist die „Gottesherrschaft“.⁹ Diese impliziert nicht nur das (zeitbedingte)

⁶ So Konrad Schmid, *Theologie des Alten Testaments*. Tübingen (Mohr Siebeck) 2019, 249.

⁷ Systematisch-theologisch sind solche Aspekte am ehesten im Paradigma eines ‚offenen Theismus‘ rezipierbar, der seinerseits aus der Prozesstheologie erwachsen ist, s. etwa Manuel Schmid, *Gott ist ein Abenteuer. Der Offene Theismus und die Herausforderungen biblischer Gottesrede*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2020.

⁸ So die Formulierung bei Martin Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*. Stuttgart (Kohlhammer) 1960.

⁹ Dazu Jörg Frey, *Heil. Neutestamentliche Perspektiven*. In: Ders., *Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie*. Tübingen (Mohr Siebeck) 2016, 539–584, 557–564, online abrufbar unter DOI 10.1628/978-3-16-155016-4.

Bild eines monarchischen Herrschers, sondern das Königtum Gottes steht in spezifischem Kontrast zur Herrschaft irdischer Regenten. Es ist zugleich ein sozialer Raum des Heils, der Gerechtigkeit auch für Bedrückte, es ist temporal künftig erhofft („dein Reich komme“) und räumlich jenseitig gezeichnet („eingehen in die Gottesherrschaft“). Jesu Heilungen als Zeichen der Gottesherrschaft zielen auf die Wiederherstellung körperlichen und sozialen Heilseins, auf Heilung und Reintegration. Aber auch dies geht über das ‚Innerweltliche‘ hinaus und sieht in einem nach ‚oben‘ offenen Weltverständnis Menschen im Bezug zu ihrem Ursprung, ihrem Schöpfer. Solches ‚Heil‘ stellt sich nicht ‚von selbst‘, nicht durch Anstrengung, Erziehung oder innergeschichtliche Entwicklung ein, sondern durch die heilende Anrede oder Berührung, einen Eingriff, einen Wechsel der Verhältnisse. Die Teilhabe wird „Armen“, „Hungernden“ und „Trauernden“, d. h. konkret Bedürftigen zugesagt (so in den Seligpreisungen Jesu Lk 6,20 f. Q). Darin ist die Basileia apokalyptisch und utopisch zugleich. Und doch hat dieses Bild viele Impulse zum Handeln aus sich herausgesetzt, ohne ethisch ‚verzweckbar‘ zu werden. Solche Hoffnung steht jenseits der Appelle und lebt aus der Erwartung, dem Vertrauen.

f) ‚Neuheit‘ und *eine ‚neue‘ Welt*

Am farbigsten werden Hoffnungsbilder im letzten Buch der Bibel vor Augen geführt. Dieses ist keineswegs nur ein Buch von Katastrophen, schon gar nicht solcher, die kommen „müssen“. Vielmehr wird neben und über den irdischen Schrecknissen leuchtend das Bild einer neuen Welt und einer strahlenden neuen Gottesstadt gezeichnet (Apk 21–22). Diese Bilder gründen in biblischen Motiven, kombinieren diese aber neu und wirkungsvoll. Während einzelne der Verheißungen des ‚Neuen‘ im Alten Testament (z. B. ‚neuer Bund‘ Jer 31; ‚neues Herz‘ Ez 36) als Erneuerung des Alten verstanden sind, sind der ‚neue Himmel und die neue Erde‘ in Apk 21,1 (vgl. Jes 65,17; 66,22) durchaus im Sinne der Erwartung einer ganz neuen Schöpfung anstelle der alten Schöpfung verstanden (Apk 20,11; 21,1; vgl. 4 Esra 7,26–44), einer Welt, in der das Böse definitiv beseitigt ist, alle Tränen getrocknet sind und in der Gott in ungebrochener Gemeinschaft bei seinen Menschen wohnt. Diese Hoffnung im letzten Bild der Bibel hat durch die Zeiten nicht nur Jenseitssehnsucht, sondern gerade bei Bedrückten und Marginalisierten die Kraft zum Standhalten erweckt. Gleichwohl sind diese Bilder ‚utopisch‘ und z. T. ‚surrealistisch‘.¹⁰ Es sind keine

¹⁰ So z. B. die in Offb 21,16 als Kubus mit 2000 km Seitenlänge beschriebene Gottesstadt, die gleichwohl an ihren vier Seiten insgesamt zwölf Tore hat, was sich in einem Quadrat, nicht aber in einem Kubus vorstellen lässt. Vgl. dazu Jörg Frey, Die Bildersprache der Johannesapokalypse. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 98 (2001), 161–185, 176 f.

