

## Konsequenzen der apokalyptischen Reichsverkündigung Jesu

### Gedanken zur Neuorientierung in der kerygmatischen Frage

#### I.

Der Begriff des ‚Kerygma‘ umschreibt für unsere theologische Generation eine ganz bestimmte Sache. Zugleich ist er Ausdruck einer in den letzten beiden Jahrzehnten führend gewordenen neutestamentlichen Interpretationsweise<sup>1</sup>. Die Geltung, die dieser Begriff erlangt hat, ist um so erstaunlicher, als er einer religiösen Weltbetrachtung entstammt, die aus dem modernen Denken des Theologen so gut wie ganz verbannt wurde. Es ist die des apokalyptisch hochgeschwängerten spätjüdischen Messianismus, der im Vollbewußtsein der nahen sichtbaren Offenbarung Gottes von der alttestamentlichen Weissagung her dachte und handelte (vgl. Jes. 61, 1 LXX)<sup>2</sup>. Eine Reihe Stellen, deren apokalyptische Ausdeutung im Spätjudentum unabweisbar ist (z. B. Joel 2, 1 LXX, Zeph. 3, 14 LXX und Sach. 9, 9 LXX), liegen vielsagenderweise dem neutestamentlichen Kerygmaebegriff unmittelbar zugrunde. So auch G. Friedrich<sup>3</sup>, der feststellt, daß das Verkündigen das herbeiführt, ‚worauf die Propheten des AT gewartet haben‘. ‚Durch das Verkündigen vollzieht sich die Machtergreifung Gottes . . . Durch das Verkündigen kommt die Königsherrschaft Gottes‘.

Dem einfachen griechischen Wortsinne nach bezeichnet ‚Kerygma‘ die Verkündigung, noch genauer: die Proklamation, die nicht nur berichtende Mitteilung ist, sondern Anruf und Aufruf zugleich. Konkret gesprochen bedeutet dies, daß der Inhalt des neutestamentlichen Kerygma die Ausrufung der nahen Reichsherrschaft Gottes ist, verbunden für den Hörer mit dem Aufruf zur Buße (s. Mk. 1, 14f. 38f. 45; 5, 20; 6, 12; Mt. 10, 7; 11, 1 u. a.). So eindeutig dieser Sachverhalt sich auch darstellt, in der modernen theologischen und exegetischen Debatte ist von ihm kaum etwas zu verspüren. Nach der Ansicht des heutigen Exegeten und Kerygmaticers

<sup>1</sup> Vgl. W. Joest, Artikel ‚Kerygma‘, *Evang. Kirchenlexikon* II, 1958 Sp. 592ff.; auch H. Ott, Artikel ‚Kerygma‘, *RGK* III<sup>3</sup>, 1959 Sp. 1250 ff.

<sup>2</sup> Diese wichtige Stelle ist zu vergleichen mit Mt 11, 1f. und Josephus, *Bell. Iud.* II, 652, wo es von dem Messiasprätendenten Simon b. Giora heißt: ‚Er verkündigte den Sklaven die Freiheit‘.

<sup>3</sup> G. Friedrich, Artikel ‚Kerygma‘, *ThWb* III S. 703, 11ff.

meint ‚Verkündigung‘ (= Kerygma) den Letztgehalt der neutestamentlichen Botschaft, den aktuellen Entscheidungsruf des Predigers und der Kirche, mit dem im Wort der Predigt das Heilsgeschehen in Christo präsent wird und präsent ist<sup>4</sup>. Oder etwas anders formuliert: Kerygma ist der Entscheidungsruf Gottes an den Menschen, von der Urgemeinde ebenso proklamiert wie einst von Jesus selbst in eigener Person vorgelebt und gesprochen. Der Begriff des ‚Kerygma‘ umschreibt somit das Substrat der eschatologischen Botschaft Jesu und der Urgemeinde, ohne auch nur noch im entferntesten das zu bieten, was einst wesentlicher Gehalt war, nämlich die apokalyptische Weltperspektive. Um aber wenigstens den Anschein zu erwecken, die Kontinuität zum geschichtlichen Urdatum der Kirche gewahrt zu haben, bezeichnet man nicht selten das Kerygma selbst als sog. eschatologische Größe. Es als apokalyptisch strukturiert auszugeben, was freilich allein korrekt wäre, wird man sich energisch hüten<sup>5</sup>. Warum dieser strenge Rekurs auf den Begriff des Eschatologischen unter sorgsamer Ausschaltung jeglichen apokalyptischen Bezugs? Wir stehen hier vor dem eigentlichen Dilemma der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung. Der beschriebene sublimierte Kerygma-Begriff bietet vor allem für die Schule R. Bultmanns eine Handhabe, die für sie nicht unerhebliche theologische und historische Kluft zwischen Jesus und der Urkirche zu überbrücken. Das alte, besonders seit M. Kähler immer wieder durchdachte Problem des Verhältnisses von historischem Jesus und geschichtlichem Christus ließ sich nun auch exegetisch einer einsichtigen Lösung zuführen. Und zwar unter Umgehung des wissenschaftlich suspekten, sog. mythischen Faktums der Auferstehung<sup>6</sup>. Man konnte sich auf reines exegetisches Tatsachenmaterial stützen, um festzustellen, daß wenigstens Jesu Entscheidungsruf, sein Kerygma, schon im Grunde bereits eine Christologie impliziert<sup>7</sup>. E. Fuchs und G. Ebeling haben diesen Grundansatz heute zwar in

---

<sup>4</sup> Vgl. bes. R. Bultmann, *Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung*, ZThK 54, 1957 S. 244ff. 245: ‚Denn diese Mitteilung macht nicht ein vergangenes historisches Faktum bekannt; sondern das Paradoxe ist dieses, daß in dieser ‚Mitteilung‘ sich jenes Geschehen stets neu vollzieht, indem ein historisches Ereignis als das eschatologische Ereignis verkündigt wird.‘

<sup>5</sup> Vgl. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: *Kerygma und Mythos* Bd. I, 1948 S. 15ff. 51: ‚Das im Osterereignis entsprungene Wort der Verkündigung gehört selbst zum eschatologischen Heilsgeschehen.‘

<sup>6</sup> Vgl. P. Althaus, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus*, *BFchrTh* 48, 1958, S. 15ff.

<sup>7</sup> Vgl. die Darstellung bei W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie*, *Gütersloh* 1960, S. 16ff.

mancher Hinsicht vielsagend modifiziert<sup>8</sup>, insofern Jesu Verhalten bzw. Jesu Glaube bereits die Anlage zu einer Christologie in sich trügen, aber beide Konzeptionen gehen doch nach wie vor von der gleichen Voraussetzung aus: das Kerygma, Entscheidungsruf und Appell an die menschliche Verhaltensweise zugleich, sichert die Kontinuität: Jesus — Urkirche — kerygmatische Kirche von heute<sup>9</sup>. Fungiert das Kerygma auch nominell als eschatologischer Gottesruf, de facto ist es doch nur gegenwärtig-existentiell wirksam<sup>10</sup>. D. h. wir stehen mit ihm vor einer zeit- und geschichtslosen Größe<sup>11</sup>. Ein vom Ansatz her wahrhaft erstaunliches Ergebnis! In seinem Gefolge konnte die anthropologische Flurbereinigung dessen, was bisher als Theo-, Christo- und Eklesiologie von dem Ansatz der Offenbarungsreligion aus festgehalten worden war, durchgeführt werden<sup>12</sup>.

Nun möchten wir freilich nicht dahingehend mißverstanden werden, als ginge es uns um eine Bestreitung der vielerlei Verdienste der formgeschichtlichen Schule. Es wäre auch weit mehr darüber zu sagen, wie es zur heutigen exegetisch-neutestamentlichen Situation gekommen ist. Herauszustellen ist indessen die Tatsache, daß hinter der kerygmatischen Theologie als einer neutestamentlich-exegetisch fundierten Position ein in jeder Hinsicht zweifelhafter Begriff des ‚Eschatologischen‘ steht. Er wird dem kerygmatischen Gehalt der urchristlichen Botschaft nicht gerecht. Allein darauf sei im folgenden das Augenmerk gerichtet. Das anvisierte Thema von Kerygma und Apokalyptik, eine Verhältnisbestimmung, ist zutiefst das von Eschatologie

---

<sup>8</sup> Vgl. E. Fuchs, Die Frage nach dem historischen Jesus, ZThK 53, 1956, S. 210ff.; G. Ebeling, Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, ZThK Beiheft 1, 1959, S. 14ff.

<sup>9</sup> R. Bultmann empfindet dabei durchaus richtig, daß die hier von seinen Schülern als notwendig vertretene historische Rückfrage seinem kerygmatischen Ansatz tödlichen Explosivstoff beimischt, vgl. R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie Jg. 1960, 3. Abh., 1960.

<sup>10</sup> R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristl. Christusbotschaft S. 25: ‚Die Lösung des Problems liegt darin, daß das Kerygma das „Einmal“ des historischen Jesus in das „Ein-für-allemal“ verwandelt hat; anders ausgedrückt, daß die älteste Gemeinde (mit immer größerer Klarheit) die Geschichte Jesu als das entscheidende eschatologische Ereignis verstanden hat, das als solches nie zu einem bloß vergangenen werden kann, sondern präsent bleibt, und zwar in der Verkündigung‘.

<sup>11</sup> Vgl. G. Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens, Tübingen 1959, S. 231: ‚Der Glaube „hat“ gar nicht Zukunft, der Glaube ist Zukunft‘. W. Marxsen, Anfangsprobleme S. 33, unter Berufung auf R. Bultmann: ‚Jesus ignoriert die Zeit‘.

<sup>12</sup> So in klassischer Konsequenz z. B. H. Braun, Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, ZThK Beiheft 2, 1961, S. 3ff.

und Apokalyptik. Um der Wahrhaftigkeit wissenschaftlicher Aussage willen muß sich der Exeget diesem Sachverhalt stellen. Es geschieht nicht ohne einen erheblichen Gewinn an neuen christologischen und ekklesiologischen Einsichten.

## II.

Nur einige der bekanntesten Neutestamentler unserer Tage seien im folgenden zum Problem der ‚eschatologischen‘ Verkündigung Jesu abgehört. Diese Auswahl genügt völlig, um zu veranschaulichen, in welche unhaltbare historische Position sich die derzeitige Forschung hineinmanövriert hat.

Beginnen wir mit R. Bultmann<sup>13</sup>! Er bestreitet nicht, daß Jesu Verkündigung im Zusammenhang steht ‚mit der Hoffnung anderer Kreise, die vor allem durch die apokalyptische Literatur bezeugt wird‘, aber er stellt zugleich fest, daß deren Zukunftsbild ‚mit starker Reduktion‘ übernommen wurde. Das Neue und Eigene sei die Sicherheit, mit der Jesus sage: ‚Jetzt ist die Zeit gekommen! Die Gottesherrschaft bricht herein! Das Ende ist da!‘. R. Bultmann fährt fort: ‚Jetzt ist die Zeit der Entscheidung und Jesu Ruf ist der Ruf zur Entscheidung‘. Das sind wohlgerne Sätze, die ein historisch-exegetisches Resultat umschreiben. R. Bultmann folgert von hieraus weiter: ‚Im Grunde ist also er selbst in seiner Person das „Zeichen der Zeit“‘. ‚Er selbst bezeichne die ‚Forderung der Entscheidung‘, wobei Jesus jedoch nicht zum Glauben an seine Person aufrufe, sondern zum Glauben an den Menschensohn, den er selbst als den ‚Wiederkommenden‘ erwartete. Sehen wir von dem Widersprüchlichen der letzteren Aussagen ab<sup>14</sup>, so ergibt sich eindeutig, daß der existentiell-eschatologische Bezug die Botschaft Jesu von der Apokalyptik seiner Zeit unterscheiden soll. Als existentielle Botschaft, fernab von einer verobjektivierenden Ausmalung der Endereignisse, wäre sie im eigentlichen Sinn ‚eschatologische‘ Verkündigung. Die weitreichenden, wieder historisch-exegetischen Konsequenzen deutet der Satz an<sup>15</sup>: ‚Diese eschatologische Verkündigung Jesu ist von seiner Gemeinde aufgenommen und fortgesetzt worden. Dabei ist sie durch die Aufnahme von Motiven der jüdischen Apokalyptik bereichert worden‘. An diesem Satz mag manches wahr sein. Er erweist sich aber als falsch, wenn

<sup>13</sup> Vgl. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1948/53, S. 2ff.; ders., *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, S. 36ff.

<sup>14</sup> Hierüber im einzelnen unten Abschnitt IV.

<sup>15</sup> R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, S. 38.

mit ihm ein methodisches Kriterium gefolgert und fixiert sein sollte. Es muß notwendigerweise zum Verdammungsurteil über die Masse des synoptischen Stoffes werden, die unbestreitbar jenem Milieu entstammt, das den eigentlichen Hintergrund der Verkündigung Jesu bildet. Und überhaupt, wenn schon R. Bultmann zugibt, daß Jesu Verkündigung zur Hoffnung anderer apokalyptischer Kreise in Verbindung stand, liegt es dann nicht nahe, da der Entscheid des Menschen ganz an seiner Person hängt, anstatt von einer ‚Reduktion‘ des Apokalyptischen eher von einer Konzentration apokalyptischen Denkens zu sprechen? Die Frage sei vorläufig nur gestellt. Die Arbeiten der Schüler halten jedenfalls die getroffene Unterscheidung zwischen ‚eschatologischer‘ Botschaft Jesu und ‚apokalyptischer‘ Umwelttradition genau ein. So handelt etwa auch H. Conzelmann<sup>16</sup> von der ‚Reduktion der apokalyptischen Ausmalung‘, die zu einer gleichzeitigen Konzentration auf den ‚Heilssinn‘ des erwarteten Ereignisses geführt hätte. Noch stärker als bei Johannes dem Täufer sei diese ‚vollends‘ bei Jesus durchgeführt: ‚Der Bußruf (= Entscheidungsruf) trat in die Mitte der eschatologischen (sic!) Predigt‘. Das Wie des Eintreffens sei nebensächlich geworden. Das Interesse am apokalyptischen Weltbild sei geschwunden. Jesus gebrauchte nur ‚unbefangen‘ die altüberkommenen Bilder. Er sei dazu kritisch gewesen gegen die sonst allgemeine Phantastik. Vor allem wäre auch die Berechnung des Termins durch Jesus im Gegensatz zu den Apokalyptikern abgewiesen worden. H. Conzelmann vermutet sogar, daß das eigentliche Novum der Eschatologie Jesu darin zu liegen scheine, daß die Frage nach dem Zeitraum (also die nach dem Wann des Reiches!) aus der eschatologischen Problematik überhaupt ausgeschieden wurde<sup>17</sup>. Alles in allem: die Radikalisierung der Eschatologie Jesu sei erfolgt, ‚nicht lediglich durch das Zusammenziehen des Zeitraums auf ein Minimum an Distanz, sondern durch eine qualitative Veränderung‘<sup>18</sup>. Denn: ‚Sind die Zeichen bereits da und bewirken sie Heil — als Heilung der Blinden, Lahmen, Lösung der Gefangenen, als Evangelium für die Armen —, dann kann man überhaupt nicht mehr fragen: Wann?, weil das Reich nicht mehr im Bilde vorgestellt ist, weil mir (sic!) sein Heil im jetzigen Augenblick existentiell verständlich wird‘. Richtiger müßte es natürlich heißen: weil dem Hörer der Verkündi-

---

<sup>16</sup> H. Conzelmann, Artikel ‚Jesus Christus‘, RGG III<sup>3</sup> 1959, Sp. 619ff. 641; vgl. auch ders., Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, ZThK 54, 1957, S. 277ff.

<sup>17</sup> H. Conzelmann, Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung, ZThK Beiheft 1, 1959, S. 2ff. 9.

<sup>18</sup> Art. ‚Jesus Christus‘ Sp. 644.

gung Jesu das Heil in diesem Augenblick existentiell verständlich wurde. Aber das glaubt wohl Conzelmann selbst nicht. Schwerlich liegen die Dinge so einfach. Man wird gerade nach dem Wann gefragt haben. Schließlich sind die ‚Zeichen‘ ja erst ‚Anzeichen‘ der kommenden baldigen Schlußoffenbarung<sup>19</sup>. Gerade in diesem Fall mußte der Blick der Hörer gespannt nach vorne gehen und zwar genau über Jesus, der mit dieser ungeheuren Botschaft aufwartete.

In einem vielbeachteten Aufsatz ‚Gottesreich und Menschensohn‘ hat Ph. Vielhauer<sup>20</sup> das Fazit gezogen: ‚Er (Jesus) versteht seine Verkündigung in Heilsruf und Bußruf und Machttaten als das Nah-Sein und Da-Sein der Herrschaft Gottes, d. h. aber sich selbst als Gottes letztes Wort an die Menschen‘. Auch diese Bestimmung der dialektischen Spannung in der Reichsbotschaft Jesu erweckt den Eindruck der Irrelevanz der apokalyptischen Zeitthematik. Im übrigen kommt Vielhauer zu einer bemerkenswerten Modifikation der Position R. Bultmanns. Nicht Jesus hätte schon den ‚wiederkommenden Menschensohn‘ erwartet, sondern erst die Urgemeinde habe die ursprüngliche reine Reichserwartung mit der apokalyptischen Menschensohn-Hoffnung verbunden. Jesus selbst verschmähte es, ‚diesem Anspruch mit einer Selbstbezeichnung aus dem reichhaltigen Repertoire jüdischer Eschatologie Ausdruck zu verleihen‘. Wieder wird das stärker Apokalyptische von Jesus weggeschoben und ihm selbst nur eine vergeistigte, scheinbar weniger massive Reichsauffassung zugebilligt. Für den unvoreingenommenen Leser dürfte das Unternehmen schon seiner Selbstverständlichkeit wegen verdächtig sein. Auch will die radikale Entfernung der Menschensohn-Selbstprädikation aus dem Munde Jesu, wo sie nun einmal in überwältigender Eindeutigkeit begegnet, nur mit Mühe überzeugen. Nicht ohne Grund ist E. Tödt<sup>21</sup> wenigstens wieder für die Gruppe der Logien vom ‚wiederkommenden Menschensohn‘ auf die Position R. Bultmanns eingeschwenkt. Aber sobald man mit dem Schlagwort der ‚impliziten Christologie‘ die Kontinuität zwischen dem vorösterlichen Jesus und dem nachösterlichen Christus zu sichern sucht, wird gerade bei Inanspruchnahme des Menschensohn-Themas für die Verkündigung Jesu (gleich welcher Art!) das Problem ihrer apokalyptischen Grundstruktur akut<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Was u. a. daraus ersichtlich ist, daß Luk. 11, 20/Mt 12, 28 (= Q) an entscheidender Stelle ein Aorist steht. Wenn Christus Dämonen austreibt, ‚dann ist die Basileia Gottes in diesem Augenblick (und nur in ihm!) zu euch gelangt‘ (ephtasen!).

