

Am Ende der Tage wird es geschehen ...

Zur Eschatologie des Alten Testaments

Thomas Hieke

I. Zukunft, Hoffnung, Utopie

Die Zukunft vorauszusagen hat die Menschheit schon immer beschäftigt. Hellseher und Wahrsager spielen heute aber nur noch eine untergeordnete Rolle; stattdessen beherrschen die Vorausahnungen der Analysten die Weltmärkte und die Computersimulationen die ökologischen Schreckensszenarien der Fernsehmagazine. Gibt es daneben noch Platz für die Frage nach dem »Ende der Tage«, also nach dem Sinn aller Geschichte und aller Entwicklung, nach dem Ziel, auf das alles hinausläuft? Die Gegenwart am Beginn des 21. Jahrhunderts, so scheint es zumindest, ist nicht nur rein »diesseitig« im räumlichen Sinne, sondern auch rein »jetztzeitig« im zeitlichen Sinne orientiert. Die Zukunft interessiert nur insoweit, als sie in unmittelbarer Nähe den erhofften ökonomischen Gewinn bringt, oder dahingehend, dass jetzt das ökonomisch-ökologische Verhalten geändert werden muss, um den jetzigen (!) Lebensstandard auch in Zukunft (!) halten zu können. Für ein Handeln Gottes in der Zukunft bleibt im Kalkül keine Lücke mehr – und somit kann es geschehen, dass biblische Zukunftsbilder und modernes Denken und Fragen aneinander vorbeilaufen. Das erklärt möglicherweise auch die verhältnismäßig geringe Rolle, die biblische »Eschatologie« in heutiger Pastoral und Verkündigung spielt. Und doch spiegeln sich in den biblischen Utopien (zu den Begriffen Eschatologie und Utopie s. u.) die Sehnsüchte der Menschheit; in ihnen formuliert sich das trotzige Bekenntnis, dass eine andere Welt möglich ist, zumindest denkbar. Im Zukunftsbild von der Völkerwallfahrt zum Zion heißt es:

Am Ende der Tage wird es geschehen: Der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge; er überragt alle Hügel. Zu ihm strömen alle Völker.

3 Viele Nationen machen sich auf den Weg. Sie sagen: Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn und zum Haus des Gottes Jakobs. Er zeige uns seine Wege, auf seinen Pfaden wollen wir gehen. Denn von Zion kommt die Weisung des Herrn, aus Jerusalem sein Wort.

4 Er spricht Recht im Streit der Völker, er weist viele Nationen zurecht. Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren

Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg.
(Jes 2, 2–4; vgl. Mi 4, 1–5)

Eine tiefe Friedenssehnsucht, die die Generationen überdauert, bricht sich im Bild vom Umschmieden der Schwerter zu Pflugscharen Bahn. Der Religionsphilosoph Paul Tillich (1886–1965) sieht die Utopie als Grundbaustein des Menschseins an:



Menschsein heißt: Utopie haben. Die Utopie ist verwurzelt im Menschsein selbst. ... Beginnen wir mit der Positivität der Utopie. Das erste, was da gesagt werden muss, ist, dass die Utopie Wahrheit ist. Warum ist sie wahr? Weil sie das Wesen des Menschen, nämlich das innere Ziel seiner Existenz ausdrückt. Sie zeigt, was der Mensch wesentlich ist. Jede Utopie ist ein Aufweis dessen, was der Mensch als inneres Ziel, als innere Erfüllung in sich und vor sich hat und haben soll.

Paul Tillich, *Der Widerstreit von Raum und Zeit*,
Gesammelte Werke 6, Berlin/New York 1963, 198–199.

Mit dem Utopiebegriff, wie ihn Paul Tillich konzipiert hat, ist möglicherweise eine Brücke zwischen den biblischen Texten, die vom Geschehen »am Ende der Tage« sprechen, und der heutigen Welt der Menschen zu schlagen. Tillich spricht auch von der »Fruchtbarkeit« der Utopie, die das Denken von Möglichkeiten freisetze und damit ein Potential eröffnet, das unmittelbar zum Handeln für eine bessere Zukunft führen kann. Damit ist zugleich die Macht verbunden, die bestehende Wirklichkeit tatsächlich umzugestalten. Ihre positiven Seiten zeigen zugleich aber auch die negativen Aspekte der Utopie: Sie ist unwahr, weil sie nicht die Entfremdungen und Begrenzungen des wirklichen Menschen sieht; sie ist unfruchtbar, wenn sie in reine Wunschprojektionen führt; sie ist ohnmächtig, weil sie zu Enttäuschungen führt, wenn die erhoffte Zukunft fort und fort nicht kommt, und so Menschen im Innersten zerrütten kann. Und eine Gefahr der Utopie hat Tillich vorausgesehen, die heute tagtäglich droht: Menschen, die zu sehr in ihren Utopien enttäuscht werden, tendieren zum Fanatismus, bis dahin, dass sie versuchen, ihre Vorstellung von der Welt, ihre Utopie also, mit Terror und Gewalt herbeizuführen. Allein das zeigt, dass es nicht unwichtig ist, was sich Menschen von der Zukunft erwarten, welche »Utopie« sie haben – und jeder Mensch hat eine. Da nun die Bibel Gotteswort in Menschenwort ist, und noch dazu aus den Händen vieler Menschen entstanden ist, sind vielfältige Zukunftsvorstellungen, Utopien, oder eben auch: eschatologische Konzepte, in sie eingeflossen.

II. Begriffe und geschichtliche Entwicklung

1. Utopie

Der Begriff der Utopie ist durch den Alltagssprachgebrauch belastet, denn er dient abwertend zur Kennzeichnung irrealer («utopischer») Vorstellungen. In diesem Sinne wird er hier nicht gebraucht, sondern als positiv konnotierte Bezeichnung für die denkbare Möglichkeit einer besseren Welt, ähnlich wie ihn *Thomas Morus* in seinem Roman über den idealen Staat, *De optimo rei publicae statu sive de nova insula Utopia* (1516) auffasste.

Utopie (griechisch: οὐ, »nicht«; τόπος, »Ort«: »Nirgendland«): ein in gedanklichen Konstruktionen in einer imaginierten, räumlich oder zeitlich entfernten Welt erreichbarer Idealzustand von Menschheit, Staat oder Gesellschaft. Die Utopie kann ein vergangenes oder gegenwärtiges Sozialwesen idealisieren und damit die gegenwärtigen Verhältnisse kritisieren oder als Zukunftsvision zu ihrer Verwirklichung auffordern. Sie ist eine Sprengung des Vorhandenen in einer für uns möglichen maximalen Erweiterung der Sicht. Gegen die Gefahr des Umschlagens der Utopie in die permanente **Revolution** öffnet die biblische Sichtweise den Blick, indem sie die Zukunft immer unter dem »eschatologischen Vorbehalt Gottes« sieht: Die bessere **Welt** ist nicht nur Ergebnis des Er kämpften, sondern auch Verheißung und Geschenk Gottes.

Die »vertikale Utopie« (Paul Tillich), die mit Gott rechnet, verweist darauf, dass das endgültige Heil damit immer noch aussteht – sie geht nicht im »horizontalen« menschlichen Planen auf, bestimmt und bewegt aber das weltverändernde Handeln des Menschen in Richtung auf dieses endgültige Heil hin. Damit sind bereits wichtige Aspekte der Pragmatik utopischer Texte genannt, d.h. Gründe dafür, warum man solche Zukunftsvisionen entwirft.

Die Theologie verwendet allerdings nicht den Begriff der Utopie, sondern spricht von »Eschatologie«.

2. Eschatologie

a) Zur begrifflichen Problematik

Eschatologie leitet sich vom griechischen Wort ἔσχατον, »das Letzte«, »Ende« ab. Der Terminus ist ein Begriff der systematischen Theologie,

der sich im 19. Jh. als »die Lehre von den letzten Dingen« durchsetzte. Tod, Auferstehung, Gericht, Ende der Welt und der Zeit sind die traditionellen Themen. Da die Anwendung der systematisch-theologischen Fragestellung auf biblische Aussagen problematisch ist, bleibt eine Definition *biblischer* Eschatologie schwierig.

Von Eschatologie ist immer dann zu sprechen, wenn ein neues Zeitalter mit radikal veränderten Verhältnissen im Vergleich mit der Gegenwart im Blick ist.

Dabei kann zwischen national-eschatologischen (auf die Zukunft Israels) und universal-eschatologischen (auf die Zukunft der Welt bezogenen) Weissagungen unterschieden werden. Diese Zukunft kann noch innergeschichtlich vorgestellt werden (Eschatologie im engeren Sinne) oder durch einen katastrophenhaften Untergang dieser Welt und das Hereinbrechen der anderen, göttlichen Welt (Apokalyptik, s. u.). Biblische »Eschatologie« ist ein Komplex von oft unausgeglichenen Erwartungen und Vorstellungen, die sich im Laufe der Geschichte in unterschiedliche Richtungen entwickelten. Der Begriff »Eschatologie« ist als theologischer Terminus für die Beschreibung *literarischer* Phänomene eher ungeeignet. Als Alternative bietet sich der Begriff der Utopie (s. o.) an. Kennzeichen der biblischen Utopie/Eschatologie ist, dass hier Verheißung und Geschenk Gottes mit eingerechnet werden, so dass blinder Aktionismus oder permanente Revolution vermieden werden. Zugleich steckt hinter den Utopien der Bibel eine Pragmatik, die das gerechte Handeln des Menschen in Richtung auf das ewige Heil hin motiviert und unterstützt (z. B. Mi 4,1–5/Jes 2,2–4; Jes 11,4–5; Jes 55,1–5; Jes 58; Jer 31,31–34; Mal 3,1–5).

Die biblische Eschatologie ist nicht aus Israels Umwelt (Ägypten, Mesopotamien, Griechenland) religionsgeschichtlich herzuleiten. Die Quellen liegen im Glauben Israels, der sich an Gottes Verheißungen orientiert: (1) Die »Väter« (oder besser: Erzeltern) bekommen das Land und zahlreiche Nachkommenschaft verheißen. Schlüsseltexte sind u. a. Gen 12,1–3; 15,18–21. (2) An David ergeht in 2 Sam 7 die Verheißung, stets werde einer seiner Nachfolger auf Israels Thron sitzen. Sie erfährt ihre Fortführung in der Erwartung eines von David abstammenden Gesalbten (Messias), der ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit aufrichtet (z. B. Jes 9,1–6; 11,1–16). (3) Die Offenbarung der Weisung Gottes am Sinai als Grundlage des Bundes zwischen Gott und Israel konstituiert eine Gemeinschaft, deren Wohl und Wehe an der Beachtung der Weisung des Bundes (der Tora) hängt (Schlüsseltext: die Fluch- und Segensverheißungen in Dtn 27–28). Diese drei göttlichen Verheißungen

sind in ihrer Gänze noch nicht erfüllt und damit »offen«, und sie zeigen eine Zukunftsvorstellung, die für Israel bzw. die Bibel charakteristisch ist und nicht aus den Kulturen der Umwelt Israels kommt. Zugleich ist zu betonen, dass es durchaus Kreise in Israel gibt, die keine derartigen Zukunftserwartungen formulieren, etwa die Tradenten biblischer Weisheitslehren (Spr, Ijob, Koh), die Kreise, die hinter den Büchern 1/2 Chr und Esra/Nehemia stehen, sowie die für die priesterlichen Texte des Pentateuch Verantwortlichen. Während diese Gruppen offenbar in der Oberschicht und in Leitungsfunktionen anzusiedeln sind, scheinen sich eschatologische Erwartungen vor allem jenseits gesellschaftlicher und politischer Institutionen zu entwickeln (vgl. z.B. Jes 55, 1; 58, 3–5; Mal 2, 1–9; diese Stellen kritisieren das ausbeuterische System des Marktes, erstarrte religiöse Rituale, eine korrupte Priesterschaft).

b) Zur geschichtlichen Entwicklung

Die Datierung vieler Texte ist nach wie vor kontrovers, so dass die geschichtliche Entwicklung eschatologischer Vorstellungen unsicher ist. So ist etwa umstritten, ob die Verheißungen von Land und zahlreicher Nachkommenschaft im Buch Genesis in die vorexilische Zeit, vielleicht auch in die Zeit vor den klassischen Propheten datiert werden können, oder ob diese Hoffnungsvorstellungen erst nach dem Exil als Trostbotschaft und Reaktion auf den Verlust des Landes bzw. der nationalen Eigenständigkeit Israels formuliert werden. In der *klassischen Prophetie* (z.B. Jesaja von Jerusalem, 8. Jh.) und in der Zeit bis zum Exil (587 v. Chr.) dominieren Gerichtsansagen über den bevorstehenden Untergang Israels und Judas/Jeruselems.

Ich strecke meine Hand gegen Juda aus und gegen alle Einwohner Jeruselems und ich rotte an diesem Ort die Reste des Baalsdienstes aus, samt den Namen der Fremdgötterpriester, 5 alle, die sich auf den Dächern niederwerfen vor dem Heer des Himmels, auch alle, die sich vor dem HERRN niederwerfen, zugleich aber bei ihrem Königsgott schwören 8 ich rechne ab mit den großen Herren und den Königssöhnen und allen, die fremdländische Kleider tragen; 9 an jenem Tag rechne ich ab mit jedem, der über die Schwelle springt, mit allen, die das Haus ihres Herrn mit Betrug und Gewalt anfüllen. 10 ... Horch! Geschrei vom Fischtor her und aus der Neustadt lautes Jammern und von den Hügeln her großes Getöse. 11 Jammert, ihr Bewohner der Senkel Denn das ganze Krämervolk verstummt, alle Geldwechsler sind ausgerottet. 12 In jener Zeit durchsuche ich Jerusalem mit der Laterne und rechne ab mit den Herren, die dick geworden sind auf ihrer Hefe und denken: Der HERR tut weder Gutes noch Böses. 13 Darum werden ihre Reichtümer geraubt und ihre Häuser verwüstet. (Zefanja 1,4–5.8–13)*

Weitere Beispiele sind Amos 2, 4–16; 3, 9–15; Jeremia 3, 1–13; 4, 5–31; 7, 1–15 etc.; Ezechiel 4, 1–5, 17; 7, 1–27; 8, 5–10, 7 etc.

In dieser »negativen Eschatologie« der vorexilischen Prophetie werden Grundlagen einer guten Zukunftserwartung wie Erwählung, ewiger Bestand von Stadt und Tempel negiert und das Ende (»Eschaton«) des Staates, der Stadt und des Tempels angekündigt. Dieses Ende trifft dann auch mehr oder weniger in der geschilderten Weise ein.

Der *Untergang von 597/587* und das *Babylonische Exil* bringen dann eine radikale Wende in der prophetischen Botschaft: An die Stelle des Gerichts tritt mit zunehmender Dauer des Exils der Trost (vgl. Jes 1 mit Jes 40, dem Anfang des »Deuteriojesaja«). Die unmittelbar bevorstehende heilvolle Zukunft besteht in der Botschaft von der Heimkehr aus dem Exil, die als neuer Exodus (Rückkehr in ein blühendes Land, z. B. Jes 35; 41, 17–20; 43, 1–7) bzw. als neue Schöpfung (z. B. Jes 65, 16e–17; 66, 22, rezipiert in 2 Petr 3, 13; Offb 21, 1) dargestellt wird.

Die Wüste und das trockene Land sollen sich freuen, die Steppe soll jubeln und blühen. 2 Sie soll prächtig blühen wie eine Lilie, jubeln soll sie, jubeln und jauchzen. Die Herrlichkeit des Libanon wird ihr geschenkt, die Pracht des Karmel und der Ebene Scharon. Man wird die Herrlichkeit des Herrn sehen, die Pracht unseres Gottes. 3 Macht die erschlafften Hände wieder stark und die wankenden Knie wieder fest!
(Jes 35, 1–3)

Doch diese Heilsbotschaft realisiert sich nicht in dem erhofften Ausmaß in der *nachexilischen Zeit* (6.–4. Jh. v. Chr.): Die Realität wird als bedrückend empfunden; es gibt große soziale Ungleichheiten, eine wirtschaftliche Krise, und die persische, griechische, schließlich römische Fremdherrschaft ist eine ausbeuterische Besatzungsmacht. So gerät der Alltag in große Spannung zu den Verheißungen.

Daher wird die Eschatologie der spätnachexilischen Zeit von der Hoffnung auf ein radikales Eingreifen Gottes aus der Transzendenz dominiert, das diesem Äon der Unterdrückung, des Leidens und der Sünde ein Ende bereitet und eine neue Weltzeit des Heils und der Gerechtigkeit heraufführt (z. B. Jes 60, 18–21; 65, 17; 66, 22; Joël 3, 1–5). Der eschatologische Dualismus formuliert die Vorstellung von zwei Äonen: Nach dem Gericht und dem »Ende« kommt ein neuer Anfang. Damit ist die Eschatologie in ein Vorstellungskonzept übergegangen, das als Apokalyptik (s. u.) bezeichnet wird.

