

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 58 (1968)
Heft: 3

Artikel: Das Leben aus der Zukunft in der Sicht des Neuen Testaments
Autor: Stalder, Kurt
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404482>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Das Leben aus der Zukunft in der Sicht des Neuen Testaments¹

Wenn sich das Neue Testament als Zeugnis von der Erfüllung der Verheissung gibt, die ihrerseits im Alten Testament bezeugt wird, so müsste man erwarten, dass die Aussagen des Alten Testaments vornehmlich auf die Zukunft und die des Neuen vornehmlich auf die Vergangenheit, auf Geschehenes und nun Bestehendes ausgerichtet wären. Bekanntlich verhält sich das nicht so. Statistisch betrachtet, dürfte das Verhältnis zwischen der Summe der Sätze, die Geschehenes berichten, einerseits und der Sätze, die auf Zukünftiges weisen, andererseits im Alten und im Neuen Testament ziemlich gleich sein. Auch im Neuen Testament fehlt es also nicht an Aussagen, die verheissend auf Zukünftiges blicken, nicht selten sogar in viel intensiverer und bestimmterer Weise als im Alten Testament. Damit wird bereits deutlich, dass auch das Leben der neutestamentlichen Gemeinde in starkem Mass ein Leben aus der Zukunft ist.

Seit Jahrzehnten gehören aber gerade die Zukunftsaussagen des Neuen Testaments, zumal die der synoptischen Evangelien, zu den meistumstrittenen Problemen der neutestamentlichen Forschung, hauptsächlich der protestantischen; die römisch-katholische Exegese ist erst seit wenigen Jahren positiv in diese Arbeit eingetreten, wobei sie Fragestellungen und Methodik von der protestantischen Forschung übernimmt, aber in ihrer Anwendung und dann auch in den Ergebnissen eine die Extreme vermeidende Linie einzuhalten sucht. Auch wenn es uns hier nicht primär darum zu tun ist, in dieser traditionellen Streitfrage Stellung zu beziehen – wir suchen die in unserm Thema liegenden Fragen von einem Ort des neutestamentlichen Zeugnisses aus zu beantworten, von dem her die Bedeutung jenes Streits an untergeordnete Stelle tritt –, so können wir doch nicht an dieser Problematik vorbeigehen; wir müssen mindestens von der Entwicklung ihrer Fragestellungen und Positionen Kenntnis geben. Das wollen wir mit einigen Hinweisen im Sinne einer Einleitung zu tun versuchen. Im Hauptteil wollen wir darstellen, wie im Neuen Testament Zukunft zur Sprache gebracht wird, wobei wir 1. von der Apokalyptik, 2. von der Zukunft als Folge des Christusereignisses und 3. von der Zukunftseröffnung sprechen werden, die in Anspruch, Gebot und Paränese begegnet. Die Reihenfolge ist nicht systematisch

¹ Für den Druck in einigen Partien umgearbeitet und ergänzt.

gemeint, sonst müssten wir beim zweiten Punkt beginnen. Wir wollen aber, damit jedes Problem möglichst für sich selbst zur Geltung kommt, ein deduzierendes Verfahren vermeiden und beginnen darum mit dem Komplex, der vom einleitenden Bericht aus am nächsten liegt. In einem ganz kurzen Schlussteil wollen wir dann andeuten, inwiefern und wieso die drei genannten Weisen, Zukunft zur Sprache zu bringen, Zukunft so zu eröffnen vermögen, dass der Mensch daraus leben kann.

Einleitung

Die eschatologisch-apokalyptischen Aussagen des Neuen Testaments in der exegetischen Diskussion der letzten Jahrzehnte

Besonders seit dem Ersten Weltkrieg stand die neutestamentliche Forschung hinsichtlich des visierten Problems in Auseinandersetzung mit der sogenannten «konsequent eschatologischen Auffassung» des Neuen Testaments, wie sie von Joh. Weiss begründet, von Albert Schweitzer mit Macht herausgearbeitet worden war und an unserer Berner Universität von Martin Werner energisch weiterverfochten wurde. 1892 hat Joh. Weiss in seiner Schrift über «Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes», die Albert Schweitzer nach ihrer die Forschung wendenden Bedeutung dem «Leben Jesu» von D. F. Strauss an die Seite stellt², dargetan, dass mit dem Reich Gottes, wie es von Jesus verkündigt wurde, nicht ein geistiges, sittliches oder religiös-sittliches Reich gemeint war, das von Jesus im Sinne eines Ideals oder Programms proklamiert und dessen Verwirklichung durch sein Tun begonnen und von seinen Anhängern weiter auszubreiten war. Statt dessen meine «Reich Gottes» bei Jesus eine rein zukünftige und überweltliche Grösse, die zwar in den Machttaten Jesu ihre Nähe zeige, im übrigen aber allein von Gott auf rein wunderbare Weise herbeigeführt werden könne. Die Ankündigung der Nähe dieses Reiches besage also, dass Jesus den Untergang dieser Welt und den Einbruch jenes Reiches als im chronologischen Sinn unmittelbar bevorstehend erwartet habe. War schon mit dieser Interpretation von «Reich Gottes» gesagt, dass Jesus sich gerade im zentralen Punkt seiner Botschaft getäuscht haben müsse, so wurde doch dieses negative Moment zunächst noch nicht wirksam, weil Joh. Weiss in seinem persönlichen Reden doch wieder den ethischen Aspekt der Reich-Gottes-Botschaft betonte und damit z. B. die religiös-soziale Bewegung beeinflusste. Das wurde durch Albert Schweitzer anders, indem

² Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*²⁻⁶, S. 232.

er von dieser Reich-Gottes-Erwartung her das ganze Leben Jesu zu erklären suchte. Er nahm an, Jesus sei ganz im Glauben an die «Menschensohn-Dogmatik» gestanden und habe seine Sendung in diesem Licht gesehen und vollzogen³. Von diesem Einsatzpunkt aus ordnet Schweitzer alle Aussagen der Synoptiker, zumal des Matthäus, zusammen und findet für jeden Zug einen Ort und eine Erklärung. Der so verstandene Jesus wird freilich für den modernen Menschen eine total unverständliche, unnachfühlbare und fremde Gestalt. Schweitzer sieht aber gerade darin einen Beweis für die historische Richtigkeit der synoptischen und seiner eigenen Darstellung. Immer wieder kann er sagen: der und der Zug in den Evangelien ist uns befremdlich, er passt aber ganz in die Dialektik der Menschensohn-Dogmatik und erweist sich damit als historisch echt. So kommt Schweitzer zum Ergebnis, dass die Synoptiker beinahe restlos einwandfreie historische Nachrichten enthalten – der Umstand, dass uns etwas als unverständlich erscheint, wird dabei sozusagen zum Anzeichen historischer Echtheit –; nur wird auch deutlich, dass alles in dem Sinn, wie es von Jesus gemeint war, für uns keine direkte Bedeutung mehr haben kann, da es durch die Geschichte als Selbsttäuschung dargetan ist. Für Schweitzer bleibt nur die im Verhalten und in den Weisungen Jesu aufleuchtende Ehrfurcht vor dem Leben mit dem mächtigen Glauben an die Zukunft des Menschen und den Sieg des Guten.

Da der Interpretation von «Reich Gottes», wie sie von Joh. Weiss und Albert Schweitzer herausgearbeitet worden war, angesichts der zeitgenössischen jüdischen Quellen und der synoptischen Texte selbst ihre Berechtigung und weitgreifende Bedeutung nicht gut abgesprochen werden konnte, geriet die Forschung in eine schwierige Lage. Sie beherrscht die Diskussion der folgenden Jahre. Exegeten, die sich nicht in der Lage sahen, die Botschaft Jesu mit der Schweitzerschen Grosszügigkeit als eine durch die Tatsachen desavouierte Illusion der Vergangenheit zu überlassen und den historischen Jesus selbst als eine für uns massgebliche Grösse preiszugeben, hatten nur die Möglichkeit, eben diese eschatologisch-apokalyptische Botschaft Jesu zu bejahen und selber zu vertreten. Der Zusammenbruch, der mit dem Ersten Weltkrieg über das Kulturchristentum und den Fortschrittsglauben gekommen war, unterstützte sie dabei. Nur stellte nun die Frage der nicht erfüllten Naherwartung ein um so grösseres Problem dar, als das von Schweitzer immer wieder betonte

³ l.c., S. 392 ff., besonders S. 405 ff.

Kriterium historischer Echtheit – das Wort hat sich nicht erfüllt, also ist es echt – beinahe unumstössliche Gültigkeit erlangt hatte. Charakteristisch für die Forschung dieser Zeit ist, was Julius Schniewind in seinem 1933 als 1. Band von «Das Neue Testament Deutsch» erschienenen Markus-Kommentar zu Mk. 9, 1 ausführt. Der Text spricht an dieser Stelle davon, dass einige unter denen, die hier stehen, den Tod nicht schmecken werden, bis sie das Reich Gottes in Kraft kommen sehen. Und Schniewind bemerkt dazu: «Man darf das Wort nicht auf die Zerstörung Jerusalems und die Ausbreitung des Evangeliums umdeuten. Auch kann man das Wort nicht Jesus absprechen: ein Wort, dessen Nichterfüllung offenkundig war, wurde als Jesu Spruch nur weiterüberliefert, weil es tatsächlich von ihm stammte.»

Die schwierige und vieldiskutierte Frage bestand für Exegeten, Dogmatiker und Prediger nun selbstverständlich darin, was mit einem so offensichtlich irrigen Wort und dahinter mit der ganzen Naherwartung anzufangen sei, wenn das Neue Testament und Jesus selbst nicht unglaubwürdig werden sollten. Man behalf sich etwa mit dem Vergleich mit der Perspektive: Der Berg, den man besteigen möchte, scheint zunächst unmittelbar hinter dem nächsten Wald zu liegen. Bei der Wanderung erfährt man dann, dass noch einiges vorge-lagert ist. So verkürzt die eschatologische Erkenntnis die Zeitperspektive; das Entscheidende wird als unmittelbar bevorstehend empfunden.