<sup>20</sup> Ph. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, Festschrift f. G. Dehn, 1957, S. 51 ff. 78.

<sup>21</sup> E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959.

<sup>22</sup> Fußnote siehe Seite 21

Dessen ungeachtet gewinnt es den Anschein, daß der Horror vor der Apokalyptik nicht nur im Zentrum der ‚kerygmatischen‘ Schule allgemein ist.

Nach W. G. Kümmel<sup>23</sup>, der für die Reichsbotschaft Jesu die Spannung von Schon-jetzt- und Noch-nicht-erfüllt als wesentlichen Grundzug erarbeitet hat, wobei Jesus auf seine eigene Parusie, einem ‚Erscheinen in Herrlichkeit‘, noch für seine eigene Generation gehofft haben soll, sei ‚eine genaue Beschreibung und Datierung der zukünftig-eschatologischen Ereignisse im Sinne der Apokalyptik bewußt vermieden worden‘. Die Frage des Termins der Gottesherrschaft wäre in keiner Weise zentrales Anliegen gewesen. ‚Dieser Sachverhalt, auf den in neuerer Zeit mehrfach hingewiesen wurde (z. B. bei Michaelis, Cullmann und Bultmann), ergibt sich eindeutig nicht nur aus Luk. 17, 20f., sondern ebenso aus der Tatsache, daß Jesus die drängende Nähe des Endes in der verschiedensten Weise immer wieder verkündet hat, daneben aber betonte, daß der Termin dieses Nahkommens unbekannt sei (Mk. 13, 32. 34ff.; Mt. 42, 42ff. usw.)‘<sup>24</sup>. Dazu komme noch, daß Jesu Zukunftsverkündigung keine apokalyptische Offenbarung sein wollte, sondern ‚prophetische‘ Verkündigung der nahen Gottesherrschaft, so daß das Termin- und Vorzeicheninteresse notwendigerweise belanglos war. Somit schrumpft die Argumentation bei W. G. Kümmel ebenfalls auf das Übliche und Herkömmliche zusammen. Eine dringliche Naherwartung Jesu wird als unbestreitbar erkannt, dazu sogar die eigene Menschensohn-Erwartung<sup>25</sup>, aber all das sei nicht apokalyptisch, sondern ‚prophetisch‘ gewesen! Ist das glaubhaft? Auf das bekannte Argument der Uninteressiertheit Jesu am Termin wird noch einzugehen sein. Hier möchten wir feststellen, daß Luk. 17, 20f. ‚eindeutig‘ nichts ergibt<sup>26</sup>. Auch wenn das Wort

<sup>22</sup> Der Verf. muß gestehen, daß ihm das Recht zu der folgenden Behauptung W. Marxens unerfindlich ist. Wir lesen (Anfangsprobleme S. 34): ‚Die Vorstellung vom kommenden Menschensohn darf keineswegs (zumindest am Anfang nicht) apokalyptisch verstanden werden. — Wenn die frühe nachösterliche Gemeinde vom kommenden Reich und von der Parusie des Menschensohnes Jesus redet, dann tut auch sie das nicht, um apokalyptisch zu belehren . . . es geht nicht um das Wann und Wie, sondern um die Dringlichkeit. Und wenn man jetzt den kommenden Menschensohn Jesus verkündigt, dann hält man damit die Dringlichkeit fest, die vor Ostern durch die Gegenwart Jesu gegeben war‘. Eine solche Konstruktion entbehrt doch wohl jedes historisch-methodischen Grundes.

<sup>23</sup> W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu, *ATHANT* 6, 1956<sup>3</sup> bes. S. 135ff.

<sup>24</sup> A. a. O. S. 143.

<sup>25</sup> A. a. O. S. 64ff.

<sup>26</sup> Die verschiedenen Arbeiten des Verf. hierzu sind zitiert *ZThK* 58, 1961, S. 16ff. 25ff.

vom ‚Reich‘, das ‚mitten unter‘ den Pharisäern sei, wortwörtlich so gesprochen sein sollte, bleibt die apokalyptische Frage brennend. Schließlich kann die ‚Basileia‘ nie ohne ihre sichtbare Enthüllung gedacht werden. Das am wenigsten wenn ihre Gegenwartigkeit behauptet wird.

Es geht nicht an, die hier gesetzte Zeitproblematik unter Hinweis auf die vermutliche Intensität der Entscheidungsthematik Jesu zu entschärfen. Erstere geht nie in dieser auf, sondern beide bedingen sich nebeneinander. Und eben damit bleibt die apokalyptische Komponente weiterhin bestehen. Das ist auch gegenüber G. Bornkamm<sup>27</sup> festzuhalten, der von einer ‚merkwürdigen Spannung‘ zwischen Zukunfts- und Gegenwartsaussagen und sogar von einem ‚paradoxen Ineinander‘ spricht. Man müsse damit rechnen, daß die Gemeinde die ursprüngliche Botschaft Jesu ‚unter deutlicher Wiederaufnahme jüdisch-apokalyptischer Bilder und Vorstellungen‘ entstellte. ‚So wenig man Jesus nur die Botschaft einer schon verwirklichten, Eschatologie‘ (C. H. Dodd) zusprechen darf, so wenig darf man ihn zu einem Apokalyptiker machen, der die alten Erwartungen spätjüdischer Hoffnung nur in gesteigerter Form erneuert‘. ‚Gottes Zukunft ist der Ruf Gottes an die Gegenwart und die Gegenwart Entscheidungszeit im Lichte der Zukunft Gottes‘. Jesu Worte wollten nicht als ‚apokalyptische Belehrung‘, sondern als eschatologische ‚Verheißung‘ verstanden werden.

Diese wohlabgewogenen Sätze müssen in Frage gestellt werden angesichts der simplen Tatsache, daß der Begriff der ‚eschatologischen‘ Verheißung eine religionsgeschichtlich inadäquate Bildung bezeichnet. Was damit gemeint ist, läßt sich präzise nicht definieren, es sei denn, man greift eben auf die apokalyptischen Materialien des spätjüdischen Messianismus zurück. Historisch-exakt kann Jesu Botschaft nur als ‚apokalyptischer Buß- und Verheißungsruf‘ bestimmt werden und zwar trotz der paradoxen Verschlingung von Gegenwarts- und Zukunftsaussagen, die natürlich gleichfalls nach einer Erklärung verlangt. Letztere ist sehr wohl möglich, aber eben durch den Rekurs auf ein außerordentliches eigentümliches Selbst- und Sendungsbewußtsein Jesu<sup>28</sup>. Die religionsgeschichtlich als apokalyptisch einzuordnende Verkündigung bekommt gerade dadurch ihre einzigartige Prägung. Auf keinen Fall wird das Problem der apokalyptischen Reichsverkündigung Jesu dadurch gelöst, daß der Exeget an Stelle des Begriffes des ‚Apokalyptischen‘ mit einem heute weniger anrühigen Terminus, z. B.

<sup>27</sup> G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Urban-Bücher 19, Stuttgart 1956, S. 82ff.

<sup>28</sup> Auch so wird es allgemein behauptet, wenn man auch vor seiner Näherbestimmung heute fast allgemein kapituliert. Beispiele bei W. Marxsen, Anfangsprobleme S. 16f.

dem des ‚Eschatologischen‘ operiert<sup>29</sup>. Das um so mehr als ihm in der heutigen theologischen Debatte so gut wie nichts Endzeitliches mehr anhaftet. Man kann dann mit dem gleichen Recht auch von einer ‚soteriologischen‘ Botschaft Jesu sprechen. Eine solche findet sich freilich bei fast allen religiösen Erscheinungen der ausgehenden Antike. Religion ist nun einmal dadurch wesensmäßig charakterisiert, daß Gegenwart und Zukunft des Menschen unter dem Aspekt der Erlösung zur Debatte stehen.

Wie alle anderen spricht auch J. Jeremias<sup>30</sup> vom ‚eschatologischen Charakter‘ der Botschaft Jesu. Er fügt indessen ausdrücklich hinzu, daß wir heute darum wüßten, ‚wie stark Jesus in den Gedanken der zeitgenössischen Apokalyptik lebte und ihre Sprache benutzte‘. Das ist eine klare Aussage. Dennoch wird sie im folgenden fast wieder ganz zurückgenommen. Letztlich sei Jesu gesamte Verkündigung nämlich getragen gewesen ‚von dem Wissen um den kommenden Eingriff Gottes in die Geschichte‘ und eben in diesem Rahmen hätte er die ‚frohe Botschaft‘, von der Königsherrschaft Gottes verkündigt. Das war die Botschaft von dem Gott, ‚der schon jetzt den Verachteten, Mißhandelten, Hoffungslosen Anteil am Reich schenkt‘<sup>31</sup>. Sie hätte aller Religiosität seiner Zeit widersprochen.

Diese Behauptung, die vor allem Mt. 11, 1 ff. und wohl überhaupt das Verhalten Jesu zum Menschen im Auge hat, läßt sich nicht aufrecht erhalten, insofern das damalige Spätjudentum unter Berufung auf Jesaja und Deuterocesaja sehr wohl für das Ende der Zeit Gnaden- und Wundertaten als sichtbare ‚Anzeichen‘ der nahen Wende der Zeiten erhoffte.<sup>32</sup> Darüberhinaus wartete gerade der Apokalyptiker auf den Eingriff Gottes in die Geschichte. Und nicht zuletzt entstammt der Begriff des ‚Evangeliums‘ der messianischen Weissagung Deuterocesajas, die natürlich in der Zeit des Spätjuden-

---

<sup>29</sup> Vgl. R. Bultmann, Das Verhältnis der urchristl. Christusbotschaft S. 16: ‚Aber jedenfalls darf man sagen, daß er sich selbst sozusagen als eschatologisches Phänomen verstanden hat, als welches das Kerygma ihn ja auch versteht‘. Vorsichtiger und allgemeiner geht es kaum mehr.

<sup>30</sup> J. Jeremias, Das Problem des historischen Jesus, Calwer Hefte 32, 1960<sup>2</sup>, S. 19.

<sup>31</sup> Vgl. auch vor allem J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 1956<sup>4</sup>, S. 98 ff. 194, wo die Botschaft entfaltet wird als ‚Gewißheit der sich realisierenden Eschatologie‘.

<sup>32</sup> Vgl. A. Strobel, Untersuchungen zum eschatolog. Verzögerungsproblem, Suppl. Nov. Test. II, Leiden 1961, S. 274 ff. Vgl. Orac. Sib. III, 371—378 ff.: ‚Glücklichselig der Mann oder die Frau, wer immer zu jener Zeit sein wird . . . Weichen wird von ihnen Gesetzlosigkeit, Tadel, Neid, Zorn, Torheit; weichen wird von den Menschen die Armut, Not und Mord . . . und alles Schlechte in jenen Tagen‘. Ähnlich gehalten ist syr. Apoc. Bar. 73, 4, Jub. 23, 29 f. (‚und dann wird Gott seine Knechte heilen‘), PsSal 17, 26 f. u. a.

tums nur als apokalyptisch-messianische relevant war<sup>33</sup>. Somit stehen wir allenthalben vor verhängnisvollen Unklarheiten.

Wir werfen zum Schluß dieser Aufzählung noch einen Blick auf die katholische Darstellung von R. Schnackenburg<sup>34</sup>. Augenscheinlich hat auch er sich ganz im Sinne der zuletzt genannten Exegeten festgelegt, wenn er zusammenfassend schreibt, ‚daß Jesus in der Tat das Nahegekommen sein der Königsherrschaft Gottes verkündigte‘, ‚die er in seinem Heilstun herannahen sah‘. Demgegenüber sei aber zu betonen<sup>35</sup>: ‚Jesus war kein Apokalyptiker und wollte keiner sein; von der apokalyptischen Fragestellung, auch den Vorausberechnungen (so im Konsensus mit allen anderen bis hin zu H. Conzelmann!), hat er sich bewußt distanziert (Begründung: Mk. 13, 32; Luk. 17, 20f., Stellen, deren Echtheit verfochten wird). Die Logien vom Kommen des Reiches ‚in dieser Generation‘, also noch zu Lebzeiten der Jünger, werden als nicht interpretierbar zum Teil vorschnell abgewertet<sup>36</sup>. Das Resultat ist eindeutig. R. Schnackenburg steht offensichtlich auf dem Standpunkt der evangelischen Gelehrten, die ein eigenes ‚eschatologisches Kerygma‘ Jesu konstruieren, ungeachtet seiner letztlich nicht grundsätzlich bestreitbaren apokalyptischen Färbung.

### III.

Für einen kritischen Betrachter ist wohl dies der hauptsächliche Eindruck, daß die moderne Exegese dem Phänomen der apokalyptischen Tradition Jesu nur ungenügend gerecht wird. Zum Teil geht ihm die Forschung sogar mehr und mehr ostentativ aus dem Wege<sup>37</sup>. Man gibt zwar vor, an dem eschatologischen Jesusbild eines Joh. Weiß unvermindert festzuhalten,

<sup>33</sup> Vgl. bes. 1 QHod 18, 14ff.: ‚den Demütigen zu verkündigen (mbsr) von deinem reichen Erbarmen . . ., denen die zerschlagenen Geistes . . . den Trauernden zur ewigen Freude . . . Ich habe dies gesehen‘. R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus*, London 1956<sup>2</sup>, S. 35ff. 37: ‚The decisive event still lies in the future‘.

<sup>34</sup> R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine bibl.-theol. Studie*, Freiburg 1959 bes. S. 136f.

<sup>35</sup> A. a. O. S. 145.

<sup>36</sup> A. a. O. S. 146: ‚Diese Logien zu erhellen, war nicht möglich‘.

<sup>37</sup> So z. B. wenn für die Rekonstruktion der Verkündigung Jesu der methodische Grundsatz aufgestellt wird: ‚Als echt ist anzusehen, was sich weder in das jüdische Denken einfügt noch in die Anschauungen der späteren Gemeinde‘ (H. Conzelmann, *RGG III*<sup>3</sup> Sp. 623). Dieses methodische Prinzip liefert das Ergebnis schon, bevor es überhaupt Anwendung gefunden hat. Einfacher geht es nicht mehr!

übersieht aber geflissentlich, daß er ganz unmißverständlich den ‚apokalyptischen Charakter der Reich-Gottesidee Jesu‘ behauptete<sup>38</sup>. Im Unterschied hierzu wird die sog. eschatologische Verkündigung Jesu vom nahen Reich merkwürdig modernisierend und unkonkret beschrieben. Wir fragen uns, war Jesus schon einmal Heidegger oder gar Heidegger noch einmal Jesus. Man wird den Gedanken nicht los, daß das exegetische Fazit eines paradoxen Ineinanders von Nah-Sein und Da-Sein der Herrschaft Gottes im existentiellen Vollzug von Verkündigen und Glauben auch zugleich ein modernes Durcheinander unklarer religionsgeschichtlicher Begriffe umspannt. Soll Jesus wirklich so gedacht und gepredigt haben oder stempeln wir ihn hier nicht vielmehr zu einem Abklatsch moderner existentieller Christlichkeit?

Unter den heutigen Exegeten hat dieses Problem in seiner ganzen Schwere allem Anschein nach besonders E. Käsemann empfunden. Schon in seinem programmatischen Aufsatz über ‚Das Problem des historischen Jesus‘<sup>39</sup> wird die Frage fixiert, wieweit Jesu Predigt vom Reich Gottes durch die ‚apokalyptische Erwartung‘ bestimmt war. Er nennt es in der Tat ‚ein schweres Problem‘, begnügt sich dann aber mit dem konventionellen Satz, Jesus habe jedenfalls die ‚von jetzt ab sich verwirklichende Gottesherrschaft‘ proklamiert. In einem späteren Aufsatz über ‚Die Anfänge christlicher Theologie‘<sup>40</sup> wird bemerkt, daß uns ‚zum mindesten seit A. Schweitzer das Problem der Apokalyptik, ihrer Notwendigkeit, Bedeutung und Grenzen beunruhigend vor die Füße geworfen ist‘. Noch kann er sich freilich nicht aus den Fesseln herkömmlicher Betrachtung befreien. Wir lesen: ‚Die Dinge liegen doch wohl so, daß Jesus zwar von der apokalyptisch bestimmten Täuferbotschaft ausging, seine eigene Predigt aber nicht konstitutiv durch die Apokalyptik geprägt war, sondern die Unmittelbarkeit des nahen Gottes verkündigte. Wer diesen Schritt tat, kann nach meiner Überzeugung nicht auf den kommenden Menschensohn, die Wiederherstellung des Zwölfstämmevolkes im messianischen Reich und den damit verbundenen Anbruch der Parusie gewartet haben, um die Nähe Gottes zu erfahren. Beides vereinen zu müssen, hieße für mich, gar nichts mehr verstehen zu können‘. Die eschatologische Botschaft wird in dieser grundlegenden Äußerung auf die Idee der ‚Nähe Gottes‘ reduziert<sup>41</sup>. Was damit nicht zusammenstimmt,

<sup>38</sup> J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892, S. 61—63.

<sup>39</sup> ZThK 51, 1954, S. 125ff.; auch: Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1. Göttingen 1960, S. 187ff., bes. S. 211.

<sup>40</sup> ZThK 57, 1960, S. 162ff. 179.

<sup>41</sup> Fußnote siehe Seite 26

darf Jesus auch nicht gedacht oder verkündigt haben. Eine solche Folgerung kann natürlich nicht befriedigen. Das umso mehr, als der bedeutungsvolle Einfluß der Apokalyptik auf die Anfänge des Wirkens Jesu mit der Bußtaufe durch den Täufer unbestritten ist. Wie Jesus von hierher zu der blassen Vorstellung einer ‚Nähe Gottes‘ geführt worden sein soll, wogegen die gesamte Tradition spricht — man mag an die apokalyptische Rede des Passionsberichts oder an die Basileiasprüche des Abendmahls denken<sup>42</sup> —, ist uneinsichtig. Im übrigen wußte die gesamte antike Welt, allen voran das Judentum, so selbstverständlich um die ‚Nähe Gottes‘, daß sich jede Verkündigung über dieses Thema von selbst erübrigte. Verbindet man umgekehrt die neutestamentliche Überlieferung mit der apokalyptischen Vorstellung der zeitlichen Nähe Gottes, dann ist damit jedenfalls die Möglichkeit geboten, historisch-exegetisch alles zu verstehen. Auch die Anfänge christlicher Theologie! Eben in diesem Punkt dürfte E. Käsemann eine bedeutungsvolle Feststellung getroffen haben<sup>43</sup>: ‚Die Apokalyptik ist — da man die Predigt Jesu nicht eigentlich als Theologie bezeichnen kann — die Mutter aller christlichen Theologie gewesen‘.

