**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2020

Leben und Glauben im Horizont des Endes

Frey, Jörg

DOI: <https://doi.org/10.1515/bthz-2020-0006>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-196586>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Frey, Jörg (2020). Leben und Glauben im Horizont des Endes. Berliner Theologische Zeitschrift, 37(1):59-82.

DOI: <https://doi.org/10.1515/bthz-2020-0006>

Jörg Frey

Leben und Glauben im Horizont des Endes

Formen und Funktionen apokalyptischer Zeitwahrnehmung im antiken Judentum und im Neuen Testament

Zusammenfassung: Angesichts der verbreiteten theologischen Geringschätzung der Apokalyptik unternimmt der Beitrag eine theologische Sinn-Deutung apokalyptischer Zeitwahrnehmung im antiken Judentum, ausgehend von deren Ursprüngen in der Henochtradition und am Beispiel der Qumrangemeinde, um auf diesem Hintergrund am Beispiel von Paulus und dem 1. Johannesbrief die urchristliche Modifikation apokalyptischer Zeitwahrnehmung aufgrund der geglaubten Erfüllung und die situative »Verhandelbarkeit« apokalyptischer Zeitaussagen in frühchristlichen Texten zu reflektieren.

Abstract: In view of the widespread theological disregard for apocalypticism, this contribution undertakes a theological interpretation of the meaning of apocalyptic time perception in ancient Judaism, starting from its origins in the Henoch tradition and using the example of the Qumran congregation. Considering this background, and with particular reference to examples in Paul and 1 John, the author reflects the early Christian modification of apocalyptic time perception on the basis of the fulfilment in Jesus, and the situational »negotiability« of apocalyptic time statements in early Christian texts.

Die urchristliche Zeitwahrnehmung und Zeitdeutung sind in erheblichem Maße von Denkformen der frühjüdischen Apokalyptik geprägt.¹ Für ein Verständnis ist es daher unerlässlich, die grundlegenden Intentionen apokalyptischen Denkens

¹ Der vorliegende Beitrag versteht sich als Versuch einer theologischen Sinndeutung apokalyptischen Zeitdenkens unter besonderer Berücksichtigung seiner Ursprünge in der Henochliteratur. Die Vortragsfassung ist weithin beibehalten. Ausführlicher zum Thema: J. Frey, Die Bedeutung der Qumran-Funde für das Verständnis der Apokalyptik im Frühjudentum und im Urchristentum, in: ders./M. Becker (Hg.), Apokalyptik und Qumran (Einblicke 10), Paderborn 2007, 11–62; ders., Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft. Zum Problem: Jesus und die Apokalyptik, in: M. Becker/M. Öhler (Hg.), Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie (WUNT II 214), Tübingen 2006, 23–94.

Kontakt: Jörg Frey, Theologisches Seminar, Universität Zürich, Schweiz;
E-Mail: joerg.frey@theol.uzh.ch

zu verstehen. Damit haben sich Exegese und Theologie in der Neuzeit schwergemacht. Nach einem prononcierten Diktum von Klaus Koch lassen sich weite Teile der neutestamentlichen Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts als ein angestregtes Bemühen verstehen, Jesus und die Apostel »vor der Apokalyptik zu retten«.² Wo man an der überzeitlichen theologischen Gültigkeit der neutestamentlichen Aussagen interessiert war, konnte diese oft nur um den Preis festgehalten werden, dass man das vermeintlich »eigentlich« Christliche von den Eierschalen des zeitgenössisch-jüdischen Denkens und vor allem der apokalyptischen »Spekulation« reinigte und die neutestamentlichen Schriften vermeintlich besser verstehen wollte, als jene sich selbst verstanden.³

Die Abwertung der Apokalyptik ist eng mit der neueren Theologiegeschichte verbunden.⁴ Von dem Schleiermacher-Schüler Friedrich Lücke, der die Apokalyptik zum Thema der exegetischen Forschung machte,⁵ über Julius Wellhausen⁶ bis zu Rudolf Bultmann und seiner Schule⁷ zieht sich die Reihe der abwertenden

2 K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Gütersloh 1970, 55.

3 Diese bei Schleiermacher (F. Schleiermacher, *Friedrich Schleiermacher's literarischer Nachlaß zur Philosophie. Erster Band, Gesammelte Werke, 3. Abteilung, Bd. 3*, Berlin 1835, 362) formulierte hermeneutische Maxime hat vor allem die Hermeneutik Rudolf Bultmanns und seiner Schüler geprägt. S. zur Kritik H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Bd. 1: *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, 198: »Diese raffinierte methodische Formel, die noch heute vielfach als ein Freibrief für willkürliche Interpretation mißbraucht und entsprechend bekämpft wird, steht der Zunft der Philologen schlecht an.«

4 S. die Überblicke bei J.M. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran*, Neukirchen-Vluyn 1969; K. Müller, *Die frühjüdische Apokalyptik. Anmerkungen zu den Anfängen ihrer Geschichte, zu ihrem Erscheinungsbild und zu ihrer theologischen Wertung*, in: ders., *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik* (SBAB 11), Stuttgart 1991, 35–174; W. Zager, *Begriff und Wertung der Apokalyptik in der neutestamentlichen Forschung* (EHS.T 358), Frankfurt a.M. 1989.

5 F. Lücke, *Apokalyptische Studien und Kritiken*, ThStKr 2 (1829), 285–320; ders., *Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes 4/1. Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur*, Bonn 1832, 22–155.

6 Nach Wellhausen ist die Apokalyptik »immer messianisch und immer utopisch; ihr Gott ist ein Gott der Wünsche und der Illusion. Sie malt sich auf dem Papier ein Ideal, zu dem in der Wirklichkeit keine Brücke hinüberführt, welches plötzlich durch das Eingreifen eines deus ex machina in die Welt gesetzt werden soll. Sie empfindet nicht, wie die alte echte Prophetie, das schon im Werden Begriffene voraus und stellt auch keine Ziele für das menschliche Handeln auf, die schon in der Gegenwart Geltung haben oder haben sollten. Sie schaut nicht das lebendige Tun der Gottheit, sondern hält sich an den heiligen Buchstaben, in dem sie die Verbriefung ihrer Wünsche sieht, und behandelt ihn als Quelle für ihre dogmatische Spekulation« (J. Wellhausen, *Israelitische und Jüdische Geschichte*, Berlin 1958, 195f.).

Urteile. Nach wie vor begegnet in maßgeblichen Lehrbüchern und Sammelwerken die unzutreffende Auffassung, Apokalyptik sei primär auf Endzeiterwartung und -spekulation ausgerichtet.⁸ So wird in dem hoffentlich bald ersetzten zweiten Band des Hennecke'schen Sammelwerks vertreten,⁹ Apokalyptik sei literarisch gekennzeichnet durch pseudonyme Autorschafts-Konstruktionen und die Form von Visionsberichten und fingiert-futurischen Geschichtsüberblicken. Vorstellungsmäßig dominierten der Dualismus zweier Äonen, Pessimismus und Jenseitshoffnung, Individualismus und Universalismus sowie Determinismus und Naherwartung, und die Vorstellungswelt sei im Ganzen uneinheitlich. Diese Darstellung ist geprägt von tiefer Geringschätzung: Es ist die Rede vom »frommen Betrug« (*pia fraus*) von Autoren,¹⁰ die sich aus Mangel an eigener Autorität unter die der großen Gestalten der Vorzeit flüchten, von einer konstruierten »Buchweisheit«, deren Bezug zum »echten« religiösen Erleben unklar bleibe, und willkürlicher Geschichtsperiodisierung. Mit der Auffassung, Zukunftsspekulation und vor allem Naherwartung des Endes sei das eigentliche Charakteristikum der Apokalyptik, muss diese angesichts des bis heute ausgebliebenen Weltendes als theologisch suspekt gelten – als Refugium der religiösen Sonderlinge und Verführer. Von einer solchen Frömmigkeit konnte man Jesus, Paulus und Johannes nur abheben und der mythologisch-spekulativen »Apokalyptik« eine ganz an der Gegenwart orientierte »Eschatologie« gegenüberstellen, in der man dann das »eigentlich Christliche« sah.

7 Für Bultmanns Verständnis ist die Apokalyptik nicht nur Phantasie, Wunschbild und nichtiger Traum, sondern vor allem auch ein »ungläubiger« Ausdruck des Verfügenwollens über die Zukunft. Im Gegensatz zu den apokalyptischen Spekulationen fordere die Offenbarung gerade die »Preisgabe alles Besitzen- und Verfügenwollens – auch des Verfügenwollens über die Zukunft«, so R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen ¹⁰1941, 270.

8 Dem entspricht die umgangssprachliche Verwendung, die mit »apokalyptisch« nur Weltuntergang assoziiert und damit z. B. der Konzeption der Johannesapokalypse in keiner Weise gerecht wird. S. zum Problem J. Frey, Was erwartet die Johannesapokalypse? Zur Eschatologie des letzten Buchs der Bibel, in: ders./J. A. Kelhoffer/F. Tóth, Die Johannesapokalypse. Kontexte, Konzepte, Wirkungen (WUNT 287), Tübingen 2012, 473–552. Zu Hintergründen der Umprägung des Begriffs s. M. Bachmann, Die apokalyptischen Reiter und der Apokalypsebegriff. Dürer, Luther und die Folgen, in: W. Vögele/R. Schenk (Hg.), Apokalypse. Vortragsreihe zum Ende des Jahrtausends, LoPr 31/99, Loccum 2000, 209–225.

9 P. Vielhauer/G. Strecker, Einleitung, in: W. Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen, Bd. 2: Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ⁶1997, 491–515: 494–501. Der Beitrag ist nur eine leicht überarbeitete Wiedergabe des Beitrags von Philipp Vielhauer aus der 3. Auflage von 1963.