Gleichzeitig mit dieser Diskussion war aber auch bereits eine Forschungsrichtung im Gang, von der her die Sicht der Probleme, die sich durch Albert Schweitzer ergeben hatte, wider alles Erwarten untergraben werden sollte. Wir denken an die formgeschichtliche Forschung und an die Exegese Rudolf Bultmanns. Eine Erschütterung der von Schweitzer bestimmten Fragestellung wäre von seiten Bultmanns um so weniger zu erwarten gewesen, als Bultmann die Ergebnisse Schweitzers weithin bejahte. Der Stoss wurde auch mehr von seinen Schülern geführt. Mit seiner formgeschichtlichen und hermeneutischen Forschung und mit seinem Verständnis des Eschatologischen hat Bultmann aber die Basis dazu geliefert.

Die formgeschichtliche Forschung untersucht die Gesetzmässigkeiten der Traditionsbildung, die überall, wo Reden- und Erzählungsgut in einer bestimmten Gruppe zuerst mündlich und dann schriftlich weitergegeben wird, bis zur endgültigen Fixierung des Stoffes wirksam sind, und sucht dann mit Hilfe dieser Einsichten das Wachsen und die verschiedenen Wandlungsetappen und die vermutlich älteste

Gestalt der verschiedenen Traditionsstücke zu ermitteln. Nun hatte Bultmann wohl mit Schweitzer anerkannt, dass die Reich-Gottes-Predigt Jesu ganz in der Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Weltendes und des Einbruchs der überirdischen Vollendungswelt stand, zugleich kam er aber bei der formgeschichtlichen Durchforschung der Evangelien zum Ergebnis, dass von der tradierenden Gemeinde auch allerlei jüdisches Spruch- und Erzählungsgut aufgenommen und auf Jesus übertragen worden sei. Dazu rechnet er nicht zuletzt das ausgesprochen apokalyptische Material, wie wir es vor allem in Mk. 13 und Parallelen finden⁴. Jesus selbst sei, nach Bultmann, den apokalyptischen Vorstellungen des zeitgenössischen Judentums gegenüber äusserst zurückhaltend und allen Spekulationen, Berechnungen und Ausmalungen abhold gewesen; er habe das apokalyptische Denken auf sein äusserstes Minimum reduziert⁵.

Noch wichtiger als diese formgeschichtlich-historische These wurde indessen, dass Bultmann bei Jesus die Anbahnung eines neuen Verständnisses des Eschatologischen glaubt feststellen zu können: Jesus verkündigte nicht irgendeine Nähe des Reiches Gottes; er proklamierte das Kommen des Reiches Gottes als «*jetzt*» geschehend und band die Zugehörigkeit zum Reich an das Hören seines Wortes. Somit war nach Bultmann das Eschatologische in dieses Hören des Wortes Jesu und damit in die Forderung der Entscheidung verlegt. Wurde bisher mit dem Begriff des Eschatologischen alles umfasst, was mit Weltende, Auferweckung der Toten, Jüngstem Gericht und Aufrichtung der Vollendungswelt zusammenhängt, so ist bei Bultmann «*eschatologisch*» gleich «*endgültige Entscheidung fordernd*». Wird ein Wort Jesu mit Weltende, Auferweckung, Jüngstem Gericht oder Erwartung der Vollendungswelt verbunden, so haben wir es wohl mit apokalyptischen Vorstellungen zu tun; diese Vorstellungen dienen aber dazu, den Charakter der endgültigen Entscheidung, die durch das betreffende Wort gefordert ist, zum Ausdruck zu bringen, und in diesem Sinn ist das Wort «*eschatologisch*»⁶. Bultmann glaubt also,

⁴ Rudolf Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition⁴, S. 129 ff.; Geschichte und Eschatologie, S. 38.

⁵ Theologie des Neuen Testaments, § 1, Nr. 1 und besonders Anfang von Nr. 2; Das Urchristentum, S. 96 f.

⁶ Das Urchristentum, S. 102 f.; Glauben und Verstehen, 1. Bd., S. 134 ff.; Theologie des Neuen Testaments, die Stellen, die im Register unter «*Eschatologie*» angegeben sind; Jesus Christus und die Mythologie, Stundenbuch 47 (Furche-Verlag), S. 7–36 (jetzt auch in: Glauben und Verstehen, 4. Bd., S. 141–156).

dass Jesus durch seine Reduktion des Apokalyptischen und durch die Bindung an sein Wort dieses Verständnis des Eschatologischen angebahnt habe und dass darin sein spezifisch Neues liege, das ihn vom Judentum unterscheide. Noch deutlicher sei dieses Verständnis des Eschatologischen bei Paulus durchgeführt, der die eschatologische Wende als in Christus bereits vollzogen proklamiere und die Begegnung mit seinem Kerygma als Forderung und Ermöglichung der endgültigen Entscheidung für oder wider wahre Existenz verstehe. Am reinsten aber sei diese Erkenntnis bei Johannes durchgeführt, bei dem darum alles Futurisch-Apokalyptische überhaupt fehle und die mythologische Sprache nur der Ausdruck dafür sei, dass an Jesus und der Verkündigung von ihm die Entscheidung zum Leben oder zum Tod so endgültig falle, dass von einer weitem Gerichts- und Auferstehungsdramatik gar nicht die Rede sein kann und auch nicht die Rede zu sein braucht.

Inwieweit diese Verstehensweise einem legitimen Interesse dient, indem sie von dem heutigen Menschen schwer nachvollziehbaren Vorstellungen weg auf das Entscheidende zu weisen sucht, kann jetzt nicht untersucht werden. Für unsern Zusammenhang ist zunächst von Bedeutung, dass diese Sicht der Dinge den Schülern Bultmanns, die im Unterschied zu ihrem Meister wieder neu nach der theologischen Relevanz des «historischen Jesus» und der Überlieferung von ihm fragen, die Grundlage zur Aufstellung eines Kriteriums für das historisch Echte in dieser Überlieferung bot. Man kam dabei zu folgendem Kriterium: Was an Worten und Verhaltensweisen Jesu überliefert ist und sicher weder aus dem Judentum noch von der Qumran-Sekte noch aus dem Hellenismus übernommen sein kann und sich auch nicht aus den Bedürfnissen der spätern christlichen Gemeinde erklären lässt, das kommt von Jesus selbst her, ist historisch echt⁷.

Formgeschichtliche Forschung unter Anwendung dieses Echkriteriums, verbunden mit dem Bultmannschen Verständnis des Eschatologischen, führen nun zu historischen Thesen, die genau das Gegenteil von dem behaupten, was unter der Wirkung Albert Schweitzers als sicher historisch echt deklariert wurde. Erklärte Schniewind, dass Mk. 9, 1, weil das Wort nicht erfüllt wurde, sicher echt sei, so hören wir heute: Apokalyptische Erwartungen stammen

⁷ Vgl. Ernst Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen, 1. Bd., S. 205 ff., oder die Kriterien für historische Ursprünglichkeit, die Ernst Haenchen in seinem Markus-Kommentar «Der Weg Jesu» etwa auf S. 103 ff., 120 ff., 228 ff. anwendet.

aus jüdisch-apokalyptischen Kreisen, die in der spätern christlichen Gemeinde obenaufkamen und ihre Vorstellungen in die Jesus-Tradition eintrugen. Worte wie Mk. 9, 1 oder 13, 30 sind wie die ganze synoptische Apokalypse sekundärer Eintrag aus jenen Kreisen und sicher nicht ursprünglich. Ursprünglich ist allein die eschatologische Reich-Gottes-Botschaft in dem Sinn, wie Bultmann das Eschatologische versteht, und das dieser Botschaft entsprechende Verhalten Jesu⁸.

Wir lassen nun die Frage auf sich beruhen, was von diesem Ergebnis und dem angewendeten Kriterium zu halten sei und wie sich der «historische Jesus» zum Problem der Apokalyptik verhalten habe, und wenden uns den im Neuen Testament faktisch vorliegenden Texten zu. Wir tun das nicht darum, weil wir uns von der «unsichern Historie» in die «sichern» Texte retten wollten; denn auch unsere Interpretation der Texte ist als methodische Bemühung eine historische Arbeit, die als solche immer bloss Wahrscheinlichkeitscharakter besitzt. Wir halten die historische Arbeit auch nicht für irrelevant, etwa darum, weil sie «bloss Historie» wäre. Wir können dies schon allein deshalb nicht, weil die historische Arbeit an den Texten immer wieder neue Aspekte zutage fördert. Darüber hinaus ist die Frage nach dem Weg vom predigenden Jesus zum gepredigten Christus von nicht geringer sachlicher Bedeutung: soll der gepredigte Christus gegenüber dem verkündigenden «historischen Jesus» nicht als blosses Produkt des Glaubens erscheinen, so muss wenigstens ein *möglicher* sinnvoller Weg vom einen zum andern sichtbar gemacht werden können. Wir dürfen aber auch einmal von dieser Problematik absehen und uns allein mit dem Zeugnis vom gepredigten und geglaubten Christus beschäftigen, weil ja auch die historische Forschung davon ausgehen und also zuerst einmal dieses Zeugnis, wie es jetzt vorliegt, interpretieren muss – sie hat gar kein anderes Ausgangsmaterial zur Verfügung – und weil dieses Zeugnis – das war ein erstes, bis heute unbestrittenes Ergebnis der formgeschichtlichen Forschung – seiner literarischen Art nach nicht historischer Bericht, sondern eben allein Zeugnis ist. D. h. die Verfasser der Evangelien bezeugen mit dem Traditionsgut, das sie sammeln, den erhöhten Christus und den Christus praesens. Indem sie sagen, wer Jesus war, was er sagte und tat, bezeugen sie, wer er heute ist; denn sie glauben, dass er als Erhöhter ist, was

⁸ Vgl. z. B. Ernst Haenchen, *Der Weg Jesu*, S. 300, 307, 450 ff.; Siegfried Schulz, *Die Stunde der Botschaft*, S. 97 ff.; Eduard Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, S. 101; Ernst Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2. Bd., S. 117 ff.

er auf Erden schon war und weil er es schon war. Wenn wir trotzdem eine Skizze dieses Zweiges der Geschichte historischer Forschung gaben, so geschah es, weil wenigstens an einem charakteristischen Punkt einleitungsweise gezeigt werden sollte, wie sich die historische Forschung mit dem Problem der Zukunftsaussage auseinandersetzte und wohin sie dabei bis heute gelangte. Man wird freilich weder vom Gang der Diskussion noch von ihrem vorläufigen Ergebnis behaupten können, dass sie sachlich besonders erhellend wären. Damit aber sind wir selber vor die Frage gestellt.

