

# Apokalyptik und Biblische Theologie<sup>1</sup>

Prof. Dr. Stefan Beyerle, Theologische Fakultät, Am Rubenowplatz 2/3, 17487 Greifswald,  
beyerle@uni-greifswald.de

## I. Eine »apokalyptische Matrix«?

Den bis in gegenwärtige Abhandlungen hinein wohl am häufigsten falsch zitierten Satz der jüngeren Forschungsgeschichte verdankt die Theologie Ernst Käsemann, der in einem noch im selben Jahr veröffentlichten Vortrag 1960 formulierte: »Die Apokalyptik ist – da man die Predigt Jesu nicht eigentlich als Theologie bezeichnen kann – die Mutter aller christlichen Theologie gewesen.«<sup>2</sup> So wurde gerne die Apokalyptik zur »Mutter der christlichen Theologie«, bewusst oder unbewusst, umgedeutet oder gar ihre Verknüpfung mit der jesuanischen Predigt betont. Käsemann ist zu Lebzeiten solchen Missverständnissen selbst entgegengetreten. Er verortete die »christliche Apokalyptik« eben gerade *nicht* im Reden und Handeln des historischen Jesus, sondern beschrieb sie als ein frühchristliches Gemeindephänomen.<sup>3</sup> Entsprechend erscheint die Apokalyptik bereits christlich-theologisch angereichert, mit christlicher Eschatologie weitgehend identifiziert<sup>4</sup> und letztlich christologisch überformt.<sup>5</sup> Bei Paulus sollte sie gar

---

<sup>1</sup> Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Ernst-Moritz-Arndt-Universität, Greifswald am 16. Juli 2009.

<sup>2</sup> Ernst KÄSEMANN, Die Anfänge christlicher Theologie, in: ZThK 57 (1960), 162–185, 180 = Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. 2, Göttingen <sup>3</sup>1970, 82–104, 100. Die Verkürzung auf den Satz: »Die Apokalyptik ist die Mutter der christlichen Theologie«, hat prominente Vertreter gefunden: Vgl. Rudolf BULTMANN, Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann, in: Walter ELTESTER (Hg.), Apophoreta Festschrift für Ernst Haenchen (BZNW 30), Berlin 1964, 64–69; dann Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, The Phenomenon of Early Christian Apocalyptic. Some Reflections on Method, in: David HELLHOLM (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen <sup>2</sup>1989, 295–316, 295. Anders etwa George W. E. NICKELSBURG, Ancient Judaism and Christian Origins. Diversity, Continuity, and Transformation, Minneapolis 2003, 120.

<sup>3</sup> Vgl. Ernst KÄSEMANN, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, in: ZThK 59 (1962), 257–284 = Ders., Versuche (s.o. Anm. 2), 105–131. Vgl. auch Florentino GARCIA MARTINEZ, Is Jewish Apocalyptic the Mother of Christian Theology?, in: Ders., Qumranica minora I. Qumran Origins and Apocalypticism, hg. v. Eibert J. C. TIGCHELAAR (StTDJ 63), Leiden/Boston 2007, 129–151.

<sup>4</sup> Vgl. Georg PLASGER, Recht und Grenze apokalyptischer Rede. Eschatologie und Apokalyptik in systematisch-theologischer Perspektive, in: Bernd U. SCHIPPER/Ders. (Hg.), Apokalyptik und kein Ende? (BTSP 29), Göttingen 2007, 151–167, der neuere Verhältnisbestimmungen von »Eschatologie« und »Apokalyptik« vorstellt.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu die sehr zustimmende Interpretation bei Ulrich H. J. KÖRTNER, Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988, 326–341.

anthropologisch neu interpretiert werden. Im Zuge der Parusie-Erwartung bildete sich in den judenchristlichen Gemeinden somit eine Interpretation aus, die auf antik-jüdischer apokalyptischer Basis entstand. Hier war, so Käsemann, der Anfang *aller* christlichen Theologie konstituiert.

Klaus Koch vermerkte kürzlich wieder, dass sich mit dem Veröffentlichungsdatum des Käsemannschen Aufsatzes der Beginn eines »Kampfes« von Exegeten, Dogmatikern und Philosophen um das Phänomen »Apokalyptik« verbindet.<sup>6</sup> Jener Kampf hält bis in das 21. Jahrhundert hinein an. Zwei Extreme können dies verdeutlichen: Zum einen wird »Apokalyptik« auf rhetorische Figuren und damit auf Sprache<sup>7</sup> reduziert. Zum anderen orientieren sich soziologische Zugänge an einer »apokalyptischen Matrix«:<sup>8</sup> »Apokalyptik« ist hier am »Kanon« apokalyptischer Motive wie Messias oder Auferstehung identifizierbar. Allerdings wird dabei eine innerbiblische Kontinuität bei den jeweiligen Motiven und Traditionen postuliert, die nur bedingt in den Quellen zu verifizieren ist.<sup>9</sup> »Apokalyptik« ist über ihre »Matrix« also nur höchst insuffizient beschreibbar. Die ausschließlich an Motiven und Motivzusammenhängen orientierte Hermeneutik greift zu kurz, was dann auch Konsequenzen für die Beschreibung von »Biblischer Theologie« zeitigt.

## II. Was ist »Biblische Theologie«?

Die Frage nach der Beschreibung eines gemeinsamen theologischen Fixpunktes der beiden Kanontteile »Altes« und »Neues Testament« wird in der noch relativ jungen Forschung zur »Biblischen Theologie« höchst unterschiedlich beantwortet. Darüber hinaus sind die Bezugnahmen einer »Biblischen Theologie« heterogen, also nicht auf den hebräisch-aramäischen und griechischen Kanon des Alten und Neuen Testaments beschränkt.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Vgl. Klaus KOCH, Ziele alttestamentlicher Exegese im 21. Jahrhundert. Rückblick und Ausblick, in: Friedhelm HARTENSTEIN/Martin RÖSEL (Hg.), JHWH und die Götter der Völker. Symposium zum 80. Geburtstag von Klaus Koch, Neukirchen-Vluyn 2009, 139–159, 150.

<sup>7</sup> So Michael WOLTER, Apokalyptik als Redeform im Neuen Testament, in: NTS 51 (2005), 171–191 = in: Ders., Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas (WUNT 236), Tübingen 2009, 429–452.

<sup>8</sup> Vgl. Victor und Victoria TRIMONDI, Krieg der Religionen. Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse, München 2006, 11–13; Alexander K. NAGEL, Ordnung im Chaos. Zur Systematik apokalyptischer Deutung, in: Ders./Bernd U. SCHIPPER/Ansgar WEYMANN (Hg.), Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik, Frankfurt a.M./New York 2008, 49–72, 68: Tabelle 2.