In *hellenistisch-römischer Zeit* (ca. 4. Jh. v. Chr. – 1. Jh. n. Chr.) entstehen jüdische Schriften, die ausgefaltete eschatologische oder apokalyptische Vorstellungen entwickeln. Nur zum Teil werden diese Schriften in den

jeweiligen Kanon von Juden und Christen aufgenommen. Einige Beispiele seien angeführt: Im Buch Daniel (1. Hälfte des 2. Jh. v. Chr.) entfaltet Kapitel 7 die Vision von vier Tiermonstern als Allegorien der damaligen »Weltreiche« – sie werden im Endgericht des »Hochbetagten« (Gott) vernichtet, und »einer, der wie ein Mensch aussieht« übernimmt die ewige Weltherrschaft.

Immer noch hatte ich (Daniel) die nächtlichen Visionen: Da kam mit den Wolken des Himmels einer wie ein Menschensohn. Er gelangte bis zu dem Hochbetagten und wurde vor ihn geführt. 14 Ihm wurden Herrschaft, Würde und Königtum gegeben. Alle Völker, Nationen und Sprachen müssen ihm dienen. Seine Herrschaft ist eine ewige, unvergängliche Herrschaft. Sein Reich geht niemals unter.
(Dan 7, 13–14)

Diese Vision wird in christlicher Rezeption auf Jesus Christus gedeutet (z.B. Mt 24, 30; Mk 13, 26; 14, 62; Lk 22, 69; Offb 1, 13; 14, 14).

In den *deuterokanonischen Spätschriften* des AT werden sowohl kollektiv-eschatologische (Tob; Sir) als auch individual-eschatologische (2 Makk; Weish) Zukunftsbilder konzipiert. Das Buch Tobit legt das Schwergewicht auf die endzeitliche Wiederherstellung Jerusalems als heilige und herrliche Stadt der Gerechten (Tob 13, 10–17; 14, 5). Auch der Weisheitslehrer Jesus Sirach (Ben Sira) entwickelt endzeitliche Vorstellungen: Wie in Mal 3, 23 f. wird der Prophet Elija wiederkommen, um in der Endzeit für Versöhnung im Volk und für eine Beschwichtigung des göttlichen Zornes zu sorgen (Sir 48, 10). Ferner erwartet Ben Sira eine Wiederherstellung der davidischen Dynastie (47, 11.22). In der Verbindung von ewigem Davidsbund mit dem ewigen Priesterbund mit Pinhas (45, 24–25) werden der gesalbte König und der gesalbte Priester miteinander verknüpft (vgl. Sach 4, 14), was für die spätere Entwicklung messianischer Vorstellungen bedeutsam ist. – Im 2. Makkabäerbuch findet sich beim Martyrium der sieben Brüder und ihrer Mutter (2 Makk 7) die eschatologische Hoffnung auf eine Auferstehung der (getöteten) Gerechten, die die Tora Gottes befolgen (vgl. auch 2 Makk 12, 45). Für den verbrecherischen Seleukiden-König (Antiochus IV. Epiphanes) gibt es hingegen keine Auferstehung. Die Unsterblichkeit der Gerechten ist ein großes Thema im Buch der Weisheit. Insbesondere Weish 1–6 reflektieren in dualistischer Sicht das Schicksal der Frevler (der »Bösen«) und der Gerechten (»der Guten«), vor allem unter dem Gesichtspunkt des vorzeitigen, durch Krankheit oder Kriegsgewalt bedingten Todes der Gerechten: Sie sind über den Tod hinaus in Gottes Hand und dürfen die Unsterblichkeit erhoffen (Weish 3, 1–9), während die Bösen den Untergang

(totale Auslöschung) erleiden und zu spät erst erkennen, wie verfehlt ihr Tun war.

Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand und keine Qual kann sie berühren. 2 In den Augen der Toren sind sie gestorben, ihr Heimgang gilt als Unglück, 3 ihr Scheiden von uns als Vernichtung; sie aber sind in Frieden. 4 In den Augen der Menschen wurden sie gestraft; doch ihre Hoffnung ist voll Unsterblichkeit.

(Weisheit 3, 1–4)

Das Motiv der Unsterblichkeit der Gerechten begegnet auch in den Psalmen Salomos (PsSal 3; 13; 14; 15). Für das äthiopische Henochbuch (Hen[äth] 1–35; 85–105) ist das kommende große Gericht ein durchgängiges Thema: Wie einst bei der Sintflut wird dieses Gericht die gesamte Menschheit bis auf einen Rest gerechter Menschen vernichten. Diese kleine Gemeinschaft der Gerechten erhält eine Offenbarung über Gut und Böse und über Belohnung und Verdammung im Endgericht. Der Lauf der Geschichte wird als vorherbestimmt angesehen, die eigene Gegenwart gilt als das festgelegte Ende der Zeit. In den Parabeln des äthiopischen Henochbuches (Hen[äth] 37–71) wird als Ausführender des Gottesgerichtes eine transzendente Gestalt vorgestellt, die Elemente des davidischen Königs, des Gottesknechtes aus Deuterocesaja und des Menschenähnlichen aus Daniel 7 in sich vereinigt.

c) Exkurs: Eschatologie in der Qumranliteratur

Die jüdische Sondergemeinde, deren Schriften in den Höhlen von Qumran gefunden wurden, verstand sich als eine einzigartige Gemeinschaft (*yachad*, 1QS 1, 1; »community of the renewed covenant«, »Gemeinschaft des erneuerten Bundes« nach einer Wendung in der so genannten Damaskusschrift CD 6, 19; 8, 21). In ihren Schriften finden sich verschiedene, einander teilweise widersprechende Vorstellungen von der Endzeit. Die verschiedenen Texte wurden aber nie zu einem kohärenten System zusammengefügt. – Die biblische Wendung »am Ende der Tage« begegnet mehrfach in den Schriftrollen (v. a. in 4QMMT=4Q394–399; 11Q13 [Melchisedek]; 4Q174 [Florilegium]; 4Q177 [Catena^a]). Diese Periode ist eine Zeit der Versuchung und Bewährung sowie eine Zeit beginnender Rettung. Die Gemeinschaftsregel erwartet etwa, dass Gott allem Betrug ein Ende bereiten wird (1QS 4, 18), nach der Melchisedek-Rolle wird Melchisedek als eschatologische Gestalt das Gericht Gottes durchführen und den in Jes 52, 7 angekündigten Frieden bringen (11Q13 2, 13–25). Neben Melchisedek begegnen noch andere eschatologische engelartige Erlösergestalten, so auch Michael (wie in Dan 12, 1) oder

der Prinz der Lichter (1QS 3,20; 1QM 13, 10). – Von den Texten her ist offen, ob »das Ende der Tage« als noch ausstehend oder als gerade eben beginnend angesehen wird. Damit sind auch Beginn und Ende dieser Zeit unbestimmt. Nach der Damaskusschrift sieht sich die Gemeinschaft als der wahre Rest Israels, das immer noch unter der mit dem Babylonischen Exil begonnenen Strafe Gottes und den Nachstellungen Belials (die Verkörperung des Bösen) leidet. Aufgrund des erneuerten Bundes befolgt die Gemeinschaft das Gesetz, das für die Zeit des Frevels (ihre Gegenwart) ergangen ist, und erwartet Gottes endgültige Vergebung. Wer innerhalb der Gemeinschaft lebt, steht bereits in der Gnade Gottes; das übrige Volk Israel ist verstrickt in die Netze des Bösen, das als »Belial« personifiziert wird (s. z. B. 1QS 1). In einer Auslegung (*Pescher*) der biblischen Habakuk-Schrift hat Gott alles vorherbestimmt und eine geordnete Abfolge der Zeiten aufgestellt (1QpHab 7,13–14). Die Aussagen werden auf die Endzeit bezogen, deren Anbruch in der Gegenwart erfolgt. Gott hat dem »Lehrer der Gerechtigkeit«, eine rätselhafte Identifikationsgestalt der Gemeinschaft, alle Geheimnisse der Prophetenworte kundgetan (1QpHab 7,4–5), und wer an der Treue zu ihm und zur Weisung (Tora) Gottes festhält, wird im kommenden Gericht von Gott gerettet werden (1QpHab 7–8; s. auch 4Q171=4QPs^a f1+3_4iii 15–19). Die Damaskusschrift spricht vom Auftreten des »Tora-Interpreters« (z. B. CD 6,7; 7,18; s. auch 4Q174), der mit dem in Num 24,17 angekündigten »Stern aus Jakob« identifiziert wird und zum wahren Verständnis der Tora anleiten soll – bis am Ende der Tage einer kommt, der Gerechtigkeit lehrt (CD 6,10–11). – Die Lehren der Gemeinschaft gelten bis zur Endzeit, bis »der/die Gesalbte/n aus Aaron und Israel« kommt/kommen (eine oder zwei Messiasgestalten mit priesterlichen bzw. königlichen Aufgaben; z. B. 1QS 9,11; CD 12,23–13,1; 14,19; 20,1). Es ist die Zeit der Heimsuchung, wenn der Messias Aarons und Israels kommt, in der die Treuen belohnt, die Treulosen aber dem Schwert ausgeliefert werden (CD 19,10). Auch die messianische Erwartung variiert in den Schriften. Es ist wahrscheinlich, aber nicht unumstritten, dass die Gemeinschaft zwei Messiasgestalten erwartete: einen königlichen Messias in der Nachfolge Davids mit militärischen und juristischen Aufgaben sowie einen priesterlichen Messias für die Lehre der Tora und den Kult. An mehreren Stellen wird dabei dem priesterlichen Messias der Vorrang gegeben (z. B. 1QSa 2,19–21). Der Gesalbte/Messias kann auch den/die »Propheten« bezeichnen, der/die als Chiffre für die in der biblischen Prophetenliteratur angekündigten eschatologischen Heilstaten Gottes steht/stehen: So findet sich in dem Fragment 4Q521 die folgenden ermutigenden Worte (mit deutlichem Rückgriff auf Jes 61,1; 35,5 und zahlreiche andere Stellen):



... der Himmel und die Erde werden hören auf Seine/n Gesalbten, und alles was in ihnen, wird nicht vom Gebot Heiliger weichen. Nehmt euch zusammen, Sucher des Herrn, in Seinem Dienst! Findet Ihr nicht darin den Herrn, alle die da hoffen in ihrem Herzen, dass der Herr sich um Fromme kümmert und Gerechte mit Namen ruft, über Armen/Demütigen Sein Geist schwebt und Er Getreue neu stärkt durch Seine Kraft, dass Er Fromme ehrt auf einem Thron ewiger Herrschaft, Gebundene löst, blinde (Augen) öffnet, Gebeugte aufrichtet?

Und so will für immer ich anhaften den Hoffenden und auf/in Seiner Huld [...] und die Frucht guter Tat wird sich einem Mann nicht verzögern, und glorreiche Dinge, die so noch nicht gewesen, wird der Herr tun, wie Er gesagt hat.

Dann heilt er Durchbohrte und Tote belebt Er, Armen/Demütigen verkündet er Gutes, und Niedrige wird er sättigen, Verlassene wird er leiten und Hungernde reich machen.

(4Q521 Frg. 2 Kol. ii + Frg. 4; Übersetzung nach J. Maier)

Es kommt mithin weniger auf die Titel als auf die eschatologischen Funktionen und Ereignisse an. In den apokalyptisch geprägten Endzeitkonzepten der Qumranliteratur verbinden und vereinigen sich irdische und himmlische Erwählte zur vollständigen und ewigen Rettung von jeglichem Frevlertum. Der wohl wesentlichste Zweck der eschatologischen Texte in der Qumranliteratur ist die Ermutigung der Gemeinde und die Vergewisserung der eigenen heilsgeschichtlichen Position. Das wird auch deutlich an einem »Midrasch zur Eschatologie«, in dem anhand eines »Florilegiums« (4Q174) und einer Kette (»Catena«, 4Q177) aus verschiedenen Bibelstellen (darunter 2 Sam 7; Ps 89; Am 9, 11) die Vernichtung der Feinde der Gemeinschaft und die Errichtung einer heilvollen Zukunft angekündigt wird: Es wird ein »Heiligtum von Menschen« gebaut, das wohl die Gemeinschaft selbst ist, die vom »Spross Davids« und dem »Erforscher/Interpreter der Tora« geleitet wird (4Q174 3, 6–13). – Die so genannte »Kriegsrolle« (1QM) spricht in stark dualistischer Schwarz-Weiß-Malerei vom eschatologischen Krieg zwischen den »Söhnen des Lichts« und den »Söhnen der Finsternis«, dessen Sinn in der ewigen Vernichtung der Anhängerschaft »Belials« (eine personifizierte Chiffre für alles Böse, Feindliche und Frevlerische) liegt (1QM 1, 5–6; auch andere Schriften erwähnen diesen eschatologischen Krieg). Die Welt ist in dieser Sichtweise zweigeteilt in die Seite Belials und die Seite Gottes, die mit Licht und Wahrheit bezeichnet wird und vom Erzengel Michael angeführt wird (1QM 1, 15–19; s. z. B. auch 1QS 3, 13–4, 26). Die Gemeinschaft identifiziert sich mit der guten Seite; Gott selbst steht noch einmal außerhalb des Kampfes zwischen Belial und Michael und ihren jeweiligen Truppen (z. B. 1QM 17, 6–8). Am Ende dieses kosmolo-

gischen Dualismus steht der Sieg Gottes. Im Vordergrund stehen das eschatologische Gericht, Strafe und die Vernichtung der Frevler. Über die Zeit danach werden keine Details formuliert (der Text bricht ab). – In gewissem Gegensatz dazu steht eine andere eschatologische Vorstellung, die nicht dualistisch angelegt ist, sondern das gegenwärtige Chaos als vorübergehende Störung einer grundsätzlich gut angelegten Schöpfung sieht. Nach einem Kampf aller gegen alle werden die Frevler nicht vernichtet, sondern der Herrschaft des Volkes Gottes unterstellt. Das Volk Gottes steht auf und gebietet dem Schwert Einhalt. Es kommt zu allgemeinem Frieden auf Erden. Eine eschatologische Gestalt, genannt »Sohn Gottes« und »Sohn des Höchsten«, wird ein ewiges Königreich aufrichten (so die rätselhafte aramäische Apokalypse 4Q246 in großer Nähe zu Dan 7).

Literatur: *John J. Collins*, Art. Eschatology: Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls 1, 2000, 256–261 (Lit.). – *Philip R. Davies*, Eschatology at Qumran, in: JBL 104 (1985) 39–55. – *Johann Maier*, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Band II: Die Texte der Höhle 4 (UTB 1863), München/Basel 1995. – *S. L. Mattila*, Two Contrasting Eschatologies at Qumran (4Q246 vs 1QM), in: Bib. 75 (1994) 518–538. – *Bilhah Nitzan*, Eschatological Motives in Qumran Literature: The Messianic Concept, in: *Henning Graf Reventlow* (ed.), Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition (JSOT.Sup. 243), Sheffield: JSOT-Press 1997, 132–151. – *Annette Steudel*, Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat a.b). Materielle Rekonstruktion, Textbestand, Gattung und traditionsgeschichtliche Einordnung des durch 4Q174 (»Florilegium«) und 4Q177 (»Catena A«) repräsentierten Werkes aus den Qumranfunden (Studies on the Texts of the Desert of Judah 13), Leiden 1994.

Die jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit sowie die Qumran-Texte erhellen den Hintergrund, vor dem sich christliche Vorstellungen über Jesus Christus und dessen Kommen und Wiederkunft sowie die christliche Zukunftserwartungen entwickeln.

2. Apokalyptik

Das Phänomen der Apokalyptik ist eine geschichtliche Weiterentwicklung aus Prophetie und Eschatologie mit völliger Neuakzentuierung. Sie entsteht, wenn die eigene Gegenwart als so schlecht erfahren und gedeutet wird, dass man sich eine innergeschichtliche Weiterentwicklung zu einem höheren und besseren Ziel nicht mehr vorstellen kann, sondern einen Neuanfang nur nach einem katastrophalen Untergang erwarten kann.

a) Zur begrifflichen Problematik

Die Apokalyptik spricht vom göttlichen Eingreifen in diese Welt und vertritt die Vorstellung zweier gänzlich verschiedener Weltzeiten, deren erste sich nie innergeschichtlich weiterentwickelt, sondern in katastrophalen Zusammenbrüchen untergeht, um dem allein von Gott heraufgeführten Äon Platz zu machen.