I. Wie im Neuen Testament Zukunft zur Sprache gebracht wird

1. Wir beginnen mit der Weise Zukunft anzusagen, die schon im Bisherigen im Vordergrund stand, also mit der APOKALYPTIK. Die Apokalyptik ist, wie fast immer in der Kirche – gerade ihre führenden Köpfe wussten in der Regel sehr wenig damit anzufangen –, so auch heute sehr wenig beliebt. Von Ausnahmen abgesehen⁹, vermag man nur abschätzig und verunglimpfend von ihr zu reden. So kommt Gerhard von Rad im Verlauf eines Vergleichs zwischen Apokalyptik und alttestamentlicher Prophetie zu folgenden Feststellungen¹⁰, die alle abwertend gemeint sind: Die Apokalyptik ist in ihrer Unterscheidung von zwei Äonen durch einen eschatologischen Dualismus und einen schroffen Transzendentalismus gekennzeichnet. Die Eschata sind seit Urzeiten festgelegt und schon viele Jahrhunderte vor ihrem Kommen einzelnen Auserwählten bis ins Detail geweissagt, so dass man sie genau errechnen kann. Sie werden aber zunächst geheimgehalten und erst in der Zeit, auf welche sie sich beziehen, bekanntgemacht. Die apokalyptischen Eröffnungen sind also Geheimwissen;

⁹ Ernst Käsemann, *Der Ruf zur Freiheit*, S. 132ff., und schon früher in: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2. Bd., S. 105ff. Selbstverständlich sind hier auch die «Apokalyptik-Spezialisten» zu nennen: H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, deutsch (bei Benziger-Verlag): *Apokalyptik, ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit*, und D. S. Russel, *Between The Testaments*, Student Christian Movement Press Ltd., London, deutsch (Neukirchener Verlag): *Zwischen den Testaments*. Das Buch von Rowley gibt auch eine umfangreiche Bibliographie (deutsche Ausgabe, S. 213–236). Mit der Sache der Apokalyptik befassen sich auch Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (nur selten ausdrücklich und nicht sehr positiv), und Gerhard Sauter, *Zukunft und Verheissung*, hauptsächlich S. 229ff. Die beiden letztgenannten Werke haben nicht unwesentlich zur Wahl des Themas für den Weiterbildungskurs unserer Fakultät beigetragen. Es war jedoch unmöglich, sich in unserem Kurs direkt mit ihnen auseinanderzusetzen.

¹⁰ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. II, S. 314ff.

Apokalyptik ist also durch Esoterik und Gnosis (sic!) charakterisiert; der Begriff des «Geheimnisses» ist denn in dieser Literatur auf Schritt und Tritt zu treffen wie auch Visionen und Träume. Das Geschichtsverständnis der Apokalyptik ist mit dem der Propheten, das heilsgeschichtlich in bestimmten Erwählungstraditionen verankert ist, unvereinbar; denn das Geschichtsbild der Apokalyptik ermangelt jedes Bekenntnischarakters; es geht darin eigentlich immer nur um die letzte Generation. Es wäre sogar zu fragen, ob die Apokalyptik überhaupt einen Bezug zur Dimension der Geschichte habe. Die Schau von der Einheit der Weltgeschichte, nach der sich in den Weltreichen nur entfaltet, sein Mass erfüllt, was von Anfang an in ihnen angelegt war, ist extrem deterministisch und pessimistisch. Es ist eigentlich ein geschichtsloses Denken in einem merkwürdig heilsgeschichtslosen universalen Jahwe-Glauben. — So weit die Kritik von Rads. Etwas positiver tönen seine Ausführungen nur, wo er den Zusammenhang von Apokalyptik und Weisheitsliteratur aufzeigt. Aber auch da ist ein abwertender Ton unverkennbar.

Nun, wir können auch nicht behaupten, dass die Apokalyptik zu unserer Lieblingslektüre gehöre, und müssen zugeben, dass viele negative Wertungen begründet sind. Was aber die Urteile von Rads betrifft, müssen wir sie, abgesehen von den Ausführungen über den Zusammenhang mit der Weisheitsliteratur und der Schlussbemerkung über den Interpretationscharakter der Apokalyptik, ausnahmslos teils als unzutreffend, teils als unpräzis erklären. Jedenfalls ist es für unsern Zusammenhang unerlässlich, neu zu prüfen, was in der Apokalyptik eigentlich geschieht. Dabei werden die meisten Momente, die von Rad berührte, in neue Zusammenhänge und damit in eine andere Beleuchtung treten, freilich ohne dass wir eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit ihm unternehmen können.

Bekanntlich gibt es eine ganze Menge mehr oder weniger apokalyptischer Schriften. Die meisten sind aber wenig ausgebaut und so auch wenig charakteristisch. Andere, wie äth. Henoch, sind mit so vielen andern Stoffen und Problemen verbunden, dass sie, wollten wir sie hier mit ihren Besonderheiten zur Geltung kommen lassen, unsere Darlegungen zu sehr komplizieren würden. Wir halten uns deshalb allein an die vier grössten und bekanntesten Apokalypsen¹¹: das Buch

¹¹ Die beiden wichtigsten Übersetzungen der ausserbiblischen Apokalypsen ins Deutsche, Emil Kautzsch, die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, und Paul Riessler, Altjüdisches Schrifttum ausser der Bibel, die lange Zeit vergriffen waren, sind nun wieder erhältlich; sie sind beide

Daniel, IV. Esra, die syrische Baruch-Apokalypse und, als neutestamentliches Gegenstück, an die Johannes-Apokalypse. Wir betrachten sie unter drei Gesichtspunkten.

a) Das Buch Daniel beginnt mit einigen novellistisch-legendären Erzählungen über das Leben Daniels und seiner Gefährten am Hof von Babylon. Die erste handelt davon, wie Daniel und seine Gefährten ausgesucht werden, um dem König als Pagen und Weise zu dienen. Sie sollen deshalb nur von den Speisen des Königs essen. Sie lehnen das ab; sie essen nichts Unreines und leben nur von Kraut, gedeihen aber gleichwohl vortrefflich. So können sie in der zweiten Geschichte dem König als Traumdeuter dienen: Gott gibt ihnen Weisheit und erzeigt sich damit als Quell der Weisheit. Die dritte Geschichte zeigt die Glaubenstreue Daniels und seiner Gefährten, die lieber sterben, als einem Götzen zu dienen, und im Feuerofen gerettet werden. Die vierte Erzählung handelt wieder von einer Traumdeutung und zeigt neuerdings, dass beim Volk Gottes die Weisheit wohnt. Dasselbe bietet die Geschichte von der Deutung der Schrift bei Belsazars Gastmahl, und die Erzählung von der Löwengrube stellt nochmals Daniels Glaubenstreue und Rettung dar. — Allen diesen Geschichten ist folgendes gemeinsam: sie zeigen alle dieselbe Situation, die Situation des Juden nach dem Verlust der politischen Selbständigkeit, also die Situation des Diasporajuden mit ihren vielen Gefährdungen durch Tyrannenhochmut und Konkurrenzneid. Alle Gefährdungen haben ihren letzten Anlass im Besondern Israels, in seinem Gott und seinem Gesetz, das den Diasporajuden von allen andern unterscheidet, aus allen andern heraushebt. Alle Erzählungen zeigen aber auch, wie Gott auch in der Fremde bei den Seinen ist als der Spender der Weisheit und als Retter, wenn der Diasporajude nur Bekennermut zeigt und darauf vertraut, dass er die nötige Weisheit empfangen werde. In ihrer drastischen Übertreibung und Schwarzweissmalerei stellen die Geschichten so etwas wie Modelle auf einerseits für die Situation des nachexilischen Diasporajudentums wie für die Möglichkeit der Glaubenstreue und Bewährung in dieser Situation und die Verheissung, die der Jude dabei hinter sich und vor sich hat.

