

Daniel Löttgers

Dem Untergang geweiht?

Apokalyptische Traditionen des Urchristentums und
ihre theologische Bedeutung in Vergangenheit wie
Gegenwart

Dissertation im Fachbereich 1 der Universität Siegen zur Erlangung des
akademischen Grades des Doktors der Philosophie (Dr. phil.)

Fach: Evangelische Theologie

Betreuender Professor: Prof. Dr. Bernd Kollmann

Siegen, den 10.10.2010

Vorwort

Unter den frischen Eindrücken der verheerenden Katastrophe in Japan und dem kriegerischen Geschehen in Libyen fällt es schwer, das Wort „Apokalypse“ nicht im Hinterkopf zu haben. Ob es apokalyptische Zeichen sein mögen oder ob man diese Geschehnisse in einem apokalyptischen Sinn deuten soll, wird jeder für sich selbst beantworten müssen.

Fest steht, dass diese Begebenheiten Anlass zum Nachdenken über die Zukunft des Planeten Erde und der Menschheit geben. Diese atomaren Unglücksfälle, Naturkatastrophen und Kriege veranschaulichen eindrucksvoll, wie zerbrechlich das Weltgeschehen ist und dass es an der Zeit ist, dass der Mensch seine Existenz und sein Handeln neu überdenken muss. Apokalyptisches Denken nimmt in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle ein. Sowohl christliche als auch moderne Apokalypsen beziehen sich auf das Ende der Welt und appellieren an den Menschen, verantwortungsvoll zu handeln. Diese Arbeit beschäftigt sich zwar in erster Linie mit der exegetischen Untersuchung urchristlicher Apokalypsen und ihrer Bedeutung, verliert aber auch den Blick für die Moderne nicht aus den Augen und stellt dar, inwiefern der Mensch gemahnt wird, sein Handeln zu überdenken. Damals wie heute.

Ohne die Hilfe lieber Menschen käme eine Arbeit wie diese nicht zustande. Ein ganz herzlicher Dank geht an meinen „Doktorvater“, Herrn Prof. Dr. Bernd Kollmann, der mir jederzeit mit Rat und Tat zur Verfügung stand und der mich bei meiner Arbeit stets unterstützte. Bei technischen Problemen konnte ich immer Rat bei Alexander Hosfeld suchen, der mir hilfsbereit zur Seite stand und alle technischen Schwierigkeiten zu lösen vermochte. Ihm gebührt großer Dank dafür. Christine und Rainer Johannes waren während der Endphase eine große Hilfe und gaben mir wertvolle Hinweise beim Korrekturlesen. Mit Liebe und vor allem Geduld stand mir meine Freundin Britta Ewering zur Seite, die all die Entbehrungen, die eine solche Arbeit mit sich bringt, duldsam ertrug und mich zu jedem Zeitpunkt unterstützte. Danke dafür! Der größte Dank gehört meinen lieben Eltern, Ingrid und Rolf Löttgers, denen ich diese Arbeit widme. Während der gesamten Zeit standen sie mir zur Seite und halfen mir, wo sie nur konnten, nahmen mir viele Handgriffe ab und gaben mir all die Unterstützung, die nötig war, um dieses Projekt erfolgreich zu beenden. Ich danke euch von ganzem Herzen für alles, was ihr für mich getan habt.

Siegen, im April 2011

meinen Eltern

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	8
2	Apokalyptik: Klärung, Bewertung, Stellenwert und Zielsetzung	10
2.1	Klärung der Begriffe „Apokalyptik“ und „Apokalypse“	10
2.2	Der Stellenwert der Apokalyptik zur Zeit des Urchristentums und in der Gegenwart	12
2.3	Kontroverse Bewertungen des apokalyptischen Denkens	15
2.4	Zielsetzungen und Vorgehensweise dieser Arbeit	20
3	Darstellungen des Endzeitgeschehens in 1. Thess 4, 13 - 5, 11	23
3.1	Die Abfassungssituation des ersten Thessalonicher-Briefes	23
3.1.1	Entstehungsverhältnisse und Gemeindesituation	23
3.1.2	Aufbau des ersten Thessalonicher-Briefes und Einordnung von 1. Thess 4, 13 - 5, 11	24
3.2	Endzeitvorstellungen in 1. Thess 4, 13 - 5, 11	25
3.2.1	Hoffnung für die Toten und Lebenden: 1. Thess 4, 13 - 15	26
3.2.2	Die Schilderung der Parusie des Kyrios: 1. Thess 4, 16 - 18	29
3.2.3	Verantwortungsvolle Lebensgestaltung bis zum Tag der Parusie: 1. Thess 5, 1 - 11	33
3.3	Zusammenfassung und Fazit	35
4	Endzeit und Auferstehung in 1. Kor 15, 20 - 58	37
4.1	Die Abfassungssituation des ersten Korinther-Briefes	37
4.1.1	Entstehungsverhältnisse und Gemeindesituation	37
4.1.2	Aufbau des ersten Korinther-Briefes und Einordnung des 15. Kapitels	38
4.2	Die Reaktion des Apostels auf die religiösen Auffassungen in der korinthischen Gemeinde: 1. Kor 15, 1 - 19.29 - 34	39
4.2.1	Die vorbereitenden Verse: Vers 1 - 11	40

4.2.2	Die Auferstehungsleugner: Vers 12 - 19	40
4.2.3	Leben aus der Auferweckung	46
4.2.4	Die Vikariatstaufe als Widerspruch zur korinthischen Haltung gegenüber der Auferstehung: Vers 29 - 34	46
4.3	Die Auferstehung Christi als Beginn der universalen Herrschaft Gottes: 1. Kor 15, 20 - 28	48
4.3.1	Christus, der Erstling unter den Entschlafenen: Vers 20 - 22	48
4.3.2	Die Darstellung der Endzeitereignisse: Vers 23 - 28	50
4.3.3	Ein messianisches Zwischenreich in 1. Kor 15, 20 - 28?	53
4.4	Der Leib der Auferstehung: 1. Kor 15, 35 - 49	54
4.4.1	Die korinthische Position in 1. Kor 15, 35?	55
4.4.2	Das Gleichnis vom Samenkorn: Vers 36 - 38	56
4.4.3	Die Leiber in der Schöpfungswirklichkeit: Vers 39 - 41	57
4.4.4	Der neue Leib in der Auferstehung: Vers 42 - 44	59
4.4.5	Hintergründe der Adam-Christus-Typologie	62
4.4.6	Adam und Christus: Vers 45 - 49	64
4.5	Die Vollendung der Gottesherrschaft: 1. Kor 15, 50 - 58	69
4.5.1	Die Verwandlung der Gläubigen: Vers 50 - 53	70
4.5.2	Der Sieg über den Tod: Vers 54 - 58	73
4.6	Zusammenfassung und Fazit	76
5	Endzeitvorstellungen in 2. Kor 4, 16 - 5, 10	79
5.1	Die Abfassungssituation des zweiten Korinther-Briefes	79
5.1.1	Entstehungsverhältnisse und Gemeindesituation	79
5.1.2	Aufbau des zweiten Korinther-Briefes und Einordnung von 2. Kor 4, 16 - 5, 10	80
5.2	Eschatologische Vorstellungen in 2. Kor 4, 16 - 5, 10	81
5.2.1	Erneuerung im Sterben: 2. Kor 4, 16 - 18	82

5.2.2	Sehnsucht nach himmlischer Vollendung: 2. Kor 5, 1 - 10	83
5.2.3	Interpretationsmodelle zu 2. Kor 5, 1 - 10	89
5.3	Zusammenfassung und Fazit	92
6	Die apokalyptische Rede in Mk 13	94
6.1	Hintergründe und Probleme von Mk 13	94
6.2	Die Vorlage für Mk 13	95
6.3	Das Verhältnis von Mk 13 zu Mt 24 - 25 und Lk 21	96
6.3.1	Die Endzeitrede in Mt 24 - 25	97
6.3.2	Die eschatologische Rede in Lk 21	99
6.4	Die Endzeitrede in Mk 13	100
6.4.1	Die Eröffnungsszene - Ankündigung der Zerstörung des Tempels: Vers 1 - 4	100
6.4.2	Warnung vor Verführern und Beginn der endzeitlichen Wehen: Vers 5 - 8	102
6.4.3	Die verfolgte christliche Gemeinde: Vers 9 - 13	105
6.4.4	Drangsale der Endzeit: Vers 14 - 23	108
6.4.5	Die Parusie des Menschensohns: Vers 24 - 27	114
6.4.6	Die Frage nach dem Zeitpunkt des Endes - Das Gleichnis vom Feigenbaum: Vers 28 - 32	117
6.4.7	Appell zur Wachsamkeit: Vers 33 - 37	121
6.5	Zusammenfassung und Fazit	124
7	Endzeitgeschehen in 2. Thess 1, 5 - 2, 12	127
7.1	Die Abfassungssituation des zweiten Thessalonicher-Briefes	127
7.1.1	Entstehungsverhältnisse und Gemeindesituation	127
7.1.2	Aufbau des zweiten Thessalonicher-Briefes und Einordnung von 2. Thess 2, 1 - 12	129
7.2	Die eschatologischen Ereignisse im zweiten Thessalonicher-Brief	130
7.2.1	Das Gericht Gottes: 2. Thess 1, 5 - 10	131

7.2.2	„Der Tag des Herrn ist noch nicht gekommen!“ - Warnung vor falscher Prophetie: 2. Thess 2, 1 - 2	134
7.2.3	Kosmischer Abfall und Auftreten des Menschen der Gesetzlosigkeit als Vorboten der Parusie Jesu: 2. Thess 2, 3 - 4	137
7.2.4	Die Verzögerung der Parusie des Antichristen: 2. Thess 2, 5 - 7	141
7.2.4.1	Exkurs: Die aufhaltende Macht	144
7.2.5	Die doppelte Parusie und die Vernichtung des Ge- setzlosen durch den Kyrios: 2. Thess 2, 8 - 12 . . .	146
7.3	Zusammenfassung und Fazit	151
8	Visionen der Endzeit in Offb 20 - 21	155
8.1	Zur Abfassungssituation der Offenbarung des Johannes .	155
8.1.1	Der Verfasser und die Adressaten der Offenbarung des Johannes	155
8.1.2	Abfassungszeit und Aufbau der Offenbarung . . .	156
8.1.3	Religiöser und politischer Hintergrund der Offen- barung	156
8.2	Die Endzeit in Offb 20 - 21	157
8.2.1	Vorgeschichte - Der Fall der irdischen Helfer Satans und die Parusie Jesu: Offb 18 - 19	157
8.2.2	Die Vernichtung Satans	161
8.2.2.1	Das endgültige Ende des Drachen: Offb 20, 1 - 3; 7 - 10	161
8.2.2.2	Rückschau zu Offb 12	163
8.2.2.3	Traditionen des Satansturzes	165
8.2.2.4	Exkurs: Lk 10, 18 und die Parallelen in Offb 12 und 20	168
8.2.2.5	Deutung der Verdammnis Satans	170
8.2.3	Das Tausendjährige Reich: Offb 20, 4 - 6	170
8.2.3.1	Vorstellungen und Hintergründe vom Tau- sendjährigen Reich	171

8.2.3.2	Entsprechungen im apokalyptischen Judentum	172
8.2.3.3	Die Zahl Tausend	176
8.2.3.4	Deutung des Tausendjährigen Reiches .	177
8.2.3.5	Zusammenfassung und Fazit	179
8.2.4	Die Herrschaft der Christen mit Christus	179
8.2.4.1	Der Thron als Richterstuhl der Christen?	179
8.2.4.2	Märtyrer oder doch alle Christen? . . .	182
8.2.4.3	Die erste Auferstehung und das Priesterprädikat	183
8.2.4.4	Exkurs: Auferstehungsvorstellungen im Judentum	184
8.2.5	Der letzte Akt des Weltgerichts: Offb 20, 11 - 15 .	188
8.2.5.1	Vorstellungen über das Endgericht in der jüdischen Apokalyptik	189
8.2.5.2	Der Richter auf dem Thron	190
8.2.5.3	Die Verurteilung der Gottlosen und das Ende der letzten Unheilmächte	191
8.2.5.4	Exkurs: Die Unterwelt (der Abgrund), der Hades und der Feuersee	194
8.2.6	Gottes neue Welt: Offb 21, 1 - 22, 5	196
8.2.6.1	Der krönende Abschluss der Offenbarung	197
8.2.6.2	Die Beschreibung des neuen Jerusalems	201
8.3	Zusammenfassung und Fazit	202
9	Endzeitvorstellungen in 2. Petr 2 - 3	205
9.1	Hintergründe des zweiten Petrus-Briefes	205
9.1.1	Verfasserschaft, Adressaten und historische Eckpunkte des Briefes	205
9.1.2	Inhaltliche Struktur, Eigenart und Funktion des Briefes	206
9.2	Endzeitliche Vorstellungen in 2. Petr	207

9.2.1	Mahnungen zum Wachsen im und Festhalten am Glauben: 2. Petr 1	208
9.2.2	Warnungen vor den Irrlehrern und das über sie kommende Gericht: 2. Petr 2	208
9.2.3	Die Wahrheit über die Parusie Christi und das endzeitliche Gericht Gottes: 2. Petr 3, 1 - 13	213
9.3	Zusammenfassung und Fazit	217
10	Die Endzeit in der apokryphen Apokalypse des Petrus	220
10.1	Hintergründe der Petrus-Apokalypse	220
10.1.1	Die Überlieferung	220
10.1.2	Entstehungszeit und Verbreitung	221
10.1.3	Das Problem der beiden Fassungen	222
10.1.4	Rahmen und Inhalt der Apokalypse	224
10.1.5	Bedeutung und Ursprünge der apokryphen Schrift	225
10.2	Die eschatologischen Ereignisse in der Petrus-Apokalypse	226
10.2.1	Falsche Messiasse als Auftakt der Endzeit: Kapitel 1 - 2	227
10.2.2	Exkurs: Zur Gestalt Bar Kochbas als möglicher falscher Messias	229
10.2.3	Die Auferstehung: Kapitel 3 - 4	230
10.2.4	Das eschatologische Gericht: Kapitel 5 - 6	233
10.2.5	Christus als Richter auf dem Thron	237
10.2.6	Das Schicksal und die Bestrafung der Bösen: Kapitel 7 - 12	238
10.2.7	Das Schicksal der Gerechten: Kapitel 3; 6; 13 - 14	244
10.3	Zusammenfassung und Fazit	246
11	Die Zusammenschau der acht behandelten Texte	249
11.1	Die Ausgangslagen - Historische Hintergründe	249
11.2	Die Chronologie der Endzeitereignisse	251
11.2.1	Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Chronologie der Ereignisse	256

11.3 Die Gestalt des Erlösers und seine Parusie	263
11.4 Die Auferstehung	265
11.5 Das eschatologische Gericht	267
11.6 Das Schicksal der Gerechten	269
11.7 Das Auftreten und die abschließende Vernichtung der gott- feindlichen Mächte	271
11.8 Das Schicksal der Gottlosen	274
11.9 Die neue Welt	276
11.10 Bewertung und Funktion der urchristlichen Apokalypsen	277
11.11 Zusammenfassung und Fazit	279
12 Apokalyptik heute	281
12.1 Aspekte urchristlicher Apokalypsen in der gegenwärtigen Welt	284
12.1.1 In den Hintergrund getretene Aspekte urchristli- cher Apokalyptik	284
12.1.2 Hoffnungen: Das zentrale Moment apokalyptischer Schriften	290
12.1.3 Mahnungen und Warnungen: Forderungen nach Tu- genden und Widerstand	293
12.1.4 Schlussfolgerungen	296
12.2 Moderne Apokalypsen und ihre disziplinierende Funktion	298
12.2.1 Die apokalyptische Dominanz der Maschinen: <i>Ter- minator</i>	299
12.2.2 Die apokalyptische Antwort der Natur: <i>2012; Day after tomorrow; Armageddon</i>	301
12.2.3 Der schlagartige apokalyptische Zusammenbruch der menschlichen Gesellschaft: <i>28 Days later</i> . . .	302
12.2.4 Endzeitliche Kriegsgeschehen: <i>Der Herr der Ringe und The Day after</i>	305
12.3 Einblicke - Ausblicke	306
13 Literaturverzeichnis	311

1 Einleitung

Apokalyptisches Denken ist seit Anbeginn der Zeiten tief in den Köpfen der Menschen verankert und auch in der gegenwärtigen modernen Gesellschaft in hohem Maße präsent.¹ Dabei setzen sich nicht nur christlich geprägte Menschen mit der Thematik der Apokalyptik auseinander. Das Thema des Weltuntergangs, das in faszinierenden und gleichzeitig abschreckenden Bildern gezeichnet wird, zieht gleichermaßen Gläubige wie Ungläubige in seinen Bann.² Neben der Frage nach dem Ursprung allen Seins fasziniert die Menschheit die Frage nach dem Ende der Welt. Fast schon inflationär wird dabei der Begriff der „Apokalypse“ verwendet, der - wenig überraschend - Einzug in die Massenmedien³ hielt, um gegenwärtige Schreckensereignisse mit nur einem einzigen Wort so zu charakterisieren, dass jeder das unbeschreibliche Ausmaß der geschehenen Tragödie erkennen kann und soll.

Nicht erst seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 finden sich immer wieder Schlagzeilen, die den Weltuntergang oder Vorzeichen des nahenden Endes vermuten lassen. So verkündete die Wiener Zeitung am 12. September 2001: „Apokalypse in New York“⁴. Meldungen, die auf den Begriff der „Apokalypse“ zurückgreifen, beschränken sich allerdings nicht nur auf die Thematik des Terrors und Krieges, also Ereignisse, die auf unmittelbares menschliches Handeln zurückzuführen sind, sondern auch auf Naturkatastrophen. Der Spiegel titelte nach verheerenden Buschbränden in Australien: „Apocalypse, now“⁵; die größte deutschsprachige Boulevardzeitung umschrieb die Zustände nach der Katastrophe in Haiti u.a. mit der Überschrift „Das Camp der Apokalypse“⁶.

Dass das Thema apokalyptischer Darstellungen nicht nur in den Medien und in christlichen Kreisen ver- und bearbeitet wird, sondern auch in der Literatur und in filmischen Produktionen aufgegriffen wird, zeigt die intensive Präsenz apokalyptischer Motive in der menschlichen Vorstellungswelt. Sehr häufig werden Klima- oder Naturkatastrophen oder das zerstörerische und unüberlegte menschliche Handeln in Filmen und Büchern künstlerisch umgesetzt und gedeutet. So ziehen Filme wie „I am

¹Vgl. Schipper, Apokalyptik, 73.

²Vgl. Vondung, Faszination, 177ff.

³Vgl. dazu: Kaube, Apokalypse, 289ff.

⁴<http://www.wienerzeitung.at/DesktopDefault.aspx?TabID=4860&Alias=Dossiers-&cob=301625&DosCob=64926>

⁵<http://www.spiegel.de/panorama/0,1518,606904,00.html>

⁶<http://www.bild.de/BILD/news/2010/01/22/erdbeben-haiti-fussballstadion/fluechtlingslager-camp-der-apokalypse.html>

Legend“, „Terminator“, „The Day after Tomorrow“ und „2012“ nicht ohne Grund Millionen von Menschen in die Lichtspielhäuser weltweit. Auch das größte Epos des 20. Jahrhunderts, der „Herr der Ringe“, enthält durch den alles entscheidenden Kampf zwischen Gut und Böse implizit Vorstellungen von einem Weltuntergang. Insbesondere die Spekulationen über ein Weiterleben nach dem Tod faszinieren und regen die Phantasie an. So wundert es nicht, dass die Auferstehung und ein Leben nach dem Tod gerade in der Fantasyliteratur Dauerbrenner sind.⁷

Die inflationäre Verarbeitung endzeitlicher Motive zwingt nicht nur zu einer genaueren Betrachtung und Untersuchung der verwendeten Begriffe „Apokalyptik“ und „Apokalypse“, sondern auch der (ursprünglich) mit ihnen verbundenen Inhalte, Bedeutungen und Bewertungen.

⁷Jede Form der Literatur, in der es Untote oder vom Tode Auferstandene gibt, basiert in irgendeiner Art und Weise auf apokalyptischen Vorstellungen. Vgl. u.a. „28 Days later“, Clive Barkers „Everville“ oder „The Great and Secret Show“.

2 Apokalyptik: Klärung, Bewertung, Stellenwert und Zielsetzung

2.1 Klärung der Begriffe „Apokalyptik“ und „Apokalypse“

Forschungsgeschichtlich betrachtet ist der Begriff der „Apokalyptik“ ein „wissenschaftssprachliches Kunstwort“⁸, das auf den Bibelwissenschaftler Friedrich Lücke aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zurückgeht. Lücke, der sich intensiv mit der Offenbarung des Johannes auseinandersetzte und deren Wesensart untersuchte, verstand unter dem Begriff der „Apokalyptik“ eine Geisteshaltung, in der der Blick auf das Zukünftige mit dem Reich Gottes als zentralem Punkt gerichtet ist. Dabei wächst die Apokalyptik aus der Prophetie und schließt sich in Form und Inhalt an die prophetische Literatur an. Wesentlicher Unterschied zur Prophetie besteht allerdings darin, dass das ersehnte Reich in der Apokalyptik kein irdisches, sondern ein göttliches, himmlisches Reich darstellt. Der Apokalyptiker hat keine großen Erwartungen mehr an die gegenwärtige irdische Welt, richtet sich auf das Reich Gottes aus und erwartet das zukünftige Heil und den ersehnten vollendeten Zustand von Gott.⁹

Der Geisteshaltung der Apokalyptik zufolge wird eine neue, vollkommen andere Welt erwartet, die mit der gegenwärtigen Welt nichts mehr gemeinsam haben wird. Diese Vorstellung der Zwei-Äonen-Lehre ist wesentlicher Bestandteil im apokalyptischen Denken. Dabei wird die gegenwärtige Weltzeit abgewertet und eine gesteigerte Hoffnung auf das Jenseits geschaffen. Einer der zentralen Gründe für die Abwertung der jetzigen Welt ist die Dominanz widergöttlicher Mächte, die oft durch politische Größen repräsentiert werden, in ihr. Mit Hilfe apokalyptischer Offenbarungen soll die gegenwärtige Bedrängnis bewältigt werden können, indem Gewissheit, Orientierung und Hoffnung auf die Treue Gottes und das kommende Heil geboten wird.¹⁰ Im Gegensatz zu den alttestamentlichen Prophetien kann die bestehende Schöpfung nicht mehr erhalten und verbessert werden, sondern muss dem endgültigen Untergang entgegen sehen, da nur dieser radikale Schnitt das künftige göttliche Heil gewährleisten kann. Die nach dem Untergang kommende neue Welt ist

⁸Schipper, Apokalyptik, 74.

⁹Vgl. Lanczkowski, Apokalyptik/Apokalypse I, 189ff; Schipper, Apokalyptik, 74; Zager, Apokalyptik, 22ff.

¹⁰Vgl. Becker und Öhler, Wahrheit, 6f.

exklusiv für die Gläubigen bestimmt, wohingegen die Gottlosen der Vernichtung preisgegeben sind. Weitere entscheidende Wesensmerkmale der Apokalyptik sind die Naherwartung und der Determinismus. Der Apokalyptiker und seine Adressaten kennen zwar den genauen Zeitpunkt des Weltendes nicht, wissen aber, dass er bald kommen wird, und leben somit in einer ständigen Naherwartung des Endes. Dabei gehen sie von einer souveränen Herrschaft Gottes aus, die zur Folge hat, dass alles, was geschieht, im göttlichen Geschichtsplan vorgesehen ist.¹¹ Eine zusammenfassende und präzise Definition von Apokalyptik liefert Kollmann. Er versteht unter dem Begriff „Apokalyptik“ die durch „Himmelsreisen oder visionäre Ekstase ergehende Aufdeckung unmittelbar bevorstehender Endereignisse, die in eine Äonenwende münden. Die apokalyptische Vorstellungswelt ist von Charakteristika wie einer Periodisierung der Geschichte, der dualistischen Vorstellung eines kriegerischen Endkampfes zwischen Gut und Böse und der Hoffnung auf die Schaffung eines neuen Äons geprägt, mit der sich die Erwartung einer Totenauferstehung verbinden kann.“¹²

Die literarische Gattung der Apokalypse ist der Ausdruck der Geisteshaltung der Apokalyptik. In diesem Zusammenhang muss auf einen unsauberen Gebrauch des Begriffs „Apokalypse“ hingewiesen werden. Im allgemeinen Sprachgebrauch hat sich ein Verständnis des Wortes durchgesetzt, das zwar auf der semantischen Ebene mit der eigentlichen Bedeutung zusammenhängt, aber eben nicht mit ihr identisch ist. Nach den immer wieder zu vernehmenden Schlagzeilen in den Medien scheint offensichtlich zu sein: Die Apokalypse ist das Schlimmste und Grauenhafteste, das sich der Mensch vorstellen kann. Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich um Ereignisse handelt, die aus der Bösartigkeit des Menschen resultieren, oder ob es „übermenschliche“ Schicksalsschläge sind. Auf der semantischen Ebene werden die Begriffe „Apokalypse“ und „drohender Weltuntergang“ somit nahezu deckungsgleich eingesetzt. Es liegt hier jedoch eine unscharfe Verwendung des Begriffs „Apokalypse“ vor, der eben nicht den Weltuntergang und noch weniger die schlimmste Katastrophe der Menschheit an sich bezeichnet. Das deutsche Wort „Apokalypse“ leitet sich vom griechischen Begriff ἀποκάλυψις ab, der mit „Enthüllung“ zu übersetzen ist. Er findet sich in Offb 1 und bezeichnet dort die Enthüllung der bevorstehenden endzeitlichen Geschehnisse, die zur endgültigen Gotesherrschaft führen werden.

¹¹Vgl. Vielhauer, *Geschichte*, 486ff; Frey und Wolter, „Apokalyptik“, 11ff; Oegema, *Hoffnung*, 15f; Schipper, *Apokalyptik*, 77f; Körtner, *Enthüllung*, 388ff.

¹²Kollmann, *Trost*, 51.

Die „Apokalypse“ gehört zur literarischen Gattung der Offenbarungsliteratur¹³, in der Endzeitergebnisse lediglich geschildert und verarbeitet werden.¹⁴ Dabei ist die Darstellung von vernichtenden Ereignissen meist zweitrangig. Vielmehr geht es um die Enthüllung aller eschatologischen Ereignisse, zu denen auch hoffnungsvolle, wie die Parusie des Messias, zählen. Auch wenn der Begriff „Apokalypse“ immer wieder als Synonym für Katastrophen verwendet wird, muss in aller Deutlichkeit darauf verwiesen werden, dass der Untergang der Welt „nicht gleichbedeutend mit der Apokalypse, sondern einer ihrer Gegenstände“¹⁵ ist.

2.2 Der Stellenwert der Apokalyptik zur Zeit des Urchristentums und in der Gegenwart

Die Geisteshaltung der Apokalyptik, die sich in Apokalypsen ausdrückt, hat von der Zeit des Urchristentums bis in die Gegenwart einen Bedeutungswandel erlebt. Die in Apokalypsen enthüllten detaillierten Darstellungen eschatologischer Ereignisse besaßen ursprünglich eine ungeheure Relevanz für das christliche Leben; im Lauf der Jahrhunderte sank ihr Stellenwert in der Gesellschaft jedoch immer weiter ab.

Das Christentum, das seinen Glauben mit dem Beginn der schriftlichen Fixierung der ersten christlichen Texte in zahlreichen apokalyptisch geprägten Schriften festhielt, war in seinen Anfängen durch eine enthusiastische und eschatologische Haltung bestimmt. So entstand eine umfangreiche apokalyptische Literatur. Die Stimmung, die Vorstellungswelt und Eigenarten apokalyptischer Darstellungen übernahm das Christentum weitgehend aus dem Judentum. Die christlichen Schreiber schlossen sich an die literarischen Werke der jüdischen Apokalyptik an, christianisierten sie durch redaktionelle Überarbeitungen und Eingriffe, produzierten aber auch eigene Werke. Die christlichen Apokalypsen haben eine andere Zielsetzung als die jüdischen. „Aber durch ihre Ausrichtung auf die Parusie Christi findet eine Konzentration auf diese eine Gestalt statt, die eine starke Reduktion des jüdischen Materials und Apparats bedeutet.“¹⁶ Geschichtsüberblicke werden aus der christlichen Apokalyptik gestrichen und in die Apologetik geschoben. Neben jüdischen Traditionen ließ die

¹³Vgl. Schipper, Apokalyptik, 77.

¹⁴Vgl. Lanczkowski, Apokalyptik/Apokalypse I, 189ff; Klatzkin und Kaufmann, Apokalyptik, 228ff; Hellholm, Apokalypse, 585ff; Schipper, Apokalyptik, 74ff; Frey und Wolter, „Apokalyptik“, 13f.

¹⁵Körtner, Entdeckung, 38.

¹⁶Vielhauer, Apokalypsen 417.

christliche Apokalyptik auch gelegentlich heidnische Vorstellungen mit einfließen.¹⁷

Apokalyptik war ein wesentlicher Faktor für das urchristliche Denken. Ursprünglich waren die Wiederkehr Christi und das damit kommende Reich Gottes die zentralen Momente apokalyptischen Denkens. Die Gläubigen lebten anfangs in einer gesteigerten Naherwartung und sehnten den Tag der Parusie Christi, von dem sie ausgingen, dass er unmittelbar bevorsteht, herbei. Dementsprechend richteten sie ihr gesamtes Leben auf das bald kommende Jenseits aus. Mit dem Ausbleiben der Parusie verschob sich aber nach und nach das thematische Zentrum in urchristlichen Apokalypsen auf den Antichristen und sein gottloses Gefolge, das Jenseits, die Hölle und ihre Pein¹⁸. Gegenwärtige Bedrängnissituationen wurden aufgegriffen und in apokalyptischen Schriften verarbeitet. Die Naherwartung der Wiederkehr Christi war zwar nicht mehr in dem Maße präsent wie in den Anfängen, dennoch richtete sich insbesondere in den Zeiten der Bedrängnis die Hoffnung auf das zukünftige Leben mit Christus. Allerdings war dies nicht der einzige Hoffnungsfaktor. Neben dem ersehnten Eintritt in das Reich Gottes sorgte die erwünschte Vernichtung widergöttlicher Mächte, die meist in politischen oder gotteslästerlichen Kräften bestanden, für weitere Zuversicht, da sich hier die göttliche Gerechtigkeit zeigen würde. Welchen Weg das Urchristentum ohne die hoffnungspendende apokalyptische Grundhaltung eingeschlagen hätte, wird im Unklaren bleiben müssen. Festgehalten werden kann aber, dass die Apokalyptik von Beginn an mit dem Christentum eng verbunden ist und insbesondere für das Urchristentum einen wesentlichen Faktor der damaligen Geisteshaltung darstellt.

Heutzutage hat sich ein Wandel in der apokalyptischen Geisteshaltung vollzogen. Es kursieren Unsicherheiten bezüglich des Verständnisses von urchristlichen Apokalypsen, was letztlich eine nie dagewesene Uneinheitlichkeit in der Auslegung zur Folge hat. Naherwartung und äußere wie innere Bedrängnissituationen sind nicht mehr, wie es noch zu Zeiten des Urchristentums der Fall war, präsent. Apokalyptik und die damit verbundenen Schilderungen endzeitlicher Ereignisse werden - abhängig davon, in welchen religiösen oder eben nicht-religiösen Kreisen man nachfragt - gegenwärtig höchst unterschiedlich wahrgenommen und bewertet.

¹⁷Vgl. Strobel, Apokalyptik/Apokalypsen IV, 251ff; Vielhauer, Apokalypsen, 403ff.

¹⁸Deutlich wird dies in der Petrus-Apokalypse, deren zentrales Anliegen nicht mehr die Parusie Christi ist. Stattdessen stehen Schilderungen von den Bestrafungen der Gottlosen im Mittelpunkt.

In weiten Teilen der Bevölkerung ist die Anzahl der Fragen nach dem Ende der Welt jedoch auf ein Minimum reduziert. Meist wird - wie bereits erläutert - der Begriff „Apokalypse“ fälschlich mit dem Ende der Welt assoziiert und eine gedankliche Verbindung zwischen verheerenden Katastrophen und dem Weltuntergang hergestellt. Die in diesem Zusammenhang gestellten Fragen betreffen keine Einzelaspekte apokalyptischen Denkens mehr, sondern beschäftigen sich höchstens noch damit, ob es ein Ende der Welt geben wird, wann und wie sich dieses ereignen wird und ob es ein Leben nach dem Tod geben wird.

In einigen christlichen Kreisen¹⁹ verhält es sich anders. Dort kursieren aufgrund von wörtlichen Auslegungen urchristlicher Schriften z.T. relativ konkrete Vorstellungen davon, was am Ende der Zeiten geschehen wird. Streng religiös geprägte Kreise glauben den Ablauf der Endzeitergebnisse in groben Zügen zu kennen. Dass die bisherige Welt dem Untergang geweiht ist und am Ende der Zeiten Christus wiederkommen wird, wird nicht bezweifelt. Ebenso unzweifelhaft ist die Vorstellung, dass die Gläubigen, nachdem die Gottlosen durch das endzeitliche Gericht verurteilt worden sind, Einzug in Gottes neue Welt, auf die sich die gesamten Hoffnungen und Sehnsüchte der Frommen richten, erhalten werden. Damit zusammen hängt ein weiterer Umstand, der ebenfalls nicht hinterfragt wird. Am Ende der Zeiten werden die Ungläubigen ausgeschaltet und in die Hölle verbannt. In diesem religiösen Milieu werden nur noch Fragen gestellt, auf die es im Zusammenhang mit den groben eschatologischen Abläufen keine detaillierten Antworten gibt: Wie wird Gott/Jesus die gegenwärtige Schöpfung vollenden? Wann wird der Zeitpunkt der Wiederkunft Jesu sein? Wie genau wird sich die Auferstehung gestalten?²⁰

Eine der zentralen Fragen, die jedoch in diesem thematischen Zusammenhang eher selten aufkommt, lautet: Warum geht man überhaupt davon aus, dass es ein Ende der Welt geben wird? Die Ursprünge dieser Frage liegen im jüdisch-christlichen Denken begründet, wonach Gott, wie einst bei der Sintflut²¹, die gegenwärtige Schöpfung zu einem Ende führen und

¹⁹Ein Beispiel: Nur die Zeugen Jehovas werden die Endschlacht (Offb 16ff) überleben und 144000 gerettete Zeugen Jehovas werden mit Christus regieren. Vgl. dazu: Krech, Wer glaubt, 217ff.

²⁰Körtner sieht den Umgang mit der Apokalyptik christlicher Randgruppen kritisch. „Der apokalyptische Fundamentalismus christlicher Sekten dürfte kaum die gesuchte Perspektive [Wie ist mit dem apokalyptischen Erbe des Christentums kritisch umzugehen?] bieten, kann aber als gewissermaßen beschädigte Apokalyptik ein Hinweis auf die negativen theologischen Folgen ihrer Verdrängung in Theologie und Kirche sein.“ Körtner, Enthüllung, 387.

²¹Vgl. Gen 6 - 9.

die Gläubigen in sein Reich holen wird. Durch Erkenntnisse und Erfahrungen der Neuzeit, die insbesondere von streng gläubigen Christen auf urchristliche Schriften ausgerichtet werden, scheint diese Ansicht dadurch noch verstärkt zu werden, dass Kriege, Umweltzerstörungen und Klimakatastrophen der Menschheit vor Augen führen, dass die Erde nicht überleben kann und wird.

Antworten auf alle anderen Fragen der Christenheit bedürfen einer genaueren Untersuchung der neutestamentlichen Texte. Dabei ist jedoch Vorsicht in jeglicher Hinsicht geboten, denn die Interpretation apokalyptischer Texte birgt Gefahren. Nicht selten wurden urchristliche Darstellungen der eschatologischen Ereignisse missbraucht, um Menschen in Angst und Schrecken zu versetzen, indem mit dem Hinweis auf die endlosen Qualen gedroht wurde, die die Ungläubigen nach der Verurteilung durch das Gericht Gottes erleiden müssen. Apokalyptische Texte dürfen nicht kleinlich und losgelöst aus ihren Kontexten und Traditionen überinterpretiert und/oder wörtlich verstanden werden. Aus einer solchen Vorgehensweise entstünden unreflektierte Ausdeutungen dieser Schriften, sodass sich Apokalypsen in eine Literatur der Angst und der Ausgrenzung verwandeln können.