Die Apokalyptik impliziert stets eschatologische Vorstellungen, doch umgekehrt ist nicht jeder als »eschatologisch« zu qualifizierende Text notwendig auch apokalyptisch. Der griechische Begriff ἀποκάλυψις bedeutet »Enthüllung«, »Offenbarung«. Apokalyptik bezeichnet bestimmte religions- und geistesgeschichtliche Phänomene, die ihren literarischen Niederschlag in »Apokalypsen« finden.

Die Apokalypse ist eine literarische Gattung, die meist in einem narrativen Rahmen eine Offenbarung schildert, die ein jenseitiges Wesen einem menschlichen Empfänger zuteil werden lässt und eine transzendente, neue Realität vermittelt, die sowohl überzeitlich ist, weil sie eine endzeitliche Rettung und Erlösung beinhaltet, als auch überräumlich, da eine andere, übernatürliche Welt hereinbricht.

Als geistesgeschichtliches Phänomen markiert die Apokalyptik eine völlig geänderte Auffassung vom Lauf der Geschichte und dem erwarteten Ergehen der Welt und des Individuums. In weiten Teilen der hebräischen Bibel richtet sich die Zukunftshoffnung auf ein langes Leben, Erfolg und Nachkommenschaft. Auch die Prophetie sah in ihren utopischen Zukunftsvisionen innerweltliche Veränderungen bzw. Verbesserungen dieser Welt voraus (zu den Themen s. u.). Dagegen ist es für die Apokalyptik charakteristisch, dass in einem radikalen Bruch die gegenwärtige Weltzeit und ihre Königreiche in katastrophenhaften Ereignissen zu einem völligen Ende geführt werden, woraufhin dann die bisher verborgene und dann nicht mehr aufzuhaltende Herrschaft Gottes im neuen Äon zum Vorschein tritt (vgl. z.B. Dan 2, 28–49). In der Apokalyptik kommt die Erlösung nicht innerhalb der Geschichte und nicht durch menschliches Handeln (vgl. Dan 2, 34.45; 8, 25), sondern nur durch einen souveränen Einbruch Gottes in diese Weltzeit, der einen grundlegenden Umsturz aller Verhältnisse bewirkt (z.B. Dan 7, 7–12.23–27). Die Hoffnung des Einzelnen richtet sich auf ein Leben in ewiger Herrlichkeit zusammen mit den Engeln nach einem Gericht Gottes, das die Treuen belohnt und die Bösen bestraft (z.B. Dan 12, 1–3).

In jener Zeit tritt Michael auf, der große Engelfürst, der für die Söhne deines Volkes eintritt. Dann kommt eine Zeit der Not, wie noch keine da war, seit es Völker gibt, bis zu jener Zeit. Doch dein Volk wird in jener Zeit gerettet, jeder, der im Buch verzeichnet ist. 2 Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach, zu ewigem Abscheu. 3 Die Verständigen werden strahlen, wie der Himmel strahlt; und die Männer, die viele zum rechten Tun geführt haben, werden immer und ewig wie die Sterne leuchten. (Dan 12,1–3)

Das Buch Daniel ist kein prophetisches Buch mehr, sondern eine Apokalypse. Die fiktive Situation, in der die Hauptfigur Daniel wirkt, ist der babylonische Königshof nach 587 v. Chr. (Dan 1), an dem Daniel die Träume des Königs deutet. Dieser erzählerische Rahmen wird dazu verwendet, um die eigene Gegenwart, die Krise der Makkabäerkriege um 165 v. Chr., zu deuten und der angesprochenen Leserschaft in ihrer Bedrängnis Trost und Zuversicht zu vermitteln. Es wird vorgegeben, Daniel habe das alles schon vor vielen hundert Jahren vorhergesehen, seine Voraussagen haben sich als wahr erwiesen, und daher seien auch seine Ausblicke, dass Gott am Ende das Heil in Form eines ewigen Königreiches bringen werde, wahr. Zuerst jedoch müssen die Königreiche der Welt in grausamen Kämpfen untergehen. In dieser Vorstellung spiegelt sich die jahrhundertelange Erfahrung in Juda und Jerusalem mit wechselnden Großmächten als Besatzer und ständig wiederkehrenden Kriegssituationen, die auch zu einem wirtschaftlichen Niedergang der Region führen.

b) Zur geschichtlichen Entwicklung

Es sind insbesondere die zeitgeschichtlichen Verhältnisse der ersten Hälfte des 2. Jh. v. Chr., die zu apokalyptischen Vorstellungen führen. Zwischen der traditionellen jüdischen Lebensweise und dem starken kulturellen Einfluss, den die hellenistische Oberherrschaft einbrachte, kam es zu politischen, kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Auseinandersetzungen, die erhebliche Spannungen *innerhalb* der jüdischen Gemeinde selbst hervorriefen. Das bisherige Selbstverständnis in Form der Berufung auf die Heilsgeschichte und die Tora wurde massiv in Frage gestellt. Für die einen wurde die strikte Observanz der Tora zum politischen Identitätsmerkmal, andere Gruppen reduzierten die Bedeutung der Tora auf den rein religiösen Bereich und wollten das öffentliche Leben, Politik und Gesellschaft, nach den Vorgaben der hellenistischen Kultur gestalten. Diejenigen, die nach Art der »Griechen« leben wollten, hatten die Oberherrschaft auf ihrer Seite. Besonders seit dem Antiochus III. das Land endgültig unter seleukidische Herrschaft gebracht hat-

te (mit Beginn des 2. Jh. v. Chr.), war das hellenistische Denken militärisch wie kulturell sehr dominant. In diesen wechselvollen Zeiten, in denen die eigene jüdische Identität ebenso wie das soziale Gleichgewicht heftig aus den Fugen geriet, konnte sich eine innergeschichtliche Eschatologie, die ein Handeln Gottes in naher Zukunft und *in dieser Welt*, Zeit und Geschichte erwartete, nicht mehr halten. Es entwickelte sich eine *apokalyptische* Eschatologie, die ein analogieloses, völlig neues Handeln Gottes »am Ende der Tage« (Dan 2, 28) erwartete. Ein zweiter Schub apokalyptischer Literatur entstand im Gefolge des jüdischen Aufstands gegen die römische Besatzung (66–70 n. Chr.).

Das apokalyptische Gedankengut ist weder eine nahtlose Fortführung der Prophetie unter anderen Vorzeichen noch allein eine Weiterentwicklung des weisheitlichen Denkens im Sinne einer Garantie des Tun-Ergehens-Zusammenhangs über den Tod hinaus. Prophetie und Weisheit als geistesgeschichtlichen Strömungen haben innerweltliche Zielsetzungen – aber sie speisen mit ihren Vorstellungen den gedanklichen Neuanfang der Apokalyptik, die von der kommenden Welt spricht: Die Rede von der kommenden Welt greift die Hoffnungsvisionen der Prophetie auf; an ihr hat teil, wer in dieser Welt sich standhaft zu JHWH und seiner Weisung bekennt. In *dieser Welt* ist der traditionelle Tun-Ergehen-Zusammenhang zerbrochen, wer gut und treu nach JHWHs Tora handelt, wird nicht belohnt und muss mit Verfolgung, sogar mit dem Tod, rechnen. Aber in der *kommenden Welt* wird ihm Gerechtigkeit zuteil werden (vgl. z. B. 2 Makk 7). Damit ist die Apokalyptik eine neue, traditionelle Vorstellungen aufgreifende und umwertende Richtung, die auch eigene literarische Formen hervorbringt bzw. andere als die bisherigen Redeweisen anwendet.

Charakteristisch für die Apokalyptik ist das plötzliche Auftreten der *Pseudepigraphie*: Die Autoren schreiben unter Pseudonym, wobei sie an die großen und geheimnisvollen Gestalten der Frühzeit anknüpfen: »Henoch«, »Elija«, »Danel/Daniel«, die Propheten, Mose oder Esra.

Henoch wurde nach Gen 5, 21–24 entrückt und gilt von daher als Experte für die Geheimnisse des Himmels; Danel/Daniel ist ein angeheirateter Onkel des Henoch. Das Jubiläenbuch (Jub), das das Buch Genesis und Teile von Exodus nach dem zeitlichen Schema von Jubiläen (7 mal 7 Jahre) und Jahrwochen (7 Jahre) nacherzählt, gibt darüber Auskunft:



Und im 12. Jubiläum, in der siebenten Jahrwoche nahm er [Henoch] sich eine Frau, und der Name war Edna, Tochter Danels, Tochter der Schwester seines Vaters – für sich zur Frau. Und im sechsten Jahr dieser Jahrwoche gebar sie ihm einen Sohn. Und er nannte seinen Namen Methusala.

21 Und Henoch war bei den Engeln Gottes sechs Jubiläen an Jahren. Und sie zeigten ihm alles, was auf der Erde und was im Himmel, die Herrschaft der Sonne. Und er schrieb alles auf. (Jub 4, 20–21)

Elija wurde nach 2 Kön 2, 1–18 ebenfalls entrückt und ist so prädestiniert, als Vorbote der Endzeit wiederzukehren (so Mal 3, 23). Nach Ez 14, 14.20 gelten Noach, Daniel und Ijob als die mustergültigen Gerechten, die allein gerettet würden, wenn das ganze Land wegen seiner Sünde vernichtet werden müsste.

Die pseudepigraphischen Ahnherren der eschatologischen Apokalypsen formulieren nach der Fiktion der mit ihrem Namen versehenen Schriften in ferner Vergangenheit Zukunftsaussagen, die mit der unmittelbaren Vergangenheit oder der bedrängenden Gegenwart kompatibel sind: *vaticinia ex eventu*. Diese literarische Form stützt mit der Autorität der vorgeblichen Autoren die Glaubwürdigkeit der Schriften. Zugleich werden von diesen Personen Dinge als zukünftig »vorausgesehen«, die das angesprochene Publikum bereits in seiner unmittelbaren Vergangenheit nachvollziehbar erlebt hat. Die Aussagen sind also »wahr«, und damit gelten auch die formulierten Erwartungen eines analogielosen Eingreifens Gottes in (jetzt näher) Zukunft absolut glaubwürdig.

c) Apokalyptische Literatur

Bei den apokalyptischen Texten sind drei Bedeutungsebenen zu unterscheiden: (a) Welche mythologischen Bilder verwendet die Literatur? Das Material dazu kann sowohl aus biblischen Texten als auch aus mythisch-religiösen Quellen der Umwelt kommen. (b) Welche politischen Verhältnisse ihrer Entstehungszeit spiegeln die Texte wider? Die wilde Bilderwelt dient oft als Chiffre für die als bedrohlich empfundene Gegenwart der Verfasser und Adressaten. (c) Welche ethische Botschaft wollen die Texte vermitteln, wozu wollen sie ermahnen (Paränese)? Meist geht es um die Vermittlung von Trost und Zuversicht sowie zur Ermahnung, im Glauben und im Guten treu zu bleiben.

Im biblischen Bereich ist es vor allem das Buch Daniel (s. o.), das apokalyptische Züge trägt. Auch Jes 24–27 wird traditionell als »Apokalypse« bezeichnet, obwohl der Text die genannten Kriterien nicht erfüllt. Sinnvoller ist die Titulierung als eschatologische, schriftgelehrte Prophetie liturgischer Prägung. Insofern ist festzuhalten, dass (auch im Blick auf das NT) vergleichsweise wenig apokalyptische Literatur in den Kanon aufgenommen wurde. Außerhalb des Kanons, aber meist stark auf biblische Texte bezogen, gibt es sowohl im frühjüdischen als auch im früh-

christlichen Bereich eine Fülle von apokalyptischer Literatur. Nicht immer ist eindeutig erkennbar, ob es sich um eine Schrift jüdischer oder christlicher Herkunft handelt, oft sind jüdische Schriften christlich rezipiert und erweitert worden. Insofern sind die folgenden Zuordnungsversuche, bei denen keine Vollständigkeit angestrebt ist, nicht unproblematisch. Frühjüdische Apokalypsen: das Jubiläenbuch (Jub; eine stark überarbeitete Nacherzählung von Gen bis Ex 20), das vierte Esrabuch (4Esr), das syrische Baruchbuch (syrBar), die Apokalypse des Abraham (ApcAbr), das äthiopische Henochbuch (Hen[äth]/1Hen), das slawische Henochbuch (Hen[sl]/2Hen), die hebräische Elija-Apokalypse (ApcEl[hebr]; Sefer Eliahu), die Himmelfahrt des Mose (AssMos). Frühchristliche Apokalypsen (oft christliche Bearbeitungen jüdischer Schriften): der Hirt des Hermas (Herm); die griechische Esra-Apokalypse, die griechische Baruch-Apokalypse (3Bar/ApcBar[gr]), 4. Baruch-Apokalypse (4Bar/Paralipomena Jeremiae); 5 Esra (christliche Apokalypse, auch gezählt als Kap. 1–2 von 4Esr), Paulus-Apokalypse (ApcPl[lat]); Offenbarung des Petrus (äthiopisch); die koptisch-agnostische Petrus-Apokalypse (ApcPetr[kopt]); die Elija-Apokalypse (ApcEl[kopt]); die Himmelfahrt des Jesaja (Ascls[äthiopisch; griechische Fragmente]) (Literatur: G. S. Oegema, Apokalypsen, 2001).

II. Themen der Eschatologie

Biblische Eschatologie kreist nicht um eine Fragestellung (»die letzten Dinge«), sondern setzt sich aus einer Fülle von Themen zusammen, die die menschliche Hoffnung auf eine (bessere) Zukunft ausdrücken. Neben dem Versuch, Vorstellungskomplexe der kollektiven und der individuellen Eschatologie zu systematisieren, sollen im Folgenden auch Fragestellungen wie das Endgericht, Hoffnung sowie Lohn und Strafe untersucht werden.

1. Kollektive Eschatologie

Folgende Beispiele illustrieren eschatologische Themen (besser: Utopien) aus *kollektiver* Perspektive in der prophetischen Literatur. Dabei spannt sich die Bandbreite von einem neuen Verhältnis zwischen Israel und Gott, das ein neues religiöses und ethisches Denken einschließt und auch für die Völker der Erde attraktiv ist, bis hin zu einer gänzlich neuen Schöpfung.

a) Der neue Bund

Nur Jer 31,31–34 spricht von einem neuen Bund zwischen Gott und Israel, der auf ganz anderen Voraussetzungen beruht. Die Weisung Gottes ist nicht mehr auf Stein, sondern auf den Herzen der Menschen geschrieben, so dass Gottes Weisung und innere Überzeugung des Menschen zur Deckung kommen und Lesen, Belehrung und Auslegung entfallen können.

Seht, es werden Tage kommen – Spruch des HERRN –, in denen ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schließen werde, 32 nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen. Diesen meinen Bund haben sie gebrochen, obwohl ich ihr Gebieter war – Spruch des HERRN. 33 Denn das wird der Bund sein, den ich nach diesen Tagen mit dem Haus Israel schließe – Spruch des HERRN: Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein und sie werden mein Volk sein. 34 Keiner wird mehr den andern belehren, man wird nicht zueinander sagen: Erkennt den HERRN!, sondern sie alle, Klein und Groß, werden mich erkennen – Spruch des HERRN. Denn ich verzeihe ihnen die Schuld, an ihre Sünde denke ich nicht mehr. (Jer 31,31–34)

Eine vorschnelle Vereinnahmung des Terminus »neuer Bund« für das Christentum zu Lasten des Judentums ist nicht angebracht: Die prophetische Verheißung formuliert eine Utopie der Gottesunmittelbarkeit, die auch im Christentum trotz des Inkarnationsgedankens (noch) nicht realisiert ist. Somit warten Juden wie Christen auf eine von Gott geschenkte Zukunft, in der alle Menschen sofort und unmittelbar Gottes heilvollen und lebensförderlichen Willen erkennen und frohen Herzens auch tun.

b) Eine neue Gesinnung: Verbindung von religiösem Tun und sozialer Gerechtigkeit

Statt veräußerlichte Riten zu pflegen und gleichzeitig ausbeuterisch und gewaltsam zu handeln, weist Jes 58 den Weg zur wahren Frömmigkeit: Fürsorge für die Armen, Befolgung der Tora (Sabbat) (vgl. auch Sach 7).

[Gott spricht:] Nein, das ist ein Fasten, wie ich es liebe: die Fesseln des Unrechts zu lösen, die Stricke des Jochs zu entfernen, die Versklavten freizulassen, jedes Joch zu zerbrechen, 7 an die Hungrigen dein Brot auszuteilen, die obdachlosen Armen ins Haus aufzunehmen, wenn du einen Nackten siehst, ihn zu bekleiden und dich deinen Verwandten nicht zu entziehen.