<sup>9</sup> Vgl. etwa zum »Menschensohn« Stefan BEYERLE, Das Kommen des Menschensohns (Dan 7), in: Bernd KOLLMANN (Hg.), Die Verheißung des Bundes. Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken (BthS 35), Göttingen 2010, 265–277.

<sup>10</sup> Vgl. John J. COLLINS, Is a Postmodern Biblical Theology Possible?, in: Ders., The Bible after Babel. Historical Criticism in a Postmodern Age, Grand Rapids/Cambridge 2005, 131–161.

Die Diversifizierung biblisch-theologischer Ansätze liegt in den widerstreitenden Konzeptionen von Status und Geltungsanspruch biblischer Zeugnisse begründet. Das historische Paradigma etwa beschränkt Geltung nach wie vor auf den Bereich von Geschichtswahrheiten. Es beruft sich auf Ernst Troeltsch und findet gegenwärtig in John Collins seinen markantesten Vertreter. Das kanonische Paradigma beschreibt Geltung in Bezug auf eine konfessionell-kirchliche und bekenntnisrelevante Orientierung an der Schrift. Sie bezieht sich häufig auf eine vermeintlich hypothesenreduzierte Endtextanalyse und wurde insbesondere von Brevard S. Childs propagiert. Ein weiteres, durchaus unterschiedliche Ansätze vereinendes Modell orientiert sich am *Zitat*. Ob in der zitathaften Weitergabe von Traditionen, im Dechiffrieren von Zitaten und Pseudozitaten aus dem Judentum im frühen Christentum oder durch die Phänomene der »Re-written Bible«, die Bewegungsrichtung folgt hier dem Zeitpfeil: im Neuen erhebt das Überkommene seinen Geltungsanspruch.<sup>11</sup>

Ein weiteres Paradigma vermag keinen Anspruch auf Eigenständigkeit zu erheben, insofern sein Gegenstand auch in allen anderen hier aufgeführten Fragehorizonten zur Diskussion steht. Es handelt sich dabei um die Frage nach dem »Kanon im Kanon«, die in Abwandlung als Frage nach der »Mitte der Schrift« nach wie vor virulent ist.<sup>12</sup> Im aktuellen Diskurs geht es um die Kennzeichnung von Strukturen, wie etwa den Gottesnamen, die Gottesvorstellung oder die diversen heilsgeschichtlichen Bezüge. Als Vertreter sind Rudolf Smend, Horst Seebass, Bernd Janowski oder Joel S. Kaminsky zu nennen.

### III. *Struktur(en) »Biblicher Theologie«*

Die in einer Annäherung an die Gattung der »Apokalypse«<sup>13</sup> zu formulierende Betonung der räumlich und zeitlich kodierten Transzendenz beschreibt eine Struktur. Wo im antiken Judentum und Christentum literarische Zeugnisse »apokalyptisch« reden, tun sie dies im Zusammenhang der Wahrnehmung einer Weltsituation, die nur noch Kraft ihrer eigenen Negation Rettung verspricht. Lediglich scheinbar spielt hier Gott eine Rolle, in-

<sup>11</sup> Entsprechend sind hier christliche und jüdische Ansätze vernehmbar: vgl. James L. KUGEL, *Ancient Biblical Interpretation and the Biblical Sage*, in: Ders. (Hg.), *Studies in Ancient Midrash*, Cambridge (Mass.) 2001, 1–26, 18–20.

<sup>12</sup> Vgl. dazu James BARR, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, London 1999, 337–344.

<sup>13</sup> Vgl. dazu Stefan BEYERLE, *Von der Löwengrube ins himmlische Jerusalem. Erwägungen zur jüdischen Apokalyptik*, in: *GLern* 14 (1999), 23–34, im Anschluss an die Definition der Gattung »Apokalypse« bei John J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids/Cambridge <sup>2</sup>1998, 5. Zuletzt: Daniel ASSEFA, *L'Apocalypse des animaux (1 Hen 85–90) une propagande militaire? Approche narrative, historico-critique, perspectives théologiques* (JSJ.S 120), Leiden/Boston 2007, 142–148.

sofern seine Wirkung in jener Welt fußt, die von dieser irdischen Welt aus als die ganz andere, räumlich und zeitlich entrückte Welt wahrgenommen wird. Irdisches und Himmlisches, Diesseits und Jenseits, Jetzt und Komendes stehen hier in einem Strukturzusammenhang: Das apokalyptische Jenseits ist zugleich auf die irdische Zeit, den diesseitigen Raum angewiesen und zu ihnen beiden im Gegensatz stehend. In aller Mehrdeutigkeit kann hier von »verkehrter Welt« in der Apokalyptik gesprochen werden.

Biblische Theologie, bezogen auf den »Kanon« als »strukturierte Einheit«, hat zwar zunächst die »Textgrenzen« zu bedenken, versteht aber jenen »Kanon« als »Liste« und nicht primär und ausschließlich als Norm. Auf dieser Basis entfaltet sich erst der »unerschöpfliche innere Reichtum«, der – und dies ist wohl das Entscheidende – in Rede und Antwort oder Gegenrede vermittelt ist. Biblische Theologie beschreibt also die zwischen Gott und Mensch sowie zwischen den Menschen stattfindende Dynamik als ein kommunikatives Geschehen.<sup>14</sup>

Wenn man nun die *innerhalb* der Kanongrenzen bezeugte Vielfalt, die Charakterisierung der »strukturierten Einheit« als Kommunikationsgeschehen zur Basis biblisch-theologischer Betrachtungen macht, ergeben sich zwei notwendige Strukturmerkmale Biblischer Theologie: die historische Bedeutung und historisch-kritische Deutung sowie die gleichrangige Beachtung der inner- wie außerhalb der »kanonischen Liste« bezeugten Texte. Zuletzt hat James L. Kugel in einem eindrücklichen Rückblick den langen und verwickelten Prozess hin zu einer historischen Interpretation der Bibel dargestellt.<sup>15</sup> Am Beginn biblischer Interpretation stand nicht jener Abram, der aus Ur in Chaldäa auszog (Gen 11,31; 12,1), sondern die Seele eines jeden Menschen auf der Suche nach dem wahren Gott, wofür Abram und sein Auszug aus Ur nur eine allegorische Chiffre abgaben.<sup>16</sup> In einem langen und mitunter schmerzhaften Prozess musste die Exegese, um im Bild zu bleiben, der Seele jenen Abram aus Ur erst wieder abtrotzen. Besonders schmerzlich ist dabei dann die Einsicht, dass alles, was wir vom »historischen Abram« wissen, dies ist: dass er sicher nicht in Ur war. Allerdings ist historisch-kritische Deutung nicht auf die historische Bedeutung biblischer Figuren eng zu führen – was in der Tat zumeist im Nihilismus endet! Um bei Abram zu bleiben: Die theologische Bedeutung seiner Erwählung durch Gott wird erst im Kontext der literarhistorischen Einordnung jener Nach-

<sup>14</sup> Unter Aufnahme einiger Formulierungen von Gerhard SAUTER, *Evangelische Theologie an der Jahrtausendschwelle* (ThLZ.F 4), Leipzig 2002, 64, der auch auf die »dynamische Ganzheit« der Schrift verweist und vor ihrer Überbetonung als »Norm« warnt: vgl. Ders., *Kanon und Kirche*, in: John BARTON/Michael WOLTER (Hg.), *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons/The Unity of Scripture and the Diversity of the Canon* (BZNW 118), Berlin/New York 2003, 239–259, 245–249 und 247.