Bilder äußerer oder gar zukünftiger Wirklichkeit, sie sind nicht Ergebnis menschlicher Bemühung oder Zielpunkt einer innerweltlichen Entwicklung, sondern resultieren aus einem Eingreifen Gottes im Gericht, das endlich Recht schafft und das Böse beseitigt, aus einer neuen, ‚ganz anderen‘ Schöpfung.

Diese biblischen Hoffnungsbilder transzendieren die jeweiligen Verhältnisse ihrer Entstehung, sie sind z. B. ‚mythisiert‘, utopisch und gerade darin wirksam. Darum ist es auch nicht angemessen, sie allein historisch angesichts der Entstehungssituation der Texte zu lesen; vielmehr erfolgt in der Lektüre und im Erzählen neue Aktualisierung und Konkretisierung der Hoffnung. In der Erzählgemeinschaft wird Hoffnung neu vermittelt und durchaus auch soziales Handeln in der Fluchtlinie dieser Bilder inspiriert. So verstanden ist biblisch inspirierte Hoffnung nicht Vertröstung, nicht ‚Opium‘ des Volkes oder gar für das Volk, sondern ein Beitrag zur Resilienz, zur Lebensbewältigung und zum angstfreien Handeln.

2. Die Sprache der Hoffnung

a) Hoffnung als Beziehungsbegriff

Die biblische Rede von der Hoffnung lässt sich kaum in einem klaren ‚Begriff‘ erfassen. Das Nomen תִּקְוָה (*tiqwah*) ist in der Hebräischen Bibel eher marginal,¹¹ häufiger sind Verben: nicht nur das verwandte Verb קָוָה (*qwh*), das ein ‚Erwarten‘ von Bösem oder Gutem zur Sprache bringen kann, sondern daneben Verben mit anderen Bildgehalten wie ‚vertrauen‘ oder ‚Zuflucht suchen‘. Diese werden im Griechischen alle durch das Verb ἐλπίζειν bzw. das Nomen ἐλπίς wiedergegeben.¹² Der Befund zeigt, dass es in den biblischen Texten weniger um eine allgemeine und neutrale Zukunftserwartung und erst recht nicht um eine an äußeren Zeichen ablesbare Prognose geht, sondern im positiv-gefüllten Sinn um ein „verlangend ausschauen-des Erwarten“, ein „Erwarten des Guten“.¹³ Gegenstand der Hoffnung ist dabei Gott

11 Der Terminus begegnet vermehrt in Schriften der Weisheitsliteratur (Hiob und Proverbien) sowie in den Psalmen, er fehlt im Pentateuch und ist den Schriftpropheten selten gebraucht.

12 In der LXX geben sowohl das Nomen ἐλπίς als auch das Verb ἐλπίζειν je mehr als zehn hebräische Lexeme wieder; dazu Cristina Buffa, *Ἐλπίς and ἐλπίζω in Greek literature, the Septuagint and Philo of Alexandria, and their further usage in selected New Testament passages*. Diss. theol., Univ.Strasbourg 2023, 176 f. (erscheint 2025 in überarbeiteter Form bei Mohr Siebeck in Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II).

13 Zitate nach Rudolf Bultmann, *ἐλπίς* etc. In: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 2, 515–520, 525–531 (518 f.).

selbst. Hoffen ist mithin eingebettet in eine vertrauensvolle Beziehung, Hoffnung ist ein Beziehungsbegriff. Hingegen wäre das Vertrauen auf andere Mächte, auf die eigene Kraft und Güte, den eigenen Reichtum oder auf politische Bündnispartner eine unzuverlässige ‚Hoffnung‘, die vom Vertrauen auf Gott und seine Solidarität und Bundestreue abführt.