Wie schon gesagt, ist diese Situation des Judentums dadurch gekennzeichnet, dass es eine Situation in der Fremde und in der Bedrohung ist, in der der Jude besonders der Gewalt fremder Herrscher

in unveränderten Nachdrucken im Verlag der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt neu herausgekommen. Unsere Zitate sind der Übersetzung Riesslers entnommen.

ausgeliefert ist. Israel hat keine eigene Politik, sozusagen keine eigene Geschichte mehr, jedenfalls keine Geschichte mehr, in welcher die Volksentscheidungen als Volksentscheidungen eine massgebliche Rolle spielten. Israels Geschick ist so in die Entwicklungen und Wirrsale der Weltpolitik geworfen, dass die Weltpolitik sein Geschick wird. Wendung seines Geschicks, Hilfe, zumal wirkliche Rettung kann sich nur durch weltpolitische Wendungen ereignen. Israel als Ganzes ist dabei passiv. Die einzige Aktivität besteht in der Bewahrung der Glaubenstreue des einzelnen Israeliten, die weithin nur noch die Gestalt duldenden Durchhaltens haben kann. Was das Volksganze betrifft, geschehen die Dinge aber völlig unabhängig von ihm, ohne es; und doch fällt gerade in den Ereignissen, die über die Juden hinweg und an ihnen vorbei geschehen, für Israel die Entscheidung. Daraufhin sind die apokalyptischen Kapitel 7 bis 12 des Danielbuches ausgerichtet. Sie zeigen, wie die weltpolitischen Konstellationen und Entwicklungen der Existenzort Israels sind und wie die Treue Gottes zu seinem Volk, wenn er bei seiner Wahl und Verheissung bleiben will, nur noch in einer Weltveränderung zum Vollzug gelangen kann, in einer Weltveränderung, die zuerst eine politische, dann aber eine universelle Veränderung wird sein müssen, darum aber auch, angesichts der bestehenden Machtsituation, nur die Gestalt umfassender Katastrophen haben kann. Und der Verfasser glaubt, dass diese Wende im Gang sei. Somit stellt auch die weltpolitische Konzeption in Daniel eine Art Modell dar, Modell dafür, durch was für weitgreifende und bedrängende Ereignisse Hilfe erfolgen muss, wenn sie erfolgen soll, und was für Katastrophen glaubend, vertrauend und einfach wartend durchzustehen sind, wenn die Hilfe erlangt und geschaut werden soll. Es trifft also gerade nicht zu, dass die Hilfe in einem «allein Überirdischen» geschehen würde. Die Schwierigkeit für den Verfasser und daher das bis zur Grotteske Verwirrende in seiner Darstellung besteht darin, dass folgende Momente in einem einzigen Griff zusammen wahrgenommen werden sollen: Die Hilfe soll Hilfe für Israel, das wirkliche Israel in der Welt, und für die Welt selbst sein; die Welt ist aber so konstituiert, dass Hilfe in und aus der Welt nicht vorstellbar ist, also nur wunderbar von Gott selbst her verwirklicht werden kann; und sie muss, wenn sie wirkliche Hilfe sein soll, ein total wandelndes Neues sein, das aber doch wieder diese Welt erreichen und in ihr zum Vollzug gelangen soll.

Ähnliches treffen wir in der Johannes-Apokalypse, nur handelt es sich hier nicht um Diasporajuden, die sich als einzelne, sondern um

christliche Gemeinden, die sich als Gemeinden bewähren müssen. Die sieben Sendschreiben erfüllen dieselbe Funktion wie die Erzählungen in Dan. 1–6: sie zeigen an charakteristischen Beispielen sowohl die Vielfalt der kirchlichen Realität – die Siebenzahl weist darauf hin, dass die ausgewählten Gemeinden das Ganze der Kirche repräsentieren und darstellen – als auch die entsprechenden Erfordernisse und Möglichkeiten der Bewährung. Nur sind diese repräsentierenden Gemeinden – es dürfte sich um konkret-bestimmte, dem Verfasser persönlich bekannte Gemeinden handeln – im Unterschied zu den legendären, zum Teil geradezu phantastischen Erzählungen von Dan. 1–6, wenn auch in sehr scharfen Worten, so doch recht wirklichkeitsnah gesehen. Interessanterweise finden sich auch zwei Gemeinden, denen keine Vorwürfe zu machen sind. Und wiederum sind darauf die eigentlich apokalyptischen Kapitel ausgerichtet: auch die Kirche hat ihren Existenz- und Bewährungsort in den Wirrnissen der Weltpolitik. Auch für sie gilt, dass Bewährung weithin in duldem Durchhalten besteht, in einem Durchhalten durch Ereignisse hindurch, die gar nichts mit der Kirche zu tun zu haben scheinen, in denen die Kirche nur als ihr Opfer existiert. Und auch da gilt, dass die Zukunft, für die die Kirche bestimmt ist, nur durch politische und kosmische Wandlungen grotesker Art verwirklicht werden kann, wenn es die göttliche Zukunft sein soll, welche in Christus der Kirche und der Welt verheissen ist. Dass dies sowohl universal als zugleich auch sehr konkret gemeint ist, zeigen einerseits die traditionell-apokalyptischen Motive, Stilmittel und Schemata und andererseits die Bezüge auf bestimmte Personen und Ereignisse, die historisch zwar schwer zu verifizieren sind, aber dennoch deutlich konkrete Anspielungen darstellen.

Wenn auch in ganz anderer Weise, so weisen doch auch IV. Esra und syr. Baruch die analogen Blickrichtungen und wechselweisen Bezüge auf. Hier geht es freilich weniger um Situationsmodelle als um exemplarische konkrete Existentialprobleme. In IV. Esra ist es das Problem des Bösen in verschiedenen Aspekten, das dunkle Geschick der Gerechten und darin in hervorgehobener Weise das dunkle Geschick Israels. Bei Baruch ist es eher umgekehrt: da steht im Vordergrund die Zerstörung Jerusalems und das Geschick Israels, und damit wird das Problem des Bösen für den einzelnen und im universellen Sinn verbunden. So oder so sind auch diese beiden Apokalypsen auf die konkrete Existenz des Israeliten in ihrer rätselvollen Problematik ausgerichtet.

Dass die eigentlich apokalyptischen Aussagen streng auf die modellhafte Existenzproblematik ausgerichtet sind, zeigt sich in diesen beiden Schriften besonders deutlich, indem hier nicht, wie es bei Dan. und Apok. Joh. der Fall ist, zuerst die visierte Situation charakterisiert und dann in einem geschlossenen Block die entsprechende apokalyptische Ansage gegeben wird, sondern: Schritt für Schritt folgt auf jeden Problemaspekt die apokalyptische Lösung, oder es wird umgekehrt zuerst eine apokalyptische Aussage gemacht und dann ausgeführt, auf welche Frage sie sich bezieht oder was für ein Verhalten ihr entsprechen muss.

Durchgehend ist also festzustellen: die Apokalypsen stehen nicht im luftleeren Raum, sie spekulieren und mutmassen nicht, wie ihnen oft vorgeworfen wird, um eigene oder fremde Neugierde zu befriedigen; es ist ihnen überhaupt nicht um Zukunftsschauungen um ihrer selbst willen zu tun. Sie sind vielmehr auf ganz konkrete Situationen und Probleme ausgerichtet, die eine Antwort finden müssen, wenn die Verheissung nicht zuschanden werden soll. Sie geben Existenzmodelle, in denen sie dem Glauben entweder seine konkrete Situation und was sie kennzeichnet, was darin im Gang ist und auf dem Spiel steht, deutlich machen oder ihm zeigen, was er an Dunkelheit und als Hoffnung vor sich hat, worauf er sich einstellen, wofür er sich ausrüsten, worin er sich bewähren und was er festhalten muss, wenn er die Selbstbestätigung Gottes im Vollzug seiner Verheissung erfahren soll.

Eine Bestätigung findet diese Feststellung in dem etwas bizarren Zug, den alle jüdischen Apokalypsen im Unterschied zu Apok. Joh. aufweisen: sie geben sich literarisch alle den Anschein, als wären sie von einem bekannten Mann aus den grossen Heils- oder Gerichtszeiten Israels geschrieben, verraten aber ihre wirkliche Abfassungszeit dadurch, dass sie über eine bestimmte Periode der als Zukunft geschilderten Geschichte besonders gut Bescheid wissen, während sie die Verhältnisse, in denen sie angeblich geschrieben sind, nur ungenau oder sehr fehlerhaft schildern. Auf die Periode, die sie gut kennen, also auf die wirkliche Abfassungszeit, beziehen sich denn auch alle eigentlichen Aussagen der Schrift, sowohl die Kennzeichnungen der Situation als auch die entsprechenden apokalyptischen Ansagen.

b) In Dan. 9, 2 beruft sich der Verfasser für seine Darlegungen auf ein Wort Jeremias über die Zahl der Jahre, die über den Trümmern Jerusalems dahingehen sollen. Dieses Wort will der Verfasser verstehen lernen und lehren. Aus seiner Phantasie heraus vermag er das

nicht; er bittet Gott darum und glaubt, von ihm die Einsicht in das Prophetenwort empfangen zu haben. Er versteht also sein Reden oder Schreiben als Interpretation des Prophetenwortes.