2.3 Kontroverse Bewertungen des apokalyptischen Denkens

Der Stellenwert der Apokalyptik in der christlichen Glaubenswelt ist nicht zu unterschätzen. Für das Urchristentum besaß die Apokalyptik eine immense Bedeutung. Auch heutzutage ist noch in strengen christlichen Kreisen ein apokalyptisches Denken vorherrschend, das ein sehnsüchtiges Streben nach dem Reich Gottes nach sich zieht. Betrachtet man die christliche apokalyptische Geisteshaltung aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Blickwinkeln, findet sich eine sehr kontroverse Beurteilung der Apokalyptik, die von äußerst konträren Betrachtungsweisen geprägt ist.

- Die prägnante Formulierung Ernst Käsemanns die „Apokalyptik als Mutter der christlichen Theologie“²² zu bezeichnen, lässt uns schwer erahnen, welchen Stellenwert er der Apokalyptik im christlichen Denken beimisst. Er wendet sich mit seiner Abhandlung gegen Versuche, die apokalyptischen Elemente der urchristlichen

²²Käsemann, Thema, 130.

Überlieferung ins Abseits zu verfrachten. Apokalyptik stellt die wesentliche Säule christlicher Theologie dar und ist ein Moment der Hoffnung. Käsemann ist allerdings nicht der Auffassung, dass das Christentum eine kontinuierliche Fortsetzung der jüdische Apokalyptik darstelle. Die christliche Theologie sei vielmehr eine durch den Glauben an Christus modifizierte, eigene Apokalyptik, habe ihre Ursprünge aber in der jüdischen Apokalyptik.²³

Urchristliche Apokalyptik bezeichne die Naherwartung der Wiederkunft.²⁴ Enttäuschte Hoffnungen und daraus resultierende Vorsicht bewirkten, dass sich die Naherwartung in den apokalyptischen Schriften zu einer Fernerwartung wandelt. „Da die urchristliche Apokalyptik im Sinne der Naherwartung nach meiner Meinung durch die nachösterliche Geisterfahrung ausgelöst, durch Pneumatiker lebendig erhalten und theologisch aus der Tradition jüdischer Apokalyptik gespeist, endlich von enthusiastischen Hoffnungen und Manifestationen begleitet wird, sehe ich in ihr die erste Phase des weitgreifenden nachösterlichen Enthusiasmus.“²⁵ Die im Mittelpunkt stehende Hoffnung der ältesten Jünger, die unmittelbar aus der Ostererfahrung hervorging, war die Parusie Christi als himmlischer Menschensohn. Das Ostergeschehen sei ursprünglich - und erst später auf Christus selbst beschränkt - als Beginn der allgemeinen Totenaufweckung, also apokalyptisch, verstanden worden. Auch die begrenzte und vorläufige Herrschaft Christi trage apokalyptische Züge. Sie schaffe der göttlichen Alleinherrschaft Platz. „Christus ist der Platzhalter Gottes gegenüber einer Welt, welche Gott noch nicht völlig unterworfen ist, obgleich ihre eschatologische Unterwerfung seit Ostern in Gang gekommen und ihr Ende abzusehen ist. Apokalyptischer kann keine Perspektive sein.“²⁶

- Ulrich H. J. Körtner misst der Apokalyptik, trotz ihrer Dimension des Zerstörerischen, eine aufklärerische Funktion bei. Die Apokalyptik richte ihren Blick aus einer dunklen Gegenwart in eine helle Zukunft und schaue so in eine Gegenwelt, in die göttliche Verheißung. Ursache für eine derartige Geisteshaltung bestehe in der Wahrnehmung der Gegenwart als Krisenherd. Die Apokalyptik stelle somit den Ausdruck eines Krisenbewusstseins dar, der

²³Vgl. Käsemann, Thema, 112, Anm. 6.

²⁴Vgl. Käsemann, Thema, 110.

²⁵Käsemann, Thema, 106, Anm. 1.

²⁶Käsemann, Thema, 127.

auf politische oder gesellschaftliche Missstände reagiert und eine Möglichkeit der Gegenwartsbewältigung ist.²⁷

„Ihre philosophisch und theologisch anzuerkennende Wahrheit besteht einerseits in der Aufdeckung unserer Endlichkeit wie auch der Dimension des Zerstörerischen.“²⁸ In diesem Zusammenhang gehe es nicht nur um die in Apokalypsen immer wieder dargestellten Naturgewalten, sondern auch um die Beschaffenheit des Bösen und der Macht. An der Stelle, an der die schuldhafte Vernichtung der gegebenen Realität unausweichlich werde, könne man von dem katastrophischen Ausmaß der Wirklichkeit reden. „Und eben diese erfahrbare Katastrophalität der Wirklichkeit wird durch die Apokalyptik zur Sprache gebracht.“²⁹ Anders als für die Propheten sind die Verursacher des Übels nicht direkt ansprechbar. Die Angesprochenen sind in erster Linie diejenigen, die dem Unglück ohnmächtig gegenüber stehen und keine Gelegenheit besitzen, das Katastrophale abzuwenden. Die apokalyptische Wahrheit bestehe nun darin, dass sowohl das individuelle Leben als auch kollektive, gesellschaftliche, staatliche und geschichtliche Erscheinungsformen zeitlich befristet sind.³⁰

Die Apokalyptik stelle nun aber keine Stimmung der Weltangst dar, sondern sei bemüht, diese zu überwinden, indem sie eine Hoffnung verbreitet, die die Ausweglosigkeit des Endlichen verneint. Dadurch werde auch das Weltende zu einem Symbol der Hoffnung. Der bevorstehende Untergang fungiere somit als Übergang und das Katastrophische als Krise, da es Umstände gebe, die nicht mehr zu verbessern sind. Daraus könnten sich neue Lebensmöglichkeiten entwickeln, die das Alte überwunden haben. Der apokalyptischen Vorstellungswelt zufolge sei die Vernichtung der bisherigen Welt, die sackgassenartig strukturiert ist, somit nicht nur unvermeidlich, sondern könne auch befreiend und heilsam sein. Der Weg zur Erlösung und zum Heil führe nur durch die Katastrophe. Durch die Umdeutung der globalen Katastrophe zur Krise verändert sich auch die Katastrophenangst zu einer Krisenangst. Dadurch verharrt der Einzelne nicht in regungsloser Panik, sondern besitzt eigene Handlungsmöglichkeiten. Denn die Krisenangst sei eine Wandlungsangst,

²⁷Vgl. Körtner, Entdeckung, 39f.

²⁸Körtner, Enthüllung, 392.

²⁹Körtner, Enthüllung, 392.

³⁰Vgl. Körtner, Weltangst, 289ff; Körtner, Enthüllung, 390ff.

die mit der Gebärangst verglichen werden könne.³¹

- Der Theologe und Psychoanalytiker Eugen Drewermann sieht in dem Wesen der Apokalyptik eine entscheidende Hilfe zur Lebensbewältigung. Dabei zieht er eine Analogie zwischen einem schizophrenen Erleben und der apokalyptischen Geisteshaltung. Die Erfahrungswelt dieses Erlebens ist durch das Gefühl der Ohnmacht und der Einsamkeit geprägt. Teilt man sich in dieser Situation anderen mit, vollzieht sich dies in einer verschlüsselten, symbolischen und geheimen Sprache. Das schizophrene Erleben weist einige Merkmale auf, die auch kennzeichnend für die apokalyptische Literatur sind. Den „Determinismus der Weltbetrachtung infolge einer völligen Ohnmacht des Ichs; den pseudonymen, ichverlustartigen Symbolismus der Selbstmitteilung; sowie insbesondere eine allzu fließende Abgrenzung zwischen Ich und Außenwelt. (...) Die größte Verwandtschaft zwischen apokalyptischem und schizophrenem Selbsterleben liegt zweifelsohne in der Gemeinsamkeit der *Weltuntergangspanthasien*.“³² Die Visionen vom Weltuntergang sind bei allem schrecklichen Empfinden gleichzeitig mit einer gewissen Lust am Untergang verbunden. Die Furcht vor dem Ende der bisherigen Welt besteht zwar, aber man sehnt es auch herbei. Somit besitzt die Weltuntergangspanthasie Züge einer spontanen Selbstheilung oder eines Selbstrettungsversuchs und stellt dadurch eine extreme Form einer verzweifelten Hoffnung dar.

Der Leidensdruck des Apokalyptikers ist groß. Er hält die gegenwärtige Weltordnung für unerträglich, sodass er sie zerstört wissen will. Es muss ein Bruch mit der Vergangenheit erfolgen, um eine menschlichere Form der Zukunft gewinnen zu können. Dabei geht es aber nicht um eine bloße Abrechnung mit der Vergangenheit. Es „geht vielmehr darum, die gesamte Struktur verinnerlichter Entfremdung, das System des Weltganzen, zu beseitigen, wie es die apokalyptischen Schriften in Aussicht stellen. An die Stelle einer als tödlich empfundenen Weltordnung tritt jetzt die Vision einer Welt, wie sie sein müßte, um ein menschlicheres Leben zu erlauben.“³³ Mit Hilfe der apokalyptischen Form der Welterfahrung reagiert der Apokalyptiker auf die bedrohliche Außenwelt und setzt dieser die ersehnte Innenwelt entgegen.³⁴

³¹Vgl. Körtner, Entdeckung, 37ff; Körtner, Enthüllung, 390ff.

³²Drewermann, Tiefenpsychologie, 480.

³³Drewermann, Tiefenpsychologie, 482.

³⁴Vgl. Drewermann, Tiefenpsychologie, 467ff.

Die Apokalyptik besitzt noch weitere Funktionen. Wenn die Apokalyptik die gegebene Lage des Menschen sowohl individuell als auch kollektiv für aussichtslos hält und erklärt, dass diese Existenz nur mit der Zuversicht auf Gottes Ewigkeit zu ertragen sei, hat sie in einem doppelten Sinne metaphysisch recht. Jeder Mensch muss den Tod in Kauf nehmen. Derjenige, der sich dieser Tatsache bewusst wird, lebt „*wesentlich* «apokalyptisch»“³⁵. Daher ist jeder Mensch vor die Frage gestellt, ob er sich von der Endlichkeit die Luft nehmen lassen oder die kommende Unendlichkeit spüren will. Dadurch kann der Einzelne entweder von Aussichtslosigkeit gezeichnet oder einer beschwingten Zuversicht geprägt sein. Die Visionen der Apokalyptiker erhalten somit ein neues Gewicht. „Statt die apokalyptischen Bilder lediglich als Ausdrucksformen einer *subjektiven* Krise bzw. als Manifestation eines wahnhaften Selbstheilungsversuches zu betrachten, erscheinen die Visionen der Apokalyptiker daseinsanalytisch gerade umgekehrt als Versuche, die *objektive* Aussichtslosigkeit des Daseins zu überwinden und den Menschen vor der verzweifelten Seelenzerstörung eines Daseins der puren Endlichkeit zu bewahren.“³⁶ Die Apokalyptik kann dem Menschen somit eine Lebensbewältigung sowohl mit der Blickrichtung auf das Diesseits als auch auf das Jenseits sein.³⁷

- Eine deutlich negativere Sichtweise auf die christliche Apokalyptik vertritt der Psychologe Franz Buggle, der insbesondere die Darstellungen der Offenbarung des Johannes von sadistisch-inhumanen Vorstellungen geprägt sieht. Die gängigen Bestandteile apokalyptischer Literatur (u.a. die Wiederkehr Christi, die Ausschaltung der gottfeindlichen Mächte und die Vernichtung der Gottlosen), die sich auch in der Johannes-Offenbarung finden, bewertet Buggle mit drastischen Worten. „Ein kaum noch zu überbietender Gipfel an extremen sadistischen Strafphantasien und -ankündigungen (-wünschen) gegenüber von eigenen christlichen Glaubens- und Sittenmaßstäben Abweichenden, also «Gottlosen», «Götzendienern», «sündigen» Menschen usw., zeigt sich noch einmal im letzten Buch der Heiligen Schrift.“³⁸

In den Schilderungen dieser apokalyptischen Schrift finde sich der deutliche Wunsch nach Vergeltung und Rache. Andersgläubige rea-

³⁵Drewermann, Tiefenpsychologie, 507.

³⁶Drewermann, Tiefenpsychologie, 508.

³⁷Vgl. Drewermann, Tiefenpsychologie, 467ff.

³⁸Buggle, Denn, 119.

gieren auf Gott mit extremen Angstzuständen, was sich auch aus den grauenhaft-sadistischen Strafen erklären lässt, die Gott für die Ungläubigen vorsieht. Diese von Tötungen, Drohungen und Gewalttätigkeiten geprägten dunklen Darstellungen widersprechen Bugge zufolge jeglicher verantwortbarer Ethik. Aspekte der Hoffnung oder der Lebensbewältigung lassen sich in der apokalyptischen Schrift des Neuen Testaments nicht finden.³⁹

Der kurze Abriss über die unterschiedlichen Sichtweisen auf die christliche Apokalyptik kann nur einen unvollständigen Einblick in die Bewertung apokalyptischen Denkens liefern. Deutlich wird jedoch aus dieser kurzen Übersicht das zwiegespaltene Verhältnis zu der Apokalyptik. Inwieweit sich sowohl die dunklen als auch die hellen Seiten der Apokalyptik in den einzelnen apokalyptischen Schriften des Urchristentums zeigen, soll ein Aspekt sein, der in dieser Arbeit herausgestellt wird.

2.4 Zielsetzungen und Vorgehensweise dieser Arbeit

Die Bedeutung und der Stellenwert der christlichen Apokalyptik und der damit zusammenhängenden Vorstellungen endzeitlicher Geschehnisse wurden und werden immer wieder ausreichend diskutiert. Doch es stellt sich die entscheidende Frage, was urchristliche Schriften wirklich über die letzten Dinge sagen. Sind die Texte einheitlich? Gibt es Abweichungen innerhalb der christlichen apokalyptischen Schriften? Welche Funktionen haben die einzelnen urchristlichen Apokalypsen? Treten in ihnen positive, hoffnungsvolle oder negative, verstörende Aspekte hervor?

Da auch in der heutigen Zeit Unstimmigkeiten über die Inhalte und Intentionen urchristlicher apokalyptischer Schriften herrschen, besteht das genuine Ziel der Arbeit darin, herauszufinden, ob und inwieweit urchristliche Apokalypsen in Form und Inhalt übereinstimmen oder voneinander abweichen und ob die Texte vergleichbare oder differierende Intentionen verfolgen. In diesem Zusammenhang muss geklärt werden, wie mit unterschiedlichen Darstellungen eschatologischer Ereignisse umzugehen ist. Diesbezüglich muss der Blick auf die zeitgeschichtlichen Hintergründe und die jeweilige Situation gerichtet werden, in der sich der Verfasser und die Adressaten befanden, da unterschiedliche historische Begebenheiten die Zielsetzung einer Schrift erheblich beeinflussen. Darüber hinaus wird

³⁹Vgl. Bugge, Denn, 119ff.

in diesem Zusammenhang untersucht, welche Ziele die jeweiligen Verfasser mit ihren apokalyptischen Darstellungen bei den Angesprochenen verfolgten. Dabei muss der Frage nachgegangen werden, ob die jeweiligen Schilderungen der Endzeit allein zur Abschreckung und/oder zur Erweckung und zum Aufrechterhalten der Hoffnung dienen oder noch andere Aspekte verfolgen.

Neben den gängigen neutestamentlichen apokalyptischen Schriften wird auch die Petrus-Apokalypse als ein Beispiel für eine apokryphe urchristliche Apokalypse untersucht, da sie sich anfänglich großer Beliebtheit erfreute und sich aufgrund einiger Besonderheiten von den eschatologischen Schriften des Neuen Testaments abhebt.

Um einen Überblick über die christlichen Vorstellungen eschatologischer Ereignisse zu gewinnen, werden die apokalyptischen Schriften des Urchristentums exegetisch untersucht. In diesem Zusammenhang werden die endzeitlichen Schilderungen der einzelnen urchristlichen Texte intensiv beleuchtet, auf ihre Ursprünge untersucht, die einzelnen Elemente der Endzeitereignisse analysiert und die Funktionen und Intentionen der Schriften herausgestellt. Dabei werden bei jedem Text auch die zur Zeit der Niederschrift gegebenen zeitgeschichtlichen Hintergründe kurz in den Blick genommen, da diese entscheidende Auswirkungen auf die jeweiligen Intentionen der Verfasser gehabt haben könnten.

In einem zweiten Schritt erfolgt eine Zusammenschau der behandelten Texte, da in den jeweiligen Exegesen nicht umfassend genug auf die anderen Texte Bezug genommen werden kann. Auf diese Weise sollen Muster, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den urchristlichen Apokalypsen ausführlich herausgestellt und interpretiert werden. Die einzelnen Elemente der eschatologischen Ereignisse werden dabei in den untersuchten Schriften auf ihr Vorhandensein und auf die Art und Weise ihrer Verarbeitung analysiert.

Im Schlussteil wird die Relevanz der urchristlichen Apokalyptik für die Gegenwart skizziert. Da sich im gegenwärtigen Zeitalter die historischen Bedingungen grundlegend geändert haben, müssen neue Verstehenszugänge zur urchristlichen Apokalyptik geschaffen werden. In diesem Zusammenhang werden Möglichkeiten und Grenzen eines subjektiven Zugangs zu urchristlichen apokalyptischen Schriften dargelegt und es wird untersucht, welche Aspekte urchristlicher Apokalyptik auch heute noch von Bedeutung sein können oder durch die gewandelten Bedingungen befremdlich wirken (müssen).

Abschließend werden die äußere Form gängiger moderner Apokalypsen, ihre Inhalte und Intentionen untersucht und in ihrer Relevanz für den modernen Menschen analysiert, um zu ermitteln, ob und wenn ja, inwieweit moderne Apokalypsen die Intentionen urchristlicher Apokalypsen aufgreifen oder sie sich von ihnen unterscheiden. Ein wesentlicher Gedanke in diesem Zusammenhang besteht darin, herauszufinden, welche Funktionen Apokalypsen für den Menschen in der heutigen Zeit haben (können).

3 Darstellungen des Endzeitgeschehens in 1. Thess 4, 13 - 5, 11

Paulinische Endzeitvorstellungen finden sich auch in dem ältesten Buch des Neuen Testaments: Dem ersten Brief des Paulus an die Thessalonicher. Unverkennbar ist die bei Paulus und seinen Adressaten vorherrschende gesteigerte präsenste Naherwartung, die sich in einer apokalyptischen Geisteshaltung ausdrückt. Die Wiederkehr Jesu wurde in absehbarer Zeit erwartet, weswegen sich bei den Gemeindemitgliedern bestimmte Fragen und Probleme ergaben, die der Apostel in seiner Abhandlung zu lösen versuchte. Für ein besseres Verständnis dieser Vorstellungen bietet sich eine kurze historische Einordnung an, in der die wesentlichen Hintergründe kurz beleuchtet werden.

3.1 Die Abfassungssituation des ersten Thessalonicher-Briefes

3.1.1 Entstehungsverhältnisse und Gemeindesituation

Bei der Frage nach der Echtheit des ersten Thessalonicher-Briefes gibt es in der gegenwärtigen exegetischen Forschung fast keine Unstimmigkeiten darüber, dass der Apostel Paulus der Verfasser des Briefes ist.⁴⁰ Höchst wahrscheinlich entstand der Brief in Korinth im Jahre 50/51.⁴¹ Der Brief richtet sich, wie aus dem Präskript des Dokumentes hervorgeht, an die „Gemeinde der Thessalonicher“, die in der nordgriechischen Provinzhauptstadt Thessalonich, einer bedeutenden Handels Großstadt des Römischen Reichs, und in deren Umgebung ansässig war.⁴² Paulus kam auf seiner zweiten Missionsreise 49/50 mit seinen Begleitern Silas und Timotheus nach Thessalonich.⁴³

Ähnlich wie in Korinth findet sich auch in Thessalonich eine breite Palette an Nationalitäten und religiösen Kulturen (der römische Kaiserkult, ägyptische Heilungsgötter, Dionysos-Kult, u.v.m.).⁴⁴ Die neu getauften Christen mussten den alten Götzenglauben hinter sich lassen und sich zu dem christlichen Gott bekennen, wie es in 1. Thess 1, 9 deutlich wird: „(...) wie ihr bekehrt seid zu Gott von den Abgöttern, zu dienen dem le-

⁴⁰Vgl. Schnelle, Einleitung, 58.

⁴¹Vgl. u.a. Holtz, Thessalonicherbriefe, 414; Laub, Thessalonicherbrief, 8ff.

⁴²Vgl. Börschel, Konstruktion, 65f.

⁴³Vgl. Müller, Thessalonicher, 17ff.

⁴⁴Vgl. u.a. Vom Brocke, Thessaloniki, 122ff; Börschel, Konstruktion, 66ff.

bendigen und wahren Gott.“ Der Bruch der neu gewordenen Christen mit den vorherrschenden heidnisch-religiösen Konventionen hatte Feindseligkeiten der heidnischen Bevölkerung zur Folge. Seine Missionstätigkeit begann Paulus von der Synagoge aus, wobei er bei den Juden nur wenig, den Heiden, darunter einige wohlhabende Frauen, allerdings größeren Erfolg hatte. Als Folge der Missionstätigkeit inszenierten eifersüchtig gewordene Juden einen Aufstand gegen die Christen und nutzten dabei bereits existierende soziale Unruhen in Thessalonich, woraufhin Paulus nach einem insgesamt mehrmonatigen Aufenthalt in Thessalonich eilig die Stadt verließ.⁴⁵ Trotz der Anfeindungen der heidnischen und jüdischen Bevölkerung blieben die neuen Christen in Thessalonich standhaft in ihrem Glauben (1. Thess 3, 6ff).

3.1.2 Aufbau des ersten Thessalonicher-Briefes und Einordnung von 1. Thess 4, 13 - 5, 11

Nur wenige Exegeten halten den ersten Thessalonicher-Brief für literarisch nicht einheitlich und sehen in ihm eine Zusammensetzung aus verschiedenen Brieffragmenten.⁴⁶ Der Brief gilt nach Meinung der meisten Forscher als literarische Einheit, wobei er einen geschlossenen und stringenten Aufbau zeigt. Auch angebliche Dopplungen⁴⁷ oder die sich ähnelnden Fürsprache-Gebete⁴⁸ legen aufgrund der charakteristischen Ausführungen und des Anliegens des Briefes keine Teilungshypothesen nahe.⁴⁹

Der erste Thessalonicher-Brief beginnt, wie fast alle Briefe des Paulus, mit einem Präskript im klassischen antiken orientalischen Briefstil. Die daran anschließende Danksagung (1. Thess 1, 2 - 10) setzt sich in 1. Thess 2, 13 fort und wird nach einem erneuten Aufgreifen (1. Thess 3, 9) erst in 1. Thess 3, 13 zum Abschluss gebracht. In der im zweiten Kapitel aufgegriffenen Apologie wehrt sich Paulus gegen Vorwürfe und grenzt sich von Wanderpredigern ab, die finanzielle Interessen verfolgen. Des Weiteren dankt Paulus für das Durchhaltevermögen der Gemeinde (1. Thess 2, 13 - 16) und bringt in 1. Thess 2, 17 - 3, 5 sein tiefes Empfinden für die Gemeinde zum Ausdruck. Das Proömium endet mit dem Ausdruck der Freude über die Gemeinde (1. Thess 3, 6 - 10) und einem Gebet (1.

⁴⁵Vgl. u.a. Müller, Thessalonicher, 13ff; 34ff und Laub, Thessalonicherbrief, 5ff.

⁴⁶Vgl. u.a. Schmithals, Thessalonicherbriefe, 315; ders., Briefe, 111ff.

⁴⁷Beispielsweise die dreifache Danksagung in 1. Thess 1, 2; 2, 13; 3, 9.

⁴⁸1. Thess 3, 11ff; 5, 23f.

⁴⁹Vgl. u.a. Riesner, Frühzeit, 358ff; Haufe, Brief, 3ff; Holtz, Brief, 23ff; Schreiber, Der erste Thessalonicherbrief, 387.

Thess 3, 11 - 13). Im Anschluss an den ersten Hauptteil des Briefes richtet sich Paulus im zweiten Teil des Briefes in Form einer Paränese an die Gemeinde (1 Thess 4, 1 - 5, 22). Dabei geht der Apostel auf Formen der angemessenen Lebensführung ein, mahnt vor Unzucht und Habsucht (1. Thess 4, 1 - 8) und fordert zu Solidarität (1. Thess 4, 9f) und einem ehrbaren Verhalten und Leben auf (1. Thess 4, 11f.).

Im Anschluss an diese Mahnungen thematisiert Paulus die Frage, wie das Schicksal der Verstorbenen am Tag der Parusie aussehen wird (1. Thess 4, 13 - 18). Weder Trauer noch Verzweiflung werden am Tag der Wiederkunft Jesu sein, sondern es werde Hoffnung sowohl für die Toten als auch die Lebenden geben. Daraus folgt, dass sich alle für die nahe bevorstehende Parusie Jesu bereithalten sollen (1. Thess 5, 1 - 11). Die endzeitlichen Vorstellungen im Thessalonicher-Brief sind eingebettet zwischen Mahnungen, die das praktische, moralische Alltagsleben betreffen und verschiedenen Mahnungen an die Gemeinde, die sich in 1. Thess 5, 12 - 22 auf Verhaltensweisen im Hinblick auf die eschatologische Existenz der Gemeindemitglieder beziehen. Somit ergibt sich eine kleine Analogie zum ersten Korinther-Brief, in dem auch in unmittelbarer Nähe der Endzeitvorstellungen (1. Kor 15) Mahnungen an die Gemeindemitglieder hinsichtlich ihres alltäglichen Lebens auftauchen. Der erste Thessalonicher-Brief endet mit Gruß- und Verabschiedungsformeln (1. Thess 5, 23 - 28).⁵⁰

3.2 Endzeitvorstellungen in 1. Thess 4, 13 - 5, 11

Die beiden Abschnitte 1. Thess 4, 13 - 18 und 1. Thess 5, 1 - 11 hängen inhaltlich zusammen. In ihnen wird die Bedeutung der Zukunft thematisiert. „Der erste Abschnitt nimmt zukünftiges Geschehen so in den Blick, daß damit einer gegenwärtigen Sorge in der Gemeinde begegnet werden kann; der zweite ist unter der Frage gestaltet, wie die Gegenwart der Gemeinde von der Realität des Kommenden zu bestimmen ist.“⁵¹

Paulus erhielt vermutlich eine Anfrage aus der Gemeinde in Thessalonich, in der - wahrscheinlich angesichts von Todesfällen in der Gemeinde - Unsicherheiten bezüglich des zukünftigen Heils der Verstorbenen und der bevorstehenden Parusie herrschten.⁵² Der Apostel spricht die Gemeindemitglieder in ihrer direkten Gegenwart an (1. Thess 4, 13.18) und

⁵⁰Vgl. u.a. Müller, Thessalonicher, 48ff.

⁵¹Reinmuth, Briefe, 142.

⁵²Vgl. Baumgarten, Paulus, 92; Reinmuth, Briefe, 141f; Lüdemann, Paulus, 220ff.

unterrichtet sie über das Schicksal der Entschlafenen. Paulus verbreitet in seiner Auslegung Hoffnung und Zuversicht. Wahrscheinlich rechnete er damit, dass er selbst die Parusie Jesu und das Ende der Welt noch miterleben wird.⁵³ Welche Konsequenzen sich für die reale Lebensführung hinsichtlich der erwarteten nahe bevorstehenden Parusie Jesu ergeben, macht Paulus im zweiten Abschnitt (1. Thess 5, 1 - 11) deutlich. Die Gemeindemitglieder sollen sich stets bereithalten, da der genaue Zeitpunkt der Wiederkehr Christi im Verborgenen liegt.

3.2.1 Hoffnung für die Toten und Lebenden: 1. Thess 4, 13 - 15

Im ersten Vers dieses Abschnitts, den der Apostel mit der gebräuchlichen Wendung „Wir wollen euch aber (...) nicht im Ungewissen lassen über (...)“⁵⁴ beginnt, benennt er das Thema, über das er die Gemeinde in Thessalonich informieren wird. Es geht um die Entschlafenen und deren Schicksal, um den Gemeindemitgliedern Trauer und Hoffnungslosigkeit zu nehmen. Die euphemistische Wendung „entschlafen“ für „sterben“ ist geläufig.⁵⁵ Allerdings denkt Paulus nicht an alle Verstorbenen, sondern nur an die verstorbenen Gemeindemitglieder, was aus dem 14. und 16. Vers dann deutlich hervorgeht. Was der Apostel über die heidnischen Verstorbenen denkt, wird aus den Versen nicht ersichtlich. Das grundlegende Anliegen der paulinischen Paraklese besteht darin, den Gemeindemitgliedern Trauer zu nehmen.⁵⁶ Allerdings geht es in diesem Fall weniger um die gewöhnlichen Gefühlsregungen angesichts des Todes, sondern um eine lähmende, destruktive und hoffnungslose Trauer.

Durch die nähere Bestimmung „die übrigen“ wird dieser Aspekt noch deutlich hervorgehoben. Diese „übrigen“ stehen den Gemeindemitgliedern als direktes negatives Pendant gegenüber. Mit der Formulierung die „übrigen“, die von Hoffnungslosigkeit⁵⁷ erfüllt sind, bezieht sich Paulus auf die Heiden, wohl nicht aber auf die Juden. Denn diese nehmen eine Unterwelt und eine Auferstehung zu Jahwe an, wodurch auch sie eine Hoffnung auf eine zukünftige Gemeinschaft mit Gott haben.⁵⁸ Paulus

⁵³Vgl. Holtz, Brief, 182f; Reimuth, Briefe, 141f.

⁵⁴Vgl. 1. Kor 10, 1; Röm 1, 13.

⁵⁵Vgl. dazu: 1. Thess 5, 10; 1. Kor 15, 6 und Balz, ὕπνος, 545ff; Hoffmann, Toten, 186ff; Haufe, Brief, 82.

⁵⁶Vgl. Schlier, Apostel, 75f.

⁵⁷Vgl. Eph 2, 12. Auch in diesem Vers werden die Heiden als hoffnungslos bezeichnet.

⁵⁸Anders sieht dies Holtz, der davon ausgeht, dass unter dem Begriff der „übrigen“ auch die Juden mit eingeschlossen sind. Vgl. Holtz, Brief, 183.

bezieht sich in seinen Ausführungen auf die exklusive christliche Gemeinschaft, die trotz des Angesichts des Todes in der Hoffnung leben kann, am Tage der Parusie Jesu in Gottes Reich hinein auferweckt zu werden.⁵⁹

Im folgenden 14. Vers wird die Auferstehungshoffnung der christlichen Gemeinde begründet. Das christliche Bekenntnis vom Tod und der Auferstehung Jesu Christi beginnt in Form eines begründenden Konditionalsatzes und wird im Nachsatz in einem Komparativsatz fortgeführt. Diese Formulierung schließt den Apostel mit ein und fordert (indirekt) eine erneute Identifikation der Thessalonicher mit dem Bekenntnis. Durch die Einführung von πιστεύομεν ὅτι wird eine Wahrheit geäußert, auf die die Gläubigen vertrauen können. Möglicherweise verwendet der Apostel mit dieser Wendung eine urchristliche Formel.⁶⁰ Diese bekennnishaft Formel setzt „Tod“ und „Auferstehung“ gleich. Allerdings kommt es an dieser Stelle hauptsächlich auf die Auferstehung an.

Paulus konzipiert das Heilsgeschehen in diesem Satz erneut sehr theozentrisch. Zunächst ist noch Jesus der Handelnde, im zweiten Teil des Satzes ist es dann jedoch Gott. Jetzt wird Gott ausdrücklich als Subjekt genannt. „Gott wird die Entschlafenen durch Jesus führen mit ihm.“ Die Formulierung „Gott führt“ basiert auf dem jüdischen Bekenntnis von der Führung Gottes durch die Geschichte und in die endzeitliche Errettung. An dieser Stelle ist nicht von einer Auferstehung der Toten die Rede, sondern davon, dass Gott es sein wird, der die Verstorbenen mit Jesus aus dem Tod ins Leben bei Gott führen wird. Allerdings muss hier der Glaube an eine Auferstehung der verstorbenen Christen angenommen werden.⁶¹ Vermutlich konnten die Gemeindemitglieder in Thessalonich - ähnlich wie die in Korinth⁶² - den Gedanken an eine leibliche Auferstehung der Toten nicht konkret fassen. Sie nahmen vermutlich eine Notwendigkeit der Leiblichkeit für das Heil an und gingen davon aus, dass sie als Lebende die Parusie noch miterleben werden. Paulus allerdings entfaltet hier das Thema der Auferstehung nicht.⁶³

Der hier vorherrschende Gedanke durchzieht die gesamte paulinische Theologie⁶⁴: Wie schon Christus, so auch die Christen. Da Christus gestorben und auferstanden ist, werden auch die verstorbenen Gläubigen

⁵⁹Vgl. u.a. Reinmuth, Briefe, 144; Holtz, Brief, 183ff; Müller, Thessalonicher, 182.

⁶⁰Vgl. 1. Kor 15, 3ff. Vgl. Dazu auch: Wengst, Formeln, 45f.

⁶¹Deutlich wird dies in 1. Thess 4, 16.

⁶²Vgl. dazu: 1. Kor 15.

⁶³Anders: 1. Kor 15. Im 15. Kapitel des Korinther-Brief sind die Frage nach der Auferstehung und die Entfaltung dieses Themas die zentralen Aspekte.

⁶⁴Eine sehr deutliche Analogie findet sich u.a. im Korinther-Brief. Vgl. 1. Kor 15, 1 - 22.

auferstehen⁶⁵ und in das Reich Gottes geführt werden, wo sie das vollkommene Heil erlangen werden.⁶⁶

Um den Glauben der Gemeinde weiter zu festigen, führt der Apostel ein Herrenwort (1. Thess 4, 15)⁶⁷ an, das eine enorme Autorität besitzt.⁶⁸ Von diesem Herrenwort nimmt Paulus an, dass es vom irdischen Jesu stammt. Übernommen hat er diesen Ausspruch wohl aus der Überlieferung der Urkirche. Allerdings ist ein solcher oder ähnlicher Spruch nicht überliefert.⁶⁹ Paulus verwendete somit wahrscheinlich ein unbekanntes, aus urchristlichen Traditionen stammendes Jesuswort.⁷⁰ Das Herrenwort hat eine starke Ähnlichkeit mit 1. Kor 15, 51f.⁷¹ Vermutlich stammen diese beiden apokalyptischen Aussagen aus einer gleichartigen Tradition, welche ein großes Interesse an der Abfolge „Auferstehung der Verstorbenen - Einbeziehung der Lebenden in das endzeitliche Geschehen“ hat. In 1. Kor 15, 51f beruft sich der Apostel nicht auf ein Herrenwort, sondern nur auf ein „Geheimnis“.⁷² Es ist nicht anzunehmen, dass der Apostel ein Herrenwort in 1. Kor 15 derart umschreibt oder dass er nicht bedachte, eine vergleichbare Ausführung in 1. Thess 4 auf den Herrn zurückgeführt zu haben. „Es legt sich daher die Vermutung nahe, daß das »Herrenwort« nicht in dem 1Kor 15,52 parallelen apokalyptischen Text V 16f enthalten ist, sondern in V 15b, zu dem 1Kor 15 keine Paralleltradition bietet.“⁷³

Der Akzent liegt in beiden Sprüchen auf der Gleichzeitigkeit: Die bei der Parusie Jesu noch Lebenden, die der Apostel als die „übrig Gebliebenen“ bezeichnet, werden den bereits Entschlafenen nicht zuvorkommen, sondern gleichzeitig mit ihnen am Heil teilhaben.⁷⁴ Diese Bezeichnung tritt nur hier und in 1. Thess 4, 17 auf. Wahrscheinlich greift Paulus an dieser Stelle den alttestamentlichen „Rest-Gedanken“, der aus der jüdisch-apokalyptischen Vorstellungswelt⁷⁵ stammt, auf. In der jüdischen Apo-

⁶⁵Vgl. Röm 6, 4 - 11; 1. Kor 15, 1 - 22.