(Jes 58, 6–7; aufgegriffen in Mt 25, 35–36)

c) Die Völkerwallfahrt zum Zion

In Jes 2,2–4(5) und, parallel dazu, Mi 4,1–5 (siehe auch Ps 47,10; 72; 87) geht es nicht um das Welt-Ende, sondern um eine Welt-Wende, um eine radikale Weltveränderung: Sie ist möglich durch die Tora Gottes, die den Zion als Ort der Belehrung für alle Völker attraktiv macht und zu umfassendem Frieden (»Schwerter zu Pflugscharen«, keine Vorbereitungen mehr für den Krieg) anregt. Diese Heilsprophetie aus dem 5. Jh. v. Chr. kämpft gegen lähmende Resignation und Verzweiflung unter der Fremdherrschaft in Jerusalem. Gegen eine Tendenz zur Abschottung gegenüber anderen Völkern (z. B. bei Esra/Nehemia) wird hier eine Sicht des zukünftigen, universalen Heils JHWHs für *alle* Völker vertreten (vgl. auch Jes 60–62). Zugleich entfaltet der Text eine dynamische Friedenssehnsucht, die in das Wort »Schwerter zu Pflugscharen« gekleidet wird. Hier zeigt sich die Fruchtbarkeit und Macht der biblischen Utopie: Bei Jesaja und Micha ist der Satz eine Zukunftsankündigung für das Ende der Tage, die durch das Wirken Gottes Realität werden wird – wenn die Friedensbewegung daraus eine politische Forderung macht, zeigt sich, dass die Utopie zur Umgestaltung der Wirklichkeit im Hier und Jetzt drängt. So setzt die Vision Potentiale zur aktiven Friedensgestaltung frei, die sich auch durchsetzen können, sofern sie nicht durch brutales militärisches Kalkül unterdrückt werden. Macht und Ohnmacht, Fruchtbarkeit und Enttäuschung der Utopie liegen eng beieinander.

In eine ähnliche Richtung wie die Völkerwallfahrtstexte geht Jes 25,6–8: Bei dem Festmahl auf dem Zion wird auch die eschatologische Vernichtung des Todes »für immer« verheißen, was in Offb 21,4 erneut als Zukunftserwartung in Kraft gesetzt wird.

Und es wird der HERR der Heere für alle Völker auf diesem Berg ein Festmahl mit fetten Speisen bereiten, ein Festmahl mit ausgegorenen Weinen, mit markigen, fetten Speisen, mit ausgegorenen, gefilterten Weinen. 7 Und er wird verschlingen auf diesem Berg die Vorderseite/Gestalt der Hülle, die alle Völker verhüllt, und die Decke, die alle Nationen bedeckt. 8 Er wird den Tod für immer verschlungen haben. Und GOTT, der Herr, wird die Tränen von allen Gesichtern abwischen und die Schande seines Volkes wegnehmen von der ganzen Erde. Wahrhaftig, der HERR hat gesprochen. (Jes 25,6–8)

Die Vernichtung des Todes »für immer« ist eine einmalige alttestamentliche Spitzenaussage, die freilich die eschatologischen Utopien konsequent zu Ende denkt: Solange Menschen sterben müssen, ist das endgültige Heil noch nicht erreicht. Damit ist der physische Tod mit den Begleiterscheinungen des Schmerzes und der Trauer ein permanentes Zeichen dafür, dass die Vollendung des göttlichen Erlösungsgeschehens

noch aussteht – die Hoffnung auf diese Vollendung ist aber alt- wie neutestamentlich bereits formuliert.

d) Der neue Herrscher: Frieden, Recht und Gerechtigkeit

Jes 9,1–6 und 11,1–16 kündigen einen zukünftigen Herrscher auf Davids Thron an, der den göttlichen Frieden bringt und mit dem Geist der Weisheit, der Stärke, der Erkenntnis und der Gottesfurcht begabt ist. In Jes 9 folgt auf die Freude über das Ende von Fremdherrschaft, Unterdrückung und Krieg die paradoxe Ankündigung, dass ein *Kind* – das schwächste Glied in der antiken Gesellschaft – die Friedensherrschaft Gottes bringen wird.

Denn uns ist ein Kind geboren, ein Sohn ist uns geschenkt. Die Herrschaft liegt auf seiner Schulter; man nennt ihn: Wunderbarer Ratgeber, Starker Gott, Vater in Ewigkeit, Fürst des Friedens. 6 Seine Herrschaft ist groß und der Friede hat kein Ende. Auf dem Thron Davids herrscht er über sein Reich; er festigt und stützt es durch Recht und Gerechtigkeit, jetzt und für alle Zeiten. Der leidenschaftliche Eifer des HERRN der Heere wird das vollbringen. (Jes 9,5–6)

In christlicher Leseweise der Heiligen Schrift Israels wird diese Passage (insbesondere durch Lk 1,32–33, aber auch durch die Leseordnung der Advents- und Weihnachtszeit) auf Jesus Christus hin gedeutet. Damit wird aber auch der »Überschuss« der alttestamentlichen Verheißung deutlich, denn das angekündigte Friedensreich ist allein durch das Kommen des irdischen Jesus noch nicht Wirklichkeit geworden. Mithin warten Juden wie Christen auf die (erneute) Ankunft des göttlichen Kindes, das das Reich von Recht und Gerechtigkeit endgültig bringen wird. Die prophetische Utopie bleibt auch im Christentum unverbrüchlich als Hoffnungsvision in Kraft. Das gilt auch für Jes 11: Dort wird die Friedensherrschaft des kommenden Herrschers mit den Bildern des Tierfriedens (»dann wohnt der Wolf beim Lamm«) illustriert. Weitere Stellen, die von dem kommenden neuen König sprechen, sind Ez 34,23 f.; Jer 23,5 f.; Sach 9,9 f.

e) Wiederherstellung

Eine umfassende Restitution formuliert die Zukunftsvision von Ez 40–48: ein neuer Tempel, eine Neuordnung der kultischen Dienste, eine neue Verteilung des Landes, Fest- und Opfervorschriften für die Zukunft, die Vision eines fruchtbaren, von der Wasserquelle im Tempel gespeisten Landes und der heiligen Stadt Jerusalem. Der Visionär wird von einem Engel (dem *angelus interpres*) angewiesen und geführt:

1 Dann führte er [der deutende Engel] mich zum Eingang des Tempels zurück und ich sah, wie unter der Tempelschwelle Wasser hervorströmte ... 7 Als ich zurückging, sah ich an beiden Ufern des Flusses sehr viele Bäume. ... 12 An beiden Ufern des Flusses wachsen alle Arten von Obstbäumen. Ihr Laub wird nicht welken und sie werden nie ohne Frucht sein. Jeden Monat tragen sie frische Früchte; denn das Wasser des Flusses kommt aus dem Heiligtum. Die Früchte werden als Speise und die Blätter als Heilmittel dienen. (Ez 47,1.7.12)

Der Seher auf Patmos, Johannes, der Verfasser der Offenbarung (Apokalypse) im NT, bekräftigt diese Erwartung in der gleichen Vision. Auch er bekommt von einem deutenden Engel einen Wasserstrom des Lebens gezeigt:

Und er zeigte mir einen Strom, das Wasser des Lebens, klar wie Kristall; er geht vom Thron Gottes und des Lammes aus. 2 Zwischen der Straße der Stadt und dem Strom, hüben und drüben, stehen Bäume des Lebens. Zwölfmal tragen sie Früchte, jeden Monat einmal; und die Blätter der Bäume dienen zur Heilung der Völker. (Offb 22,1–2)

Beide Visionen leben vom Rückbezug auf den »Baum des Lebens« aus Gen 2–3 und schlagen so eine Brücke zum idealen Anfang, wie Gott die Welt als Paradiesgarten für den Menschen geschaffen hat. »Zukunft braucht Herkunft«, dieses Schlagwort des Philosophen Odo Marquard bewahrheitet sich auch im Rahmenkonzept der christlichen Bibel, wenn die Offenbarung des Johannes Vers für Vers immer wieder auf die Prophetie der jüdischen Bibel oder auch das Buch Genesis zurückkommt (s. insbesondere Offb 21–22 und Gen 1–3). Die biblische, auch die christliche Eschatologie entwickelt sich aus innerbiblischen Ressourcen.

f) Das künftige Heil bedeutet Leben in Fülle

Dazu wird die Vision »blühender Landschaften« und wunderbarer Heilungen von Blinden, Tauben und Lahmen beschrieben (Jes 35, 1–10; aufgegriffen in Mt 11,2–6/Lk 7, 18–23). Dieses von Gott bereitete Heil ist kostenlos (Jes 55, 1–5) und zeigt sich auch in reichen Ernten (Am 9, 13f.).

Seht, es kommen Tage – Spruch des HERRN –, da folgt der Pflüger dem Schnitter auf dem Fuß und der Keltretreter dem Sämann; da triefen die Berge von Wein und alle Hügel fließen über. 14 Dann wende ich das Geschick meines Volkes Israel. Sie bauen die verwüsteten Städte wieder auf und wohnen darin; sie pflanzen Weinberge und trinken den Wein, sie legen Gärten an und essen die Früchte. (Am 9,13–14 in Überwindung der Gerichtsbotschaft von Am 5,11)

Das Motiv der (endzeitlichen) Fülle als Verheißung begegnet bereits bei der Wiederholung und Erneuerung der Zusagen Gottes an Abraham nach der Bindung Isaaks in Gen 22, 17: Gott wird Abraham Segen in Fülle schenken. Diese Verheißung an Abraham wird in Hebr 6, 13–14 als bleibend gültiger und zuverlässiger Schwur Gottes bei sich selbst aufgegriffen und – als Lohn für Abrahams Ausdauer gedeutet – den Gläubigen als Motivation, die Erfüllung der Verheißung Gottes zu erwarten, vor Augen gestellt.

g) Die neue Schöpfung, die neue Menschheit

Die politische und gesellschaftliche Situation der Zeit des »Zweiten Tempels« unter persischer und hellenistischer (erst ptolemäischer, dann seleukidischer) Fremdherrschaft wurde vielfach als so verfahren empfunden, dass man sich nur einen radikalen Neuanfang in Form einer »neuen Schöpfung« vorstellen konnte. Ein neuer Himmel und eine neue Erde werden erwartet (vgl. Jes 65, 17–25: hinzu kommt das Bild des Tierfriedens wie in Jes 11).

Ja, vergessen sind die früheren Nöte, sie sind meinen Augen entschwunden. Denn schon erschaffe ich einen neuen Himmel und eine neue Erde. Man wird nicht mehr an das Frühere denken, es kommt niemand mehr in den Sinn. (Jes 65, 17)

Auch die Menschheit wird erneuert: Ez 36, 22–36 verheißt ein neues Herz, einen neuen Geist für die Menschen, eine Reinigung des Landes. Ähnlich wie in Jer 31, 31–34 wird Gott selbst die Menschen dafür disponieren, dass sie Gottes Weisung halten können:

Ich gieße reines Wasser über euch aus, dann werdet ihr rein. Ich reinige euch von aller Unreinheit und von allen euren Götzen. 26 Ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch. Ich nehme das Herz von Stein aus eurer Brust und gebe euch ein Herz von Fleisch. 27 Ich lege meinen Geist in euch und bewirke, dass ihr meinen Gesetzen folgt und auf meine Gebote achtet und sie erfüllt. (Ez 36, 25–27)

In ähnlich radikaler Weise stellt Ez 37 in einer Vision die Wiederherstellung Israels als Nation in Form einer Wiederbelebung ausgetrockneter Knochen dar. Dieser Text setzt bereits den Glauben an die Macht Gottes über den Tod voraus.

2. Individuelle Eschatologie: Auferstehung von den Toten

Das zentrale Thema der *individuellen* Eschatologie ist die Frage nach dem persönlichen Ergehen am oder nach dem irdischen Lebensende, näherhin nach der Auferstehung von den Toten. Diese Vorstellung hat innerbiblisch eine längere Entwicklungsgeschichte, denn die Texte zeigen dazu unterschiedliche Positionen.

a) Biblische Literatur

Ein totales Versinken des Menschen ins Nichts nach dem irdischen Tod war in der Antike insgesamt kaum denkbar bzw. als schlimmste Strafe gefürchtet. So entwickeln sich vielfältige Vorstellungen einer Weiterexistenz in einer anderen Welt, die qualitativ sehr unterschiedlich gestaltet sein können. Viele Texte der Hebräischen Bibel teilen die Vorstellung, dass der Mensch nach dem irdischen Tod als Schatten in der Unterwelt (Scheol) weiterexistiert. Doch diese Existenzweise hat nichts mit Leben zu tun, denn die Toten sind von der Welt der Lebenden und auch von Gott total abgeschnitten (vgl. z. B. Ps 6, 6; 30, 10; 115, 17; Sir 17, 28; Jes 38, 18), die Scheol ist ein Land des Vergessens und des Staubes.

Denn bei den Toten denkt niemand mehr an dich. Wer wird dich in der Unterwelt noch preisen? (Ps 6, 6)

Auf Dauer konnte jedoch dieser Gedanke nicht durchgehalten werden: Kann es einen Ort geben, der der Macht Gottes entzogen ist? Und: Was ist mit den vielen Getreuen und Gerechten, die vor der Zeit (durch Krankheit oder Krieg) sterben mussten? Wo bleibt Gottes Gerechtigkeit, wenn die vorzeitig Verstorbenen auf ewig zu einer Schattenexistenz verdammt sind? Nach und nach entwickelt sich die Vorstellung, dass Gott doch auch Macht über die Toten hat. Deutet man die Sätze in Ps 88, 11–13 nicht als (zu verneinende) rhetorische, sondern als echte Fragen, dann erwartet der Beter, der sich bereits im Grab sieht, die Hilfe Gottes als ein echtes Wunder.

Wirst du an den Toten Wunder tun, werden Schatten aufstehen, um dich zu preisen? 12 Erzählt man im Grab von deiner Huld, von deiner Treue im Totenreich? 13 Werden deine Wunder in der Finsternis bekannt, deine Gerechtigkeit im Land des Vergessens? (Ps 88, 11–13)

Vielleicht kann man Ps 88 als einen Text an der Schwelle auffassen: Trotz der (älteren) Vorstellung, dass das Totenreich das Land des Vergessens ist, wendet sich der Kranke, der sich schon mit beiden Beinen im Grab

fühlt, an Gott in der Hoffnung auf ein unerwartetes Wunder. Ein ähnliches skeptisches Schwanken zwischen Wissen und Hoffen findet sich in Ez 37: Die Vision von der Wiederbelebung der trockenen Knochen in Ez 37 ist eine Metapher für die Wiederherstellung Israels als Nation. Der Prophet wird von Gott gefragt, ob »diese Gebeine wieder lebendig werden können« – und er antwortet: »Herr und GOTT, das weißt nur du«. Tatsächlich werden in der Vision die Totengebeine mit Fleisch und Sehnen überzogen, mit Geist begabt und so wieder lebendig. Damit nun dieses Bild glaubwürdig für die Wiederherstellung Israels stehen kann, setzt es die Überzeugung voraus, dass Gott tatsächlich die Macht hat, Tote aufzuerwecken. Ob Gott es im Einzelfall auch tut, davon ist noch keine Rede. Diesen Schritt macht dann möglicherweise das Danklied der Hanna in 1 Sam 2, 6: »Der HERR macht tot und lebendig, er führt zum Totenreich hinab und führt auch herauf«. Der Satz könnte aber auch noch metaphorisch als Rettung aus tödlicher Krankheit gedeutet werden. Die Texte sind erstaunlich zurückhaltend und deutungs offen, so auch das vierte Lied vom Gottesknecht, das einerseits vom Tod des Gottesknechts (Jes 53, 8–9) spricht, andererseits von einer Rehabilitierung des Knechtes (Jes 53, 12) – und damit möglicherweise eine wie auch immer geartete Auferstehung voraussetzt.

Die Hoffnung auf eine Gemeinschaft mit Gott über den Tod hinaus formulieren Ps 22, 30 und Ps 49, 16 (»loskaufen, erlösen«; sowie »[auf]nehmen«). In letzterem Text deutet das unscheinbare Wort »aufnehmen« auf die Entrückung von Henoch und Elija hin, die zu Lebzeiten in den Himmel aufgenommen wurden (Gen 5, 21–24; 2 Kön 2, 11). Auch Jes 26, 19 äußert in rätselhafter Sprache die Hoffnung auf eine Auferstehung der »Bewohner des Staubes«. Begrifflich eng damit verbunden ist Dan 12, 2. 13: Am Ende der Zeiten wird der Erzengel Michael zum Gericht auftreten, und für die Gerechten wird es eine Auferstehung zum ewigen Leben geben, für die Bösen dagegen zu ewigem Abscheu. Noch einen Schritt weiter als an eine Auferstehung von den Toten zu denken geht Jes 25, 8 mit der Hoffnungsaussage, dass Gott einst den Tod für immer vernichten wird (aufgegriffen in Offb 21, 4, s. o.). Es sind damit nur wenige Spuren in der Hebräischen Bibel, die von einer Auferstehung von den Toten sprechen. Die Daniel-Stelle 12, 1–3 aus der ersten Hälfte des 2. Jh. v. Chr. zeigt aber, dass zu dieser Zeit die Vorstellung bereits ausgeprägt war. Dies wird durch eine Reihe deuterokanonischer Schriften bestätigt. Die Hoffnung auf eine A. von den Toten wird in der jüdischen Märtyrerlegende von 2 Makk 7 (2. Hälfte des 2. Jh. v. Chr.) klar artikuliert: Die Standhaftigkeit der jungen Männer basiert

auf der Überzeugung, dass Gott für seine Diener eintreten wird (Dtn 32,36), und das auch über den Tod hinaus.