10 Vielhauer/Strecker, Einleitung (s. Anm. 9), 496.

Für die Fachwissenschaft hat sich das Bild gewandelt, auch wenn dies in der Theologie noch nicht überall wahrgenommen ist. Ausschlaggebend dafür waren vor allem die Qumran-Funde, unter denen sich eine Vielzahl apokalyptischer Texte¹¹ unterschiedlicher Sub-Gattungen fanden.¹² Besonders »revolutionär« war der Fund von etwa zwanzig Handschriften von Henoch-Texten, deren älteste bereits um 200 v. Chr. verfertigt wurden. Damit ist nachgewiesen, dass die Apokalyptik nicht erst mit dem Danielbuch und in der makkabäischen Krise ihren Ursprung hat, sondern weiter zurückreicht ins 3. oder gar 4. Jahrhundert v. Chr. Dort ist zu suchen, wenn die Intention und Funktion der Apokalyptik und der mit ihr verbundenen Vorstellungen¹³ verstanden werden soll. In ihren Anfängen hat die Apokalyptik wenig mit Zukunftserwartung oder Geschichtsspekulation zu tun. Es geht in ihren ältesten Zeugnissen vielmehr um das Problem, warum die Welt so ist, wie sie ist, um die Frage nach dem Ursprung des Bösen¹⁴ und seiner

11 S. dazu die Aufstellung bei Frey, Bedeutung (s. Anm. 1), 22–32: so neben zahlreichen Handschriften der verschiedenen Teile der Henochliteratur (außer den Bilderreden) einschließlich des Jubiläenbuches auch auffällig viele Handschriften des Danielbuches und weitere Texte aus der Danieltradition (Ps.-Daniel-Texte; ein Gebet des Nabonid, der »Sohn-Gottes-Text« 4Q246 und der Text »Four Kingdoms« 4Q552/553), darüber hinaus die Visionen Amrams, eine Apokalypse über das Neue Jerusalem, die mit Daniel verwandte Kriegsregel, die »Engelliturgie« der Sabbatopferlieder, die Worte Michaels 4Q529 etc. Hinzu kommen viele apokalyptische Motive in anderen Texten aus dem Qumran-Fund.

12 Unterschieden wird zwischen kosmischen Reisen, symbolischen und nichtsymbolischen Apokalypsen, s. dazu A. Lange/U. Mittmann-Richert, Annotated List of the Texts from the Judean Desert Classified by Content and Genre, in: E. Tov (Hg.), *The Texts from the Judean Desert. Indices and Introduction to the Discoveries in the Judaean Desert Series (DJD 39)*, Oxford 2002, 115–164: 121f. Die weithin akzeptierte Neudefinition der Gattung Apokalypse verdankt sich wesentlich den Einsichten aus dem Qumran-Fund: »Apocalypse« is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial, insofar as it involves another, supernatural world.« Vgl. J.J. Collins, Introduction: Towards the Morphology of a Genre, in: ders. (Hg.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, Semeia 14 (1979), 1–20: 9.

13 Dies gilt letztlich auch für die Frage nach dem Sinn dieser Vorstellungen (z. B. von einem letzten Gericht) in ihrer urchristlichen Rezeption.

14 Dazu J.J. Collins, *The Origin of Evil in Apocalyptic Literature and the Dead Sea Scrolls*, in: ders., Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism (JSJ.S 54), Leiden 1997, 287–300; L.T. Stuckenbruck, *The Origins of Evil in Jewish Apocalyptic Tradition. The Interpretation of Genesis 6:1–4 in the Second and Third Centuries B.C.E.*, in: C. Auffahrt/L.T. Stuckenbruck (Hg.), *The Fall of the Angels (TBN 6)*, Leiden 2004, 87–118, sowie ausführlich M.E. Götte, Von den Wächtern zu Adam. Frühjüdische Mythen über die Ursprünge des Bösen und ihre Frühchristliche Rezeption (WUNT II 426), Tübingen 2016; dies., Zwischen Verhängnis und Verantwortung. Über die Ursprünge des Bösen im frühen Judentum und in frühchristlicher Rezeption, in: J. Frey/E.E. Popkes

Überwindung, nach Gottes Gerechtigkeit und der Gültigkeit seiner Ordnungen – mithin um die Theodizee. Dazu werden mythologische Traditionen über einen uralten Fall der Engel und Bilder von der Beseitigung des Bösen und der Heraufführung des Heils präsentiert. Es geht dabei nicht um haltlose Zukunftsspekulation, vielmehr um die Konstruktion einer symbolischen Welt, die in der Gegenwart Identität zu sichern und Orientierung zu stiften vermag. Hier zeigt sich das Ringen um einen allen Widrigkeiten der Gegenwart zum Trotz an Gottes Weltordnung und Weltherrschaft festhaltenden Glauben – letztlich darum, dass trotz allem »Gott im Regiment sitzt«.

1 Zeitwahrnehmung in der frühjüdischen Apokalyptik

Ich kann dies im Folgenden nur in wenigen kurzen Skizzen deutend beschreiben und dann an wenigen neutestamentlichen Beispielen zeigen, wie sich die Frage nach der Deutung der Zeit und der Diskurs um Glauben und Leben im Horizont der Herrschaft Gottes unter dem Vorzeichen des Gekommenseins und der Herrschaft Christi fortsetzt. Zunächst zu den Wurzeln der Apokalyptik:

1.1 Die Sabbatstruktur der Welt und die Frage nach den Anfängen und der Beseitigung des Bösen: Die frühe Henochtradition

Der älteste Teil der Henochtradition ist das astronomische Buch (1 Hen 72–82), das wohl dem 3. oder 2. Jahrhundert v. Chr. entstammt.¹⁵ Dort begegnen der Leserschaft aus der babylonischen Tradition bekannte Aussagen über den Lauf der Himmelskörper, in Verbindung mit einem Lunisolarkalender von 364 Tagen,¹⁶ wie er auch in der Qumran-Gemeinde befolgt wurde. Da 364 durch 7 teilbar ist,

(Hg., mit S.-C. Hertel-Holst), Dualismus, Dämonologie und diabolische Figuren. Religionshistorische Beobachtungen und theologische Reflexionen (WUNT II 484), Tübingen 2018, 233–266.

¹⁵ S. die vorsichtige Argumentation bei G.W.E. Nickelsburg/J.C. VanderKam, 1 Enoch 2. A Commentary on the Book of Enoch, Chapters 37–82 (Hermeneia), Minneapolis 2012, 339–345. Zur Interpretation s. auch M. Albani, Astronomie und Schöpfungsglaube. Untersuchungen zum astronomischen Henochbuch (WMANT 68), Neukirchen-Vluyn 1994.

¹⁶ Eine in dem Werk noch erkennbare ältere Tradition rechnet mit einem Jahr von 360 Tagen, das dann durch je einen zusätzlichen Tag pro Quartal auf 364 Tage erweitert wird.

fällt in diesem Kalender jeder Festtag jedes Jahr auf denselben Wochentag, so dass eine halachische Kollision von Fest und Sabbat mit der Notwendigkeit von Kompromissen¹⁷ nicht vorkommen kann. Für Juden im persischen Reich musste diese Astronomie wie ein Geschenk des Himmels erscheinen, da auf dieser Grundlage die alltägliche Zeitgestaltung mit der Sabbatstruktur der geschaffenen Welt im Einklang erfolgen konnte. Die Beobachtung des gestirnten Himmels und der Lauf des Jahres konnte im Einklang mit der Tora erscheinen: »Wie hat Gott alles so wunderbar geordnet ...!«

Dieser Glaube setzte sich auch in Zeiten fort, in denen die Herrschaft Gottes im Weltgeschehen immer verborgener erschien, in Zeiten der Erfahrung neuer fremder Herren und neuen Unrechts von außen und innen. Nun konnte der Glaube Israels nicht mehr an die Vergangenheit anknüpfen, an Königtum, Bund oder Väter. Gottes »Heil« konnte sich nur durch ein neues Gotteshandeln Bahn brechen, in dem das universal verbreitete Unrecht beseitigt wird, ein Gericht und die Heraufführung einer neuen Welt. Das ist die Sicht der Apokalyptik.

Der nächstjüngere Teil des Henochbuches, das Wächterbuch (1 Hen 1–36, wohl auch noch aus dem 3. Jahrhundert v. Chr.), bietet den Mythos von den Wächterengeln (1 Hen 6–12), die den ihnen zugewiesenen Lebensraum verließen, sich mit menschlichen Frauen einließen und Mischwesen zeugten, die »Riesen«, welche zunächst die Erde kahlfraßen und sich am Ende gegenseitig zerfleischen. Mit dieser Ur-Erzählung von einer »Grenzüberschreitung« am Anfang und ihren Folgen haben wir wohl die älteste jüdische Erklärung dessen, wie Übertretung und schließlich die völlige Korrumpierung der Welt durch schöpfungswidriges Verhalten in die Welt kamen. Hier stehen – für uns überraschend – nicht Adam¹⁸ und Kain am Anfang, sondern übermenschliche Wesen, die das Weltgefüge durcheinander brachten, und die Menschen sind in diesem Denkmodell zunächst eher unter einem Verhängnis, wenngleich sie dann auch selbst zu Tätern werden, wenn die ihnen durch Engel vermittelten »Kulturtechniken«,¹⁹ die Waffenherstellung und die Technik sexueller Verführung ihrerseits negative Folgen zeitigen. Der apokalyptische Mythos nimmt die Wahrnehmung auf, dass sich die Welt in der

¹⁷ Vgl. die aus der römisch-katholischen Liturgiegeschichte bekannte Praxis »Fest bricht Fasten«. Eine solche Praxis ist für gesetzestreue Kreise ein Problem.

¹⁸ Adam und die Erzählung von Gen 1 werden erst deutlich später, eventuell im Weisheitsbuch und vielleicht nicht vor Paulus, zur Ur-Erzählung des Bösen in der Welt. In den Texten des Alten Testaments haben sie dieses Gewicht nicht; s. dazu Götte, Von den Wächtern (s. Anm. 14).