⁶⁶Vgl. u.a. Reinmuth, Briefe, 144ff; Holtz, Brief, 189ff.

⁶⁷Vgl. Röm 14, 14; 1. Kor 7, 10.

⁶⁸Vgl. dazu: 1. Kor 9, 14. Die Aussage erhält allein durch die Nennung „Der Herr hat befohlen (...)“ sehr viel mehr Bedeutung, als ginge diese Darlegung ausschließlich auf Paulus zurück.

⁶⁹Vgl. Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 192f.

⁷⁰Vgl. Jeremias, Jesusworte, 77ff; Harnisch, Existenz, 40ff.

⁷¹„Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden; und dasselbe plötzlich, in einem Augenblick, zur Zeit der letzten Posaune. Denn es wird die Posaune schallen, und die Toten werden auferstehen unverweslich, und wir werden verwandelt werden.“

⁷²Vgl. dazu: Delobel, Fate, 342ff.

⁷³Holtz, Brief, 185.

⁷⁴Vgl. Kollmann, Trost, 62; Marxsen, Brief, 65.

⁷⁵Vgl. 4. Esra 7, 27f. „(...) und jeder, der aus den Plagen, die ich dir vorausgesagt,

kalyptik bezieht sich dieser Gedanke auf diejenigen, die allen Drangsalen und Katastrophen trotzen, das Ende erreichen und des Heils teilhaftig werden.⁷⁶ Mit diesen Ausführungen des Apostels wird eine Vorstellung korrigiert, nach der die Verstorbenen für das Heil der Parusie verloren seien. Paulus allerdings scheint nicht mit weiteren Todesfällen bis zur Parusie zu rechnen.⁷⁷ Durch diesen Vers soll den Angesprochenen verdeutlicht werden, dass der Zustand „tot“ oder „lebendig“ zur Zeit der Parusie keine Bedeutung haben wird.⁷⁸

3.2.2 Die Schilderung der Parusie des Kyrios: 1. Thess 4, 16 - 18

Paulus veranschaulicht in Vers 16 die Parusie durch eine charakteristisch apokalyptische Sprache. Dadurch soll das Herrenwort aus 1. Thess 4, 15 bewahrheitet werden. Die Wiederkunft Jesu wird von drei Signalen begleitet: Dem Befehlsruf, der Stimme eines Erzengels und der Trompete Gottes. Diese Metaphern basieren wahrscheinlich auf einem jüdisch-apokalyptischen Überlieferungsstück. Im ersten Thessalonicher-Brief ist mit dem Parusiegeschehen stets der Titel „Kyrios“⁷⁹ verbunden⁸⁰. Mit dem Kyrios-Titel wird hier der aus dem Himmel herabsteigende Christus bezeichnet. Mit der dreimaligen präpositionalen Bestimmung werden die Umstände gekennzeichnet, unter denen das Herabsteigen des Messias geschehen wird.⁸¹

Das erste Element ist der Befehlsruf Gottes. Durch das Wort Jahwes werden, nach jüdischer Tradition und auch nach paulinischen Vorstellungen, die Schöpfung ins Leben gerufen⁸² und in diesem Fall die Endzeitergebnisse eingeläutet. Wie schon in 1. Thess 4, 14 ist Gott auch hier das handelnde Subjekt, auf dessen Befehl hin der Messias vom Himmel herabsteigen wird. Mit dem Befehlswort Gottes ertönt der Schrei eines Erzengels⁸³. Mit $\varphi\omega\nu\eta$ wird nur dargelegt, dass der Schrei erfolgt, nicht, wel-

gerettet ist, der wird meine Wunder schauen. Denn mein Sohn, der Messias, wird sich offenbaren samt allen bei ihm, und wird den Übergebliebenen Freude geben, 400 Jahre lang.“

⁷⁶Vgl. Hausmann, Rest, 5ff; Hertrich, „Rest“, 198ff; Wildberger, übrig sein, 844ff.

⁷⁷Vgl. 1. Kor 15, 51f. Hier wird sehr deutlich, dass Paulus hofft, bei der Parusie noch lebendig zu sein.

⁷⁸Vgl. Müller, Thessalonicher, 183f; Reinmuth, Briefe, 145f.

⁷⁹Vgl. 1. Thess 2, 19; 3,13, 4,15.

⁸⁰Vgl. Offb 22,20. Schon die aramäische sprechende Urgemeinde ruft nach der Ankunft des Herrn „Maranatha“.

⁸¹Vgl. Müller, Thessalonicher, 184.

⁸²Vgl. Gen 1, 3.6.9.

⁸³Vgl. Offb 1, 10; Mk 1, 11.

chen Inhalt er verkündet. Dadurch sollen lediglich das Unheimliche und die Fremdheit des Geschehens veranschaulicht werden. Die dritte Komponente des Parusiegeschehens ist die Posaune Gottes⁸⁴, die in der jüdisch-apokalyptischen Vorstellungswelt eine herausragende Rolle spielt.⁸⁵ Die Posaune (das Horn) wird nicht nur beim Kult und bei Festen, sondern auch im Krieg genutzt. Im Alten Testament tritt sie häufig in Verbindung mit der Theophanie Jahwes auf.⁸⁶ Von dort fand sie den Weg in die apokalyptische Vorstellungswelt.⁸⁷ Hier wird weniger an das Instrument selbst gedacht, sondern vielmehr an den erfolgten Ton, der aus dem Bereich Gottes stammt und als Hinweissignal für die Lebenden und Toten fungiert.⁸⁸ Nach den drei akustischen Elementen erfolgt das zentrale Geschehen: Das Herabsteigen des Kyrios vom Himmel auf die Erde. Diese Vorstellung wurzelt im jüdisch-apokalyptischen Denken, wonach der Messias oder Gott selbst⁸⁹ am Ende der Zeiten aus dem Himmel auf die Erde herabsteigt.⁹⁰ Die Absicht dieses Geschehens besteht darin, dass der Messias aus dem unnahbaren Bereich des Himmels hinaustritt, um eine unmittelbare Gemeinschaft mit ihm zu ermöglichen, die das endgültige Heil darstellt. Mit diesem Ereignis ist die Auferstehung der Verstorbenen in Christus verbunden.⁹¹ Diese Ausführung verdeutlicht, dass die Verstorbenen als erste von den eschatologischen Geschehnissen ergriffen werden und nicht benachteiligt werden.⁹² Eine Auferstehung derer, die nicht zur christlichen Gemeinschaft gehören, wird ausgeschlossen^{93, 94}

Nachdem die Toten, die in Christus gestorben sind, zuerst auferstanden sein werden, werden die Lebenden (die noch Übriggebliebenen) zugleich mit ihnen dem Herrn entgegen entrückt werden (1. Thess 4, 17). Mit der Verwendung des Worts ἅμα werden Gleichzeitigkeit und Zusammengehörigkeit ausgedrückt. Ungenannt bleibt, wer die Auferstandenen und Übriggebliebenen entrücken wird. Allerdings muss aufgrund des Kontextes Gott als Urheber der Entrückung angenommen werden. Durch das Verb ἄρπαγησόμεθα, das aus alttestamentlichen Traditionen

⁸⁴Vgl. u.a. 1. Kor 15, 52; Sach 9, 14; Jes 27, 13.

⁸⁵Vgl. Harnisch, Existenz, 19ff; Friedrich, σάλπιγξ, 71ff.

⁸⁶Vgl. Ex 19, 16ff.

⁸⁷Vgl. dazu die sieben Posaunen aus der Offenbarung des Johannes: Offb 8, 2 - 10, 7. Und: Offb 11, 15ff.

⁸⁸Vgl. Marshall, Thessalonians, 129.

⁸⁹Vgl. Demarest, Thessalonians, 81.

⁹⁰Vgl. u.a. Jes 26, 21; äthHen 1,3f.

⁹¹Vgl. 1. Kor 15, 23.52.

⁹²Vgl. Laub, Verkündigung, 128.

⁹³Vgl. dazu 1. Kor 15, 23f. Auch hier ist die Auferstehung denen vorbehalten, die in Christus sind.

⁹⁴Vgl. Holtz, Brief, 198ff; Laub, Thessalonicherbrief, 29f.

stammt, wird hier der Übergang des Menschen in das Herrschaftsgebiet Gottes dargestellt.⁹⁵ Mit einer dreifachen näheren Erläuterung wird die Entrückung der Übriggebliebenen mit den Auferstandenen beschrieben. Der Apostel betont in diesem Zusammenhang im Rückgriff auf Vers 15 das „wir“. Voraussetzung der Entrückung ist die Auferstehung. Dieser Auferstehungs-Vorgang wird durch die Abfolge der zeitlichen Begriffe „zuerst“ und „danach“ genauer erläutert. Allerdings sollte man keine allzu großen zeitlichen Abstände zwischen den einzelnen Geschehnissen erwarten. Den Geschehensablauf stellte sich Paulus als einen plötzlichen Akt vor.⁹⁶ Die Christen werden „auf den Wolken in die Luft entrückt“. Die Entrückung „auf/in Wolken“ ist ein bekanntes Phänomen bei Theophanien in der jüdischen Vorstellungswelt. In Dan 7, 13 erscheint der Menschensohn „in den Himmels Wolken“⁹⁷. Durch den metaphorischen Gebrauch der Wolke wird die verborgene und unergründliche Präsenz Gottes veranschaulicht.⁹⁸ Schon in den Exodustraditionen spielt die Wolke eine entscheidende Rolle für die Theophanie Gottes⁹⁹. Durch die Verwendung dieses Bildes wird einerseits die Gegenwart Gottes gezeigt, aber andererseits gleichzeitig Gottes Glanz verhüllt.¹⁰⁰

Das Ziel der Entrückung ist die Begegnung mit dem Kyrios. Der Begriff, der für diese Begegnung angeführt wird, ist ἀπαντήσιν. Seine präzise Bedeutung ist umstritten.¹⁰¹ Das Verb kann als Bezeichnung für einen staatsrechtlichen Brauch (eine festliche Einholung von Staatsgästen durch die Bürger) dienen. Im Neuen Testament wird das Wort ἀπαντήσιν für unterschiedliche Formen von Begegnungen verwendet.¹⁰² Es kann hier bei der Parusie aber an ein feierliches Zusammentreffen der Entrückten

⁹⁵Mit fünf von 14 Erwähnungen des Begriffs ἀπαύζω im Neuen Testament wird damit eine Entrückung bezeichnet. Vgl. Offb 12, 5: Hier wird die Entrückung des Messiaskindes zu Gott geschildert; 2. Kor 12, 2.4. Vgl. dazu auch: Müller, Thessalonicher, 185f; Holtz, Brief, 198ff.

⁹⁶Vgl. 1. Kor 15, 52: „(...) und dasselbe plötzlich, in einem Augenblick, zur Zeit der letzten Posaune. Denn es wird die Posaune schallen, und die Toten werden auferstehen unverweslich, und wir werden verwandelt werden.“

⁹⁷„Ich sah in diesem Gesicht des Nachts, und siehe, es kam einer in des Himmels Wolken wie eines Menschen Sohn bis zu dem Alten und ward vor ihn gebracht.“ Weitere Beispiele sind: 2. Makk 2, 8; 4. Esra 13, 1ff.

⁹⁸Vgl. Ex 19, 9a.16. Dazu: Vgl. Jeremias, Theophanie, 100ff.

⁹⁹Vgl. Ex 13, 21f: Hier wird das Bild der Wolkensäule um das der Feuersäule erweitert.

¹⁰⁰Vgl. Ex 16, 10: „Und der Herr zog vor ihnen her, des Tages in einer Wolkensäule, daß er den rechten Weg führte, und des Nachts in einer Feuersäule, daß er ihnen leuchtete, zu reisen Tag und Nacht. Die Wolkensäule wich nimmer von dem Volk des Tages noch die Feuersäule des Nachts.“ Hier werden die beiden Elemente „Wolke“ und „Herrlichkeit“ miteinander kombiniert. Vgl. Müller, Thessalonicher, 185f; Holtz, Brief, 202.

¹⁰¹Vgl. Peterson, ἀπάντησις, 380.

¹⁰²Vgl. Mt 25, 1ff. Zehn Jungfrauen gehen dem Bräutigam entgegen.

mit Christus, analog zu dem Aufeinandertreffen der Delegation einer Stadt, die einem König zur Einholung entgegengeht, gedacht werden.¹⁰³ Die Entrückten werden in das Herrschaftsgebiet Gottes gerissen, wobei sie in der Luft mit dem erschienenen Christus zusammentreffen. Die Bewegung geht wohl in Richtung Himmel, nicht auf die Erde.¹⁰⁴ Letztlich muss es aber offen bleiben, ob an eine Vereinigung im Himmel¹⁰⁵ oder an eine festliche Einholung mit Rückkehr zur Erde gedacht wurde. Bedeutsam ist die Wendung εἰς ἄερα („in die Luft“) deshalb, weil mit ihr der Raum zwischen dem menschlichen Ort, der Erde, und dem Raum Gottes, dem Himmel, gekennzeichnet wird.¹⁰⁶ Nur mit Gottes Hilfe kann der Mensch diesen „Zwischenraum“ zwischen Himmel und Erde überwinden, um in Gottes Reich zu gelangen. In der Luft findet sich der Ort der Begegnung zwischen den auf Wolken Entrückten und Christus mit dem Ziel der eschatologischen Gemeinschaft mit ihm.¹⁰⁷ Damit wird das eigentliche Ziel genannt: „(...) und so werden wir bei dem Herrn sein allezeit“. Die Entrückten verbleiben nicht im Zwischenraum „Luft“, sondern werden in den Himmel geführt.¹⁰⁸ Auf das Ziel der Entrückung kommt es dem Apostel an: Die ewige Gemeinschaft mit dem Herrn, wodurch die Vollendung christlicher Existenz hergestellt ist.¹⁰⁹ Auch diese Hoffnung entstammt aus jüdisch-messianischen Heilserwartungen.¹¹⁰

Im letzten Vers des vierten Kapitels fordert Paulus die Gemeindeglieder erneut auf, sich gegenseitig zu ermutigen und zu trösten.¹¹¹ Dies sollen sie mit τοῖς λόγοις tun. Gemeint sind die vorher getroffenen Darlegungen des Apostels über die gesamten eschatologischen Hoffnungen der Christen.¹¹²

¹⁰³Vgl. Reinmuth, Briefe 147.

¹⁰⁴Anders Holtz: „So ist die Entscheidung darüber schwierig, ob an unserer Stelle nur an die Begegnung der Entrückten mit dem Herrn gedacht ist oder an seine (feierliche) Einholung, die dann nur eine solche auf die Erde sein könnte.“ Holtz, Brief, 203.

¹⁰⁵So z.B. Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 197ff.

¹⁰⁶Allerdings ist die Luft in der jüdischen und neutestamentlichen Vorstellungswelt auch Wirkungsgebiet von dämonischen Kräften. Somit werden die Entrückten durch einen gefährdeten Raum an das Ziel geführt.

¹⁰⁷Vgl. Marshall, Thessalonians, 130f.

¹⁰⁸Vgl. Offb 21, 1ff: Auch hier wird an ein endzeitliches Reich im Himmel gedacht. Das neue Jerusalem sollte nicht als irdisches, historisches Jerusalem verstanden werden, sondern als ein himmlischer Heilsort, in dem die Christen in ewiger Gemeinschaft mit dem Herrn leben.

¹⁰⁹Vgl. Holtz, Brief, 203ff; Müller, Thessalonicher, 186ff.

¹¹⁰Vgl. Silber, Christus, 253.

¹¹¹Vgl. zum Trost in 1. Thess 4, 13.18; 5, 11: Chapa, Patterns, 220ff.

¹¹²Vgl. Reinmuth, Briefe, 147f.

3.2.3 Verantwortungsvolle Lebensgestaltung bis zum Tag der Parusie: 1. Thess 5, 1 - 11

Die Gliederung des Textes 1. Thess 5, 1 - 11 ist unschwer erkennbar. Mit $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ und der Anrede „Brüder“ wird der neue Gedankengang eröffnet (Vers 1). Das Thema hängt mit dem vorhergehenden so eng zusammen, dass es Paulus im ersten Vers nur sehr stark verkürzt andeutet: „Von den Zeiten und Stunden (...)“. Erst im nachfolgenden Vers lässt er die Verbindung der „Zeiten und Stunden“ mit dem Tag der Parusie erkennbar werden. Paulus beantwortet in 1. Thess 5, 2f die Frage nach dem Zeitpunkt des Kommens mit der Erinnerung an die Umstände der Wiederkunft und geht dabei auch nicht weiter auf die Frage nach dem Termin ein. Dass der Tag des Herrn plötzlich und unvermutet hereinbrechen wird, entspricht jüdisch-apokalyptischen und neutestamentlichen¹¹³ Vorstellungen.

Die Konsequenzen, die sich aus der in Kürze erwarteten Parusie Jesu ergeben, wird den Thessalonichern von Paulus in den folgenden Versen dargelegt. Die Angelegenheit besitzt nicht nur deshalb eine hohe Dringlichkeit, da der Apostel davon überzeugt ist, dass sowohl er als auch die anderen Christen die Wiederkunft Christi noch als Lebende erfahren werden, sondern auch, weil niemand den Zeitpunkt der Wiederkehr Christi kennt. Diesen Umstand skizziert der Apostel durch die zwei Bilder vom „Dieb in der Nacht“ und den „Geburtswehen einer Schwangeren“. Die Metapher vom „Dieb in der Nacht“ findet sich nur an wenigen Stellen im Alten Testament¹¹⁴, dafür aber häufiger im Neuen Testament¹¹⁵. Vermutlich griff der Apostel bei der Verwendung der Metapher auf die synoptische Jesus-Tradition zurück¹¹⁶, die wiederum jüdisch-apokalyptische Ursprünge hat. Durch den Vergleich mit einem Dieb wird die Wiederkunft Jesu¹¹⁷ - verbunden mit den Endzeitereignissen¹¹⁸ - als ein blitzartiges und unvermutetes Ereignis dargestellt, vor dem sich niemand schützen oder verbergen kann.¹¹⁹

Der Apostel warnt zudem vor einer anti-eschatologischen Stimmung (1. Thess 5, 3), nach der das Ende der Welt (noch lange) nicht bevorstehe, wonach eine illusorische Sicherheit aufkommt, noch lange in Ruhe

¹¹³Vgl. Mk 13, 28ff.

¹¹⁴Vgl. Jer 49, 9.

¹¹⁵Vgl. Lk 12, 39; Mt 24, 43; Offb 3, 31; 16, 15.

¹¹⁶Vgl. Holtz, Brief, 213.

¹¹⁷Vgl. Mt. 24, 43f: In diesen Versen wird die Parusie Jesu mit dem Bild des Diebes verglichen. Vgl. dazu: Tuckett, Tradition, 168ff.

¹¹⁸Vgl. dazu auch: Offb 16, 15: Auch hier wird das Bild des Diebes mit der Parusie und dem Endgericht verknüpft.

¹¹⁹Vgl. Schlatter, Thessalonicher, 30f; Harnisch, Existenz, 84ff.

leben zu können. Diese Haltung bezieht er nicht nur auf die Heiden, sondern auch auf die Christen, und mahnt sie. Um dieser Anwendung vorzubeugen, greift der Apostel auf die in der jüdisch-apokalyptischen Vorstellungswelt weit verbreitete¹²⁰ Metapher von der „Endzeit-Wehe“ zurück.¹²¹ Wie eine Schwangere, so müssen auch die Christen die Leiden der Zeit bis zum Ende geduldig ertragen.¹²² In den folgenden Versen legt Paulus den Gemeindemitgliedern in Thessalonich dar, wie sie sich bis zum Tag des Herrn zu verhalten haben.

Die erneute Anrede „Brüder“ und der Tempuswechsel vom Futur zum Präsens markiert in 1. Thess 5, 4 einen neuen Gedanken, der bis Vers 5a reicht. Hier wird die Wirklichkeit der Adressaten mit einem Rückgriff auf Vers 2 (Dieb-Metaphorik) als lichtvoll gekennzeichnet. Paulus bedient sich hier der Lichtsymbolik und wendet diese mit dem Begriffspaar „Licht-Finsternis“ auf die Gemeinde an. Das Bild der Finsternis markiert den Bereich der Gottesferne und widergöttlichen Einstellung. Die Christen in Thessalonich sind hingegen „Kinder des Lichts und Kinder des Tages“. Auch diese Metaphorik entspringt jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen. Durch diese Lichtmetaphorik schafft der Apostel eine scharfe Abgrenzung zwischen den gottfernen Menschen und denen, die in Christus sind. Mit einem Wechsel der Rede in die Wir-Form, wodurch sich Paulus mit einschließt, wird in 1. Thess 5, 5b - 8 das den Umständen entsprechende angemessene Verhalten der Christen aufgezeigt. Er fordert die Christen auf, nicht zu „schlafen“ (Vers 6) wie es die „Übrigen“, also die, die nicht in Christus sind, tun. Das Verb „schlafen“ verwendet Paulus innerhalb dieses Abschnitts drei Mal¹²³ und das mit jeweils unterschiedlicher Bedeutung. Hier wird das Verb metaphorisch im Sinne eines „Vergessens des Eschaton“ verwendet. Stattdessen sollen die Christen wachsam sein und sich bereithalten.¹²⁴ In Vers 7 wird der Gedanke von denjenigen, die ihr Heil verschlafen, fortgesetzt. In diesem Vers wird das Verb „schlafen“ wörtlich verstanden. Wer schläft, tut dies nachts, ebenso wie man sich nachts betrinkt. Auch mit diesem Hinweis fordert Paulus die Adressaten auf, wachsam und nüchtern zu sein.¹²⁵ Anscheinend spielt er hier auf allgemeine Lebenserfahrungen an, die er auch bei den Thessalonichern festgestellt haben könnte. Im anschließenden Vers

¹²⁰Vgl. Jes 13, 8; Jer 6, 24.

¹²¹Vgl. Harnisch, Existenz, 62ff.

¹²²Vgl. Müller, Thessalonicher, 188ff.

¹²³1. Thess 5, 6.7.10.

¹²⁴Vgl. Schmithals, Situation, 119.

¹²⁵Warnungen zum Nüchternsein und vor Trunkenheit waren damals weit verbreitete moralische Mahnungen. Vgl. Friedrich, Briefe, 246.

greift Paulus den geforderten Zustand des Nüchternseins wieder auf, formuliert ihn als Absichtserklärung und erweitert ihn um das Element der Rüstungsmetaphorik¹²⁶. In diesem Vers werden zwei Rüstungsteile (Panzer und Helm), die einen defensiven Charakter haben, für drei Inhalte (Glaube, Liebe und Hoffnung auf Rettung) angeführt. Somit kann die christliche Existenz als eine dauerhafte Auseinandersetzung verstanden werden, die das Ziel hat, den bösen Mächten zu widerstehen und in Christus zu bleiben. Mit dem Zusammenwirken dieser drei Inhalte werden Grundelemente christlichen Seins aufgezeigt.¹²⁷

In 1. Thess 5, 9f wird dieses Charakteristikum christlichen Lebens begründet. Gott hat uns zum Erwerb des Heils und nicht für den Zorn bestimmt. Der Erwerb des Heils ist nicht durch menschliche Aktivität gedacht, sondern sie stammt aus der Gnade, die aus Jesu Tod und Auferstehung resultiert. Paulus greift an dieser Stelle eine urchristlich soteriologische Formel auf, die er in seinen Briefen sehr häufig verwendet: „(...) der für uns gestorben ist (...)“¹²⁸. Durch den Tod Jesu wird den Getauften die eschatologische Gemeinschaft mit ihm geschenkt, dabei ist es gleichgültig, ob wir lebendig oder tot sind („ob wir wachen oder schlafen“). Den Abschluss dieses Abschnitts bildet eine Aufforderung¹²⁹ zur gegenseitigen Ermutigung und Erbauung.¹³⁰

3.3 Zusammenfassung und Fazit

Der Apostel Paulus führt den Gemeindemitgliedern in Thessalonich die Bedeutung der Zukunft vor Augen und schildert mit ihr das zentrale Moment des christlichen Glaubens: Die Hoffnung auf die Auferstehung und Entrückung in die ewige Gemeinschaft mit Gott. Aufgrund der Zuversicht auf eine eschatologische Existenz im Reich Gottes werden ein Durchhalten und Ausharren in Krisenzeiten des irdischen Daseins ermöglicht und gefordert. Apokalyptik bedeutet in dieser neutestamentlichen Schrift das Aufrechterhalten und das Schaffen hoffnungsvoller Aspekte und die Zuversicht auf die Parusie Jesu, die das zentrale Moment urchristlicher Apokalyptik darstellt. Die Adressaten werden in ihrer gegenwärtigen Lebenswirklichkeit und in ihrem Glauben gestärkt und erfahren Zuversicht

¹²⁶Vgl. Jes 59, 17. Hier wird diese Metaphorik in einem Gerichtskontext verwendet.

¹²⁷Vgl. Friedrich, Briefe, 246; Demarest, Thessalonians, 87f; Reinmuth, Briefe, 150ff.

¹²⁸Vgl. 1. Kor 15, 3ff; Röm, 4, 25; 5, 6; 2. Kor 5, 14. Vgl. Wengst, Formeln, 55ff; Roloff, Anfänge, 117ff.

¹²⁹Vgl. 1. Thess 4, 18.

¹³⁰Vgl. Laub, Thessalonicherbrief, 31f; Müller, Thessalonicher, 196f.

durch den Blick auf das ersehnte Jenseits im Reich Gottes.

Paulus reagierte vermutlich auf Unsicherheiten, die in der Gemeinde von Thessalonich herrschten, was mit den bereits vor der Parusie Jesu Verstorbenen geschehen werde. Diese Unsicherheiten nimmt ihnen der Apostel, indem er mit Hilfe apokalyptischer Bilder verdeutlicht, dass sowohl die bereits Entschlafenen als auch die noch Lebenden am Tag der Parusie entrückt und in ewiger Gemeinschaft mit dem Herrn sein werden. Die endzeitlichen Geschehnisse entfaltet er dabei allerdings nicht im Detail, wie es beispielsweise in der Offenbarung des Johannes getan wird, sondern markiert in knappen Worten lediglich die entscheidenden Stationen: Der Herr wird vom Himmel herabsteigen, die in Christus Verstorbenen werden auferstehen und zugleich mit den noch Lebenden zur Begegnung mit dem Herrn in die Luft fortgerissen, um dann in ewiger Gemeinschaft mit Gott zu sein.

Paulus ermahnt die Thessalonicher mit praktischen Hinweisen zu einer angemessenen christlich-ethischen Lebenshaltung bis zum Zeitpunkt der Parusie Jesu und dem Ende der Welt, von dem keiner weiß, wann der Zeitpunkt kommen wird. Damit greift der Apostel eine zentrale Fragestellung nicht nur der christlichen Gemeinschaft auf: Wann wird der Zeitpunkt des Endes aller Zeiten sein? In seinen Ausführungen geht er nicht näher auf die Beantwortung dieser Frage ein und gibt durch die Bilder vom „Dieb in der Nacht“ und den „Geburtswehen einer Schwangeren“ nur zu verstehen, dass der Augenblick der Parusie Jesu unvermittelt und plötzlich kommen wird. Entscheidend - nicht nur für die Christen im damaligen Thessalonich - sind die Ausführungen des Apostels über Haltungen und Verhaltensweisen der Gläubigen während der Wartezeit. Die Christen sollen für die Begegnung mit dem Kyrios stets bereit, wachsam und nüchtern sein und kämpferisch den Glauben, die Liebe und die Hoffnung auf Rettung in sich tragen. Nicht Angst und Trauer vor dem unabwendbaren Ende, sondern die Hoffnung auf das Heil des Herrn soll die Existenz der Christen dominieren.

4 Endzeit und Auferstehung in 1. Kor 15, 20 - 58

Auch in Korinth wurde das Thema der Auferstehung strittig diskutiert. Allerdings kam hier nicht wie in Thessalonich die Frage auf, ob es bei der Parusie einen qualitativen Unterschied zwischen den Lebenden und den Toten gibt, sondern es wurde die Auferstehung, wie sie sich Paulus vorstellt, von einigen aus der Gemeinde bestritten. Dies veranlasste den Apostel dazu, eine ausführliche Abhandlung über die Auferstehung an die Gemeinde zu richten; er geht dabei aber auch auf andere Endzeitereignisse ein. Auch wenn der Korinther-Brief zu den bekannteren Briefen des Apostels Paulus zählt, so müssen dennoch zunächst die Hintergründe des ersten Korinther-Briefes und die Einordnung von 1. Kor 15 in den Gesamtzusammenhang des Briefes behandelt werden, damit das ganzheitliche Verständnis der endzeitlichen Vorstellungen in 1. Kor 15 deutlich wird.

4.1 Die Abfassungssituation des ersten Korinther-Briefes

4.1.1 Entstehungsverhältnisse und Gemeindesituation

Der erste Korinther-Brief gehört zu den sieben zweifelsfrei echten paulinischen Briefen.¹³¹ Paulus verfasste den ersten Korinther-Brief vermutlich Anfang des Jahres 54 bzw. 55 n. Chr. in Ephesus.¹³² Schon vor der Ankunft des Paulus gab es Christen in Korinth.¹³³ Zumindest war der christliche Glaube dort nicht unbekannt. Die Gründung der eigentlichen Gemeinde wurde aber von Paulus, der mindestens zwei, wahrscheinlich aber drei Mal in Korinth war, im Jahre 50 n. Chr. vollzogen.¹³⁴ Paulus, der etwa eineinhalb Jahre in Korinth blieb (Apg 18, 11), kam zunächst allein (Apg 18, 5), bald darauf aber folgten ihm Timotheus und Silvanus.¹³⁵ Korinth bildete mit Ephesus das Zentrum der paulinischen Missionstätigkeit.¹³⁶ In der Gemeinde von Korinth spiegelt sich die religiöse,

¹³¹Vgl. Roloff, Einführung, 83.

¹³²Vgl. Merklein, Korinther, 51.

¹³³Vgl. Apg 18, 2f.

¹³⁴Vgl. Wolff, Korinther, 3f.

¹³⁵Vgl. Schnelle, Einleitung, 73.

¹³⁶Vgl. Niebuhr, Paulusbriefsammlung, 226.

kulturelle und soziale Vielfalt der Stadt wider.¹³⁷ Als Paulus den ersten Brief an die Gemeinde in Korinth verfasste, bestand der größte Teil der Gemeindemitglieder aus ehemaligen Heiden (1. Kor 12, 2).¹³⁸ Daneben existierte aber ein bedeutender Anteil von Judenchristen in der Gemeinde, wie u.a. die Bekehrung des Synagogenvorstehers Crispus (Apg 18, 8) zeigt. Neben einigen reichen Christen setzte sich die korinthische Gemeinde hauptsächlich aus Menschen der Unterschicht zusammen (1. Kor 1, 26; 7, 21; 11, 22).¹³⁹

Paulus blieb auch bei räumlicher Trennung mit der korinthischen Gemeinde in Kontakt. Höchstwahrscheinlich wurde Paulus schon relativ früh mit den spezifischen Problemen und Spannungen der Gemeinde konfrontiert. Es waren in erster Linie Spannungen, die theologische, soziale und ethische Fragen betrafen. Der erste Korinther-Brief zeigt insbesondere innergemeindliche Probleme.¹⁴⁰ Neben sozialen Spannungen, die hauptsächlich im Gottesdienst auftraten (1. Kor 11, 20ff), machte der Einfluss hellenistischer Religiosität Schwierigkeiten. „Paulus mußte sich in Korinth ständig mit der Tendenz auseinandersetzen, den christlichen Glauben in Richtung auf einen Mysterienkult mit Christus als Kultgotttheit zu interpretieren.“¹⁴¹

4.1.2 Aufbau des ersten Korinther-Briefes und Einordnung des 15. Kapitels

Der erste Korinther-Brief ist zwar klar gegliedert, besitzt aber keine logisch aufeinander folgenden und geschlossen thematisch miteinander verbundenen Gedankengänge. Der Grund dafür liegt darin, dass Paulus auf konkrete Anfragen und Probleme aus der Gemeinde eingeht.¹⁴² Der Brief kann demnach nicht wie andere Paulusbriefe in zwei Hauptteile gegliedert werden.¹⁴³ Der Briefeingang (1. Kor 1, 1 - 9 und der Briefschluss (1. Kor 16) bilden den Rahmen des ersten Korinther-Briefes. In 1. Kor 1, 10 - 15, 58 werden Streitthemen in der Gemeinde behandelt. Dabei geht Paulus auf folgende thematische Bereiche ein: Spaltungen in der Gemeinde (1. Kor 1 - 4); ethische Missstände in der Gemeinde, in Form von sexuellen

¹³⁷Zur Sozialstruktur der Gemeinde in Korinth und zur Situation der Stadt Korinth zur Zeit der Gründung: Vgl. Merklein, Korinther, 27 - 42.

¹³⁸Vgl. Wolff, Korinther, 5.

¹³⁹Vgl. Schnelle, Einleitung, 73.

¹⁴⁰Vgl. Schnelle, Einleitung, 73; Niebuhr, Paulusbriefsammlung, 229.

¹⁴¹Roloff, Einführung, 105.

¹⁴²Vgl. Roloff, Einführung, 108; Niebuhr, Paulusbriefsammlung, 220.

¹⁴³Vgl. Schnelle, Einleitung, 75.

Vergehen und Fragen, die die Sexualität betreffen (1. Kor 5 - 7); das Essen von Götzenopferfleisch (1. Kor 8, 1 - 11, 1); Probleme und Fragen des gottesdienstlichen Lebens (1. Kor 11, 2 - 14, 40); die Frage nach der Auferweckung der Toten (1. Kor 15).¹⁴⁴

Im fünften und letzten Abschnitt (1. Kor 15) geht Paulus wieder auf eine in Korinth aufgekommene Frage ein: Die Frage nach der Auferstehung. Ein Teil der Gemeindeglieder behauptete, dass es eine Totenauferweckung nicht gebe (1. Kor 15, 12). Zunächst argumentiert Paulus mit dem Bekenntnis von der Auferstehung Jesu, die die Endzeitereignisse in Gang setzt (1. Kor 15, 1 - 34). Danach schildert Paulus, wie die Auferweckung der Toten aussehen wird (1. Kor 15, 35 - 58). Dabei beschreibt er zuerst in einem Bild die Gestalt der Auferstandenen (1. Kor 15, 35 - 49). Anschließend stellt Paulus die Vorgänge bei der endzeitlichen Totenauferweckung dar (1. Kor 15, 50 - 58).¹⁴⁵ Dies zeigt, dass das „Zeugnis von der Auferweckung Jesu von den Toten und die sich darauf gründende christliche Auferstehungshoffnung umstritten waren, seit es sie gibt.“¹⁴⁶

4.2 Die Reaktion des Apostels auf die religiösen Auffassungen in der korinthischen Gemeinde: 1. Kor 15, 1 - 19.29 - 34

Das 15. Kapitel des ersten Korinther-Briefes ist eine in sich geschlossene Abhandlung über die Auferweckung der Toten.¹⁴⁷ Paulus geht in diesem Kapitel aber nicht einfach zu einem neuen Thema über, das mit den anderen bisher behandelten Themen gleichzusetzen ist, sondern er nimmt das mit der „Auferweckung Jesu aufs engste zusammenhängende Thema der Zukunftsverheißung auf, das schon im Proömium anvisiert worden ist (1, 7f) und im Verlauf des Briefes immer wieder in die Diskussion eingeführt wurde, meist als unaufgebbares Kollektiv der realized eschatology“¹⁴⁸. Dieses Kapitel stellt die Voraussetzung und das Ziel für alles das dar, was im gesamten Brief behandelt wird.¹⁴⁹ Das eigentliche Thema wird erst ab 1. Kor 15, 12 deutlich. Die Verse 1 - 11 dienen als Vorbereitung.¹⁵⁰

¹⁴⁴Vgl. Schnelle, Einleitung, 75; Roloff, Einführung, 108f; Niebuhr, Paulusbriefsammlung, 220f.

¹⁴⁵Vgl. Niebuhr, Paulusbriefsammlung, 223.

¹⁴⁶Niebuhr, Paulusbriefsammlung, 233.

¹⁴⁷Vgl. Conzelmann, Korinther, 293.

¹⁴⁸Schrage, Korinther, 7.

¹⁴⁹Vgl. Schrage, Korinther, 7f.

¹⁵⁰Vgl. Conzelmann, Korinther, 293.