b) Hoffnung formuliert von Bedrückten

In den alttestamentlichen Texten wird Hoffnung erzählt und im Akt des Erzählens erinnert und vergegenwärtigt. Daneben wird sie, v. a. in den Psalmen in der Anrede an Gott ausgesprochen. Das gilt auch für das Nomen: So kann der Beter in Ps 60,4 LXX Gott als „meine Hoffnung“ (ἐλπίς μου) anreden. Im hebräischen Text standen hier konkretere Vorstellungen im Hintergrund: Dort (Ps 61,3 MT) ist von Gott als „Zuflucht(sort)“ und daneben von einem „Turm“ die Rede, d. h. einem ‚safe space‘, in dem der Mensch sich bergen und sicher fühlen kann. In weisheitlicher Rede kann gesagt werden, dass der Mensch, der seine Hoffnung auf Gott setzt, ein gutes, ein glückendes Leben hat: Der ist wie ein Baum, am Wasser gepflanzt, der auch ‚Durststrecken‘ übersteht und letztlich Früchte bringt (Jer 17,7–8).¹⁴ In kühner prophetischer Hoffnung wird formuliert, dass Gott „den Tod für immer beseitigen“ und „die Tränen von jedem Gesicht abwischen“ wird (Jes 25,8), und vorwegnehmend wird schon formuliert: „An jenem Tag wird man sagen: ‚Siehe, unser Gott, auf den wir hofften [...] Wir werden jubeln über unsere Rettung (σωτηρία).‘“¹⁵ Diese Hoffnung, formuliert aus der Perspektive von Bedrückten, hilft zum Überleben in schwerer Zeit.

Der Aspekt der vertrauensvollen Beziehung ist mithin auch grundlegend, wenn hier, in den Anfängen der biblischen Apokalyptik, die Erwartung des endzeitlichen Eingreifens Gottes zur Rettung und zum Gericht über die bösen Mächte entwickelt wird und wenn die auf Gott Vertrauenden auch über den Tod hinaus auf die bleibende Gemeinschaft mit ihm hoffen (vgl. auch Ps 73,24).¹⁶ Hier geht es nicht um bloße ‚Zukunftsspekulation‘ oder ein utopisches Jenseits, sondern um die Konsequenz des vertrauenden Glaubens in einer Zeit des Lebens unter fremden Mächten, in der das Böse überhandzunehmen droht. Es geht um Krisenbewältigung im Vertrauen auf den einen Gott und seine Macht, um Hilfe zur Resilienz, zur Standhaftigkeit in schweren Zeiten. Am deutlichsten ist das in 2 Makkabäer 7, wo der

¹⁴ In Jer 17,7 steht im Hebräischen נִצְּחָה (Vertrauen), aber das Griechische bietet auch hier ἐλπίς.

¹⁵ Das Imperfekt ἠλπίζομεν impliziert hier eine Beharrlichkeit der Hoffnung.

¹⁶ Dazu Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen. Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) ³2009, 342–346.

für seine Treue zur Tora mit Folter und Tod Bedrohte sagen kann: „Diese (Glieder) sind mir vom Himmel gegeben, darum will ich sie gerne gering achten um seiner Gesetze willen, denn ich hoffe, er wird sie mir wiedergeben.“ Die Hoffnung auf Gott und seine Treue wird gerade in solchen Grenzsituationen, in Bedrängnis, aktuell. Die Differenz, dass dabei einige der Hoffnungsbilder eine ‚diesseitige‘ oder ‚innerweltliche‘ Zukunft vor Augen führen, etwa ein langes Leben in ‚Schalom‘ auf der erneuerten Erde, während andere eine ‚jenseitsbezogene‘ Hoffnung, die Erwartung einer ganz ‚neuen‘ Schöpfung oder eines ‚ewigen Lebens‘ jenseits der Todesgrenze formulieren,¹⁷ ist funktional, d. h. im Blick auf den Beitrag zur Lebensbewältigung, nicht entscheidend.

c) Österlich begründete Hoffnung

Im Neuen Testament werden die Hoffnungen auf eine ‚messianische‘, von Gott geschenkte Befreiung aufgenommen und weitergeführt. Wo man in Jesus den von Gott gesandten und in seine Herrschaft eingesetzten ‚Messias‘ sah, konnte einerseits die Treue Gottes zu seinen Zusagen als bekräftigt gelten. Doch da auch nach Ostern die Welt keine andere als zuvor war, wurden alte Hoffnungen auf neuer Basis ‚verlängert‘. Das Nebeneinander von „schon jetzt“ erfüllten Zusagen und „noch nicht“ eingetretener Vollendung durchzieht das ganze Neue Testament.¹⁸ Was nun die Rede von Hoffnung begründet, ist Jesu Wirken und Verkündigung und v. a. der Osterglaube.