<sup>15</sup> Vgl. James L. KUGEL, *How to Read the Bible. A Guide to Scripture, Then and Now*, New York 2007, 1–46.

<sup>16</sup> Unter Bezug auf Philo von Alexandrien verweist darauf KUGEL, *How to Read the Bible* (s.o. Anm. 15), 18f.

richten über den Erzvater recht konturiert, die auf nomadische Milieus des Vorderen Orients in der ausgehenden Bronzezeit rekurriert.<sup>17</sup> Dies gilt, auch wenn über den »historischen« Abra(ha)m letztlich keine verlässliche Aussage zu treffen ist.

Neuerdings wird die hier nur angedeutete theologische Profilierung auf der Grundlage historischer Wahrheitsansprüche in biblisch-theologischen Entwürfen zumindest angezweifelt. Unter Berufung auf das Programm einer »kanonischen Schriftauslegung«<sup>18</sup> werden postmoderne Leserorientierung und vermeintlich hypothesenreduzierte Endtextorientierungen propagiert. Dabei sind die Geltungsansprüche *gegenwärtiger* Sinnbildung solchen eines Wahrheitsanspruches auf historische Faktizität vorgeordnet. Methodische Kontrolle ist dabei schon deshalb kaum möglich, weil Zugangsweisen literaturwissenschaftlicher, ästhetischer oder kulturhermeneutischer Disziplinen reichlich ineinander vermengt begegnen. Noch sehr viel problematischer sind allerdings zwei Unzulänglichkeiten: Eine Endtextanalyse ist nur scheinbar hypothesenreduziert, da *ein* »Endtext«, sowohl mit Blick auf den kanonischen Textumfang als auch hinsichtlich der Textbeschaffenheit nicht vorliegt. Außerdem sind historische Rückfragen bei einer kommunikationspragmatischen Textbetrachtung biblischer Strukturen unabdingbar. Wo nämlich in der Apokalyptik quasi »Verjenseitigungen« räumlicher und zeitlicher Gegebenheiten begegnen, ist nach Gründen dieser Transzendierung zu fragen – und diese Gründe liegen im »Realen«, genauer: im »historisch Realen«.<sup>19</sup> Im Sinne Ernst Troeltschs ist »theologische Methode« wesentlich als »historische Methode« beschreibbar. Sie analysiert Texte auf »Wahrscheinlichkeitsurteile« hin, bringt dabei »Analogien« zur Anwendung und relativiert rein Faktisches durch die Beachtung von »Wechselwirkungen«.<sup>20</sup>

Aus der bisherigen Darstellung ergibt sich eine Öffnung der Kanongrenzen. Denn die Vergegenwärtigung der historischen Dimension Biblischer

<sup>17</sup> Vgl. Beate EGO, Abraham im Judentum, in: Christfried BÖTTRICH/Dies./Friedmann EISSLER (Hg.), Abraham in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009, 11–61, 12f.

<sup>18</sup> Vgl. die Beiträge in: Egbert BALLHORN/Georg STEINS (Hg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen, Stuttgart 2007; vgl. dazu auch Melanie KÖHLMÖOS, Kanon und Methode. Zu einer Zwischenbilanz der »kanonischen Auslegung«, in: ThR 74 (2009), 135–146. Zu Leistung und Grenzen einer »Kanonhermeneutik«, die jedoch die historische Frage nicht ausblendet, vgl. Bernd JANOWSKI, Die kontrastive Einheit der Schrift. Zur Hermeneutik des biblischen Kanons, in: Ders. (Hg.), Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel (Theologie Interdisziplinär 1), Neukirchen-Vluyn 2007, 27–46.

<sup>19</sup> Die mimetische Theorie bietet hier einen Entdeckungszusammenhang: vgl. René GIRARD, Die verkannte Stimme des Realen. Eine Theorie archaischer und moderner Mythen (Edition Akzente), München/Wien 2005.

<sup>20</sup> So Ernst TROELTSCH, Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie (1898 [eigentlich 1900]), in: Ders., Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (Gesammelte Schriften 2), Tübingen 1913, 729–753, 731–734 (vgl. COLLINS, Is a Postmodern Biblical Theology Possible? [s.o. Anm. 10], 12).

Theologie berücksichtigt jene antik-jüdischen Texte, die außerhalb des hebräisch-aramäischen Kanons überliefert wurden und unter den Bezeichnungen »Apokryphen« und »Pseudepigraphen« geläufig sind. Ihre Entstehungsbedingungen waren Teil jener Entstehungszusammenhänge, die auch die späteren kanonischen Texte gewärtigten. Ihr Alter ist bisweilen, wie etwa im Falle des äthiopischen Henochbuches, höher zu veranschlagen als bei mancher Schrift, die späterhin kanonisiert wurde.<sup>21</sup>

Damit ist jedoch die Zielrichtung der im Folgenden vorgestellten, lediglich beispielhaften Erkundungen zur Biblischen Theologie im Bereich der Apokalyptik vorgegeben. Es geht um historische Analytik, die nicht an den Grenzen des Kanons Halt macht. Es geht des Weiteren um Strukturen, die formal in ein kommunikatives Geschehen eingebunden sind. Als Strukturmerkmal fungiert dabei, in Anlehnung an die literarische Definition der »Apokalypse«, die apokalyptische »Transzendierung« oder »Verkehrung«.