4.2.1 Die vorbereitenden Verse: Vers 1 - 11

Gleich zu Beginn betont Paulus die Bedeutung des Evangeliums, das er den Korinthern verkündet hat.¹⁵¹ Paulus verweist anschließend mit Hilfe der Aufnahme eines Traditionsstückes¹⁵² auf die grundlegende Verkündigung des Evangeliums, in dessen Mitte der Tod und die Auferstehung Christi stehen (1. Kor 15, 1 - 5).¹⁵³ 1. Kor 15, 3b - 5 dient als Basis für die daran anschließende Argumentation und festigt das christologische Fundament der Totenaufstehung. Um bei den Korinthern keine weiteren Zweifel an der Auferstehung Christi mehr aufkommen zu lassen, führt Paulus weitere Zeugen an, die Jesus nach der Auferstehung gesehen haben (1. Kor 15, 6f). Als letzten Zeugen nennt Paulus sich selbst (1. Kor 15, 8) und zeigt damit, dass er sich dieser Gruppe gleichgewichtig zurechnen kann.¹⁵⁴ Weil Paulus die Gemeinde früher verfolgte hatte, bezeichnet er sich selbst als den Geringsten unter den Aposteln (1. Kor 15, 9). Durch die Gnade Gottes wurde er aber zu einem Apostel bestellt (1. Kor 15, 10). Paulus will jedoch mit 1. Kor 15, 9ff in erster Linie das Auferstehungszeugnis und weniger die Gleichstellung mit anderen Aposteln untermauern.¹⁵⁵

4.2.2 Die Auferstehungsleugner: Vers 12 - 19

Nachdem Paulus mit 1. Kor 15, 1 - 11 eine Diskussionsgrundlage geschaffen hat, zeigt er in den Versen 12 - 34 den ausdrücklichen Zusammenhang zwischen der Auferstehung Jesu und der Auferstehung der Toten. In 1. Kor 15, 12 - 19 lässt Paulus zunächst „eine Serie von Argumenten *a negatio* folgen, die in Form einer *deductio ad absurdum* aufzeigen soll, was an fatalen Konsequenzen folgt“¹⁵⁶, sollte die korinthische These ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν (1. Kor 15, 12) stimmen. Dabei fragt er, wie die Leugnung der Totenaufweckung mit dem zitierten Evangelium übereinstimmen könne, und gibt in 1. Kor 15, 13 darauf die kurze Antwort: „Gibt es keine Auferstehung der Toten, so ist auch Christus nicht auferstanden.“ Die auffällige Fülle an Konditionalsätzen, die belegen, wie

¹⁵¹Vgl. Kremer, Korinther, 320.

¹⁵²„Daß Christus gestorben ist für unsre Sünden nach der Schrift; und daß er begraben worden ist; und daß er auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift; und daß er gesehen worden ist von Kephas, danach von den Zwölfen.“ (1. Kor 15, 3b - 5).

¹⁵³Vgl. Wolff, Korinther, 354.

¹⁵⁴Vgl. Strobel, Korinther, 234.

¹⁵⁵Vgl. Schrage, Korinther, 72.

¹⁵⁶Schrage, Korinther, 109.

wichtig Paulus eine folgerichtige Gedankenführung ist¹⁵⁷, zeigt die realen Gefahren der Leugnung der Totenauferweckung. In 1. Kor 15, 14f weist Paulus auf die katastrophalen Folgen einer Leugnung hin, geht aber nicht auf die Hintergründe und Begründungen von 1. Kor 15, 12 ein. Er wiederholt in V. 16 fast wörtlich die in 1. Kor 15, 13 gegebene Antwort und verweist danach noch einmal auf die fatalen Konsequenzen einer Leugnung der Auferstehung Jesu für die Christen und den Glauben überhaupt (1. Kor 15, 17f). Im letzten Vers (1. Kor 15, 19) des Abschnitts führt er den Korinthern erneut die Folgen einer Leugnung der Totenauferweckung vor Augen.¹⁵⁸ Die entscheidende Voraussetzung für die Argumentation des Paulus ist die untrennbare Zusammengehörigkeit der Auferstehung Jesu und der Toten. Die Behauptung, dass es keine Auferstehung gebe, ist demnach nicht vereinbar mit dem Bekenntnis zur Auferstehung Christi. Paulus will die korinthische Gemeinde zur Vernunft bringen, indem er ihr die fatalen Konsequenzen der Nicht-Auferstehung Jesu vor Augen führt. Dabei muss aus der Ablehnung der Totenauferstehung immer auch die Bestreitung der Auferweckung Jesu gefolgert werden.¹⁵⁹

Es stellt sich jetzt die Frage, wer die Auferstehungsleugner sind, deren Ansicht Paulus u.a. in 1. Kor 15, 12 zitiert. Dabei handelt es sich nicht um die gesamte Gemeinde oder gar um die „korinthische Theologie“, sondern um τῶς aus der Gemeinde.¹⁶⁰ Woher Paulus die These der Auferstehungsleugner kannte, ist unklar. Ebenso unsicher ist der genaue Inhalt dieser Meinung.¹⁶¹ Somit kann nur das Bild untersucht werden, das Paulus von dieser These hat.¹⁶² Man könnte von einem paulinischen Missverständnis sprechen, wenn sich erkennen ließe, dass sich das Bild, das Paulus von der Lage in Korinth hat, in den betreffenden Passagen der verschiedenen Briefe des Paulus an die Korinther ändert. Die Theorie vom Missverständnis¹⁶³, die besagt, dass Paulus die Korinther aufgrund von fehlenden Informationen missverstanden habe, scheint jedoch eher unwahrscheinlich.¹⁶⁴

¹⁵⁷Vgl. Bachmann, Gedankenführung, 265.

¹⁵⁸Vgl. Kremer, Korinther, 336; Schrage, Korinther, 109f.

¹⁵⁹Vgl. Schrage, Korinther, 109f.

¹⁶⁰Vgl. Becker, Auferstehung, 69f.

¹⁶¹Vgl. Schrage, Korinther, 111.

¹⁶²Vgl. Hoffmann, Toten, 239ff.

¹⁶³Bultmann nimmt an, dass Paulus die Korinther missverstanden habe, denn diese hätten nur die realistische Auferstehungslehre der jüdisch-urchristlichen Tradition bestritten. Paulus sei aber davon ausgegangen, die Korinther sähen im Tod das Ende und mit ihm sei alles aus. Vgl. Bultmann, Theologie, 172. Schmithals führte diese These weiter aus. Vgl. Schmithals, Gnosis, 146ff.

¹⁶⁴Vgl. Wolff, Korinther, 349f; Merklein und Gielen, Korinther, 298f.

Über die Hintergründe der korinthischen Auferstehungsleugnung existieren drei religionsgeschichtliche Thesen:

1. Es gibt die Überlegung, dass in Korinth jedes postmortale Heil geleugnet wurde. Demnach sehe Paulus hier in den Korinthern Menschen, für die der Tod das endgültige Ende sei. Diese Ablehnung der Auferstehung stammt zunächst aus heidnischer Mentalität. „Wie die Korinther auch sonst von ihrer paganen Herkunft beeinflusst sind, werden wir es auch bei den τινές mit der „Skepsis gewöhnlicher, halbwegs gebildeter Griechen“ zu tun haben.“¹⁶⁵ Da sie die Auferstehung Christi als Apotheose eines Einzelnen fassten, konnten sie an ihr festhalten, ohne daraus Konsequenzen für ihr Geschick zu ziehen.¹⁶⁶

Bei der These von der Leugnung jedes postmortalen Heils werden drei religionsgeschichtliche Modelle für Korinth bzw. die Meinung des Paulus über Korinth angenommen.

- Das erste Modell sieht in den Korinthern Skeptiker und Nihilisten, etwa epikureische Empiriker. Für die Epikureer löst sich die Persönlichkeit des Menschen im Tod völlig auf. Die Seele wird den Epikureern zufolge wie alles Wirkliche als ein Körper gedacht. Nach dem Tode löst sich die Seele augenblicklich auf und somit geht auch der Körper, der die Seele nicht entbehren kann, in Verwesung über.¹⁶⁷ Der Tod, mit dem dann alles aus ist, bedeutet somit das absolute Ende des Menschen. Allerdings stellt sich die Frage, ob es derartige Epikureer unter den Christen gegeben haben könnte und ob Paulus dies angenommen hat.¹⁶⁸
- Eine Jenseitshoffnung war im damaligen Hellenismus keineswegs selbstverständlich. Insbesondere in den Mysterien wurde hauptsächlich das irdische Heil und nicht Unsterblichkeit gesucht.¹⁶⁹ Jedoch gibt es an dieser Stelle religionswissenschaftliche Bedenken. Gerade in der Weihe erfährt der Mysterie eine zeitweise Vorwegnahme von dem, was ihn aufgrund der Weihe nach seinem Ableben erwartet. Ohne den Seelenglauben

¹⁶⁵Zeller, Front, 188.

¹⁶⁶Vgl. Zeller, Front, 188.

¹⁶⁷Vgl. Zeller, Philosophie, 431ff.

¹⁶⁸Vgl. Sellin, Streit, 21.

¹⁶⁹Das Isis-Mysterium ist wohl die Mysterienreligion, die am ehesten in Frage käme. Vgl. Sellin, Auferstehung, 224f.

sind die hellenistischen Mysterien nicht denkbar. Besonders dort, wo die Mysterien mit dem Judentum und dem Christentum in Kontakt kamen, wurde die Wirkung der Mysterien postmortal (als ein ewiges Leben der Seele) vorgestellt. Den Mysterien ist somit der Gedanke der Auferstehung fremd. Die Überlegung, dass Paulus die Korinther für Anhänger von derartigen rein diesseitsorientierten Mysterien¹⁷⁰ hielt, erscheint aber noch weniger denkbar.¹⁷¹

- Als Drittes kommt eine Variante der letzten These hinzu, nach der die Korinther geglaubt hätten, dass nur derjenige Anteil am endgültigen Heil haben werde, der die Parusie erlebt. Etwas Ähnliches nahmen die Thessalonicher an.¹⁷² Allerdings gibt es einen erheblichen Unterschied. Während der Auferstehungsgedanke in Thessalonich unbekannt war, wird er in Korinth bestritten. Dafür ist der Parusiegedanke bei den Korinthern nicht stark präsent. Damit ist ausgeschlossen, dass Paulus von sich aus annahm, die Korinther gingen von einem Heil aus, das lediglich diejenigen betreffe, die bei der Parusie noch lebten.¹⁷³

Dass diese These unwahrscheinlich ist, belegt 1. Kor 1 - 14, wo es kein Indiz dafür gibt, dass man in Korinth einen gespannten Parusieglauen gehegt oder eine ausschließlich diesseitige Heilserwartung gehabt hätte. Entscheidender ist hingegen 1. Kor 15, 29. Denn die Vikariatstaufe deutet darauf hin, dass es zumindest eine postmortale Erwartung gab und somit nicht die Meinung vorherrschend gewesen sein konnte, dass mit dem Tod alles aus sei.¹⁷⁴

2. Die zweite These besagt, dass in Korinth lediglich die Zukünftigkeit der Auferweckung geleugnet wurde, da man der Auffassung war, dass ein Christ bereits zu Lebzeiten auferstanden sei. Es soll somit ein Auferstehungs-Enthusiasmus¹⁷⁵ vorgelegen haben.¹⁷⁶ Diese vor

¹⁷⁰Vgl. Conzelmann, Korinther, 308f.

¹⁷¹Vgl. Sellin, Streit, 21ff; Sellin, Auferstehung, 224ff.

¹⁷²Vgl. 1. Thess 4, 13ff.

¹⁷³Vgl. Sellin, Streit, 23.

¹⁷⁴Vgl. Lang, Korinther, 229; Schrage, Korinther, 239; Sellin, Streit, 23.

¹⁷⁵Der Begriff „Enthusiasmus“ hat ursprünglich nichts mit Eschatologie zu tun, auch wenn er immer wieder eschatologisch aufgefasst wurde. „Enthusiasmus ist ein un-eschatologisches, ja geradezu zeit-abstinentes Phänomen.“ Sellin, Auferstehung, 222.

¹⁷⁶Vgl. Lang, Korinther, 218f; Becker, Auferstehung, 74ff; Lohse, Paulus, 156. Vertreter dieser These berufen sich auf 2. Tim 2, 18; Kol 2, 12; Röm, 6, 4. Diese Texte lassen aber den Schluss auf einen vorpaulinischen Enthusiasmus nicht zu. Vgl. dazu: Sellin, Auferstehung, 227 - 237.

dem Tode geschehene Auferstehung sei entweder sakramental durch die Taufe, das Herrenmahl¹⁷⁷, mysterienhaft oder gnostisch erfolgt. Dabei muss zwischen der allgemeinen Hypothese, dass es eine vor-paulinische Vorstellung von einer schon geschehenen Auferweckung der Christen überhaupt gab, und der Frage, ob eine derartige Anschauung in 1. Kor 15 existiert, unterschieden werden. 1. Kor 4, 8 zeigt zumindest, dass in Korinth ein präsentisches Heilbewusstsein vorlag. Jedoch wird auch hier die Hoffnung auf ein Heil nach dem Tod nicht ausgeschlossen und es geht auch nicht um eine realisierte Auferstehung.¹⁷⁸

Zwar gab es bereits im hellenistisch-jüdischen Umfeld Vorstufen für eine Annahme von einer Auferstehung schon zu Lebzeiten¹⁷⁹, jedoch belegen diese Parallelen eben nicht die Vorstellung von einer perfektischen Auferweckung. Von einem Auferstehungs-Enthusiasmus kann man erst in nachpaulinischer Zeit sprechen. Hinzu kommt aber ein entscheidendes Argument. Die Annahme einer bereits vollzogenen Auferstehung scheidet an 1. Kor 15, 13 - 19. Der Apostel könnte zwar einem Auferstehungs-Enthusiasmus Hoffnungslosigkeit vorwerfen, aber in 1. Kor 15, 13 - 19 wird diese Annahme ausgeschlossen. „Hoffnungslosigkeit gilt nach Paulus ja erst deshalb, weil er unterstellt, daß mit der Leugnung der Totenaufweckung auch *Christi* Auferstehung hinfällt.“¹⁸⁰ Da der Apostel dies aber aus 1. Kor 15, 12 ableitet, kann er die Leugnung der Auferweckung nicht als bereits vollendete Auferweckung der Christen verstanden haben. Schließlich ließe sich aus dieser Annahme keine Leugnung der Auferweckung Christi folgern. Insofern scheint die Annahme, dass es sich in der korinthischen Gemeinde um Auferstehungs-Enthusiasten gehandelt haben könnte, unwahrscheinlich.¹⁸¹

3. Der dritten und akzeptabelsten These zufolge leugnete man in Korinth die Auferweckung aufgrund der damit zusammenhängenden Auffassung der Leiblichkeit dieser Auferstehung. Stattdessen stellte man sich ein leibloses ewiges Heil vor. Dabei vollziehe sich beim Tod eine Trennung von Leib und Seele. Zu dieser Annahme passt in erster Linie 1. Kor 15, 35ff und der damit zusammenhängende, von

¹⁷⁷Vgl. Wilson, *Corinthians*, 107.

¹⁷⁸Vgl. Sellin, Streit, 23f.

¹⁷⁹Vgl. Brandenburger, *Auferstehung*, 22.

¹⁸⁰Sellin, Streit, 27.

¹⁸¹Vgl. Sellin, Streit, 23ff.

Paulus betont herausgestellte $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ -Begriff.¹⁸² Auch zu 1. Kor 15, 29 passt diese These, wo klar erkennbar wird, dass man in Korinth mit einem postmortalen Heil rechnete. Nach dieser These ist davon auszugehen, dass in der korinthischen Gemeinde ein anthropologischer Dualismus vertreten wurde. Dieser Dualismus unterscheidet zwischen dem Leib und dem geistigen Ich des Menschen. Demzufolge wurde an einen platonischen Leib-Seele-Dualismus gedacht.¹⁸³ Allerdings ist diese Annahme ein wenig unbefriedigend. Zum einen ist der platonische anthropologische Dualismus stärker ontologisch begründet. Durch pythagoreische Elemente ist der spätere Platonismus zwar stärker soteriologisch geworden, jedoch ist gerade die $\psi\chi\eta$ auch hier nicht mehr von Natur aus unsterblich. Zudem spielt der Begriff $\psi\chi\eta$ im ersten Korinther-Brief nicht die Rolle, die bei der Hypothese erwartet werden müsste.¹⁸⁴ Deshalb wurde später der Gnostizismus, der aus der griechischen Anthropologie den Leib-Seele-Dualismus übernahm, als Ursprung der korinthischen Theologie betrachtet.¹⁸⁵ Denkbar ist auch, dass die korinthische Gemeinde von alexandrinischen Weisheitsspekulationen abhängig gewesen sein könnte. Die Schriften Philo, der ein typischer Vertreter des hellenistischen Judentums in der Diasporasynagoge Alexandriens war¹⁸⁶, könnten in Korinth bekannt gewesen sein und die dortige Gemeinde beeinflusst haben. Für Philo bedeutet Erlösung Geistempfang. Die Erlösung ist aber nur durch Gott, das Pneuma oder die Weisheit möglich.¹⁸⁷ Apollos könnte ein Verbindungsglied zwischen Alexandrien und Korinth gewesen sein¹⁸⁸ und die Lehre eines leiblosen ewigen Heils propagiert haben. Die korinthische Vorstellung der Auferstehung hätte dann so ausgesehen, dass die Seele unsterblich sei, weil sie durch das Pneuma inspiriert wurde.¹⁸⁹

Aufgrund der synkretistischen Prägung der korinthischen Gemeinde ist eine Vielzahl von Deutungen der Leugnung der Auferstehung möglich.

¹⁸²Die Verse 35ff sind „als Polemik des monistischen gegen einen dualistischen Standpunkt in der Anthropologie zu verstehen“. Schade, *Christologie*, 192. Vgl. auch: Schottroff, *Glaubende*, 157.

¹⁸³Vgl. Schlatter, *Paulus*, 392; Lietzmann, *Korinther*, 79; Bousset, *Korinther*, 155.

¹⁸⁴Vgl. Sellin, *Streit*, 30ff.

¹⁸⁵So z.B. Schniewind, *Leugner*, 114ff. Allerdings kann man - wenn überhaupt - nur prägnostische Formen annehmen, da die ältesten gnostischen Quellen aus dem zweiten Jahrhundert stammen.

¹⁸⁶Vgl. Brandenburger, *Fleisch*, 119ff.

¹⁸⁷Vgl. Merklein, *Korinther*, 122ff.

¹⁸⁸Vgl. Merklein, *Korinther*, 134.

¹⁸⁹Vgl. Sellin, *Streit*, 35f;

Am akzeptabelsten und wahrscheinlichsten erscheint bei allen vorhandenen Schwierigkeiten aber nur die Lösung, die hinter 1. Kor 15, 12 eine Leugnung der Auferweckung Verstorbener aus Gründen einer dualistischen Anthropologie¹⁹⁰ sieht.¹⁹¹ Ob es sich um platonische, prägnostische oder alexandrinische Einflüsse gehandelt hat, die auf einige in der Gemeinde eingewirkt haben könnten, kann nicht mit Sicherheit geklärt werden. Paulus, der als ehemaliger Pharisäer eine leibliche Auferweckung in Form einer Verwandlung des Leibes annimmt, also keine Trennung von Leib und Seele beim Tod voraussetzt, argumentiert im weiteren Verlauf des Kapitels für seine Überzeugung.

4.2.3 Leben aus der Auferweckung

Paulus führt nach einem Einschub (1. Kor 15, 20 - 28) in 1. Kor 15, 29 - 34 weitere Argumente für die Auferstehung der Toten an¹⁹², aus denen er paränetische Konsequenzen zieht, die die Haltung der Auferstehungsleugner ändern sollen. Zu Beginn (1. Kor 15, 29) hält Paulus den Korinthern deren Totentaufe als Selbstwiderspruch vor und verweist dann (Vers 30 - 32) auf sein eigenes gefährliches Leben, das ohne die Totenaufstehung keinen Sinn hätte. Paulus beschließt dieses argumentum ad hominem mit Ermahnungen und einem Tadel.¹⁹³

4.2.4 Die Vikariatstaufe als Widerspruch zur korinthischen Haltung gegenüber der Auferstehung: Vers 29 - 34

Paulus setzt etwas abrupt mit einer Frage nach dem Sinn einer Taufe für die Toten ein (1. Kor 15, 29), die das Vorangehende aus den Versen 20 - 28 begründen soll. Dabei handelt es sich um eine Taufpraxis, die sonst im Neuen Testament nicht zu finden ist¹⁹⁴ und deren Sinn äußerst umstritten ist. Diese Totentaufe ist vermutlich analog zu ähnlichen Taufpraktiken in späteren gnostischen Sekten als Vikariatstaufe aufzufassen.¹⁹⁵ So ließen sich einige Korinther anstelle ihrer verstorbenen Verwandten, die zwar für die christliche Botschaft empfänglich waren, aber vor ihrer Taufe starben, taufen. Die Toten könnten somit auch noch nachträglich

¹⁹⁰Wegen 1. Kor 15, 35ff.

¹⁹¹Vgl. Schottroff, Glaubende, 157; Sellin, Streit, 36f.

¹⁹²Vgl. Klauck, Korintherbrief, 115.

¹⁹³Vgl. Schrage, Korinther, 232f; Kremer, Korinther, 348.

¹⁹⁴Vgl. Kremer, Korinther, 348.

¹⁹⁵Vgl. Sellin, Streit, 279f.

an dem Segen der Taufe teilhaben.¹⁹⁶ Sowohl im Judentum¹⁹⁷ als auch in den Mysterienreligionen gibt es neben der gnostischen Taufpraxis weitere Analogien dafür, dass stellvertretend für Verstorbene Weihen, Opfer und andere religiöse Handlungen vollzogen wurden.¹⁹⁸ Neben dieser Deutung gibt es noch zahlreiche weitere, von denen nur einige vorgestellt werden sollen. Mit βαπτίζεσθαι ist die Bluttaufe bzw. das Martyrium und nicht die Wassertaufe gemeint. Dadurch würden die Märtyrer in die Gemeinschaft der Verstorbenen aufgenommen.¹⁹⁹ Allerdings benutzt Paulus βαπτίζεσθαι immer nur als realen Taufakt und nicht in einem metaphorischen Sinn. Zudem ist von Verfolgungen der korinthischen Gemeinde nichts bekannt.²⁰⁰ Eine Interpretation von „über den Toten“ in einer lokalen Bedeutung von „über den Gräbern“ ist weniger denkbar, schließlich hat ὑπὲρ an keiner Stelle des Neuen Testaments lokale Bedeutung. Zudem gibt es keinen historischen Beleg dafür, dass eine Taufe nicht an einem Gewässer stattfindet.²⁰¹ Ebenso unwahrscheinlich ist, dass ὑπὲρ τῶν νεκρῶν in einem finalen Sinn (um der Toten willen) zu verstehen ist. Demnach hätten sich heidnische Korinther um ihrer toten christlichen Angehörigen willen taufen lassen, damit sie bei der Auferweckung wieder mit ihnen vereint sind.²⁰² Bei finaler Deutung geschähe die Taufe dann eigentlich zu Gunsten der Lebendigen und nicht der Verstorbenen. Und eine Auferweckung erwarteten die Korinther eben nicht.²⁰³

Es ist also an ein stellvertretendes Taufenlassen für die Verstorbenen zu denken. Ziel dieser Taufpraxis ist aber nicht die Auferstehung, sondern das Erlangen des transmortalen Heils des Pneumas. Es überrascht, dass Paulus diese Praxis nicht tadelt. Er führt sie hauptsächlich an, um den Widerspruch zwischen dieser Taufpraxis und der Leugnung der Totenauferstehung zu markieren.²⁰⁴ Schließlich kann den Verstorbenen der Segen der Taufe nicht zuteil werden, wenn es keine Auferstehung gibt.²⁰⁵

Paulus führt dann seine eigene von Gefahren erfüllte Lebenswirklichkeit

¹⁹⁶Vgl. Lang, Korinther, 229; Strobel, Korinther, 253ff. Schlatter, Korintherbriefe, 201f.

¹⁹⁷Vgl. 2. Makk 12, 43ff.

¹⁹⁸Vgl. Lindemann, Korintherbrief, 350f; Schrage, Korinther, 236.

¹⁹⁹Vgl. Schlatter, Paulus, 420ff.

²⁰⁰Vgl. Schrage, Korinther, 237f.

²⁰¹Vgl. Schrage, Korinther, 238.

²⁰²Vgl. Raeder, Vikariatstaufe, 260.

²⁰³Vgl. Sellin, Streit, 278.

²⁰⁴Vgl. Lang, Korinther, 229; Conzelmann, Korinther, 327; Schrage, Korinther, 239f.

²⁰⁵Welche Zukunftserwartung die korinthischen Anhänger der Totentaufe für die Verstorbenen hatten, ist nur schwer festzumachen. Sie müssen aber von irgendeiner Form von einem Leben nach dem Tod ausgegangen sein, wenn diese Vikariatstaufe etwas nützen sollte. Vgl. Lang, Korinther, 229.

an, die ohne eine Hoffnung auf die Auferstehung sinnlos wäre (1. Kor 15, 30ff).

4.3 Die Auferstehung Christi als Beginn der universalen Herrschaft Gottes: 1. Kor 15, 20 - 28

In 1. Kor 15, 20, der an Vers 4 und 12a anknüpft, beginnt Paulus einen neuen Argumentationsgang.²⁰⁶ Obwohl in 1. Kor 15, 29 - 35 erneut die Thematik von 1. Kor 15, 12 - 19 aufgegriffen wird, ist der dazwischen liegende Abschnitt (1. Kor 15, 20 - 28) nicht als eine Abschweifung anzusehen. Dieser Teil „erschließt und begründet vielmehr die universale Perspektive und das endzeitliche Ziel der Auferstehung Christi, die die ganze Geschichte und Welt betrifft und in die umfassende Herrschaft Gottes und Heilsvollendung einbezieht“²⁰⁷. Für Paulus steht die universale und kosmische Dimension der Auferstehung Christi im Mittelpunkt. Gott wird durch den auferstandenen Christus die gottfeindlichen Mächte in der gesamten Schöpfung besiegen und schließlich sogar den Tod entmachten.²⁰⁸

4.3.1 Christus, der Erstling unter den Entschlafenen: Vers 20 - 22

Paulus nimmt in 1. Kor 15, 20 das Bekenntnis aus Vers 4b auf und proklamiert die Wahrheit der Verkündigung.²⁰⁹ Er bezeichnet Christus zunächst als ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. Im Alten Testament wird mit dem Wort ἀπαρχὴ die Erstlingsfrucht bezeichnet, die Gott für die gesamte Erde dargebracht wird.²¹⁰ Der Ausdruck hat aber nicht nur eine rein zeitliche Bedeutung²¹¹, als ob Christus nur als Prototyp der Auferstandenen diene.²¹² Durch das Wort ἀπαρχὴ wird die Auferstehung Jesu als Anbruch, Versprechen und Grund der allgemeinen Totenaufstehung²¹³, die untrennbar mit der Auferweckung Christi zusammenhängt

²⁰⁶ Anders Lietzmann, der in Vers 20 die Krönung des in 1. Kor 15, 12 - 19 geführten indirekten Beweises sieht. Vgl. Lietzmann, Korinther, 79.

²⁰⁷ Schrage, Korinther, 152.

²⁰⁸ Vgl. Schrage, Korinther, 154; Wolff, Korinther, 382.

²⁰⁹ Vgl. Lindemann, Korintherbrief, 343.

²¹⁰ Vgl. Ex 23, 19; Dtn 26, 1f.

²¹¹ Merklein und Gielen, Korinther, 313.

²¹² Vgl. Lang, Korinther, 221f.

²¹³ Vgl. Zeller, Korinther, 485.

und notwendig kommen wird, definiert.²¹⁴ Dass Jesus nicht „der Erstling der Auferstandenen“ genannt wird²¹⁵, hängt damit zusammen, dass der Hauptakzent hier nicht darauf liegt, dass eine göttliche Rettung aus dem Tod erfolgt. Es soll vielmehr gezeigt werden, dass der Auferstehung Christi die der entschlafenen Christen folgen wird.²¹⁶ Christus stellt als ἀπαρχή den Auftakt der eschatologischen Neuschöpfung dar.²¹⁷ Die Zusammengehörigkeit zwischen Christus und den Christen wird in 1. Kor 15, 21 weiter begründet und ausgeführt.²¹⁸ In 1. Kor 15, 21f tritt zum ersten Mal die Adam-Christus-Typologie²¹⁹ auf. Diese Adam-Christus-Typologie nimmt den jüdischen Gedanken auf, nach dem eine Stammvaterpersönlichkeit und deren Geschick das Schicksal derer bestimmt, die zu seiner Sippe gehören.²²⁰ Hier verdeutlicht sie, dass durch die Auferweckung Jesu die Auferstehung aller Toten verbürgt und gewährleistet wird. 1. Kor 15, 22 präzisiert dabei Vers 21, in dem die Entsprechung von Adam und Christus, als Antityp Adams, herausgestellt wird. „So wie Adam in kosmischer Weite den Tod in die Welt gebracht hat, so hat auch Christi Auferweckung vom Tod eine universale, die Menschheit einschließende Wirkung zur Lebendigmachung“²²¹, die sich gegen die Todverfallenheit Adams durchsetzen und allein am Ende stehen wird. Christus und Adam sind Ursache für das Daseinsprinzip der zu ihnen Gehörenden.²²² Adam ist Ursprung des Todes, wodurch die Adam-Menschen dem θάνατος verfallen sind. Christus hingegen ist durch seine Auferstehung der Ursprung des Lebens.²²³ Da die Endzeit dabei der Urzeit entspricht²²⁴, „muss in der Überwindung dieser Unheilswirkung am Ende dasselbe Prinzip herrschen: Einer führt für dasselbe Kollektiv das Leben herbei“²²⁵. In 1. Kor 15, 22a hat πάντες eine universale Bedeutung und bezeichnet somit die gesamte Menschheit. Das zweite πάντες aus Vers 22b hingegen bezeichnet

²¹⁴Vgl. Strobel, Korinther, 246f. Im selben Sinn wird Jesus in Kol 1, 18 „der Anfang, der Erstgeborene von den Toten“ genannt. Vgl. auch Röm 8, 29. An beiden Stellen geht es nicht nur um die zeitliche Priorität, sondern wie in 1. Kor 15, 20 um den Rang und die Verheißung für die anderen.

²¹⁵Vgl. Conzelmann, Korinther, 317.

²¹⁶„Wie Christus von Gott auferweckt worden *ist* und in der Seinsweise des künftigen Auferweckungslebens *existiert*, so *werden* es auch die an ihn glaubenden Christen sein.“ Wilckens, Theologie, 135.

²¹⁷Vgl. Schrage, Korinther, 160f.

²¹⁸Vgl. Sellin, Streit, 270; Wolff, Korinther, 384.

²¹⁹Vgl. 1. Kor 15, 44ff; Röm 5.

²²⁰Vgl. Schweizer, σῶμα, 1069f.

²²¹Schrage, Korinther, 161.

²²²Merklein und Gielen, Korinther, 314.

²²³Vgl. Sellin, Streit, 270.

²²⁴Vgl. 1. Kor 10, 11.

²²⁵Zeller, Korinther, 486.

nur die gestorbenen Christen²²⁶, die dadurch ein besonderes Privileg²²⁷ erhalten. Dies zeigt die Fortsetzung des Satzes in 1. Kor 15, 23.²²⁸

4.3.2 Die Darstellung der Endzeitereignisse: Vers 23 - 28

Nachdem Paulus die Christen durch die Adam-Christus-Typologie mit Christus zusammenbringt, trennt er in 1. Kor 15, 23 zwischen Jesus und den Seinen. Obwohl es schließlich um ein einziges zusammenhängendes Geschehen geht²²⁹, wird Christus jetzt sachlich und zeitlich den Christen vorgeordnet.²³⁰ Die Bedeutung von τάγμα ist in diesem Zusammenhang nicht „Gruppe“ oder „Abteilung“²³¹, da dies hier nur wenig Sinn ergäbe, sondern „Rang“ oder „Ordnung“.²³² In dem endzeitlichen Geschehen hat jeder seinen eigenen Ort und Rang.²³³ Die Auferweckung vollzieht sich in einer festen zeitlichen Ordnung und Reihenfolge. Nach der Auferstehung Christi kommt bei der Parusie²³⁴ die Auferweckung der Christen.²³⁵ „Die durch ἔπειτα markierte Zwischenzeit zwischen der Auferweckung Jesu Christi und der der Toten bei der Parusie wird dann im Folgenden näher erklärt: Die Auferweckung Jesu Christi ist der Beginn eines endgeschichtlichen Prozesses, der (...) nach Gottes Plan zur Überwindung des Todes und zur Alleinherrschaft Gottes führen wird.“²³⁶

In den folgenden Versen beschreibt Paulus dann das Ende der Weltzeit. Die Parusie selbst stellt aber noch nicht das Ende der Welt dar. Unklarheiten gibt es bei der Deutung von τέλος. Zu verstehen ist τέλος als „Ende aller Dinge“ und nicht als eine adverbiale Wendung oder als „Rest“.²³⁷ Es kann nicht mit Sicherheit geschlossen werden, welche Zeitspanne zwischen der Herrschaft und dem Ende anzusetzen ist. Bei dieser Herrschaft

²²⁶Vgl. Zeller, Korinther, 487f. Das Lebendigwerden ist hier in einem soteriologisch-eschatologischen Sinne zu verstehen und bezieht sich nur auf die Gläubigen.

²²⁷Vgl. Klauck, Korintherbrief, 114.

²²⁸Vgl. Sellin, Streit, 270; Wolff, Korinther, 385. Schrage hält diese Deutung für möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich. Die weltumfassende Reichweite der Auferstehung Jesu durch eine Begrenzung von πάντες auf eine kleine Gruppe durch die Aufteilung in Gläubige und Gottlose verlöre so an Wirkung. Wahrscheinlicher sei, dass mit einer von Paulus „bewußt oder unbewußt offengehaltenen Spannung zu rechnen“ sei. Vgl. Schrage, Korinther, 163ff.

²²⁹Vgl. Heinrici, Korinther, 465.

²³⁰Schon in 1. Kor 15, 20 klang dies in ἀπαρχή mit.

²³¹Vgl. Heinrici, Korinther, 465; Meyer, Handbuch, 430.

²³²Vgl. Lindemann, Korintherbrief, 345.

²³³Vgl. Schrage, Korinther, 166f.

²³⁴Auffällig ist, dass von Paulus an dieser Stelle das sonst damit zusammenhängende Gericht nicht erwähnt wird. Vgl. Kremer, Korinther, 344.

²³⁵Vgl. Lang, Korinther, 224.

²³⁶Schrage, Korinther, 169.

²³⁷Vgl. Wilcke, Problem, 85ff; Kremer, Korinther, 344.

handelt sich aber nicht um ein vergleichbares messianisches Zwischenreich, wie es in Offb 20 beschrieben wird. Paulus erklärt im Folgenden, was unter dem τέλος genau zu verstehen ist. Wenn Christus die βασιλεία an Gott übergeben hat, ist das Ende erreicht. Es wird nicht geklärt, ob die nur an dieser Stelle erwähnte Herrschaft Christi vorher von Gott an Christus übergeben wurde²³⁸ und seit welchem Zeitpunkt er sie ausübt. Allerdings kann die Auferweckung als Einsetzung in die Herrschaft aufzufassen sein. Diese Herrschaft wird als zeitlich begrenzt dargestellt und endet mit der Übergabe der Herrschaft an Gott.²³⁹ Vor der Übergabe der Macht wird Christus alle übrigen Mächte und Gewalten, die seine Herrschaft nicht anerkennen, ausgeschaltet haben. Da die Herrschaft Jesu zwar einerseits mit seiner Auferweckung begann, aber auf der anderen Seite noch nicht beendet ist, denn es sind noch nicht alle Feinde ausgeschaltet, scheint Paulus hier an ein prozesshaft-dynamisches Geschehen²⁴⁰ zu denken, in dem Jesus seine Herrschaft durch die Ausschaltung der Mächte durchsetzt. Es läuft dabei alles auf das große Ziel in 1. Kor 15, 28 hinaus. Die von Christus bezwungenen Mächte sind „vielmehr zugleich als *christus-* und *gottfeindliche* zu charakterisieren“²⁴¹. Dabei ist sowohl an überirdische als auch an geschichtliche und politische Mächte zu denken.²⁴² Bei dem Sieg über diese Mächte ist eher an eine Entmachtung als an eine Vernichtung zu denken.²⁴³ Die Herrschaft Christi qualifiziert die Gegenwart, wobei sie weder eine schon realisierte noch eine lediglich ausstehende Herrschaft darstellt.²⁴⁴ Zwar begann sie mit der Auferstehung, hat aber noch nicht die Universalität und Vollendung erreicht, sondern ist im Werden begriffen.²⁴⁵

In 1. Kor 15, 25 wird die nötige Entmachtung aller Mächte durch einen dem eschatologischen Denken entnommenen Hinweis (δεῖ), der auf Gottes Heilsplan hindeutet, begründet.²⁴⁶ Paulus argumentiert dabei mit dem leicht veränderten Ps 110, 1 und legt dabei den Schwerpunkt auf das Herrschen Christi und nicht auf ein tatenloses Thronen im Himmel.²⁴⁷ Im Gegensatz zu Ps 110, 1 ist hier Christus das Subjekt und unterwirft ausnahmslos alle. Christus herrscht aber nicht autonom aus eigener

²³⁸Vgl. Schmidt, βασιλεία, 582.