G. Ebeling und E. Fuchs haben dem energisch widersprochen. Aber wie? Beide mit dem alten theologischen Ladenhüter von der notwendigen Unterscheidung zwischen ‚Eschatologie‘ und ‚Apokalyptik‘<sup>44</sup>. Daß sie nicht tragfähig ist, weil sie im Grund nichts besagt, wird noch zu erweisen sein. E. Käsemann selbst hat das wohl auch empfunden, wenn er neuerdings wenigstens Paulus klipp und klar als Apokalyptiker charakterisiert<sup>45</sup>: ‚Die präsentische Eschatologie des Apostels läßt sich nicht aus dem Zusammenhang der futurischen lösen, so wie die Gabe der Rechtfertigung nicht aus dem Zusammenhang isoliert werden darf, der von der Gottesgerechtigkeit als heilsetzender Macht spricht. Paulus ist Apokalyptiker auch als Christ geblieben. Seine Lehre von der ‚Gerechtigkeit Gottes‘ beweist das: Gottes Macht greift nach der Welt, und Heil der Welt ist es, daß sie unter Gottes Herrschaft zurückgeführt wird‘. Wir fragen: Soll es denn bei Jesus anders gewesen sein? War nicht Jesus im Leben und im Sterben der Zeuge dafür,

<sup>41</sup> Ähnlich auch schon A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, New York 1950<sup>2</sup>, S. 161 u. a.

<sup>42</sup> Die Erörterung der Einzelheiten kann außer Betracht bleiben.

<sup>43</sup> ZThK 57, 1960, S. 180.

<sup>44</sup> G. Ebeling, *Der Grund christlicher Theologie*, ZThK 58, 1961, S. 227 ff. 229 bes. Anm. 2); E. Fuchs, *Über die Aufgabe einer christlichen Theologie*, ebenda S. 245 ff. 250.

<sup>45</sup> E. Käsemann, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, ZThK 58, 1961, S. 367 ff. 378.

daß Gottes Macht nach der Welt greift zu ihrem Heil? Verschlingen sich nicht auch bei Jesus die beiden Themen der präsentischen und futurischen Eschatologie? Und wie soll er denn davon geredet haben, wenn nicht unter der Voraussetzung eines lebendigen Gottes, der nach dieser Welt greifen wird und es kann? Trotzdem war Jesus nicht der übliche apokalyptische Katastrophentheoretiker. Er verkündigte nicht auf Grund spekulativer Reflexionen, sondern aus dem Bewußtsein, selbst die entscheidende Heilsgestalt des lebendigen Gottes zu sein. Theologie war das in der Tat nicht, sondern Anspruch. Und als solcher war er schlechthin einzigartig, denn er übertraf allem Anschein nach sogar den der mancherlei anderen (nämlich: dawididischen) Messiasprätendenten<sup>46</sup>. Religionsgeschichtlich sind wir an dieser Stelle mit unserem Latein am Ende. Für den Einzelnen erhebt sich die Frage der Anerkennung dieses Anspruches. Sie braucht uns hier nicht zu berühren.

Um in dem exegetischen Dilemma der augenblicklichen neutestamentlichen Forschung weiterzukommen, muß jedenfalls von Grund auf geklärt werden, ob die Einordnung der Botschaft Jesu als sog. ‚eschatologische‘ Verkündigung haltbar ist. Unbestritten wird dabei sein, daß eine religionsgeschichtlich adäquate — und das bedeutet methodisch korrekte — Verifizierung ausgeschlossen bleibt, weil der Begriff der ‚Eschatologie‘ alles und nichts besagt. Er entstammt der Dogmatik, nicht der Religionsgeschichte, und daher sollte er in einer exegetisch-historischen Darstellung der Verkündigung Jesu nichts zu suchen haben.

Überschauen wir das religionsgeschichtliche Material für den Raum der biblischen Überlieferung, so gilt, daß wir zunächst von einer prophetisch-messianischen Eschatologie sprechen können. Das Thema der eschatologischen Revolution und Umwälzung, beurteilt als ein im Erlösungswillen Gottes liegendes Geschehen, tritt besonders auffallend bei Deuterocesaja hervor. Kennzeichnend für sie ist die Vorstellung der irdischen geschichtlich-nationalen Heilsverwirklichung. Das eschatologische Hoffnungsgut verwirklicht sich im Raum der Geschichte. Das gleiche kann im Hinblick auf die älteren Propheten gesagt werden<sup>47</sup>. Zweifellos dachte man auch bei

<sup>46</sup> Das ist umso bemerkenswerter als Jesus wahrscheinlich seiner Abstammung nach Dawidide war. Vgl. W. Michaelis, Die Davidssohnschaft als historisches und kerygmatisches Problem, in: Der hist. Jesus und der kerymat. Christus, Berlin 1960, S. 317ff.

<sup>47</sup> Grundlegendes zur ‚Eschatologisierung des Geschichtsdenkens durch die Propheten‘ bei G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments II, München 1960, S. 125ff. (mit Lit.). Wir lesen S. 129f.: ‚Die eschatologische Botschaft der Propheten ist . . . allein von der Besonderheit des israelitischen Geschichtsdenkens her zu begreifen, an dem die Propheten aufs intensivste teilhatten, ja das sie durch ihren Hinweis auf ein ganz neues Geschichtshandeln Jahwes um eine ganze Dimension erweitert haben.‘

ihnen schon in massiven Zukunftserwartungen<sup>48</sup>. Aber sie richteten sich noch auf die Weite der Welt, identisch mit dem künftigen Herrschaftsgebiet des heimischen Jahwegottes. Charakteristisch ist in allen Fällen die diesseitige Bezogenheit des messianisch-eschatologischen Interesses.

Die Hinwendung zum apokalyptischen Weltbild bahnt sich in der nach-exilischen Zeit an und sie ist um 200 v. Chr. vollzogen. Texte wie Jes. 24 — 27, Sach. 12—14 und Joel lassen uns, was O. Plöger<sup>49</sup> neuerdings aufgezeigt hat, die Entwicklung verfolgen. Der entscheidende Wandel geschah zwischen 400 und 200 v. Chr., wobei auf die jüdische Geschichte gesehen innere und äußere Faktoren an der Erschließung des kosmisch-dualistischen Weltbildes beteiligt waren. O. Plöger verweist auf die geschichtliche Strukturwandlung Israels selbst. In der altprophetischen Eschatologie hat die Zukunftshoffnung eines Volkes ihren Niederschlag gefunden, das entdeckt hat, daß es erwähltes Volk unter Völkern ist, in der apokalyptischen Eschatologie kommt die Zukunftshoffnung einer isolierten theokratischen Gemeinde zum Durchbruch, die das Wunder der Erlösung im Gegenüber zur Welt erwartete. Es wird noch auszuführen sein, daß damit noch nicht alles gesagt und erklärt ist.

Die altprophetische Weltperspektive zusammen mit ihrer Eschatologie war jedenfalls um 200 v. Chr. endgültig abgelöst. So sicher jeder Mensch unabdingbar dem Weltbild seiner Zeit verhaftet ist, so gewiß können wir auch nicht damit rechnen, jene altprophetische Eschatologie ihrer wesentlichen Struktur nach bei Jesus wiederzufinden. Jesus war bezüglich seiner eschatologischen Botschaft kein Antiquar, sondern er dachte als Mensch seiner Zeit und im Rahmen seiner Welterfahrung. Auch wenn er ganz im Alten Testament lebte!

Die Apokalyptik des Spätjudentums tritt uns in zwei charakteristischen Formen entgegen, in einer aktiv-zelotischen und in einer passiv-quietistischen<sup>50</sup>. Wir stoßen einmal auf die kämpfenden Chasidäergruppen der Makkabäer und Zeloten, dann auf das pazifistisch-monastische Chasidäertum der Essener. Dieses Denken zog sich quer durch das Volk, auch durch

---

<sup>48</sup> Gg. Fohrer, Die Struktur der alttestamentlichen Eschatologie, ThLZ 85, 1960, Sp. 401ff., dürfte am Eigentlichen des Phänomens vorbeizielei, wenn er schreibt: ‚Ihr Heute gilt ihnen als der Augenblick, in dem sich der große Wandel der Dinge anzudeuten oder zu vollziehen beginnt. Darin liegt der wesentliche Grundzug der eschatologischen Erwartung, nicht aber in der Ankündigung vom Ende der Welt oder der Menschheitsgeschichte . . .‘ (Sp. 403). Gegen Fohrer auch G. v. Rad, a. a. O., S. 128, Anm. 24.

<sup>49</sup> O. Plöger, Theokratie und Eschatologie, WMzANT 2, Neukirchen 1959, bes. S. 37ff.

<sup>50</sup> Fußnote siehe Seite 29.

das pharisäische Rabbinentum, wobei mit Mischformen zu rechnen ist. Jesus gehörte ihm in dieser oder jener Ausprägung an, wenn er überhaupt ein eschatologisch denkender, frommer Jude seiner Zeit und seines Volkes war<sup>51</sup>. Und wer will das schon bestreiten!

Läßt man das Gesamtzeugnis der Synoptiker auf sich wirken, so führt dies weiter zu der simplen Erkenntnis, daß Jesus in der Tat die Enthüllung der Basileia Gottes in himmlischer Größe und Herrlichkeit für unmittelbar bevorstehend dachte und dies auch verkündigte<sup>52</sup>. Die Zeichen der Zeit und die Zeichen seines eigenen Wirkens waren ihm eine Garantie hierfür. So außergewöhnlich sein Selbstbewußtsein war, so unmittelbar offenbar auch sein Glaube an den lebendigen Gott, der nicht hinter eine Mauer transzendenter Statik verbannt werden kann. Das unmittelbar Drängende seiner Gottese Erwartung, die den eigentlichen Wesensgehalt apokalyptischer Hoffnung bezeichnet, spricht aus Mk. 1, 15, Mt. 10, 23 und vor allem aus Luk. 19, 11<sup>53</sup>. Jeder Synoptiker hat hier Charakteristisches auf seine Art bewahrt und überliefert. Zufällig betreffen diese Zeugnisse, deren traditions geschichtliche Originalität durch die Gesamtüberlieferung gestützt wird, Anfang, Mitte und Ende des öffentlichen Wirkens Jesu. Jede Stelle, die als einzelne problematisch sein mag, deutet dieselbe drängende Form der Erwartung Jesu an, wobei sie sich zur Passion hin offenbar noch einmal steigerte. Nach Luk. 19, 11 erwarteten die Jünger noch beim Hinaufzug nach Jerusalem zum Todespassa die sichtbare Enthüllung des Reiches Gottes. Sie meinten, der letzte kosmische Offenbarungsakt werde nun

<sup>50</sup> Beide Gruppen schon 1. Makk. 7. Die Theologie der passiv-quietischen Chasidäergruppe spricht u. a. aus dem Danielbuch (2, 45: ‚ohne Zutun von Menschenhand‘, 11, 27 u. a.), die der aktiv-zelotischen aus Josephus, Ant. 18, 1, 1: ‚Gott aber werde nur dann bereit sein, ihnen zu helfen, wenn sie ihre Entschlüsse tatkräftig ins Werk setzten und das besonders, je wichtiger diese ihre Entschlüsse seien und je unverdrossener sie dieselben ausführten‘.

<sup>51</sup> Womöglich läßt die synoptische Überlieferung die Nähe Jesu zu Daniel noch richtig erkennen. Vgl. Mk 13, 14 (Dan. 9, 27), 13, 19 (Dan. 12, 1), 13, 26 (Dan. 7, 13), 14, 62 (Dan. 7, 13) u. a.

<sup>52</sup> Vgl. schon R. Bultmann, Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des NTs., in: Festgabe f. W. Herrmann zum 70. Geburtstag, Tübingen 1917, S. 76ff. 77: ‚Das eschatologische Bewußtsein (gemeint ist das apokalyptische, wie es J. Weiß beschrieb) gab Jesus seine Aufgabe . . . Wie Jesu Predigt, so ist sein Leben unter diesem Gesichtspunkt verständlich, und vielleicht erhält auch sein Ende von da aus Licht‘.

<sup>53</sup> Es ist heute üblich, den Wert der ersteren beiden Logien zu bestreiten. Vgl. E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung, BZNW 22, Berlin 1957, S. 137ff.; E. Schürmann, Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt. 10, 23, BZ NF 3, 1959, S. 82ff.; E. Bammel, Matth. 10, 23, Studia Theologica 15, 1, 1961, S. 79ff. — Der hohe Aussagewert von Luk. 19, 11 ist bis jetzt negiert worden.

„unverzüglich“ eintreten. Die Annahme, daß Jesus ganz ähnlich dachte, erscheint unabweislich, denn er hätte wohl ein bis drei Jahre Zeit gehabt, die Jünger hinsichtlich des grundsätzlichen Irrtums einer Naherwartung eines anderen zu belehren. Aber er tat es eben nicht. Eine Hoffnung ohne gleichen strahlen noch die Basileia-Sprüche des Abendmahls aus (Mk. 14, 25)<sup>54</sup>. Die große eschatologische Rede (Mk. 13 parr.), dem Passionsbericht schwerlich ohne Grund unmittelbar und programmatisch vorgesetzt, stellt sich — wie immer die Einzelheiten gemeindetheologisch konzipiert sein mögen<sup>55</sup> — insgesamt als mächtiger Markstein einer bis zum Ende durchgehaltenen gewaltigen Hoffnung Jesu dar<sup>56</sup>. Verschiedene Kreuzigungstraditionen spiegeln sie gleichfalls wieder<sup>57</sup>. Was hier die Quellen anzeigen, läßt sich nicht prinzipiell als sekundär verdammten, mögen auch einzelne Abschnitte, Themen und Sätze zur Kritik herausfordern<sup>58</sup>. A. Schweitzers konsequent-eschatologischer Deutung des Lebens Jesu eignet zweifellos ein gewisses Recht<sup>59</sup>. Man wird mit ihm darüber streiten können, ob Jesus durch seine Selbsthingabe die Basileia herbeizwingen wollte. Daß er bis zum letzten Atemzug die große kosmische Gottesoffenbarung erwartete, erscheint uns unbezweifelbar. Er wäre sonst nicht der gottgesandte Erlöser, als der er sich wußte, gewesen. Das Abba, lieber Vater — exegetisch nie angezweifelt — müßte ihm sonst bestritten werden.

<sup>54</sup> Vgl. die Interpretation bei J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 1960<sup>3</sup>. S. 209: „Das nächste Mahl Jesu mit den Jüngern wird das Messiasmahl auf der verklärten Erde sein. Es wird sich das Wort des Apokalyptikers erfüllen: ‚Der Herr der Geister wird über ihnen wohnen, und sie werden mit jenem Menschensohn essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit‘“ (Henoeh 62, 14). „Aber — die Stunde des Anbruchs der Vollerfüllung ist zugleich die Stunde des jüngsten Gerichts“. Auf diesen Sinnhintergrund fällt freilich erst dann das rechte erhellende Licht, wenn man annimmt, daß die Worte am 13. Nisan gesprochen wurden und nicht — wie bei J. Jeremias — am Passaabend selbst. Vgl. A. Strobel, ZNW 1960 S. 72ff.

<sup>55</sup> Vgl. zuletzt H. Conzelmann, *Geschichte und Eschaton nach Mk. 13*, ZNW 50, 1959, S. 210ff.

<sup>56</sup> Die Tatsache des parallelen Ausblicks im Joh.-Evgl. Kp. 14—17 darf für die historische Rekonstruktion nicht ganz übergangen werden.

<sup>57</sup> Vgl. bes. Luk. 23, 43; Mk. 15, 31; 15, 35ff.; zur vielsagenden Kreuzesinschrift vgl. N. A. Dahl, *Der gekreuzigte Messias*, in: *Der hist. Jesus und der kerygmat. Christus*, S. 149ff.

<sup>58</sup> Wichtig auch Mk. 11, 12ff., 13, 28f. Gibt es noch eine deutlichere Aussage im Munde Jesu zur Bestätigung der Passaerwartung der Jünger?

<sup>59</sup> A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1951<sup>6</sup>, S. 390ff.

<sup>60</sup> Vgl. dagegen die Sikarier von Masada! A. Strobel, *Passa-Schicksale und Passa-Erwartung*, ZNW 49, 1958, S. 188ff.

Gegen die Annahme, Jesus wollte das Reich herbeizwingen, spricht die synoptische Dokumentation insofern, als sie Jesus das Leben augenscheinlich nicht im zelotischen Fanatismus hingeben läßt<sup>60</sup>. Die Passionsgeschichte müßte bei einem auch nur ansatzweisen Recht dieser Hypothese Schweitzers ganz anders aussehen. Jesu Haltung vor Gericht ist nicht die des aktiv-zelotischen Selbstmörders, sondern — nach anfänglichen sehr bezeichnenden Zweifeln — die Einstellung dessen, der sich seiner Sache, nämlich der zukünftigen Enthüllung Gottes, absolut gewiß ist<sup>61</sup>. Angst vor dem Tod und dennoch Gewißheit des Eingreifens Gottes — das sind die beiden Bewußtseinspole, zwischen denen Jesu hin und hergerissen wurde<sup>62</sup>.

So war Jesu Erwartung in der Tat streng termingerichtet<sup>63</sup>. Sie war faktisch, wie die Grundlage seiner Botschaft, die des Apokalyptikers. Nicht von ungefähr beschreiben die Evangelisten das Geschehen auf Golgatha mit den alttestamentlichen Motiven und Farben des ‚letzten Tages‘ Jahwes<sup>64</sup>. Nicht von ungefähr wurde sofort mit dem Aufkommen der österlichen Gewißheit der Ostersonntag zur Kyriake Hemera des neuen Gottesvolkes.<sup>65</sup>

Auf dem Hintergrund dieser konsequent-apokalyptischen Betrachtung des Todes Jesu erweist sich für das letzte historische Problem des Lebens Jesu die johanneische Formel ‚Es ist vollendet‘ (Joh. 19, 30) als eben so richtig und vielsagend wie das markinische: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen‘ (Mk. 15, 34). Beide setzen voraus, daß der Termin, das Telos, erreicht ist.

Bei dieser Sicht der Dinge bedürfen im wesentlichen zwei Themenkreise einer Erörterung:

- a) Die Frage des Sendungs- und Selbstbewußtseins Jesu, die eingeschränkt werden kann auf die Lösung der Problematik der Menschensohn-Selbstprädikation.
- b) Die Frage der Äußerungen Jesu zum chronologisch-kalendarischen Terminproblem.

---

<sup>61</sup> Die Darstellung A. Schweitzers krankt an der historisch unerläßlichen Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Apokalyptik, vgl. oben Ausf. zu Anm. 50.

<sup>62</sup> Vgl. Mk. 14, 32ff. Der von A. Schweitzer so wichtig erachteten Stelle Mk 15, 23 (a. a. O. S. 443) steht immerhin Mk. 15, 36 gegenüber.

<sup>63</sup> Mk. 13, 28ff.; 14, 25 (vgl. oben Anm. 54).

<sup>64</sup> Mk. 15, 33 (Amos 8, 9). Nicht minder eindeutig stellt sich Petr.-Evgl. 7, 25 dar: ‚Wehe unseren Sünden, das Gericht und das Ende (Telos) Jerusalems ist gekommen‘.