Der Begriff »Struktur« bildet einen inhaltsneutralen wie -offenen, also rein formal verstandenen Relationsbegriff. Eine »Struktur« ist zwar selbst nicht Sinn tragend, jedoch formale Voraussetzung für Sinnbildung. Nun wird im Kontext des Themas »Apokalyptik« mit dem Merkmal der »Verkehrung« über die rein formale Bezeichnung hinaus »Struktur« durchaus mit Inhalt gefüllt – scheinbar. Denn die »Verkehrung« oder »Transzendierung« ist, etwa in der Himmelschau, der nächtlichen Offenbarung, aber auch der Geschichtsspekulation, für den antik-jüdischen wie frühchristlichen Glauben so fundamental, dass hier mehr als eine definite und eingrenzbar inhaltliche Zuspitzung vorliegt. Um konkret beim Apokalyptiker zu bleiben: Mit dem Weg des Himmelsreisenden, bisweilen an die »Enden der Erde«, mit der Offenbarung der zukünftigen Welt, vollzieht sich gleichsam der Weg aus dem Realen zur Schau des Wesens selbst. Insofern bietet zur Beschreibung des hier angewandten Strukturbegriffes die Phänomenologie einen Entdeckungszusammenhang.<sup>22</sup>

In den Zusammenhang apokalyptischer Strukturbeschreibungen gehört auch die folgende Beobachtung: Vor allem die ältere Forschung hat an der Apokalyptik immer wieder den vermeintlich metaphysischen Gottesbegriff<sup>23</sup> kritisiert, etwa im Kontrast zum »Gott der Geschichte« in der älteren Erzählüberlieferung des Alten Testaments.

#### *IV. Die apokalyptische als biblisch-theologische Struktur*

In der folgenden Beispielanalyse geht es darum, wie die frühchristliche Überlieferung Aus- und Ansagen des Prophetenkanons durch apokalyptische Vorstellungen modifiziert. Die endzeitlich-kosmische Überwindung des Bösen bietet dafür ein beredames Beispiel, insofern die prophetische Heils-

<sup>21</sup> Vgl. BARR, *The Concept of Biblical Theology* (s.o. Anm. 12), 563–580.

<sup>22</sup> Vgl. dazu EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Neudruck der 2. Auflage 1922, Tübingen 62002, 1–32.

<sup>23</sup> Vgl. dagegen STEFAN BEYERLE, *Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik* (JSJ.S 103), Leiden/Boston 2005.

erwartung im Gericht gegen Israel und die Feinde Israels als kosmische »Verkehrung« in apokalyptischer Hoffnung transformiert wird.

Ausgangspunkt ist die unbedingte Gerichtsansage der älteren Schriftprophetie. Im ältesten Zeugnis jener Gattung im Alten Testament, in der Amosschrift, wird in allegorisierte und zugleich absurde Form die Verwandlung von Recht in Gift und von Gerechtigkeit in Bitternis angeprangert.<sup>24</sup> Hier dürften soziale Missstände und ihre die Weltordnung bedrohenden Auswüchse mit Blick auf Israel im 8. Jahrhundert vor Christus, wenn auch kaum vom Propheten Amos selbst, kritisiert sein.<sup>25</sup> Der Kontext identifiziert die Kommunikationsebene recht eindeutig: Es geht um Schuld und Gericht zunächst gegen das Nordreich Israel, in der Ankündigung kriegerischer Bedrängnis konkretisiert (Am 6,14). Dies konnte im Adressatenbezug später auf Jerusalem und das Südreich ausgeweitet werden, wie das einleitende Wehe-Wort gegen Samaria und Jerusalem in Am 6,1 verdeutlicht. Schuld und Gericht sind hier also innerweltliche Größen, deren historische Kontinuität etwa durch die Weitergabe des Zusammenhangs von Vergehen und Ahndung über das Ende des Nordreiches hinaus, eben später auch im Südreich Juda, gewährleistet war.<sup>26</sup> Jedenfalls hatte sich die mit dem Prophetenwort verbundene Unheilsankündigung in der Eroberung Israels durch die Assyrer erfüllt.

Nicht nur den Untergang des Nordreiches Israel, sondern auch das babylonische Exil hat dann die Umkehrprophetie im Jeremiabuch und ihre nachexilische Bearbeitung im Blick. So schaut einer der Buchredaktoren zurück auf die Schuld des nicht umkehrwilligen Volkes, dem JHWH Gift und Bitternis als Nahrung gibt.<sup>27</sup> In der historischen Situation der längst vollzogenen Zerstreuung Israels unter die Völker dienen »Bitternis und Gift« nicht, wie noch in der Amosschrift, zur Beschreibung der Schuld, sondern zur Charakterisierung der bereits vollzogenen Strafe.<sup>28</sup> Kurz: In Amos und Jeremia begegnen historisierende Gerichtsansagen, deren gemeinsames Motivinventar sowohl zur Begründung von Schuld als auch zur Ankündigung des Gerichts bereit steht. Zugleich markieren inner-prophetische Fortschreibungen einen hermeneutischen Einschnitt: Denn Begründung und Ansage zukünftigen Gerichts begegnen nun im Horizont bereits vollzogener Faktizität, als *vaticinia ex eventu*, wenn Israel und Juda längst erobert sind.

<sup>24</sup> Vgl. Am 6,12 und 5,7.

<sup>25</sup> Es ist die Zeit Jerobeams II. (785–745 vor Christus): vgl. Am 6,13f.; 2Reg 14,25f. und dazu Jörg JEREMIAS, *Der Prophet Amos* (ATD 24/2), Göttingen 1995, 84f., 90–93. Anders Jakob WÖHRLE, *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuchs. Entstehung und Komposition* (BZAW 360), Berlin/New York 2006, 89f.

<sup>26</sup> Vgl. Erhard BLUM, »Amos« in Jerusalem. Beobachtungen zu Am 6,1–7, in: *Henoch* 16 (1994), 23–47.

<sup>27</sup> Vgl. Jer 9,14f. und Winfried THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25* (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn 1973, 138.250.

<sup>28</sup> Vgl. auch Jer 23,15f.

Mit dem Spottlied auf den König von Babel ist eine weitere prophetische Orientierung für die Aufdeckung apokalyptischer Strukturen Biblischer Theologie gegeben. Das Lied beschreibt, unter Bezugnahme auf altorientalische und antik-griechische Mythologeme,<sup>29</sup> Hybris und Fall des Fremdherrschers von Babylon.

Über den Kontext ist Israel selbst angesprochen, dessen sich sein Gott erbarmt hat und es erneut erwählt (V.1). Gott selbst ist es dann auch, der Ruhe verschafft und im Spottlied den Stab der Frevler und Herrscher zerbricht (V.3–5). Im Zentrum des Liedes heben die Herrscher des Erdkreises und die Könige der Nationen zum Spott über den Machthaber Babels an (V.10). Er wollte zum höchsten Himmel, seinen Thron errichten, um sich dem Höchsten gleichzumachen (V.12–14). Und doch ist er ins tiefste Totenreich gestürzt (V.11.15).