Die Rede von ἐλπίς und ἐλπίζειν findet sich am häufigsten bei Paulus.¹⁹ Schon im ältesten erhaltenen Brief des Apostels, der stark auf die Erwartung der Parusie Christi ausgerichtet ist,²⁰ findet sich „Hoffnung“ (ἐλπίς) als fester Bestandteil der Trias „Glaube – Liebe – Hoffnung“ (1 Thess 1,3 und 5,8, vgl. 1 Kor 3,13). Die durch den plötzlichen Tod von Gemeindegliedern Verunsicherten will Paulus über die Teilhabe der Verstorbenen am Heil informieren, damit sie nicht in Trauer bleiben wie

17 Vgl. Thomas Schlag, Art. „Hoffnung“. In: WiReLex, online abrufbar unter <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/201103/>, 5 f. Diese Unterscheidung scheint jedoch im Blick auf die biblischen Texte eher anachronistisch und aus der Perspektive eines neuzeitlichen Weltbildes stammend. Beide Formen der Hoffnung sind in gewisser Weise ‚utopisch‘ und beide – nicht nur die ‚diesseitsbezogene‘, sondern auch die ‚jenseitsbezogene‘ Hoffnung – haben auch mit der Lebensbewältigung der Hoffenden in ihrer konkreten Situation zu tun.

18 Dazu Jörg Frey, *New Testament Eschatology. Classical Themes, Disputed Themes, and Current Perspectives*. In: Ders., *Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie*. Tübingen (Mohr Siebeck) 2016, 799–828, 817 f., online abrufbar unter DOI 10.1628/978-3-16-155016-4.

19 Das Nomen begegnet in 36 von 51, das Verb in 19 von 31 Belegen, s. Buffa, *Ελπίς* and *ἐλπίζω*, 359.

20 Parusieaussagen begegnen im Abschluss jedes der fünf Kapitel: 1 Thess 1,10; 2,19; 3,13; 4,16; 5,23.

jene, „die keine Hoffnung haben“ (1 Thess 4,13), die – wie viele griechische Grabinschriften belegen – nicht mit einer Weiterexistenz nach dem Tod rechnen. Für Paulus ergibt sich diese Hoffnung der Teilhabe an der endzeitlichen Gottesgemeinschaft aus der Auferweckung Jesu. Diese Hoffnung auf personale (und leiblich verstandene) Auferweckung ist Thema in 1 Korinther 15, das am Ende in die Feier des bereits angebrochenen Sieges über den Tod mündet (1 Kor 15,55) und mit dem Zuspruch schließt, „dass eure Arbeit in dem Herrn nicht vergeblich ist“ (1 Kor 15,58). Die Hoffnung auf die Überwindung von Tod und Vergänglichkeit ist mithin der große Differenzpunkt zu den ‚anderen‘, sie soll den Adressaten in ihrem gegenwärtigen Leben Sinn und Zuversicht vermitteln: Ihr Leben und ihr Einsatz sind aufgrund der Hoffnung auf eine endgültige Beseitigung der bösen Mächte „nicht vergeblich“. Solche Hoffnung ist gerade nicht platonisch spirituell oder imaginär, sondern leiblich und sozial und bis in die Ethik hinein konkret (1 Kor 6,12–20): Leibliches Leben wie auch leibliches Leiden sind relevant!

Auch für Paulus selbst ist, wo er sich in Todesgefahr sieht, die Aussicht auf die Gemeinschaft mit Christus zentral (Phil 1,20). Nicht pittoreske Bilder zukünftiger Zustände, sondern Zugehörigkeit, Geborgensein und Gemeinschaft sind entscheidend. Dabei sieht Paulus die Leiden und Nöte in der Welt sehr deutlich. Es kommt nicht zu einem illusionistischen Überspringen der Lebensrealitäten. Das „Heil“ ist in der Jetztzeit noch nicht evident und ausweisbar, es ist nur im Glauben gegeben und durch die ‚Anzahlung‘ der Geistesgabe bestätigt (Röm 8:23). Es ist nicht zu schauen, sondern zu „erhoffen“, d. h. vertrauensvoll und geduldig zu erwarten (Röm 8,24 f.). Solche Hoffnung ist keine individualistische Erwartung persönlichen Wohlergehens, sie steht vielmehr in Solidarität mit allen, vornehmlich allen Leidenden und nach Röm 8,20 f. auch der „versklavten“ und von Vergänglichkeit bedrohten Schöpfung. Hoffnung impliziert mithin unlimitierte Solidarität mit der leidenden Kreatur, sie setzt darauf, dass einst alle bösen Mächte beseitigt werden und Gottes Schöpfung erneuert wird. Wie dies geschehen soll, führt Paulus nirgendwo aus, es geht ihm nicht um äußere Fakten oder Prognosen, nicht um konkrete Ereignisse im Gang der Geschichte, sondern um das Vertrauen auf Gott und seine Zusage. Klar ist aber, dass solches Heil nicht aus menschlicher Moralität oder Aktivität resultiert, sondern aus Gottes Handeln zu erwarten ist.