<sup>65</sup> Zu vergleichen wäre die LXX-Übersetzung der Wendung ‚Tag Jahwes‘.

#### IV.

Wir sind in diesem Rahmen leider außerstande, einigermaßen erschöpfende Hinweise zu geben. Was den ersten Themenkreis betrifft, so ballt sich das Problem des Sendungsbewußtseins Jesu um die Frage zusammen, ob und wie weit Jesus vom ‚kommenden Menschensohn‘ sprach. Etwa so — was in neuerer Zeit vor allem R. Bultmann vertrat<sup>66</sup> —, daß er vom Menschensohn als einer nicht mit ihm selbst zu identifizierenden Heilsgestalt handelte? Der Sachverhalt, zuletzt eingehend durch E. Tödt untersucht<sup>67</sup>, liegt einfacher, als dieser und andere Exegeten es sehen und anerkennen. Ist schon letzteres schwer zu beweisen, daß Jesus von einem anderen als sich selbst redete, so vollends nicht die Vorstellung, daß er einen ‚kommenden‘ oder wie man auch sagt: ‚wiederkommenden‘ Menschensohn lehrte. Die Idee der ‚Widerkunft‘ des Menschensohns ist ohne jegliche religionsgeschichtliche Stütze<sup>68</sup>. Dem Spätjudentum war sie fremd, denn sie setzt voraus, daß der Menschensohn bereits auf Erden gewirkt hat. Die Vorstellung ist ausgesprochen christlich-kirchlich. Nun handelt die neutestamentliche Überlieferung aber in Wahrheit ja auch nur von der ‚Parusie‘ des Menschensohns (sc. Mt. 24, 27. 37. 39 = Luk. 17, 24, 26). Gewiß verband damit der kirchliche Leser die Idee der ‚Widerkunft‘. Im eigentlichen Sinne geht es jedoch mit dieser Wendung im Munde Jesu nur um das offenbare Erscheinen des Menschensohns. Dasselbe gilt von jenen Stellen, die wohl meist nach Dan. 7, 13 von dem auf den Wolken ‚kommenden Menschensohn‘ sprechen (Mk. 13, 26; Mt. 10, 23; 24, 44; Luk. 18, 8). All diese Zeugnisse schildern in schon etwas verkirchlichter sekundärer Form das, was ursprünglich unter der Redeweise vom Offenbarwerden, Erscheinen und Erhöhen des Menschensohns zusammengefaßt war. Wir stoßen gelegentlich noch auf diese unverfälschte, ursprünglichere Tradition (s. Luk. 17, 30). Nach der bedeutsamen Stelle Mk. 14, 62/Mt. 26, 64 soll Jesus seinen Richtern verheißen haben, ‚von nun an‘ den erhöhten Menschensohn zur Rechten Gottes sitzen zu sehen. Daß diese Aussage für zeitgenössische Begriffe die unmittelbar bevorstehende Enthüllung Jesu selbst zum Gericht besagte, und zwar in himmlischer Glorie, ergibt sich aus der zeitlosen Verformung der Aussage in Luk. 22, 69. Von einem ‚Kommen‘ (= Erscheinen) ist nicht mehr die Rede. Auch anderwärts tritt die Aussage von

<sup>66</sup> R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, S. 31.

<sup>67</sup> Vgl. oben Anm. 21.

<sup>68</sup> Sie setzt die Eintragung eines modernen wörtlichen Verständnisses voraus. ‚Kommen‘ bezeichnet aber das ‚In-Erscheinung-treten‘ bzw. überhaupt das ‚Eintreten‘ erwarteter Ereignisse. Vgl. die Redeweise vom ‚Kommen Gottes‘ (Str. B. IV, S. 1199ff.) oder vom ‚Kommen der Tage‘ (Luk. 17, 22; 21, 6; 23, 29 u. a.).

der Inthronisation des Menschensohns Jesus zum Gericht (Mt. 13, 41; Mk. 8, 38 parr.) bzw. die seines Sitzens auf dem himmlischen Thron (Mt. 19, 28f./Luk. 22, 29f.; Mt. 25, 31) charakteristisch in der Überlieferung hervor. Luk. 21, 36 fordert die Bereitschaft des Gläubigen, jederzeit mit dem Anbruch des Gerichtstages, vor den Menschensohn<sup>69</sup> gestellt zu werden. Liegen die Dinge so, dann muß das Gesamturteil über die futurischen Menschensohn-Aussagen heißen, daß Jesus im apokalyptischen Enddrama seine Erhöhung zum Menschensohn erwartete. Diese Vorstellung kann in der Tat allein in der spätjüdischen Apokalyptik nachgewiesen werden, worauf auch Ed. Schweizer mit Recht hinweist<sup>69</sup>. Nie aber entstammt dem Spätjudentum die Idee eines ‚wiederkommenden Menschensohns‘. Auch Jesus hat derlei nicht erwartet, sondern logischerweise erst die Urgemeinde. Daß umgekehrt die den Irdischen bezeichnenden Worte in der synoptischen Tradition ursprünglicher und weniger gemeintheologisch verfärbt vorliegen, stellt die beste Bestätigung dieser Konzeption dar<sup>70</sup>. Damit ist die innere Logik zum Sachverhalt der vermuteten apokalyptischen Erwartung Jesu über seine Erhöhung als Menschensohn beim letzten Offenbarungsakt hergestellt. Das Ganze gewinnt dadurch an Überzeugungskraft, daß auch Johannes wieder speziell nur vom ‚Erhöhtwerden‘ und ‚Verherrlichtwerden‘ des Menschensohns (= Jesu selbst) berichtet (3, 14; 8, 28; 12, 23. 34; 13, 31)<sup>71</sup>. Dazu findet sich die verwandte Redeweise vom ‚Aufsteigen‘ (3, 13; 6, 62). Der innere Zusammenklang mit der synoptischen Überlieferung ergibt sich endlich aus jener Menschensohn-Aussage, in der die Vollmacht zum Gericht behauptet wird (5, 27). Aus Kp. 14 läßt sich vielleicht soviel entnehmen, daß Jesus zusammen mit seiner Erhöhung die Entrückung der ‚Seinen‘, des eschatologischen Restes, garantiert sah. Auch die Synoptiker

<sup>69</sup> Ed. Schweizer, *Der Menschensohn. Zur eschatologischen Erwartung Jesu*, ZNW 50, 1959, S. 185ff. bes. S. 192ff. 205ff.

<sup>70</sup> A. a. O. S. 200f.: ‚Das Ergebnis ist überraschend. Auch wenn im Einzelnen viele Fragezeichen stehen bleiben, wird doch sichtbar, daß aufs Ganze gesehen die Parusieworte am unsichersten, die den Irdischen bezeichnenden Worte aber am sichersten sind‘.

<sup>71</sup> S. Schulz, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Joh.-Evgl.* Göttingen 1957, S. 122ff., spricht für diese ‚Thema-Tradition‘ von einem ‚theologisch bedeutsamen Entwurf jüdenchristlicher Gemeinden‘. Aber es stimmt nicht, daß der Menschensohn bereits als der ‚intronisiert-gegenwärtige‘ vorgestellt wird. Die Anwendung geschieht vielmehr im Blick auf die zukünftige Inthronisation, zusammenfallend mit der ‚Verherrlichung‘ beim Kreuzestod. Daher erhebt sich die Frage, ob entsprechend der synoptischen Darstellung nicht auch im Joh.-Evgl. ein zutreffender historischer Reflex zur Darstellung gebracht wurde.

<sup>72</sup> Vgl. A. Strobel, *In dieser Nacht* (Luk. 17, 34). Zu einer älteren Form der Erwartung in Luk. 17, 20—37, ZThK 58, 1961, S. 16ff.

wissen um Entrückungsaussagen Jesu für seine Nachfolger (Mt. 24, 31/ Mk. 13, 27), zum Teil in ältesten Überlieferungsschichten (s. Luk. 17, 34f.)<sup>72</sup>. 1. Thess. 4, 13ff. lehrt, daß die Urgemeinde in dieser schon vor-österlichen apokalyptischen Kategorie Jesu weiterdachte<sup>73</sup>. Wir meinen, daß sie sich mit Recht auf das ‚Wort des Herrn‘ beruft (1. Thess 4, 15), wenn auch nun freilich im Unterschied zum vorösterlichen ‚Sitz im Leben‘ dieser Erwartung Jesu in nachösterlicher Situation. Es ist klar, daß die Urgemeinde trotz Ostern in den alten Kategorien weiterdachte, was auch allein plausibel ist. Wir stehen damit vor der sehr einfachen Erklärung, weshalb im ältesten Osterkerygma das Theologumenon der ‚Erhöhung‘ des Herrn von Anfang an seinen Platz hatte<sup>74</sup>. Jesus selbst hat sie schon erwartet, freilich aber als eine solche Inthronisation, die verbunden war mit der sichtbaren Gottesenthüllung<sup>75</sup>. Mk. 14, 62 deutet an, daß diese sichtbare Epiphanie in jenen Tagen der Passion heftig von ihm erhofft wurde. Die Beschäftigung mit der chronologisch-kalendarischen Frage des Lebens Jesu macht dies sicher, denn von Anfang an wertete die Urgemeinde das Kreuz als Telos dieser Weltzeit. Auch bei Paulus ist dies der Fall, denn er läßt die irdische Zeitlinie beim historischen Geschehen des Kreuzes enden (Röm. 10, 4; 1. Kor. 10, 11: katenteken!)<sup>76</sup>. Wenn auch von anderen Überlegungen her, geht er damit augenscheinlich mit der Erwartung Jesu konform. Von der Urgemeinde gilt dasselbe. Über ein Jahrhundert denkt sie in der Kategorie der Bußfristen, die sich natürlich über immer längere Zeiträume erstrecken, nicht aber ohne von jenem Karfreitag als dem Telos der Weltzeit begonnen zu werden<sup>77</sup>. Wie das Denken Jesu, so war auch das Hoffen der

<sup>73</sup> A. a. O. S. 22ff.

<sup>74</sup> Vgl. G. Bertram, Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung, in: Festgabe f. A. Deißmann zum 60. Geburtstage. Tübingen 1927, S. 187ff. Wichtig S. 197: ‚Hier wird schon deutlich, daß die Visionen wenigstens zum Teil — die These von J. Weiss bedarf einer Einschränkung — nicht so sehr die Auferstehung als vielmehr die Erhöhung, das Thronen Jesu zur Rechten Gottes voraussetzen. Das ist auch in den apokalyptischen Stellen des N. T. immer wieder der Inhalt der Hoffnung Jesu. Er erwartet bei seinem Tode, als der Messias in Herrlichkeit eingesetzt zu werden, und spricht das in den Formeln besonders der danielischen Apokalyptik aus‘.

<sup>75</sup> Jesu Erwartung war also nicht Krisis-Erwartung, sondern Gottes-Erwartung. Dafür gibt es zahlreiche zeitgenössische Belege, vgl. A. Strobel, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem S. 263 u. a. Daß Jesu Erwartung von einer Intimität ohnegleichen war, verleiht ihr einen besonderen Vorzug.

<sup>76</sup> Vgl. A. Strobel, a. a. O. S. 200ff.

<sup>77</sup> A. Strobel op. cit. (passim).

Urgemeinde bis zu einem gewissen Grad ständig terminfixiert. Mk. 13, 32 (par. Mt. 24, 36) und Apg. 1, 7, beide Stellen bezeichnenderweise engstens um ‚den Termin‘ schlechthin gruppiert, haben die kompositionelle Funktion, die mit ihm verbundene Erwartung zu entschärfen (s. Luk. 24, 21) und zu vertiefen, nie aber die andere, jegliche gespannte Hoffnung zu verbieten<sup>78</sup>.

Man wird an dieser Stelle nun freilich eingehend dem Haupteinwand gegen diese konsequent-apokalyptische Deutung Rechnung tragen müssen. Unison erklären die oben zitierten Exegeten<sup>79</sup>, Jesus wäre kein Apokalyptiker gewesen, weil er jegliche Vorausberechnungen vermied und an einer Terminfixierung uninteressiert gewesen sei. Jesus lasse also einen typischen Wesenszug der Apokalyptik vermissen.

Dieser heute allgemeine Standpunkt der Ausleger enthält einen doppelten Irrtum. Es ist erstens unmöglich, jene Art der Vorausberechnung in der Apokalyptik nachzuweisen wie sie die Exegeten leichtfertig postulieren. Die wenigen Aussagen Jesu über den unbekanntem Termin sind zweitens gerade apokalyptisch und nicht unapokalyptisch.

Wir verfolgen vor allem den letzteren Gesichtspunkt. Setzen wir voraus, daß die Überlieferung von Mk. 13, 32. 34ff. und Mt. 24, 42ff. (von Luk. 17, 20f. sehen wir auf jeden Fall ab!) trotz mancher unbestreitbar sekundärer Elemente im Kern auf Jesus zurückgeht, so bleibt trotzdem bestehen, daß von einem polemischen Gegenüber zur Apokalyptik keine Rede sein kann. Im Gegenteil! Die Redeweise vom unbekanntem Termin erweist sich gerade umgekehrt als typisches Lehrmotiv der Apokalyptik. Das Theologumenon vom unbekanntem Termin erscheint in der gesamten apokalyptischen Literatur zwischen 200 v. Chr. und 100 n. Chr. klar als apokalyptische Zentralaussage. Und das gerade trotz der Naherwartung und trotz der Periodisierung des Geschichts- bzw. Endablaufs, die übrigens Gemeingut der Zeit war und nie einer Berechnung in dem vermuteten Sinne gleichkam<sup>80</sup>.

Äth. Henoch 22, 4 spricht von der ‚gewissen Frist und festgesetzten Zeit‘, zu der das ‚große Gericht‘ stattfinden wird. Gemeint ist, daß Gott allein über die Zeit verfügt, zugleich, daß der Mensch eben nicht um den letzten Termin weiß. Daß anderwärts bei Henoch (Kp. 93) eine Zehn-Wochen-

<sup>78</sup> Es ist die große Tragik der heutigen exegetischen Forschung, daß sie das nicht wahrhaben will.

<sup>79</sup> Vgl. oben Abschnitt II.

<sup>80</sup> Schöne Beispiele für die angeblich unapokalyptischen Rabbinen und Pharisäer b. Sanhedrin 97a ff. Auch Strack-Billerbeck IV, 2, S. 986—1015 wäre eines gründlichen Studiums wert!

Apokalypse zum Zwecke der Gliederung des Geschichtsablaufs bis zum ‚ewigen Gericht‘ geboten wird, verstößt nach Ansicht dieses Apokalyptikers in keiner Weise gegen den obigen Grundsatz, wonach Gott alleiniger Herr der Zeit ist. So auch Ass. Mosis 12, 4, wo betont wird, Gott habe ‚alles‘ ‚vorhergesehen und vorherbestimmt‘. D. h. wieder, daß der Mensch auf den Ablauf der Zeiten keinen Einfluß hat. Nach 7, 1 gehen freilich die Zeiten nach Überzeugung des Verfassers ihrem Ende zu. Er weiß es, obwohl er es eigentlich nicht wissen dürfte. Aber auch die Apokalyptik hatte eben schon ihre eigentümliche Zeit-Ewigkeits-Dialektik, entwickelt aus der immer wieder stattgehabten eschatologischen Fehlprognose. Das Grundaxiom der Naherwartung bleibt davon unangetastet: ‚Es schließt sich ihr (der Zeiten) Lauf plötzlich‘. D. h. der Fromme möge Sorge tragen, daß er unter keinen Umständen überrascht wird.

Nach IV. Esra sorgt Gott für den Gang der Zeiten (V, 2, 2). Sein schöpferisches Wort hat auch die ‚Länge der Weltzeit‘ festgelegt.

Die syr. Apoc. Baruch (V, 2, 1) schärft ein, daß Gott die Ankunft der Zeiten ruft und sie vor ihm stehen. D. h. wieder: die Zeitfestlegung und Zeitordnung ist prinzipiell ausschließliches Reservat Gottes.

Der typisch apokalyptische Charakter und Ursprung der Redeweise von dem Gott allein bekannten Termin ergibt sich des näheren besonders aus den folgenden Stellen.

Von der Qumrangemeinde, die in ihrer Terminfestlegung alles andere als zurückhaltend gewesen sein dürfte, ist der Satz überliefert (I QS IV): ‚Gott bestimmte in den Geheimnissen seines Verstandes und seiner herrlichen Weisheit eine Zeit für den Bestand des Unrechts‘. Der Sinn ist klar. Der Termin des Gerichts stellt sich dar als von Gott bereits definitiv festgelegt und zwar offenbar für die eigene Generation. Trotzdem wird er als Gottes ureigenstes Geheimnis ausgegeben. Dasselbe geschieht im Habakukkommentar (VII, 13f.)<sup>81</sup>: ‚Alle Zeitabschnitte Gottes kommen ihrer Ordnung gemäß (zum Abschluß), wie Gott es für sie festgelegt hat in den Geheimnissen seiner Klugheit‘. Für die Sekte ist diese Erkenntnis keineswegs Anlaß zu einer gemächlichen Daseinsbetrachtung. Im Gegenteil, ihre Erwartung wird dadurch gerade aktiviert und in der nötigen Spannung gehalten.

Die Apoc. des Esra (V.) läßt Gott (cp. III, 3) sprechen: ‚Es weiß kein Mensch von jenem großen Tag und der Erscheinung für das Weltgericht. Nur dir zuliebe, mein Prophet, rede ich von jenem Tag. Ich sage dir aber nicht die Stunde (d. h. den genauen Zeitpunkt)‘.