¹⁹ Die Parallele zum griechischen Prometheus-Mythos liegt hier auf der Hand. Das Wächterbuch ist wohl nicht ohne Kenntnis von bestimmten Aspekten der griechischen Mythologie entstanden (vgl. auch die Parallelen der Rede von den Giganten zum Titanenmythos oder die Rede von den Seelenkammern in 1 Hen 22).

hellenistischen Zeit verändert hat, dass Menschen, gerade fromme Menschen, Unterdrückung und Bosheit erfahren. Dabei stellt sich nicht nur die Frage nach dem Woher und Warum, sondern auch die Frage nach der Beseitigung des Bösen: Hat Gott noch Mittel und Macht, seine Gerechtigkeit durchzusetzen? Gibt es »Erlösung« von dem Bösen? Aus dieser Situation ist auch die Frage nach einem kommenden oder endgültigen Gericht zu verstehen. Dieses ist – in der frühen Apokalyptik wie auch später im Neuen Testament – kein Willkürakt eines himmlischen Tyrannen, sondern Heilsgeschehen, Beseitigung des alles durchdringenden Bösen aus den Tiefenschichten der Welt und zugleich die Restitution derer, die auf Erden unschuldig gelitten haben und nicht in ihr Recht gesetzt wurden. Dahinter steht die ernüchternde Erkenntnis, dass nicht bessere Erziehung, nicht eine Reparatur des Alten, auch nicht eine bloße Erneuerung des Bundes, sondern nur eine radikale Operation das Unrecht und Leiden beseitigen kann. Und natürlich verbindet sich damit bei allen Leidenden die Frage: »Wie lange noch?« »Wann ist die Erlösung da?«

Damit kommen nun auch Zeit-Vorstellungen und Zeit-Schemata ins Spiel: Aber in der Geschichte der Apokalyptik sind diese nicht der Anfang. Die sogenannten »historischen Apokalypsen«, zu denen auch Dan 10–12 gehört, repräsentieren erst eine zweite Stufe. Die vermutlich älteste derartige Passage ist in 1 Hen 93,1–10 und 91,11–17 die sogenannte Zehnwochenapokalypse.²⁰ Kurz vor diesem Textstück heißt es (1 Hen 92,2): »Euer Geist sei nicht betrübt wegen der Zeiten, denn der heilige Große hat für alle [Dinge] Tage gesetzt.«²¹ Das heißt, alles hat seine Zeit – auch die Zeit des Unrechts und der Bedrängnis ist von Gott gesetzt und begrenzt, und das Heil kommt gewiss – auch wenn es noch lange dauern kann. In diesem Text berichtet Henoch »aus den Büchern«, das heißt aus dem, was auf Tafeln im Himmel schon eingraviert ist und was ihm Engel daraus mitgeteilt haben. Das ist Apokalyptik: Mitteilung von Dingen, die den Augen verborgen, verhüllt sind, und die nun von Engeln, durch Visionen oder auf anderen Wegen offenbart werden.

In diesem Text wird die Weltgeschichte seit der Schöpfung in einem Schema von zehn »Wochen« erzählt, wobei wohl jede Woche eine schematische Zeit

²⁰ In der Überlieferung muss hinter dem äthiopischen Text, der der Kapitelzählung zugrunde liegt, eine Dislokation (Blattvertauschung) erfolgt sein, die Reihenfolge ist nach der Textstruktur und den aramäischen Fragmenten aus Qumran zu rekonstruieren. Zur Datierung s. die Argumente bei C. Berner, *Jahre, Jahrwochen und Jubiläen. Heptadische Geschichtskonstruktionen im Antiken Judentum* (BZAW 363), Berlin 2008, 118–125, summarisch 125: »noch vor den Edikten Antiochus' IV.« S. auch L.T. Stuckenbruck, *1 Enoch 91–108* (CEJL), Leiden 2007, 60–62: 60: »first third of the 2nd century BCE«; ebd., 62: »before the composition of the Animal Apocalypse«.

²¹ Text nach S. Uhlig, *Das äthiopische Henochbuch* (JSRZ 5/6), Gütersloh 1984, 710.

von $7 \times 70 = 490$ Jahren repräsentiert. Der Standort des Autors ist irgendwo in der siebten Woche.²² Jetzt ist die Zeit der Abtrünnigen, aber es besteht Hoffnung auf eine neue Restitution, und die Beseitigung der Gottlosen wird in Bälde erwartet. Aber ist dies noch längst nicht das Ende. Es ist erst die siebte Woche, das heißt, es ist noch lange bis zum Ende, zur zehnten Woche, nach der unbegrenzter und ungefährender Shalom sein wird.²³ Bis dahin ist die Rede von einer Reihe von Gerichten: Nach der bald erwarteten Vernichtung der Gottlosen mit dem Schwert (1 Hen 91,11) soll dann in der achten Woche ein Gericht erfolgen an anderen, die Unrecht verüben,²⁴ in der neunten Woche sollen alle Werke der Gottlosen von der Erde verschwinden und die Erde zur Vernichtung aufgeschrieben werden,²⁵ und schließlich soll in der zehnten Woche das Gericht an den Wächterengeln stattfinden, die am Anfang der Verderbnis der Schöpfung standen, und nun soll auch der erste Himmel verschwinden und durch einen neuen Himmel ersetzt werden.²⁶ Das mehrstufige Gericht zeugt von dem Bewusstsein, wie tief die Welt vom Bö-

22 1 Hen 93,9–10 und 91,11. Die siebte Woche ist auffälliger Weise besonders breit detailliert beschrieben, so dass die Lesenden hier wohl Ereignisse ihrer Zeit identifizieren konnten: »Und danach, in der siebenten Woche, wird sich ein abtrünniges Geschlecht erheben, und seine Taten [werden] zahlreich [sein], aber alle seine Taten [werden] Abfall [sein]. 10 An ihrem Ende werden die erwählten Gerechten von der ewigen Pflanze der Gerechtigkeit erwählt werden, denen siebenfache Unterweisung über seine ganze Schöpfung zuteilwerden soll. 91,11 Und danach werden die Wurzeln der Ungerechtigkeit abgehauen werden, und die Sünder werden mit dem Schwert vernichtet werden; den Gottlosen [oder: Lästere] werden sie an jedem Ort abgehauen, und die, die Ungerechtigkeit vorhaben und Lästerung begehen, werden mit dem Schwert vernichtet werden« (Uhlig, Henochbuch [s. Anm. 21], 712f.).

23 1 Hen 91,17: »Und danach werden viele Wochen – ohne Zahl – in Ewigkeit sein, in Glück [oder: Güte] und in Gerechtigkeit, und die Sünde wird von da an nicht mehr erwähnt werden bis in Ewigkeit« (Uhlig, Henochbuch [s. Anm. 21], 715).

24 1 Hen 91,12 »Und danach wird eine andere [Woche] sein, die achte Woche, [...] und ein Schwert wird ihr gegeben werden, damit ein gerechtes Gericht an denen vollzogen werde, die Unrecht verüben, und die Sünder werden in die Hände der Gerechten ausgeliefert werden« (Uhlig, Henochbuch [s. Anm. 21], 713). Hier findet sich die Vorstellung eines Lebens auf der gereinigten Erde, einer Herrschaft der Gerechten über die Sünder (vergleichbar dem Millennium von Apk 20,1–6) und eines neuen, gereinigten Tempels. Doch ist dies (wie in Apk 20) noch nicht das Ende.

25 1 Hen 91,14: »Und danach, in der neunten Woche, wird das gerechte Gericht der ganzen Welt offenbart werden, und alle Werke der Gottlosen werden von der ganzen Erde verschwinden, und die Erde wird zur Vernichtung aufgeschrieben werden; und alle Menschen werden nach dem Weg der Rechtschaffenheit schauen« (Uhlig, Henochbuch [s. Anm. 21], 714).

26 1 Hen 91,15f.: »Und danach, in der zehnten Woche, im siebenten Teil, wird das ewige Gericht stattfinden, und es wird an den Wächtern des ewigen Himmels vollzogen, das große [Gericht], das mitten unter den Engeln ausbrechen wird. 16 Und der erste Himmel wird verschwinden und vergehen, und ein neuer Himmel wird erscheinen, und alle Kräfte der Himmel werden siebenfach leuchten in Ewigkeit.«

sen durchdrungen ist, so dass dieses in mehreren »Operationen« ausgemerzt, mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden muss, bevor endlich in einer neuen Welt dauerhafte Gerechtigkeit möglich ist.

Das ist keine Naherwartung, denn von der siebten Woche zum Beginn des grenzenlosen Heils bleiben nach diesem Schema noch über 1500 Jahre. Man sollte dies nicht als starren Geschichtsdeterminismus verwerfen. Diese Form der apokalyptischen Rede hält daran fest, dass trotz aller erfahrenen Bedrängnis das Gottesheil verbürgt ist, auch wenn dies nur wenigen Weisen erschlossen und anderen verborgen ist. Sie ist Ausdruck des Ringens um den Glauben an Gottes Heil inmitten der Erfahrung von Heillosigkeit, sie ist faktisch die Konstruktion einer Welt, in der der Blick hinter die Kulissen zur Hoffnung und zum Tun der Gerechtigkeit »trotz allem« ermutigt.

Dies ließe sich an weiteren Beispielen wie der Tiersymbolapokalypse (1 Hen 85,1–90,42) oder dem Jubiläenbuch²⁷ vertiefen. Ich möchte aber einen Schritt weitergehen zu den temporalen Vorstellungen der Qumrangemeinde²⁸ (bzw. nach der Selbstbezeichnung des *yaḥad*, der »Einung«) deren Zeitdeutung von der Henochapokalypik und ihrer heptadischen Strukturierung der Geschichte geprägt ist, aber zugleich neue Aspekte der Gegenwartsgewissheit enthält. Zugleich finden sich in der qumranischen Bewegung auch Aspekte einer Naherwartung, deren Enttäuschung und ihre »Verarbeitung«. Darin bietet diese Bewegung – bei allen Differenzen – ein Paradigma, aus dem sich auch die Vorstellungen der frühen Jesusbewegung besser verstehen lassen.