Gott der Herr schaut auf uns und gewiss hat er Erbarmen mit uns. Denn so hat es Mose klar gesagt in dem Lied, in dem er öffentlich das Volk anklagte: Und er wird mit seinen Dienern Erbarmen haben. (2 Makk 7,6)

Weil es undenkbar ist, dass Gott diejenigen, die treu zu seiner Weisung stehen, in einem gewaltsamen Tod untergehen lässt, wird die Hoffnung auf eine Auferweckung zu einem neuen, ewigen Leben formuliert (2 Makk 7,9: ἀνίστημι, »auf[er]wecken«).

... der König der Welt wird uns zu einem neuen, ewigen Leben auferwecken, weil wir für seine Gesetze gestorben sind. (2 Makk 7,9)

Die Mutter der sieben Brüder betont in der Abschiedsrede, dass Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen habe (7,28) und daher auch die Macht habe, tote Menschen zum Leben zu erwecken. Dieses Kapitel hat eine breite Wirkungsgeschichte entfaltet. Das philosophische 4. Makkabäer-Buch fußt ganz auf diesem Text. Auch der Suizid des Ältesten Rasi in 2 Makk 14,37–46 (um der sicheren Tötung durch die Folterknechte zu entgehen) zeugt von der Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung, ebenso die Fürbitte des Judas Makkabäus für die Toten in 2 Makk 12,42–45. Das Buch der Weisheit hat die Hoffnung auf die Auferstehung als einen theologischen Zentralinhalt: In der Auseinandersetzung zwischen den Guten (Gerechten) und den Bösen (Frevlern) stellt sich die herausfordernde Frage, wie ein vorzeitiger, gewaltsamer Tod der Gerechten zu deuten ist. Hier bietet Weish 3, 1–4 (s.o.) gegenüber der landläufigen Vorstellung, dass ein früher Tod eine Strafe sei, eine Alternative: Der frühe Tod der Gerechten sei eine Wohltat, da sie in Gottes Hand geborgen sind. Der Gerechte geht in Gottes Ruhe ein (4,7–20) – auch in der griechischen Kultur sagte man:



Wen die Götter lieben, der stirbt jung.

(Der doppelte Betrüger, Menandros, ca. 342/41–291/90 v. Chr.)

Während die Frevler ewiger Vergessenheit anheim fallen, erhalten die Gerechten das ewig gültige Heil (Weish 5,15–16). Entstehungs- wie geistesgeschichtlich stehen diese Aussagen an der Schwelle zum NT.

Die Gerechten aber leben in Ewigkeit, der Herr belohnt sie, der Höchste sorgt für sie. 16 Darum werden sie aus der Hand des Herrn das Reich der Herrlichkeit empfangen und die Krone der Schönheit. Denn er wird sie mit seiner Rechten behüten und mit seinem Arm beschützen. (Weish 5,15–16)

b) Außerbiblische Literatur

In der außerbiblischen frühjüdischen Literatur ist die Auferstehung der Toten ein etabliertes, weit verbreitetes, tragendes Motiv. Einige Textbeispiele zeigen den Reichtum der Vorstellungen:



Und in jenen Tagen wird die Erde zurückgeben, was ihr anvertraut ist, und die Unterwelt wird das zurückgeben, was sie empfangen hat, und die Hölle (oder: Vernichtung) wird zurückgeben, wozu sie verpflichtet ist. 2 Und er wird die Gerechten und Heiligen von ihnen auswählen, denn der Tag ist herangerückt, dass sie gerettet werden. ... 5 Und das Angesicht aller Engel im Himmel wird vor Freude leuchten, denn in jenen Tagen wird sich der Erwählte erhoben haben; und die Erde wird sich freuen, und die Gerechten werden auf ihr wohnen, und die Auserwählten werden auf ihr gehen. (Hen[äth]51, 1–2.5; s. auch 104, 1–6; 4Esr 7, 32)



Und danach wird es geschehen: Vollendet sich die Zeit der Erscheinung des Messias und kehrt er dann in die Herrlichkeit zurück, dann werden alle jene auferstehen, die in der Hoffnung auf ihn eingeschlafen sind. 2 Und es wird dann zu jener Zeit geschehen, dass jene Schatzkammern geöffnet werden, in denn die bestimmte Zahl der Seelen der Gerechten aufbewahrt ist. (syrBar 30, 1–2; s. auch 21, 23–24; 42, 7–8; 50, 2)



Denn in den Höhen jener Welt wird ihre Wohnung sein; sie werden Engeln gleichen und den Sternen ähnlich sein. Sie werden sich wandeln in jegliche Gestalt, die sie nur wünschen – von Schönheit bis zur Lieblichkeit, vom Licht zum Glanz der Herrlichkeit. 11 Des Paradieses weite Räume werden für sie ausgebreitet ... (syrBar 51, 10–11)



Der Untergang des Sünders ist auf ewig, und seiner wird nicht gedacht, wenn er [Gott] sich der Gerechten annimmt. 12 Das ist das Los der Sünder in Ewigkeit; die Gottesfürchtigen aber stehen auf zu ewigem Leben, und ihr Leben ist im Lichte des Herrn, und es hört nie mehr auf. (Psalmen Salomos 3, 12; s. auch 13, 11; 14, 10)

Weitere Beispiele: LAB 3, 10; 1QS 4, 7–8.12–14; 4Q521 Frg. 2 ii (s. o., S. 16); 1QH 14, 34. – Literatur: die jeweiligen Übersetzungen in den Jüdischen Schriften aus Hellenistisch-Römischer Zeit (JSHRZ); G. S. Oegema, Apokalypsen, 2001; S. Beyerle, Gottesvorstellungen, 2005, 189–268.

3. Das Endgericht

a) Kollektives und individuelles Gericht

Schon mehrfach ist in den eschatologischen Konzeptionen angeklungen, dass der Übergang in die bessere Zukunft nicht ohne »Filter« erfolgt.

Wenn die Menschen in dieser Welt, in diesem Leben, keine Gerechtigkeit erfahren, wie der Alltag zeigt, so steht die Hoffnung im Raum, dass Gott »am Ende der Tage« diese Gerechtigkeit wirken wird – sei es innergeschichtlich-eschatologisch am Zielpunkt der Geschichte, sei es in einem apokalyptischen Untergangsszenario, aus dem nur die Gerechten als Gerettete hervorgehen; und sei es für das ganze Volk oder die ganze Menschheit, sei es für den jeweils einzelnen an seinem individuellen irdischen Lebensende. Die Schwelle zur »eschatologischen« Welt ist das Gericht Gottes: Es offenbart die Gerechtigkeitsdefizite, von denen das menschliche, zeitlich begrenzte Leben voll ist, und schafft – so oder so – einen Ausgleich, um die Ordnung wiederherzustellen.

Das Endgericht ist der zukünftige Zeitpunkt, an dem Gott (oder eine göttlich legitimierte Person) in die Geschichte der Menschheit eingreifen und die Bösen und Ungerechten verdammen, die Treuen und Gerechten aber belohnen wird.

Eine feste Terminologie für den »Gerichtstag« findet sich im AT nicht, hingegen treten verschiedene Formen und Kombinationen von »Gericht« und »richten« auf. Oft auch genügt der Hinweis auf »jenen Tag«, um den Vorstellungshorizont des Gerichts Gottes als Strafe für Fehlverhalten wachzurufen (z.B. Jes 4, 1–6; 7, 17–25; 11, 10–11; Ez 30, 9–13; Joël 4, 18; Am 9, 11; Sach 12, 3). Dabei sind verschiedene Ebenen und Adressaten des Gerichts zu unterscheiden, das nicht immer ein *End*-Gericht ist, vielmehr können auch geschichtliche Ereignisse wie etwa die Eroberungen durch die Großmächte Assur und Babylon als Gericht interpretiert werden. So formuliert die klassische Prophetie konkrete Gerichtsortakel gegen Israel und Juda bzw. deren ausbeuterische Oberschicht (z.B. Hos 5, 8–15; 6, 5; Am 7, 4; 8, 4–14; Jes 1, 2–9; 5, 1–30; Mi 2, 1–4; 3, 9–12; Jer 2, 33–35; 5, 1–9; Ez 7, 1–28; 24, 1–14). Vor allem die Untergangereignisse von 722 (Eroberung des Nordreiches und Samarias durch die Assyrer) und 597/587 v.Chr. (Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Babylonier) bestätigen die tiefere Wahrheit der warnenden Prophetenworte. Aus diesem Grund werden die Gerichtsworte tradiert – und durch den Rezeptionsprozess als mahnende Botschaft für die neuen Adressatenkreise in späterer (v. a. nachexilischer) Zeit aktualisiert und fortgeschrieben. Zugleich entwickelt sich die Tendenz, den Gerichtszeitpunkt in die (unbestimmte) Endzeit (»an jenem Tag«) zu verlagern. So kommt es zur Vorstellung vom *End*-Gericht. Neben dem Volk (Israel) als Ziel des Gottesgerichts formuliert das AT zahlreiche Gerichtsworte gegen *die fremden Völker* (Fremdvölkersprüche, z.B. Jes 13–23; Jer 25, 15–38; 46–51; Zef 2, 4–15). Joël 4, 1–21 spricht vom Gericht über

alle Völker, die sich feindlich gegen Israel verhalten haben (vgl. auch Sach 14, 1–21; symbolisiert in der Gestalt Gogs als Gegner Gottes in Ez 38–39). Jes 66, 16 und Jer 25, 31 sehen Gottes Gericht gegen alle Sterblichen (*alle Menschen*) voraus.

Ja, mit Feuer und Schwert hält der Herr Gericht über alle Sterblichen und viele sind es, die der HERR erschlägt. 17 Alle, die sich weihen und reinigen bei den Gärten für den einen, der in der Mitte steht, die Schweinefleisch, Würmer und Mäuse verzehren, sie alle nehmen ein Ende – Spruch des HERRN. (Jes 66, 16–17)

In diesem prophetischen Scheltwort wird das Todesgericht Gottes über alle angekündigt, die fremde Kulte praktizieren und die Speiseverbote der Tora missachten. Das richtet sich als Warnung vor allem auch nach innen, an diejenigen innerhalb des Judentums, die von der Tora abfallen und mit den fremden Besatzungsmächten kollaborieren. Zugleich wird der nationale Blickwinkel hinsichtlich der Gottesvorstellung aufgesprengt. Auch Jer 25, 31 weitet die prophetische Perspektive auf die gesamte Erde aus. Wenn JHWH (der HERR) nicht nur der Nationalgott Israels ist, sondern der Herr der ganzen Welt, dann erstreckt sich sein Gerechtigkeitswirken auch auf die anderen Völker – wer immer sich schuldig gemacht hat, gleich welcher Nationalität, innerhalb oder außerhalb des Gottesvolkes, wird von JHWH zur Rechenschaft gezogen.

Zu allen Erdbewohnern dringt der Schall, ja bis ans Ende der Erde; denn der HERR hat einen Rechtsstreit mit den Völkern: Er hält Gericht über alle Sterblichen und liefert die Schuldigen dem Schwert aus – Spruch des HERRN. (Jer 25, 31)

Neben der Ausweitung des Horizonts vom Volk Israel auf alle Menschen wird aber auch das *individuelle* Gericht über die Verfehlungen Einzelner in den Blick genommen. So betonen z. B. Ps 58, 12; Mal 3, 5, dass JHWH selbst kommen und die Gerechtigkeit *innerhalb* der jüdischen Gemeinschaft, die sich auf die Tora verpflichtet hat, wieder herstellen wird.

Ich komme herbei, um euch zu richten; schon bald komme ich und trete als Zeuge auf gegen die Zauberer und die Ehebrecher, gegen die Meineidigen und gegen alle, welche die Tagelöhner, Witwen und Waisen ausbeuten, den Fremden im Land ihr Recht verweigern und mich nicht fürchten, spricht der HERR der Heere. (Mal 3, 5)

In dieser Ankündigung aus der Maleachischrift werden zahlreiche Bestimmungen aus der Tora aufgegriffen, die das Verhalten des Einzelnen betreffen – Gott wird jeder einzelnen Verfehlung nachgehen und alle individuell richten, die im privaten und »kleinen« Alltag die Weisung Gottes missachten. Auch aus dieser Prophetie spricht die Sehnsucht nach Gerechtigkeit, eine Sehnsucht, die gerade in der Maleachischrift in das

Bild der »Sonne der Gerechtigkeit«, deren Flügel Heilung bringen, gekleidet wird: Die Sonne der Gerechtigkeit wird allen aufgehen, die den Namen JHWHs fürchten, an dem Tag, an dem man wieder den Unterschied zwischen dem Gerechten und dem, der Unrecht tut, erkennen kann (Mal 3, 18–20). Offenbar sind die Verhältnisse zur Zeit der Entstehung der Maleachischrift (um 500 v. Chr.) derart korrupt, dass die (noch) Gerechten verzweifelt feststellen müssen, dass sich ihre Gerechtigkeit nicht mehr lohnt und dass die, die Unrecht begehen, (zumindestens ökonomisch) besser wegkommen. In solcher Zeit sehnt man sich nach Gottes Gericht über den Einzelnen und über alle, damit die verletzte Ordnung wieder hergestellt wird. Es geht hier nicht um ein Endgericht über die ganze Welt, sondern darum, die durch die schwierigen Verhältnisse der Nachexilszeit aus den Fugen geratene soziale Ordnung durch eine machtvolle Instanz (die nicht innerweltlich sein kann) wieder zu gewährleisten.

Koh 12, 14, ein Satz aus dem zweiten Nachwort des Kohelet-Buches und damit aus später Zeit (ca. 2. Jh. v. Chr.) verweist auf die Vorstellung eines Endgerichts über den Einzelnen, das »gut« und »böse« zum Vorschein bringen wird:

Denn Gott wird jedes Tun vor das Gericht bringen, das über alles Verborgene urteilt, es sei gut oder böse. (Koh 12, 14)

Neben Gott selbst kann mitunter auch ein Prophet Gericht halten (z. B. Ez 20, 4; 22, 2), oder ein davidischer Messias wird den Hilflosen Recht verschaffen und die Schuldigen mit dem Wort seines Mundes töten (Jes 11, 1–4). Weitere Beispiele für das individuelle Gericht über die Verfehlungen Einzelner sind Jer 17, 5–11; 31, 29–30; Ez 18, 1–32; 33, 17–20; exponierte Persönlichkeiten oder bestimmte Gruppen fassen Jer 22, 13–19; 23, 1–2.9–40; 28, 15–16; Am 4, 1–3; 6, 4–7; 7, 17; Hos 4, 4–6; 5, 1 (siehe auch Jes 1, 28; 3, 10–11.13–15.16–26; 10, 1–4) ins Auge. Dabei muss beachtet werden, dass eine strenge Trennung von »individuellem« Gericht und dem Gericht über Israel bzw. die Völker eine moderne Unterscheidung von »individuell« und »kollektiv« an die Texte heranträgt, die diesen nicht immer gerecht wird. »Sünder« und »Gerechte« stehen einander immer als Gruppen gegenüber. Die Vorstellung eines *individuellen* Endgerichts unmittelbar nach dem Tod begegnet erst am Ende der Spätantike (M. Reiser, Gerichtspredigt, 150f.).

In der Weisheitsliteratur betont der Tun-Ergehen-Zusammenhang, dass das Tun des Menschen (Gutes oder Böses) entsprechende *innerweltliche* Konsequenzen (Glück oder Untergang) nach sich zieht. In der Realität, die an-

erkennen muss, dass es guten Menschen schlecht und schlechten Menschen gut geht, zerbricht dieser in der Erziehung beheimatete Gedanke des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, so dass die Vorstellung eines Gerichts als einer ausgleichenden Gerechtigkeit *über den Tod hinaus*, in einem zukünftigen Leben, aufkommt.