Gerade aus dem letzteren Beleg geht hervor, daß ein Logion wie Mk. 13, 32

---

<sup>81</sup> Im einzelnen hierzu A. Strobel, Untersuchungen S. 11 (u. a.).

als spezifisch apokalyptisch zu gelten hat. Es kann am wenigsten die ihm zugemutete Beweislast für eine antiapokalyptische Einstellung Jesu tragen. Auch die Mahnung, sich nicht vom Anbruch der Gottesoffenbarung überraschen zu lassen (vgl. Mt. 24, 42ff.) entstammt dem gleichen apokalyptischen Milieu. Für die obige sog. eschatologische Argumentation trägt sie nichts aus. Im Falle der synoptischen Tradition handelt es sich augenscheinlich um eine ziemlich homogene apokalyptische Masse. Man kommt schwerlich umhin, die entsprechenden Konsequenzen für die ‚apokalyptische‘ Grundstruktur der Verkündigung Jesu zu ziehen. Der von ihr insgeheim oder offen anvisierte Endtermin fiel schließlich zusammen mit dem Passa der Kreuzigung. Es ist die nicht zu umgehende Folgerung aus der Tatsache der Hochspannung vor dem Fest (Mk. 11, 7ff. 14, 25) und der vollkommenen Resignation darnach (Luk. 24, 21; Mk. 15, 43). Jünger und Urgemeinde haben in nachösterlicher Situation aus derselben Gleichsetzung heraus (Todespassa = Telos) mit der Kategorie der Bußfrist das Problem des Ausbleibens der sichtbaren Offenbarung Gottes gelöst. Es war kein die Existenz der Urkirche gefährdendes Problem, insofern diese selbst ja gerade mit diesem österlichen Termin und Geschehen nach urchristlichem Osterglauben ins Leben gerufen worden war. Hinzukommt, daß sie die Kräfte der neuen Welt schon bei sich wirksam wußte. Wir stehen somit vor der sehr einfachen Tatsache, daß das in der Exegese vielverhandelte Problem der sog. Parusieverzögerung in Wahrheit das des Ausbleibens der sichtbaren Gottesoffenbarung ist, nicht aber das des Ausbleibens der von Jesus selbst erhofften Erhöhung, denn eben diese selbst geschah nach urchristlicher Bezeugung. Die nur teilweise Erfüllung der von Jesus angekündigten Gottestat stellte der Urkirche von Anfang an und dauernd die chronologische Frage, aber nie existenzentscheidend. Unter Beibehaltung der ursprünglichen Konzeption Jesu sprach man von seinem Tod als dem Telos, die Zeit hernach mit der Bußfristkategorie spätjüdischer Prägung bewältigend, wobei besonders Paulus zu einer unvergleichlich tiefen theologischen Deutung der nachösterlichen Zeit geführt wurde, indem er das von Anfang an verkündigte Heilsereignis selbst mit der ihm gemäßen universalen weltchronologischen Konzeption verband. Nicht daß ihr Zeitgespanntheit und Naherwartung fehlten! Aber das Heilsereignis in Gestalt von Kreuzigung und Auferstehung (weniger Erhöhung!) erscheint bei Paulus endgültig in seiner ganzen kosmischen und chronologischen Dimension erschlossen. Randfragen mußten angesichts der eigentlich relevanten Heilstat mehr und mehr irrelevant werden. Die chronologische Frage gehörte — ob mit Recht oder Unrecht bleibt vorläufig offen — augenscheinlich dazu. Das läßt sich zahlenmäßig erhärten.

Wie oben ausgeführt, steht am Anfang das Telos des Kreuzes Jesu, menschlich gesehen die Fehlleistung einer hochgespannten apokalyptischen End-erwartung, zugleich freilich mit dem Glauben der nachösterlichen Gemeinde gesehen der Anfang des neuen Äons. Kalendarisch fällt sie aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Passarüsttag (= 14. Nisan) des Jahres 30 n. Chr. zusammen<sup>82</sup>. Nicht unbegründet kann man vermuten, daß noch in den anschließenden Wochen dieser Pentekoste von den Jüngern die Gottesoffenbarung, zugleich auch die Offenbarung des erhöhten Christus, in Galiläa erwartet worden war (Mk. 16, 7/Mt. 28, 7; nicht Luk. 24, 6)<sup>83</sup>. Dasselbe ist für die in Jerusalem versammelte Pfingstgemeinde anzunehmen (Apg. 2, 1 ff.). Die von der Tradition berichteten Vorgänge lassen erkennen, daß einst hiermit der Gedanke der zweiten Sinaioffenbarung verbunden worden war. Flammenerscheinungen und Geistbegabung kennt schon die jüdische Haggada zu Ex. 19<sup>84</sup>. Offensichtlich empfand sich die urchristliche Gemeinde Erlebnissen ausgesetzt, die sie nicht anders denn eschatologisch-apokalyptisch von ihrem Weltbild her zu deuten vermochte. Auch 40 Jahre später glühte die sicher terminfixierte (vielleicht besser: terminkonzentrierte) Hoffnung noch einmal heftig auf, als sich die danielische Weissagung der Zerstörung des Heiligtums im röm.-jüdischen Krieg erfüllte (Mk. 13, 14). Sprachen nicht schon die spätjüdischen ‚Frommen‘ von der ‚kleinen Frist‘ von 40 Jahren (4 QpPs 37, 10)? Mußte nicht auch schon das alttestamentliche Gottesvolk 40 Jahre auf die Erfüllung der Verheißung Gottes warten (Num. 14, 13)? Solche Überlegungen dürften der Urkirche nicht fremd gewesen sein (vgl. 1. Petr. 1, 6; Hebr. 10, 37; Röm. 13, 11; Joh. 16, 16 ff.; Offb. 6, 11 u. a.). Später klammerte sich die Hoffnung an den Apostel Johannes (s. Joh. 21, 22 f.), weil man von ihm dachte, er werde zu jenen gehören, die den Tod nicht schmecken werden, bis daß das Reich Gottes in Macht erschienen wäre (s. Mk. 9, 1). Auch diese Erwartung trog, aber es ist vielsagend, daß ein Anonymus bei Euseb die letzte Woche Daniels

---

<sup>82</sup> Vgl. A. Strobel, Der Termin des Todes Jesu, ZNW 51, 1960, S. 69 ff. Falsch ist die fast allgemeine Ansicht, der Ostersonntag sei als ‚Anfang‘ des neuen Äons gewertet worden.

<sup>83</sup> Vgl. H. W. Bartsch, Zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptikern, Evang. Theologie 19, 1959, S. 116 ff. 126. Auch H. W. Bartsch versteht irrtümlich ‚die Auferstehung als ersten Akt der Parusie‘. Richtiger G. Bertram (Anm. 74).

<sup>84</sup> Vgl. Philo, De decal. 33 ff. 44 ff. (zur Sache s. die Ausf. ZThK 58, 1961, S. 24).

(von 70 Jahren) mit dem Tod des Apostels (zur Zeit Trajans) enden ließ<sup>85</sup>. So mußte man mehr und mehr in verlängerten Zeitkategorien denken. Wahrscheinlich stützten sich vor allem die Montanisten, um 150 n. Chr. als Bewegung erscheinend, auf die 120 Jahre der Gen. 6, 3 der Generation Noahs verheißenen Gnadenfrist. Die Noahtypologie war in diesen Jahrzehnten für die kleinasiatischen Gemeinden jedenfalls hochbedeutsam, wie auch die Zahl selbst in der Epistola Apostolorum ausdrücklich genannt wird<sup>86</sup>. In den folgenden Jahrzehnten kam es innerhalb der Kirche zu einer weitreichenden chronologischen Umdisponierung. Hing vorher alles an dem Todetermin, dem Telos, dem Bußfristen angehängt wurden, so entschloß man sich jetzt, wie bei Hippolyt von Rom sichtbar wird, die Geschichte der Kirche energisch nach vorne aufzuschließen, indem man einmal von der Geburt Christi ausging und zum andernmal mit der Kategorie der 500jährigen Weltenstunde (6000 : 12) rechnete<sup>87</sup>. Wie Hippolyt, so datiert noch vor allem Lactanz (um 300) den Anbruch der neuen Welt auf die Zeit um 500 n. Chr. Er deutet an, daß das Ende kaum mehr als 200 Jahre ausstehen dürfte (Inst. VII, 25, 5). Sehen wir von Tyconius ab, der mit einer 350jährigen Dauer der Kirche spekulierte und sie noch vom Tode Christi an rechnete, um dann 381 enttäuscht zu werden, so war es vor allem Augustin, der einen großen Griff nach vorne wagte, indem er das 1000jährige Reich mit dem Zeitalter der Kirche gleichsetzte<sup>88</sup>. Zwangsläufig kam es im Denken der Kirche um 1000 n. Chr. wieder zu einer eschatologischen Krise<sup>89</sup>. Vor allem Joachim von Fiore gab dann der eschatologischen Überzeugung der mittelalterlichen Kirche neuen Grund, indem er für seine Dreizeitalterlehre den entscheidenden chronologischen Einschnitt nach 30 und 1260 Jahren annahm (geleitet von Luk. 3, 23 und Offb. 12, 6)<sup>90</sup>. Der

<sup>85</sup> F. Fraidl, Die Exegese der 70 Wochen Daniels in der Alten und Mittleren Zeit, Festschr. d. k. k. Univ. Graz 1883, S. 156 u. a. (vgl. Euseb., Eclogae propheticae lib. III cp. 45).

<sup>86</sup> A. Strobel, Untersuchungen, S. 129ff. 141f.

<sup>87</sup> Hippolyt. Comm. in. Dan. 4, 23, 6; 4, 24, 1ff.; Fragm. zum Pentateuch XXII. Zur Sache A. Strobel, Jahrespunkt-Spekulation und frühchristliches Festjahr, ThLZ 87, 1962, Sp. 183ff. 189f.

<sup>88</sup> Vgl. bes. A. Dempf, Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, Darmstadt 1954<sup>2</sup>, S. 121ff.; auch E. Lewalter, Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins, ZKG 53, 1934, S. 1ff.

<sup>89</sup> R. Holtzmann, Geschichte der sächsischen Kaiserzeit (900—1024), München 1955<sup>3</sup>, S. 356.

<sup>90</sup> A. Dempf, a. a. O. S. 269ff.; E. Benz, Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims, ZKG 50, 1931, S. 24ff. 77ff.

Einfluß dieses Schemas auf die mittelalterliche Geschichtsphilosophie war enorm. Bonaventura griff für seine Periodisierung der Geschichte der Kirche darauf zurück<sup>91</sup>. Nach den Bedürfnissen der Zeit wurde es mannigfaltig abgewandelt, um selbst noch für die Reformation die geschichts-metaphysische Unterlage abzugeben. Entscheidend wurde nun auch die Rechnung des Reiches der Kirche seit Konstantin<sup>92</sup>. Luther selbst hat in seiner nicht gutgeheißenen Veröffentlichung der Privatschrift *Supputatio Annorum Mundi* von 1541 (WA 53) nach altjüdischem Vorbild mit einer 2000jährigen Messias(= Kirchen-)Zeit gerechnet. Was die noch ausstehenden 450 Jahre betraf, so meinte er, das letzte Jahrtausend könne um die Hälfte verkürzt werden<sup>92a</sup>. Alles lag ihm an dem ‚Bald‘, dem sich die Rechnung unterordnen mußte<sup>93</sup>. ‚Und weil alle große Wunderwerke in diesen 6000 Jahren, davon Elias geweissagt, im Lenzen und um Ostern geschehen sein, hoffe ich, Christus werde auch um Ostern erscheinen und sein Stimm und Donner in einem Morgenwetter hören lassen und drauf mit einem Schlag Himmel und Erde in Haufen schmeißen und in einem Nu und Augenblick die Lebendigen verwandeln und die Toten erwecken und ein neue Himmel und Erde schaffen und sein Gericht in Wolken hegen und die Schrift samt seinem dritten *Consummatum est* ganz und gar erfüllen. Da hoffen wir hin<sup>94</sup>. Damit hat Luther nicht nur die urchristliche Naherwartung erneuert, sondern zugleich die ursprüngliche quartadecimanische Hoffnung der Urkirche! Dennoch ist das Schema letztlich der Ausfluß einer

<sup>91</sup> A. Dempf, a. a. O. S. 369ff.

<sup>92</sup> P. Prigent. *Apocalypse 12. Histoire de l' exégèse*, Beitr. z. Gesch. d. bibl. Exegese 2, Tübingen 1959, S. 57ff.

<sup>92a</sup> Vgl. H. Preuß, *Die Vorstellungen vom Antichristen im späten Mittelalter*, bei Luther und in der konfess. Polemik, 1906 S. 178ff. Mit dem von Luther zitierten ‚Haus des Elia‘ geht es, wie wir heute wissen, augenscheinlich um eine essenische Gruppe, vgl. A. Strobel, *Zur Funktionsfähigkeit des essenischen Kalenders*, Rev. Qumran 3, 1961/62, S. 395ff. 404.

<sup>93</sup> W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, Bd. I. München, S. 447ff.: ‚Mit Johannes und Paulus soll man sagen, es sei die letzte Stunde der Welt gekommen. *Semper parati simus* (WA 47, 626, 34). Diese Augenblicksbereitschaft ist die Anwendung des Gedankens vom Weltende, die dem Christen zukommt‘. Luther ist das typische Beispiel einer lebendigen Naherwartung auf dem Hintergrund einer Eschatologie mit apokalyptischer Struktur, der aber nur eine dienende Funktion eignet. Seine Eschatologie ist im Unterschied zu der des Mittelalters freudig gestimmt. Vgl. H. Preuß, *Martin Luther. Der Prophet*, Gütersloh 1933, S. 236. 221f. 212.

<sup>94</sup> Zitat bei H. Preuß (Anm. 92a). Text nach G. Loesche, *Joh. Mathesius, Ausgewählte Werke*, 3. Bd. Prag 1898, S. 283, 26ff.

apokalyptischen Weltbetrachtung, die von Anfang an die Grundlage christlicher Theologie und Geschichtsauffassung abgab. Ihr mathematischer Punkt sind die 3 Tage zwischen Kreuzigung Jesu und Ostermorgen, nach urchristlichem Verständnis das Telos des alten Äons. Bis in unsere Tage gilt, daß das christliche Geschichtsbewußtsein urchristlicher, paulinischer, augustinischer und mittelalterlicher Prägung offen oder insgeheim im abendländisch-christlichen Zeit- und Kulturbewußtsein elementar gewirkt hat und noch nachwirkt. Es ist eine apokalyptische Grundlage, die etwa auch im gültigen julianisch-dionysianischen Festkalender zum Ausdruck kommt (532er Perioden!), und wohl erst in unseren Jahrzehnten, solche einer hohen geistigen Krise, von einem kosmisch-wissenschaftlichen Zeit- und Geschichtsbewußtsein abgelöst werden dürfte. Aber eben damit stellt sich nicht nur das Thema von Kerygma und Existenz, sondern auch das von Kerygma und Apokalyptik in ganz neuer Wucht. Der denkende Christ von heute steht nicht allein vor dem Problem des Menschen, sondern noch mehr in Wahrheit vor dem Problem des Kosmos und seines Schöpfers. Wir könnten dafür auch sagen: seines Erlösers, und zwar dann, wenn uns dieser Schöpfer ein Lebendiger ist, nicht nur eine sprachliche Chiffre für das eigene Transzendenzgefühl, das die nihilistische Schranke nie zu überwinden vermag<sup>95</sup>. Jede ausschließlich anthropologische Orientierung in der Sinnfrage ist heute sogar für die Religion tödlich. Der Mensch im Universum ist nur von der Gotteswirklichkeit her existenzfähig. Der Christ unserer Tage wird an der Apokalyptik gerade deshalb nicht vorbeigehen können, ist doch die kosmische Gotteswirklichkeit in ihr erstmals entdeckt und eingehend durchdacht worden und zwar unter dem Eindruck der katastrophalen Bedrohung des Menschen und der Welt.

## VI.

Die Beurteilung des religions- und geisteswissenschaftlichen Phänomens der Apokalyptik geschah in der deutschen Forschung im wesentlichen auf Grund der Arbeiten von Ed. Schürer, W. Bousset und P. Volz. Heute gilt es festzustellen, daß keine der drei bedeutenden Darstellungen das Wesen der Sache wirklich zutreffend erfaßt hat<sup>96</sup>. Daß das gesammelte Einzel-

<sup>95</sup> Vgl. W. von Loewenich, Augustin und das christliche Geschichtsd Denken, in: Von Augustin zu Luther. Witten 1959, S. 44ff. 74: ‚Es ist die entscheidende Frage an unser Geschlecht: Wird der Zusammenbruch aller immanenten Sinngebungen dazu dienen, daß wir wieder den Zugang zu echter Transzendenz finden? Eine Welt ist uns zusammengebrochen; werden wir die Ewigkeit dafür gewinnen? Mit dem Gewinn der Ewigkeit würde auch die Welt ihren Sinn zurückerhalten‘.

<sup>96</sup> G. von Rad, Theologie des Alten Testaments II, S. 314: ‚Durch die Funde von Qumran ist das Problem in eine ganz neue Phase getreten‘.

material dabei unverlierbaren Wert besitzt, bedarf keiner Versicherung. Nach Ed. Schürer<sup>97</sup>, der die apokalyptische Literatur unter dem Sammelbegriff ‚prophetische Pseudepigraphen‘ abhandelt, sind die Apokalypsen nicht das Produkt einer Schule, sondern ein solches der ‚freien religiösen Individualität‘. Bestimmte Kreise, aus denen die Schriften hervorgegangen seien, ließen sich nicht namhaft machen. Die meisten der Schriften seien durch Zeiten besonderer Not und Drangsal veranlaßt. ‚Es ist der Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen den Verheißungen, welche Gott seinem Volke gegeben, und der gegenwärtigen Knechtung und Verfolgung desselben durch die heidnischen Mächte, — dieser Widerspruch ist es, der die Verfasser zum Schreiben veranlaßt‘. Man kann, ohne zu übertreiben sagen, daß kein einziger Satz dieser grundsätzlichen Erwägung stimmt. Es ist unzutreffend, daß die Apokalypsen Erzeugnisse einer ‚freien religiösen Individualität‘ seien. Qumran zeigt, daß auf diesem Sektor keineswegs religiöse Einzelgänger gearbeitet haben, sondern daß das apokalyptische Fieber weiteste Kreise des jüdischen Volkes erfaßt hat, und zwar gerade die führenden religiösen Schichten quer durch das ganze Volk hindurch<sup>98</sup>. Auch die apokalyptische Literatur war augenscheinlich in Schulen zu Hause. Vermutlich sogar ausschließlich in religiösen Verbänden mit weittragendem Einfluß. Die Apokalyptik war nicht nur in kleinen Zirkeln hoffähig, sondern sie war schlechthin die Haltung des jüdischen Volkes und seiner Führer. Im Jahre 70 n. Chr. ging nach Josephus eine ganze Nation an der apokalyptischen Erwartung zugrunde. Und selbst nach dem verheerenden Zusammenbruch erhofften noch aktiv-zelotische und passiv-quietistische Apokalyptiker die große Gottesoffenbarung in der Wüste Juda und in der Cyrenaika. Überhaupt ist Ed. Schürer dem Tatbestand nicht gerecht geworden, daß Männer wie R. Jochanan, R. Eliezer, R. Jehoschua und R. Akiba, die angesehensten Lehrer der damaligen entscheidungsvollen Jahrzehnte, sich als Urheber und Träger massiver apokalyptischer Vorstellungen erweisen. Verfehlt ist auch die Ansicht, Knechtung und Verfolgung hätten die apokalyptische Literatur hervorgepreßt, da die Hauptphase für die Herausbildung des apokalyptischen Weltbildes, wie auch O. Plöger<sup>99</sup> zeigt, in den augenscheinlich verhältnismäßig stillen Jahrhunderten zwischen 400 und 200 v. Chr. liegt.

---

<sup>97</sup> E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Bd. 3, 1909, S. 258ff. 262.

<sup>98</sup> Einen Überblick gibt H. H. Rowley, *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls*, London 1957.

<sup>99</sup> Vgl. oben Anm. 49.