1.2 Die Qumrangemeinschaft, ihre Enderwartung und die »Verzögerung« des Endes

In einem grundlegenden Text der Qumrangemeinde, der Damaskusschrift (CD), deren ursprünglicher Titel wohl »Die letzte Erforschung der Tora« lautete,²⁹ findet sich zu Beginn ein Geschichtsüberblick, der – ähnlich wie die Zehnwochen-

²⁷ Zum Jubiläenbuch s. meine Interpretation in J. Frey, Zum Weltbild im Jubiläenbuch, in: M. Albani/J. Frey/A. Lange, *Studies in the Book of Jubilees* (TSAJ 65), Tübingen 1997, 261–293.

²⁸ Zur grundlegenden Information s. J. Frey, Art. Qumran, in: RAC 28 (2017), 550–592.

²⁹ Der bereits 1897 in der Kairoer Geniza gefundene Text ist wohl eine mittelalterliche Epitome eines längeren Textes, von dem zehn fragmentarische Handschriften in Qumran gefunden wurden. Dort ist auch der ursprüngliche Titel erhalten (4Q266 XI,18–21), s. A. Lange/H. Lichtenberger, Art. Qumran, in: TRE 28 (1997), 45–79: 59f. Das Werk verweist in CD XVI,2 explizit auf das Jubiläenbuch (»Buch der Verteilung der Zeiten nach ihren Jubiläen und ihren Wochen [von Jahren]).«

apokalypse und andere Texte des 2. Jahrhundert v. Chr. die Geschichte des Abfalls und das Aufkeimen einer Erneuerungsbewegung thematisiert – die Urgeschichte des *yahad*: Nachdem dort ganz deuteronomistisch vom Abfall Israels und der Strafe des Exils die Rede war, heißt es (CD I,5):³⁰ »Und zum Zornesende, an Jahren dreihundert und neunzig, nachdem Er sie preisgegeben in die Hand Nebukadnezars, des Königs von Babel, suchte Er sie heim. Da spross aus Israel und aus Aaron eine Pflanzwurzel auf [...] Und sie sahen ihre Verschuldung ein und erkannten, dass sie schuldige [Menschen] waren, doch waren sie wie Blinde und Tastende über zwanzig Jahre hindurch [...] Dann merkte Gott auf ihre Taten [...] und Er ließ für sie aufstehen einen Gerechtigkeits-Anweiser [sc. den »Lehrer der Gerechtigkeit«].« Später (CD X,15) heißt es: »vom Tag des Hinscheidens des Anwesenden [= Lehrers] bis zum Ende aller Kriegsleute, die sich abgewandt haben mit dem Lügenmann, etwa vierzig Jahre.«

Dies zeigt, dass die wohl um 100 v. Chr. entstandene Schrift bereits auf den Tod dieses Lehrers zurückblickt. Die Gegner, die sich unter einem mit dem Decknamen »der Lügenmann« bezeichneten Leiter formiert haben – vielleicht sind damit die Pharisäer gemeint –, sollen 40 Jahre nach dem Tod des Lehrers ihr Ende finden. Hier haben wir eine Selbstpositionierung dieser Gruppe inmitten eines Endgeschehens und eine sehr konkrete Erwartung des Endes der »Feinde«. Addiert man die Zahlen, die 390 Jahre, die 20, die Epoche der Wirksamkeit des Lehrers und dann noch einmal 40, dann hätten wir bei einer runden Zahl von vierzig Jahren für die Wirksamkeit des Lehrers wieder 490 Jahre. Die Damaskusschrift situiert sich in der letzten Generation, den letzten vierzig Jahren dieser Epoche (die der siebten Woche der Zehnwochenapokalypse entspricht). Der *yahad* sah sich mithin im Rahmen eines Endgeschehens und pflegte eine konkrete Naherwartung. Ihre Anfänge sah die Gruppe wohl nach einer Zeit des Tastens (das heißt wohl der Zeit der Widerstandsgruppen in der makkabäischen Periode), nach der plausibelsten Rekonstruktion etwa um 150 v. Chr., als der Hasmonäer Jonathan die Hohepriesterwürde für sich beanspruchte und damit in den Augen der Gemeinschaft den Tempel »entweihte«.³¹ Von da an wurde sie von der sie theologisch prägenden Figur geleitet, dem »Lehrer«, der wohl gegen 110 starb. Vierzig Jahre danach, also um 70 v. Chr. erwartete man dann jenes Ende, allerdings nicht im strengen Sinne ein »Weltende«, sondern eine neue Stufe des eschatologischen Geschehens, konkret das Ende der gegnerischen Gruppe um den Lügenmann und

³⁰ Text nach J. Maier, *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer*, Bd. 1, München/Basel 1995, 8.36.

³¹ Vgl. H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, 206–213.

damit verbunden vielleicht eine neue Zeit des Heils der Gerechten (CD XX,33f.), die gegebenenfalls mit dem Kommen einer oder auch zweier messianischer Figuren verbunden wurde.³²

Aus einer anderen Schrift, die wohl nach 70 v.Chr. verfasst wurde, dem Pesher zum Propheten Habakuk (1QpHab) haben wir ein Zeugnis dafür, dass sich der Anbruch dieser »letzten Zeit« (קץ האחרון) über das vermeintliche Datum des Endes hinaus verzögert hat und der angenommene Termin verstrichen ist. Der Kommentar bemüht sich in der Deutung der Worte des Propheten auf die eigene Gegenwart, diese Situation zu erklären. Dort heißt es, »dass die letzte Zeit sich in die Länge zieht und zwar mehr als alles, was die Propheten gesagt haben, weil die Mysterien Gottes wundersam sind« (1QpHab VII,7f.). Denen, die gleichwohl treu geblieben sind, als sich die letzte Zeit hinzog (1QpHab VII,12f.), wird zugesagt, dass Gott sie wegen ihrer Treue aus dem Haus des Gerichts erretten werde (1QpHab VIII,2).

Hier zeigt sich das Bild einer Gemeinschaft, die auf ein terminiertes Ende hoffte, nach dem Verstreichen dieses Termins gewiss Verunsicherung spürte und nun durch Auslegung der Schriften um eine Erklärung ringt. Hier zeigen sich interessante Analogien zur frühen Jesusbewegung, die ja auch mit der baldigen Parusie rechnete und dann mit der Dehnung der Zeit zurechtkommen und Erklärungen finden musste (wie z. B. in 2 Petr 3,8b).

Die Texte der Qumrangemeinschaft belegen eine intensive Rezeption von apokalyptischen Motiven.³³ Dazu gehört neben der Frage nach dem Ursprung des Bösen und den damit verbundenen dualistischen Denkstrukturen³⁴ auch die eschatologische Hoffnung auf die Beseitigung des Bösen und die baldige Aufrichtung eines heilvollen Zustandes, denn die Gegenwart der Gemeinde wird als eine Zeit des Zorns charakterisiert, in der Belial bzw. der »Engel der Feindschaft« (CD XVII,2) die Frommen mit drei »Netzen« zu verführen sucht (CD IV,13–15). Gerade diese Zeit der Verführung, in der die Gemeinde lebt, wird in den Qumrantexten mit dem Terminus technicus »Ende der Tage« (אחרית הימים) bezeichnet.³⁵ Diese Endzeit ist eine Zeit der Prüfung, aber auch der Hoffnung auf die baldige Wende zum Heil und das Ende der Gesetzlosigkeit. Neben dieser zum Teil chrono-

³² Vgl. Stegemann, Essener (s. Anm. 32), 287. Nach dem Nichteintreten des Endes um 70 v.Chr. wurde dieses für einen späteren Zeitpunkt erwartet.

³³ S. dazu Frey, Bedeutung (s. Anm. 1), 34–50.

³⁴ So insbesondere in der berühmten Zweigeisterlehre 1QS III,13–IV,26; s. dazu J. Frey, Different Patterns of Dualism in the Qumran Library, in: ders., Qumran, Early Judaism, and New Testament Interpretation. Kleine Schriften 3 (WUNT 424), hg. von J.N. Cerone, Tübingen 2019, 243–299: 256–273.

³⁵ Vgl. A. Steudel, אחרית הימים in the Texts from Qumran, RdQ 16 (1993), 225–246.

logisch gefassten Enderwartung steht jedoch im *yahad* das prononcierte Gegenwartsbewusstsein, dass dieser Gemeinschaft (und nur ihr) durch Vermittlung des rechten Lehrers die richtige Deutung der Tora und somit die Möglichkeit eines vollkommenen und reinen Lebens erschlossen ist, ja dass sie als »Menschentempel« schon in der Gegenwart der kultischen Gemeinschaft mit den himmlischen Wesen gewürdigt ist. Eschatologische Zukunftserwartung und eine spezifische Gegenwartsgewissheit stehen hier in auffälliger Weise nebeneinander. Darin bietet die Qumrangemeinde eine Parallele zur Verkündigung Jesu von Nazareth – freilich mit der signifikanten Differenz, dass dort die Gegenwartsgewissheit nicht mit einer vertieften Toraoffenbarung sondern mit dem Kommen des Messias verbunden war.³⁶ Und wie das frühe Christentum, so teilte auch schon die Qumran-Gemeinschaft die Überzeugung, dass die Worte der Propheten nicht auf deren eigene Zeit zielten, sondern auf die Gegenwart, so dass die Geschichte und Gegenwart der eigenen Gemeinschaft durch die prophetischen Schriften erschlossen ist (1QpHab VII,4–5). Die Spannung zwischen der eschatologischen Erwartung und dem faktischen Verlauf der Geschichte verlangte hier wie dort nach Erklärungen, doch gaben beide Bewegungen ihre Hoffnung auf eine bevorstehende letzte Heimsuchung Gottes, auf die Beseitigung des Bösen oder die endgültige Durchsetzung der Gottesherrschaft auch trotz der Erfahrung von Enttäuschungen nicht auf. Offenbar hat die apokalyptische Hoffnung weiterhin ihre identitätsstiftende und orientierende Kraft erwiesen, ohne durch den Gang der Geschichte einfach »widerlegt« zu sein.