So betonen spätere Traditionen das zukünftige Gericht über Einzelne, etwa, dass die Gerechten belohnt und ewig bei Gott leben werden, während die Bösen bestraft und ohne jede Hoffnung zugrunde gehen werden (z. B. Weish 3, 1–5, 23). Die Verbindung von Gericht und Auferstehung der Toten formuliert auch Dan 12, 1–3: Die einen werden zum ewigen Leben, die anderen zu ewiger Schmach erwachen (s. o.). Diese Unterscheidung setzt ein Gerichtshandeln Gottes voraus.

b) Der Tag JHWHs

Eine besondere Chiffre oder Ausdrucksform für das Endgericht ist die Rede vom »Tag des HERRN/JHWHs« (*yōm YHWH*; Varianten: »der Tag des Zornes [JHWHs]«; »jener Tag«; »der Tag, wenn ...«). Ursprünglich ist mit dem JHWHtag die Erwartung eines hilfreichen militärischen Eingreifens Gottes für Israel verbunden (z. B. Ri 4, 14; 1 Kön 22, 6; Ez 13, 5), das mitunter kosmische Dimensionen annehmen kann (Jes 13, 6–9: das Orakel über die Vernichtung Babylons; Ez 30, 3: Fremdvölkerspruch gegen Ägypten). Doch mit Am 5, 16–20 wird dieses Konzept auf den Kopf gestellt:

Weh denen, die den Tag des HERRN herbeisehen. Was nützt euch denn der Tag des HERRN? Finsternis ist er, nicht Licht. 19 Es ist, wie wenn jemand einem Löwen entflieht und ihn dann ein Bär überfällt; kommt er nach Hause und stützt sich mit der Hand auf die Mauer, dann beißt ihn eine Schlange. 20 Ja, Finsternis ist der Tag des HERRN, nicht Licht, ohne Helligkeit ist er und dunkel.

(Am 5, 18–20)

Das Gericht Gottes über Israel, so Amos, ist unentrinnbar, selbst wer scheinbar mehrfach davongekommen ist, wird schlussendlich von Gott zur Rechenschaft gezogen – das besagen die Bilder von Am 5, 19. Der Tag JHWHs bringt nicht das erwartete Heil, sondern Finsternis und Gericht. Dass der »Tag« in Am 5, 20 »Finsternis« genannt wird, kehrt die Schöpfungsvorstellung von Gen 1, 5 um und signalisiert den Ernst des Gerichts. Der Tag JHWHs bringt das furchtbare Gericht Gottes:

Denn der Tag des HERRN der Heere kommt über alles Stolze und Erhabene, über alles Hohe – es wird erniedrigt –, ...

(Jes 2, 12)

[Gott spricht:] Ich werde wunderbare Zeichen wirken am Himmel und auf der Erde: Blut und Feuer und Rauchsäulen. 4 Die Sonne wird sich in Finsternis verwandeln und der Mond in Blut, ehe der Tag des HERRN kommt, der große und schreckliche Tag. 5 Und es wird geschehen: Wer den Namen des HERRN anruft, wird gerettet. Denn auf dem Berg Zion und in Jerusalem gibt es Rettung, wie der HERR gesagt hat, und wen der HERR ruft, der wird entrinnen. (Joël 3,3–5)

Weitere Beispiele sind Joël 1, 15; 2, 1; 4, 15 (meist mit kosmischen Katastrophenzeichen der Sonnenverfinsterung etc.), Obd 15 (Gerichtstag für alle Völker); Zef 1, 7–18 (Abrechnung mit der reichen Oberschicht; grausame Kriegsmetaphorik); Mal 3, 23 (die Wiederkunft Elias vor dem furchtbaren Tag). Immer wieder ist aber auch eine Rettungsmöglichkeit für diejenigen angedeutet, die sich treu zu JHWH bekennen. Damit steckt in den prophetischen Gerichtstexten auch eine Ermahnung, im Glauben treu zu bleiben – denn die Erfahrung der Alltagswirklichkeit spricht eine andere Sprache.

Besonders problematisch war nämlich in der nachexilischen Zeit für diejenigen, die die Tora treu befolgten, die Erfahrung, dass sich ihr Tun nicht auszahlt, dass es den Bösen gut geht und man keinen Unterschied mehr zwischen Gerechten und Frevlern sieht. Der weisheitliche Tun-Ergehen-Zusammenhang ist in der Realität zerbrochen. Hier kündigt Mal 3, 13–21 einen Tag an, an dem Gott intervenieren und die rechte Ordnung wiederherstellen wird (s. o.). Das ist aus innerweltlicher Sicht nicht anders vorstellbar als durch die glühende Vernichtung aller Frevler:

Denn siehe, der Tag kommt, brennend wie ein Ofen, und es werden alle Überheblichen und alle, die Frevel tun, Spreu sein, und der kommende Tag wird sie verbrennen, gesprochen hat der HERR der Heere, der für sie weder Wurzel noch Zweig übrig lässt. (Mal 3, 19)

Die Verhältnisse in Politik, Religion und Gesellschaft sind offenbar so zerrüttet, dass der Gedanke der Versöhnung nicht mehr denkbar erscheint. Trost und Hoffnung ergeben sich nur noch aus der Vorstellung, dass Gott die Frevler, die, die Unrecht tun, völlig vernichtet.

Mit den Aussagen über das vernichtende Gericht Gottes ist einerseits eine ernste Mahnung verbunden, Gott in jedem Fall treu zu bleiben, andererseits steht auch der humanisierende Aspekt im Raum, dass nicht die Menschen selbst, die sich für gerecht halten, zur Vernichtung der »anderen« (derjenigen, die sie für »Frevler« halten) schreiten, sondern die »Rache« und das Gericht Gott selbst überlassen.

c) Das Endgericht in der frühjüdischen Literatur

Die frühjüdische Literatur (s. M. Reiser, Gerichtspredigt, 1–152) lässt als Grundmuster die Erwartung eines Gerichts erkennen, das zur Verdammnis der einen und zum Heil der anderen führt. Der Ort bzw. Zeitpunkt dieses Gerichts ist entweder an einem definitiven Wendepunkt der Geschichte (ein Endgericht im engeren Sinne) oder nach dem Tod (Jenseitesechatologie). Die älteste Konzeption eines Endgerichts im Judentum erwartet ein endzeitliches Strafgericht an den *Feinden Israels*, einschlägig ist hier die Wendung vom »Tag« (JHWHs, des Gerichts, des Zorns etc.). Doch schon in Jes 65/66 und bei Maleachi findet sich auch eine »gerichtliche« Scheidung innerhalb Israels zwischen Gerechten und Sündern. Die endgültige Strafe der Sünder wird nicht deutlich ausgefaltet, meist handelt es sich um Wendungen wie Dan 12, 2, eine Auferstehung zu »ewiger Abscheu«. Die Jenseitesechatologie konstituiert sich folgendermaßen: Das ganze Leben über haben die Menschen Gelegenheit, sich zu bewähren. Damit steht beim Tod bereits fest, auf welcher Seite einer steht – ein expliziter Gerichtsprozess ist nicht nötig. Nach dem Tod wird die Vergeltung dann vollstreckt. Eine Verbindung von Endgericht und Jenseitesechatologie konzipiert z. B. 4Esra 7: Die Zwischenzeit zwischen Tod und Endgericht verbringen die Seelen der Sünder in siebenfältiger Pein, während die Gerechten siebenfältige Seligkeit erleben (4Esra 7, 79–99). Der offenbarende Engel erklärt Esra, was geschieht, wenn ein Mensch stirbt:

Wenn er nun einer der Verächter war, die den Weg des Höchsten nicht beachtet, sein Gesetz verachtet und die Gottesfürchtigen gehasst haben – 80 diese Seelen gehen nicht in die Kammern ein, sondern müssen sogleich unter Qualen umherschweifen, immer klagend und traurig auf sieben Arten. [Diese sieben Arten werden im Folgenden erläutert.] ... 88 Für die aber, die die Wege des Höchsten beachtet haben, gilt diese Ordnung, wenn sie sich von diesem vergänglichen Gefäß trennen sollen: 89 In jener Zeit, als sie noch darin verweilten, dienten sie unter Mühen dem Höchsten und nahmen in jeder Stunde Gefahren auf sich, um das Gesetz des Gesetzgebers vollkommen zu beachten. 90 Deshalb gilt ihnen diese Verheißung: 91 Zuerst schauen sie mit großem Jubel die Herrlichkeit dessen der sie aufnimmt. Dann werden sie auf sieben Stufen zur Ruhe gelangen. [Die sieben Stufen werden erläutert.] ... 98 die siebte, die größer ist als alle voraus genannten, [ist,] dass sie mit Zuversicht jubeln, ohne Verwirrung vertrauen und ohne Furcht sich freuen. Denn sie eilen, das Angesicht dessen zu schauen, dem sie in ihrem Leben dienten und von dem sie in der Herrlichkeit Lohn empfangen sollen. (4Esra 7, 79–80.88–91.98)

Beim Endgericht erhalten die Seelen dann ihre endgültigen Aufenthaltsorte: Gehenna oder Paradies. Der Richter beim Endgericht ist allermeist

Gott, in manchen Fällen vertreten durch Engel, z.B. den Erzengel Michael (Dan 12,1) oder den Menschensohn (4Esr 13). Das Vollstrecken des Endgerichts wird mitunter im Passiv formuliert (Dan 7), um eine Festlegung der handelnden Person zu vermeiden. Das Kommen Gottes zum Gericht wird als gewaltige Gotteserscheinung (Theophanie) geschildert. Der Maßstab beim Endgericht ist grundsätzlich die Tora (vgl. Dtn 27–30). Das Endgericht Gottes ist eine theologische Notwendigkeit, da nur so die Geschichtsmächtigkeit und die Gerechtigkeit Gottes endgültig erwiesen werden: In ausgleichender Gerechtigkeit wird die gestörte Ordnung durch Strafe für die Sünder und Heil für die Gerechten wieder hergestellt. Insofern ist das Endgericht für die Gerechten ein Gegenstand der Hoffnung.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass das biblische Endgericht nicht auf Rache zielt, sondern auf die Wiederherstellung der Gerechtigkeit. Diese Wiederherstellung bleibt aber Gott überlassen, so dass die biblische Konzeption sich implizit gegen jegliche menschliche Selbstjustiz stellt und allen rein menschlich-innerweltlichen Versuchen, mit Gewalt eine nach Ansicht bestimmter Ideologien angeblich »gerechtere« Weltordnung durchzusetzen, eine Absage erteilt. Die biblisch begründete Hoffnung von Juden und Christen richtet sich darauf, dass Gott *am Ende* die Gerechtigkeit garantiert. Zugleich aber mahnt die Rede vom Endgericht dazu, sich ständig zu bewähren und nicht in einen naiven Heilsoptimismus zu verfallen. Sowohl in der jüdischen Bibel wie im AT und NT (und damit für Juden wie Christen) steht denen, die nach Gottes Weisung leben und sich um Gerechtigkeit bemühen, Gott als gnädiger und barmherziger Richter (vgl. z. B. Ex 34,6–7; Röm 8,31–39) in Aussicht.

4. Die Hoffnung

Aus den bisherigen Ausführungen zu Eschatologie und Apokalyptik wird deutlich, dass ein wichtiges pragmatisches Ziel dieser Texte die Vermittlung bzw. das Wecken von Hoffnung ist. Neben der Mahnung zu einem Leben gemäß der Weisung JHWHs geht es immer wieder darum, denen, die an den Geboten Gottes festhalten, eine Hoffnungsperspektive zu vermitteln.

Ein kurzer Überblick über das Konzept »Hoffnung« in der Hebräischen Bibel zeigt den Hintergrund auf. Begrifflich ist nicht nur vom »Hoffen« die Rede, sondern auch vom »Harren« und dem (sehnsuchtsvollen/vertrauensvollen) »Warten«. Das Thema wird – mit Ausnahme der

Verheißungen von Land und Nachkommenschaft, die einen Hoffungsgrund darstellen – selten bis nie im Pentateuch formuliert, vielmehr liegen die Schwerpunkte in der prophetischen Literatur und in den Psalmen. Sehr häufig ist Gott das ausdrückliche Objekt der Hoffnung (bzw. des Verbs »hoffen«): z. B. Ps 25, 3.5.21; 69, 7; 130, 5; vgl. Spr 20, 22; Kgl 3, 25; Jes 8, 17; 25, 9; 26, 8; 33, 2; 40, 31; 49, 23; 51, 5; Jer 14, 22; Hos 12, 7.

Mein Gott, auf dich vertraue ich. Lass mich nicht scheitern, lass meine Feinde nicht triumphieren! 3 Denn niemand, der auf dich hofft, wird zuschanden; zuschanden wird, wer dir schnöde die Treue bricht. (Psalm 25, 2–3)

Auch aus dieser Psalmstelle spricht die Grundhoffnung, dass sich das persönliche Vertrauen auf und die Treue zu Gott »am Ende« (individual-eschatologisch? Im Endgericht?) auszahlen wird. Alternativen zu Gott selbst als Objekt der Hoffnung sind z. B. das Hoffen auf Gottes Rettung (Gen 49, 18), das Erwarten Furcht gebietender Taten (Jes 64, 3), das Harren auf Gottes guten Namen (Ps 52, 11). Wenn kein Objekt angegeben ist, ist die Hoffnung ein Gut an sich (z. B. Jer 29, 11; Ez 37, 11; Hos 2, 17; Sach 9, 12; Ijob 8, 13; 17, 15; 19, 10; 27, 8; Spr 11, 7; 24, 14). Als prophetische Trostbotschaft kann das Jeremiabuch formulieren:

Denn ich, ich kenne meine Pläne, die ich für euch habe – Spruch des HERRN –, Pläne des Heils und nicht des Unheils; denn ich will euch eine Zukunft und eine Hoffnung geben. 12 Wenn ihr mich ruft, wenn ihr kommt und zu mir betet, so erhöre ich euch. 13 Sucht ihr mich, so findet ihr mich. Wenn ihr von ganzem Herzen nach mir fragt, 14 lasse ich mich von euch finden – Spruch des HERRN. (Jer 29, 11–14)

Die Hoffnung kann aber auch vergeblich sein und die Erwartung durchkreuzt werden. So wird die Hoffnung auf Licht mit Finsternis beantwortet (Jes 59, 9; Jer 13, 16) – insbesondere Ijob beklagt sich, dass die menschliche Hoffnung auf den Lohn des Tagelöhners vergeblich (Ijob 7, 2) und seine Hoffnung nur noch die Unterwelt ist (17, 13). Am häufigsten ist im AT Gott die letzte Quelle der Hoffnung, und in der Mehrheit der Fälle steht hinter den Hoffnungsaussagen der starke Glaube an (das positiv konnotierte Warten auf) ein Eingreifen Gottes in der Geschichte gegen alle Wahrscheinlichkeiten. Je mehr sich der Mensch seiner Endlichkeit und Gottes Unendlichkeit bewusst wird, umso stärker wird die Hoffnung:

Heiß wurde mir das Herz in der Brust, / bei meinem Grübeln entbrannte ein Feuer; da musste ich reden: 5 HERR, tu mir mein Ende kund und die Zahl meiner Tage! Lass mich erkennen, wie sehr ich vergänglich bin! 6 Du machtest meine Tage nur eine Spanne lang, meine Lebenszeit ist vor dir wie ein Nichts. Ein Hauch

nur ist jeder Mensch. 7 Nur wie ein Schatten geht der Mensch einher, um ein Nichts macht er Lärm. Er rafft zusammen und weiß nicht, wer es einheimst. 8 Und nun, HERR, worauf soll ich hoffen? Auf dich allein will ich harren.

(Psalm 39,4–8)

Die biblische Hoffnung beruht auf den vielfältigen Verheißungen Gottes (besonders hinsichtlich der Bundeszusagen an Noach, Abraham, Mose und David). Insofern kann Hoffnung nicht nur das individuelle Heil ins Auge fassen, sondern auch die Rettung des Volkes als Erwartungshorizont formulieren: So erhofft sich Jer 31–33 eine Erneuerung des Bundes; die Wiedervereinigung Israels und Judas zu einer Nation ist das Hoffnungsbild von Ez 37, 15–28.

Im individuellen Bereich zeigt das AT das breite Spektrum zwischen Pessimismus und Hoffnung. So bestehen starke Gegensätze zwischen dem Buch Ijob, das harte Kritik am Gedanken einer hoffnungsfrohen Existenz übt, und dem Buch der Psalmen, in dem oft ein überschwängliches Vertrauen auf Gott geäußert wird (z. B. Ps 23; 27, 1). Selbst in den Klageliedern keimt Hoffnung auf (z. B. Ps 39, 8; Klg 3, 18–29), und auch für den schonungslosen Realisten Kohelet haben die Lebenden mehr Hoffnung als die Toten (Koh 9, 4). Und dort, wo man es kaum vermutet, inmitten der apokalyptischen Bilder des Endzeitkampfes und des Gerichts, finden sich Elemente der Hoffnung, z. B. Jes 25, 6–8 (s. o.); Joël 4, 16; Mal 3, 23–24.