Dass alle Apokalyptiker sich als Schriftinterpreten verstehen, zeigt sich vor allem an den zahlreichen Anspielungen auf Worte des Alten Testaments und an den Rekapitulationen der Taten und Verheissungen Gottes an Israel. Diese Schriftworte, die Auserwählung Israels und seine Verheissungen sind die Basis und die treibende Kraft der Apokalyptik. Ohne die Auserwählung Israels und die Verheissung des Alten Testaments entstünden die Probleme überhaupt nicht, mit denen die Apokalyptiker sich beschäftigen, noch die Erwartungen, die sie zu ihrer Zukunftsschau veranlassen. Es ist von daher unverständlich, wie man der Apokalyptik universalistische Beziehungslosigkeit zur Geschichte Israels vorwerfen konnte. Nur handelt es sich um die Beziehung zur Geschichte Israels, wie sie der nachexilische, der Weltpolitik ausgelieferte Jude als Hintergrund seiner Existenzproblematik und seiner Hoffnung sieht. Dass sich die Apokalyptiker als Interpreten verstehen, geht aber auch aus dem seltsamen Faktum der Pseudonymität hervor. Wie schon angedeutet, lassen die Apokalyptiker ihre Schriften nicht unter ihrem eigenen Namen ausgehen. Sie schreiben immer so, wie wenn ihre Schrift auf Grund einer besondern Offenbarung von einem berühmten Mann der frühern oder ältesten Geschichte Israels verfasst worden wäre. Man hat diese Sitte auf verschiedene Weise zu erklären gesucht. Was die Verfasser selbst bei diesem Brauch alles gedacht haben mögen, wird nicht zu eruieren sein; sie sind ja allesamt unbekannt und verborgen geblieben. Dass sie, wenn auch in frommer Absicht, die Verfasserschaft durch ihre berühmten Vorfahren hätten vortäuschen wollen, ist angesichts der grossen Anzahl dieser Schriften wenig wahrscheinlich; denn es sind mehr als dreissig bekannt, und es gibt von Adam an kaum einen berühmten oder geheimnisvollen Namen im Alten Testament, die Könige ausgenommen, dem keine solche Schrift zugeschrieben worden wäre. Wie immer das Pseudonymen-Verfahren veranlasst sein mag, faktisch bestätigt es den Interpretationscharakter dieses ganzen Schrifttums¹², wobei aber mit dieser Feststellung das Verfahren keineswegs als sachgemäss oder gar als empfehlenswert anerkannt sein soll; im Gegenteil: wenn wir auch über das Tun der Apokalyptiker nicht zu urteilen haben, wir kennen seine Hintergründe zu-

¹² So auch Gerhard von Rad, Theologie des A. T., Bd. II, S. 321.

wenig, so ist zur Sache selbst doch zu betonen, dass der Interpret sich nicht verleugnen und zum Verschwinden bringen darf, als wäre seine Interpretation gar nicht *seine Interpretation*. Jede Interpretation verlangt das persönliche Risiko des Interpreten. Darum muss er sich mit seinem Namen nennen. Analoges gilt auch für die Predigt.

Charakteristisch verschieden und in dieser Verschiedenheit das Gesagte um so deutlicher bestätigend, verhält es sich in diesem Punkt bei der Johannes-Apokalypse. Ihr Verfasser verbirgt sich nicht hinter einem Pseudonym; wenn er für uns auch nicht mehr leicht zu identifizieren ist, so ist doch klar, dass er sich betont mit seinem eigenen Namen nennen will und Wert darauf legt, den Adressaten seiner Schrift persönlich wohl bekannt zu sein. Er ist nicht Interpret des alttestamentlichen Offenbarungszeugnisses, sondern Zeuge Jesu Christi. Aber gerade als Zeuge Jesu Christi ist er Interpret des Christusereignisses: Er interpretiert das Christusereignis und darin auch das Zeugnis des Alten Testaments für die Gegenwart und die Zukunft der Kirche.

Wir stellen also fest: Die jüdische wie die christliche Apokalyptik ist Interpretation des Offenbarungszeugnisses bzw. des Christusereignisses für die Gegenwart und die Zukunft der Gemeinde.

c) Interpreten sind die Apokalyptiker aber noch nach einer andern Richtung: sie interpretieren vom Offenbarungszeugnis her auch die Gegenwart, die Situation und die Zukunft der Gemeinde; sie zeigen, was in der Gegenwart im Gang ist, was für Kräfte und Mächte am Werk sind, wie sie zu beurteilen sind, wessen man sich ihnen gegenüber zu versehen hat, was für Kämpfe und Entscheidungen bevorstehen. Interpretation der Gegenwart und Interpretation, Ansage der Zukunft lassen sich gar nicht voneinander trennen. In der Gegenwart leben und verantwortlich handeln setzt ein Planen voraus und schliesst damit eine Beurteilung der Zukunft ein. Jedermann nimmt eine Zukunftsansage vor, wenn er für seine Entscheidung eine Gegenwartsbeurteilung vollzieht; nur bemerken wir das meistens nicht. Das Besondere bei der Gegenwarts- und Zukunftsinterpretation der Apokalyptiker besteht nur darin, dass sie gleich auf das Ganze und Letztentscheidende von Zukunft greifen.

Entsprechend dem Pseudonymen-Verfahren vollziehen die jüdischen Apokalyptiker die Gegenwarts- und Zukunftsinterpretation dadurch, dass sie die in Betracht kommende Gegenwart mit den nötigen Beurteilungen als göttliche Weissagung an den betreffenden Mann aus der Geschichte Israels erscheinen lassen. Es entsteht

dadurch der Anschein, als wäre der Lauf der Ereignisse von Anfang an von Gott festgelegt, ein Anschein, der durch die Anwendung von Periodisierungsschemata¹³ noch verstärkt wird und überdies den Glauben an die Berechenbarkeit der Zukunft suggeriert. Auch da besteht die Frage, was bei diesem Verfahren die Absicht der Verfasser war¹⁴: Wollten sie die Glaubwürdigkeit ihrer Endzeit-Ankündigung dadurch verstärken, dass sie ihre Schilderung der Gegenwart als Weissagung ausgaben und so beim Leser den Eindruck zu erwecken suchten, bis jetzt habe sich die Weissagung bis in die Einzelheiten wörtlich erfüllt, so werde sich der über die Gegenwart hinausweisende, endzeitliche Teil ebenso wörtlich erfüllen? In diesem Fall hätten wir es mit einem so üblen und primitiven Betrug zu tun, dass man ihn den Verfassern kaum zuzutrauen vermag. Oder sollten sie in der Sprache der Weissagung gesprochen haben, weil es lebensgefährlich gewesen wäre, als Zeitgenosse die politischen Grössen so direkt zu beurteilen? Das wäre begreiflich. In diesem Fall hätten sie damit gerechnet, dass ihr Leserkreis den Umweg über die Weissagung sehr wohl verstehen würde, und die Behaftung bei dem dadurch entstehenden Anschein theologisch fragwürdiger Ansichten ginge auf das Konto der heutigen Kommentatoren. Oder wollten sie mit ihrem Verfahren ihren Glauben bezeugen, dass durch die Auserwählung Israels und die Bundesverheissung alles Treiben aller Mächte umfasst, trotz aller Willkür geordnet, alle Gegenwart durchleuchtet und die Umwandlung der Welt unaufhaltbar geworden sei? In diesem Fall wäre ihnen sachlich nicht so leicht zu widersprechen. Man könnte höchstens sagen, dass sie ihre Überzeugung in sehr missverständlicher Weise dargestellt hätten, wobei man aber zugeben müsste, dass das, was an ihrer Darstellung peinlich berührt, wenigstens zum Teil in den innern Schwierigkeiten ihrer Überzeugungen gründet, Schwierigkeiten, die auch heute, wenn man Gott als «Herr der Zeit und der Geschichte» bezeichnet, oft mehr übersehen oder verdrängt als gelöst sind.

Ob nun der eine oder der andere oder keiner von diesen Erklärungsversuchen die subjektive Meinung der Apokalyptiker trifft, was sie faktisch getan haben, ist jedenfalls offensichtlich. Sie haben nicht zuerst mit einem geheimnisvollen Schlüssel errechnet, wo die Zeiger

¹³ Vgl. etwa IV. Esra 14, 1 ff.; syr. Bar.-Apok. 27; 53–70 oder IV. Esra 6, 1 ff.; 9, 5 ff.

¹⁴ Vgl. D. S. Russel, Zwischen den Testamenten, S. 99 ff., 117 ff.; H. H. Rowley, Apokalyptik³, S. 34 ff.

der Weltenuhr stehen, und dann das Resultat ihrer Arbeit veröffentlicht. Ihr Einsatzpunkt ist offensichtlich ein doppelter: einerseits ihr Glaube an die Erwählung Israels und an die göttliche Verheissung und von da her andererseits ihre Erfahrung ihrer dunkeln Gegenwart mit ihren Ausweglosigkeiten und ihre Beurteilung der massgeblichen Mächte. Sie haben also – und das ist hier die Hauptsache – eine Interpretation ihrer Gegenwart und ihrer Zukunft vollzogen und zu erkennen gesucht, was zu erwarten und demnach zu tun sei. Ihre Interpretationen und Beurteilungen suchten sie durch Hinweise auf die Geschichte Gottes mit Israel und durch die Anwendung von Periodenschemata zu begründen, wobei die Interpretation der Geschichte und der Gegenwart und die Anwendung jener Schemata sich gegenseitig bedingen. Die Anwendung von Periodisierungsschemata ist eine unglückliche Sache. Diese Einsicht darf uns aber nicht hindern, genau zuzusehen, was dabei geschieht und welche Bedeutung den Schemata und dem Errechnen wirklich zukommt. Wie die grossen Visionen bringt auch die Anwendung der Schemata, abgesehen von der Endzeit-Ansage am Schluss, nichts anderes als eine Übersicht über die wichtigsten Wendungen im Handeln Gottes mit Israel, durch die sich die Verfasser über Art und Absicht dieses Handelns Rechenschaft zu geben suchen. Dabei ist offensichtlich, dass das Handeln Gottes, wie es der Verfasser sieht und versteht, seine Überlegung leitet und nicht das Schema. Die Anwendung des Schemas muss sich nach seiner Sicht der Geschichte richten. Zudem zeigen die Apokalyptiker ein Zeitverständnis, das für eine zahlenmässig determinierte und so berechenbare Periodisierung der Geschichte denkbar ungeeignet ist. Wir hören etwa, dass die Zeiten jetzt rascher eilen als früher und dass die Jahre noch schneller schwinden werden als jetzt und dass Gott Zion versties, weil er die Welt so schnell als möglich heimsuchen möchte (Bar. 20, 1 f.)¹⁵. Bar. 21, 25 wird gebetet: «Zeig schleunigst deine Herrlichkeit und zögere nicht mit der Verheissung.» Nach Bar. 23, 4 ist die Masse der *Menschen* abgezählt, die geboren werden sollen (ähnlich IV. Esra 4, 36). Bar. 41 und 42 werden die Zeiten gewogen; sie haben verschiedene Grösse. Bar. 44, 7 heisst es, dass sich denen, die das Gesetz nicht vergessen, die Zeiten zum Heil wandeln. Eine befleckte Zeit kann völlig entschwinden (44, 9); demgegenüber gibt es auch eine Zeit, die nimmer vergeht. Dabei ist Zeit und Welt identisch (44, 11–15). Bar. 85, 10 ist zu lesen: «Die Jugendzeit der Welt ist ja ver-