2 Zeitwahrnehmung und Eschatologie im Horizont der angebrochenen messianischen Erfüllung

2.1 Die Anknüpfung der Jesusbewegung an apokalyptisches Denken

Blicken wir nun vor diesem Hintergrund, der sich natürlich vielfältig erweitern ließe, auf die frühe Jesusbewegung, dann ist zunächst eine Anknüpfung an die frühjüdische Apokalyptik festzustellen. Alle Bemühungen, Jesus und seine ers-

³⁶ Zum Vergleich s. ausführlich J. Frey, Die Textfunde von Qumran und die neutestamentliche Wissenschaft. Eine Zwischenbilanz, hermeneutische Überlegungen und Konkretionen zur Jesusüberlieferung, in: S. Beyerle/J. Frey (Hg.), Qumran aktuell (BThS 120); Neukirchen-Vluyn 2011, 225–293.

ten Nachfolger religionsgeschichtlich oder dann zumindest semantisch und hermeneutisch von der Apokalyptik zu distanzieren, sind gescheitert.³⁷

So ist zunächst das messianische Denken überhaupt, die Erwartung eines heilvollen Gotteshandelns durch einen Gesalbten oder Gesandten trotz der Vielfalt unterschiedlicher Vorstellungen und Modelle engstens mit dem apokalyptischen Denken und einem apokalyptischen Zeitverständnis verbunden und wesentlich durch apokalyptische Texte getragen. Auch wenn der Ursprung der Gesalbtenvorstellungen in der alttestamentlichen Prophetie und in Psalmtexten zu lokalisieren ist und die ältesten apokalyptischen Texte wie zum Beispiel das Wächterbuch (1 Hen 1–36) das endzeitliche Gotteshandeln nicht mit messianischen Figuren verbinden, verschränkt sich doch beides in zentralen Texten wie zum Beispiel dem Melkizedek-Midrasch aus Qumran (11QMelch), den henochischen Bilderreden (1 Hen 37–72) oder dem 4. Esrabuch, und letztlich konnte eine messianische Deutung des Auftretens Jesu durch einige seiner Zeitgenossen nur im Kontext von Erwartungen eines endzeitlichen heilvollen Gotteshandelns erfolgen.³⁸ Dass Jesus der war, »der kommen soll[te]«, wie in der synoptischen Täuferanfrage (Lk 7,19 Q) formuliert wird, ließ sich nur dadurch beantworten, dass die Wahrnehmung der Zeitgenossen in den Horizont der heilvollen Erwartung des Handelns Gottes in der (messianischen) Endzeit gestellt wurde, wie es in Texten wie Jes 61,1f. oder 35,5f. beschrieben wurde. Auch hier bieten die Qumran-Funde eine sehr erhellende Parallele, wenn der Text 4Q521 das erwartete endzeitliche Heilshandeln Gottes in einem Cluster von Schriftaussagen aus dem Jesajabuch und Ps 145 beschreibt.³⁹

Zahlreiche Kernbegriffe und Themen der Verkündigung Jesu und der frühchristlichen Theologie sind fest in den Traditionen der frühjüdischen Apokalyptik verankert. So steht die Rede vom Menschensohn und damit die wohl einzige Selbstbezeichnung des irdischen Jesus aufgrund ihrer Wurzeln in Dan 7,13 und der weiteren Rezeption in den Bilderreden Henochs und in 4 Esra 13 eindeutig in einem apokalyptischen Kontext.⁴⁰ Auch die Vorstellung der Königsherrschaft

³⁷ S. die ausführliche Argumentation mit Bezug auf die nordamerikanischen Versuche, das Bild eines »non-eschatological Jesus« zu etablieren, bei Frey, Apokalyptik (s. Anm. 1).

³⁸ S. dazu ausführlich J. Frey, Der historische Jesus und der Christus der Evangelien, in: ders., Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie. Kleine Schriften 2 (WUNT 368), hg. von B. Schliesser, Tübingen 2016, 29–84; M. Hengel, Jesus der Messias Israels, in: ders./A.M. Schwemer, Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (WUNT 138), Tübingen 2001, 1–80.

³⁹ Dazu ausführlich M. Becker, Die »messianische Apokalypse« 4Q521 und der Interpretationsrahmen der Taten Jesu, in: J. Frey/M. Becker (Hg.), Apokalyptik und Qumran (Einblicke 10), Paderborn 2007, 237–303.

⁴⁰ Zur Entwicklung dieser Terminologie (und der innerjüdisch bereits vor bzw. parallel zur Je-

Gottes als einer zu erbittenden und in Bälde erhofften steht im Horizont dieses Denkens,⁴¹ und die für die jesuanische Rede von der Gottesherrschaft charakteristische »doppelzeitliche« Struktur ihrer Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeits hat ihre engsten Parallelen im *yahad* der Qumrangemeinde. Apokalyptisch, wenn gleich dann im zeitgenössischen Judentum weiter verbreitet, sind die Erwartung eines *endzeitlichen Gerichts* und auch die Erwartung einer *endzeitlichen Auferweckung* der Toten, auf deren Hintergrund es ja erst möglich war, die Widerfahrnisse einer Schau des Gekreuzigten als seine »Auferweckung von den Toten« zu deuten.⁴² Ein apokalyptisches Weltverständnis liegt im Neuen Testament letztlich überall dort zugrunde, wo Heil nicht nur als irdischer Schalom-Zustand verstanden wird, sondern als »Rettung«, das heißt als ein Herausgeholtwerden aus einem beklagenswerten Zustand in einen heilvollen,⁴³ wie es etwa die Seligpreisungen in Lk 6,21 explizieren: »Selig seid ihr, die ihr [jetzt] weint, denn ihr werdet lachen.« »Selig seid ihr, die ihr [jetzt] hungert, denn ihr werdet satt werden.« Überhaupt spiegelt die Überzeugung, im Horizont des Endes, des Kommens Gottes und seiner Herrschaft zu stehen, in der Verkündigung Jesu wie auch in der frühen nachösterlichen Zeit, ganz das Zeitverständnis der jüdischen Apokalyptik. Diese Ausrichtung auf das Ende zeigt sich bereits bei Johannes dem Täufer und dann – in modifizierter Form – auch beim irdischen Jesus, und das Kriterium der Kontextplausibilität spricht entschieden dagegen, Jesu Denkwelt wesentlich von der seiner jüdischen Zeitgenossen abzuheben.

Das bedeutet keine Einebnung der Verkündigung Jesu in ein apokalyptisches Einerlei – das es in dieser Form ohnehin nicht gab. Vielmehr haben gerade die Qumran-Funde die Vielfalt der eschatologischen und messianischen Vorstellungen gezeigt, die nebeneinander und kombinierbar existierten und jeden Gedanken an eine festgefügte eschatologische oder messianische »Dogmatik« als

susbewegung herausgebildeten singularischen Fassung des »Titels«) s. den erhellenden Beitrag von D. Boyarin, *How Enoch Can Teach Us about Jesus*, *Early Christianity* 2 (2011), 51–76.

⁴¹ So in alttestamentlichen Texten wie Jes 24,21–23; 52,7; Ez 20,33; Mi 2,12f.; 4,7; Ob 21; Zeph 3,15; Sach 14,9.16f. und besonders im aramäischen Danielbuch Dan 2,44; 7,14.27 (dort neben dem Ausdruck einer ewigen Gegenwart der Königsherrschaft Gottes 2,37; 3,33; 4,31.34; 6,27), dann in der nachbiblischen Literatur z.B. PsSal 5,18f.; 17,3; 17,21–46; OrSib 3,46ff.; 3,767; 2 Bar 73,1; AssMos 10,1–10; TestJud 21f.; TestDan 5,10–13; in Qumran 1QM VI,6; XII,8.15f.; 1QSb III,5; IV,24–26; V,21 und – in besonderer Weise mit räumlichen Vorstellungen verbunden – in den Sabbatopferliedern 4QShirShab.

⁴² Mit Recht hat Ernst Käsemann daher die Apokalyptik als »Mutter aller christlichen Theologie« bezeichnet, s. E. Käsemann, *Die Anfänge der christlichen Theologie*, ZThK 57 (1960), 162–185; 180.

⁴³ S. dazu J. Frey, *Heil. Neutestamentliche Perspektiven*, in: ders., *Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie*. Kleine Schriften 2 (WUNT 368), hg. von B. Schliesser, Tübingen 2016, 541–586.

unangemessen erscheinen lassen. Auch dort, wo in der Verkündigung und der exorzistischen und heilenden Wirksamkeit Jesu ein Gegenwartsbewusstsein aufleuchtet und wo die Gottesherrschaft in Jesu Taten – wenngleich zeichenhaft – schon gekommen ist, weil sich jetzt ereignet, wonach frühere Generationen sich gesehnt hatten (»hier ist mehr als Salomo«, »hier ist mehr als Jona«),⁴⁴ ist das apokalyptische Denken nicht gebrochen, sondern vielmehr gesteigert. Die Christologie des gekommenen Messias und die Rede vom erhöhten Christus ist als Wissen um die angebrochene Erfüllung der eschatologischen Erwartung geradezu eine Steigerung der Apokalyptik. Die Ostererfahrungen und das urchristliche Geistbewusstsein waren für die früheste Jesusbewegung zunächst eine Bekräftigung des Bewusstseins, im Horizont des endzeitlichen Gotteshandelns zu stehen. Und wenn man berücksichtigt, dass dieses endzeitliche Gotteshandeln nicht punktuell, sondern prozessual, in Phasen oder Epochen vor sich gehend verstanden wurde, dann konnte es gerade kein Problem sein, dass das Ende der Welt noch nicht eingetreten war. Die neuzeitliche Theologie hat das vermeintliche Problem der Parusieverzögerung deutlich überschätzt, weil sie es fälschlich als logisches Problem erfasst und das darin anvisierte Ende als ein absolutes Ende verstanden hat. Hingegen lässt sich in den neutestamentlichen Texten keine schematische Entwicklung von einer enthusiastischen Naherwartung zu einer immer stärkeren Wahrnehmung der »Parusieverzögerung« oder einer immer stärker atemporalen Vorstellung oder »Stetserwartung« erkennen.⁴⁵ Solche Schemata verkennen, dass Zeitempfinden im frühjüdisch-urchristlichen Kontext affektiv-emotional und daher in hohem Maße von subjektiver Wahrnehmung bestimmt ist. Für diese Form der Wahrnehmung kann etwas in bedrängender Nähe oder in beängstigender Ferne erscheinen, kann die Gegenwart flüchtig oder »dicht« und gefüllt sein. Zugleich werden Aussagen der gespannten Nähe oder Zeitraffung wie auch der Zerdehnung und Entspannung argumentativ und paränetisch eingesetzt.⁴⁶ Dies ist zu berücksichtigen, wenn zeitrelevante Aussagen interpretiert werden.