Sonne und Mond verfinstern sich, die Sterne halten ihr Licht zurück. 16 Der HERR brüllt vom Zion her, aus Jerusalem dröhnt seine Stimme, so dass Himmel und Erde erbeben. Doch für sein Volk ist der HERR eine Zuflucht, er ist eine Burg für Israels Söhne. 17 Dann werdet ihr erkennen, dass ich der HERR, euer Gott, bin und dass ich auf dem Zion wohne, meinem heiligen Berg. Jerusalem wird heilig sein, Fremde werden nie mehr hindurchziehen.

(Joël 4, 15–17)

5. Lohn und Strafe

Auch das Thema »Lohn« im übertragenen bzw. eschatologischen Sprachgebrauch ist schon mehrfach angeklungen. Das Grundparadigma ist Abram/Abraham als Musterfall des Glaubens. Ihm werden die Verheißungen von Land und Nachkommenschaft als »großer Lohn« für seinen Glauben zuteil:

Nach diesen Ereignissen erging das Wort des Herrn in einer Vision an Abram: Fürchte dich nicht, Abram, ich bin dein Schild; dein Lohn wird sehr groß sein.

(Gen 15, 1)

Damit wird bei Abra(ha)m in einem Einzelfall konkretisiert, was sich als Grundüberzeugung durch viele alttestamentliche Texte zieht: Gott wird den Gerechten belohnen bzw. ihm nach seiner Gerechtigkeit vergelten («belohnen»; »geben»; »zurückbringen, erstatten«). Das kann auf verschiedene Weise (in verschiedenen Sprechakten) ausgedrückt werden:

- als Wunsch oder Bitte (Rut 2, 12; 1 Sam 24, 20; 1 Kön 8, 32/2 Chr 6, 23; Sir 36, 21).
- als (sichere) Voraussage für die Zukunft, wobei hinter den affirmativen Aussagen auch der Wunsch mitschwingen kann, Gott möge es auch wirklich so fügen (1 Sam 26, 23 formuliert: »Der HERR wird jedem seine Gerechtigkeit und Treue vergelten«. Nach Ps 19, 12 hat der, der die Weisungen Gottes beachtet, reichen Lohn. Vgl. ferner Spr 11, 31; Sir 2, 8. Sir 3, 14–15 verweist auf den Lohn für die Liebe zum älter werdenden Vater. Weitere Beispiele sind Sir 11, 17.22 («Gottes Segen ist der Lohn des Gerechten, zur bestimmten Zeit blüht seine Hoffnung auf»); Sir 12, 2 («Tu dem Gerechten Gutes; dann findest du Lohn, wenn nicht von ihm, so doch vom Herrn»); Sir 16, 14; 35, 13. Jes 49, 4 spricht vom Lohn für den Gottesknecht, der zwar subjektiv sein Tun für vergeblich hält, aber dennoch darauf vertraut, dass Gott ihm Gerechtigkeit zuteil werden lässt: »Ich aber sagte: Vergeblich habe ich mich bemüht, habe meine Kraft umsonst und nutzlos vertan. Aber mein Recht liegt beim Herrn und mein Lohn bei meinem Gott«.
- als Zusicherung eines Propheten (2 Chr 15, 7; Jes 61, 2.8; Jer 31, 16).
- als konkrete Erfahrung des Gerechten im Dankgebet (2 Sam 22, 21.25.48 = Ps 18, 21.25.48: »Der HERR hat mir vergolten, weil ich gerecht bin und meine Hände rein sind«).
- als Aufforderung, rechtzeitig vor dem End-Gericht Gutes zu tun (Sir 51, 30: »Tut eure Werke vor der Zeit der Vergeltung, so wird er euch den Lohn geben zur rechten Zeit«).
- Im Blick auf die grundsätzliche Sündhaftigkeit des Menschen wird der Zuversicht Ausdruck verliehen, dass Gott bei dem, der sich vertrauensvoll an ihn wendet, die Gerechtigkeit wiederherstellt und nicht nach der Schuld vergilt (so Elihu in Ijob 33, 27; ferner Ps 103, 10: »Er [der HERR] handelt an uns nicht nach unsern Sünden und vergilt uns nicht nach unsrer Schuld«).

Die Grundüberzeugung, dass die Gerechten belohnt werden, kann im klassischen weisheitlichen »Tun-Ergehen-Zusammenhang« formuliert werden (Spr 12, 14; 13, 21; 14, 14).

Unglück verfolgt die Sünder, den Gerechten wird mit Gutem vergolten.

(Spr 13,21)

Bemerkenswert ist, dass bei dieser Auffassung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs eine unmittelbare Beteiligung Gottes nicht ausgedrückt wird: Das Tun des Menschen, sei es böse oder gut, schafft eine »schicksalswirkende Tatsphäre« (K. Koch), die gleichsam automatisch das Böse oder Gute auf den Täter selbst zurückfallen lässt, ohne dass Gott aktiv straft oder belohnt.

Es kann aber auch dezidiert ausgesagt werden, dass *Gott* für die Vergeltung sorgen wird (Spr 19, 17; 24, 12; 25, 22).

Wolltest du sagen: Gott weiß von uns nichts; – hat er, der die Herzen prüft, keine Kenntnis? Hat er, der über dich wacht, kein Wissen? Ja, er vergilt jedem Menschen, wie sein Tun es verdient.

(Spr 24, 12)

Entsprechend wird davor gewarnt, die Vergeltung selbst in die Hand zu nehmen:

Tritt gegen deinen Nächsten nicht als falscher Zeuge auf, betrüge nicht mit deinen Worten! 29 Sag nicht: Wie er mir getan hat, so will ich auch ihm tun, einem jedem will ich vergelten, wie es seine Taten verdienen. (Spr 24, 28–29)

Die entsprechende Umkehrung der Überzeugung vom Lohn für die Gerechten betrifft die Vergeltung für die bösen Taten der Frevler: *Gott* wird die Bösen bestrafen und ihre Ungerechtigkeit vergelten. Auch dies kann auf verschiedene Weise formuliert werden:

- als Wunsch bzw. Bitte im Gebet (2 Sam 3, 39; Ps 28, 4; Ijob 21, 19 [skeptisch in Frage gestellt in Ijob 21, 31]; 2 Chr 24, 22)
- als feststellende Aussage (Ps 31, 24; Sir 12, 6; 17, 23)
- als Warnung vor dem plötzlich hereinbrechenden Gericht (Sir 5, 7; 18, 24).

Als prophetische Gerichtspredigt wird der »Lohn« bzw. die Vergeltung für das sündhafte Verhalten des *Volkes* angekündigt (Jes 65, 7; Jer 13, 24–25; 15, 13; 16, 18; 17, 3; Ez 7, 9; Hos 9, 7; vgl. auch im Geschichtsrückblick Ps 99, 8; speziell gegen die Priester: Hos 4, 9; Mal 2, 1–9; 3, 3).

So aber zerstreue ich euch wie Spreu, die verfliegt, wenn der Wüstenwind weht. 25 Das ist dein Los, dein Lohn, von mir dir zugemessen – Spruch des HERRN –, weil du mich vergessen und dich auf Lügen verlassen hast. (Jer 13, 24–25)

In heilsprophetischer Wendung wird die Vergeltung Gottes den *Feinden* angekündigt, die Israel bedrängt haben oder bedrängen, was im Um-

kehrschluss Heil und Rettung für Israel bedeutet (Dtn 32,35.41; Jes 34, 8; 35, 4; 66, 6.15; als Bitte im Klagelied: Klgl 3, 64; Ps 79, 10; 91, 8).

Sagt den Verzagten: Habt Mut, fürchtet euch nicht! Seht, hier ist euer Gott! Die Rache Gottes wird kommen und seine Vergeltung; er selbst wird kommen und euch erretten.
(Jes 35,4)

Lohn für die Gerechten und Vergeltung für die Feinde Gottes werden in einem weiteren Axiom zusammengefasst: Gott wird jedem Menschen gemäß dessen Verhalten vergelten, denn Gott (allein) kennt die Herzen der Menschen. So formuliert das Tempelweihgebet Salomos die hoffnungsvolle Bitte an Gott:

Höre sie dann im Himmel, dem Ort, wo du wohnst, und verzeih! Greif ein, und vergilt jedem, wie es sein Tun verdient. Du kennst ja ihre Herzen; denn du allein kennst die Herzen aller Menschen.
(1 Kön 8, 39/2 Chr 6, 30)

Diese Formulierung ist neutral bzw. offen und begegnet z. B. auch in Ijob 34, 11.33; Ps 62, 13; Spr 24, 12; Jer 17, 10; 25, 14; 32, 19. Die prophetische Heilsbotschaft wendet dieses Axiom konkret auf die Vorstellung an, dass Gott den Feinden Israels in der Weise vergilt, wie sie an Israel schlimm gehandelt haben. So schmiedet das Jeremiabuch seine Gerichtsworte gegen Babylon (Jer 50, 29; 51, 24.56).

Die Vorstellung, dass Gott gemäß der Taten der Menschen vergilt, spitzt sich dahingehend zu, dass die Strafe genau den vorher begangenen bösen Taten entspricht (vgl. Ri 1, 7; 2 Makk 4, 38; 8, 33; 9, 1–29; Weish 12, 26–27 u. ö.). Das 2. Makkabäerbuch und das Buch der Weisheit setzen die genaue Entsprechung von bösem Handeln und Strafe Gottes geradezu als stilistisches Leitmotiv ein. Weish 11, 16 formuliert den Grundsatz: »Man wird mit dem gestraft, womit man sündigt.« So erzählt das Buch der Weisheit die ägyptischen Plagen aus dem Buch Exodus nach und verweist z. B. darauf, dass die Ägypter, denen polemisch unterstellt wird, dass sie Tiere und Ungeziefer als Gottheiten verehren, in genauer Entsprechung durch Ungezieferplagen gestraft wurden. Im 2. Makkabäerbuch kommt der verhasste Seleukidenkönig Antiochus IV. Epiphanes durch heftige Schmerzen in den Eingeweiden um:

Doch der Herr, der alles sieht, Israels Gott, traf ihn [Antiochus], ohne dass es jemand sehen konnte, mit einem Schlag, für den es keine Heilung gab. Kaum hatte er zu reden aufgehört, da spürte er in seinen Eingeweiden quälende Schmerzen, die kein Arzt lindern konnte. 6 Damit geschah ihm ganz recht, hatte er doch die Eingeweide anderer durch zahllose ausgefallene Foltern gequält.
(2 Makk 9, 5–6)

Hinter diesen Formulierungen steckt die Sehnsucht der Menschen nach Ordnung und Gerechtigkeit, nach einer Überwindung des unhaltbaren Zustands, dass Verbrecher und Folterer (auch im höchsten Königsamt) ungeschoren davonkommen. Ein ebenso unhaltbarer Zustand ist der, dass Gerechte frühzeitig sterben müssen (durch Krankheit oder Verfolgung), ohne dass sie den Lohn für ihr gutes Handeln erhalten haben. Wenn nun der Lohn in diesem Leben ausbleibt, so erfolgt die Vergeltung nach dem Tod. Diese Vorstellung ist freilich erst in den späten Schriften des AT greifbar (vgl. 2 Makk 12, 45; Weish 3, 13–15; Sir 11, 26[?]) und gerade im Buch der Weisheit ein ganz wesentliches Thema.

Ein großes Problem für die Menschen (nicht nur der biblischen Zeit) ist es, wenn es sich nicht mehr zu lohnen scheint, gerecht und nach der Weisung (Tora) Gottes zu leben. Schnell verfällt man in miesmache- risches Gerede, wie es Mal 3, 13–15 zeigt:

Ein starkes Stück gegen mich sind euere Worte (geworden)! Gesprochen hat der HERR. Ihr aber sagt: Was sagen wir über dich? 14 Ihr sagt: Ein Nichts (ist) der Gottesdienst. Und was ist der Profit, dass wir seine Verpflichtung einhalten und dass wir gehen als Trauernde vor dem Angesicht des HERRN der Heere? 15 Und jetzt: Wir sind die, die Überhebliche glücklich preisen, sogar werden aufgebaut die Täter von Frevel; sogar wenn sie Gott versuchen, kommen sie davon.

(Mal 3, 13–15)

Die Alltagserfahrung, dass es denjenigen, die schlecht handeln und Gottes Gebot missachten, gut ergeht und sie überall bestens wegkommen, ist so drückend, dass man fast als Slogan formuliert, wohl dem, der Böses tut. Die große Zukunftserwartung ist es daher, dass Gott den Zusammenhang von Tun und Ergehen wieder herstellt, so dass der Unterschied zwischen dem Gerechten und dem Frevler wieder sichtbar werden wird:

Da redeten die miteinander, die den HERRN fürchten, jeder mit seinem Nächsten, und der HERR achtete darauf, und er hörte es, und es wurde ein Buch des Gedenkens vor ihm geschrieben für die, die den HERRN fürchten und an seinen Namen denken. 17 Und sie werden sein für mich, gesprochen hat der HERR der Heere, an dem Tag, den ich mache, ein besonderes Eigentum, und ich werde Mitleid haben mit ihnen, wie ein Mann Mitleid hat mit seinem Sohn, der ihm dient. 18 Und ihr werdet wieder sehen den Unterschied zwischen dem Gerechten und dem Frevler, zwischen dem, der Gott dient, und dem, der ihm nicht dient. (Mal 3, 16–18)

Diese Sehnsucht kann sich aus der Perspektive der Opfer, der Unterdrückten und ungerecht Behandelten so steigern, dass man – in sehr menschlicher Sichtweise – Freude am Untergang der Frevler hat (Ps 58, 11), die einhergeht mit der Befriedigung, dass der Satz doch gilt »Der Gerechte erhält seinen Lohn« (Ps 58, 12).

III. Eschatologische Zeichen

Die Endzeit als Zeitenwende (Eschatologie) oder als Untergang und Neuschöpfung (Apokalyptik), das Gericht, der Tag des Herrn werden durch kosmische Zeichen am Himmel angekündigt: Joël 3 nennt neben der Geistausgießung über alles Fleisch Begriffe wie Blut, Feuer, Rauchsäulen, Sonnenverfinsterung, blutroter Mond (s. o.). Das Wort von der Ausgießung des prophetischen Geistes über alle Menschen wird in der Pfingstpredigt des Apostels Petrus rezipiert und als »erfüllt« angesehen (Apg 2, 16–21), die kosmischen Zeichen an Sonne und Mond »sieht« auch der Visionär Johannes auf Patmos in der Offenbarung (Offb 6, 12). Von kosmischen Veränderungen sprechen auch Jes 13, 10; 34, 4; Joël 2, 10; Hag 2, 6.21.

Die Sterne und Sternbilder am Himmel lassen ihr Licht nicht mehr leuchten. Die Sonne ist dunkel, schon wenn sie aufgeht, der Mond lässt sein Licht nicht mehr scheinen.
(Jes 13, 10)

Die »Tage der Not« (θλίψις) in Mt 24, 29 werden gefolgt von derartigen kosmischen Zeichen, daraufhin wird das »Zeichen des Menschensohnes« am Himmel erscheinen und der Menschensohn wird wie in der Vision von Dan 7, 13 (s. o.) auf den Wolken des Himmels mit Macht und Herrlichkeit kommen.

In diesen Texten zeigt sich die menschliche Sehnsucht nach klaren Indikatoren der Endzeit. Neben gewaltigen und gewaltsamen Umstürzen der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse, verbunden mit Not und Bedrängnis für die, die sich zu Gott bekennen, sind es außergewöhnliche Naturerscheinungen (Erdbeben, Himmelsphänomene), die als Hinweise auf das bevorstehende Ende gedeutet werden. Das Problem dabei ist die Vieldeutigkeit der Zeichen ebenso wie das Ausbleiben des tatsächlichen Endes. Die Bibel weiß um dieses Problem und begegnet daher den Zeichendeutern äußerst misstrauisch oder sogar ablehnend.

Die Bestellung von Zeichendeutern und Totenbeschwörern gehört zum langen »Sündenregister« des als »schlecht« qualifizierten Königs Manasse, der mit den Assyrern kollaborierte und so den Abfall von JHWH betrieb (2 Kön 21, 6). Der »gute« König Joschija hingegen zeichnet sich u. a. dadurch aus, dass er »die Totenbeschwörer und Zeichendeuter, die Hausgötter, Götzen und alle Gräuel, die im Land Juda und in Jerusalem zu sehen waren« hinwegfegte (2 Kön 23, 24). Nach einem Prophetenwort in der Michaschrift wird JHWH selbst kommen und die Zauber- mittel und Zeichendeuter vernichten (Mi 5, 11). Das Deuten von Zeichen

sieht die Bibel deshalb so kritisch, weil es den menschlichen Versuch darstellt, sich auf magische Weise des göttlichen Planes zu bemächtigen und so die Souveränität Gottes einzuschränken.