¹⁵ «Bar.» meint hier und im folgenden immer die syr. Baruch-Apokalypse.

gangen, der Schöpfung Vollkraft längst zu End gekommen; der Zeiten Ankunft ist fast da, fast schon vorüber. Denn nahe ist der Krug dem Brunnen, das Schiff dem Hafen, der Stadt die Karawane, dem Abschlusse das Leben» (ähnlich IV. Esra 5, 55 und 14, 10. 16). IV. Esra 4, 27 wird aber das Nahen des Endes damit begründet, dass die Welt die Verheissungen nicht tragen könne, und Bar. 15, 7 wird die künftige Welt um der Gerechten willen kommen. Auf die Frage, wie die Scheidung der Zeiten sein werde (IV. Esra 6, 7), wird in 8 geantwortet: «Von Abraham zu Abraham» (vgl. den ganzen geheimnisvollen Abschnitt 6, 7–16). In Bar. 27, 1 wird als etwas Bekanntes das Zwölf-Perioden-Schema für die Vorzeichen der Endzeit genannt und von Vers 2 bis 13 durchgeführt; V. 14 heisst es dann aber, dass diese Zeitabschnitte auch gemischt würden. – Das alles zeigt, dass trotz der Anwendung von Periodisierungsschemata die «Zeiten» offenbar gar keine kalendarisch determinierten Grössen sind. Die Zeit ist überhaupt keine vorgegebene, fest umgrenzte Einheit. Die Zeiten sind durch bestimmte Ereignisse oder Mächte bedingte und qualifizierte und darum auch, von uns aus gesehen, variable Funktionsräume. Jedes Ereignis, jede Macht oder jedes göttliche Wort hat die seiner Funktion oder Dignität entsprechende Zeit. Wir könnten sagen, Zeit sei eine Funktion von Macht oder Wort. Darum ist Zeit weithin identisch mit «Welt» oder «Äon»¹⁶, und wie ein Äon in einen andern eingreifen kann, so kann auch eine Zeit in eine andere eingreifen, sie verdrängen oder gleichzeitig mit ihr sein. Der Höchste hat «nicht eine Welt (oder Äon) allein geschaffen, sondern zwei».

Für unsere Frage nach der Interpretation von Situation, Gegenwart und Zukunft heisst das: Die Apokalyptiker denken nicht von einem Geschichtsprinzip aus, sondern von Mächten und Ereignissen aus, wobei die entscheidenden Mächte und Ereignisse die Erwählung Israels, Verheissung, Gesetz, Glaube, Gehorsam oder Ungehorsam sind, und zuletzt ist es immer Gott. Die Apokalyptiker haben kein in sich gefügtes Geschichtsverständnis¹⁶; Weltgeschichte als eine für sich bedeutsame Entwicklung ist ihnen unbekannt. Sie sehen alles

¹⁶ Vgl. IV. Esra 7, 50, wo bei Riessler von zwei Welten, im lat. Text, dem besterhaltenen Text, aber von «non... unum saeculum, sed duo» die Rede ist, wie auch sonst meist saeculum steht, wo Riessler «Welt» hat. Ausdrücklich wird die Korrespondenz von Welt und Zeit in IV. Esra 9, 5f. ausgesprochen. Der lateinische Text hat hier saeculum und tempora. Dasselbe wird deutlich, wenn man in Bar. 14, 1 mit 14, 13; 48, 2a mit 2b; 51, 3 Schluss mit 51, 8f.; 51, 16a mit 16b; die verschiedenen Zeilen von 54, 1; 56, 2; 59, 4 mit 59, 8f.; 83, 1. 5. 6 mit 83, 7. 8 vergleicht.

von Israel und seinem Geschick her an. Ihren Schauungen fehlt darum in Wirklichkeit die historische Perspektive. Das ist auch in der Johannes-Apokalypse nicht anders. Ihr Verfasser kennt keinen Kalender der endzeitlichen Ereignisse. Er gibt darüber Rechenschaft, was alles zum Vollzug gelangen muss, wenn das, was im Christusereignis liegt, seine volle Entfaltung finden soll. Deshalb ist es so schwer, darüber Klarheit zu gewinnen, inwieweit ein chronologischer Gang gemeint ist und wieweit man sich zeitlich an Ort bewegt. Es handelt sich nur nicht um eine Bewegung an Ort, sondern um eine Bewegung in der sich entfaltenden einen Sache. So muss man sich schliesslich fragen, wie schwer bei der jüdischen Apokalyptik die Täuschung über den Zeitpunkt der Endzeitereignisse, die ja nicht zu bestreiten ist, zu veranschlagen sei und ob sie bei ihren Gegenwartsinterpretationen nicht immer wieder das Entscheidende sahen und trafen und damit für ihre Zeit auch so hilfreich wurden, dass trotz der chronologischen Täuschungen zu Recht immer wieder von neuem solche Interpretationen vorgenommen wurden. Wenn wir ihr Tun nicht missverstanden haben, so war die Frage der Richtigkeit der chronologischen Endzeitdatierung von recht untergeordneter Bedeutung.

Wir fassen das für unsern Zusammenhang wichtige Ergebnis in die Feststellung zusammen: Vom göttlichen Heilswerk und vom Offenbarungszeugnis her interpretiert und beurteilt der Apokalyptiker die jeweilige Gegenwart und das Bevorstehende und zeigt, was darin im Gang ist und auf dem Spiel steht und für welche Entscheidungen die Gemeinde sich rüsten muss.

Die unter a bis c gefundenen Momente zeigen sich nun auch in den kleinern apokalyptischen Stücken des Neuen Testaments: Mag es zutreffen – wir nehmen es ebenfalls an –, dass das apokalyptische Material in der sogenannten synoptischen Apokalypse (Mk. 13 und Parallelen) erst sekundär in die Tradition aufgenommen wurde, so stellt es heute doch nicht nur einen erratischen Block, sondern eine beziehungsreiche Gruppe dar; nur einige Stellen bleiben ohne konkrete Bezüge und zeigen damit, dass sie eben nur mit aufgenommen wurden. Lesen wir, wie es nötig ist, das Kapitel vom Zeitpunkt seiner schriftlichen Fixierung, also vom Gesichtspunkt der bereits bestehenden, missionierenden und in Auseinandersetzung mit dem Judentum befindlichen Gemeinde aus, so ergibt sich: 13, 3–8 visieren die Situation: Es gibt bereits Verwirrungen in der Gemeinde. Einzelne Gruppen meinen, das Ende habe im kalendarischen Sinn schon angefangen. Kriegsgerüchte scheinen ihnen recht zu geben. Pseudomessiasse

treten auf. Die Ansicht vom bereits begonnenen Ende wird korrigiert, die Situation aber der Sache nach als eschatologisch qualifiziert. V. 9–13 nennen paradigmatische Bewährungssituationen und zeigen den Grund der Hoffnung, dass sie bestanden werden können. V. 14–27 weisen auf den Einbruch der Vollendungswelt und die umfassenden Wandlungen, die deshalb kommen müssen und die man nur hoffend durchwarten kann. V. 28–37 zeigen, was bei dieser Erwartung *jetzt* zu tun ist, und nennen in V. 31 den letzten Grund sowohl der zu erwartenden Dunkelheit als auch der viel grössern Hoffnung. – Bei Mat. und Luk. sind dieselben Momente vorhanden, wenn auch die Durchführung nicht so deutlich ist wie bei Mk.

In 1. Thess. 4, 13ff. und 1. Kor. 15 macht Paulus seine apokalyptischen Aussagen weder um ihrer selbst willen noch im Sinne einer unerlässlichen Information, sondern, ähnlich wie syr. Baruch und IV. Esra, allein darum, weil ihm aus den Gemeinden Fragen begegneten, die für die Gemeinde, so im Fall von 1. Thess., oder im Urteil des Apostels, so im Fall von Korinth, von existentieller Bedeutung waren. Besonders deutlich ist das 1. Kor. 15, wo er in zwei Erörterungsgängen jeweils zuerst das Problem nennt und dann in apokalyptischen Aussagen die Lösung gibt. Sowohl in 1. Thess. 4 wie in 1. Kor. 15 erfolgen die Antworten in apokalyptischen Modellen. Indem sich Phil. 1, 19ff. vorstellungsmässig nicht mit 1. Thess. 4, 13ff. vereinen lässt, tritt zutage, dass es dem Apostel nicht auf die Vorstellungen als solche ankommt. Darum sprachen wir vom Modellcharakter seiner Auskünfte. Sie sind nur als Antwort auf bestimmte Fragen verständlich und sinnvoll. Paulus interpretiert darin das Christusereignis auf diese Fragen hin und kennzeichnet diese Probleme als Situationen von Glaubensentscheidungen. Durch eingestreute Mahnungen und Abschlussaufrufe lässt er deutlich werden, was für Entscheidungen mit den Fragen verbunden sind¹⁷.