Einen anderen Weg, das Phänomen der Apokalyptik zu bagatellisieren, hat W. Bousset<sup>100</sup> beschritten. Er beschreibt in zwei großen Kapiteln die national-messianische und die universalistisch-apokalyptische Hoffnung des Spätjudentums. In letzterer seien ‚neue Gedanken von mehr transzendenter Art‘ lebendig. Indessen muß Bousset selbst betonen, daß beide seiner Ansichten nach ‚verschiedenartigen Gedankenkreise‘ in der großen Mehrzahl der Apokalypsen ‚ineinander‘ liegen. Ja noch mehr: ‚Diese neuen Gedanken verweben und verschlingen sich mit den alten zu wunderlichen und widersprechenden Gebilden‘. Man fragt sich, weshalb bei solcher Lage der Dinge überhaupt die erwähnte Scheidung vorgenommen wird. Die verfehlte Gliederung wird dadurch zur Genüge unterstrichen, daß die Darstellung der beiden behaupteten gegensätzlichen Formen von den gleichen Quellen her betrieben wird. Wenn W. Bousset gelegentlich verlangt<sup>101</sup>, daß ‚jüdische Apokalyptik‘ und ‚prophetische Eschatologie‘ des Alten Testaments scharf voneinander zu sondern seien (womit er entwicklungsgeschichtlich recht hat!), so rechtfertigt dies dennoch nicht, für das Spätjudentum die gleiche Unterscheidung zu postulieren, noch dazu von nur apokalyptischen Quellen her. Vollends unverständlich wird die gegebene Darstellung angesichts des bescheiden in eine Anmerkung verbannten Satzes, in der jüdischen Apokalyptik liege ein fertiges System vor, ‚dessen äußere Struktur und innerer Gehalt ganz andersartig ist als die Eschatologie der vor-exilischen Propheten‘.

W. Bousset ist entgegenzuhalten, daß im Spätjudentum längst die kosmisch-dualistische Dimension allgemein und prinzipiell erschlossen war trotz der Bindung an die messianischen, national-partikularistischen Prophetien des Alten Testaments. Die Idee des Zwischenreiches ist nicht, wie W. Bousset<sup>102</sup> meint, das Produkt des Ausgleichs zweier disparater zeitgenössischer Eschatologien, des Messianismus und der Apokalyptik, sondern das genuine Eigenerzeugnis einer Apokalyptik, die das biblisch-prophetische Zeugnis mitbewältigen mußte.

Das historische Bild erscheint noch stärker verzerrt bei P. Volz<sup>103</sup>, der so weit geht, beide eschatologische Typen auf rabbinische Orthodoxie und apokalyptische Heterodoxie zu verteilen. Zwar hätten die Rabbinen die

<sup>100</sup> W. Bousset und H. Greßmann, Die Religion des Judentums im späthell. Zeitalter, HbzNT 21, Tübingen 1926, S. 213ff. 242ff. (hiernach die folgende Darstellung).

<sup>101</sup> A. a. O. S. 242, Anm. 1.

<sup>102</sup> A. a. O. S. 286ff.

<sup>103</sup> P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl. Zeitalter, Tübingen 1934, S. 4ff.

nationalen Stürme und Katastrophen durchaus ‚mit starkem Gefühl‘ erlebt, aber sie stellten sich doch vornehmlich als ‚Herolde des nationalen Bewußtseins‘ dar. Dazu rechneten Rabbinismus und Apokalyptik gleichermaßen mit dem ‚Bald‘ des Endes (so ausdrücklich!), und es sei auch unbestreitbar, daß sich Rabbinen mit apokalyptischen Spekulationen eingelassen hätten, aber aufs Ganze gesehen wären es doch zwei völlig konträre eschatologische Strömungen gewesen. Der Rabbinismus hätte letztlich der Apokalyptik gegenüber eine ‚vorsichtige, ja teilweise geradezu ablehnende Haltung‘ eingenommen. Er sah in der Apokalyptik ‚eine schwärmerische Art der Frömmigkeit‘, dazu eine ‚Gefahr für das öffentliche sittliche Leben‘. P. Volz geht noch weiter<sup>104</sup>: ‚Außerdem betrachteten sie die abgeschlossenen Geheimzirkel als einen Verstoß gegen die Volksgemeinschaft‘. So lesen wir sinnigerweise in der Auflage von 1934, nicht aber in der Fassung der ersten Auflage von 1903, die überhaupt dem religionsgeschichtlichen Phänomen der Apokalyptik besser gerecht geworden ist<sup>105</sup>. In ihr findet sich immerhin der Satz, daß Nationaljüdisches und Allgemeinmenschliches, Irdisches und Überirdisches in der Eschatologie jener Zeit dicht verschlungen seien. ‚Und sobald man sich daran macht, den Stoff ausführlicher wiederzugeben, stellt sich es heraus, daß die Zweiteilung desselben in nationale Eschatologie und in allgemein-menschliche, fortgeschrittenere Eschatologie nicht durchführbar ist‘<sup>106</sup>. Weitaus angemessener erscheint auch die später nicht mehr gebotene Erklärung des Werdens des apokalyptischen Weltbildes jener Zeit, die so vorgestellt wurde, daß das Judentum ‚in den letzten Jahrhunderten vor Jesus über die Schranke der Nation hinausschritt und Verständnis für den Wert der Seele gewann, denn die ganze damalige Welt arbeitete an der gleichen Sache‘<sup>107</sup>.

Betrachten wir die später gegebene, oben skizzierte Charakteristik! Ihr Grundfehler ist die Unterscheidung eines steril-orthodoxen Rabbinentums und einer schwärmerischen apokalyptischen Geheimbewegung. Da auch Diétr. Rössler<sup>108</sup> neuerdings diese Aufteilung als wesentlich beibehält,

<sup>104</sup> A. a. O. S. 10.

<sup>105</sup> P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen/Leipzig 1903, S. 4ff.; entsprechend M.-J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris 1909, S. 37ff. 137ff. 257ff.

<sup>106</sup> P. Volz, *Jüd. Eschatologie* S. 2.

<sup>107</sup> *Opus cit.* S. 58f.

<sup>108</sup> D. Rössler, *Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüd. Apokalyptik und der pharis. Orthodoxie*, WMzANT 3, Neukirchen 1960.

kommen wir um eine kritische Stellungnahme nicht herum. Geltend zu machen ist, daß wir erst in dem vorläufig apokalyptisch ausgeglühten 2. Jahrhundert n. Chr. von Rabbinen hören, die radikal gegen die Benennung des Endtermins Stellung nehmen. Das geschieht augenscheinlich als Reaktion auf die mannigfachen Fehlanzeigen der vorausgegangenen Zeit<sup>109</sup>. Dabei kann keine Rede sein davon, daß es um die Auseinandersetzungen zweier verschiedener Bewegungen ginge. Wir finden auch nicht den Ansatz von Spuren dafür, daß etwa speziell ein esoterischer apokalyptischer Zirkel der Verdammung verfiel. Im Gegenteil, vor unseren Augen erhebt beim Sondieren der talmudischen Überlieferung ein gewaltiges Bild gemeinrabbinischer Diskussionen. Niemals hat es in dieser Lehrfrage einfach weiße und schwarze pharisäische Schafe gegeben, denn — wie schon erwähnt<sup>110</sup> — waren die weltchronologischen Enddatierungen damals im Judentum allgemein. Selbst ein Josephus hielt in seiner Zeit das 5000. Jahr der Welt für gekommen und damit einen Zeitenwechsel<sup>111</sup>. Sicher mag es auch weniger fanatische Typen unter den Rabbinen gegeben haben, wobei es natürlich immer lehrmäßige Unterschiede gab, in der apokalyptischen Weltbetrachtung waren sie vermutlich samt und sonders eins. Das heute verbreitete Postulat der religiös-eschatologischen Indifferenz etwa der sadduzäischen und herodianischen Kreise wäre noch zu überprüfen. Jedenfalls weisen Pharisäismus und Apokalyptik für die in Frage stehende Zeit engste Verflechtungen auf. Unterschiede im Gesetzes- und Geschichtsverständnis lassen sich nicht namhaft machen. Es ist schlechthin Unsinn, im pharisäischen Rabbinat ein fehlendes Geschichtsbewußtsein und ein ungeschichtliches Thora-Verständnis finden zu wollen, wobei es im Gefühl ‚beständiger Gegenwart‘ gelebt haben soll<sup>112</sup>. Noch im 1. Jahrhundert wurde etwa die Danielapokalypse von den Rabbinen in den Kanon aufgenommen. Allenthalben hat ihr Weltbild die pharisäische Schrifttradition und Lehre befruchtet<sup>113</sup>. Apokalyptische Rabbinen bestimmen fast allgemein bei Josephus die Szenerie. Der Schwiegersohn des R. Jochanan b.

<sup>109</sup> Beispiele bei A. Strobel, Untersuchungen S. 19. Vgl. bes. R. Nathan (um 160) nach bSanh 97b.

<sup>110</sup> Vgl. oben Anm. 80.

<sup>111</sup> Vgl. Josephus, Ant. praef. 3, mit IV. Esra 14,48, wo die Zerstörung des 2. Tempels ebenfalls in das 5000. Jahr der Welt fällt. Zur Sache Str. B. IV, 2, S. 995f. Der gleiche apokalyptische Hintergrund ist keine Frage.

<sup>112</sup> D. Rössler, Gesetz und Geschichte, S. 40ff., projiziert fälschlich das Rabbinentum des Talmuds (und dieses nur in Auswahl!) zurück in die Zeit des Spätjudentums.

<sup>113</sup> So z. B. Targ. Hab. 3,17. Vgl. überhaupt F. Fraidl (Anm. 85) passim.

Zakkai war ein zelotisch-apokalyptischer Sikarier<sup>114</sup>. Josephus selbst war im Jahre 66 n. Chr. Aufstandsführer im apokalyptisch hochgeputzten Galiläa, treu vereint, wenn auch nicht ohne Ärger, mit einem so radikalen Apokalyptiker wie Johannes von Gischala. Die Tatsache, daß Josephus später nicht mehr daran erinnert sein wollte, kann nicht auch für den heutigen Exegeten ein Freibrief sein. Bekanntlich kam Josephus erst zur Einsicht, als es um seinen Kopf ging. Alle anderen waren selbst in diesem Punkte unnachgiebig. Nicht nur ein Simon bar Koseba hatte seinen Schriftgelehrten neben sich, nämlich immerhin Rabbi Akiba, sondern auch ein Judas Galiläus<sup>115</sup>. Und wer kann übersehen, daß der berühmte 17. Psalm der Psalmen Salomonis (1. Jh. v. Chr.), ein unbestreitbar apokalyptisches Messiasgemälde, dessen Farben 2. Thess 2 wiederkehren, nach einhelliger wissenschaftlicher Überzeugung aus orthodoxen Pharisäerkreisen stammt?<sup>116</sup> Von dem ‚Bund im Lande Damaskus‘ gilt sehr wahrscheinlich dasselbe<sup>117</sup>! Und wenn noch ein Zweifel bestehen sollte, so denke man an Qumran, wo bei monastischen Essenerfrommen Thoraradikalismus (d. i. Rabbinismus) und quietistische Apokalyptik ein unauflösbares Bündnis eingegangen sind. Wahrlich nichts Außergewöhnliches, sondern das Übliche! Wir brechen hier ab. Was folgt aus der geschilderten Sachlage?

## VII.

Die Apokalyptik war augenscheinlich zur Zeit Jesu die beherrschende Konzeption. Sie gab die Grundlage des zeitgenössischen Weltbildes ab und sie hatte die Eigenschaft einer offiziell anerkannten theologischen Weisheitslehre. Es geht daher auch nicht an, die Apokalyptik auf die Literaturform einiger weniger Apokalypsen zu beschränken. Naturgemäß tragen sie den Stempel bizarrer und hybrider Konstruktionen an sich. Sie verführen dazu, in der Beurteilung des Phänomens im Vordergründigen zu verharren. Demgegenüber ist festzuhalten, daß die Apokalyptik nicht als literarische Phänomen, sondern als neue Welterfahrung und Weltanschauung beurteilt

---

<sup>114</sup> O. Betz, ThWb VII, S. 279, 40ff.

<sup>115</sup> Josephus, Ant. 18,1,1 (gemeinsam mit dem Pharisäer Zaddok‘).

<sup>116</sup> Vgl. dazu Ps. Sal. 14, 1ff.: ‚Der Herr ist denen getreu, die ihn in Wahrheit liebhaben, ... die in Gerechtigkeit wandeln seinen Geboten gegenüber, im Gesetz, das er uns zu unserem Leben geboten hat‘.

<sup>117</sup> So jedenfalls E. Meyer (1919) und L. Ginzberg (1911/14).

werden will<sup>118</sup>, womit auch auf Jesu Standort ein vielsagendes Licht fällt. Folgende Wesenszüge lassen sich herauschälen<sup>119</sup>:

a) Die Apokalyptik denkt im Blick auf die Gottesoffenbarung kosmisch-universal. Das Ende der Geschichte steht unter dem Blickpunkt der wunderhaften Erlösung von Gott her, des dann beginnenden ganz Neuen. Auf dem Hintergrunde der theologischen Leitideen der absoluten Finalität der Geschichte und der kosmischen Universalität der Gottesoffenbarung erwuchs der Satz von den beiden Äonen. So ist das Weltbild letztlich monistisch-dualistisch. Gott ist das Alpha und Omega einer in sich selbst gespaltenen Welt, zugleich einer im Widerstreit von Gut und Böse, Licht und Finsternis zerrissenen Geschichte, die jedoch der Einheit in Gott entgegenharrt und in gewaltiger Bewegung zueilt.

b) Dessen ungeachtet richtet sich das Heilsinteresse des Apokalyptikers stärker auf den einzelnen Menschen. Dieser steht letztlich im Focus allen Denkens und Sinnens. Er hat die Spannung zwischen ‚diesem‘ und ‚jenem‘ Äon durchzuhalten. Er muß die Entscheidung in einem radikalen Entweder-Oder fällen. Er ist der erkenntniskritische Schnittpunkt zwischen der Innen- und Außenseite der Gestalt der Welt. So wird das Thema der Verantwortung vor Gott, der Buch führt über die Taten der Menschen, ebenso sehr auf den Einzelnen bezogen wie die Hoffnung der persönlichen Auferstehung vom Tode. Die ältere Idee der völkischen Gesamtgemeinde und des Kultkollektivs mit ihrer Gesamtschuldverhaftung erscheint im Spätjudentum endgültig abgebaut (vgl. aber noch Hes. 18, 30ff.).

c) Das apokalyptische Denken arbeitet im Blick auf den Geschichtsablauf mit dem Prinzip der Periodisierung, Schematisierung und Typisierung. Der schon prophetische Gedanke der Urzeit-Endzeit-Entsprechung hat in diesem Rahmen neue Bedeutung gewonnen<sup>120</sup>. Eigentümlich für die neue Weltbetrachtung ist dabei die Vorstellung der strengen, gegliederten Periodizität allen Geschehens, was zu einer durchgebildeten Weltalterlehre führte. Schon Hesiod kennt ein goldenes, silbernes, kupfernes und eisernes Zeit-

<sup>118</sup> Vgl. auch die Darstellung bei G. von Rad, *Theologie des ATs II*, S. 314ff., 319 (freilich teils auf veralteten teils auf unzutreffenden Arbeiten beruhend); wichtig auch E. Stauffer, *Das theologische Weltbild der Apokalyptik*, *ZSystTh* 8, 1930/31, S. 203ff., der damals noch eine ganz andere Position als heute vertrat: ‚In diese Welt trat Jesus ein, und alle Anzeichen sprechen dafür, daß er sich durch Wort und Tat zu jenen Gedanken bekannt hat: Er ist, der da kommen soll, und durch seinen Tod wird der Sieg der Gottesherrschaft entschieden‘ (S. 213). Genauso übrigens R. Bultmann! Vgl. Anm. 52.

<sup>119</sup> Wir verzichten auf detaillierte Belege. Das Material findet sich in den Monographien von Schürer, Bousset-Greifmann und Volz.

<sup>120</sup> Vgl. hierzu G. Fohrer, *Die Struktur der atl. Eschatologie*, *ThLZ* 85, 1960, Sp. 415ff.

alter. Logischerweise verband sich damit die Vorstellung der alternden Welt und die ganze ausgehende Antike weiß sich im Herbstalter der Welt stehend. Allenthalben finden sich die Elemente dieser geschichtlichen Depravationstheorie. Die Hoffnung auf die Wiederkehr aller Dinge (so die Stoiker) oder auf das große erlösende Weltenjahr, wie es die IV. Ekloge Vergils ankündigt, war allgemein<sup>121</sup>. In der spätjüdischen Apokalyptik dominiert der teleologische Gedanke einer alles abschließenden Apokatastasis und Vollendung (*šelāmā*). In ihm geht es um die Restauration des Kosmos zum paradiesischen Urzustand im Sinne einer letzten Vollendung und absoluten Einheit. Sie werden erreicht in ungeheurer Dynamik durch irdische Katastrophen und menschliche Leiden hindurch.

Wie kam es zu diesem Weltbild? Augenscheinlich durch eine erkenntnismäßige Revolution größten Stils. Die Vielgötterwelt der Frühzeit ist zusammengebrochen. Das Volk als kultisches Kollektiv löste sich längst auf. Weltstaaten beherrschen die Szenerie der Geschichte. Ein neues religiöses Bewußtsein hat sich Bahn gebrochen. Es ging Hand in Hand mit der Gewinnung eines neuen Weltbildes. Hinter der Periodisierung der Geschichte steht das neue, beinahe wissenschaftlich-mathematische Bewußtsein der gesetzmäßigen Kausalität und Harmonie allen Geschehens. Auch P. Volz<sup>122</sup> hat das einst durchaus richtig herausgeföhlt, wenn er schrieb: ‚Der Apokalyptiker treibt Naturstudien, er macht Reisen um die Welt und in den Himmel, er sieht den Weltball aus der Perspektive des siebten Himmels (Apok. Abr.) und interessiert sich kindlich und einfältig für die Gesetze der Naturscheinungen im Himmel und auf Erden. Überhaupt ist im späteren, besonders im alexandrinischen Judentum ein lebhafter Sinn für die äußere Gestalt des Kosmos zu spüren, der Gott des Weltbaus wird fast noch wichtiger als der Gott des Weltlaufs‘. ‚Vor dem Kosmos und dem Gott des Kosmos aber verschwinden die nationalen Güter Israels und des Zion‘. Hinter der Apokalyptik steht offensichtlich eine prinzipielle neue Weltanschauung<sup>123</sup>. Und daher ist Apokalyptik auch letztlich nicht nur eine jüdische, sondern vielmehr noch eine gesamt-antike, eine epochale Denkweise. Die ältere mythisch-kultische Weltbetrachtung ist zerbrochen, weil der Mensch in einem weiteren Sinne mündig geworden war. Sein Erkennt-

<sup>121</sup> Vgl. G. Erdmann, Die Vorgeschichten des Luk.- und Matth.-Evangl. und Vergils vierte Ekloge, Göttingen 1932, S. 134ff.