Die zeichenkritische Haltung des AT setzt sich im NT fort. Auch Jesus wird mehrfach nach einem Zeichen (vom Himmel) gefragt. Nach Mk 8, 11–12 lehnt Jesus die Zeichenforderung kategorisch ab, nach Mt 12, 38–39; 16, 1.4/Lk 11, 29–30 (Q) parallelisiert sich Jesus mit Jona, der auch kein Zeichen wirkte, sondern (wie Jesus) nur predigte, und die Nineviten bekehrten sich – »diese Generation« jedoch, das sind die von Jesus Angesprochenen, mit denen er sich auseinandersetzt, sie kehren nicht um, obwohl Jesus mehr als Jona ist. Mt 12, 40 identifiziert (über Q hinaus) das Zeichen des Jona mit dem Aufenthalt im Fisch, was allegorisch auf Jesu Begräbnis angewendet wird. Im Kontext der Zeichenforderung von Lk 11, 16 (Q), die in Jesu Verteidigungsrede gegen den Vorwurf, die Dämonen mit Hilfe von Beelzebul auszutreiben, eingebettet ist, steht der Satz:

Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen. (Lk 11, 20 [Q])

Daran kann abgelesen werden, dass die Heilungen Jesu, insbesondere die Dämonenaustreibungen, Zeichencharakter im Blick auf die kommende Gottesherrschaft haben. Die Zeichen für das Hereinbrechen der Endzeit erörtert Jesus in Mk 13 parr. Kriege, Erdbeben, Hungersnöte, Verfolgung und weitere, nicht näher bestimmte Nöte gehen dem Kommen des Menschensohnes zum Gericht voraus. Diese Erwartung geht auf die Vision von Dan 7, 13 zurück und ist mit kosmischen Umwälzungen der Gestirne verbunden, in Mt 24, 30 auch mit einem (nicht näher beschriebenen) »Zeichen des Menschensohnes«. Die Parallele bei Lk 21, 25–28 führt noch das Tosen des Meeres an und betont tröstend die Nähe der Erlösung. Ein weiteres Zeichen, das der Endzeit vorausgeht und vor dem eindringlich gewarnt wird, ist das Auftreten falscher Messiasse und falscher Propheten, die sogar trügerische Zeichen und Wunder tun (Mk 13, 22 parr; 2 Thess 2, 9; Offb 19, 20). Die Ereignisse beim Tod Jesu am Kreuz (z. B. das Zerreißen des Tempelvorhangs; Mt 27, 51–54 parr) bestätigen hingegen als Gerichtszeichen, dass Jesus der Messias, der Sohn Gottes ist (Bekenntnis des Hauptmanns!).

Die Offenbarung des Johannes versteht sich insgesamt von ihrem Eröffnungsvers her als Zeichen für das, was bald geschehen muss. Insofern sind alle vorkommenden Bilder und Symbole Zeichen für das kommende Ende bzw. die Wiederkunft des Menschensohnes (vgl. Dan 7, 13 in Offb 1, 7.13 u. ö.). Vieles davon ist den eschatologischen Texten AT

entnommen, z. B. die kosmischen Veränderungen aus Joël 3, 4; Jes 13, 10; 34, 4 in Offb 6, 12–14 oder die Rede vom Tag des Zorns aus Joël 2, 11; Nah 1, 6 in Offb 6, 17. Ferner werden immer wieder Elemente der »Zeichen und Wunder« des Exodus-Geschehens aufgegriffen (z. B. Offb 8, 8/ Ex 7, 20–21; Offb 9, 2/Ex 19, 18; Offb 9, 3/Ex 10, 12; Offb 11, 6/Ex 7, 17; Offb 16, 1–21), was zeigt, dass die ägyptischen Plagen und die Theophanietexte nicht (nur) als ferne Vergangenheit gelesen wurden, sondern als überzeitliche Machtdemonstrationen Gottes, die am Ende der Zeiten wiederkehren werden. Die Offb erwähnt auch »falsche« (Wunder-)Zeichen, ausgeübt von monströsen Tieren, Dämonen oder vom falschen Propheten (Offb 13, 13–14; 16, 14; 19, 20), die die Menschen verwirren und verführen. Diese Erkenntnis zeugt von dem schon angedeuteten Bewusstsein, dass Zeichen alleine grundsätzlich vieldeutig sind und auch missbraucht werden können bzw. der rechten Deutung bedürfen. Ausdrücklich als »großes Zeichen am Himmel« werden die mit Sonne, Mond und Sternen bekleidete Frau als Symbol für das neue Gottesvolk in Offb 12, 1, ihr Widerpart, der monströse Drache in 12, 3, sowie die sieben Engel mit den sieben Plagen in 15, 1 genannt. Der Seher projiziert an den Himmel, was er täglich erlebt – die Auseinandersetzung der verfolgten Christengemeinden mit der als feindlich empfundenen Umwelt bzw. politischen Gesellschaft – und was er eschatologisch-kosmisch als Vorzeichen der Endzeit deutet. Was aber letztlich bleibt von all den gesehene Zeichen, ist der schriftliche Bericht des Sehers, der *nicht* versiegelt (gegen Dan 12, 4.9), sondern offen verkündet wird (Offb 22, 10). Durch die Verschriftung der Zeichen in den »prophetischen Worten dieses Buches« wird das durch die Zeichen Bezeichnete allen Menschen zugänglich, so dass die christliche Bibel mit dem Gnadenwunsch an alle schließen kann.

IV. Bedeutung

Sicher hat man Unrecht, wenn man die Eschatologie als das wichtigste Thema biblischer Theologie bezeichnen würde, aber es geschieht ebenso zu Unrecht, dass die Eschatologie in heutiger Pastoral und Verkündigung zu einem abseitigen Nebenthema geworden ist. Die Bedeutung der Eschatologie, insbesondere der biblisch geprägten, die vielleicht besser als positiv verstandene Utopie angesehen wird, sei abschließend an fünf Feldern angedeutet.

1. Eschatologie und jüdisch-christlicher Dialog

Der erste Teil der christlichen Bibel, AT genannt, formuliert Utopien, die einen klaren Bedeutungsüberschuss bis zur heutigen Zeit aufweisen: Diese Verheißungen Gottes, die im Prophetenwort ergangen sind und Teil unserer Heiligen Schrift sind, stehen in ihrer Erfüllung zu einem Großteil noch aus. Mithin ist die Schrift mit dem Kommen Jesu Christi nicht in einer Weise »erfüllt«, dass diese Verheißungen abgehakt oder erledigt wären – im Gegenteil. Die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu hat selbst utopisch-eschatologischen Charakter und verweist auf eine Wirklichkeit, die allenfalls anfangshaft (»wie ein Senfkorn«) angebrochen ist, deren Erfüllung aber noch aussteht. Das NT greift – vor allem in der Offenbarung des Johannes – zahlreiche Verheißungen des AT auf und setzt sie damit für die Gemeinschaft der Christen als gültig in Kraft bzw. betont ihre weitere Gültigkeit auch für die Christen. So geschieht es, dass die biblischen Zukunftsbilder der Heiligen Schrift Israels Juden und Christen gemeinsam sind.

Die beiden monotheistischen Religionen teilen über weite Strecken die gleiche Eschatologie, die gleiche – positiv verstandene – Utopie. Dieses verbindende Element sollte vor allem in seiner theozentrischen Ausprägung nicht unterschätzt werden: Juden und Christen verehren den gleichen Gott, von dem sie sich Großes erwarten und mit Recht erhoffen dürfen.

2. Eschatologie und Friedensarbeit

Eine der wichtigsten Utopien der Bibel ist der Frieden – in vielen Themen schwingt immer wieder diese menschliche Grundsehnsucht mit. Besonders ausgedrückt findet sich diese positive Utopie im Gedanken der »Waffenkonversion« im Bild vom Umschmieden der Schwerter zu Pflugscharen und im Tierfrieden (»dann ruht der Wolf beim Lamm«) als utopische Metapher der Gewaltlosigkeit. Wenn die Friedensbewegung das Bild aus Jesaja 2 und Micha 4 (s. o.) als politische Forderung aufgegriffen hat, beweist das die treibende Kraft, die derartige bildhafte Utopien haben. Im Rückblick ist auch nicht zu unterschätzen, was diese Art von Friedensarbeit – zumindest für Mitteleuropa – erreicht hat. Diese biblische Friedensvision aufrecht zu erhalten heißt, sich nicht mit dem Status quo abzufinden und es für normal zu halten, dass es zahlreiche permanente Krisenherde gibt, oder mit einer gefährlichen Passivität zu seufzen, dass man gegen die Kriege in der Welt ohnehin nichts machen könne.

Die durchgängige Friedenshoffnung der jüdisch-christlichen Bibel ist ein Schlag ins Gesicht für alle, die meinen, im Namen des jüdischen oder christlichen Gottes Kriege führen zu müssen. Hier spricht die Bibel eine unzweideutige, wengleich utopische Sprache: Gott will und wirkt den Frieden, nicht den Krieg.

3. Eschatologie und Ideologie

Nun besteht aber auch die Gefahr, dass sich jemand die biblischen Zukunftsbilder (wie etwa »Schwerter zu Pflugscharen«) so zu eigen macht, dass er diese wiederum mit Gewalt selbst durchsetzen und gewissermaßen der Verheißung Gottes auf die Sprünge helfen möchte. Hier droht die Utopie von der besseren Welt in Ideologie umzuschlagen. Das gilt insbesondere dann, wenn die verheißene bessere Welt nur unter harten Opfern in der gegenwärtigen Generation zu erreichen wäre. Die sozialistischen und kommunistischen Ideologien, die mit innerweltlichem Aktivismus unter unsäglichen Opfern die bessere Welt zu bauen versprochen, sind gescheitert. Das heißt aber andererseits nicht, dass die gegenwärtigen Auswüchse einer neokapitalistischen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung naturgegeben oder gar gottgewollt wären. Auch hier formuliert die Bibel soziale Utopien etwa im Kampf gegen Armut, die gerade heute zu denken geben sollten.

In ihrer konsequent vertikal-theozentrischen Ausrichtung, also in der Betonung, dass letztendlich Gott das Heil am Ende der Tage wirken wird, ist die biblische Eschatologie immer ideologiekritisch aufgestellt: Sie wendet sich kritisch gegen jegliche rein innerweltlichen Heilslehren, zu der auch die Ideologie einer hemmungslosen Ökonomisierung aller Lebensbereiche und die völlige Unterwerfung unter die Gesetze eines »freien Marktes« gehört.

4. Eschatologie und Psychologie

Es ist auch eine biblische Erkenntnis, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebt. Der Markt allein wird nie die Bedürfnisse des Menschen decken. Woher fließt dem Menschen Hoffnung zu? Woher schöpft der Mensch Trost, wenn aller irdische Halt zerbricht?

Ein Wesensmerkmal biblischer Eschatologie oder Utopie ist die Hoffnung gegen alle Hoffnung, ein im Glauben begründeter Überstieg über alle Erwartungen menschlicher Rationalität (ohne dabei unvernünftig zu sein).

Hier gewinnt die Bibel eine psychologische Komponente, ohne billiges Trostpflaster zu sein: Ein glaubender Mensch kann in den biblischen Bildern einen Hoffnungsanker entdecken, wo der Alltag nur noch die Verzweiflung übrig lässt. Das ist alles nicht auf Rezept erhältlich, nicht für jeden in gleicher Weise naheliegend und in der Regel ein längerer Prozess des Lesens und Nachsinnens. Aber die Suche nach dem Grund unserer Hoffnung ist Grund genug, sich mit biblischer Eschatologie zu befassen.

5. Eschatologie und Ethik

Wenn sich Menschen heute mit der Zukunft befassen, dann oft unter dem Aspekt der Verantwortung: Wir tragen heute Verantwortung dafür, wie die Welt »morgen« aussieht. Dieser ethische Gedanke ist ein wesentliches Feld biblischer Eschatologie. Gottes Verheißung einer besseren Zukunft oder einer neuen Welt enthebt den Menschen in der Gegenwart keineswegs seiner Verantwortung, sondern fordert sie im Gegenteil stark ein. Wer sich verantwortungslos, unsozial, verbrecherisch, unmenschlich, böse verhält, wird keinen Anteil an Gottes Zukunft haben. Damit lenkt die biblische Utopie den Blick wieder zurück in die Gegenwart und beantwortet nicht nur die Frage, was darf ich hoffen?, sondern auch: was soll ich tun? Und so findet sich etwa inmitten von Gerichtsbotschaften und Zukunftsutopien der Michaschrift der folgende Satz:

Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist und was der HERR von dir erwartet: Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott. (Micha 6,8)

Literatur

- Avemarie, Friedrich* (Hg.), *Auferstehung – Resurrection*, Tübingen 2001.
Bedenbender, Andreas, *Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik*, Berlin 2000.
Bedford-Strohm, Heinrich (Hg.), »... und das Leben der zukünftigen Welt«. Von Auferstehung und Jüngstem Gericht, Neukirchen-Vluyn 2007.

- Beyerle, Stefan, Die Gottesvorstellungen in der antik-jüdischen Apokalyptik (JSJ.S 103), Leiden 2005.
- Collins, John J., The Apocalyptic Imagination, 2nd edition, Grand Rapids, MI 1998.
- Collins, John J. (Hg.), The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity. The Encyclopedia of Apocalypticism, Vol 1, New York, NY: Continuum, 1999.
- Deissler, Alfons, Was wird am Ende der Tage geschehen? Biblische Visionen der Zukunft, Freiburg 1991.
- Eckstein, Hans-Joachim/Landmesser, Christoff/Lichtenberger, Hermann (Hg.), Eschatologie – Eschatology, Tübingen 2011.
- Evang, Martin/Merklein, Helmut/Wolter, Martin (Hg.), Eschatologie und Schöpfung, Berlin/New York 1997.
- Hellholm, David (ed.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen 2¹⁹⁸⁹.
- Hieke, Thomas, »Dann wohnt der Wolf beim Lamm ...« (Jes 11, 6). Utopien in den prophetischen Schriften des Alten Testaments, in: Lebendiges Zeugnis 54/4 (1999) 245–264.
- Hieke, Thomas, Art. Eschatologie (7–12), Apokalyptik/Apokalypse (92–95), Auferstehung (103–106), End-Gericht (147–151), Fülle (196–197), Hoffnung (254–256), Lohn (309–311), Parusie (337–338), Verwerfung (411–412), Zeichen (430–432), in: Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament (HGANT) (hg. von Angelika Berlejung und Christian Frevel), Darmstadt 2006.
- Jeremias, Jörg, Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung (BthS 104), Neukirchen-Vluyn 2009.
- Kittel, Gisela, Befreit aus dem Rachen des Todes. Tod und Todesüberwindung im Alten und Neuen Testament, Göttingen 1999.
- Koch, Klaus, Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, Darmstadt 1972.
- Labahn, Michael/Lang, Manfred, Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum, Leipzig 2007.
- Marböck, Johannes, Lohn – Verdienst – umsonst, in: Trummer, Peter (Hg.), Kann die Bergpredigt Berge versetzen?, Graz 2002, 141–154.
- Müller, Hans Peter, Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie, Berlin 1969.
- Oegema, Gerbern S., Apokalypsen, JSHRZ 6, 1,5, Gütersloh 2001.
- Oegema, Gerbern S., Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Preuß, Horst Dietrich, Eschatologie im Alten Testament, Darmstadt 1978.
- Reiser, Marius, Die Gerichtspredigt Jesu, Münster 1990.
- Rendtorff, Rolf, Der »Tag Jhwhs« im Zwölfprophetenbuch, in: Erich Zenger (Hg.), »Wort Jhwhs, das geschah ...« (Hos 1, 1). Studien zum Zwölfprophetenbuch, Freiburg i. Br. [u. a.] 2002, 1–11.

Rendtorff, Rolf, Theologie des Alten Testaments. Band 2, Neukirchen-Vluyn 2001 (besonders 254–279).

Reventlow, Henning Graf (ed.), Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition, Sheffield 1997.

Schmidt, Thomas, Das Ende der Zeit. Mythos und Metaphorik als Fundamente einer Hermeneutik biblischer Eschatologie, Bodenheim 1996.

Schmidt, Werner H./Becker, J., Zukunft und Hoffnung, Stuttgart u. a. 1981.

Zeilinger, Franz, Der biblische Auferstehungsglaube. Religionsgeschichtliche Entstehung – heilsgeschichtliche Entfaltung, Stuttgart 2008.