⁴⁴ S. die Wendungen »mehr als Jona« (Mt 12,41); »mehr als Salomo« (Mt 12,42 par Lk 11,31), s. dazu Frey, Jesus (s. Anm. 38), 76–77.

⁴⁵ Zutreffend hier K. Erlemann, Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung (TANZ 17), Tübingen/Basel 1995, 417: »Eine einlinige Entwicklung [...] ist nicht erkennbar.« S. auch J. Frey, New Testament Eschatology. Classical Issues, Disputed Themes, and Current Perspectives, in: ders., Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie. Kleine Schriften 2 (WUNT 368), hg. von B. Schliesser, Tübingen 2016, 801–830.

⁴⁶ Erlemann, Naherwartung (s. Anm. 45), 380–384.

2.2 Apokalyptische Zeitschemata und ihre vielfältige Funktionalisierung bei Paulus

Die Vielfalt und unterschiedliche Funktionalisierung von Zeitaussagen zeigt sich schon beim frühesten Autor des Neuen Testaments, dem Apostel Paulus, und das hier feststellbare Nebeneinander sehr verschiedenartiger Aussageformen und Vorstellungen lässt sich meines Erachtens nicht im Sinne einer Entwicklung von einem noch eher jüdisch-apokalyptischen zu einem stärker hellenistischen eschatologischen Denken auflösen. So vermutet zum Beispiel Udo Schnelle eine solche Entwicklung von der primären Orientierung an der apokalyptischen Parusieerwartung im 1. Thessalonicherbrief hin zu einer stärker am individuellen Tod ausgerichteten Eschatologie, in der die apokalyptischen Motive zurück- und hellenistische Vorstellungen stärker in den Vordergrund treten.⁴⁷ Doch begegnen bei Paulus apokalyptische Denk- und Sprachformen durchgehend, auch in den späteren Briefen, dem Philipper-⁴⁸ oder (meines Erachtens eher⁴⁹) dem Römerbrief.

So findet sich auch im Philipperbrief neben der (letztlich nur hypothetischen) Erwägung, im Gefängnis zu sterben und somit bei Christus zu sein (Phil 1,23)⁵⁰ die Erwartung der Auferstehung der Toten (Phil 3,10f.) und der Parusie

⁴⁷ S. grundlegend U. Schnelle, *Wandlungen im paulinischen Denken* (SBS 137), Stuttgart 1989, 47. Vgl. auch N. Walter, *Hellenistische Eschatologie bei Paulus?*, ThQ 174 (1996), 53–64. Phil 1,23 erscheint in dieser Perspektive als »Zielpunkt einer folgerichtigen Entwicklung« (so Schnelle, *Wandlungen*, 47 Anm. 45).

⁴⁸ Von Vertretern der Entwicklungsthese wird der Philipperbrief gerne als letzter Paulusbrief der römischen Gefangenschaft zugeordnet, so etwa U. Schnelle, *Paul's Literary Activity during His Roman Trial*, in: A. Puig i Tàrrach/J. Barclay/J. Frey (Hg.), *The Last Days of Paul. Essays from the Tarragona Conference, June 2013* (WUNT 352), Tübingen 2015, 433–451. Eine Abfassung in der römischen Gefangenschaft wird ebenfalls vorausgesetzt bei H.D. Betz, *Der Apostel Paulus in Rom*, Berlin 2013.

⁴⁹ S. zur Kritik der Spätdatierung des Philipperbriefs D. Gerber, *Paul's Literary Activity during His Roman Trial. A Response to Udo Schnelle*, in: Puig i Tàrrach/Barclay/Frey (Hg.), *The Last Days of Paul* (s. Anm. 48), 453–468; zur Verortung in Ephesus auch U.B. Müller, *Der Brief aus Ephesus. Zeitliche Platzierung und theologische Einordnung des Philipperbriefes im Rahmen der Paulusbriefe*, in: U. Mell/U.B. Müller (Hg.), *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte* (BZNW 100), Berlin 1999, 155–175, und H. Omerzu, *Spurensuche. Apostelgeschichte und Paulusbriefe als Zeugnisse einer ephesinischen Gefangenschaft des Paulus*, in: J. Frey/C.K. Rothschild/J. Schröter (Hg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie* (BZNW 162), Berlin 2009, 295–326. Zur Diskussion s. J. Frey, *Der Philipperbrief im Rahmen der Paulusforschung*, in J. Frey/B. Schliesser (Hg.), *Der Philipperbrief des Paulus in der hellenistisch-römischen Welt* (WUNT 353), Tübingen 2015, 1–32: 5–9.

⁵⁰ Zur hier vorliegenden Denkfigur der »dubitatio« s. P. Holloway, *Philippians* (Hermeneia), Minneapolis 2017, 96f.

Christi (Phil 3,20f.). Dreimal erscheint der Hinweis auf den »Tag Christi« (Phil 1,6. 10; 2,15f.), und gegen Ende formuliert Paulus fast proklamatorisch ὁ κύριος ἔγγυς (Phil 4,5). Die Rede von der erwarteten Verwandlung in die Herrlichkeitsgestalt des Kyrios in Phil 3,21 stimmt vorstellungsmäßig durchaus mit 1 Kor 15,52–54 und 2 Kor 5,2 überein.⁵¹ Von einer Preisgabe apokalyptischen Denkens oder auch nur dessen Zurücktreten kann daher für den Philipperbrief kaum die Rede sein.

Signifikant ist die paulinische Verwendung apokalyptischer Sprachformen auch und gerade im Römerbrief, wo Paulus eine ihm unbekannte Gemeinde wohl mehrheitlich nichtjüdischer Adressaten anspricht. Dort bietet der Apostel die eindeutig temporal zu verstehende Vorstellung einer auf das Ende zulaufenden Zeit und eine Selbstverortung im Rahmen eines Endgeschehens (Röm 13,11): »Jetzt ist unsere Rettung näher als zu der Zeit, da wir zum Glauben kamen.« Gewiss ist diese Aussage paränetisch funktionalisiert. Es geht um Wachheit und um ein der Zeitdiagnose entsprechendes Handeln im Angesicht des »nahen« Tages (Röm 13,12). Dennoch lässt sich die hier zugrunde liegende chronologische Zeitauffassung nicht für irrelevant oder »unwesentlich« erklären. Das Bild eines endzeitlichen Gesamtgeschehens liegt auch dort zugrunde, wo Paulus sich und seinen Dienst in Röm 15,16–20 in endzeitlichen Kategorien beschreibt und seinem eigenen missionarischen Wirken einen spezifischen Ort in einem universalen Endgeschehen zuschreibt. Unverkennbar apokalyptisch ist schließlich der Segensgruß in Röm 16,20: »Der Gott des Friedens wird den Satan in Kürze unter euren Füßen zermalmen.« Hier findet sich die eschatologische Spannung, die letztlich durchgehend das Neue Testament charakterisiert, auf den Punkt gebracht: Einerseits ist Gott »der Gott des Friedens«, ⁵² der in Christus zum Heil der Adressaten gehandelt hat. Sie sind gerechtfertigt (Röm 3,23–28) und haben als solche »Frieden mit Gott« (Röm 5,1), und doch stehen die Entmachtung des Satans als »Gott dieses Äons« (2 Kor 4,4) und der Sieg über den »letzten Feind« (1 Kor 15,26) noch aus. Doch wenn man mit der jüdischen Apokalyptik das Grundmodell eines prozessualen, mehrstufigen eschatologischen Geschehens voraussetzen kann, ist ein solches Ineinander von Schon-jetzt und Noch-nicht kein Widerspruch.

Natürlich formuliert Paulus – anders als die frühjüdischen Apokalypsen – im Horizont der Erfüllung bzw. des angebrochenen eschatologischen Geschehens. Ganz gleich, wie viele Züge seines apokalyptischen Denkens bereits sei-

⁵¹ Vgl. M. Hengel, Paulus und die frühchristliche Apokalyptik, in: ders., Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III (WUNT 141), Tübingen 2002, 302–417: 389.

⁵² Dieses auffällige Gottesattribut begegnet noch in Röm 15,33; 1 Kor 14,33; 2 Kor 13,11; Phil 4,9; 1 Thess 5,23, besonders in Schlussteilen und in Verbindung mit eschatologischen Zusagen.

nem palästinisch-jüdischen pharisäischen Bildungsprofil entstammen mögen,⁵³ ist durch seine Christusbegegnung eine grundlegende Neuorientierung erfolgt. Seine Zeitdeutung als Apostel und seine zunächst sehr prononcierte Naherwartung, in der er mit der Parusie noch zu seinen eigenen Lebzeiten rechnete (1 Thess 4,16f.; 1 Kor 15,51), gründen darin, dass die Sendung des Messias per se ein endzeitliches Ereignis ist und die Erhöhung Christi und die Geistausgießung dieses Endzeitbewusstseins nur bekräftigen konnten. Die Zeit nach der Einsetzung Christi in seine Herrschaft ist die Zeit, in der Gott ihm seine Feinde unter die Füße legt (1 Kor 15,25) und Gottes endgültige Herrschaft heraufgeführt wird (1 Kor 15,28). Die Zeit, in der der Geist als »Anzahlung« (ἀρραβών: 2 Kor 1,22; 5,5) gegeben ist, bleibt ausgerichtet auf die noch zu erwartende Vollendung.