An dieser Stelle ist es nun möglich, auf die Reich-Gottes-Botschaft zurückzukommen, die in der Einleitung im Zentrum stand. Der Ruf: «Kehrt um; denn das Reich der Himmel ist nahe herbeigekommen!» (Mat. 3, 2) ist eine Apokalypse in nuce. Wenn das Reich der Himmel nahegekommen ist, so ist damit die Beziehung zur Situation der Hörer hergestellt und diese Situation in einem umfassenden Modell gekennzeichnet: sie stehen nicht unter der Herrschaft

¹⁷ Gegen R. H. Charles und D. S. Russel; Russel, Zwischen den Testamenten, S. 107ff.; ähnlich, wenn auch nicht gleich, wie oben Rudolf Bultmann, Eschatologie und Geschichte, S. 35.

Gottes, sondern unter der Herrschaft anderer Mächte. Ihre Situation ist die einer sie ganz umfassenden Fremdherrschaft, in der sie wie Sklaven sind. – Das Zentrum des Satzes besteht hier nun aber nicht in einer Interpretation des Heilsereignisses, sondern in der primären Proklamation des Heils: das Reich der Himmel ist nahe herbeigekommen. Das Interpretative ist im Hinweis auf die Stimme des Rufers aber auch vorhanden. Die Einladung zur Umkehr kennzeichnet die Entscheidung, die nun fällig ist, und eröffnet zugleich die Heilszukunft, der Herrschaft Gottes angehören zu dürfen. Der Begriff «Reich Gottes» meint dasselbe wie die «kommende Zeit», die «kommende Welt», «der kommende Äon» in der jüdischen Apokalyptik, also die Vollendungswelt und -zeit, ein Himmel und Erde umfassendes Herrschafts- und Lebens-Ganzes. Zeitliche Aussagen, wie «ist nahe herbeigekommen», können dabei nicht isolierteigentliche Bedeutung, sondern nur kennzeichnenden Modellcharakter haben (vgl. oben S. 16f.); sie werden darum je nach Situation und Gesprächspartner anders ausfallen. Dem, der meint, er möchte noch zusehen und abwarten, wird gesagt werden müssen, dass keine Zeit mehr ist. Dem, der meint, es sei nichts mehr zu machen, wird zu sagen sein, dass ihm gerade die Nähe des Reiches Zeit gibt. Und denen, die eine wissbare und verfügbare Auskunft über die Zeit im Kalendersinn haben möchten, wird zu sagen sein, dass niemand Tag oder Stunde wissen kann oder dass die Entscheidung endgültig an Jesus fällt (Joh.). Es wäre somit beides möglich, sowohl dass Jesus im Sinn der «befristeten Naherwartung» gesprochen hätte und dass die Worte von der zeitlich unbestimmten Bereitschaft später wären oder auch umgekehrt, dass die befristete Naherwartung von apokalyptischen Kreisen her in die Überlieferung eindrang. Die meisten Gleichnisse können für mehrere Varianten des Zeitfaktors in Anspruch genommen werden; es kommt nur darauf an, auf welche Frage hin man sie ins Spiel treten lässt. So wäre es auch möglich und vor allem sachgemäß, wenn alle Möglichkeiten auf Jesus selbst zurückgingen. Sie müssten dabei nur in der angedeuteten Weise verstanden werden. Wie sie von den verschiedenen Traditionskreisen und -schichten subjektiv aufgefasst werden, ist sachlich ohne Bedeutung¹⁸.

¹⁸ Die Probleme sind damit allerdings noch gar nicht zu Ende besprochen. Vor allem müsste neben Einzelfragen auch das Problem von «Vorstellung» und «Sprache» miteinbezogen werden. Und auch der Komplex der Bezeugung der Auferweckung, wo ähnliche Fragen bestehen, müsste an dieser Stelle noch erörtert werden.

2. Die zweite und die dritte Weise, Zukunft zur Sprache zu bringen, können mit wenigen Andeutungen dargestellt werden. Die zweite finden wir dort, wo ZUKUNFT ALS FOLGE UND FRUCHT DES CHRISTUSEREIGNISSES eröffnet wird. Das begegnet uns in den beherrschenden soteriologischen Aussagen der paulinischen Briefe. Wenige Beispiele aus dem Römerbrief führen alles Nötige vor Augen. So lesen wir in Röm. 5, 8–10: «Gott aber erweist damit seine Liebe gegen uns, dass Christus für uns starb, da wir noch Sünder waren. Um so viel mehr werden wir, da wir nun gerechtfertigt sind in seinem Blut, durch ihn vor dem Zorn gerettet werden. Wenn wir nämlich, obwohl wir Feinde waren, Gott durch den Tod seines Sohnes versöhnt wurden, werden wir als Versöhnte um so mehr gerettet werden in kraft seines Lebens.» Oder in Röm. 5, 17: «Wenn nämlich durch des Einen Übertretung der Tod durch den Einen zur Herrschaft kam, wie vielmehr werden die, die den überströmenden Überfluss seiner Gnade und seiner Gabe der Rechtfertigung empfangen haben, durch den einen Jesus Christus im Leben als Könige herrschen.» Und in Röm. 6, 8: «Wenn wir denn mit Christus gestorben sind, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden.» Den hymnischen Schluss von Röm. 8, 31 ff. brauchen wir nur mit seinem Anfang aufklingen zu lassen: «Wenn Gott für uns ist, wer kann dann wider uns sein? Der auch seines eigenen Sohnes nicht verschont hat, sondern ihn für uns alle dahingab, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken!...» Dieselbe Stelle nehmen bei den Synoptikern die Worte ein, die dem, der sich an Jesus und sein Wort hält, Leben und Bestehen vor Gott zusagen, wie beispielsweise Luk. 12, 8; Mat. 10, 32: «Wer mich bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich auch des Menschen Sohn bekennen vor den Engeln Gottes»; oder bei Joh. die Worte, die gleich verlaufen wie Joh. 3, 36a: «Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben» oder wie 8, 12: «Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis wandeln, sondern das Licht des Lebens haben.»

In allen diesen Sätzen, die sich um ein Vielfaches vermehren lassen, wird Zukunft durch ein Futurum oder ein futurisches Präsens angezeigt. Und immer ist damit etwas Positives, Heil angesagt. Das ist indessen nicht die einzig mögliche Art von Zukunft. Es gibt dazu eine Alternative. In Röm. 5, 8 wird sie «Zorn» genannt, in der Fortsetzung von Luk. 12, 8 heisst sie «Verleugnung durch den Sohn des Menschen», in Joh. 8, 12 «wandeln in der Finsternis». Für die andern Stellen wird durch den nähern oder fernern Zusammenhang deutlich, dass

die Alternative «Tod», «Verderben» oder etwas Äquivalentes wäre. Was nicht vorkommt, ist ein Drittes, Mittleres, Neutrales: es gibt nur gute oder böse Zukunft, keine Zukunft an sich. Die soteriologischen Aussagen des Neuen Testaments implizieren also dasselbe Verständnis von Zeit, wie wir es in der Apokalyptik getroffen haben: Leben, Zukunft, Zeit ist nicht ein neutral Vorliegendes oder Ablaufendes, in dem sich allerlei ereignet, sondern Komponente oder Funktion eines Macht-, Herrschafts-, Lebenszusammenhangs. Man kann diesem Schluss nicht mit der Auskunft ausweichen, dass der Mensch nur gute oder böse Zukunft hat, liege an den Entscheidungen Gottes und des Menschen, nicht an der Natur der Zeit; Zeit selbst sei auf jeden Fall, also auch abgesehen von diesen Entscheidungen. Denn abgesehen davon, dass diese Behauptung eine Abstraktion poniert, die wir nicht kennen und von der wir nichts wissen, wird auf diese Weise die Zeit als ein Gott Vorgegebenes, Ursprungsloses erklärt, was, mindestens theologisch, nicht möglich ist. Gewiss können wir davon abstrahieren, dass die Zeit entweder gut oder böse ist, wie wir es mit unsern Uhren, Stunden- und Fahrplänen tun. Wir können das aber nur, weil sie eben ist, als gute oder böse. Und gewiss haben wir auf alle Fälle Zukunft, ob gute oder böse, und wir können ihr nicht entrinnen, nicht einmal durch den Tod. Das ist aber nur darum so, weil wir Gott nicht entrinnen können.

Ist also Zeit und Zukunft immer entweder gut oder böse, ist sie immer Komponente oder Funktion entweder eines guten oder eines bösen Herrschafts- und Lebensbereiches, so lassen sich im einen wie im andern Herrschaftszusammenhang Gegenwart und Zukunft nicht voneinander trennen. Gute Zukunft ist dann immer auch schon gute Gegenwart, und Gegenwart wäre nicht gut, wenn sie nicht schon gute Zukunft wäre; ebenso im Bösen. Eine Trennung kann es nur geben, wo ein Mensch von einem Herrschaftsbereich in den andern versetzt wird. Davon, nämlich von einem Versetztwerden aus dem bösen in den guten Herrschafts- und Lebensbereich, reden die neutestamentlichen Heilsaussagen. Sie sagen, dass es durch den Tod Jesu, durch seinen Ruf in die Nachfolge und im Anschluss an ihn oder einfach durch ihn geschehen sei. Wieso das Neue Testament das sagen kann und wie es näherhin zu verstehen sei, kann hier nicht erörtert werden; entscheidend wird es sich immer um einen Rechts- oder (und) Machtvorgang handeln. Wichtig ist für unsern Zusammenhang, dass das Ergebnis immer im Versetztwerden aus dem bösen in den guten, in Gottes Herrschafts- und Lebensbereich besteht und damit im Ver-

setzt werden in die gute Zeit, in gute Zukunft und Gegenwart. Dass sich gute Zukunft nicht von guter Gegenwart trennen lässt, ausser durch eine letztlich unerklärliche Katastrophe, ist im Neuen Testament eindeutig. Bei den oben zitierten Stellen, die zunächst exklusiv in die Zukunft weisen, ohne von der Gegenwart zu reden, wie Röm. 5, 9. 17; 6, 8; Luk. 12, 8; Joh. 8, 12, wird doch im Zusammenhang immer klar, dass dank der guten Zukunft auch schon die Gegenwart gut ist. Und in Stellen, die im Präsens, also von der Gegenwart sprechen, wie Joh. 3, 36 und etwa Röm. 5, 1 ff., ist deutlich auch die Zukunft eingeschlossen. Gegenwart und Zukunft sind wohl verschieden; es wird aber unsachgemäss sein, sie zu trennen oder unbedacht einander entgegenzusetzen. Die Macht der guten Zukunft ist die gute Gegenwart, und zum Inhalt der Gegenwart des Heils gehört die Heilszukunft. So gibt es keine gute Zukunft, die nicht schon in der Gegenwart erkannt, gelebt und erfahren würde.