Bisher konnten weder religionsgeschichtliche Motivparallelen, noch die bisweilen verzweifelte Suche nach der historischen Identität des Königs zu einem befriedigenden Ergebnis führen. Immerhin deutet der häufige Ortswechsel von der Erde (V.4b–8) in die Toten- und Schattenwelt (V.9–11) und über den Weg des tief gefallenen Herrschers (V.12–15) zurück auf die Erde (V.16–19)<sup>30</sup> eine annähernd »kosmische« Dimension in der lokalen Ausrichtung an. Wenn man jedoch die Kontexteinbindung des Spottliedes beachtet, dann erschließt sich die sehr konkrete Situation des hier Kommunizierten: In nachexilischer Zeit wird am König exemplarisch der schon in Jes 13 durch den Propheten inaugurierte Untergang Babylons schriftgelehrt ausgestaltet<sup>31</sup> und damit der vermeintlich göttlich legitimierten Herrschaft das Ende bereitet. Die Pragmatik des Textes zielt also ganz auf irdisch-geschichtliche Zusammenhänge.<sup>32</sup>

Die antik-jüdische Apokalyptik hat nun sowohl die ursprünglich in der prophetischen Sozialkritik verankerte Pervertierung von Gerechtigkeit und Rechtssatzung als auch den heilsgeschichtlich verankerten Sturz des Fremdherrschers in ihr Weltbild integriert. Zwar sind damit klare Motiv-

<sup>29</sup> Vgl. Jes 14,3–23 und Karin SCHÖPFLIN, Ein Blick in die Unterwelt (Jes 14), in: ThZ 58 (2002), 299–314; R. Mark SHIPP, Of Dead Kings and Dirges. Myth and Meaning in Isaiah 14:4b–21 (SBL Academia Biblica 11), Atlanta 2002; Matthias ALBANI, The Downfall of Hellel, the Son of Dawn. Aspects of Royal Ideology in Isa 14:12–13, in: Christoph AUFFART/Loren T. STUCKENBRUCK (Hg.), The Fall of the Angels (Themes in Biblical Narrative 6), Leiden/Boston 2004, 62–86.

<sup>30</sup> Vgl. Matthijs J. DE JONG, Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies (VT.S 117), Leiden/Boston 2007, 140.

<sup>31</sup> Man vergleiche die zahlreichen thematischen Bezüge: Vernichtung der Frevler (13,9.11; 14,5), Erzittern des »Kosmos« (13,13; 14,9 [vgl. V.16]), Hybris (13,11.19; 14,11), Gestirnsmetaphorik (13,10; 14,12f.) usw. Zur Rezeption von Jes 13f. in christlich-apokalyptischer Überlieferung (AscJes) vgl. Michael A. KNIBB, Isaianic Traditions in the Apocrypha and Pseudepigrapha (1997), in: Ders., Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions (SVTP 22), Leiden/Boston 2009, 289–306, 299.

<sup>32</sup> Dies gilt auch dann, wenn sich eine exakte Datierung von Jes 13f. momentan nicht begründen lässt: zur Diskussion vgl. Willem A. M. BEUKEN, Jesaja 13–27 (HThK.AT), Freiburg i.Br./Basel/Wien 2007, 57–61.



konstellationen angesprochen, die sowohl in der Prophetie wie in der Apokalyptik bezeugt werden. Doch geht es beim Aufweis biblisch-theologischer Strukturen nicht um rein traditions- und motivgeschichtliche Beobachtungen,<sup>33</sup> schon weil eine einseitige Herleitung der Apokalyptik aus der Prophetie fehlt.<sup>34</sup> Vielmehr beschreiben die genannten Einzelmotive, quasi *pars pro toto*, basale Strukturen einer sowohl anthropologisch als auch universal-kosmologisch geprägten Heilshoffnung, die auf Gott in seiner Unmittelbarkeit zielt. Die Wandlung von Recht und Gerechtigkeit in Gift und Bitternis beschreibt dabei die anthropologische, der Fall des hochmütigen Herrschers die universal-kosmische Perspektive dieser Hoffnung. Das übergreifende Motto und Ziel der Gottesunmittelbarkeit drückt etwa die um die Zeitenwende datierende *Sapientia Salomonis* in ihrem ersten, stark apokalyptisch geprägten Abschnitt aus, wenn es heißt (SapSal 3,1): »Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand, und es berührt sie keine Qual.« An den aufbereiteten Einzelmotiven ist dann über ihre Rezeption in der antik-jüdischen Apokalyptik deutlich, wie mit der »Verkehrung« oder »Transzendierung« jener Motive die auch für die frühchristliche Überlieferung relevante Heilshoffnung sich formiert. Anders ausgedrückt: Prophetisches Gericht in Schuldauftreibung und Gerichtsansage wird für das frühe Christentum erst in seiner apokalyptischen Modifizierung überhaupt rezipierbar.

Die Motivkombination von Gerechtigkeit und Bitternis wird in einer so interessanten wie skurrilen Schrift aus dem Ägypten der Zeitenwende in apokalyptischer Wendung dargeboten: im Testament Abrahams,<sup>35</sup> das zumindest auf einem jüdischen Grundtext<sup>36</sup> fußt. Der in zwei griechischen Rezensionen überlieferte Text schildert zunächst den gescheiterten Versuch des Erzengels Michael, Abraham im Auftrag Gottes den Tod und dessen Seele zu Gott zu überbringen. Der Patriarch wird gar in einer Himmelsreise zum Ort des Gerichts der Seelen gebracht – die Furcht vor dem Tod ist

<sup>33</sup> Wie sie etwa vor allem im »Tübinger Modell« berücksichtigt werden: vgl. dazu Michael COORS, *Scriptura efficax. Die biblisch-dogmatische Grundlegung des theologischen Systems bei Johann Andreas Quenstedt. Ein dogmatischer Beitrag zu Theorie und Auslegung des biblischen Kanons als heilige Schrift (FSÖTh 123)*, Göttingen 2009, 56–66.

<sup>34</sup> Vgl. Philip R. DAVIES, *Divination, »Apocalyptic« and Sectarianism in Early Judaism*, in: Ingo KOTTSEPER (Hg.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. Festschrift für Rainer Albertz (AOAT 350)*, Münster 2008, 409–423.

<sup>35</sup> Die beste kritische Textausgabe bietet: Francis SCHMIDT, *Le Testament grec d'Abraham. Introduction, édition critique de deux recensions grecques, traduction (TSAJ 11)*, Tübingen 1986. Zudem existiert eine frei zugängliche Online-Ausgabe der beiden Rezensionen: David M. MILLER/Ian W. SCOTT (Hg.), *Testament of Abraham. Edition 1.0. No pages*, in: *The Online Critical Pseudepigrapha*, hg. v. Ken M. PENNER/David M. MILLER/Ian W. SCOTT, Atlanta 2006. Online: <http://www.purl.org/net/ocp/TAbr.html> [Zugriffsdatum: 19. März 2010].