In späteren Texten wird „lebendige Hoffnung“ zum Kennzeichen der Christusgläubigen (1 Petr 1,3), sie verbindet sich mit der vertrauensvollen Zuversicht gegenüber Gott (Hebr 7,19) und mit der „Geduld“ des Erwartens. Neben Gott wird nun auch Christus als „unsere Hoffnung“ (1 Tim 1,1; vgl. Kol 1,27) bezeichnet. In einzelnen Texten treten konkrete Hoffnungsgüter wie die Auferweckung der Toten (Apg 23,6 etc.) oder das „ewige Leben“ (Tit 2,13; 3,7) hervor, dennoch bleibt das Neue Testament mit Ausnahme der Apokalypse in der konkreten Ausmalung von Hoffnungsbildern eher zurückhaltend. In Hebr 6,18 wird Hoffnung bildhaft als „Anker

der Seele“ interpretiert, sie ist Gründung des Lebens auf der Wanderschaft, wie schon Paulus formuliert: „Hoffnung lässt nicht zugrunde gehen“ (Röm 5,5), sie lässt resilient sein in den Herausforderungen des Lebens.

3. Biblische Hoffnung in apokalyptischen Zeiten?

Hoffnung, wie sie v. a. in den spätalttestamentlichen, frühjüdischen und neutestamentlichen Texten beschrieben wird, trägt weithin apokalyptische Züge. Sie hofft nicht auf etwas, das menschlich machbar oder an äußeren Anzeichen ablesbar wäre. Sie hofft auf Rettung aus Verderben und Tod und auf die Gottesgemeinschaft in einer ‚neuen‘ Gottesstadt oder einer neuen Welt, „in der Gerechtigkeit wohnt“ (2 Petr 3,13). Sie weiß, dass unsere Welt dem Tod verfallen und vom Bösen beherrscht ist, dass nicht Reparatur, sondern Rettung vonnöten ist. Alle neutestamentlichen Bilder vom Heil, Jesu Rede vom Gottesreich, die Verkündigung des Paulus von der offenbarten Gerechtigkeit Gottes (Röm 1,16 f.) und der Erlösung der Kreatur (Röm 8,21) und auch die johanneische Rede vom „ewigen Leben“ sind in einem apokalyptischen Rahmen formuliert.²¹ Apokalyptik prägt das frühe Christentum,²² und die Theologie hat lange, aber vergeblich versucht, Jesus und die Apostel vor der Apokalyptik zu retten.²³ Vielleicht ist das ja gar nicht notwendig, wenn Apokalyptik in ihrer Intention recht verstanden wird.

a) Apokalyptik als Krisenbewältigung

Weite Teile der ‚modernen‘ Theologie und Exegese haben die Apokalyptik verachtet als ‚spätjüdische‘ Verfallsstufe des alttestamentlichen Glaubens und als biblisches Randphänomen.²⁴ Sie passte nicht zum Fortschrittsoptimismus der liberalen Theo-

21 S. dazu Jörg Frey, *Heil. Neutestamentliche Perspektiven*, 539–584, passim.

22 So die prominente These von Ernst Käsemann, *Die Anfänge der christlichen Theologie*. In: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1964, 82–104.

23 Klaus Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik?* Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 1970, 55, spricht vom angestregten Bemühen der Exegeten, „Jesus von der Apokalyptik zu retten“.