3. Für die dritte Weise, Zukunft zur Sprache zu bringen, die ERÖFFNUNG UND ZUSAGE VON ZUKUNFT DURCH DEN GÖTTLICHEN ANSPRUCH, DURCH GEBOT UND PARÄNESE, ist es nicht nötig, auf einzelne Stellen hinzuweisen und sie zu untersuchen; dagegenügt es, einen Sachverhalt bewusst zu machen, den nicht nur jeder Christ, sondern jeder Mensch erfährt, der sich von jemandem oder von etwas in Anspruch nehmen lässt: Wird es einem Menschen bewusst, dass er für einen andern oder in einer Angelegenheit etwas tun muss, so muss er planen und bestimmte Schritte unternehmen. Somit ist ihm im Innewerden seiner Aufgabe bestimmt gestaltete Zukunft eröffnet und zuteil geworden. Gelangt ein Christ zur Einsicht, dass Gott ihn für eine Aufgabe fordert, dass Gott ihm ein Werk zugeteilt hat, erkennt er Gottes Gebot, sieht er sich durch konkrete Paränese auf einen bestimmten Weg gewiesen und unternimmt er, was ihm dergestalt aufgetragen ist, fängt er also an zu planen, zu entscheiden und seine Schritte zu tun, so erfährt er, dass Gott ihn durch sein Geheiss gute Zukunft gewinnen liess, ihm erfüllte Gegenwart und Zukunft geschenkt hat.

II. Leben aus der Ansage der Zukunft

Sowohl das Alte wie das Neue Testament bezeugen uns, wie die Glieder der Gemeinde Gottes in der Ansage von Zukunft, in der Verheissung das Leben erkannten, ergriffen und darin lebten. Abraham ist der Prototyp dafür. Wir wollen nun aber nicht dieses Leben dar-

stellen. Wir würden es wahrscheinlich nicht vermeiden können, entweder der Gefahr der Idealisierung und Heroisierung oder der Gefahr der Verharmlosung zu verfallen. Wir wollen auch nicht nach dem Realgrund der Möglichkeit solchen Lebens fragen; in theologischem Zusammenhang versteht es sich wohl von selbst, dass die Gnadentat Gottes in Christus dieser Realgrund ist. Zwar wäre dabei vieles zu fragen und zu erörtern; wir wollen uns hier aber nicht diesen Problemen zuwenden. Wir wollen uns nur noch mit der Frage beschäftigen, welches die Bedingung dafür sei, dass dem Menschen in der Ansage von Zukunft das Leben selbst als konkrete Möglichkeit erkennbar und ergreifbar wird. Und auch in dieser Fragestellung wollen wir nicht die Grundfrage erörtern – es wäre die Frage nach dem ganzen Werk des Heiligen Geistes –, sondern bloss auf den speziellen Punkt hinweisen, wie die Ansage von Zukunft geartet sein muss, dass der Mensch sie überhaupt als Zukunftseröffnung für ihn verstehen kann. Wir konzentrieren uns auf diesen Punkt, weil wir glauben, dass unsere Beobachtungen im ersten und eigentlichen Hauptteil schon durch sich selbst dazu den entscheidenden Beitrag leisten, so dass wir nur noch mit wenigen Andeutungen darauf aufmerksam zu machen brauchen, und weil wir meinen, dass dieser Punkt für die Erfüllung der Predigt-aufgabe von Wichtigkeit sei.

Wir können das Problem, das wir jetzt vor Augen haben, mit der Frage illustrieren: Könnte irgendeine Aussage und so auch eine Aussage von Zukunft für uns relevant werden, könnte sie für uns einen konkreten, ermessbaren Sinn gewinnen, wäre sie überhaupt verstehbar, wenn sie schlechterdings keinen Zusammenhang mit unserem Leben und unserer Erfahrung hätte? Wir meinen nun: dass die Frage negativ zu beantworten sei, gehe schon aus ihr selbst hervor. Jedenfalls aber lehren uns unsere Beobachtungen im ersten Hauptteil, dass die biblischen Ansagen von Zukunft dadurch gekennzeichnet sind, dass sie in der Weise zum Leben und zur Erfahrung der Adressaten in Beziehung stehen, dass sie einerseits das Leben und die Erfahrung der Adressaten interpretieren und erhellen und so andererseits die Ansage von Zukunft in konkretem Sinn begegnen lassen. Das also soll mit einigen Hinweisen noch hervorgehoben werden.

1. Wir haben bei der Apokalyptik gesehen, wie sie durch die Einführung von modellhaften Situationen oder durch den Hinweis auf grundlegende Existenzprobleme die Situation der Adressaten aufweist und sich dazu in Beziehung setzt, wie sie dann daraufhin das Offenbarungszeugnis oder die Heilstat Gottes interpretiert und

schliesslich von da her auch die Gegenwart und die Erfahrung der Adressaten und das ihnen Bevorstehende interpretiert und erhellt, aufzeigt, was darin auf dem Spiel steht, welche Zukunft darin bereits im Gang ist, und in bestimmten Modellen dartut, welche Bewährungen zu bestehen sind. So sucht sie aufzuzeigen und hebt es in Mahnungen und Aufrufen hervor, wie das Volk Gottes im Jetzt aus der Zukunft leben kann und so Zukunft hat. – Wir meinen nun, dass dies grundsätzlich, wenn auch nicht in gleicher Weise, so getan werden *müsse*. Dass die Predigt das Offenbarungszeugnis auf die konkrete Gegenwart der Gemeinde hin zu interpretieren habe, wird allgemein anerkannt sein. Die Apokalyptik zeigt uns jedoch, dass dies nur wirklich geschieht, wenn vom Offenbarungszeugnis her auch die Erfahrung und Gegenwart der Gemeinde und das ihr Bevorstehende interpretiert wird, aufgezeigt wird, was darin im Gang ist, wessen sich die Gemeinde zu versehen hat, welche Zukunft schon in der Gegenwart liegt und so das Leben aus der Zukunft des Verheissenen erkennbar und ergreifbar gemacht wird. Und von da her fragen wir, ob die Verkündigung in der Verantwortung aus dem Heiligen Geist, so aber in persönlichem Risiko nicht immer wieder interpretierende Gegenwarts- und Zukunftsmodelle wagen sollte.

2. Wenn die soteriologischen Aussagen des Neuen Testaments die Frucht des Christuserignisses als ein Versetztwerden aus dem bösen in den guten Macht- und Lebensbereich darstellen und dabei Gegenwart und Zukunft zu einer Einheit verbinden, so dass die Zukunft im Jetzt gegenwärtig wird und die Gegenwart schon die Zukunft enthält, so wird das für die Predigt heissen, dass auch sie das Heil nicht als eine von der Gegenwart isolierte Zukunft verkündigen kann. Ihre Verkündigung wird sonst als unverstehbar, als «blosse Worte» empfunden werden müssen. Wenn in Christus Heil ist, wie es das Neue Testament bezeugt, so wird das im Tun und Erleben der Gemeinde, in ihrem Erkennen, Vollbringen und Versagen aufzeigbar und so aussagbar sein müssen, und es ist das auch. Und so, aber nur so, wird Zukunft in der Gegenwart erkennbar, lässt sich das Leben aus der Zukunft konkret ergreifen.

3. Wenn jedes göttliche Geheiss gute Zukunft eröffnet, schenkt und erfahrbar werden lässt, so kann das Gebot als konkrete Bestätigung für die Wirklichkeit des Heils verkündigt werden. Es erhebt sich nur die Frage, was Verkündigung des Gebotes heisst. Die Rede vom «blinden Gehorsam» ist sicher eine inhaltlose Rede. Wir können nicht gehorchen, ohne zu verstehen, und wir können nicht verstehen, ohne

im Verstehen zugleich schon zu entscheiden. So wird auch Verkündigung des Gebots nicht möglich sein ohne Interpretation des Offenbarungszeugnisses, der Gegenwart der Gemeinde und des Bevorstehenden. Und alles, was uns die Apokalyptik gezeigt hat, wird hier nochmals zum Zug kommen, zu bedenken und im persönlichen Wagnis des Predigers zu vollziehen sein. So aber wird das Gewinnen von Zukunft in der Gegenwart erfahrbar werden.

Von Zukunft darf und kann also nicht in beziehungslosen Vorstellungen und Theorien gesprochen werden, wenn die Rede einen konkreten, erfassbaren Sinn haben soll. Zukunft eröffnendes Reden geschieht nur, wenn es in klarer Beziehung zu Gegenwart und Erfahrung erfolgt. Bei dem Wort «Erfahrung» haben wir dabei immer an die Erfahrung des Glaubens vom Zeugnis der Offenbarung her gedacht. Aber die Erfahrung des Glaubens ist nicht einfach von der Erfahrung des Unglaubens getrennt. Der Glaube erfährt nur erst recht, was auch der Unglaube erfährt. Darum vermag, wo Gott Gnade geben will, die Verkündigung des Glaubens «an Juden und Heiden» beiden die Zukunft auf Gott zu eröffnen und zu schenken.

Bern

Kurt Stalder