<sup>122</sup> P. Volz, Jüdische Eschatologie, S. 58.

<sup>123</sup> G. von Rad, Theologie II, S. 319: ‚... diese Apokalyptiker waren Wissenschaftler und Forscher‘; F. Baumgärtel, Verheißung, Gütersloh 1952, S. 31: ‚Die Weissagung der Apokalyptiker ist die wissende Durchsichtigmachung des organischen Plans der göttlichen Weltregierung‘.

nisstreiben, ebenso sehr wissenschaftlich wie religiös, durchbricht die national-kultische Enge und erobert die Welt. Auch die jüdische Religion, seit ihrer Frühzeit eine solche ausschließlicher teleologischer Gotteshoffnung, hat sich in hellenistischer Zeit dieses neuen apokalyptischen Weltbildes bemächtigt. Ihre Hoffnung wurde zur apokalyptischen Hoffnung. So wie der reife Mensch eine neue Bewußtseinsstufe nie mehr annullieren kann, so war auch diese neue Weltbetrachtung irreparabel. Als epochale Denkweise war sie bis in die jüngste Vergangenheit offen oder heimlich gültig. Es scheint, daß sich erst in unserer Zeit, einer solchen technischer und wissenschaftlicher Perfektion, die endgültige Abkehr von ihm, dem halbmythisch-wissenschaftlichen Weltbild, durch seine Vertiefung vollzieht und vollziehen muß. Eine neue Synthese von Theologie und reiner Wissenschaft erhebt sich als Forderung der Stunde. Und es ist merkwürdig! Nach Jahrhunderten einer mehr und mehr verflachenden apokalyptischen Eschatologie sieht sich heute der Mensch in neuer Weise elementar und mit neuem, vertieften Wissen vor den damaligen Uransatz geworfen. Es ist das Dreiecksverhältnis von Gott, Mensch und Kosmos, gekoppelt in neuer Form mit der geistes- und naturwissenschaftlichen Ureinsicht der Finalität und Katastrophalität allen Geschehens auf dieser Erde und im Universum<sup>124</sup>. Die spannungsvolle Verhaltensweise des Apokalyptikers<sup>125</sup> — und das ist für den Christen primär die Jesu selbst — wird zum direkten Anspruch und Angebot an uns und unsere Zeit. Für den Theologen ist es gleicherweise eine naturwissenschaftliche wie eine theologische Erkenntnis. Er steht vor einem neuen einheitlichen wissenschaftlichen Weltbild, charakterisiert durch die Weltformel, die Mikro- und Makrokosmos auf einen Nenner bringen kann, zugleich vor dem mathematischen Punkt der nur an jenen ‚drei Tagen‘ möglichen absoluten Offenbarung des lebendigen Gottes in Christo. Die wissenschaftliche Erkenntnis der Finalität und Katastrophalität allen kosmisch-irdischen Geschehens führt zur theologischen Einsicht der Finalität und Punktualität des mit uns handelnden lebendigen allmächtigen Gottes<sup>126</sup>. Sicher wird es nach wie vor Glauben ohne Wissen und

<sup>124</sup> Auf den ungewöhnlichen Entwurf von Pierre Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München 1959<sup>3</sup> (S. 268 ff.: ‚Der Endzustand der Erde‘) sei besonders verwiesen.

<sup>125</sup> Wesensmäßig bestimmt durch das Noch-nicht und das Bald kosmischer Hoffnung.

<sup>126</sup> P. Tillich, *Systematische Theologie I*, Stuttgart 1955, S. 309: ‚Gott ist der Welt immanent als ihr dauernder schöpferischer Grund, und er ist der Welt transzendent durch seine Freiheit‘. ‚Die Grundlagen des selbstgenügsamen Universums sind erschüttert. Die Fragen nach seinem Anfang und Ende sind für das theoretische Denken bedeutungsvoll geworden und weisen auf das Element des Nicht-Seins im Universum als Ganzem. Zugleich wurde die Überzeugung, in einer letztlich sicheren Welt zu leben, durch die Katastrophen des 20. Jahrhunderts . . . zerstört‘.

Wissen ohne Glauben als mögliche Verhaltensweisen geben, indessen bleibt, daß die Vereinigung von Glauben und Wissen für alle weitere Zukunft bestimmend sein muß. Die wissenschaftliche Entmythologisierung der Welt drängt dabei Theologie und Kirche zur Mythologisierung des lebendigen Gottes. Hat sie das Geheimnis des Kosmos mehr und mehr enthüllt, wird das Geheimnis Gottes um so rätselhafter, größer und gewaltiger werden. Vielleicht ist es erst unserer Zeit gegeben zu begreifen, was Allmacht Gottes eigentlich bedeutet.

Somit liegt heute viel darin, daß die Theologie wieder zu einer angemessenen Würdigung des Phänomens der antiken und spätjüdischen Apokalyptik findet, bezeichnet sie doch — historisch gesehen — ihre Brunnenstube. Für das historische Rätsel des Lebens Jesu gibt die Apokalyptik gleichfalls alle Mittel in die Hand, um es zu begreifen. Das Problem des christlichen Wahrheitsanspruches stellt sich mit ihr gerade im Blick auf das österliche Kerygma der Kirche in radikaler Schärfe und Unerbittlichkeit. Jegliche Ausflüchte, die Verbindlichkeit der christlichen Gottesbotschaft anders denn durch den Osterglauben zu belegen, erscheinen verwehrt.

Dessen ungeachtet gewinnt man freilich den Eindruck, daß die heutige Forschung von einer adäquaten Beurteilung des Phänomens der Apokalyptik noch eine ziemliche Strecke entfernt ist. Immerhin finden sich aber auch beachtliche Ansätze zu einer grundsätzlichen Neubesinnung.

Gg. Fohrer<sup>127</sup> hält die eschatologische Prophetie seit Deutero-Jesaja für das Ergebnis einer ‚epigonalen Entartung‘ der vorexilischen Prophetie. Die Naherwartung wird im Unterschied zur Fernerwartung als zweifelhafte Einstellung ausgegeben. ‚Die Apokalyptik als jüngere und sozusagen modernere Form der Eschatologie ist grundsätzlich nicht anders zu beurteilen‘. Ähnlich findet auch M. Noth<sup>128</sup> viel Bedenkliches an der alttestamentlichen Apokalyptik. Sie habe zwar ‚allerlei zu ihrer Zeit kursierenden Stoff an Weltzeitalter- und Weltreichvorstellungen aufgenommen, vielleicht auch allerlei Stoff an Symbolen für geschichtliche Erscheinungen und Mächte‘, aber sie habe zugleich diesen Stoff entleert und seines ursprünglichen Inhalts beraubt. Besonders gerügt wird das negative Geschichtsverständnis. Auch O. Plöger hält ähnlich wie die vorgenannten mit einem kritischen Urteil nicht zurück. Mit M. Buber wird kritisch herausgestellt<sup>129</sup>, daß die Apokalyptik ‚an dieser Erde als an einer hoffnungslos verderbten Größe nur

<sup>127</sup> G. Fohrer, Die Struktur, Sp. 420.

<sup>128</sup> M. Noth, Das Geschichtsverständnis der atl. Apokalyptik, in: Gesammelte Studien zum AT, München 1957, S. 248ff., 272f.

<sup>129</sup> O. Plöger, Theokratie und Eschatologie, S. 39.

verzweifeln kann'. Alle diese Stimmen nehmen augenscheinlich Anstoß an dem apokalyptischen Katastrophenbewußtsein. Es fragt sich aber, ob nicht gerade mit ihm etwas Unverlierbares ans Licht gekommen ist. Und zwar deshalb, weil hier mit der Gotteswirklichkeit in ganz neuer Weise ernst gemacht wurde. Im übrigen wird man betonen, daß kleinlichen analytischen Vergleichen das Wesen des Phänomens, wie es die Apokalyptik darstellt, notwendigerweise verschlossen bleibt. Demgegenüber erscheint uns unbezweifelbar, daß etwa die Erkenntnis von Karl Jaspers betreffend die ‚Achsenzeit‘ auch die Erklärung des Phänomens des apokalyptischen Denkens bezeichnet. Seine Struktur ist achsenzeitlicher Art. Es ermöglicht die notwendige ganzheitliche Betrachtung des Christusgeschehens in Geschichte und Welt<sup>130</sup>. ‚In diesem Zeitalter wurden die Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken, und es wurden die Ansätze der Weltreligionen geschaffen, aus denen die Menschen bis heute leben. In jedem Sinne wurde der Schritt ins Universale getan<sup>131</sup>. Es scheint, daß der Theologe heute wieder einmal von der Profanhistorie lernen kann. Hinzu kommt, daß auch die jüdische Forschung zu einer bemerkenswerten Positionsveränderung im Urteil über die Apokalyptik bereit ist. Zeigte M. Buber noch deutlich seine Ablehnung, so bricht Gershom Scholem<sup>132</sup> neuerdings doch auch für sie eine Lanze. Er sieht in der ‚messianischen‘ Apokalyptik das ‚von historischer Dynamik erfüllte Element in der Welt des Judentums‘. Zwar erschienen aufbauende und destruktive Kräfte in ihr miteinander vereinigt, aber es gelte doch: ‚Die messianische (d. i. apokalyptische Idee) . . . ist die eigentliche antiexistentialistische Idee‘. Für die zweitausendjährige Geschichte des Judentums seit der Katastrophe des Jahres 70 ist sie von großer Bedeutung gewesen<sup>133</sup>: ‚Die jüdische sog. Existenz hat das Gespannte, niemals sich wahrhaft Entladende, das Nicht-Ausgebrannte an sich, das, wo es sich in unserer Geschichte entlädt, mit einem törichtem Wort dann als Pseudo-Messianismus verschrien . . . wird‘.

---

<sup>130</sup> Eine solche fordert auch W. von Loewenich, Augustin und das christl. Geschichtsdenken, S. 72: ‚Eine Geschichtsbetrachtung, die ihren Ausgangspunkt im Menschen nimmt, wird sich heute schwer mehr gegen den Nihilismus wehren können. Sie drängt nach einer Ergänzung durch eine religiöse Ganzheitsbetrachtung‘.

<sup>131</sup> K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München, S. 20f. (‚Charakteristik der Achsenzeit‘).

<sup>132</sup> G. Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, Eranos 28, 1959, S. 193ff., 204.

<sup>133</sup> A. a. O. S. 239.

Es scheint, daß die Kirche von heute weithin vergißt, wovon sie — genau wie das Judentum — zweitausend Jahre lang gelebt hat<sup>134</sup>.

### VIII.

Wir kehren zum Ausgangspunkt unserer Betrachtung zurück. Kerygma-theologie und existentielles Eschatologieverständnis sind seit Jahrzehnten einen engen Bund eingegangen. Es begann mit der dadaistischen Dialektik K. Barths.<sup>135</sup>

„Auferstehung ist Ewigkeit . . . Es kommt ἐν ἁτόμῳ, sagt Paulus, in einem unteilbaren, unzeitlichen, ewigen Nu und Jetzt. Ist's Gestern, Morgen, Heute? Ist's Immer? Ist's Nimmer? Wir können auf das alles mit Ja und Nein antworten . . . Die Auferstehung Christi, oder was dasselbe sagt: seine Wiederkunft, sie ist kein geschichtliches Ereignis“.

Es endete bei dem in seiner Konsequenz fatalistischen Satz R. Bultmanns<sup>136</sup> von der ‚mythischen Eschatologie‘, die durch die ‚einfache Tatsache‘ erledigt sei, ‚daß die Weltgeschichte weiterliefe und — wie jeder Zurechnungsfähige überzeugt ist — weiterlaufen wird‘.

Bei K. Barth stehen wir vor der Relativierung der Zeit, bei R. Bultmann vor ihrer Verabsolutierung. Ist dort die Finalität des irdisch-kosmischen Seins unterschätzt, so hier seine Katastrophalität. Beide theologische Standpunkte muten in unseren Tagen merkwürdig antiquarisch an. Die Katastrophe der Weltgeschichte stellt sich unserer Generation und allen folgenden als ständige Möglichkeit dar. Ein Gott, der nicht auch Herr, Sinn und Ziel der menschlichen Geschichte ist, läßt unsere Existenz vollkommen unberührt.

Das gilt um so mehr, als unsere Existenz christliche Existenz ist. Heute hängt alles davon ab, ob Gott in Christus gehandelt hat oder nicht, ob er der Schnittpunkt von Zeit und Ewigkeit ist, nicht ein unverbindliches Reden von Gott, das eben so gut Reden von der Gottverlassenheit des Menschen sein kann.

Aus unserer Darlegung ergeben sich verschiedene Konsequenzen. War Jesu Botschaft apokalyptisch strukturiert und erwartete dieser die Gottesoffenbarung an jenem Karfreitag, dann bricht das existentielle Eschatologie-

<sup>134</sup> Vgl. oben (Anm. 43) E. Käsemann.

<sup>135</sup> K. Barth, *Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke*, in: *Das Wort Gottes und die Theologie*, 1929, S. 94f.

<sup>136</sup> R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: *Kerygma und Mythos Bd. I*, Hamburg 1948, S. 15ff., 18f.

und Kerygmaverständnis notwendigerweise in sich zusammen. Jesu Verkündigung war vielmehr wie die der frühen Gemeinde apokalyptisch. Aber auch diese Hoffnung war auf jeden Fall problematisch, wenn sie nicht von Gott her mit Kreuz und Auferstehung ihre tiefere Bestätigung erfahren hat. Die Frage nach dem Offenbarungsgeschehen nicht im Wort, sondern zuvörderst in der Sendung und Person Jesu stellt sich somit radikal neu. Jesu Sendung und Person bedarf der Bestätigung von Gott her<sup>137</sup>. Das um so mehr als Sendung und Verkündigung augenscheinlich im Kreuzesgeschehen, nach damaligem eschatologisch-apokalyptischen Verständnis das zeitliche Telos, kulminieren. Es geht nicht darum, daß Jesus die Gottesoffenbarung nach menschlicher Weise sichtbar erwartete, sondern darum, daß sie überhaupt geschah, und sei es auch so, daß das Kreuz menschlich gesehen Torheit ist<sup>137</sup>. Indem wir in exegetisch-historischer Wahrhaftigkeit (s. oben Abschnitt II) gezwungen sind, die urchristliche Frage nach der Tat Gottes an jenem Karfreitag des Todes Jesu zu stellen, eröffnet sich uns neben der Alternative von Kerygma und Existenz die andere entscheidende von Offenbarung und Geschichte. Sie verneinen, hieße alles verneinen. Sie leugnen, bedeutete auch den Verlust jeglichen existenztragenden Kerygmas. Sie bejahen, eröffnet einen theologischen Neuansatz von weittragenden Folgen.

Bekanntlich hat die christliche Theologie aller Zeiten in Jesu Auftreten und Geschick die in unserer Welt und Geschichte geschehene eschatologische Selbstoffenbarung Gottes gelehrt und verkündigt. Stimmen unsere exegetischen Erörterungen, so hat Jesus für seine Person und Sendung dasselbe in Anspruch genommen. Die Wahrheit dieses Anspruches, der in den apokalyptischen Formen seiner Zeit geschah, um sie nach dem Selbst- und Sendungsbewußtsein hin zu überbieten, hängt daran, ob Gott sich geoffenbart hat an jenem geschichtlichen Termin, auf den Jesus seine hochgespannten Hoffnungen gerichtet hatte. Hat Gott an diesem Termin apokalyptischen Bangens gehandelt, dann bedeutete dies: die Offenbarung Gottes ist Geschichte geworden! Und zwar an einem zeitlichen Punkte, den die frühe Kirche selbst — sich an Jesus haltend — als ihr Telos bezeugt. Folgt R. Bultmann von seinen kerygmatischen Voraussetzungen her, daß damit die theologische Frage nach dem Ende der Geschichte ein für allemal

---

<sup>137</sup> Das Recht des Künnehschen Ansatzes ist also exegetisch gesehen unbestreitbar, vgl. W. Künneth, *Glauben an Jesus? Die Begegnung der Christologie mit der modernen Existenz*, Hamburg 1962; dagegen G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung*, Tübingen 1962, S. 128ff., der doch wohl in Verkennung exegetischer Sachverhalte die Kritik zu sehr an begrifflichen Formalitäten orientiert.

beantwortet ist<sup>138</sup>, so ergibt sich unsererseits in Wahrung des offenbarungsgeschichtlichen Faktums hinter dem Kreuz Christi, daß in Christus Sinn und Ende der Geschichte zwar schon wahr geworden sind, aber doch nur so, daß sie vorweggenommen erscheinen. Eben damit bricht die Frage nach dem Sinn und dem Ende der Geschichte unter dem Aspekt des erlösenden Handelns des lebendigen Gottes erneut auf.

Mit den letzten Sätzen stehen wir bereits vor der bemerkenswerten dogmatischen Konzeption Wolfhart Pannenberg<sup>139</sup>, die zu kritisieren hier nicht der Ort ist. Sie stellt zweifellos in neuerer Zeit den beachtlichen Versuch dar, die erschreckende Sterilität existentialistischen theologischen Denkens zu durchbrechen. Bei ihm lesen wir ganz im Sinne oben entfalteter Erwägungen:<sup>140</sup> ‚Die universale Offenbarung der Gottheit Gottes ist noch nicht in der Geschichte Israels, sondern erst im Geschick Jesu von Nazareth verwirklicht, insofern darin das Ende alles Geschehens vorweg ereignet ist‘. Das ist ein großartiger Satz, der — wie wir uns bemühen darzulegen — eine angemessene, historisch verantwortbare Exegese der evangelischen Überlieferung voraussetzt<sup>141</sup>. Auch exegetisch ergibt sich die Identität von Kreuz und Telos. Und auch W. Pannenberg, wie übrigens vor allem U. Wilkens, kommt ganz entsprechend zu einer neuen Wertung des geistes- und religionsgeschichtlichen Phänomens der Apokalyptik<sup>142</sup>. So kann jener etwa schreiben: ‚Was das heißt, daß in der Person Jesu das Ende der Geschichte schon vorweggenommen ist, wird selbst nur innerhalb der Geschichtskonzeption der Apokalyptik verständlich‘. In ihren Kategorien wurde das Unglaubliche beschrieben, weil sie ihm historisch und theologisch adäquat waren. ‚Was solcher Aufbruch der Unbegreiflichkeit des Eschaton in der Geschichte bedeutet, läßt sich nur sagen im Horizont des universalgeschichtlichen Wirklichkeitsverständnisses, in dem dieser Aufbruch erfolgt ist, gerade weil durch ihn das universalgeschichtliche Schema selbst aufgebrochen wurde‘<sup>143</sup>.

<sup>138</sup> Vgl. R. Bultmann, Heilsgeschichte und Geschichte, ThLZ 73, 1948, Sp. 664ff., 665.