24 Die Spur ihrer Verächter zieht sich von Friedrich Lücke, der sie erstmals zum Thema der Exegese machte, über Julius Wellhausen und Rudolf Bultmann. Zur Geschichte der Forschung s. Werner Zager, *Begriff und Wertung der Apokalyptik in der neutestamentlichen Forschung*. Frankfurt a. M. (Peter Lang) 1989; weiter Jörg Frey, *Jesus und die Apokalyptik*. In: Ders. *Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie*. Tübingen (Mohr Siebeck) 2016, 85–158, 90–105, online abrufbar unter DOI 10.1628/978-3-16-155016-4.

logie, sie galt als illusionäres Wunschdenken, primitive Mythologie oder haltlose Zukunftsspekulation. In problematischer Weise wurde ‚Apokalyptik‘ als etwas Jüdisches der eigentlich christlichen ‚Eschatologie‘ entgegengesetzt.²⁵

Die neuere Forschung hat hier Perspektiven erschlossen, die aber weithin noch nicht aufgenommen sind. Die Qumran-Funde mit einer Vielzahl von Handschriften apokalyptischer Texte und v. a. des Henochbuchs haben gezeigt, dass die Anfänge dieser Bewegung älter sind als zuvor vermutet: Sie gehen hinter das Danielbuch und die Makkabäerzeit zurück und sind in der älteren Henochtradition, v. a. dem Wächterbuch (1 Henoch 1–36), zu suchen.²⁶ Dort, im Mythos vom ‚Engelfall‘ (1 Hen 6–12), findet sich der früheste jüdische Versuch, die Ursprünge des Bösen zu verstehen – lange bevor die Paradieserzählung mit der Adamfigur dann diese Funktion übernahm.²⁷ Im Wächterbuch lassen sich Intention und Funktion des frühen apokalyptischen Denkens erkennen. Es geht nicht um Zukunftsspekulation, sondern um die Verarbeitung von Erfahrungen der Zeit der Fremdherrschaft, Erfahrungen der Gewalt und des Zerbrechens geltender Ordnungssysteme.²⁸ Die frühe Apokalyptik reflektiert, warum die Welt so ist, wie sie ist, sie fragt nach dem Bösen und seiner Überwindung, nach Gottes Gerechtigkeit und der Gültigkeit seiner Ordnungen in einer undurchsichtigen Welt. Es geht mithin um Theodizee.

Apokalyptik ist daher im Kern Krisenbewältigung. Dem dient ihre mythologische Bildersprache. So entsteht eine narrative Gegenwelt, die der erfahrenen Welt kraftvoll gegenübertritt. Die Vision des Gottesthrons im himmlischen Heiligtum (1 Hen 14) markiert Gottes Macht über die Weltmächte. Kosmische Reisen lassen den Visionär das Paradies und den Aufbewahrungsort der Toten sehen (1 Hen 17–36), der Sturz der Weltmacht Rom wird doppelt vor Augen geführt und vielstimmig beklagt (Apk 16,17–21 und 17,1–18,24). Auch die Rede von Gericht und Auferweckung dient der Theodizee. Es kann und darf nicht sein, dass die Gewalttäter auf Erden ungestraft davonkommen und dass diejenigen, die konkret Unrecht und Tod erlitten, nicht wieder ins Recht gesetzt werden. Hinter den z. T. mehrstufigen Gerichts-Konzepten²⁹ steht die Einsicht, dass die Welt, wie sie ist, so vom Bösen durchdrungen

²⁵ Zum Problem s. Frey, *Eschatology*, 818–821.

²⁶ Da die älteste in Qumran belegte Handschrift (4Q201 = 4QEn^a) auf das späte dritte oder frühe zweite Jh. v. Chr. zu datieren ist, gehört das Wächterbuch ins dritte oder gar vierte vorchristliche Jahrhundert. S. zum Ganzen Jörg Frey, *The Qumran Discoveries and the Understanding of Apocalypticism*. In: Ders., *Qumran, Early Judaism, and New Testament Interpretation*. Tübingen (Mohr Siebeck) 2019, 195–242.

²⁷ Dazu Monika E. Götte, *Von den Wächtern zu Adam. Frühjüdische Mythen über die Ursprünge des Bösen und ihre frühchristliche Rezeption*. Tübingen (Mohr Siebeck) 2016.

²⁸ Die im Wächterbuch erwähnten ‚Kulturtechniken‘, die von den Engeln vermittelt wurden, sind u. a. Waffenherstellung und erotische Verführungskunst.