Vorausgesetzt ist dabei – mit der frühjüdischen Apokalyptik – der Glaube, dass Gott der Herr der Zeit ist und dass in seinem Ratschluss Zeiten und Stunden gesetzt sind. Nur so kann Paulus in Gal 4,4 formulieren: »Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn ...« Die Sendung des Sohnes zur Befreiung der Menschen von der Knechtschaft unter den Mächten der Welt ist Teil eines göttlichen Heilsratschlusses. Auf diese Sendung als Zeitenwende blickt Paulus grundlegend zurück, und doch ist mit diesem Geschehen und seiner existenziellen Zueignung nicht alles erreicht und gesagt, sondern eine Zukunft eröffnet, die Paulus individuell und kollektiv entfalten und in unterschiedlichen Bildern vor Augen führen kann: Hier finden wir einerseits die Erwartung des Parusiechristus als des Retters »vom Himmel« (Phil 3,20) und die Rede von der noch ausstehende Entmachtung der Mächte (1 Kor 15,24.26 und 15,54–56), die in Bälde erfolgen soll, andererseits auch die eher hellenistisch konnotierte Vorstellung von der Verwandlung des Vergänglichen in Unvergängliches (1 Kor 15,53f.) oder gar einem Überkleidetwerden (2 Kor 5,2), den personal-tröstlichen Zuspruch des »für immer Mit-Christus-Seins« (1 Thess 4,17), das fast mystisch klingende Bild der Schau »von Angesicht zu Angesicht« (1 Kor 13,12) und schließlich das theozentrische Schlussbild der universalen Gottesherrschaft, in der Gott »alles in allem« sein wird (1 Kor 15,28). Die verwirrend vielfältige Palette von Bildern lässt sich nicht einfach zu einem Schema des Endgeschehens systematisieren,⁵⁴ aber es ist doch klar, dass Paulus – wohl

⁵³ Zum pharisäischen Bildungsprofil des Paulus s. J. Frey, Paulus als Phariseer und Antiochener, in: ders., Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie. Kleine Schriften 2 (WUNT 368), hg. von B. Schliesser, Tübingen 2016, 301–333: 316–333; ders., Die religiöse Prägung. Weisheit, Apokalyptik, Schriftauslegung, in: F.W. Horn (Hg.), Paulus-Handbuch, Tübingen 2013, 59–66: 60f.; grundlegend M. Hengel/R. Deines, Der vorchristliche Paulus, in: M. Hengel/U. Heckel (Hg.), Paulus und das antike Judentum (WUNT 58), Tübingen 1991, 177–291.

⁵⁴ Der Versuch einer solchen Systematisierung, etwa bei P. Stuhlmacher, Eschatologie und Hoffnung bei Paulus, in: ders., Biblische Theologie und Evangelium (WUNT 146), Tübingen

aus seiner Gemeindefradition – apokalyptische Ereignisfolgen aufnimmt (1 Kor 15,23–28; 15,51f.; 1 Thess 4,16f.) und – wie offenkundig in 1 Thess 4,16–17 – modifiziert, so dass sie seinem seelsorgerlichen Argumentationszweck entsprechen. Diese apokalyptischen Schemata sind nicht »dogmatisch« fixierte Bestandteile eines Glaubenswissens, sondern wandel- und verhandelbares Material seiner eigenen, im Geist selbstbewusst erfolgenden Argumentation.

Eine deutliche Signatur eines affektiv-emotionalen Zeitverständnisses zeigt sich, wenn der Apostel in 1 Kor 7,29 von dem Zusammengedrängtsein der Zeit spricht,⁵⁵ also von einer wahrgenommenen Dichte, die alle Konzentration auf das Wesentliche erfordert. Aber so sehr diese affektive Zeitwahrnehmung ihrerseits aus einer chronologischen Zeitvorstellung heraustritt, bildet sie doch keinen Widerspruch zum Modell eines von Christi Sendung, Kreuz und Erhöhung bis zur endgültigen Vollendung des Heils hinführenden Prozesses, in dem der Apostel sich selbst und seine Adressaten in äußerster Intensität wahrnimmt. Versuche, hier einen grundsätzlichen Gegensatz zwischen diesem *kairos* und dem *chronos* eines zeitlichen Verlaufs zu konstruieren und Paulus in einem Widerspruch zum verlaufzeitlichen Denken oder zur apokalyptischen Tradition zu sehen, sind seinem Denken nicht angemessen.

Im Gesamten der paulinischen Briefe stehen spezifisch apokalyptische Themen eher nicht im Zentrum. Paulus schreibt keine Apokalypse und bietet kein eschatologisches Gesamtbild. Dennoch ist das apokalyptische Substrat seines Denkens unverkennbar, und es ist auffällig, mit welcher Selbstverständlichkeit er auch für eine nichtjüdische Leserschaft *en passant* Versatzstücke wie Röm 16,20b einfügen kann. Diese apokalyptische Grundorientierung steht anderen Bezügen auf die Heilsgeschichte Israels, die Väter oder den Bund keineswegs ausschließend entgegen – die in der Forschung seit Ernst Käsemann und vor allem durch J. Louis Martyn repräsentierte Antithese des apokalyptischen zu einem »heilsgeschichtlichen« Denken ist ebenso unangemessen wie die apologetisch-moderisierende Distanzierung des Paulus von allem Apokalyptischen bei Nicholas Thomas Wright.⁵⁶ Doch ist deutlich, dass auch bei Paulus das Christusgesche-

2002, 66–87, für Endgerichtsvorstellungen noch einmal erneuert bei C. Stettler, Das Endgericht bei Paulus (WUNT 371), Tübingen 2017, 124–149, ist vom apologetischen Interesse an einer kognitiven Kohärenz geleitet und verfehlt damit ebenso wie die Kritik an der Inkohärenz der paulinischen Vorstellungen die zugrundeliegenden antiken Denkstrukturen.

⁵⁵ Zu den apokalyptischen Hintergründen s. W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 6,12–11,16) (EKK 7/2), Solothurn u. a. 1995, 168f.

⁵⁶ Dazu s. meine Kritik in J. Frey, Demythologizing Apocalyptic? On N.T. Wright's Paul, Apocalyptic Interpretation, and the Constraints of Construction, in: C. Heilig/J. T. Hewitt/M. Bird (Hg.), God and the Faithfulness of Paul (WUNT 413), Tübingen 2016, 489–531.

hen und die Existenz der Glaubenden im Horizont des Endes erfasst werden, und dass dieses Ende nicht einfach transchronologisch oder existential verstanden ist, sondern immer wieder auch in einem konkreten »in Kürze« oder »jetzt näher als damals« seinen Ausdruck findet – in paränetischer oder tröstlicher Funktion.

2.3 Das Vergehen der Weltzeit und das wahre Licht nach dem Ersten Johannesbrief

Werfen wir von hier aus noch einen kurzen Blick auf die johanneische Tradition und den ersten Johannesbrief, dessen Eschatologie im Schatten der Auslegung Bultmanns gerne als Rückfall von den Höhen der Gegenwartseschatologie des Evangeliums angesehen wurde.⁵⁷ Immerhin belegen die Johannesbriefe für die johanneische Schule die Präsenz apokalyptischer Traditionen, die letztlich auch im Hintergrund des Evangeliums und seines Autors anzunehmen sind.⁵⁸ Auch dort begegnet die Rede vom (Wieder-)Kommen Jesu (Joh 21,22f.; vgl. 14,18–20; 16,16–19), von »himmlischen Wohnungen« (14,2f.) und der Hoffnung auf ein endlich ungefährtetes Mit-Christus-Sein (14,3; vgl. 17,24), wenngleich die Rede von der Gabe des »ewigen Lebens« und vom eschatologischen Gericht fast ganz von der Christologie verschlungen und somit in die Gegenwart der Begegnung mit Christus gezogen sind. Der erste Johannesbrief zeigt immerhin, dass die Rede von einem kommenden Tag des Gerichts und die Erwartung der Parusie neben der hohen johanneischen Christologie stehen können und dass eine stärkere futurische Orientierung keineswegs mit dieser unvereinbar ist.

Am auffälligsten ist jedoch, dass der erste Johannesbrief die apokalyptischen Schultraditionen im Blick auf eine konkrete Herausforderung der eigenen Gegenwart aktiviert. Die in der Gemeinde wohl gelehrte apokalyptische Erwartung eines endgeschichtlich auftretenden Widersachers, des ἀντίχριστος (1 Joh 2,18; 4,3), das heißt eine zur Tradition oder gar zum Lehrinhalt gewordene, recht konkrete Erwartung, wird vom Verfasser in einer gewiss nicht unproblematischen Weise aktualisiert und dabei durch den Bezug auf eine Pluralität von aufgetretenen Lehrern umgedeutet. Dies zeigt, wie stark die apokalyptische »Lehre« veränderbar ist, aber auch, welches Potential in einer solchen Erwartung steckt. Die

⁵⁷ So etwa bei G. Klein, »Das wahre Licht scheint schon«. Beobachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer urchristlichen Schule, ZThK 68 (1971), 261–326. Zur Auslegung s. J. Frey, Die johanneische Eschatologie, Bd. 3: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten (WUNT 110), Tübingen 2000, 71–97.