²³⁹Vgl. Lang, Korinther, 224f.; Schrage, Korinther, 171f.

²⁴⁰Vgl. Luz, βασιλεία, 491.

²⁴¹Schrage, Korinther, 173.

²⁴²Vgl. Heinrici, Korinther, 470.

²⁴³Vgl. Barrett, First Epistle, 358. Anders: Conzelmann, Korinther, 321.

²⁴⁴Wilcke sieht sie schon als realisiert an. Vgl. Wilcke, Problem, 98f.

²⁴⁵Vgl. Schrage, Korinther, 174f.

²⁴⁶Vgl. Lindemann, Korintherbrief, 347.

²⁴⁷Vgl. Kraus, Theologie, 237.

Machtfülle, sondern nur, weil Gott ihm die Macht dazu gegeben hat.²⁴⁸ Den Tod, der hier wie in der Antike²⁴⁹ als größter Feind bezeichnet wird, kann letztlich nur Gott selbst²⁵⁰ besiegen (1. Kor 15, 26).²⁵¹ Er gehört für Paulus zu allen anderen gottfeindlichen Mächten, die in der Zeitspanne bis 1. Kor 15, 25 vernichtet wurden, der aber als Letztes besiegt wird²⁵², da er als mächtigster Feind zwar durch die Christusliebe²⁵³ keine unbegrenzte Macht mehr hat, aber seine lebensfeindliche Kraft, die auch die Christen betrifft, noch nicht völlig verloren hat.²⁵⁴ Mit einem weiteren Psalmwort (Ps 8, 7), das Paulus frei zitiert, versichert er, dass jede gottfeindliche Macht ausgeschaltet wird.²⁵⁵ Unklar ist nur, ob in Vers 27 Gott oder Christus das Subjekt des Unterwerfens ist.²⁵⁶ Mit Sicherheit zu klären ist diese Frage nicht. Sicher ist aber, dass Gott und Christus hier sehr dicht zusammenstehen und es nicht möglich ist, sie gegeneinander auszuspielen.²⁵⁷ Wenn Gott, der Christus die Macht verliehen hat, „dem Christus „alles“ unterworfen hat, dann ist Gott als der Unterwerfende selbstverständlich aus dem „alles“ ausgenommen“²⁵⁸. Von der vollendeten Gottesherrschaft spricht Paulus in 1. Kor 15, 28. Nach der Entmachtung der gottfeindlichen Mächte wird Christus die Herrschaft nicht nur an Gott übergeben, sondern sich ihm auch selbst freiwillig unterordnen²⁵⁹, wodurch die Einheit zwischen Vater und Sohn nicht aufgehoben wird.²⁶⁰ Für Paulus hat dieser Vorgang dezidiert theologische Gründe. Durch die Unterordnung Christi wird die Gottheit und Einzigartigkeit²⁶¹ Gottes betont. Gottes Alleinherrschaft steht am Ziel des gesamten eschatologischen Geschehens, wodurch auf 1. Kor 15, 24 zurückverwiesen wird.²⁶² Mit dem πάντα ἐν πᾶσιν ist Gottes unvergleichliche Souveränität und der alles umfassende Charakter seiner Herrschaft gemeint.²⁶³

²⁴⁸Vgl. Kremer, Korinther, 344f; Delling, ὑποτάσσω, 42.

²⁴⁹Vgl. Hos 13, 14.

²⁵⁰Dies wird auch durch 1. Kor 15, 54ff angedeutet.

²⁵¹Vgl. Jes 25, 8; Kremer, Korinther, 344f; Schrage, Korinther, 178.

²⁵²Vgl. Beilner, Weltgericht, 87; Furnish, Theology, 116.

²⁵³Vgl. Röm 8, 38; 14, 7 - 9.

²⁵⁴Vgl. Schrage, Korinther, 179ff.

²⁵⁵Vgl. Furnish, Theology, 116f.

²⁵⁶Vgl. Lindemann, Korintherbrief, 348; Wolff, Korinther, 388.

²⁵⁷Vgl. Schrage, Korinther, 181f.

²⁵⁸Lang, Korinther, 227.

²⁵⁹Vgl. Delling, ὑποτάσσω, 43.

²⁶⁰Vgl. Lang, Korinther, 227.

²⁶¹Vgl. Dtn 6, 4; Jes 43, 11.

²⁶²Vgl. Schrage, Korinther, 185f.

²⁶³Vgl. Lang, Korinther, 227.

4.3.3 Ein messianisches Zwischenreich in 1. Kor 15, 20 - 28?

Ob in 1. Kor 15, 20 - 28 ein messianisches Zwischenreich festgemacht werden kann, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Einigermaßen gesichert scheint nur die Erkenntnis zu sein, dass es sich nicht um eine ähnliche Vorstellung von einem Zwischenreich handelt wie in der Johannes-Offenbarung. Dort stellt das messianische Reich ein Friedensreich dar, in dem die Christen mit Christus herrschen. Eingerahmt ist das Zwischenreich von der zuvor erfolgten Auferstehung der Christen und der anschließenden Auferweckung der übrigen Menschen. Zudem wird in der Offenbarung diese Zeitspanne des Herrschens Christi als ein Zwischenreich kenntlich gemacht. Auch der traditionelle Hintergrund, auf dem sich die Vorstellungen bei der Gestaltung des messianischen Zwischenreiches in Offb 20 bewegen, passt nicht zu 1. Kor 15. Bei der Idee des Tausendjährigen Reiches sind zwei Konzeptionen miteinander verbunden. Der jüdisch-apokalyptischen Vorstellung zufolge wird der Messias für Israel ein irdisches, zeitlich unbegrenztes Friedensreich errichten, nachdem er die Feinde des Gottesvolkes besiegt hat.²⁶⁴ Daneben gibt es die universale Erwartung eines neuen Äons. Diesem erst nach 70 n. Chr. voll ausgebildeten Schema zufolge wird die gegenwärtige Weltzeit durch die zukünftige abgelöst. Aus der Verschmelzung der beiden Konzeptionen ergab sich später ein zeitlich befristetes messianisches Zwischenreich, welches der allgemeinen Totenauferstehung und dem allgemeinen Endgericht vorausgeht. Die irdische Messiaszeit wurde vor das Ende der Welt und den Beginn der neuen Welt angesetzt.²⁶⁵

Der genaue Ablauf der Endzeitereignisse bei Paulus lässt sich in drei zeitliche Phasen gliedern. Die erste Phase beginnt mit der Auferstehung Jesu und geht bis zur Auferweckung der Christen. Danach erfolgt in der zweiten Phase die Parusie, die in der Übergabe der Herrschaft an Gott endet. Schließlich erfolgt in der letzten Phase die ewige Gottesherrschaft.²⁶⁶ Aus dem Text geht nicht hervor, welche Zeitspanne zwischen der Parusie und dem Ende liegt.²⁶⁷ Es bleibt somit unklar, wann das Herrschen Christi beginnt und wie lange es andauert. Gesagt wird allerdings, wann sie endet, nämlich mit der Übergabe der Herrschaft an Gott. Der einzige Inhalt der Herrschaft besteht darin, dass Christus in dieser Zeit die gottfeindlichen Mächte vernichtet. Die Ausschaltung des Todes, des letzten

²⁶⁴Vgl. PsSal 17, 21ff.

²⁶⁵Vgl. Müller, Offenbarung, 334f; Giesen, Offenbarung, 440.

²⁶⁶Vgl. Lang, Korinther, 224f.

²⁶⁷Vgl. Schrage, Korinther, 170.

und mächtigsten Feindes, wird von Gott übernommen. Ein Friedensreich ist es somit nicht. Was mit den Christen während der Herrschaft Christi geschieht, wird nicht gesagt. Es bleibt somit offen, ob sie an der Herrschaft teilhaben²⁶⁸ oder nicht. Ob es sich um ein irdisches Reich handelt, ist auch nicht zu klären. In der Johannes-Offenbarung findet die Vernichtung der irdischen Feinde vor und das Ausschalten des Todes nach dem Zwischenreich statt. Während des Herrschens mit den Christen herrscht Friede. Auch folgt auf die Zeit der Herrschaft Christi in 1. Kor 15 nicht wie in Offb 20, 12f die Auferstehung der Gottlosen. „Nur wenn man eine erste und eine zweite Auferstehung annimmt, könnte man an ein endzeitliches „Zwischenreich“ Christi denken, das mit der Parusie beginnt und mit der Herrschaftsübergabe an den Vater endet; aber das ginge dann aus dem Text auch nicht streng hervor.“²⁶⁹ Eine Harmonisierung von 1. Kor 15 mit Offb 20 erscheint unpassend.

Schrage zufolge deuten die sonstigen Parusieaussagen darauf hin, dass τέλος direkt mit oder nach der Parusie Christi anzusetzen ist. Wie zwischen ἀπαρχή und ἔπειτα keine längere Zeitspanne vorgestellt sein wird, „bleibt für ein messianisches Zwischenreich zwischen παρουσία und τέλος kaum Platz“²⁷⁰. Man könne zwar von einem messianischen Zwischenreich sprechen, doch müsse dies dann zwischen der Auferstehung Jesu und dem mit der Parusie zusammenhängenden Ende und nicht zwischen der Parusie und dem Ende angesetzt werden.²⁷¹ Eine Vorstellung von einem messianischen Zwischenreich kann zwar nach alledem nicht gänzlich ausgeschlossen werden, doch lässt sich die Erwartung eines solchen Zwischenreiches nicht deutlich erkennen.²⁷²

4.4 Der Leib der Auferstehung: 1. Kor 15, 35 - 49

Nachdem Paulus herausgestellt hat, dass eine Totenauferstehung stattfinden wird, behandelt er nun die Frage nach dem „Wie“ der Totenauferweckung. Hinter dem „Wie“ steckt das Thema der Leiblichkeit der Auferstehung. In 1. Kor 15, 36 - 41 zieht Paulus zunächst zwei Analogien aus der Schöpfungswelt heran und überträgt diese dann auf die Leiblichkeit der Auferstehung (1. Kor 15, 42 - 44). Im zweiten Teil dieses Abschnitts (1. Kor 15, 45 - 49) findet diese Argumentation durch ein

²⁶⁸Vgl. Offb 20, 4ff.

²⁶⁹Schnackenburg, Herrschaft, 206.

²⁷⁰Schrage, Korinther, 170.

²⁷¹Vgl. Schrage, Korinther, 170f.

²⁷²Vgl. Lang, Korinther, 225; Wolff, Korinther, 386.

Schriftzitat ihre Begründung.²⁷³

4.4.1 Die korinthische Position in 1. Kor 15, 35?

„Da die Einleitungswendung ἄλλὰ ἐρεῖ τις in der Diatribe zur Einführung eines fingierten Diskussionspartners dient, ist umstritten, ob die beiden Fragen in V 35 von Paulus im Blick auf die korinthischen Adressaten gestellt werden bzw. ob sie von ihnen selbst gestellt worden sind oder ob sie als rein hypothetisch zu bewerten sind.“²⁷⁴ Dass die Fragen, wie sie in 1. Kor 15, 35 stehen, nicht von den Korinthern stammen, ist nahezu undenkbar²⁷⁵, denn dann hätte Paulus ohne jeden Hintergrund und ohne Hinblick auf eine korinthische Leugnung der transmortalen Leiblichkeit die Fragen selbst gestellt und beantwortet. Allein die Gründlichkeit und Länge der Beantwortung deuten aber darauf hin, dass die Frage etwas mit der korinthischen Auferstehungsleugnung zu tun hat.²⁷⁶

Die zweite Frage („mit was für einem Leib?“) in Vers 35 verdeutlicht, dass es um eine Position geht, nach der der Leib vergänglich ist und mit dem Tod sein Ende erreicht hat.²⁷⁷ Paulus formuliert in 1. Kor 15, 35 einen Einwand, der von dualistischer Denkweise geprägt ist. In der Frage wird ein unpaulinisches (platonisches) Verständnis vom Körper vorausgesetzt. Da das Heil nur das geistige Ich des Menschen betreffe, der Körper aber vergänglich sei, könne es keine Auferstehung geben, da sie per definitionem somatisch ist. Paulus kontert den Einwand²⁷⁸, indem er verdeutlicht, dass „es ihm nicht um die Kontinuität *dieses* Leibes („Fleisch und Blut“: V. 50) und damit um Auferstehung an sich geht, sondern um eine neue *Geschöpflichkeit* des Menschen“²⁷⁹. Für Paulus kommt es gerade darauf an, dass das Vergängliche unvergänglich wird. Er beharrt auf dem Gedanken der Totenauferstehung, da es Gott ist, der das, was nicht ist, zu dem ruft, was ist (Röm 4, 17). Ging aus der ersten Schöpfung mit Adam noch ein vergänglicher, irdischer Leib hervor, so entsteht aus der endzeitlichen

²⁷³Vgl. Lindemann, Korintherbrief, 355f.

²⁷⁴Schrage, Korinther, 270.

²⁷⁵Ein Vertreter dieser These ist Schmithals. Vgl. Schmithals, Gnosis, 147. Ebenso wenig ist die Frage spöttisch gemeint. Vgl. Brandenburger, Adam, 73; Schniewind, Leugner, 130.

²⁷⁶Vgl. Sellin, Streit, 72ff.

²⁷⁷Die Deutung, dass durch das Ende des Leibes im Tod ein transmortal Heil ausgeschlossen ist, ist falsch. Vgl. Spörlein, Leugnung, 98ff. Denn Paulus will im Folgenden gar nicht nachweisen, dass es ein Heil nach dem Tod überhaupt gibt.

²⁷⁸Die Grundannahme an dieser Stelle besteht darin, dass sich das Heil auf den sterblichen Leib bezieht.

²⁷⁹Sellin, Streit, 73.

Schöpfung ein pneumatisches Geschöpf (σῶμα πνευματικόν).²⁸⁰

4.4.2 Das Gleichnis vom Samenkorn: Vers 36 - 38

Mit dem komplexen Saatgleichnis (1. Kor 15, 36 - 38) gibt Paulus auf den Einwand der dualistischen Anthropologie eine erste Antwort und versucht die These von der leiblichen Auferstehung näher zu erläutern. Paulus geht nicht davon aus, dass der Samen eine selbst enthaltene Potentialität besitzt oder dass die Natur eigenständig wirkt. Für ihn steckt hinter allem Gottes ständiges Schöpferwirken.²⁸¹ Das Bild vom Samenkorn diente schon in zahlreichen anderen antiken Texten als Veranschaulichung für die Totenauferstehung.²⁸² In seinem Bild betont Paulus ausdrücklich das Sterben des Samenkorns (ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ), das dem Lebendigwerden unabdingbar vorausgeht. Diese Wahrnehmung am Samenkorn gilt aufgrund des Todes und der Auferstehung Christi für die Gläubigen. Die notwendige Voraussetzung für das neue Leben und den kommenden Leib ist das Sterben.²⁸³

Das nackte Samenkorn und der zukünftige Leib stehen in Opposition zueinander. „Das soll sachlich nicht so sehr das Sterben und Auferstehen von einem Naturvorgang abheben, wohl aber das σῶμα der Auferstehung nicht einfach als Verlängerung des irdischen σῶμα erscheinen lassen, als ob es sich hier um eine bloße Wiederbelebung toter Leiber handele.“²⁸⁴ Das neue σῶμα ist eine Neuschöpfung.²⁸⁵

Das Samenkorn bildet nicht - wie es in der Natur der Fall ist - die gleiche Pflanze nach, sondern nach seinem Sterben ist eine Verwandlung in den kommenden Leib nötig (1. Kor 15, 37). Paulus verdeutlicht mit diesem Bild die Verschiedenheit zwischen dem irdischen und dem zukünftigen Leib. Ein Korn von Weizen oder von einem anderen Gewächs wird gesät. Zu diesem Saatkornbild passt γυμνός nicht richtig dazu. Für Paulus ist Nacktheit nicht mit Leiblosigkeit gleichzusetzen, sondern bedeutet das Sein ohne den zukünftigen (bekleideten) Leib. Der irdische Leib ist also im Vergleich zum neuen Leib „nackt“. Somit ist γυμνός ein Prädikat des irdischen Leibes diesseits des Auferweckens.²⁸⁶ Paulus führt dieses Bild

²⁸⁰Vgl. Sellin, Streit, 72f.

²⁸¹Vgl. Merklein und Gielen, Korinther, 350; Schrage Korinther, 280f; Sellin, Streit, 210f.

²⁸²Im Neuen Testament findet sich eine ähnliche Motivik in Joh 12, 24. Allerdings gibt es keine Beziehung zwischen den beiden Stellen. Vgl. Wolff, Korinther, 403.

²⁸³Vgl. Lang, Korinther, 232.

²⁸⁴Schrage, Korinther, 248.

²⁸⁵Vgl. Sellin, Streit, 212f.

²⁸⁶Vgl. Sellin, Streit, 213; Schrage, Korinther, 286f; Lang, Korinther, 233. Anders:

auf dem Hintergrund der Schöpfertätigkeit Gottes in 1. Kor 15, 38 aus. Das neue Leben steckt nicht im Samenkorn oder in der Natur, sondern kommt von Gottes schöpferischem Tun her.²⁸⁷ Jeder Samen erhält durch Gott seinen eigenen Leib.²⁸⁸

Auch im Judentum diente das Bild vom Samenkorn zur Veranschaulichung der Totenaufweckung. Die Übereinstimmungen zwischen 1. Kor 15, 36ff und den rabbinischen Traditionen gehen dabei bis in Details.²⁸⁹ Rabbi Meir antwortete folgendermaßen auf die Frage, ob die Toten nackt (leiblos) oder mit Gewändern (leiblich) auferstehen werden: „Dies ist [durch einen Schluß] vom Leichterem auf das Schwerere, von einem Weizenkorn, zu folgern: wenn ein Weizenkorn, das nackt begraben wird, in viele Gewänder gehüllt vorkommt, um wieviel mehr die Frommen, die in ihren Gewändern begraben werden.“²⁹⁰ In beiden Textstellen ist vom Weizenkorn und dem nackten Korn die Rede. Das Samenkorn kommt nackt in die Erde und in vielen Gewändern wieder heraus. Metaphorisch verwendet Paulus das Bild der Bekleidung im $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ -Begriff. Die Verstorbenen werden ein $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ bekommen. Aufgrund der Übereinstimmungen ist es denkbar, dass Paulus eine Vorform der rabbinischen Verwendung des Bildes vom Samenkorn bekannt war und von ihm in 1. Kor 15, 36ff aufgegriffen wurde.²⁹¹

4.4.3 Die Leiber in der Schöpfungswirklichkeit: Vers 39 - 41

Die Unterschiedlichkeit und Mannigfaltigkeit der irdischen und kosmischen Leiber und Organismen werden jetzt in der Schöpfungswirklichkeit herausgestellt. Mit dieser zweiten Pointe, dass jede Gattung durch Gott ein ihr eigenes $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ erhält, will Paulus den Korinthern den $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ -Begriff als elementare Kategorie der Anthropologie plausibel machen.²⁹² Paulus will den korinthischen Zweifeln an der leiblichen Auferstehung die Vielfalt der Schöpfungswirklichkeit vorhalten, nämlich dass Gott die Macht hat, bei der Auferweckung der Verstorbenen in Verschiedenheit von den

Weiß, der einen leiblosen Zwischenzustand zwischen Tod und Auferweckung ansetzt. Vgl. Weiß, Korintherbrief, 368ff.

²⁸⁷Vgl. Zeller, Korinther, 508f.

²⁸⁸Diese Formulierung erinnert an Gen 1, 11. Vgl. Kremer, Korinther, 355; Lindemann, Korintherbrief, 357.

²⁸⁹Vgl. Merklein und Gielen, Korinther, 350f; Sellin, Streit, 211; Wolff, Korinther, 403.

²⁹⁰bSanb Text nach: Goldschmidt, Der babylonische Talmud, 31.

²⁹¹Vgl. Sellin, Streit, 211f. Hier wird zudem die pharisäische Herkunft des Paulus sichtbar.

²⁹²Vgl. Sellin, Streit, 217.

irdischen Körpern neue σώματα zu schaffen. Paulus zeigt zunächst die Unterschiedlichkeit der σάρξ.²⁹³ Es gibt eine σάρξ des Menschen, die sich von der des Viehs, der Vögel und der Fische unterscheidet.²⁹⁴ Allerdings ist nicht davon auszugehen, dass σάρξ hier als physiologischer Stoff von σῶμα als Form abzutrennen ist.²⁹⁵ Nach jüdischem Denken besteht jedes Lebewesen aus einer lebendigen, organischen Einheit, in der Substanz und Gestalt verbunden sind.²⁹⁶

Die Ausführungen über die unterschiedliche Beschaffenheit des geschöpflichen Lebens gehen in 1. Kor 15, 40 durch die Verschiedenheit der σώματα weiter. Es vollzieht sich ein Übergang von den irdischen zu den himmlischen Lebewesen.²⁹⁷ Dadurch ist die Bezeichnung σάρξ unbrauchbar und Paulus differenziert die himmlischen Leiber ab Vers 40b durch ihre δόξα. Formal entspricht die δόξα der himmlischen Lebewesen der σάρξ der irdischen Lebewesen, womit vorausgesetzt ist, dass die Gestirne „Leiber“ haben.²⁹⁸ Dabei fällt hier auf, dass δόξα ebenso von den irdischen Leibern gebraucht wird. Paulus dürfte δόξα schon im Vorausblick auf die Beschreibung der Herrlichkeit der Auferweckungsleiber gewählt haben²⁹⁹ und schien auf den Übergang von den irdischen zu den himmlischen Lebewesen hinzuweisen. „So wie Gott bei seiner Schöpfung neben den irdischen auch davon unterschiedene himmlische σώματα zur Verfügung hatte, wird er bei der Auferstehung auch Auferstehungs-σώματα (analog den himmlischen) zur Verfügung haben.“³⁰⁰ Mit den himmlischen Leibern sind die Gestirne gemeint.³⁰¹ Durch die δόξα von Sonne, Mond und Sternen wird die δόξα τῶν ἐπουρανίων expliziert.³⁰² Somit sind Himmelskörper mit ihrem hellen Glanz gemeint. Paulus benutzt für seine Argumentation die Doppeldeutigkeit des Wortes δόξα. Auf der einen Seite ist die δόξα der Gestirne ein Hinweis darauf, dass diese σώματα haben, so wie auch die σώματα ἐπίγεια eine δόξα besitzen. Auf der anderen Seite steht δόξα als Begriff für die Aura Gottes. „Das ganze ist ein Argument gegen die Vor-

²⁹³Vgl. Schrage, Korinther, 288f; Sellin, Streit, 218.

²⁹⁴Die Reihenfolge der Erwähnung (zuerst die Menschen, dann die Landtiere, Vögel und Fische) erinnert an die Schöpfungsgeschichte (Gen 1, 20ff). Es fehlt aber σάρξ. Vgl. Becker, Auferstehung, 90.

²⁹⁵Anders: Conzelmann, Korinther, 355; Lietzmann, Korinther, 84.

²⁹⁶Vgl. Lang, Korinther, 233; Sider, Conception, 430f; Burchard, 1. Korinther, 238f.

²⁹⁷Vgl. Schrage, Korinther, 290.

²⁹⁸Vgl. Sellin, Streit, 218; Lang, Korinther, 233.

²⁹⁹Vgl. Lincoln, Paradise, 39; Kittel, Herrlichkeit, 222f.

³⁰⁰Sellin, Streit, 218.

³⁰¹Vgl. Kremer, Korinther, 355; Heinrici, Korinther, 489. Anders Meyer und de Wette, die in den himmlischen Leibern die im Himmel befindlichen Leiber der Engel sehen. Vgl. Meyer, Handbuch, 457f; de Wette, Corinther, 138.

³⁰²Vgl. Lindemann, Korintherbrief, 358; Schrage, Korinther, 292.

stellung des postmortalen Heils als Entkörperlichung der Seelen (...).³⁰³ Auch das Dasein in der Aura Gottes hat für Paulus die Dimension der Leiblichkeit. Allerdings will er keinen Beweis für die Auferstehung liefern³⁰⁴, sondern durch ein Verständnis von leiblicher Auferstehung als Neuschöpfung³⁰⁵ nach dem den gesamten Menschen auslöschenden Tod die Überzeugung von einem leiblosen postmortalen Heil korrigieren.³⁰⁶

4.4.4 Der neue Leib in der Auferstehung: Vers 42 - 44

Der Apostel gelangt nun nach den analogiehaften Erfahrungen aus der Schöpfungswirklichkeit zur Auferstehung der Toten. Er betont dabei zunächst in triumphierenden Worten die gänzliche Andersartigkeit des Leibes jenseits des Todes gegenüber dem irdischen Leib.³⁰⁷ Unter Aufnahme von $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ und $\delta\acute{o}\xi\alpha$ stellt Paulus in vier knappen Antithesen (1. Kor 15, 42ff) den alten Leib (die alte, irdische durch Unvollkommenheit gekennzeichnete Schöpfung) und den neuen Leib (die neue, jenseitigeschatologische Schöpfung) gegenüber.³⁰⁸ Dabei fasst er die Menschen in dieser und der kommenden Welt ins Auge.³⁰⁹ Diese Antithesen werden entsprechend dem „Gesätwerden“³¹⁰ und dem „Erwecktwerden“ zugeteilt ($\varphi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ - $\acute{\alpha}\varphi\theta\alpha\rho\sigma\iota\alpha$, $\acute{\alpha}\tau\iota\mu\iota\alpha$ - $\delta\acute{o}\xi\alpha$, $\acute{\alpha}\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha$ - $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$).³¹¹ Dabei entspricht der irdische Leib dem nackten Samenkorn, das stirbt. Als dieser verwesliche, niedrige und armselige Leib muss der Mensch sterben. Gott aber wird aus dem Menschen eine neue unverwesliche, herrliche und kräftige Kreatur erschaffen.³¹² „Alle korrelativen *Opposita* aber sind an der Diskontinuität von irdischer und himmlischer Seinsweise orientiert, nicht im Sinne eines metaphysischen Dualismus, wohl aber des Kontrastes von alter und neuer Welt, auch wenn die Begriffe z.T. eine sapientiale Herkunft aus dem hellenistischen Judentum zu verraten scheinen.“³¹³ Nicht nur die Verweslichkeit der Leiber im Grab³¹⁴, sondern das Merkmal der

³⁰³Sellin, Streit, 220.

³⁰⁴Anders: Spörlein, Leugnung, 102.

³⁰⁵Vgl. Schottroff, Glaubende, 136f.

³⁰⁶Vgl. Sellin, Streit, 220; Schrage, Korinther, 293.

³⁰⁷Vgl. Bousset, Korinther, 160.

³⁰⁸Vgl. Lindemann, Korintherbrief, 359.

³⁰⁹Vgl. Lang, Korinther, 234; Schrage, Korinther, 293f.

³¹⁰Gemeint ist damit nicht das Begrabenwerden, sondern das gegenwärtige Leben in irdischer Leiblichkeit. Vgl. Heinrichi, Korinther, 491; Wolff, Korinther, 406. Anders: Barrett, First Epistle, 372; Meyer, Handbuch, 459.

³¹¹Paulus benutzt mit $\acute{\alpha}\varphi\theta\alpha\rho\sigma\iota\alpha$, $\delta\acute{o}\xi\alpha$, $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ Begriffe, die auch direkt auf das Wesen Gottes verweisen. Vgl. Lindemann, Korintherbrief, 359.

³¹²Vgl. Sellin, Streit, 220f; Schrage, Korinther, 294f.

³¹³Schrage, Korinther, 295.

³¹⁴Vgl. Meyer, Handbuch, 460.

ganzen Schöpfung und ihrer Vergänglichkeit ist φθορά.³¹⁵ Die Unverweslichkeit (ἀφθαρσία) tritt erst bei der Parusie ein und hat eschatologische Qualität. An dieser Stelle meint die δόξα die „Herrlichkeit“ oder den „Glanz“³¹⁶ und nicht die „Ehre“.³¹⁷ Die Bedeutung ergibt sich auch aus der Gegenüberstellung mit ἀτιμία. Wie keine der anderen Bestimmungen, so ist auch ἀτιμία nicht allein auf den Leichnam zu deuten. Sie konstituieren alle das σῶμα ψυχικόν in der irdischen Welt des dem Tode verfallenen Lebens. Eigentlich meint ἀτιμία die „Schande“, mit der Gewichtung auf „Kläglichkeit“ oder „Niedrigkeit“.³¹⁸ Was sich konkret hinter der ἀσθένεια³¹⁹ verbirgt, kann nicht mit Bestimmtheit geklärt werden. Sie besteht aber nicht nur aus der körperlichen Schwäche (Krankheit)³²⁰, sondern eher aus Anfechtungen und Leiden, die dazu führen, dass der Mensch nicht mehr das Gute vollbringen kann, das er will.³²¹ Mit δύναμις ist hier nicht die Kraft gemeint, die in Zeiten der Schwachheit erfahren wird³²², sondern die schöpferische Macht Gottes, Tote aufzuwecken. Sehr häufig steht δύναμις mit πνεῦμα im Wechsel (Röm 1, 4). Dadurch wird 1. Kor 15, 44f mit der Gegenüberstellung von ψυχικός und πνευματικός vorbereitet.³²³

Die vierte Antithese (σῶμα ψυχικόν - σῶμα πνευματικόν), die das Stichwort σῶμα aus 1. Kor 15, 35 aufnimmt, stellt einerseits eine Zusammenfassung im Blick auf die Leiblichkeit und andererseits das Ziel der drei vorhergehenden Antithesen dar.³²⁴ „Während die ersten drei Antithesen *cum grano salis* der alttestamentlich-jüdische Gegensatz von Schwäche und Kraft verbindet, ist von V 44 her der über den alttestamentlichen Gegensatz hinausgehende Antagonismus von ψυχικός und πνευματικός gebührend zu berücksichtigen, der die Distanz und Diskontinuität noch schärfer verbindet.“³²⁵ Demnach ist es nicht nur vom Alten Testament her bedeutend, dass der Mensch auch bei seiner Auferstehung auf die Schöpfermacht Gottes angewiesen ist. Im Sinne des eschatologischen Dualismus gibt es keine Entwicklung und keinen Übergang vom

³¹⁵Vgl. syrBar 44,9; Röm 1, 23; Harder, φθείρο, 104f.

³¹⁶Vgl. Wolff, Korinther, 407; Sellin, Streit, 221f; syrBar 51, 3 - 10.

³¹⁷Anders: Conzelmann, Korinther, 336.

³¹⁸Vgl. Wolff, Korinther, 407; Schrage, Korinther, 296f.

³¹⁹Vgl. 2. Kor 12, 9f.

³²⁰Vgl. Gal 4, 13; 1. Kor 2, 3; 2. Kor 11, 30.

³²¹Vgl. Lang, Korinther, 234; Stählin, ἀσθένεια, 489. Anders Meyer, der in der ἀσθένεια den verstorbenen Leib sieht, aus dem alles Vermögen geschwunden ist. Vgl. Meyer, Handbuch, 460f.

³²²Vgl. 2. Kor 12, 9f.

³²³Vgl. Schrage, Korinther, 297; Lang, Korinther, 234.

³²⁴Vgl. Lindemann, Korintherbrief, 359; Lang, Korinther, 234.

³²⁵Schrage, Korinther, 297f.

Vergänglichlichen zum Unvergänglichlichen. Die alte und die neue Schöpfung stehen sich hier nicht analogiehaft oder komplementär gegenüber, sondern antithetisch. Somit ist auch nicht davon auszugehen, dass der Christ bereits seit der Taufe im Besitz des πνεῦμα ist und nicht mehr auf die Schöpferkraft Gottes angewiesen ist.³²⁶

Die Gabe des pneumatischen Leibes ist an die Auferstehung der Toten gebunden. Der psychische Leib bleibt hinter dem pneumatischen Leib in seiner irdisch-vergänglichlichen Verfasstheit zurück. Der Begriff „psychisch“ hat hier aber nichts mit der griechischen Lehre von der unsterblichen Seele zu tun, sondern beschreibt den irdischen Leib des Menschen, bzw. markiert das, was zum irdischen Dasein gehört.³²⁷ Der psychische Leib stellt den aus Fleisch und Blut bestehenden Leib des natürlichen Menschen dar, wie er durch Adam geworden ist (1. Kor 15, 47). Paulus schaut auf die Schaffung des Menschen vor dem Sündenfall zurück, wodurch mit der Wendung „natürlicher Leib“ das Dominiertwerden durch die Sünde nicht explizit betont wird. Der pneumatische Leib besteht ebenso wenig aus geistlichem Stoff wie der psychische Leib aus seelischem Stoff. Einen vom göttlichen Geist erschaffenen und von ihm bestimmten Leib bringt erst die Auferstehung.³²⁸ Das auf beiden Seiten der Antithese (diesseits und jenseits des Todes) auftretende σῶμα kann täuschen. Die Gestalt des Leibes stellt nicht das Kontinuum dar, welches nur die irdische Substanz mit der pneumatischen Substanz bzw. einer sich nicht veränderten ontologischen Struktur des σῶμα tauscht.³²⁹ Allein von Gott als eschatologischem Neuschöpfer wird dem Menschen in diesem und dem kommenden Leben ein der jeweiligen Seinsweise entsprechender Leib geschenkt, der vom Geist Gottes durchwirkt ist. Die Kontinuität zwischen der alten und der neuen Schöpfung liegt in der Schöpfertreue Gottes.³³⁰ Paulus denkt sich den Menschen in seiner pneumatischen Existenz bei seiner Auferweckung lediglich als neugeschaffenes σῶμα und nicht als eine abstrakte Person oder gar unsterbliche Seele.³³¹

Paulus gibt in 1. Kor 15, 44b die entscheidende Antwort auf die Frage von Vers 35. Niemand kann die Existenz eines natürlichen Leibes,

³²⁶Vgl. Lang, Korinther, 234f; Schrage, Korinther, 298. Anders: Lietzmann, Korinther, 84: „Da der Christ das πνεῦμα aber bereits seit der Taufe hat, so trägt er den Kern dieses pneumatischen Leibes bereits auf Erden in und unter seinem Knochenleib.“

³²⁷Vgl. Kremer, Korinther, 356.

³²⁸Vgl. Lang, Korinther, 234f; Schrage, Korinther, 299f.

³²⁹Anders: Spörlein, Leugnung, 115f.

³³⁰Vgl. Lang, Korinther, 235; Wolff, Korinther, 407f; Schrage, Korinther, 300.