<sup>36</sup> Vgl. zur Datierung COLLINS, *The Apocalyptic Imagination* (s.o. Anm. 13), 252; Dale C. ALLISON, JR., *Testament of Abraham (CEJL)*, Berlin/New York 2003, 34–40. Zu einer ansprechenden inhaltlichen Charakterisierung vgl. Erich S. GRUEN, *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge (Mass.)/London 2002, 183–187.

also als Furcht vor dem Gericht über Gerechte und Frevler zu verstehen. Schon hier wird deutlich, dass das Testament Abrahams eine stringent individuelle Eschatologie bietet. Den Taten der Gerechten und Frevler wird nach dem Tod gleichermaßen vergolten wie im Leben. Doch gilt dies im *Plot* der Erzählung nur scheinbar.

Wenn nämlich Abraham dem Tod selbst begegnet (TestAbr A 16–18), so erscheint der Tod den »Gerechten« gegenüber in »jugendlicher Blüte«, »in großer Ruhe« und »mit Schmeichelei«. Den »Frevlern« tritt er jedoch »in größter Bitternis« und mit »grausamem Blick« entgegen.<sup>37</sup> Die zu beobachtende »Verkehrung« tritt an der Stelle zu Tage, wo der Tod nicht »in Bitternis«, sondern »in jugendlicher Blüte«, also Schönheit, erscheint und sich so dem verweigernden und daher fast unmerklich ebenfalls zum Frevler<sup>38</sup> gewordenen Abraham als »Instrument« Gottes und als gnädig erweist. Damit ist zwar, im Horizont individueller Eschatologie und wie aus anderen apokalyptischen Überlieferungen bekannt,<sup>39</sup> die Trennung von Gerechten und Frevlern nicht aufgehoben. Doch erscheint sie als der göttlichen Gnade unterjocht und so potentiell überwindbar.<sup>40</sup> Dem Gericht und dem Tod sind »Sieg« und »Stachel« genommen (1 Kor 15,54–57).

Wenn also in der Prophetie eines Amos oder Jeremia die Bitternis zur Metaphorisierung innerweltlicher Schuld und Strafe dient, wird sie im apokalyptischen Kontext zum Mittel der Todesüberwindung. Die Janusköpfigkeit des personifizierten Todes ist im Testament Abrahams das hermeneutische Mittel, um der apokalyptischen Struktur der »Verkehrung« und »Transzendierung« aufzuhelfen. Und nicht nur der Apostel Paulus bringt diese Struktur in sein Heilskonzept einer Todesüberwindung ein. In besonderer Weise steht die Naherwartung der Johannesapokalypse zur Debatte. In den Endzeitwehen beschreiben Visionen und Engelloffenbarungen etwa einen »Stern«, der wie eine brennende Fackel vom Himmel fällt. Sein Name lautet »Bitternis« (Apk 8,10–11). Aus den bisher erläuterten Strukturen wird deutlich: Bei diesem Stern namens »Bitternis« kann es sich nur um den gefallenen Engel *par excellence*, den personifizierten Gegenspieler Gottes handeln. Zwar sterben zunächst viele Menschen am Gift der Bitter-

<sup>37</sup> Der Text in TestAbr A 17,7f. (vgl. 16,4) lautet: »7 Und der Tod sagte: »Nein, mein Herr Abraham! Denn deine Gerechtigkeitstaten, die unermessliche Flut deiner Gastfreundschaft, die Größe deiner Liebe wurde zur Krone auf meinem Kopf. Und in jugendlicher Blüte, in großer Ruhe und mit Schmeichelei komme ich zu den Gerechten. 8 Zu den Sündern [aber] komme ich mit großem Verderben, Roheit, in größter Bitternis, mit grausamem Blick und ohne Gnade.« Vgl. die Kommentierung bei ALLISON, JR., Testament of Abraham (s.o. Anm. 36), 326f., 342–344, der vor allem auf iranische Parallelen verweist.

<sup>38</sup> Vgl. TestAbr A 9,7f.; 10,14f. und 14,14, wo es heißt: »Abraham, Abraham, ich habe deine Stimme und deinen Wunsch gehört, ich vergebe dir [deine] Sünde. Und jene, von denen du meinst, dass ich sie zugrunde gerichtet habe, die habe ich gerufen und sie in meiner übermäßigen Güte zum Leben geführt.«

<sup>39</sup> Vgl. nur Dan 12,1–3; äthHen 15,4–10; 99,3–5; 102–104.

<sup>40</sup> Vgl. TestAbr A 10,14; 13,4; 20,13f. In 10,14 heißt es: »Ich aber habe die Welt gemacht und will nicht irgendeinen von ihnen zugrunde richten, sondern warte auf den Tod des Sünders, bis er umkehrt und lebt.«

nis, doch zeigt der Satanssturz, wie etwa auch das Lukasevangelium verdeutlicht (Lk 10,18), die bereits angebrochene Heilszeit an (Lk 10,17–20).

Die antik-jüdische Apokalyptik hat in ihrer Geschichtskonzeption, die die Überwindung der an das Böse, hier: das personifizierte Böse, verfallenen Welt verwirklicht, das Motiv vom Sturz des Herrschers aus Jes 14 umgewandelt und im Horizont der Wächtermythen aus der Apokalypse des äthiopischen Henochbuches<sup>41</sup> uminterpretiert. Dadurch erscheint die Heilserwartung als durch temporale wie räumliche »Transzendierungen« bestimmt.

Der gefallene Stern ist nicht mehr einfach ein Fremdherrscher, sondern der Satan, der ursprünglich Gott in seinem himmlischen Thronrat zugeordnet war (Hi 1–2; Sach 3,1–2) und der nun in seinem Fall das Ende endzeitlicher Qualen ankündigt.<sup>42</sup> Insbesondere die »Tierapokalypse« (äthHen 85–90) bietet eine motivliche Orientierung bei der Strukturbeschreibung. In Kap. 86 (V.1–3) fällt ein Stern vom Himmel, um sich unter Ochsen niederzulassen. Danach steigen weitere Sterne vom Himmel auf die Erde, werden zu Bullen und zeugen mit Kühen Elefanten, Kamele und Esel. In dieser etwas befremdlich wirkenden Allegorie ist auf den Mythos von den Himmelsöhnen, die mit den Menschentöchtern Riesen zeugen (Gen 6,1–4), angespielt. Zugleich dürfte die Tierapokalypse bereits die auf denselben Mythos rekurrierende Wächterepisode (äthHen 6–11) verarbeiten.<sup>43</sup>

Mit der durch Gott nicht legitimierten Überschreitung der himmlischen in die irdische Sphäre ist eine Verfehlung verbunden, die kosmische Auswirkungen besitzt, insofern das Wächterbuch damit eine mythische Ätiologie des Bösen liefert. So wie der Herrscher Babels in Jes 14 oder das wohl mit dem Seleukidenkönig Antiochus IV. zu identifizierende »kleine Horn« in Dan 8 eine Grenzüberschreitung vom irdischen in den himmlischen Bereich in ihrer Hybris erstrebt haben, so setzt der Wächtermythos, jetzt gleichsam »von oben nach unten«, eine erste »Verkehrung« an.