⁵⁸ Dazu s. Frey, Eschatologie (s. Anm. 57), 23–30.

proklamatorische Behauptung, dass mit diesen »Antichristen« die endzeitliche Herausforderung jetzt auf den Plan getreten ist, das heißt dass jetzt mit dem Auftreten dieser Gegner die »letzte Stunde« eingetreten sei, konfrontiert die Adressaten mit der letzten Dringlichkeit der Entscheidung, und eben darum geht es dem Autor. Man kann hier fragen, ob es nicht ein Missbrauch der apokalyptischen Tradition ist, wenn diese gleichsam zur »Aufrüstung« der eigenen Position herangezogen wird, wenn die Konturierung von Gut und Böse mit einer solchen Eindeutigkeit vorgenommen wird, dass es kein Dazwischen mehr gibt und sich weitere Argumente erübrigen. Hier zeigt sich die bis in unsere Gegenwart immer wieder wahrnehmbare Gefährlichkeit solcher eschatologischen Zeitdiagnosen und Zuordnungen. Doch liegt hier auch ein eindrückliches Beispiel dafür vor, wie durchaus konkrete apokalyptische Vorstellungen dehnbar und modifizierbar sind, so dass auch die Rede von einer »letzten Stunde« keineswegs immer in einem chronologischen Sinn verstanden werden muss. So kommentiert Hans-Josef Klauck: »Nicht jede Deutung der eigenen Gegenwart im Licht der Endereignisse will auf eine lineare Zeitstrecke aufgetragen werden. Sie steht im Gegenteil oft quer dazu. ›Letzte Stunde‹ qualifiziert im 1 Joh die Zeit der Welt dahingehend, daß sich in ihr Gottes definitives und verbindliches Handeln ereignet.«⁵⁹

Neben dieser Aktualisierung der Endereignisse zur Qualifikation der Jetztzeit steht in 1 Joh – durchaus in Analogie zu der zitierten Stelle aus Röm 13,11 – ein Verständnis des Fortschreitens in der Zeit auf das künftige Heil zu: »Die Finsternis vergeht, und das wahre Licht scheint schon« (1 Joh 2,8). Diese Zeitaussage ist nicht zufällig die Begründung des »neuen« Gebots der Liebe, das heißt auch hier ist die Zeit-Aussage paränetisch funktionalisiert: Im Doppelspiel zwischen dem Schon-jetzt des »scheinenden Lichtes« und dem »Noch-nicht«, der immer noch bestehenden, aber zum Vergehen bestimmten Finsternis wird das Verhalten motiviert, das dem jetzt schon scheinenden und in Bälde alles erhellenden Licht entspricht. Auch hier ist die Zeitaussage paränetisch und in gewisser Weise tröstlich funktionalisiert und nicht einfach als chronologische Sachaussage zu verstehen.

Die beiden vorgeführten Skizzen ließen sich erweitern durch eine ausführliche Diskussion dessen, wie in der Johannesapokalypse das Durchhalten im Glauben im Horizont der Gegenwart des Imperiums durch die Aussicht auf das »baldige« Kommen der universalen Herrschaft Christi motiviert wird⁶⁰ oder durch eine Reflexion dessen, wie in der wohl spätesten neutestamentlichen Schrift,

⁵⁹ H.J. Klauck, *Der erste Johannesbrief* (EKK 23/1), Zürich u.a. 1991, 148f.

⁶⁰ S. dazu ausführlich J. Frey, *Was erwartet die Johannesapokalypse? Zur Eschatologie des letzten Buchs der Bibel*, in: J. Frey/J.A. Kelhoffer/F. Tóth (Hg.), *Die Johannesapokalypse. Kontexte, Konzepte, Wirkungen* (WUNT 287), Tübingen 2012, 473–552.

dem Zweiten Petrusbrief, die Herausforderung einer skeptischen Bestreitung der eschatologischen Erwartung (2 Petr 3,4) aufgenommen wird, indem im Horizont philosophischer Diskurse die Inkommensurabilität der menschlichen und der göttlichen Zeitauffassung betont (2 Petr 3,8) wird.⁶¹ Es geht auch dort keineswegs nur um eine sinnlose Apologie eines nur im ersten Urchristentum »zeitgemäßen« Denkens,⁶² sondern um eine kreative Rezeption in neuer Zeit.

In der weiteren Entwicklung des frühen Christentums kam es eben nicht zur definitiven Preisgabe von Nah-Erwartungen, vielmehr kamen diese je und je in spezifischen Situationen wieder auf, so nach dem Tod des Petrus in der Petrusapokalypse⁶³ oder dann besonders intensiv im Montanismus, während sie von anderen Autoren durchaus mit kalkulatorischer Gelehrsamkeit zu einer Fernerwartung modifiziert werden, wie dies zum Beispiel in Hippolyts Danielkommentar geschieht. Chronologische Vorstellungen sind insofern stets verhandelbar und verwandelbar, dies gewährleistet ihre Weiterverwendbarkeit, zu verschiedenen rhetorischen Zwecken, führt aber letztlich auch zur sachlichen Relativierung einer zur Tradition gewordenen Apokalyptik.

3 Eine thesenhafte Zusammenfassung

(1) Von ihren Anfängen her verstanden, ist Apokalyptik weder weltflüchtige Jenseitsfixierung noch bloße Spekulation über eine Zukunft, die uns naturgemäß verhüllt ist. Vielmehr bietet sie die Konstruktion einer Welt mit spatialen und temporalen Dimensionen, die vom Glauben an die Wirklichkeit der Herrschaft Gottes »trotz allem« geprägt ist. Die frühjüdische Apokalyptik ist keine bloße Reaktion auf äußere oder innere Krisen und keine utopische Kompensation miserabler Zustände. Es wäre auch unangemessen, sozialgeschichtlich die Produktion solcher imaginativer Welten nur »Unterschichtszirkeln« zuzuordnen.⁶⁴ Gerade die

⁶¹ Zur Eschatologie des 2. Petrusbriefs s. J. Frey, *Fire and Water? Apocalyptic Imagination and Hellenistic Worldview in 2 Peter* in: J. Baden/H. Najman/E. Tigchelaar (Hg.), *Sibyls, Scriptures, and Scrolls. John Collins at Seventy*, Bd. 1, Leiden/Boston 2016, 451–471; ausführlich ders., *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus* (ThHK 15/2), Leipzig 2015.

⁶² So der Vorwurf bei E. Käsemann, *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*, ZThK 49 (1952), 272–296.

⁶³ S. dazu T. Nicklas, »Drink the Cup Which I Promised You« (Apoc. Pet. 14:4). *The Death of Peter and the End of Times*, in J. Knight/K. Sullivan (Hg.), *The Open Mind. Aspects of Apocalypticism in Second Temple Judaism and Early Christianity* (LNTS 522), London 2015, 183–200.

⁶⁴ So die These u.a. bei R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (GAT 8/2), Bd. 2, Göttingen 1997, 633–649.

Henochtradition zeigt, dass hinter der frühjüdischen Apokalyptik durchaus gebildete Kreise standen, die israelitische und außerisraelitische Wissens Elemente zu einer neuen »symbolischen Welt« verbanden. Jede »monokausale« Erklärung greift zu kurz. Solche Prozesse sind nur multifaktoriell zu erklären.

(2) Die frühjüdische Apokalyptik entwickelte eine durchaus flexible poetische »Gegenwelt« zu der Welt, die Menschen tagtäglich erlebten, mit Bildern von der Überwindung des Bösen und der Auflösung schmerzlich erfahrener Dualitäten, die Vergewisserung in der jeweiligen Gegenwart wirken konnte. Gerade weil sich die Apokalyptik nicht in temporal fixierten Vorhersagen erschöpfte, deren Wahrheitsgehalt naturgemäß bald überholt gewesen wäre, konnte ihre Wirklichkeitsdeutung in immer neuen Kreisen und Situationen als orientierungsstiftende und motivierende Kraft wirken. So konnten apokalyptische Stoffe und Texte auch über die von ihr ursprünglich anvisierten Zeitpunkte hinaus tradiert und letztlich kanonisiert werden. Würde man sie zur bloßen Lehre, zur »Eschatologie« machen, wäre sie in ihrem Charakter verkannt.

(3) Der religiöse Wert dieser Bildwelten lässt sich heute im Horizont von neueren hermeneutischen Konzepten zur Wahrheit des Mythos oder zur sprachlichen Funktion von Metaphern in angemessener Weise erkennen, als dies der älteren Forschung möglich war. Sosehr die symbolischen Welten der apokalyptischen Texte Konstruktionen sind, bisweilen mit bizarren Vorstellungen und pittoresken Ausmalungen, so wenig können und dürfen wir heute über solche Gegenwelten den Stab brechen. Sie bieten auf ihre Weise nicht nur ein Orientierungswissen, das in der Vergangenheit immer wieder wirksam wurde und in spezifischen Situationen bis in die Gegenwart seine motivierende und tröstliche Kraft erweist. Die apokalyptischen Texte sind damit auch ein Zeugnis der Durchhaltekraft eines Glaubens, der sich durch Fremdherrschaft, Unrechtserfahrung und Bedrängnis erhalten hat.

(4) In der gedeuteten Wirksamkeit Jesu als des gekommenen, gekreuzigten und erhöhten Messias sind grundlegende Elemente der frühjüdischen Apokalyptik rezipiert und intensiviert. Zugleich ist durch das Wissen um das Angebrochensein der Heilszeit eine neue Zeitbestimmung im Horizont des Endes gesetzt. Daraus ergibt sich die für das frühe Christentum charakteristische Spannung von Schon-jetzt und Noch-nicht. Die Erfüllung in Christus macht die Erwartung nicht obsolet. Vor allem ist das Ende, in dessen Horizont das Licht scheint, nicht als eine absolute Grenze zu verstehen. Die Zeit im Horizont des Endes ist vielmehr Teil eines Prozesses, der je und je subjektiv und emotional wahrgenommen wird, so dass Zeit als gedrängt oder gedehnt erfahren und in je unterschiedlicher Funktionalität gedeutet wird. In dieser Flexibilität und »Verhandelbarkeit« von Nähe und Ferne setzt sich das Ringen um den Glauben und

die Hoffnung auf die Verwirklichung der Herrschaft Gottes im Horizont des Endes auch in der Geschichte des Christentums fort.