³³¹Vgl. Zeller, Korinther, 512.

dem eschatologisch ein geistlicher Leib entspricht, bestreiten. Dabei geht Paulus von unterschiedlichen Arten von σώματα aus und unterstreicht vor allem in 1. Kor 15, 45 die Voraussetzung der Existenz der beiden Leiber mit der Schrift. Allem Anschein nach ist von Paulus folgendes vorausgesetzt: Gibt es zwei konträre ἄνθρωποι, so gibt es ebenso auch zwei konträre σώματα. Dabei wird das eine σῶμα der Sterblichkeit zugeordnet, wohingegen das andere zur Auferstehung gehört und beide auf den Urmenschen³³² zurückgehen.³³³

4.4.5 Hintergründe der Adam-Christus-Typologie

Paulus stellt an drei Stellen in seinen Briefen Adam und Christus als Typ und Antityp gegenüber (1. Kor 15, 21f.45 - 50; Röm 5, 12ff). Es ist davon auszugehen, dass sich der Apostel religionsgeschichtlich bestehender Motive bedient. Dabei steht 1. Kor 15, 45 - 50 näher an der traditionellen Motive als die sekundäre Benutzung dieses Stoffes in Röm 5, 12ff.³³⁴ Allerdings ist es umstritten, welche Vorbilder Paulus in der spätantiken Religionsgeschichte benutzt haben könnte. Zweifelsfrei ist nur, dass sich weder in den Schriften des Alten Testaments noch in der rabbinischen und nachbiblischen Literatur eine Entsprechung zwischen Adam und dem Messias findet. Dass Paulus den gnostischen Mythos als Vorbild für seine Adam-Christus-Typologie hatte, ist eher unwahrscheinlich³³⁵, denn dann hätte er massive inhaltliche Veränderungen vorgenommen haben müssen.³³⁶ Höchstwahrscheinlich griff Paulus diese Lehre, gegen die er in 1. Kor 15, 45 - 50 polemisiert, von Philo von Alexandrien auf.³³⁷ Wahrscheinlich bestand sogar eine direkte Abhängigkeit von Philo. Philo lehrt aufgrund der zweimaligen Erwähnung der Schöpfung des Menschen (Gen 1, 27 und 2, 7) eine doppelte Menschenschöpfung (Op 134 - 147; All I 31 - 42). Dabei bezieht er Gen 1, 27 auf einen himmlischen Urmenschen und Gen 2, 7 auf den ersten irdischen Menschen, Adam. Der himmlische Mensch ist ein himmlisches Wesen, da er nach dem „Bild Gottes“, das die Weisheit Gottes ist, gestaltet ist, das göttliche πνεῦμα empfangt und weiterhin daran teilhat. Der ihm entsprechende Mensch ist unkörperlich und unsterblich. Demgegenüber steht Adam, der als wahrnehmbar geschaf-

³³²Für Brandenburger ist die Voraussetzung von zwei entgegengesetzten Adam-ἄνθρωποι entscheidend. Vgl. Brandenburger, Adam, 74f.

³³³Vgl. Schrage, Korinther, 301f.

³³⁴Vgl. Schottroff, Glaubende, 125f; Sellin, Streit, 90.

³³⁵Anders: Bultmann, Theologie, 251ff.

³³⁶Vgl. Lohse, Römer, 178.

³³⁷Vgl. Wilkens, Römer, 308f; Brandenburger, Adam, 117ff.

fen wurde, irdisch und sterblich ist und von dem die irdische Menschheit abstammt. Nach Philo entspricht jeder Mensch auf der einen Seite mit seiner Vernunft dem himmlischen Menschen und gehört zu dem göttlichen Logos. Auf der anderen Seite aber entspricht jeder Mensch in der Körperlichkeit dem irdischen Adam, hat aber die Gelegenheit durch seine Vernunft in einem tugendhaften Leben an himmlischer Unsterblichkeit teilzunehmen oder durch irdische Leidenschaften der Sterblichkeit zu verfallen.³³⁸

1. Kor 15, 45ff stellt einen Reflex der philonischen Gedankengänge dar, was anhand zahlreicher Übereinstimmungen deutlich wird. Im Hintergrund für die korinthische Leugnung der paulinischen Rede der Auferweckung der Toten steht der philonische ontologische Dualismus von Geist und Leib, Himmel und Erde und unvergänglichem Sein und vergänglichem Werden. Dieser Dualismus wird in der Antithese von νοῦς und σῶμα anthropologisch offenbar. Eine Säule in der Anthropologie Philos stellt die orphisch-pythagoreische Annahme des σῶμα als „Gefängnis der Seele“ dar. Der ambivalente σῶμα-Begriff in 1. Kor 15 wird aus dem Gegenüber der paulinischen und korinthischen Einschätzung des σῶμα deutlich. Eine Vielzahl an Punkten, die Paulus bei den Korinthern kritisiert, findet sich schon im philonischen Denken (u.a. ekstatische Erfahrungen, Individualismus, pneumatische Begabungen). Durch folgende Punkte, die sich speziell auf 1. Kor 15, 45ff beziehen, wird offensichtlich, dass die Ursprünge der Lehre von den zwei Urmenschen auf Philo zurückgehen. Sowohl bei Paulus als auch bei Philo gibt es zwei Urmenschen, zwei Menschenschöpfungen, die von beiden antithetisch als „irdisch“ und „himmlisch“ charakterisiert werden. Beide Urmenschen sind Typen von zwei verschiedenen Menschenklassen (Seinsweisen des Menschen). Dualismus und Urbild-Abbild-Kette gehen bei Paulus und bei Philo als Denkkategorien zusammen (das εἰκὼν-Motiv in 1. Kor 15, 49). In 1. Kor 15, 45 kann man die Bedeutung, die das γίνεσθαι (Gen 2, 7) bei Philo hat, wiedererkennen. Paulus betont damit allerdings das Ereignis der Auferstehung Jesu. Die Urmenschen werden bei Philo und Paulus πρῶτος δεύτερος genannt. Für Philo ist der erste Mensch sowohl Idee des Menschen als auch Typ des vollkommenen Weisen. Es geht ihm dabei nicht um eine zeitliche Reihenfolge. Wenn Paulus die korinthische Meinung voraussetzt, dass das Pneumatische das πρῶτον sei, kann lediglich auf diesem Hintergrund die Bedeutung von 1. Kor 15, 46 geklärt werden. In der korinthischen Christologie ist Christus der Weise und zum Führer

³³⁸Vgl. Sellin, Streit, 93; Wilckens, Römer, 308f; Lohse, Römer, 178f.

der Seinen geworden. Da er das Vergängliche überwand, ist er die Idee des Menschen und dadurch auch zur Heilsgestalt für die restlichen Menschen geworden. Im Hintergrund steht die philonische Verknüpfung von pneumatischem Anthropos und Logos. Idee und Dynamis sind für Philo nicht voneinander zu trennen. „Es fallen nicht nur Idee des Menschen und Pneumatiker zusammen (das eine ist nur die ontologische Seite, das andere die soteriologische), sondern auch Gottes-Mensch und Logos.“³³⁹ Der Mensch auf der höchsten Seinsstufe wird ein Heilsbringer. Bei Philo ist zwar die spezifische Bedeutung von πνευματικός ψυχικός wie in 1. Kor 15, 45f nicht zu beweisen, die Terminologie dieser Begriffe ist bei ihm aber zumindest angelegt.³⁴⁰

4.4.6 Adam und Christus: Vers 45 - 49

Paulus will das bisher Gesagte durch die Schrift, in der die Adam-Christus-Typologie wieder aufgenommen wird, bestätigen.³⁴¹ Dabei verbindet er Gen 2, 7 mit der Auferstehung und Erhöhung Jesu. Paulus zitiert Gen 2, 7 nach LXX im Wesentlichen korrekt, ergänzt aber das Subjekt „der Mensch“ durch πρῶτος und Ἀδάμ, der erst in Gen 2, 16 auftritt. Damit verdeutlicht Paulus die Entsprechung des ersten, irdischen und des zweiten, eschatologischen (Christus) Adam.³⁴² In 1. Kor 15, 45ff wird im Gegensatz zu 1. Kor 15, 21f die Zuordnung der beiden Menschheitsrepräsentanten zu zwei entgegengesetzten Welten hervorgehoben: Auf der einen Seite zum ψυχικόν und χοϊκόν und auf der anderen Seite zum πνευματικόν und ἐπουράνιον.³⁴³ Dadurch, dass Gott Adam den Lebenshauch einblies, wurde Adam zu einer lebenden Seele (zu einem lebendigen Wesen). Paulus verbindet mit dem Hinweis, dass Adam als irdisches Geschöpf durch die Seele belebt ist, eine christologische Aussage, die nach dem Heilsplan Gottes aufgrund der Adam-Christus-Typologie aus Gen 2, 7 folgt. Der letzte Adam wurde zu einem lebendigmachenden Geist. Der Apostel beschreibt damit den von den Toten auferweckten, erhöhten und im Geist gegenwärtigen Christus (2. Kor 3, 17; Röm 1, 4), welcher als ἔσχατος Ἀδάμ, also als „Anfänger und Urheber der endzeitlichen Menschheit eschatologisches Leben vermittelt“³⁴⁴. In unauflöslicher

³³⁹Sellin, Streit, 173.

³⁴⁰Vgl. Sellin, Streit, 171ff.

³⁴¹Dieser Verweis hat allerdings keinen „Beweischarakter“. Vgl. Lindemann, Korintherbrief, 360.

³⁴²Vgl. Kremer, Korinther, 357; Lindemann, Korintherbrief, 360.

³⁴³Vgl. Schrage, Korinther, 303.

³⁴⁴Schrage, Korinther, 304; Lang, Korinther, 235.

Einheit vollzieht sich das Wirken des lebensschaffenden Geistes und des auferweckten Christus. Wie die Auferstehung Christi durch den Geist, wird auch die Auferstehung der Verstorbenen bewirkt³⁴⁵. Das bedeutet, dass der im Geist gegenwärtige Jesus in seiner schöpferischen Kraft das irdische Jetzt mit der kommenden Auferstehung verknüpft. Der Schöpfer wird durch den Geist Gottes und Christi den Gläubigen in der kommenden Auferweckung auch einen geistlichen, der eschatologischen Seinsweise entsprechenden Leib geben.³⁴⁶

1. Kor 15, 46 kann wahrscheinlich polemisch als Antithese zu 1. Kor 15, 45 verstanden werden.³⁴⁷ In 1. Kor 15, 46 wird die Reihenfolge der beiden Urmenschen umgekehrt. Danach ist in Korinth die aus Philo bekannte Urmenschenlehre vertreten worden. Der *πρῶτος ἄνθρωπος* ist der vollkommene, entweltlichte Mensch und ontologisch vor Adam. Adam als „zweiter Mensch“ ist Typ des weltlichen, unerlösten Menschen. „Älter“ als das Pneumatische ist das Irdische, Vergängliche und das Psychische. Diese Ansicht wurde offenbar anthropologisch und christologisch ausgedeutet. Wenn man den Begriff *πνεῦμα ζωοποιῶν* soteriologisch und nicht nur schöpfungstheologisch versteht, bedeutet dies, dass der Pneumatiker nicht nur von pneumatischer Natur ist, sondern auch aktiv an der Erlösung beteiligt ist. Paulus wandelt das, was die Korinther ontologisch vertraten, soteriologisch ab. In Vers 45 wurde die Reihenfolge schon getauscht und der pneumatische Urmensch von Paulus zum *ἕσχατος Ἀδάμ* gemacht. In 1. Kor 15, 46 weist er die Korinther nachdrücklich darauf hin.³⁴⁸

Setzte man die Adamsspekulationen in Korinth voraus, ist aber wohl nicht anzunehmen, dass „man sich für die schon realisierte Erlösung nur protologisch auf eine göttliche Abkunft berufen hat“³⁴⁹. Es ist wahrscheinlicher, dass mit der charismatischen Geistbegabung und der bereits gegenwärtigen Teilhabe am pneumatisch-himmlischen Christus-Anthropos argumentiert wurde. Es ist zwar nicht völlig auszuschließen, dass man 1. Kor 15, 46 auch ohne explizite Spitze gegen derartige Spekulationen zur erneuten Verdeutlichung der Reihenfolge von 1. Kor 15, 37 verstehen kann, dies würde dieser nachdrücklichen Abgrenzung aber nicht

³⁴⁵Röm 8, 11.

³⁴⁶Vgl. Lang, Korinther, 235; Schrage, Korinther, 304ff.

³⁴⁷„On this interpretation the emphasis on temporal sequence is certainly polemical (...)“ Vgl. Lincoln, Paradise, 45. Vgl. Conzelmann, Korinther, 342; Lindemann, Korintherbrief, 361; Sellin, Streit, 179.

³⁴⁸Vgl. Sellin, Streit, 179f.

³⁴⁹Schrage, Korinther, 306.

gerecht.³⁵⁰

Deutlich ist aber, dass für Paulus kein präexistenter Urmensch o.ä. das Urdatum markiert, wodurch der Mensch als πνευματικός qualifiziert wird. Der Christ trägt keinen von vornherein bestehenden göttlichen Kern in sich. Erst seit der Auferweckung Christi gibt es das Pneuma. Unter dem irdischen Leib steckt noch nicht der pneumatische Leib.³⁵¹ Dieser wird nämlich erst durch die Auferweckung gewährt.³⁵² Umstritten ist, ob neben ἔστιν auch σῶμα zu ergänzen ist. Da die These von 1. Kor 15, 46 so allgemein ist, ist eine Ergänzung aber nicht nötig. Man könnte sachlich eher ἄνθρωπος ergänzen, wenn man bedenkt, dass der Urmensch lediglich ein anthropologisches Prinzip ist, welches man als neutrischen Begriff formulieren kann.³⁵³ Diese Ergänzung von σῶμα wäre gegenüber den Korinthern, die sich das Pneumatische eben nicht somatisch vorstellten, auch sinnvoll. Allerdings will Paulus, bevor er „von den σώματα (V 44b) über die zwei Urmenschen (V 45) wieder zu den Anthropoi (V 47) und der Partizipation an ihnen (V 48f) kommt, die rechte Reihenfolge der σώματα (V 44) und der ἄνθρωποι (V 45) grundsätzlich und kritisch in ihrer heilsgeschichtlichen Ordnung festmachen, also noch einmal wie in V 45 die Vorstellung von der Priorität des himmlischen Anthropos abwehren, zugleich aber ein schon jetzt gegebenes und in sich manifestierendes himmlisches Wesen des Menschen“³⁵⁴. Somit ist die These in 1. Kor 15, 46 polemisch gegen die Anthropologie, die Soteriologie bzw. Christologie der Enthusiasten in Korinth angelegt.³⁵⁵

Paulus führt den in 1. Kor 15, 45 eingeführten Gegensatz der beiden Urmenschen in Vers 47 fort.³⁵⁶ Dabei knüpft er wieder an Gen 2, 7 an³⁵⁷ und macht deutlich, dass der erste Mensch vergänglich ist, weil er aus Erde geschaffen wurde und auch dorthin zurückkehren wird (Gen 3, 19). Er ist also irdischer Art und dem Tod preisgegeben.³⁵⁸ Der zweite Mensch hingegen kommt aus dem Himmel, der Sphäre Gottes und erhält dadurch seine Qualifizierung. Durch die Angabe „aus dem Himmel“ ist aber nicht

³⁵⁰Vgl. Schrage, Korinther, 306f; Sellin, Streit, 177.

³⁵¹So aber Schweitzer, der davon ausgeht, dass sich nach der korinthischen Anthropologie im Menschen ein pneumatisches σῶμα befinde, das schon unter dem psychischen Leib versteckt ist und nach dem Tod weiterlebt. Vgl. Schweizer, πνεῦμα, 418.

³⁵²Vgl. Lang, Korinther, 236; Schrage, Korinther, 307.

³⁵³Vgl. Sellin, Streit, 179; Sandelin, Weisheit, 46; Schrage, Korinther, 307. Anders: Lang, Korinther, 236.

³⁵⁴Schrage, Korinther, 308.

³⁵⁵Vgl. Schrage, Korinther, 308.

³⁵⁶Vgl. Lang, Korinther, 236.

³⁵⁷Vgl. Lindemann, Korintherbrief, 361.

³⁵⁸Vgl. Wolff, Korinther, 411; Kremer, Korinther, 358.

auf das endzeitliche Kommen Jesu³⁵⁹ oder seine Menschwerdung³⁶⁰ verwiesen. Weder erst bei seiner zukünftigen noch schon bei seiner irdischen Erscheinung ist der zweite Mensch lebendigmachender Geist, sondern seit seiner Auferweckung. Mit der Wendung ἐξ οὐρανοῦ ist konkret auf die Auferstehung Christi verwiesen.³⁶¹

Die beiden Urmenschen, Adam und Christus, werden nicht nur als Einzelgestalten vorgestellt. In 1. Kor 15, 48f wird nun die Einbezogenheit der beiden Menschenklassen, die an den beiden Anthropoi partizipieren, thematisiert.³⁶² Zum irdischen Adam gehören die natürlichen Menschen, so wie die Menschen, die in Christus sind, zum erhöhten Christus gehören. Die beiden Urmenschen bestimmen das Schicksal derer, die zu ihnen gehören. Wie Adam sind auch alle seine Nachkommen nur Staubgeborene und dem Tod verfallen (Vers 48a). Demgegenüber steht das positive Pendant in 1. Kor 15, 48b. So wie der himmlische Mensch ist, so sind auch die Himmlischen, die auferstandenen Christen.³⁶³ Der Apostel betont eher die kommende himmlische Leiblichkeit der Auferstandenen³⁶⁴, die im Kontrast zu der durch den irdischen Adam vermittelten irdischen Leiblichkeit steht. Wie schon in 1. Kor 15, 44 stehen sich hier zwei verschiedene Leiber gegenüber, die den Status vor und nach der Auferweckung markieren. Die Christen werden nach 1. Kor 15, 48 allerdings nicht im ethischen Verhalten mit Christus gleichziehen oder ein solches Heilswerk vollbringen wie Jesus.³⁶⁵

Zum ersten Mal in diesem Abschnitt taucht in 1. Kor 15, 49 die kommunikative erste Person Plural auf (ἐφορέσαμεν). Der Vers verklammert das Schicksal der beiden Urmenschen und das der anderen Menschen durch den Eikon-Gedanken, der vermutlich aus Gen 5, 3 stammt und nicht aus Gen 1, 27.³⁶⁶ Paulus spricht hier nämlich nicht von der Gottebenbildlichkeit, sondern vom Tragen des irdischen und des himmlischen Bildes.

³⁵⁹Anders: Klauck, Korintherbrief, 119f: „Vom Himmel ist vermutlich (...) mit seinem Kommen auf den Wolken des Himmels zum Endgericht, d.h. mit seiner Parusie, zu verbinden.“ Lang, Korinther, 236; Barrett, First Epistle, 375f; Schade, Christologie, 73.

³⁶⁰Schniewind, Leugner, 135f; Wendland, Korinther, 155f.

³⁶¹Vgl. Schrage, Korinther, 309f.

³⁶²Vgl. Sellin, Streit, 189; Bousset, Korinther, 161.

³⁶³Paulus setzt hier nicht die Gegenwärtigkeit himmlischer Wesen voraus. So aber Schlatter, Paulus, 440f.

³⁶⁴Vgl. Wolff, Korinther, 41.

³⁶⁵Vgl. Schrage, Korinther, 310f; Lang, Korinther, 237.

³⁶⁶Vgl. Sandelin, Weisheit, 115; Wolff, Korinther, 411; Lindemann, Korintherbrief, 362f. Anders: Hoffmann, Auferstehung, 459; Wilckens, Christus, 389f; Sellin, Streit, 94: „Der εἰκῶν-Begriff in 1 Kor 15, 49 verrät aber noch, dass Gen 1, 27 im Hintergrund steht.“

Gemeint sind damit der irdische und der himmlische ἄνθρωπος, die der Gegenwart und der Zukunft zugeteilt sind.³⁶⁷ Der Apostel erwähnt hier nicht das Tragen eines Kleides, sondern das Tragen eines Bildes. Dem zugrunde liegt der Gedanke, dass es eine Wesenseinheit zwischen Urbild und Abbild gibt und die εἰκών als Vertreter anzusprechen ist. An dieser Stelle ist es auf das Verhältnis zwischen dem Urmenschen und dem einzelnen Menschen zu beziehen.³⁶⁸ Paulus nennt zunächst die εἰκών des Irdischen. Der Aorist ἐφορέσαμεν ist wahrscheinlich vom Standpunkt der Vollendung aus aufzufassen, was bedeutet, dass wir in dieser Welt noch das Bild des Irdischen vor der Auferweckung getragen haben.³⁶⁹ Unklarheiten gibt es auch in Vers 49b. „Während das durch das »Tragen« nahegelegte Bild des Gewandes sonst im Zusammenhang von Taufe und Taufmahnung begegnet, wo vom »Anziehen« des Christus gesprochen wird, wird es hier höchstwahrscheinlich ins Futur transportiert (...).“³⁷⁰ Zu bevorzugen ist somit nicht die konjunktivische Lesart, sondern die futurische: Wir werden tragen das Bild des Himmlischen.³⁷¹ Neben der erneuten Zurückweisung einer enthusiastischen Eschatologie³⁷² wird ein weiterer entscheidender Punkt in der paulinischen Auferstehungshoffnung erkennbar. Wenn Christus, dessen Bild die Auferweckten tragen werden, der Repräsentant der neuen Menschheit ist, dann gibt es dadurch eine beständige Beziehung zu ihm und Hinordnung auf ihn. Für den Apostel ist nicht nur das zukünftige σῶμα πνευματικόν wichtig, sondern auch die imago Christi der Gläubigen. Das eschatologische Leben in der Vollendung wird durch das σῶμα πνευματικόν nach seiner anthropologischen und durch das εἰκὼν τοῦ ἐπουρανίου nach seiner christologischen Seite³⁷³ charakterisiert. Allerdings muss beides aufeinander bezogen werden. Auch in der eschatologischen Vollendung ist das σῶμα der Ort der Kommunikation und Wechselbeziehung mit dem κύριος. Paulus beharrt nicht zuletzt deshalb auf dem somatischen Charakter der Auferweckung.³⁷⁴

³⁶⁷Vgl. Schrage, Korinther, 31.

³⁶⁸Vgl. Conzelmann, Korinther, 343.

³⁶⁹Vgl. Lang, Korinther, 237; Schrage, Korinther, 311f; Lindemann, Korintherbrief, 363.

³⁷⁰Schrage, Korinther, 312.

³⁷¹Nicht: „Wir sollen tragen das Bild des Himmlischen.“ Vgl. Kremer, Korinther, 358; Lang, Korinther, 237; Lindemann, Korintherbrief, 363. Anders: Heinrici, Korinther, 500f.

³⁷²Vgl. Kremer, Korinther, 358.

³⁷³Vgl. Bauer, Leiblichkeit, 102ff.

³⁷⁴Vgl. Schrage, Korinther, 312f; Bauer, Leiblichkeit, 105.

4.5 Die Vollendung der Gottesherrschaft: 1. Kor 15, 50 - 58

Der Abschnitt über die Auferstehungsleiblichkeit wird in 1. Kor 15, 50 - 58 durch das neue Motiv der totalen Verwandlung auch auf die Menschen, die bei der Parusie noch leben, ausgedehnt.³⁷⁵ Dabei knüpft 1. Kor 15, 50 - 58 an 1. Kor 15, 20 - 28 an.³⁷⁶ Es läuft alles auf das große Ziel der Endzeitereignisse hinaus: Den endgültigen Sieg über den Tod. In einer thesenartigen Eingangsfeststellung wird das aus dem letzten Abschnitt Gesagte aufgenommen und durch ein *μυστήριον* ausgedehnt (1. Kor 15, 50 - 52). Daraufhin folgt die Erläuterung in erster Linie mit der Schrift (1. Kor 15, 53 - 55). Die Schriftworte wirken hymnisch-triumphierend und scheinen wie der Höhepunkt des gesamten Kapitels zu sein.³⁷⁷ Darauf folgen ein Lehrsatz und eine Doxologie des Mysteriums (1. Kor 15, 56f.). Abgeschlossen wird das Kapitel durch eine kurze Paränese (1. Kor 15, 58).³⁷⁸

Der Stil in 1. Kor 15, 50 - 58 hat sich gegenüber dem vorhergehenden Abschnitt (Vers 35 - 49) verändert. Besaß jener Abschnitt den Diatribenstil und keine persönliche Anrede, so sucht Paulus jetzt die persönliche Anrede in der ersten Person Plural (1. Kor 15, 51b.52e.53.57), wobei in 1. Kor 15, 53 - 56 jedoch die unpersönliche Anrede wieder auftaucht. Zudem herrscht ein Stil der apokalyptischen Belehrung.³⁷⁹

Es stellt sich die Frage, ob in dem Abschlussabschnitt des 15. Kapitels eine Polemik enthalten ist und wenn dies der Fall ist, gegen wen sie sich richtet. Eine antignostische Haltung scheint wegen 1. Kor 15, 50 unwahrscheinlich, da auch kein Gnostiker den Inhalt dieses Verses ablehnen wird. Wahrscheinlicher ist, dass Paulus auch hier antienthusiastisch die These zurückweist, die in Korinth angenommene Teilhabe am „pneumatischen Wesen und an der Auferstehungsherrlichkeit enthebe schon jetzt der Sphäre von »Fleisch und Blut«“³⁸⁰. Möglich ist aber auch, dass man aus 1. Kor 15, 53 entnehmen kann, der Apostel stelle sich gegen eine Annahme von „Erlösung als Nacktheit, als „Ausziehen“ des Leibes“³⁸¹.

³⁷⁵Vgl. Schrage, Korinther, 361; Kremer, Korinther, 360; Lang, Korinther, 238.

³⁷⁶Vgl. Sellin, Streit, 223.

³⁷⁷Vgl. Weiß, Korintherbrief, 380; Schrage, Korinther, 361.

³⁷⁸Vgl. Kremer, Korinther, 360; Schrage, Korinther, 361.

³⁷⁹Vgl. Becker, Auferstehung, 96.

³⁸⁰Schrage, Korinther, 363.

³⁸¹Sellin, Streit, 225.

4.5.1 Die Verwandlung der Gläubigen: Vers 50 - 53

Ob in 1. Kor 15, 50 die vorangegangenen Ausführungen als Ergebnis abgeschlossen werden³⁸² oder etwas Neues eröffnet wird³⁸³, ist umstritten. Letzteres scheint durch die Formulierung τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, die bereits in 1. Kor 7, 29 am Anfang eines neuen Abschnitts steht und durch die Tatsache, dass auch inhaltlich neue Punkte auftreten, wahrscheinlicher.³⁸⁴ Allerdings darf 1. Kor 15, 50 nicht zu stark von dem vorher Gesagten abgegrenzt werden³⁸⁵. Man kann bei 1. Kor 15, 50 von einer Überleitungsfunktion sprechen. Auf der einen Seite schließt der Vers mit der Feststellung des Unterschieds zwischen dem geistlichen und natürlichen Leib die Argumentation aus 1. Kor 15, 36 - 49 ab, auf der anderen Seite geht er mit der neuen Anrede zu der Darstellung des endzeitlichen Vollendungsaktes über.³⁸⁶

Die Einleitung τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί in 1. Kor 15, 50 zeichnet den Anfang des letzten Abschnitts aus, in dem zunächst schon ein überliefertes Logion zitiert wird. Dieser traditionelle Satz will zeigen, dass es ein „Erben“ des Reichs Gottes bzw. die Teilhabe an der Totenauferstehung lediglich als „unverfügbares Wunder in Diskontinuität zum irdisch-diesseitigen Leben gibt“³⁸⁷. Das Wesen des vergänglichen Menschen in seiner qualitativen Differenz zu seinem Schöpfer wird durch „Fleisch und Blut“ ausgemacht. Der Mensch mit dem Leib aus Fleisch und Blut³⁸⁸, also mit dem Einschluss der irdischen Leiblichkeit, kann nicht Eingang zur vollendeten Gottesherrschaft finden.³⁸⁹ Mit den Begriffen φθορά und ἀφθαρσία, die wieder die Diskontinuität irdischer und pneumatisch-eschatologischer Leiblichkeit markieren, wird die Opposition von 1. Kor 15, 42 aufgegriffen. Mit φθορά ist das „Fleisch und Blut“ und mit ἀφθαρσία die eschatologische Gottesherrschaft gemeint. Nicht auf der Linie des irdisch Erfahrbaren und unvereinbar mit dem Vergänglichen liegen weder die Herrschaft Gottes noch die Auferstehung der Toten. Es handelt sich hier aber nicht um einen synthetischen Parallelismus³⁹⁰, wonach dann weder die Lebenden (1. Kor 15, 50a) noch die Toten (1. Kor 15, 50b) am Reich

³⁸²Vgl. Barrett, First Epistle, 379; de Wette, Korinther, 140f; Lietzmann, Korinther, 86.

³⁸³Vgl. Lindemann, Korintherbrief, 364; Bachmann, Korinther, 469f.

³⁸⁴Vgl. Schrage, Korinther, 361f.

³⁸⁵Vgl. Wolff, Korinther, 413.

³⁸⁶Vgl. Lang, Korinther, 238.

³⁸⁷Schrage, Korinther, 367.

³⁸⁸Vgl. Gal 1, 16.

³⁸⁹Vgl. Lindemann, Korintherbrief, 365; Schrage, Korinther, 368; Bachmann, Korinther, 471; Larsson, Christus, 322.

³⁹⁰So aber Jeremias, Flesh, 298ff.

und an der Herrlichkeit Gottes teilhaben.³⁹¹ Hier bezeichnet $\varphi\theta\omicron\rho\rho\acute{\alpha}$ jedoch nicht speziell die Verweslichkeit der Toten, sondern die Tod-Verfallenheit als Merkmal von „Fleisch und Blut“ und das Vergängliche der Weltzeit für Tote und Lebende.³⁹² 1. Kor 15, 50b wurde von Paulus wahrscheinlich deshalb hinzugefügt, um den griechischen Lesern das in Vers 50a Gesagte in einem hellenistischen Sprachgewand zu veranschaulichen und zu erklären.³⁹³

Paulus führt in 1. Kor 15, 51 in einem feierlichen Ton einen neuen Gedanken ein und antwortet auf die Frage, was mit den Christen geschieht, die bei der Parusie noch leben. Er nennt diese Erklärung ein Geheimnis („Siehe, ich sage euch ein Geheimnis.“), in dem auf das Schicksal der noch Lebenden eingegangen wird und deren Teilhabe an der endzeitlichen Verwandlung verkündet wird.³⁹⁴ Allerdings ist es sehr umstritten, ob der Inhalt dieses Geheimnisses tatsächlich in dieser Verkündigung liegt. Die hier vorgestellte Lesart ist aber die wahrscheinlichste.³⁹⁵ Dabei ist das erste $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ betont vorangestellt. Die Negierung bezieht sich auf das Verb und das zweite $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma$ sowohl auf die Lebenden als auch auf die Toten, auch wenn das Verwandeltwerden in 1. Kor 15, 52 nur auf die Lebenden bezogen ist.³⁹⁶ Dass es nur ungenau aufzufassen ist als „alle, die übrigbleiben“ überzeugt aufgrund der betonten Voranstellung nicht wirklich.³⁹⁷ Das Geheimnis besagt nun, dass nicht alle vor der Parusie entschlafen werden, aber alle durch ein Wunder Gottes die eschatologische Verwandlung erfahren werden, die also nicht auf eine vom Menschen hervorzurufende Weise bewirkt werden kann. Hinter $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ verbirgt sich eine eschatologische Mitteilung³⁹⁸, die nicht aus der Vernunft oder der Natur abgeleitet werden kann, sondern die Gott Gelehrten oder Sehern eröffnet. Dabei ist der Inhalt dieses Geheimnisses bereits seit langer Zeit vorhanden, war aber verborgen und ist jetzt offenbart worden.³⁹⁹ Dadurch gebührt dem $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ gesteigerte Aufmerksamkeit und Würde.⁴⁰⁰ Die Verwandlung der Lebenden und Toten vollzieht sich in einer Weise, dass keiner bleiben wird, wie er war oder ist. Dabei umfasst die Verwand-

³⁹¹Vgl. Lang, Korinther, 239; Schrage, Korinther, 368f.

³⁹²Vgl. Wolff, Korinther, 414.

³⁹³Vgl. Klauck, Korintherbrief, 120.

³⁹⁴Vgl. Lang, Korinther, 239; Strobel, Korinther, 260; Schrage, Korinther, 369f.

³⁹⁵Daneben gibt es drei weitere Lesarten. Vgl. Wolff, Korinther, 414f. Anm. 393; Schrage, Korinther, 370.

³⁹⁶Vgl. Wolff, Korinther, 414f.

³⁹⁷So aber Spörlein, Leugnung, 121.

³⁹⁸Vgl. Röm 11, 25. Dazu: Lohse, Römer, 318.

³⁹⁹Vgl. Röm 16, 25f.

⁴⁰⁰Vgl. Lohse, Römer, 418; Schrage, Korinther, 371.

lung den Menschen als Ganzen und nicht nur einen Teil von ihm, wie etwa seine äußere Gestalt. Inklusive seiner Leiblichkeit wird der Mensch ein völlig anderer Mensch werden.⁴⁰¹

Paulus führt das Geheimnis in 1. Kor 15, 52 weiter aus. Die Verwandlung vollzieht sich nicht in einem linearen Prozess, sondern plötzlich in einem Augenblick (ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ). Dadurch wird noch einmal verdeutlicht, dass an dieser Stelle keine allmähliche Verwandlung gemeint ist.⁴⁰² Die Andeutungen über das apokalyptische Szenario sind hier stark reduziert⁴⁰³ und im Vergleich zu 1. Kor 15, 23 - 28 wirken die endzeitlichen Geschehnisse in Vers 51 auf einen Punkt zusammengepresst, in dem eigentlich nur die Schlagartigkeit betont wird. Mit der letzten Posaune wird sich die Auferstehung der Toten vollziehen. Allerdings ist mit ihr nicht eine letzte Posaune in einer Serie⁴⁰⁴ gemeint, sondern sie stellt die von der Prophetie verkündete mit den Endzeitereignissen verbundene Posaune dar.⁴⁰⁵ Die Verwandlung vollzieht sich für Paulus direkt mit der Auferstehung der Toten.⁴⁰⁶ Der entscheidende Punkt ist auch hier Gottes schöpferisches Handeln, dass er verwandelt und die Toten auferweckt. Aufgrund des Rückbezuges zu 1. Kor 15, 51 sind lediglich die Christen gemeint. Auch die Christen gehören bis zur Auferstehung noch zum Vergänglichen und Sterblichen und werden erst zum Zeitpunkt der Auferstehung als unvergänglich erweckt. Somit haben sie ihr σῶμα ψυχικόν nicht schon vorher gegen den Auferstehungsleib getauscht. Die Auferweckung der Toten ist gleichzeitig deren Verwandlung⁴⁰⁷, in die auch die noch Lebenden einbezogen sind. Paulus drückt mit dem ἡμεῖς seine Erwartung aus, dass er selbst noch zu denen zählen wird, die die Parusie und Verwandlung erleben werden. An dieser Stelle ist die gleiche von Hoffnung erfüllte Naherwartung vorzufinden wie in 1. Thess 4, 15ff.⁴⁰⁸

Dass die Aufnahme von ἄφθαρτοι (1. Kor 15, 52) durch ἀφθαρσία den

⁴⁰¹Vgl. Sandelin, Weisheit, 131; Schrage, Korinther, 371f; Merklein und Gielen, Korinther, 380f.

⁴⁰²Vgl. 2. Kor 3, 18; Bultmann, ζάω, 871.

⁴⁰³So sagt er nichts von der Parusie des Herrn wie in 1. Thess 4, 16.

⁴⁰⁴Vgl. Offb 8, 2 - 11, 19.

⁴⁰⁵Vgl. Lietzmann, Korinther, 87; Schrage, Korinther, 373; Conzelmann, Korinther, 347f. „Die Posaune wird mit Schall ertönen, alle werden sie plötzlich hören und erschrecken.“ (4 Esr 6, 23). Vgl. auch: Jes 27, 13; Sach 9, 14.

⁴⁰⁶Anders sind die Vorstellungen beispielsweise in SyrBar 50 - 51. Dort werden die Toten zuerst unverändert auferweckt und erst danach verwandelt. Vgl. Stemberger, Leib, 86ff.

⁴⁰⁷Vgl. Sellin, Streit, 47; Schrage, Korinther, 375.