Eine zweite, dann auch in frühchristlicher Naherwartung relevant werdende »Verkehrung« wird ersichtlich, wenn man den heilsgeschichtlichen Aufriss der Tierapokalypse bedenkt. Die ungefähr zeitgleich mit den Danielvisionen (Kap. 7–12) entstandene Teilkomposition im äthiopischen Henochbuch<sup>44</sup> reicht in ihrer geschichtsallegorischen Darstellung vom Adam der Urzeit bis zur Heilszeit, die als neue Schöpfung konzipiert ist. Schon dies zeigt, dass der Kontext einen kosmischen Wirkungsbereich vor Augen

<sup>41</sup> Das äthiopische Henochbuch (äthHen) ist eine apokalyptische Komposition aus unterschiedlichen antik-jüdischen Texten, die teilweise bis in das 3. und 2. Jahrhundert vor Christus datieren.

<sup>42</sup> Vgl. Klaus KOCH, *The Astral Laws as the Basis of Time, Universal History, and the Eschatological Turn in the Astronomical Book and the Animal Apocalypse of 1 Enoch*, in: Gabriele BOCCACCINI/John J. COLLINS (Hg.), *The Early Enoch Literature* (JSJ.S 121), Leiden/Boston 2007, 119–137, 129–134.

<sup>43</sup> Zur Verknüpfung von äthHen 18; 80 und Jes 14 vgl. Michael A. KNIBB, *The Use of Scripture in 1 Enoch 17–19* (2003), in: Ders., *Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions* (s.o. Anm. 31), 111–123, 121–123.

<sup>44</sup> Die Datierung der Tierapokalypse setzt man zwischen 165 und 160 vor Christus an.

hat.<sup>45</sup> Jener ist vollends deutlich, wenn man die Kommunikationssituation beachtet. So weist Henoch in der Makro-Komposition seinen Sohn Methusela mehrfach an, die folgenden Visionen zur Kenntnis zu nehmen oder auch aufzuschreiben.<sup>46</sup> Der Sternenfall beschreibt nicht nur eine (ur-)geschichtliche Station, sondern durch die Urzeit-Endzeit-Entsprechung der Tierapokalypse einerseits und die über die Kommunikationssituation deutliche Verknüpfung<sup>47</sup> von Tierapokalypse und »Astronomischem Buch« (äthHen 72–82) andererseits ein Geschehen von eminent kosmischer Bedeutung. Und entsprechend ist der Satans- bzw. Herrschersturz dann auch in frühchristlicher Überlieferung verstanden worden, nämlich im Sinne des bereits angebrochenen<sup>48</sup> oder in zeitlicher Nähe zu erwartenden Heils.<sup>49</sup> Damit ist in der Strukturbildung eine weitere Form der »Verkehrung« angesprochen: Sowohl der Sturz der Sterne als auch der Satanssturz leiten in apokalyptischer Geschichtsauffassung, von Jes 14 aus konzipiert, die Endzeit als Heilszeit ein. Die Endzeit greift dabei auf Motive der Urzeit zurück, so dass sich Eschatologie und Protologie entsprechen.

## V. Ergebnisse

Der Kanon der Bibel ist insofern »privilegiert«,<sup>50</sup> als er seine Begründung in Gebrauch und Geltung durch die Kirche findet. Damit sind Umfang, Inhalt und Grenzen des Kanons durch Autorität und institutionelle Begründungszusammenhänge konstituiert. Im wissenschaftlichen Kontext gelten aber ausschließlich in falsifikationsfähigen Herleitungen darstellbare und unter dem Vorbehalt jedweden Zweifels rezipierbare Schlüsse. Autorität zählt sicher nicht darunter.<sup>51</sup> »Biblische Theologie« muss also methodisch bei der historischen Kritik ansetzen und zugleich einen offenen Kanon im Blick haben. Religionsgeschichtliche und außerkanonische Quellen

<sup>45</sup> Vgl. Helge S. KVANVIG, Cosmic Laws and Cosmic Imbalance. Wisdom, Myth and Apocalyptic in Early Enochic Writings, in: BOCCACCINI/COLLINS (Hg.), The Early Enoch Literature (s.o. Anm. 42), 139–158.

<sup>46</sup> Vgl. äthHen 82,1; 83,1; 85,1; 92,1.

<sup>47</sup> So die These bei KOCH, The Astral Laws (s.o. Anm. 42), 134–137.

<sup>48</sup> Vgl. Lk 10,18 und Reinhard von BENDEMANN, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium (BZNW 101), Berlin/New York 2001, 143f.

<sup>49</sup> Vgl. Apk 8,7–11; 12,9–12.

<sup>50</sup> Thomas HIEKE, Vom Verstehen biblischer Texte. Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer »biblischen Auslegung«, in: BN 119/120 (2003), 71–89, 76–78; Ders., Alles Auslegungssache. Methodisch-hermeneutische Erwägungen zur Kontextualisierung biblischer Auslegung, in: BN NF 140 (2009), 95–110, 100f.

<sup>51</sup> Vgl. etwa den Vorschlag von Michael ROTH, Das Verhältnis von Glaube und Schrift. Überlegungen zu einer protestantischen Bestimmung der »Autorität« der Schrift, in: BZTh 22 (2005), 230–249, der die »Autorität« des Kanons über seine Funktion der Daseinserschließung für den Glaubenden bestimmt.

sollten gleichberechtigt zum Tragen kommen. Und im Sinne des Historischen ist eine Engführung auf reine Faktengeschichte zu vermeiden: So dürfte die behandelte Struktur der »Verkehrung« dem zugeschlagen werden, was »Fernand Braudel die »longue durée« genannt hat, jene lange Dauer, die strukturell allen Einzelgeschichten zugrunde- oder vorausliegt [...].«<sup>52</sup>

Etwa am Motiv der Bitternis ist ersichtlich, dass die ältere Prophetie zum Erweis von Schuld und zur Ansage des Gerichts Strukturen einer Gottesbeziehung benennt, die die Apokalyptik in ihrer Heilsgeschichte nutzt. Dabei »verkehrt« sie das in der Prophetie noch als endgültig verstandene Gericht in eine Markierung auf der Wegbeschreibung drängender Naherwartung zum ebenso endgültigen Heil: die Überwindung von Tod und Teufel. Die Ermittlung biblisch-theologischer Strukturen wäre gründlich missverstanden, wollte man hier eine bloße motiv- und traditionsgeschichtliche Rekonstruktion unterstellen. Die Orientierung an Motiven soll vielmehr den Blick für Strukturähnlichkeiten öffnen, die im besten Falle Hinweise auf theologische Wahrnehmungsmuster liefern, mit denen sich antik-jüdische und frühchristliche Gruppierungen einverstanden erklären konnten. Mittels solcher Strukturen bieten sich dann auch hermeneutische Anknüpfungspunkte für andere Methoden und das interdisziplinäre Gespräch an. Natürlich erschließt die hier gewählte Struktur einer antik-jüdischen bzw. nachösterlich-christlichen Naherwartung nicht mehr als einen schmalen Ausschnitt aus dem weiten Feld biblisch-theologischer Strukturen der Apokalyptik. Wenigstens noch zu nennen wäre etwa der Einfluss der dualistischen Weisheit, die mit apokalyptischen Vorstellungen arbeitet und durch die Textfunde aus Qumran nun auf eine sehr viel breitere Quellenbasis gestellt werden kann.<sup>53</sup>