<sup>139</sup> Wir verweisen vor allem auf W. Pannenberg, Heilsgeschehen und Geschichte, Kerygma und Dogma 5, 1959, S. 218ff., 259ff.; ders., Offenbarung als Geschichte, Kerygma und Dogma, Beih. 1, 1961 (zusammen mit anderen).

<sup>140</sup> Offenbarung als Geschichte, S. 103.

<sup>141</sup> Die mehrfach genannte Arbeit D. Rösslers erscheint freilich im besonderen problematisch.

<sup>142</sup> W. Pannenberg, Heilsgeschehen und Geschichte, S. 223ff., 236; U. Wilkens, Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums, in: Offenbarung als Geschichte, S. 42ff., 50ff.

<sup>143</sup> W. Pannenberg, Heilsgeschehen und Geschichte, S. 237.

Für die heutige theologische Situation, die in exegetisch-neutestamentlicher und dogmatisch-kerygmatischer Hinsicht weithin ausweglos anmutet, erscheint hier ein wirklich fruchtbarer Neuanfang gewonnen<sup>148</sup>. Die theologischen Folgerungen sind überaus weitreichender Natur und umschließen auch für unsere heutige Kirche neue Möglichkeiten und neue positive Aspekte. Wenigstens einige davon seien im folgenden skizziert:

a) Die heutige neutestamentliche Theologie leidet an der vermeintlichen Kluft zwischen historischem Jesus und geschichtlichem Christus<sup>145</sup>. Unserer Ansicht nach besteht zwischen beiden enge Kontinuität, denn Jesus dachte in der theologischen Tiefendimension des apokalyptischen Weltbildes und ebenso interpretierte die Urkirche seine Gestalt und Sendung in den universalen Denkformen der Apokalyptik. Der verbindende Termin ist der mathematische Punkt der Kreuzigung und Erhöhung Christi, von Jesus als offenbare Tat Gottes erwartet, von der Urgemeinde als verborgene, aber reale Tat Gottes verkündigt und erfahren. Also keine Diskontinuität, sondern Kontinuität und Übereinstimmung gerade im Eigentlichen. Das neutestamentliche Zeugnis, das heute allgemein als bloße „Predigt“ auszugeben Mode ist, bekommt neue historische Aussagekraft. Selbst der alte Satz Loisy's, wonach Jesus das Reich ankündigte, aber die Kirche kam, bezeichnet kein echtes Verstehen der Botschaft Jesu<sup>146</sup>. Sehen wir recht, war ihr Zentrum die Erwartung der Gottesoffenbarung<sup>147</sup>, verbunden mit der eigenen Erhöhung. Beides trat nach der Überzeugung der ältesten Zeugen ein, wenn auch in der Gebrochenheit des in dieser Zeit vorweggenommenen Eschaton, das noch der letzten Enthüllungen ermangelt.

b) Das Kreuz bezeichnet die geschichtliche Offenbarung Gottes im Todeschicksal Jesu. Da es eben als solches Eschaton im zeitlichen und tieferen theologischen Sinne ist, erscheint damit der Grund christlicher Christologie

---

<sup>144</sup> Bei H. Zahrnt, Es begann mit Jesus von Nazareth, Die Frage nach dem hist. Jesus, Stuttgart 1960, S. 136, ist dieser Neuanfang wohl nur zufällig hineingerutscht, übersieht er doch, daß das große Morgenrot, wie die Dinge liegen, nicht in der kerygmatischen Schule herkömmlicher Prägung aufleuchten kann.

<sup>145</sup> Vgl. E. Käsemann, Das Problem des hist. Jesus (Exeget. Versuche), S. 213.

<sup>146</sup> Ebenso wenig der Satz R. Bultmanns, wonach die Diskontinuität zwischen Jesus und der Urgemeinde darin besteht, daß der Verkündiger zum Verkündigten wurde. So auch W. Marxsen, Anfangsprobleme der Christologie, S. 16ff. Die Frage der sachgemäßen religionsgeschichtlichen Interpretation der Botschaft Jesu wird auch bei ihm nicht gestellt.

<sup>147</sup> Sie verbirgt sich hinter der Reichsverkündigung, wofür reiches jüdisches Material beigebracht werden kann. Vgl. oben Anm. 75.

gesetzt<sup>148</sup>. Christus ist Sinn und Ende der Geschichte als Ereignis und Symbol. Als Mensch, in dem die Gotteserwartung klarste und elementarste Form angenommen hat, um ihre Bestätigung von Gott selbst zu finden, ist er Garant gläubiger menschlicher Erlösungssehnsucht. In ihm selbst wurde dargestellt, daß der Sinn der Geschichte und das Ziel dieser Welt in der Einheit in Gott beschlossen liegen. Als dargestelltes Ende der Geschichte ist Christus Symbol für die ständige Endbezogenheit der Welt und der menschlichen Existenz. Er begreift sich als Garant der Hoffnung gerade in der Situation der Ausweglosigkeit und Katastrophe, in unseren Jahren endgültig die Normalsituation des Menschen<sup>149</sup>. Er läßt den Gläubigen begründet ausblicken auf ein großes, menschlich gesehen vielleicht fernes Ziel. Er gibt ihm zugleich Recht zum getrosten Aufblick auf die rettende, eschatologische Gegenwart Gottes in der Situation gegenwärtiger Sinnverborgenheit und Sinnentfremdung<sup>150</sup>.

c) Existenzgrund für den christusgläubigen Menschen ist die Prolepse des Gerichtes Gottes in der Gerechterklärung aus Gnaden. An ihm vollzieht sich, wofür Christus selbst steht und bürgt. Mit der Rechtfertigung aus Gnaden geschieht der Durchbruch zu einem neuen Leben ungeahnter Freiheit und ungemessener Freude. Für den Christen eröffnet sich ein neues Weltbild, insofern ihm das skizzierte gläubige Selbstverständnis ebensowohl wie Christi Schicksal gestattet, die eschatologische Gottesbezogenheit von Mensch, Geschichte und Kosmos gerade in deren Verlorenheit und Verworrenheit zu sehen. Menschlich gesehen ist heute der gläubige Christ weder einfach Skeptiker noch einfach Optimist, sondern beides. Durch die Realität der Gegenwart hindurch erschließt sich ihm aber die eschatologische Dynamik der Welt hin auf Gott, für die das Christusereignis bürgt.

<sup>148</sup> P. Tillich, Systematische Theologie II, S. 158, bemerkt u. E. mit Recht: ‚Selbst Historiker wie A. Schweitzer, die den eschatologischen Charakter der Botschaft Jesu und seine Selbstinterpretation als zentrale Figur in dem eschatologischen Schema betonen, benutzten das eschatologische Element für ihre eigene Christologie nicht. Sie merzten es aus, weil sie es als einen Komplex fremdartiger Phantasien, geboren aus apokalyptischer Ekstase ansahen. Der Christus-Charakter schwand zugunsten des Jesus-Charakters‘.

<sup>149</sup> Vgl. auch T. F. Torrance, Die Eschatologie der Reformation, Evang. Theologie 14, 1954, S. 334ff., 336: ‚Im Gegensatz dazu (sc. zur Esch. der mittelalterl. Scholastik) bedeutet die Reformation die Wiederentdeckung des lebendigen Gottes der Bibel, der aktiv in die Angelegenheiten der Menschen eingreift als Herr und Richter der Geschichte. Damit kommt es zu einer machtvollen Realisierung der historischen Relevanz der Eschatologie‘.

<sup>150</sup> W. von Loewenich, Augustin, S. 61: ‚Geschichtliche Existenz wird nur durch den eschatologischen Ausblick sinnvoll und tragbar‘ (gegen W. Kamlah).

d) Das Eigentliche dieser apokalyptischen universalen Weltdeutung wird zum Wesentlichen christlichen Denkens. Es ist das Agens und Movens jeglicher eschatologischer Existenz, das Rechnen mit der Plötzlichkeit des kosmischen Handelns Gottes, die Naherwartung. Sie allein stellt das zukunftssträchtige christliche Pendant zum nihilistischen Materialismus und zum Katastrophenbewußtsein unserer Zeit dar. Ihre Legitimität erwächst aus dem Gottesbegriff Jesu und nicht minder aus der eschatologischen Gottestat an ihm. Die eschatologische Haltung des Christen ist weder existentielle Selbstbefriedigung noch heilsgeschichtliche Sorglosigkeit im Sinne der Anschauung: Christus die Mitte der Zeit, sie ist vielmehr eine solche elementarer Bereitschaft, Spannung und Hoffnung<sup>151</sup>. Der von der lebendigen Wirklichkeit Gottes her denkende Glaube ist immer auf konkrete Hoffnung gerichtet. Auch das heute dominierende Existential der Angst ist schließlich nichts anderes als die negative Form der Hoffnung. Das bedeutet, daß gerade die Hoffnung, welcher Art auch immer, menschliches Existential ist<sup>152</sup>. Die des Christen unterscheidet sich von der allgemein-kreatürlichen Hoffnung durch die getrostete Gewißheit (Röm. 8, 19—25). Die Aussage Wicherns: Die Liebe gehört mir wie der Glaube, ist zu ergänzen durch die andere: Die Hoffnung gehört mir wie der Glaube. Hoffnung ist aber nur in der Naherwartung lebendige Hoffnung. Die Nähe der Erfüllung beflügelt sie. Daran ist nichts Unrechtes! Ganz zu schweigen davon, daß nur so Christ und Kirche der Katastrophensituation dieser Welt verantwortlich entsprechen. Es ist zu bedenken, daß all das, was etwa die Offenbarung des Johannes in scheinbar hybriden Bildern ausdrückt, im Grunde heute schon längst ständige überbietbare Möglichkeit ist. Auch ist die Erwartung des Nichtchristen heute im Grunde nüchterner als die unseres geschichtsgläubigen, zeitunkritisch-zeitlos denkenden Christentums. Der Christ von heute ist gefragt, ob er dem stündlichen Nihilismus des modernen Menschen eine stündliche Bereitschaft und Hoffnung entgegenzusetzen hat<sup>153</sup>.

e) Die Geschichte der Kirche in dieser Welt hat ihren Grund in der eschatologischen Tat Gottes. Im einzelnen erweist sie sich als das Produkt ständigen Glaubens und Hoffens hin auf die Verheißung Gottes in Christo.

<sup>151</sup> Es ist geradezu paradox, wenn heute das Aufgeben der Vorstellung einer unmittelbar bevorstehenden Erdkatastrophe gefordert wird. So H. Beintker, *Eschatologie und Ethik*, ZSystTh 23, 1954, S. 416ff., 436.

<sup>152</sup> Vgl. auch T. P. de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, S. 223 Anm.: ‚Jede bewußte Energie ist wie die Liebe (weil sie Liebe ist) auf Hoffnung gegründet‘.

<sup>153</sup> Vgl. auch A. Strobel, *Untersuchungen*, S. 304f.

Das Hoffen geschah noch zu aller Zeit auf mannigfache Weise, wobei bis in die jüngste Vergangenheit auf dem Hintergrund apokalyptischen Denkens die Naherwartung den Grundtenor abgab. Diese Form der Hoffnung hat als durchaus legitim zu gelten, soweit sie ihren Wahrheitscharakter nicht an Termine bindet, sondern garantielos behauptet<sup>154</sup>. Sie — wie heute nicht selten proklamiert — durch die sog. Fernerwartung ablösen zu wollen, käme einem Substanzverlust ersten Ranges gleich. Die Kirche ginge damit ihrer eigentlichen geschichtlichen Dynamik verlustig. Sie würde zugleich ihre kerygmatische Aufgabe verfehlen, die darin besteht, die Wirklichkeit des lebendigen Gottes in dieser Welt zu bezeugen. Damit entfällt auch zugleich die Möglichkeit, vorplanend eine Heilsgeschichte zu entwerfen. Ein solcher Entwurf kann immer nur rückblickend behauptet werden<sup>155</sup>. Auf ihn zu verzichten, käme der Bestreitung des lebendigen Gottes in Christo überhaupt gleich.

f) Die Sakramente der Kirche, Taufe und Abendmahl, sind vom Hintergrund eschatologischen Denkens her mitzuverstehen. Für die Taufe wird dies durch ihren Einmaligkeitscharakter — und überhaupt durch den exegetischen Befund — genugsam unterstrichen. Für das Abendmahl führt besonders die konsequent-eschatologische Deutung der Gestalt Jesu zu dem Resultat, daß bei jener ersten Feier im Kreise der Jünger der Gedanke der ‚effektiven Repräsentanz‘ leitend war. In diesem Sinne konnte z. B. R. Otto<sup>156</sup> feststellen: ‚Die Handlung Christi ist also mehr als bloße Voraussage, sie ist drastisch-antizipierende Voraussage durch Repräsentation; und wiederum ist sie mehr als diese, sie ist Anteilgabe an der Kraft des Repräsentierten, nämlich an der Sühnkraft des gebrochenen Christus‘. Damit findet sich das lutherische Abendmahlsverständnis in nicht unwesentlicher Hinsicht nicht nur bei Paulus, sondern möglicherweise gerade bei Jesus selbst. ‚Diesen streng eschatologischen Bezug von Sündensühne hat Luther zwar nicht in seiner Abendmahlslehre, wohl aber in der Erklärung des 2. Artikels rein und klar festgehalten‘ (s. das ‚auf daß ich in seinem Reiche unter ihm leben und ihm diene‘). Es wäre wohl überhaupt zu untersuchen, wieweit Luthers Theologie ihre innere Dynamik von einer lebendigen Erwartung und Hoffnung her bekommen hat.

Endlich verbleibt noch die Frage, ob diese ungewöhnliche Herausstellung gespannter und lebendiger Hoffnung, die sich ebenso sehr auf das eigene

<sup>154</sup> Das ist die Lehre aus der Geschichte der Hoffnung der Kirche. Aber gerade so wächst die Verpflichtung zur freien Bereitschaft.

<sup>155</sup> So auch W. Pannenberg, Heilsgeschehen und Geschichte, S. 285.

<sup>156</sup> R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, München 1934, S. 257ff., 263.

Einzelschicksal richtet wie auf das der Welt, nicht schwärmerisch übertrieben ist? Die Antwort ist einfach. Der Gottesbegriff Jesu berechtigt zu hoffen, wenn dieser Gott die Hoffnung Jesu bestätigt hat. Es kann aber heute auch nur die Gewißheit der dynamisch-eschatologischen ‚Nähe Gottes‘ sein (in diesem Sinne möchten wir E. Käsemanns These beipflichten!), die der heutigen, in Nihilismus und Materialismus erstarrten Welt zu helfen vermag. Hinzukommt, daß unsere Welt auf eine Auseinandersetzung zwischen Hoffnung und Pseudo-Hoffnung zusteuert, wie sie in diesem Ausmaß Menschheit und Geschichte noch nicht erlebten. Während das Christentum meint, uralte menschheitliche Hoffnungen entmythologisieren zu müssen, hat sie der Marxismus bereits als profane apokalyptische Verheißungen auf seine Fahnen geschrieben. Die ständige christliche Zurückhaltung, vielleicht einmal zuviel zu sagen, ist ihm fremd. Hier gibt es keine Selbstentschuldigung für scheinbar allzu Kühnes. Mit eiskalter Überzeugung schreibt Ernst Bloch in seinem monumentalen Werk ‚Das Prinzip Hoffnung‘<sup>157</sup> im 55. Kapitel zum Thema ‚Traum nach vorwärts‘: ‚Und nun ist dieses gerade für den Marxismus, als den angegebenen Quartiermacher der Zukunft bezeichnend: er behebt die festgefrorene Antithese: Nüchternheit — Enthusiasmus, indem er beide auf ein Neues bringt und beide darin miteinander arbeiten läßt — für exakte Antizipation, konkrete Utopie . . . (Er ist:) Nirgends ohne Erbe, am wenigsten ohne das der Ur-Intention: des Goldenen Zeitalters; der Marxismus, in allen seinen Analysen der kälteste Detektiv, nimmt aber das Märchen ernst, den Traum vom Goldenen Zeitalter praktisch; wirkliches Soll und Haben wirklicher Hoffnung geht an!‘.

Wie die Dinge heute liegen, haben Theologie und Kirche dieser lebendigen profanen, aber auch säkular-apokalyptischen Hoffnung nichts Ebenbürtiges entgegenzusetzen<sup>158</sup>. Die Theologie, so gewinnt es den Anschein, ist immer noch in vermeintlicher Wissenschaftlichkeit gefangen von einer fragwürdigen, exegetisch unhaltbaren existentiellen Gegenwartsphilosophie. Die Kirche, worunter wir die evangelische verstehen, arbeitet an ihrer Selbsterstörung durch einen unverständlichen liturgischen Repristinatioenseifer. Aber die Welt wartet auf die Predigt von dem lebendigen Gott und auf die frohe Botschaft von der Erlösung um Christi willen. Die nicht zuletzt in

---

<sup>157</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1959, S. 1619, 1621. Vgl. hierzu H. H. Schrey, Ernst Blochs Philosophie der Hoffnung, *Deutsches Pfarrersblatt* 61, 1961, S. 265 ff.

<sup>158</sup> Vgl. besonders P. Schütz, *Das Versiegen der christlichen Hoffnung*, *Deutsches Pfarrersblatt* a. a. O., S. 512 ff., 514 f.; ders., *Hoffnung als Menschheitsfrage*, a. a. O. S. 543 ff. — Auf die monumentale Arbeit ‚Parusia. Hoffnung und Prophetie‘, Heidelberg 1960, sei besonders aufmerksam gemacht.

der Kirche festgefrorene Antithese von Nüchternheit und Enthusiasmus könnte dadurch zur glutvollen Synthese werden, die auch der profanen Utopie den Schrecken nimmt<sup>159</sup>. Nüchternheit schenkt das Wissen um Gottes langen Atem in dieser verlorenen Welt, Enthusiasmus die gläubige Erfahrung seiner Nähe. Das Kreuz von Golgatha, heimliches Telos der Geschichte, lehrt uns beides.

Diesem Aufsatz liegt eine Vorlesung zugrunde, gehalten beim Ferienkurs der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen im Oktober 1961. Die damalige positive Aufnahme gibt dem Verfasser Mut zur Veröffentlichung, worum er mehrfach gebeten wurde. Obwohl apodiktisch geschrieben, geht es mit dieser Arbeit — Anregungen von E. Käsemann und U. Wilkens weiterverfolgend — ausschließlich um einen Diskussionsbeitrag. Anlaß dazu gab auch eine freundschaftliche Debatte mit meinen verehrten Kollegen H. Köster und D. Georgi im Sommer 1961 in Heidelberg.

---

<sup>159</sup> P. Schütz, *Parusie*, S. 637: ‚Im Hoffenden ist Gott und Mensch, Reich und Welt in einer sehr redlichen und nüchternen Weise beisammen. Der Hoffende leidet, darin ist die Zukünftigkeit. Und der Hoffende handelt, darin ist die Ankünftigkeit‘.

„Veniat ipse cum die suo glorioso, cito, citius, citissime! Amen.“

MARTIN LUTHER