⁴⁰⁸Vgl. Lang, Korinther, 239; Conzelmann, Korinther, 346; 1. Thess 4, 17.

letzten Satz aus Vers 52 bestätigt⁴⁰⁹, erscheint eher unwahrscheinlich, da die gleiche Begrifflichkeit auch in 1. Kor 15, 54 auftaucht und dort nicht auf die Verwandlung der zur Zeit der Parusie noch Lebenden bezogen werden kann. Naheliegender ist es, 1. Kor 15, 53 als einen weiteren synonymen Parallelismus membrorum aufzufassen, in dem erläutert wird, dass es keinen Unterschied zwischen den Toten und den Lebenden gibt und die eschatologische Notwendigkeit (δεῖ) der neuen Leiblichkeit verkündet wird.⁴¹⁰ Dies tut Paulus mit Hilfe der Gewandmetaphorik⁴¹¹. Wahrscheinlich ist hier an das Gewand der Herrlichkeit (äthHen 62, 15f.)⁴¹² zu denken.⁴¹³ Durch das Verb ἐνδύσασθα⁴¹⁴ wird die Verwandlung in die himmlische Leiblichkeit beschrieben. Dadurch wird verdeutlicht, dass der neue Leib von außen kommen wird.⁴¹⁵ Wenn aber dieses Vergängliche die Unvergänglichkeit und dieses Sterbliche die Unsterblichkeit anziehen muss, „dann bleibt niemand der, der er ist, und dann kann das Unvergängliche nicht im Vergänglichen angelegt sein und trotz des die Identität festhaltenden τοῦτο nicht in einer linear-kontinuierlichen Verlängerung des Jetzigen ins Unendliche bestehen“⁴¹⁶. Die alte Leiblichkeit spielt keine Rolle mehr. Der vergängliche Mensch besitzt nicht von Natur aus eine Unvergänglichkeit, sondern ist immer allein auf die Schöpferkraft Gottes angewiesen.⁴¹⁷

4.5.2 Der Sieg über den Tod: Vers 54 - 58

Im darauf folgenden Vers 54 wiederholt Paulus in einer feierlichen Weise diese Aussage am Anfang eines Konditionalsatzes und verstärkt dadurch deren Gewichtigkeit. Wenn dies geschieht, was er in 1. Kor 15, 53 gesagt und jetzt wiederholt hat, dann wird das passieren, was Paulus durch eine freie Kombination von Jes 25, 8 und Hos 13, 14⁴¹⁸ verkündet. Paulus

⁴⁰⁹So aber Heinrici, Korinther, 506.

⁴¹⁰Vgl. Wolff, Korinther, 416; Schrage, Korinther, 376.

⁴¹¹Vgl. 1. Kor 15, 49.

⁴¹²„Und die Gerechten und Auserwählten werden sich von der Erde erhoben haben und werden aufgehört haben, das Angesicht zu senken und sind bekleidet mit dem Gewand der Herrlichkeit. Und das wird euer Gewand sein: das Gewand des Lebens vom Herrn der Geister; und eure Gewänder werden nicht alt werden, und eure Herrlichkeit wird nicht vergehen vor dem Herrn der Geister.“ Text nach: Uhlig, Das Äthiopische Henochbuch, 615. Vgl. auch: Offb 3, 5; 4, 4.

⁴¹³Vgl. Kremer, Korinther, 363; Schrage, Korinther, 376. Hellenistische Mysterienreligionen als Hintergrund sind auch nicht ausgeschlossen. So Paulsen, ἐνδύω, 1103f.

⁴¹⁴Vgl. 2. Kor 5, 4.

⁴¹⁵Vgl. Lang, Korinther, 240; Schrage, Korinther, 376f; Wolff, Korinther, 416.

⁴¹⁶Schrage, Korinther. 376f.

⁴¹⁷Vgl. Godet, Commentary, 865ff; Schrage, Korinther, 378.

⁴¹⁸Paulus zitiert aber nicht nach der LXX, sondern nach einer griechischen Fassung, die dem hebräischen Text stärker entspricht. Vgl. Lindemann, Korintherbrief, 370;

entnahm das erste Zitat aus der Jesajaapokalypse mit der Verheißung über das endzeitliche Mahl auf dem Zion (Jes 25, 6 - 8).⁴¹⁹ Demnach hat Jahwe Macht über die Feinde und auch den Tod. Jes 25, 8 wird auch in der rabbinischen Literatur als Beleg für die endgültige Überwindung des Todes in Gottes neuer Welt aufgegriffen.⁴²⁰

Verheißung wird in 1. Kor 15, 54 die völlige Vernichtung des Todes.⁴²¹ Durch τότε γενήσεται wird auf die endzeitliche Einlösung verwiesen, was in der Schrift geschrieben steht. Erst in der Zukunft wird sich diese Verheißung also erfüllen.⁴²² Auffällig an dieser Stelle ist, dass eine Abhebung des Futurs γενήσεται gegenüber dem gewöhnlichen καθώς γέγραπται stattfindet und einen Verweis nach vorne bringt. Erst zu dem Zeitpunkt, an dem der Tod endgültig ausgeschaltet sein wird, „ist dieser λόγος ὁ γεγραμμένος, der eben jetzt noch in seiner Wahrheit vom φθαρτόν und θνητόν in Frage gestellt wird, ganz realisiert und stimmig“⁴²³. Noch besitzt der Tod seinen Stachel, also seine Macht, und diese wird ihm erst am Ende entzogen. Das Jesajazitat ist Teil der Zukunft und somit auf die Auferstehung der Toten und nicht auf die Auferstehung Christi zu beziehen.⁴²⁴ Unklar ist die Bedeutung des Bildes vom „Verschlingen (καταπίνεσθαι) des Todes“.⁴²⁵ Neben der Vorstellung vom Verschlungenwerden von Raubtieren⁴²⁶ kann auch an das Hinabgezogenwerden in einen Strudel⁴²⁷ gedacht werden. Im Hintergrund kann jede der beiden Vorstellungen stecken, doch verweist εἰς ὕψος eher auf das Bild des Strudels.⁴²⁸ Der Tod ist demnach am Ende vom Sieg verschlungen.⁴²⁹

Paulus greift in 1. Kor 15, 55 ein Hosea-Zitat (Hos 13, 14) auf. Bereits die Auslegung des alttestamentlichen Zitats ist umstritten. Auf der einen Seite wird diese Stelle als Drohung gedeutet.⁴³⁰ Demnach erfolgt die Androhung einer Strafe, wobei Gott den Tod zu einem Werkzeug seines Gerichts umfunktioniert. Auf der anderen Seite kann Hos 13, 14 auch als

Wolff, Korinther, 417.

⁴¹⁹Vgl. dazu: Kaiser, Jesaja, 161ff; Wildberger, Jesaja, 965ff.

⁴²⁰Vgl. Offb 21, 4; Billerbeck, Kommentar, 481ff; Cavallin, Life, 187f.

⁴²¹Vgl. Lindemann, Korintherbrief, 370; Kremer, Korinther, 363f; Conzelmann, Korinther, 348f; Schrage, Korinther, 378.

⁴²²Vgl. Kremer, Korinther, 364; Schrage, Korinther, 378.

⁴²³Vgl. Schrage, Korinther, 379.

⁴²⁴Vgl. Schrage, Korinther, 379.

⁴²⁵Vgl. 2. Kor 5, 4.

⁴²⁶Vgl. Tob 6, 2; Jon 2, 1. Gemeint ist ein vollständiges, in einem Zug geschehendes Herunterschlingen. Vgl. Goppelt, πότηριον, 158f.

⁴²⁷Vgl. Ex 15, 4; Weiß, Korintherbrief, 379.

⁴²⁸Vgl. Merklein und Gielen, Korinther, 385.

⁴²⁹Vgl. Offb 20, 14; 21, 4; Schrage, Korinther, 379.

⁴³⁰Vgl. Rudolph, Hosea, 245f; Wolff, Korinther, 417.

rettende Verheißung Gottes interpretiert werden. Es ist dann eine triumphierende Frage, die die Hoffnung auf die den Tod besiegende Macht Gottes zum Ausdruck bringt.⁴³¹

Selbst wenn das Hosea-Zitat ursprünglich als Drohung aufzufassen war, so deutet Paulus diese Stelle als eine triumphale endzeitliche Verheißung über den Tod.⁴³² In den beiden von Paulus gestellten rhetorischen Fragen an den Tod drückt der Apostel Spott und Triumph aus. Der todbringende Stachel ist dem Tod entrissen, wodurch er keine Macht mehr hat. Mit κέντρον kann entweder der Stachel eines Tieres gemeint sein⁴³³ oder ein Stachelstock bzw. ein Treibstachel⁴³⁴, der zur Folter oder Züchtigung dient, oder aber die eine Gewaltherrschaft versinnbildlichende Stachelpeitsche⁴³⁵. In allen Fällen richtet der Tod mit dem Stachel Schaden an. Entweder er wird als Tier oder als Mensch vorgestellt, der mit dem Stachel foltert und herrscht.⁴³⁶ Dabei dürfte hier insbesondere der Gedanke der Gewaltherrschaft im Hintergrund stehen, wodurch dann der Stachel Macht/Kraft wäre, was sich auch in 1. Kor 15, 56 zeigt. Der Tod hat dann aber seine Macht und den Sieg für alle Zeiten an das Leben verloren.⁴³⁷

Beim darauf folgenden Vers 56 handelt es sich um keine nachpaulinische Glosse.⁴³⁸ Neben den paulinischen Gedanken in Vers 56 finden sich keine Widersprüche zum Gedankengang der Abhandlung. Zudem schließt 1. Kor 15, 57 besser an Vers 56 als an 55 an.⁴³⁹ Es handelt sich vielmehr um eine Interpretation der Aussagen von 1. Kor 15, 54f, in der die umfassende Herrschaft und deren Ursprung des Todes epexegetisch dargestellt wird und der Sieg über den Tod als Sieg über die Sünde und das Gesetz dargelegt wird.⁴⁴⁰ Aus 1. Kor 15, 56a könnte man zunächst schließen, dass die Sünde den Tod bewirkt und ihm seine Macht verleiht. Doch scheint es hier so zu sein, dass der Tod (τοῦ θανάτου ist ein gen. subj.) als eine eigenständige Größe aktiv ist und die Sünde als Mittel benutzt und zur

⁴³¹Vgl. Weiser, Buch, 98ff.

⁴³²Vgl. Wolff, Korinther, 417; Lang, Korinther, 240.

⁴³³So beispielsweise der giftige Stachel eines Skorpions. Vgl. de Wette, Korinther, 143; Offb 9, 10.

⁴³⁴Vgl. Conzelmann, Korinther, 349; Sir 38, 25.

⁴³⁵Vgl. Schmid, κέντρον, 664ff.

⁴³⁶Vgl. Kremer, Korinther, 364; Schrage, Korinther, 380f.

⁴³⁷Vgl. Wolff, Korinther, 417f; Schrage, Korinther, 381.

⁴³⁸So aber Horn, Weiß und Bousset. Vgl. Weiß, Korintherbrief, 380; Bousset, Korinther, 163; Horn, Stachel, 104f.

⁴³⁹Vgl. Sellin, Streit, 227; Lindemann, Korintherbrief, 370f; Wolff, Korinther, 417f; Lang, Korinther, 241.

⁴⁴⁰Vgl. Wolff, Korinther, 418; Schrage, Korinther, 381.

Sünde anspornt.⁴⁴¹ Der Tod kann, solange er noch nicht ausgeschaltet ist, die Sünde benutzen. Nach anderen paulinischen Aussagen ist es das Gesetz, das der Sünde zur Macht verhilft, da es zum Gesetzeseseifer anstachelt, zur Vermehrung von Gesetzesübertretungen dient (Röm 4, 15) und den sündigen Menschen im eschatologischen Gericht anklagt (Röm 2, 12ff.). Hier besteht aber ein Unterschied zu 1. Kor 15, 56, denn „auch τῆς ἀμαρτίας wird ein *gen. subj.* sein, d.h. der Sünde eignet δύναις, und sie bemächtigt sich mißbräuchlich des Gesetzes (vgl. Röm 7, 7ff.)“⁴⁴². Der Tod hat also Helfer, die seine Macht unterstützen. Der Apostel legt dar, dass neben der Macht des Todes auch die Macht der Sünde und des Gesetzes, mit denen die Christen in ihrem irdischen Leib noch zu kämpfen haben, am Ende ausgeschaltet sein werden. Paulus bringt in 1. Kor 15, 56 die Auferstehungsthematik mit seiner Botschaft vom Sieg der göttlichen Gerechtigkeit zusammen.⁴⁴³

Im Vorausblick auf den endgültigen Sieg über den Tod spricht Paulus eine Danksagung an Gott aus. Allein durch die Auferstehung Christi wird dieser Sieg verbürgt (1. Kor 15, 57). Paulus schließt hier aber noch nicht ab, sondern tut dies mit einer sachlichen und nüchternen Mahnung, am Evangelium festzuhalten und standhaft zu bleiben (Vers 58).⁴⁴⁴

4.6 Zusammenfassung und Fazit

Der Apostel will in seinen sehr christologisch geprägten Ausführungen in 1. Kor 15 keine ausführliche und lückenlose Darstellung der Endzeitergebnisse schaffen. Einige Elemente der Endzeit werden von ihm nur am Rande dargestellt. Die Intention seiner Darlegung ist in der in Korinth aufgetauchten Frage nach der Auferstehung begründet. Dabei muss er sich gegen Auferstehungsleugner zur Wehr setzen, die vermutlich die Auffassung einer leiblosen Auferweckung (anthropologischer Dualismus) vertraten. Dieser Umstand hat zur Folge, dass Paulus hauptsächlich auf den Aspekt der Auferstehung eingeht und alle erdenklichen Umstände, die mit der Auferstehung zusammenhängen, sehr ausführlich und eindrucksvoll schildert.

In diesem Zusammenhang belegt der Apostel Paulus nicht nur, dass es eine Auferstehung geben wird, sondern veranschaulicht auch detailliert,

⁴⁴¹Vgl. Schrage, Korinther, 381f. Anders: Lang, Korinther, 241; Kremer, Korinther, 364.

⁴⁴²Schrage, Korinther, 382.

⁴⁴³Vgl. Schrage, Korinther, 382f.

⁴⁴⁴Vgl. Lang, Korinther, 241; Schrage, Korinther, 383f.

wie sich diese ereignen wird. Christus spielt in seinen Ausführungen dabei die wesentliche Rolle. Der Apostel stellt Jesus Adam als Antitypus gegenüber. Adam hat den Tod und Christus das Leben in die Welt gebracht. Zudem wird durch Christus die Auferstehung erst ermöglicht. So wie Christus auferstanden ist, so werden auch die Christen auferstehen. Die Auferstehung Christi ist Anbruch, Grund und Versprechen der allgemeinen Auferstehung. Dadurch will der Apostel verdeutlichen, dass Christus durch seine Auferstehung der Ursprung des Lebens ist. Paulus führt dann weiter aus, wie sich die Auferstehung vollziehen wird. In einem plötzlichen Akt der Entrückung zu Gott werden sowohl die Lebenden als auch die Toten verwandelt und erhalten einen neuen Leib. Dabei wird der Mensch in seiner Gesamtheit verwandelt und nicht nur ein Teil von ihm. Der Mensch wird ein vollkommen neuer Mensch sein. Mit der Vorstellung, dass die Entrückten einen neuen Leib erhalten werden, wendet sich Paulus sowohl deutlich gegen die Vorstellung einer leiblosen als auch einer Auferstehung im alten, irdischen Leib. Durch diesen Akt der Verwandlung wird die Andersartigkeit des neuen Lebens besonders betont.

Paulus geht in seinen Darlegungen auch auf andere Elemente der Endzeitgeschehnisse ein. Mit der Auferstehung Christi beginnen die Endzeitergebnisse. Nach seiner Parusie wird Christus herrschen und die gottfeindlichen Mächte vernichten. Die dafür notwendige Macht erhält er jedoch von Gott. Die Zeitspanne, in der Christus herrscht, kann wahrscheinlich nicht als messianisches Zwischenreich angesehen werden. Denn anders als in der Johannes-Offenbarung handelt es sich hier nicht um ein Friedensreich. Das einzige, das während dieser Herrschaft geschieht, ist die Ausschaltung der widergöttlichen Mächte. Der Verbleib der Christen während dieser Phase wird nicht erwähnt. Den größten Feind, den Tod, schaltet Gott selbst aus. Nach diesen Geschehnissen übergibt Christus seine Macht wieder an Gott und ordnet sich ihm unter, wodurch die einzigartige Stellung Gottes betont wird. Eine Schilderung der neuen Welt nimmt Paulus in seiner Abhandlung nicht vor.

Die Ausrichtung der eschatologischen Darstellungen in 1. Kor 15 ist un schwer zu erkennen. Paulus will entschieden gegen die Auffassung einiger Mitglieder in der korinthischen Gemeinde, die die Auferstehung leugnen, vorgehen und deren Theorien mit einer ausgefeilten und ausführlichen Argumentation widerlegen. Dass er in diesem Zusammenhang und unter diesen Umständen andere Aspekte der Endzeit teilweise nur knapp oder gar nicht thematisiert, bedeutet nicht, dass der Apostel sie nicht voraussetzt. Sie sind für die spezielle Intention seiner Darstellungen in 1. Kor

15 lediglich nicht von großer Bedeutung.

Für die Gemeindeglieder bedeuten die apokalyptischen Schilderungen des Apostels Ausharren bis zum Zeitpunkt des ersehnten Endes. Der Aspekt der apokalyptischen Zuversicht kommt auch in 1. Kor 15 deutlich zum Vorschein. Unverkennbar wird er durch die Schilderungen der Auferstehung, die mit der neuen Leiblichkeit verbunden ist und dem Eintritt in das Reich Gottes. Das neue Leben wird mit dem gegenwärtigen Leben nicht mehr vergleichbar sein. Hoffnung gewinnen die Angesprochenen dadurch, dass alles neu und besser sein wird. Dunkle Aspekte der Apokalyptik, wie die Vernichtung der gottfeindlichen Mächte, werden zwar von Paulus auch genannt, stehen aber weder quantitativ noch qualitativ im Mittelpunkt der Schilderungen in 1. Kor 15.

5 Endzeitvorstellungen in 2. Kor 4, 16 - 5, 10

In seinem zweiten Brief, den der Apostel an die Gemeinde in Korinth und an alle Heiligen in Achaja verfasste, geht er erneut auf Geschehnisse und Zeichen, die sich zur Endzeit abspielen werden, ein. Die inhaltliche Konzentration erfolgt in 2. Kor allerdings nur auf einen Aspekt der Endzeit: Die Erwartung eines neuen Leibes und das ersehnte Zusammensein mit Christus. Die Darstellungen über andere Aspekte der Endzeit fallen sehr viel knapper aus als in den anderen paulinischen Briefen. Lediglich das eschatologische Gericht wird mit einigen Worten erwähnt.

Bemerkenswert ist noch der Umstand, dass immer wieder Schwierigkeiten zwischen Paulus und der Gemeinde in Korinth aufkamen. Im zweiten Korinther-Brief wird deutlich, dass sich der Apostel gegen Gegner zur Wehr setzen musste, die ihn in seiner Autorität als Apostel abwerteten.

5.1 Die Abfassungssituation des zweiten Korinther-Briefes

5.1.1 Entstehungsverhältnisse und Gemeindesituation

Um den Inhalt des zweiten Briefes an die Korinther vollständig erfassen zu können, müssen die Geschehnisse, die zwischen der Abfassung des ersten (ca. 54 n. Chr.) und zweiten Korinther-Briefes lagen, berücksichtigt werden. In 2. Kor 12, 14; 13, 1 äußert der Apostel die Absicht, einen dritten Besuch in Korinth vorzunehmen. Da im ersten Brief lediglich die Gründung vorausgesetzt wird, kann mit hoher Wahrscheinlichkeit zwischen dem ersten und zweiten Brief ein zweiter Besuch des Paulus in Korinth angenommen werden.

Die Beziehung zur Gemeinde in Korinth war mit einigen Schwierigkeiten verbunden. In 2. Kor 2, 1 spricht Paulus davon, dass er nicht erneut in Trübsal nach Korinth kommen wolle. Diese Anmerkung basiert auf dem Hintergrund, dass sich auf seinem Zwischenbesuch ein Gemeindeglied gegen ihn gestellt und beleidigt hatte. Wahrscheinlich musste Paulus einen sehr kränkenden Angriff auf sein Apostelamt hinnehmen, ohne dass die korinthische Gemeinde ihm in dieser Angelegenheit Unterstützung gewährte.⁴⁴⁵

⁴⁴⁵Vgl. Wolff, Der zweite Brief, 4.

Paulus führte seine angekündigten Reisepläne (2. Kor 1, 16) nicht durch, sondern schrieb nach diesem Zwischenbesuch den Tränenbrief (2. Kor 2, 1 - 4; 7, 8), den Titus nach Korinth brachte. Paulus unternahm eine gefährvolle Reise von Ephesus nach Makedonien, wo er Titus traf und von ihm positive Kunde aus der korinthischen Gemeinde erhielt. Die Problematik mit dem Gemeindemitglied hatte sich aufgelöst, da sich die korinthische Gemeinde mehrheitlich hinter Paulus gestellt und das Mitglied bestraft hatte (2. Kor 7, 6f). Zudem verlief die Kollektensammlung für Jerusalem erfolgreich. Allerdings bestanden noch weitere Probleme. Anscheinend existierten weiterhin Vorbehalte in der korinthischen Gemeinde gegenüber Paulus. Darüber hinaus musste sich Paulus gegen seine Gegner⁴⁴⁶, die als Gegenmissionare u.a. seine apostolische Legitimität bezweifelten und deren Spuren, die sie in Korinth hinterlassen hatten, zur Wehr setzen. Basierend auf diesen Ereignissen verfasste Paulus den zweiten Korinther-Brief wahrscheinlich gegen Ende des Jahres 55 n. Chr. und kündigt in ihm einen dritten, schonungslosen Besuch an.⁴⁴⁷

5.1.2 Aufbau des zweiten Korinther-Briefes und Einordnung von 2. Kor 4, 16 - 5, 10

Zwar wird die paulinische Echtheit des zweiten Briefes an die Korinther in der gegenwärtigen Forschung nicht bestritten, aber die literarische Einheitlichkeit wurde angezweifelt und zahlreiche Teilungshypothesen für dieses paulinische Schreiben angenommen.⁴⁴⁸ Gründe für die Annahme einer Textkompilation basieren auf Problemen und möglichen Brüchen zwischen den Abschnitten 2. Kor 1 - 9 und 10 - 13. Spricht Paulus im ersten Abschnitt noch in einem vertrauensvollen Ton, wird er in Kapitel 10 - 13 sehr viel schärfer, weswegen die Vermutung nahe liege, der zweite Teil des Briefes sei älter. Ob 2. Kor 10 - 13 Teil des Tränenbriefes ist, wird in der Forschung unterschiedlich beantwortet.⁴⁴⁹ In 2. Kor 2, 14 - 7, 4 sehen viele Exegeten einen Einschub, da der Faden aus 2, 13 erst wieder in 7, 5 aufgenommen wird. Auch der Abschnitt 2. Kor 6, 14 - 7, 1 bringe Schwierigkeiten mit sich, da er unpaulinische Kennzeichen aufweise und in Spannung zum bisherigen Kontext stehe. Zudem sei das Verhältnis

⁴⁴⁶Vgl. dazu auch: Käsemann, Legitimität, 12ff.

⁴⁴⁷Vgl. Wolff, Der zweite Brief, 3ff; Schmeller, Der zweite Korintherbrief, 337ff.

⁴⁴⁸Einige Vertreter von Teilungshypothesen sind u.a.: Schmithals, Gnosis, 90ff; Bornkamm, Vorgeschichte, 172ff; Hausrath, Zeitgeschichte, 710; Semler, Paraphrasis; Weiß, Urchristentum, 109.

⁴⁴⁹Vgl. Bultmann, Probleme, 298ff; Klauck, 2. Korintherbrief, 7ff; Lang, Korinther, 12ff; Strecker, Legitimität, 566ff; Zeilinger, Krieg, Teil 1, 36.

zwischen dem achten und neunten Kapitel problematisch, da die beiden dort enthaltenen Kollektenmahnungen nicht zusammengehören scheinen. Wie die textimmanenten Ungereimtheiten letztlich gelöst werden können, muss offen bleiben. Der zweite Korinther-Brief kann aufgrund der zahlreichen Brüche nicht zweifelsfrei als Einheit betrachtet werden.⁴⁵⁰

Der zweite Korinther-Brief besitzt das übliche Schema paulinischer Briefe: Briefeingang (2. Kor 1, 1 - 11); Briefkorpus (2. Kor 1, 12 - 13, 10); Briefschluss (2. Kor 13, 11 - 13). Im Briefkorpus werden die Bedeutung und die Legitimation des paulinischen Apostolats dargelegt. In 2. Kor 3, 1 - 4, 6 stellt Paulus den neuen Bund, dessen Diener Paulus ist, neben den alten Bund. Ab 2. Kor 4, 7 geht der Apostel auf gegnerische Bedenken gegen diese Dienst-Konzeption ein. Die Leidensexistenz des Apostels spreche nicht gegen seine apostolische Autorität (2. Kor 4, 7 - 12). In 2. Kor 4, 13 - 15 wird die apostolische Verkündigung spezifiziert. In diesen Zusammenhang sind Darstellungen endzeitlicher Geschehnisse in 2. Kor 4, 16 - 5, 10 eingebettet. „Die Ausführungen über das für die apostolische Existenz charakteristische Wirken der göttlichen Kraft in der menschlichen Schwachheit“⁴⁵¹ werden in 2. Kor 4, 16 - 5, 10 in eschatologischer Perspektive intensiver reflektiert. Die Schilderung der zukünftigen Geschehnisse ist Bestandteil der paulinischen Apologie. Paulus setzt sich ab 2. Kor 5, 11 mit Einwänden seiner Gegner auseinander, konkretisiert aber dann inhaltlich seinen Dienst (2. Kor 5, 18) und stellt seine Eignung für den Dienst dar (2. Kor 6, 3ff). Ab 2. Kor 6, 11 verfasst er Mahnungen und Appelle an die Korinther, dass sie sich ihm öffnen und die Gemeinschaft mit ihm vertiefen sollten. Nach zwei Kollektenmahnungen (2. Kor 8 und 9) verschärft der Apostel ab Kapitel 10 seinen Ton, setzt sich mit Vorwürfen der Gegner auseinander und versucht die Gemeinde für sich zu gewinnen.

5.2 Eschatologische Vorstellungen in 2. Kor 4, 16 - 5, 10

2. Kor 4, 16 - 18 betont stärker die Gegenwart, ohne den Blick für das Zukünftige zu verlieren und bildet die Basis für 2. Kor 5, 1 - 10, wo die kommende Heilsvollendung genauer ausgeführt wird.

⁴⁵⁰Vgl. Weiß, Viercapitelbrief, 513ff; Gräßer, Der zweite Brief, 29ff; Schnelle, Einleitung, 92ff; Wolff, Der zweite Brief, 1ff; Lang, Korinther, 12ff.

⁴⁵¹Wolff, Der zweite Brief, 98.

5.2.1 Erneuerung im Sterben: 2. Kor 4, 16 - 18

Der Apostel beschreibt in 2. Kor 4, 16 das Sein mit Jesus als den neuen heilsgeschichtlichen Zustand, der sich zwischen den Zeiten befindet. „Zwar ist das empfangene Pneuma (V. 13) wirklich das »Angeld«, das die bereits in die Gegenwart hereinragende Zukunft verbürgt, aber dennoch das leibbestimmte Sein des Menschen nicht aufhebt, welches immer noch die Signatur des alten Äon trägt, ohne ihm doch zu unterliegen.“⁴⁵² Trotz aller Qualen und Belastungen lässt sich der Apostel in seinem Tun nicht entmutigen. Ansporn für das Durchhaltevermögen liegt in der Gnade Gottes begründet. Mit der Feststellung, dass der äußere Mensch verderbe, der innerliche Mensch jeden Tag erneuert werde⁴⁵³, charakterisiert der Apostel die zweifache Beschaffenheit des Menschen. Der Mensch ist sterblich und im Hinblick auf seinen äußeren Leib der Vernichtung preisgegeben. Mit der Wendung „innerer Mensch“ bezeichnet Paulus nicht die vernünftige Geistigkeit, sondern das durch Gott und bereits jetzt spürbar erfahrbare eschatologische Leben Jesu, den durch Jesus und den Glauben an ihn verbundenen Menschen.⁴⁵⁴ Im folgenden Vers 17 wird das in 2. Kor 4, 16 Dargelegte begründet und präzisiert. In der Erneuerung des innerlichen Menschen ist die eschatologische Herrlichkeit bereits am Werk. Die Bedrängnis erscheint im Vergleich zu der, der der äußere Mensch ausgesetzt ist, als leicht und ist zeitlich begrenzt. Paulus bezieht sich in diesen Ausführungen nicht nur auf die Zukunft, sondern auch auf die Gegenwart. Bereits jetzt wirkt die Bedrängnis auf die ewige Doxa hin.⁴⁵⁵ Die Art und Weise der ewigen Herrlichkeit wird in Vers 18 beschrieben. Anders als die Gegenapostel, die sich am Sichtbaren, dem Abbild, Schatten und Schein orientieren, richten sich die Gläubigen nach dem erhöhten Christus und gehören nicht mehr diesen weltlichen Mächten an, sondern der himmlischen Wirklichkeit, die sich im Unsichtbaren zeigt. Paulus stellt sich gegen das vergängliche Sichtbare, denn die Herrlichkeit Jesu zeigt sich nicht in ihr.⁴⁵⁶

⁴⁵²Gräßer, Der zweite Brief, 177.

⁴⁵³Diese begriffliche antithetische Gegenüberstellung „äußerer und innerlicher Mensch“ hat einen hellenistischen Ursprung. Vgl. dazu: Marksches, Mensch, 266ff.

⁴⁵⁴Vgl. Bultmann, Der zweite Brief, 126ff; Schlier, ὁλίβω, 142ff; Schweitzer, Mystik, 141ff.

⁴⁵⁵Vgl. Wolff, Der zweite Brief, 100f.

⁴⁵⁶Vgl. Gräßer, Der zweite Brief, 179ff.

5.2.2 Sehnsucht nach himmlischer Vollendung: 2. Kor 5, 1 - 10

Mit dem Verweis auf das ausstehende himmlische Haus begründet Paulus in 2. Kor 5, 1 die Verse 4, 17f. Durch „wir wissen“ beruft er sich auf einen bekannten christlichen Glaubensgrundsatz. Die Gläubigen erhoffen sich nach dem Abbruch der irdischen Behausung ein „ewiges Haus im Himmel“, womit nicht das Reich Gottes, sondern der neue vollendete Leib gemeint ist.⁴⁵⁷ Dort wird die „ewige und über alle Maßen gewichtige Herrlichkeit“ (2. Kor 4, 17) eingelöst. Durch das präsentische „wir haben“ wird weder gesagt, dass es sich sofort bei dem Tod noch erst bei der Wiederkunft ereignen wird. Der Apostel betont hier nur die Gewissheit des Bereitseins. Für die noch Lebenden ist beides zukünftig, da ihnen sowohl die Parusie als auch der Tod noch bevorstehen werden. Der momentane Leib wird von dem Apostel als „irdisches Zelt“ bezeichnet.⁴⁵⁸ Die Erläuterung durch den Begriff „Zelt“ basiert auf hellenistisch-jüdischen Vorstellungen.⁴⁵⁹ Mit der Wendung „Abbrechen des irdischen Zeltes“ bezeichnet Paulus den Tod des irdischen Leibs. Mit dieser Darstellung wird das „Überbekleidetwerden“ in der Verwandlung bei der Parusie nicht (2. Kor 5, 4) ausgeschlossen. Dadurch, dass das ewige Haus „nicht mit Händen gemacht“ ist, wird das andersartige Wundervolle des neuen Leibes betont. Die Bezeichnung οἰκοδομή wird hier nicht ekklesiologisch verstanden, sondern bezieht sich auf den eschatologischen Leib⁴⁶⁰. Paulus betont durch die Gegenüberstellung des Begriffspaares „irdisches Zelt“ und „ewiges Haus im Himmel“ den großen Unterschied zwischen dem momentanen Leben in dem irdischen Leib und der kommenden Existenz im vollendeten Leib. Ungeklärt bleibt noch die Frage, wann das Überbekleidetwerden erfolgen wird. Der Apostel will beide Möglichkeiten in Betracht ziehen, die in seiner Situation möglich sind: Sterben vor der Wiederkunft⁴⁶¹ und das Überleben der Parusie⁴⁶². Er selbst hofft auch im zweiten Korinther-Brief, die Parusie noch lebendig zu erleben.⁴⁶³

Mit dem Wissen aus 2. Kor 5, 1 entsteht die in Vers 2 dargestellte seufzende Sehnsucht nach der neuen Leiblichkeit, dem Überbekleidetwerden mit der „Behausung, die vom Himmel ist“. Die Verbindung des „Überbeklei-

⁴⁵⁷Vgl. Talbert, Reading, 160; Bousset, Der zweite Brief, 189.

⁴⁵⁸Vgl. Jes 38, 12; Weis 9, 15; Spörlein, Leugnung, 136.

⁴⁵⁹Vgl. Michaelis, σκῆνος, 383ff.

⁴⁶⁰Vgl. 1. Kor 15, 44.

⁴⁶¹Vgl. 1. Thess 4, 13ff.

⁴⁶²Vgl. 1. Kor 15, 51ff.

⁴⁶³Vgl. Lietzmann, Korinther, 117; Zeilinger, Krieg, Teil 2, 208ff; Gräßer, Der zweite Brief, 183ff.

detwerdens“ mit dem „Haus“, hat das Bild vom Himmelsgewand⁴⁶⁴ im Hintergrund, wodurch die vollendete himmlische Leiblichkeit ausgedrückt wird.⁴⁶⁵ An eine Vorstellung eines leiblosen Zustands wird aufgrund des Ausdrucks „überbekleidet werden“ nicht zu denken sein.⁴⁶⁶ Der Mensch ist nie ohne Leib, woraus geschlossen werden kann, dass der Apostel hier eine stetige Leiblichkeit des Menschen betont. In 2. Kor 5 liegt keine Veränderung der paulinischen eschatologischen Erwartung vor, da mit dem Gesagten auch die Auferstehung der vor der Parusie verstorbenen Christen gemeint sein kann. Das Seufzen der Gläubigen ist „Ausdruck des „Noch-nicht“ der eschatologischen Vollendung infolge des Geistempfangs“⁴⁶⁷. Durch das Seufzen wird keine Todessehnsucht ausgedrückt, sondern lediglich die Hoffnung auf die neue Leiblichkeit, die himmlische Vollendung.⁴⁶⁸

In Vers 3 wird die Sehnsucht nach der himmlischen Behausung begründet. Die Übersetzung ist allerdings nicht ganz einheitlich. Die Mehrheit der Exegeten bevorzugt die Übersetzung ἐνδυσάμενοι, „da wir auch als Bekleidete nicht nackt erfunden werden“. Damit ist an das Überbekleidetwerden aus 2. Kor 5, 2 gedacht und dem Erfundenwerden geht das Anziehen voran.⁴⁶⁹ Somit ist jetzt nicht nur an die vor der Wiederkunft Verstorbenen im Unterschied zu den bei der Parusie noch Lebenden gedacht. An einen leiblosen Zwischenzustand⁴⁷⁰ kann hier nicht gedacht werden.⁴⁷¹ Wichtig ist für den Apostel lediglich, dass das Sterbliche vom Leben verschlungen wird.⁴⁷² Mit dem Nacktsein werden Ärmlichkeit, Schande⁴⁷³ und Hilflosigkeit⁴⁷⁴ ausgedrückt.⁴⁷⁵ Der Apostel bezieht dies jedoch auf eine bei der korinthischen Gemeinde vorhandene Geisteshaltung⁴⁷⁶, wobei die mit dem Pneuma verbundene und vom Körper befreite Seele als das vollkommene Ideal galt.⁴⁷⁷

⁴⁶⁴Vgl. äthHen 62, 15. Das „Kleid der Herrlichkeit“.

⁴⁶⁵Vgl. 1. Kor 15, 49.

⁴⁶⁶Nach 1. Kor 15, 50ff vollzieht sich ein Bekleidetwerden sowohl bei den verstorbenen als auch bei den lebenden Gläubigen bei der Parusie.

⁴⁶⁷Lang, Korinther, 287.

⁴⁶⁸Vgl. Bultmann, Der zweite Brief, 136f; Wolff, Der zweite Brief, 107ff.

⁴⁶⁹Vgl. Wolff, Der zweite Brief, 109.

⁴⁷⁰Vgl. Bultmann, Probleme, 301ff.