²⁹ So z. B. in der Zehnwochenapokalypse 1 Henoch 93,1–10; 91,11–17.

ist, dass nur ein radikaler Eingriff es beseitigen und Heil schaffen kann. Apokalyptik imaginiert solche Veränderungen, sie rechnet damit, dass Gott „die Gewaltigen vom Thron stürzt“ (Lk 1,52), dass am Ende Christus regiert und nicht die Weltmächte. Für Wohlsituierte und Mächtige war das immer bedrohlich, für Bedrängte und Marginalisierte hingegen ein Quell der Hoffnung, Hilfe zum Überleben.

b) Die Apokalypse als Bilderbuch der Hoffnung

Aus dieser Perspektive sind auch die Bilder der Johannesapokalypse zu lesen.³⁰ Dieser ‚Bilderbogen‘ am Ende der Bibel wird heute besonders oft missverstanden und zur Angsterzeugung missbraucht. Dabei werden fast ausschließlich die düsteren Bilder der irdischen Katastrophen wahrgenommen, während deren Gegenstück, die Szenen himmlischer Liturgie und endzeitlichen Heils, übergangen werden. So erscheint die Apokalypse als Buch von Schrecknissen, die kommen „müssen“ oder gar als Fahrplan einer Endgeschichte. Doch bietet dieses Buch in seiner Folge von Visionsbildern keinen kohärenten Ablauf eines äußeren Geschehens und keine Vorhersage der Zukunft, schon gar nicht einer Zukunft fast 2000 Jahre nach ihrer Entstehung. Vielmehr präsentiert sie angesichts einer vom Bösen – damals konkret: dem römischen Imperium – beherrschten Welt eine starke und mahnende Botschaft des Vertrauens auf Gott, der entgegen allen Augenscheins der Herr der Geschichte ist, und diejenigen, die sich treu zu ihm halten, ans Ziel bringt. Auch die Bilder dieses Buches entfalten die Hoffnung auf eine definitive Beseitigung des Bösen und auf die Herstellung von Gerechtigkeit und ungetrübter Gottesgemeinschaft. Dazu werden in der Schlußsequenz Offb 19,1–22,5 mehrfache Gerichte über die bösen Mächte und zwei unterschiedliche Bilder des Heils kombiniert (Offb 20,16; 21,1–22,5), deren letztes, das ‚Neue Jerusalem‘ in seiner Farbigkeit alles überstrahlt. So entsteht eine kräftige Gegenwelt gegen die vermeintlich bezwingenden Realitäten der Welt und ihrer Mächte, und damit wurden Generationen von Marginalisierten und Leidenden zum Durchhalten gestärkt und zur Hoffnung auf eine bessere Welt stimuliert.

³⁰ Dazu weiter Jörg Frey, Vom Sinn der Apokalyptik, ihrem Gebrauch und ihrem Missbrauch. Biblisch-theologische Perspektiven im aktuellen Horizont. In: Theologische Beiträge 53 (2022), 280–296; ausführlich ders., Was erwartet die Johannesapokalypse? Zur Eschatologie des letzten Buchs der Bibel. In: Jörg Frey/James A. Kelhoffer/Franz Tóth (Hg.), Die Johannesapokalypse. Kontexte, Konzepte, Wirkungen. Tübingen (Mohr Siebeck) 2012, 473–552.

c) Apokalyptische Hoffnung in apokalyptischer Zeit

Vielleicht sind solche utopischen und z. T. surrealistischen Hoffnungsbilder in unserer ‚apokalyptischen‘ Zeit eher aufzunehmen als in einer Zeit des ungebrems-ten Fortschrittsoptimismus. Gewiss sind sie – wie die biblischen Hoffnungsbilder überhaupt – nicht einfach Fakten oder Abbilder äußerer Realitäten. Sie beschreiben weder was ist, noch was sich aufgrund äußerer Anzeichen vernünftig erwarten lässt. Sie sind kontrafaktisch und transrational. Sie stellen neben die Bilder der Angst und des Schreckens eine andere, kräftige Bildwelt. Sie rechnen mit einer anderen Macht und stellen so die Macht des Faktischen infrage. Sie sind ein trotziges Dennoch. Doch gerade da, wo die Undurchsichtigkeit der Welt und ihre Bedrohtheit, nicht zuletzt durch uns Menschen, wahrgenommen wird, wo Leid und Bedrängnis nicht zu übersehen sind und wo auch unser eigenes Leben nicht mehr kalkulierbar erscheint, da sind wir der Situation der biblischen Autoren und Rezipienten näher. Vielleicht kann sich darin auch die Kraft der Hoffnungsbilder und -narrative jenseits des Vorfindlichen und Berechenbaren erweisen.