Der Greifswalder Neutestamentler und Rektor der Universität in den Jahren 1945/46, Ernst Lohmeyer,<sup>54</sup> formulierte in seinem Artikel zur jüdischen Apokalyptik in der zweiten Auflage des Standardwerkes »Religion in Geschichte und Gegenwart«:

»[...] in diesem Sinne ist sie [die jüdische Apokalyptik] mit der Prophetie (...) vergleichbar. Aber das Ziel dieser Offenbarung liegt jenseits aller Zeit, ist der Gegenwart fern und nur als Absicht Gottes den Frommen in der Vergangenheit anschaubar. So lebt sie von der *Ueberlieferung* aus dieser Vergangenheit, die die Gewißheit des Endes und der Vollendung verbürgt, und stellt sich ganz unter ihren Schutz.«<sup>55</sup>

<sup>52</sup> So Reinhart KOSELLECK, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a.M. 2000, 12.

<sup>53</sup> Vgl. Karina Martin HOGAN, *Theologies in Conflict in 4 Ezra. Wisdom Debate and Apocalyptic Solution* (JSJ.S 130), Leiden/Boston 2008.

<sup>54</sup> Vgl. Andreas KÖHN, *Der Neutestamentler Ernst Lohmeyer. Studien zu Biographie und Theologie* (WUNT II/180), Tübingen 2004, 114–156.

<sup>55</sup> Ernst LOHMEYER, Art. Apokalyptik. II. Jüdische, in: RGG<sup>2</sup> 1, Tübingen 1927, 402–404, 404 (Hervorhebung im Original). Vgl. dazu auch Andreas KÖHN, Ernst Lohmeyer und die Apokalyptik, in: Christfried BÖTTTRICH (Hg.), *Eschatologie und Ethik im frühen Christentum. Festschrift für Günter Haufe zum 75. Geburtstag* (Greifswalder theologische Forschungen 11), Frankfurt a.M. 2006, 149–167.

Jedoch wird man zum Leben aus der Gewissheit nicht nur die vergangene Überlieferung der Prophetie oder auch Weisheit, sondern aus Sicht frühchristlicher Texte auch jene der antik-jüdischen, apokalyptischen Literatur in Rechnung stellen müssen. Wo dies geschieht, bleibt das Diktum Ernst Käsemanns als Anfrage und Auftrag, nämlich die apokalyptische Dimension Biblischer Theologie erst wieder neu zu entdecken. Und wahrscheinlich kann diese »Entdeckung« nicht nur einen sachlichen und auf die Quellen bezogenen Grund vorweisen, sondern erhellt wieder und anders das im Christentum fest verankerte jüdische Erbe. Auch hier wäre noch einmal Lohmeyers Stimme zu vernehmen, der in einem Brief an Martin Buber vom 19. August 1933 schreibt: »Ich hoffe, daß Sie mit mir darin übereinstimmen werden, daß der christliche Glaube nur so lange christlich ist, als er den jüdischen in seinem Herzen trägt.«<sup>56</sup>

#### ZUSAMMENFASSUNG

Die antik-jüdische Apokalyptik liefert einen wichtigen Beitrag zur Erschließung einer Biblischen Theologie, insofern man von einem offenen Kanon ausgeht, der Quellen auch jenseits seiner Grenzen berücksichtigt. Unter Einbeziehung der historisch-kritischen Methode zeigen sich in der apokalyptischen Literatur »Strukturen«, deren Sinn- und Wirkzusammenhang für eine gesamtbiblische Theologie von konstitutiver Bedeutung ist. Als wichtiger Baustein einer Biblischen Theologie fungiert die Apokalyptik. Und zwar auch deshalb, weil etwa die beiderseits auswertbare Struktur der »Verkehrung« im apokalyptischen Transzendierungskonzept eine zentrale Rolle spielt. Zum Erweis dient als material-exegetisches Paradigma die alttestamentliche Gerichtsprophetie in Verbindung mit der Einsicht, dass ihre Aussagen zu »Schuld« und »Gericht« neutestamentlich erst über einen »apokalyptischen Filter« rezipiert worden sind. Relevante Motive sind die Rede von der Verkehrung der »Bitternis«, der personifizierte Tod und der Herrscher- bzw. Satanssturz, wie sie in den antik-jüdischen Texten des Testaments Abrahams und des äthiopischen Henochbuchs verarbeitet werden. Zwar greift das Diktum Käsemanns von der »Apokalyptik als Mutter aller christlichen Theologie« zu weit, mahnt aber zugleich, die apokalyptische Dimension Biblischer Theologie erst wieder zu entdecken.

#### SUMMARY

The ancient Jewish apocalyptic provides an important contribution to the development of a Biblical Theology, insofar as one proceeds from an open canon, one which takes into account writings and data from outside the Old and New Testament. Taking account of the historical-critical method, "structures" become visible in the apocalyptic literature which have an important meaning for a theology of both the Old and New Testament. The apocalyptic serves as an important component of a Biblical Theology. This is also because the mutually evaluable structure of "reversal" in the apocalyptic transcending concept plays a central role. The Old Testa-

<sup>56</sup> Zitiert nach Eckart REINMUTH, Vom Zeugnis des Neuen Testaments zum Zeugnis für das Neue Testament. Ernst Lohmeyer, in: Irmfried GARBE/Tilman BEYRICH/Thomas WILLI (Hg.), Greifswalder theologische Profile. Bausteine zur Geschichte der Theologie an der Universität Greifswald (Greifswalder theologische Forschungen 12), Frankfurt a.M. 2006, 259–273, 271.

ment judgment prophecy serves as a material exegetical paradigm. It does this in connection with the insight that its declarations of “guilt” and “judgment” in the New Testament are interpreted first through an “apocalyptic filter”. Relevant themes discuss the reversal of “bitterness”, the personification of death and the decline of an emperor or Satan, as they are introduced in the ancient Jewish texts, such as the *Testament of Abraham* or *1 Enoch*. Käsemann’s famous remark that “apocalypticism is the mother of all Christian theology” goes too far, but it does remind us of the importance of apocalypticism within the discussion of Biblical Theology.