⁴⁷¹Anders: Klauck, 2. Korintherbrief, 50; Kümmel, Theologie, 213ff.

⁴⁷²Vgl. 2. Kor 5, 4b.

⁴⁷³Vgl. Offb 3, 17f.

⁴⁷⁴Vgl. Mt 25, 36.

⁴⁷⁵Vgl. Baumert, Täglich, 175f. Furnish bezieht dies auf ein Entfremdetsein von Christus: Furnish, Corinthians, 298f.

⁴⁷⁶Möglicherweise ist dies nicht gegen eine genuin gnostische, aber gegen eine gnostisierende Geisteshaltung gerichtet.

⁴⁷⁷Vgl. Bultmann, Der zweite Brief, 137f; Gräßer, Der zweite Brief, 186ff.

Vers 2 wird in 2. Kor 5, 4 wieder aufgegriffen und von Paulus präziser erläutert. Paulus drückt mit Vers 4 die vorher verteidigte christliche Hoffnung und die Ablehnung der gnostisierenden Erwartung in einem Satz aus.⁴⁷⁸ Das Seufzen der Gläubigen wird als „beschwert von ihrem irdischen Leib“ charakterisiert⁴⁷⁹. Die Sehnsucht richtet sich nicht auf den Tod, sondern auf den neuen, himmlisch-eschatologischen Leib, der den irdischen Leib überbekleiden soll. Durch die Aussage „damit das Sterbliche verschlungen werde von dem Leben“ wird verdeutlicht, dass auch hier die eschatologische Parusie und Weltverwandlung gemeint sind. Das neue Auferstehungsleben und die Parusie beseitigen das Sterbliche vom Leib.⁴⁸⁰ Paulus denkt hier an ein Geschehen bei der Wiederkunft. Wie schon in Vers 2 bezieht sich das sehnsüchtige Seufzen in 2. Kor 5, 4 auf das Überbekleidetwerden⁴⁸¹ und hat die umfassende Heilsvollendung im Blick. Erst bei der Parusie vollzieht sich eine Wandlung der mühseligen irdischen Existenz in die herrliche endzeitliche Vollendung.⁴⁸²

Der Blick wird in Vers 5 auf Gottes Handeln am Apostel schon in dieser Welt gerichtet. Das in Vers 2 und 4 erwähnte Sehnen hat seine Grundlage durch die Gabe des Geistes in der Vorbereitung auf die vollendete Zukunft. Gott gab den Gläubigen in der Taufe den Geist⁴⁸³, damit seine Heils-Verheißung in Christus für den Menschen in Leib und Geist vollendet werden kann. Der Geist kann als Vorschuss oder Anzahlung⁴⁸⁴ der endzeitlichen Vollendung verstanden werden.⁴⁸⁵ Hier wird die Gewissheit des Apostels, Anteil an der himmlischen Leiblichkeit zu haben, gezeigt. Auch Vers 5 verdeutlicht, dass es kein Verlangen danach gab, die Parusie noch zu erleben, sondern darum, dass das Überbekleidetwerden (2. Kor 5, 2.4.) sowohl die Lebenden als auch die Toten betrifft.⁴⁸⁶ Es gibt weder für die verstorbenen noch für die noch lebenden Gläubigen einen Grund zur Annahme, dass es einen Zwischenzustand der Nacktheit geben werde. Der Geist ist insofern das Unterpfand für die vollendete Leiblich-

⁴⁷⁸Hoffmann, Toten, 277f.

⁴⁷⁹Vgl. Weis 9, 15.

⁴⁸⁰Vgl. 1. Kor 15, 53f.

⁴⁸¹Diese Formulierung wird von einigen Exegeten so verstanden, dass der Apostel erhoffte, die Parusie noch zu Lebzeiten zu erleben, da er einen leiblosen Zustand, ein „Entkleidetsein“, zwischen dem Tod und der Wiederkunft fürchtete und diese Aussicht ihn bedrückte. Vgl. Rissi, Studien, 88ff; Plummer, Commentary, 148f; Lincoln, Paradise, 65ff; Klauck, 2. Korintherbrief, 50; Lietzmann, Korinther, 121. Zur Auslegungsgeschichte: Vgl. Lang, 2. Korinther, 165f. Diese Auslegung dürfte auch mit dem Verweis auf Phil 1, 23 nicht leicht vereinbar sein.

⁴⁸²Vgl. Wolff, Der zweite Brief, 110f; Lang, Korinther, 288.

⁴⁸³Vgl. 1. Kor 12, 13; 2. Kor 1, 22.

⁴⁸⁴Vgl. Zeilinger, Krieg, Teil 2, 223.

⁴⁸⁵Vgl. Röm 8, 23; 1. Kor 15, 44.

⁴⁸⁶Vgl. Bultmann, Der zweite Brief, 140.

keit, als dass das Pneuma von den Toten erweckt und Leben schafft⁴⁸⁷. Paulus erfährt dies in Ansätzen bereits jetzt, was ihm die sehnsüchtige Zuversicht auf die eschatologische Heilsvollendung und einen vom Pneuma erfüllten Leib verleiht.⁴⁸⁸ Dieses Pneuma wirkt allerdings schon jetzt im Gläubigen, was eine von Gott gegebene Kontinuität zur Folge hat. Durch sie wird eine Identität des Menschen dort und hier in der Unterschiedlichkeit der jeweiligen Leiblichkeit gewährleistet.⁴⁸⁹

In den Versen 6 - 10 wird das Thema aus den vorangegangenen Versen in einer anderen Bilderebene fortgeführt. Stetige Furchtlosigkeit, Mut und Zuversicht trotz aller Bedrängnisse sind Folge der in 2. Kor 5, 1 - 5 dargelegten Hoffnung auf die durch die Geistgabe vorbereitete Vollendung. Obwohl die Christen durch den Glauben und die Taufe schon in Christus sind und sich am erhöhten Kyrios orientieren, bedeutet die Existenz im irdischen Leib noch ein Fernsein von Christus, da die vollendete geist-leibliche Gemeinschaft mit Jesus in dem irdischen Leib noch nicht möglich ist. Das stetige Sein mit dem Herrn wird sich erst durch die Parusie vollziehen.⁴⁹⁰ Verdeutlicht wird dies durch die Wendung in 2. Kor 5, 6 „einheimisch in dem Leibe“ und „ausheimisch von dem Herrn“. Gemeint ist damit, dass die Gläubigen als neue Wesen zwar bereits mit Gott versöhnt sind, aber noch keine Erlösung aus dem vergänglichen Leib erfahren haben.⁴⁹¹ Damit soll nicht ausgedrückt werden, dass sich das leibliche Sein und das Sein mit dem Herrn ausschließen. Paulus ist aber an einer Leiblichkeit, vor allem im Zustand der Vollendung, gelegen. Gemeint ist auch hier der sterbliche Leib. Der in dem Begriffspaar enthaltene Gegensatz „ist in der Sache relativ zu fassen, weil es sich, wie V. 7 zeigt, um das Verhältnis des Glaubens in der Gegenwart zum unmittelbaren Schauen in der zukünftigen Vollendung handelt“⁴⁹².

Aus welchen Gründen das Leben im irdischen Leib ein Fernsein von Christus bedeutet, wird in 2. Kor 5, 7 dargelegt. Eine Parenthese, in der Polemik mitschwingt⁴⁹³, erläutert die gegenwärtige christliche Existenz und deren Vorläufigkeit. Das Leben der Christen ist vom Glauben geprägt⁴⁹⁴ und nicht vom Schauen. Mit dem Wort εἶδος wird hier die

⁴⁸⁷Vgl. 1. Kor 15, 45; Röm 8, 2.

⁴⁸⁸Vgl. Bultmann, Der zweite Brief, 140f; Wolff, Der zweite Brief, 111f.

⁴⁸⁹Vgl. Klauck, 2. Korintherbrief, 50; Müller, Geisterfahrung, 222f.

⁴⁹⁰Vgl. 1. Thess 4, 17.

⁴⁹¹Vgl. Röm 5, 8ff.

⁴⁹²Lang, Korinther, 289.

⁴⁹³Bultmann und Jonas sehen hier einen „antignostischen christlichen Fundamentalsatz“. Vgl. Bultmann, Der zweite Brief, 142f; Jonas, Gnosis, 48.

⁴⁹⁴Vgl. Gal 2, 20.

äußere Erscheinung bezeichnet, es ist passivisch zu verstehen⁴⁹⁵, ein aktiver Sinn ist nicht anzunehmen.⁴⁹⁶ Der konstruierte Gegensatz zwischen „Glauben“ und „Schauen“ verläuft analog zu der Gegenüberstellung aus 2. Kor 5, 6 „Heimisch beim Herrn“ und „Fernsein vom Herrn“. Dies bedeutet nun, dass die Gläubigen dort wandeln, wo sie auf Glauben angewiesen sind und wo es sich „nicht um schaubare Gestalt handelt“⁴⁹⁷. Mit dem Nicht-Schaubaren ist die zukünftige neue Leiblichkeit gemeint.⁴⁹⁸ Verstanden werden kann dieser Vers dementsprechend auf diese Weise: „Wir wandeln jetzt in unserem Leibesleben als Glaubende, noch nicht als Schauende, welches letzteres das Verschlungensein des Sterblichen vom Leben (V. 4c) zur Voraussetzung hat.“⁴⁹⁹ Es wird also die gegenwärtige Existenz im Glauben von der kommenden Existenz in der vollendeten Gottesherrschaft unterschieden.

Nach der eingeschobenen Parenthese in Vers 7 greift der Apostel in 2. Kor 5, 8 den Gedanken der Zuversicht wieder auf. Die präsenten Drangsale können die Vollendungshoffnung nicht erschüttern, sie sorgen vielmehr für eine Stärkung der Hoffnung.⁵⁰⁰ In Vers 6 stand die gegenwärtige Situation mehr im Fokus. In 2. Kor 5, 8 hingegen wird das Ende des vergänglichen leiblichen Daseins und der Beginn der Zukunft in den Blick genommen. Eine Präzisierung des Zeitpunkts des Ausheimischseins von dem Leibe wird nicht genannt. Es ist seit 2. Kor 5, 2.4.7 an ein Geschehen zu denken, das mit der Parusie verbunden ist.⁵⁰¹ In Vers 8 wechselt die Metaphorik von „Fremde“ und „Heimat“ zu „Wanderschaft“ (Verlassen des Leibes und Einzug bei Christus). Damit wird nichts anderes als die Hoffnung ausgedrückt, den irdischen Leib in den pneumatischen Leib zu verwandeln.⁵⁰²

Die Hoffnung auf Vollendung zieht Konsequenzen für die Lebensführung der Gläubigen im irdischen Leib nach sich (2. Kor 5, 9). Die Christen und der Apostel bemühen sich intensiv⁵⁰³, dem Herrn zu gefallen und seine Anerkennung zu finden. Eine derartige Forderung nach einer ethisch angemessenen Lebensführung am Ende seiner eschatologischen

⁴⁹⁵So Wolff, Der zweite Brief, 112f; Gräßer, Der zweite Brief, 194f.

⁴⁹⁶So aber Lietzmann, Korinther, 195; Lang, Korinther, 289.

⁴⁹⁷Kittel, εἶδος, 372.

⁴⁹⁸So Wolff, Der zweite Brief, 112; Gräßer, Der zweite Brief, 195. Anders u.a.: Klauck, 2. Korintherbrief, 51.

⁴⁹⁹Gräßer, Der zweite Brief, 195.

⁵⁰⁰Vgl. Phil 1, 23.

⁵⁰¹Vgl. u.a. Windisch, Korintherbrief, 167f; Klauck, 2. Korintherbrief, 51.

⁵⁰²Vgl. 1. Kor 15, 44ff.

⁵⁰³Vgl. 1. Thess 4, 11.

Ausführungen ist für den Apostel nur konsequent.⁵⁰⁴ Da der Wunsch nach dem Verlassen des Leibes so intensiv ausgeprägt ist, stellen das Verantwortlichsein und Bestehen im gegenwärtigen Leben vor Christus die einzig entscheidenden Elemente dar, um beim Herrn einzuziehen. Der Apostel will dem Herrn bei seiner Wiederkunft in der neuen Leiblichkeit begegnen⁵⁰⁵, ihm wohlgefällig sein und ihm, von jeder Todesfurcht gelöst, eifrig dienen. Die Wendung „einheimisch oder ausheimisch“ beschreibt das gegenwärtige Leben und die endzeitliche Existenz in dem neuen Leib. Die Frage, ob es sich dabei um eine Läuterungsphase zwischen Tod und Wiederkunft Christi handelt, stellt sich im Rahmen der paulinischen Eschatologie gar nicht. In Vers 10 wird deutlich darauf hingewiesen, dass beim Gericht nicht Rechenschaft für das gefordert wird, was nach der Entleibung vollbracht wird, sondern für das, was jeder während seines Lebens im irdischen Leib bewerkstelligt hatte.⁵⁰⁶

Der Grund für die Bemühungen, beim Herrn Anerkennung zu finden, wird in 2. Kor 5, 10 gegeben. Die vollbrachten Werke haben zentrale Bedeutung für das zukünftige Urteil. Bei dem endzeitlichen Gericht wird endgültig über Verdammnis oder Heil entschieden. Paulus greift hier den traditionellen Gedanken des alles entscheidenden Gerichts⁵⁰⁷, der sowohl in der heidnischen als auch in der jüdischen Eschatologie präsent ist, auf.⁵⁰⁸ Der Apostel formuliert durch „wir“ und „ein jeder“ relativ allgemein-kollektiv, wobei er dabei jedoch an alle Christen denkt. Allerdings hat er wohl ein allgemeines Weltgericht im Blick. Das Gericht nach den Werken wird durch die Rechtfertigung durch den Glauben nicht aufgehoben.⁵⁰⁹ Durch das Bild vom Richterstuhl⁵¹⁰ Christi⁵¹¹ wird verdeutlicht, dass es sich um das eschatologische Gericht handeln muss, welches Christus im Auftrag Gottes bei seiner Wiederkunft durchführen wird. Es liegt hier keine Gerichtsauffassung vor, wonach Christus „ständig in unserem Herzen und Gewissen unser Richter ist“.⁵¹² Diese öffentliche Bedeutung des Gerichts wird auch durch die Verwendung des Begriffs βῆμα untermauert. Der Apostel denkt sich das Richten Gottes⁵¹³ und das Rich-

⁵⁰⁴Ausführlicher sind die ethischen Forderungen in 1. Thess 5, 1 - 11.

⁵⁰⁵Vgl. 1. Kor 15, 51; 1. Thess 4, 15ff.

⁵⁰⁶Vgl. Zeilinger, Krieg, Teil 2, 239ff; Bultmann, Der zweite Brief, 144f.

⁵⁰⁷Vgl. Offb 20, 11ff.

⁵⁰⁸Vgl. Synofzik, Gerichts- und Vergeltungsaussagen, 143ff; Jüngel, Paulus, 66ff.

⁵⁰⁹Vgl. 1. Kor 3, 12ff; Röm, 14,10ff.

⁵¹⁰βῆμα bezeichnet einen tragbaren Amtssessel, von dem aus die Beamten ihrer Richtertätigkeit nachgingen.

⁵¹¹Vom Richterstuhl Gottes ist in Röm 14, 10 und Offb 20, 12 die Rede.

⁵¹²So aber: Baumert, Täglich, 244.

⁵¹³Röm 2, 3; 3, 6; 1. Kor 5, 13.

ten Christi⁵¹⁴ als einen zusammenhängenden Akt. Letztlich kann an ein gemeinsames Richten durch Gott und Jesus gedacht werden. Dass in 2. Kor 5, 10 Christus der Richtende ist, unterstützt den christologischen Charakter des Kontextes (2. Kor 5, 6 - 9).

Jeder wird die Strafe oder den Lohn für das, was er durch seinen Leib tat, erhalten. Es werden also die individuellen Taten jedes Einzelnen beurteilt.⁵¹⁵ Der Apostel äußert sich nicht dazu, wie die Be- bzw. Verurteilung für den Einzelnen aussehen wird. Es entscheidet sich in der jetzigen Leiblichkeit, ob man beim Gericht dem Herrn wohlgefällig sein wird.⁵¹⁶ Der irdische Leib ist noch insofern bedeutend, da das Leben in ihm seine Wirkungen vor dem Herrn hat.⁵¹⁷ Der Leib ist hier nicht mehr nur Wohnung des Gläubigen, sondern dient ihm auch als Werkzeug, durch das Gutes und Böses vollbracht werden kann. Paulus drückt auch hier Polemik aus. „Die den Leib verachtenden protognostischen Korinther missverstehen die in Christus geschenkte Freiheit.“⁵¹⁸ Dass das verantwortliche Handeln des Gläubigen sogar größer ist als das des Nicht-Gläubigen, wird durch die Tatsache verständlich, dass er schließlich mit dem Heil beschenkt wurde und somit mehr Verantwortung trägt. Auch im Hinblick auf das endzeitliche Gericht wird die Zuversicht des Apostels, in diesem Gericht zu bestehen, um dann allzeit bei dem Herrn sein zu können⁵¹⁹, deutlich.⁵²⁰

5.2.3 Interpretationsmodelle zu 2. Kor 5, 1 - 10

Die in 2. Kor 5, 1 - 10 dargestellte Eschatologie zog immer wieder interpretatorische Schwierigkeiten nach sich, da es nicht nur innerhalb dieses Abschnitts, sondern auch bei der Betrachtung anderer paulinischer Endzeit-Darstellungen (1. Kor 15; 1. Thess 4, 13ff) zu Spannungen kommt.

Der Apostel drücke in diesem Absatz die Hoffnung auf eine individuelle Leiblichkeit direkt nach dem Tode aus. Dadurch könne gegenüber 1. Thess 4 und 1. Kor 15 eine Entwicklung im endzeitlichen Denken von Paulus festgehalten werden. Begründet und erklärt wurde diese Deutung u.a. aus biographischer Sicht. Hier handele es sich um einen Ausnahme-

⁵¹⁴1. Kor 1, 8; 4, 4; 2. Kor 1, 14; 1. Thess 2, 19.

⁵¹⁵So auch: 1. Kor 3, 13ff; 4, 4f; Offb 20, 12.

⁵¹⁶Vgl. Belleville, *Corinthians*, 142f.

⁵¹⁷Vgl. Röm 6, 12f; 1. Kor 6, 13f.

⁵¹⁸Gräßer, *Der zweite Brief*, 200.

⁵¹⁹Auch in 1. Thess 4, 17 drückt sich diese Hoffnung aus.

⁵²⁰Vgl. Wolff, *Der zweite Brief*, 114f; Lang, *Korinther*, 290.

fall, da die Darstellungen sich nur auf Märtyrer bezögen und nicht auf jeden Christen.⁵²¹ Paulus habe mit seinem Tod vor der Wiederkunft Jesu rechnen müssen und aus diesem Grunde solche Gedanken entwickelt. Für andere Exegeten⁵²² erwartet der Apostel für jeden verstorbenen Christen bei der Auferstehung einen Leib, was eine Weiterführung zu 1. Kor 15 darstelle. Entscheidend bei diesen Deutungen ist die Tatsache, dass der Apostel die Gemeinde in Korinth auf bekannte Glaubensinhalte hinweist (2. Kor 5, 1). Überzeugend ist die biographische Deutung auch deshalb nicht, da Paulus auch nach 1. Kor 15, 30ff bereits bedrohliche Situationen erlebt hatte und weiterhin an seiner Parusienaherwartung festhielt.⁵²³

Eine andere Deutungsauslegung sieht keine Veränderung in der paulinischen Eschatologie. Die Schilderungen in 2. Kor 5 drückten vielmehr Hoffnung auf eine Verwandlung bei der Parusie und die Angst vor einem Zwischenzustand zwischen vorzeitigem Tod und der Wiederkunft Christi aus. Dieser Zwischenzustand sei zwar weiterhin von der Gemeinschaft mit Jesus bestimmt, aber die dringende Frage nach einem Auferstehungsleib wird aufgeworfen.⁵²⁴ Die Deutung, dass der Apostel von einer großen Furcht vor einem Zwischenzustand im Nacktsein getrieben sein könnte, muss stark bezweifelt werden.

Dass mit dem „Bau von Gott“ nicht der individuelle Auferstehungsleib gemeint sei, sondern dass Paulus in 2. Kor 5, 1 einfach vom Sterben und damit vom Übergang in den Himmel spreche, wird in der Exegese auch vertreten. Der Apostel gehe von seinem Tod aus und rechne nicht damit, die Parusie noch zu erleben.⁵²⁵ Das „ewige Haus im Himmel“ versteht Lang nicht als Gottesreich, sondern als neuen Leib der Vollendung.⁵²⁶ Einige Exegeten vertreten eine ekklesiologische Deutung.⁵²⁷ Das „Haus“ stelle die Kirche als Heilsgestalt dar, die Gläubigen sehnen sich nach einer vollkommenen Überkleidung der Kirche.⁵²⁸ Dass auch diese Interpretation nicht restlos zu überzeugen vermag, liegt mit an dem Umstand, dass τὸ σαρρῖνος den menschlichen Leib bezeichnet.⁵²⁹

Die Deutung, 2. Kor 5, 2 - 4 weder auf den Zwischenzustand noch auf die

⁵²¹Vgl. Holtzmann, Lehrbuch, 192ff.

⁵²²Vgl. u.a. Hunzinger, Hoffnung, 69ff.

⁵²³Vgl. Kümmel, Theologie, 211ff.

⁵²⁴Vgl. u.a. Klauck, 2. Korintherbrief, 48f; Bachmann, Der zweite Brief, 214ff; Barrett, Second Epistle, 150ff; Bousset, Briefe, 189ff.

⁵²⁵Vgl. Schlatter, Paulus, 540ff.

⁵²⁶Vgl. Lang, Korinther, 286.

⁵²⁷Vgl. Barth, Dogmatik, 710.

⁵²⁸Vgl. Binder, Geschenk, 9ff.

⁵²⁹Vgl. Wolff, Der zweite Brief, 104.

Todesfurcht, dafür aber auf die Parusie zu beziehen, wird ebenfalls von einigen Exegeten vertreten.⁵³⁰ Bultmann ist der Auffassung, der Apostel stelle sich gegen eine gnostische Auffassung.⁵³¹ An dieser Position anknüpfend geht Schottroff in ihren Deutungen verstärkt auf das Polemische des Absatzes ein. Der Apostel habe die Auffassung der Gegner verstanden und seine Meinung gegenüber 1. Kor 15 nicht verändert.⁵³²

Für Baumert handelt es sich in 2. Kor 5, 1 - 10 um einen innergeschichtlichen Prozess; der Absatz sei nicht auf die Zukunft, sondern auf die Gegenwart zu beziehen. Der Ansatzpunkt sei das Heil, wie es jetzt gegeben werde. Hier finde sich das echte paulinische In-Christus-Sein, das „schon unsere gegenwärtige Existenz bestimmt“⁵³³. Venetz teilt diese Auffassung. Die Verse handeln nicht von der Parusie oder vom Tod, sondern davon, dass die Herrlichkeit Gottes die irdische Existenz des Apostels prägen soll. Paulus fürchte nichts mehr als nackt vor Gott zu stehen, womit nicht der leiblose Zustand, sondern das von Gott Entfremdete gemeint ist.⁵³⁴

Wolff ordnet seine sehr naheliegende Deutung in das vierte Modell ein. „Unter Hinweis auf die äußere Möglichkeit der apostolischen Bedrängnis, den gewaltsamen Tod vor der Parusie (vgl. dazu 1,9), bekundet Paulus seine Glaubensgewißheit, einen neuen, unvergänglichen Leib zu empfangen (V. 1). Einen Zeitpunkt braucht er nicht zu nennen, da die Korinther aus 1. Kor 15 ohnehin wissen, daß es sich um ein mit der *Parusie* verbundenen Geschehen handelt.“⁵³⁵ Der Apostel breitet seine Glaubensgewissheit in 2. Kor 5, 2f und 4f mit dem Verweis auf das „im Geistesbesitz begründete Verlangen nach der Tote und Lebenden in gleicher Weise betreffenden neuen Leiblichkeit“⁵³⁶. In diesen Versen wird weder der Wunsch nach dem Erleben der Parusie noch eine Angst vor einem leiblosen Zwischenzustand ausgedrückt. Die leiblich gedachte Auferstehungshoffnung in Gemeinschaft mit Christus zu sein⁵³⁷, „veranlaßt zu einem Leben in der Bewährung des Glaubens im Wissen um die Verantwortung vor Christus (V. 9f.)“⁵³⁸.

⁵³⁰Vgl. Mundle, Problem, 93ff; Oepke, γυμνός, 773ff.

⁵³¹Vgl. Bultmann, Probleme, 299f.

⁵³²Vgl. Schottroff, Glaubende, 147ff.

⁵³³Baumert, Täglich, 264.

⁵³⁴Vgl. Venetz, Glaube, 116ff.

⁵³⁵Wolff, Der zweite Brief, 105.

⁵³⁶Wolff, Der zweite Brief, 105f.

⁵³⁷Vgl. 1. Thess 4, 17.

⁵³⁸Wolff, Der zweite Brief, 106.

5.3 Zusammenfassung und Fazit

Anders als im ersten Korinther-Brief und im ersten Thessalonicher-Brief stellt der Apostel in 2. Kor 5 keine Schilderung verschiedener Elemente der Endzeitereignisse dar. Im Zentrum von 2. Kor 5 steht die hoffnungsvolle Erwartung eines neuen Leibes und das ersehnte Zusammensein mit Christus. Genauere Aussagen über den Ablauf und den Termin der Parusie, den Tod oder das endzeitliche Gericht legt Paulus hier nicht vor.⁵³⁹ Entscheidend für das Heil ist letztendlich nur, ob man Christus durch seine im irdischen Leib vollbrachten Taten gefällt. Der Apostel geht zum Schluss des Abschnitts (2. Kor 5, 10) kurz auf das eschatologische Gericht ein. Das von jedem Einzelnen zu Lebzeiten Getane wird dann von Christus, der auf dem Richterstuhl thronen wird, beim endzeitlichen Weltgericht beurteilt.

Eine Weiterentwicklung der paulinischen Eschatologie kann in 2. Kor 5 gegenüber 1. Kor 15 und 1. Thess 4 nicht angenommen werden.⁵⁴⁰ Festgestellt werden muss allerdings, dass es sich jeweils um sehr unterschiedliche kommunikative Situationen und Kontexte handelt, auf die der Apostel zu reagieren versucht.

Die Darlegung in 2. Kor 4, 16 - 5, 10 ist Bestandteil der Apologie des Apostels gegenüber seinen Gegnern. Er muss sich gegen Kritiker zur Wehr setzen, die ihm seine Leiden und Drangsale als fehlendes Apostelkennzeichen vorwerfen. Diese Schwachheiten allerdings lassen Gottes Gnade machtvoll werden und legitimieren den apostolischen Dienst des Paulus. Dass in einem solchen veränderten Zusammenhang eine „bedingte Verschiebung der theoretischen resp. metaphysischen Terminologie und eine variierte Akzentsetzung“⁵⁴¹ erfolgt, dürfte nachvollziehbar sein. Es muss bedacht werden, dass Paulus seine gesamten eschatologischen Ausführungen nicht zeitgleich unter identischen Bedingungen an die gleichen Adressaten richtet. Die Ausgangslage und die aufgekommene Fragestellung waren bei den Thessalonichern merklich anders als in Korinth.⁵⁴² Der Apostel drückt der Gemeinde in Thessalonich Zuversicht und Trost aus, dass die verstorbenen Gläubigen keinen Nachteil gegenüber den noch bei der Wiederkunft Lebenden haben werden. In 1. Kor 15 legt Paulus andere Schwerpunkte. Er richtet sich gegen den Zweifel der Auferste-

⁵³⁹Möglicherweise scheint Paulus vorauszusetzen, dass die Vorstellungen bekannt sind und nicht (noch erneut) erläutert werden müssen.

⁵⁴⁰Vgl. dazu auch Lindemann, Paulus, 373ff.

⁵⁴¹Gräßer, Der zweite Brief, 189.

⁵⁴²Vgl. 1. Thess 4.

hungsleugner und legt den Fokus auf die leibliche Auferstehung der bereits Verstorbenen und auf die Verwandlung der noch Lebendigen in die kommende Leiblichkeit, die mit der Parusie Christi verbunden ist. „Der Neuschöpfungsakt Gottes an den bei der Parusie noch Lebenden samt der Toten bei der Totenaufstehung ist das die Kontinuität aller eschatologischen Entwürfe sichernde Element.“⁵⁴³ In 2. Kor 5 ändert der Apostel lediglich die Sprachgestalt, der eigentliche Sachverhalt bleibt jedoch bestehen.

Die im zweiten Korinther-Brief dargelegten eschatologischen Gegenwarts- und Zukunftsaussagen laufen nebeneinander her und sind vom zielgerichteten Handeln Gottes getragen, der durch und mit Christus die endzeitliche Weltvollendung herbeiführen wird. Der Apostel sieht aufgrund der von Gott schon vollzogenen Versöhnung mit großer Zuversicht der Vollendung der kommenden Schöpfung entgegen. Hieraus kann sich auch der Verzicht auf einen exakten chronologischen Plan der eschatologischen Geschehnisse erklären. Der Apostel lebt in der Gewissheit und Zuversicht, dass die Gläubigen an der Liebe Gottes durch Christus teilhaben werden. Dabei ist es irrelevant, ob sie vor der Wiederkunft Christi sterben oder noch lebendig sein werden. Hoffnung manifestiert sich auch in der dritten paulinischen apokalyptischen Abhandlung, auch wenn sich in dieser über die unterschiedlichen Elemente endzeitlicher Geschehnisse kaum geäußert wird. Der Apostel vermittelt auch hier den Adressaten Zuversicht, sodass sie ihr gegenwärtiges Leben bewältigen können, und stellt die kommende Welt in Aussicht. Um dieses Ziel zu erlangen, muss der Gläubige jedoch in seinem gegenwärtigen Leben wachsam und im Glauben standhaft bleiben, wodurch er eine klar erkennbare Vorgabe für sein Leben erhält.

⁵⁴³Gräßer, Der zweite Brief, 201. So auch u.a. Lindemann, Paulus, 393.

6 Die apokalyptische Rede in Mk 13

Neben sehr expliziten Schilderungen der Endzeit in neutestamentlichen Texten bei Paulus und in der Johannes-Offenbarung finden sich auch in den Evangelien eschatologische Darstellungen, die ebenso wie andere christliche Apokalypsen auf traditionelles Material zurückgreifen. Mk 13 enthält eine endzeitliche Rede Jesu, die sich auch in den Evangelien von Matthäus und Lukas wiederfindet. Die in Mk 13 enthaltene und an die Jünger gerichtete endzeitliche Rede Jesu, in der eine ausgeprägte apokalyptische Grundhaltung erkennbar ist, basiert vermutlich auf einer apokalyptischen Quellschrift, die Markus vorlag und die er für seine Zwecke bearbeitete. Unverkennbar sind Anklänge an die Geschehnisse des Jüdischen Krieges. In dieser Rede werden verschiedene Aspekte des endzeitlichen Geschehens thematisiert. Innerhalb der synoptischen Überlieferung gilt die Rede als schwer verständlich und umstritten. Sie ist aber dennoch fester Bestandteil der urchristlichen apokalyptischen Literatur.

6.1 Hintergründe und Probleme von Mk 13

Die apokalyptische Rede Jesu in Mk 13 ist nach Mk 4, 1 - 34 und Mk 7, 1 - 23 die dritte große und geschlossene Redekomposition im Markus-Evangelium. Allerdings unterscheidet sie sich deutlich vom Gleichniskapitel Mk 4. „War Kapitel 4 durch ständige Neueinsätze klar in Perikopen untergliedert, so beginnt Jesus nach einem Eingangsszenarium in 13,5 eine Rede, die ohne szenische Bemerkung bis 13,37 läuft und bereits so ihre kompositorische Geschlossenheit andeutet.“⁵⁴⁴ Schon durch die stetig wechselnde Anrede in einem erzählenden Stil wird auf eine künstliche Zusammensetzung verwiesen. Die eschatologische Rede Jesu beinhaltet apokalyptische Vorausdeutungen und weist Parallelen mit den endzeitlichen Abschiedsreden jüdischer Gottesmänner⁵⁴⁵ auf.⁵⁴⁶

Mk 13, 1f folgt noch dem Schema der vormarkinischen Passionsgeschichte; nach einer kurzen Exposition (Mk 13, 3f) kommt die Apokalypse, die sich als eine Lehr- und Mahnrede herausstellt. Der Anlass für diese apokalyptische Darstellung ergibt sich aus der Rede selbst. Der Jüdische Krieg und die Zerstörung des Jerusalemer Tempels erfordern eine neue Orientierung der christlichen Naherwartung. Thema der Lehr- und Mahnrede

⁵⁴⁴Gnilka, Markus, 179.

⁵⁴⁵TestXII; AssMos.

⁵⁴⁶Vgl. Ernst, Markus, 366; Brandenburger, Apokalyptik, 21ff.

sind die Endvollendung, die Verfolgung der Christen, erwartete Drangsale und drohende endzeitliche Verführungen. Die Apokalypse tröstet mit der Versicherung des nahen Endes und der Parusie Jesu, die nach den großen Drangsalen erwartet werden. Aufgeteilt werden kann Mk 13 in sieben Blöcke. Nach der Eröffnungsszene (Mk 13, 1 - 4) folgen eine Warnung vor Verführern und die Schilderung des Anfangs der Wehen (Mk 13, 5 - 8). Die danach folgende Textpassage setzt sich mit der verfolgten christlichen Gemeinde vor dem Ende (Mk 13, 9 - 13) auseinander. In Mk 13, 14 - 23 wird der Fokus auf die Drangsale der Endzeit gerichtet. Die Ankunft des Menschensohns steht im Mittelpunkt von Mk 13, 24 - 27. Die Frage nach dem Ende der Zeiten (Mk 13, 28 - 32) und die Mahnung zur Wachsamkeit (Mk 13, 33 - 37) bilden den Schluss der Markus-Apokalypse.⁵⁴⁷

Markus 13 wird allerdings nicht von allen Auslegern als Apokalypse bezeichnet. Pesch erkennt keinen Vergleichspunkt zu antiken jüdisch-apokalyptischen Texten. Er sieht, ähnlich wie Walter, in Mk 13 „eine Art Testament“.⁵⁴⁸ Allerdings beinhaltet Mk 13 zahlreiche Motive, die sich ebenfalls in frühjüdisch-apokalyptischen Schriften finden. Die geläufige Wendung „in jenen Tagen“ bezeichnet die Endzeit⁵⁴⁹, die durch Kriege (Mk 13, 7f), Erdbeben (Mk 13, 8) und Hungersnöte (Mk 13, 8) markiert wird⁵⁵⁰. Weiterer Bestandteil der Endzeit sind Drangsale (Mk 13, 19f)⁵⁵¹. Diese Schreckensereignisse stellen die „in jenen Tagen“ eintreffenden apokalyptischen Zeichen dar. Durch sie wird das sich nahende Ende der gegenwärtigen Welt deutlich markiert⁵⁵². Allerdings wird auch zugleich die bevorstehende Rettung⁵⁵³ geschildert.⁵⁵⁴

6.2 Die Vorlage für Mk 13

In der kritischen Forschung besteht größtenteils Einigkeit darin, dass es sich in Mk 13 nicht um eine historische Rede Jesu handelt.⁵⁵⁵ Verschiedenartiges Überlieferungsgut wurde vom Evangelisten redaktionell

⁵⁴⁷Vgl. Gnllka, Markus, 179f. Vgl. auch: Schenke, Markusevangelium, 285ff.

⁵⁴⁸Vgl. Pesch, Naherwartungen, 26; Walter, Tempelzerstörung, 40; Pesch, Markusevangelium, 264ff.

⁵⁴⁹Vgl. u.a. äthHen 99, 4f; 4 Esr 4, 51; syr Bar 15, 1.

⁵⁵⁰Vgl. Jes 8, 21; 13, 13; 4 Esr 5, 5; syr Bar 48, 32; 70, 3f; äthHen 99,4f.

⁵⁵¹Vgl. Vgl. äthHen 1,1; 98, 13; syrBar 25, 3f.

⁵⁵²Vgl. 4 Esr 6, 11ff; 8, 63ff.

⁵⁵³Vgl. Dan 12, 1; 4. Esr 7, 26ff.

⁵⁵⁴Vgl. Brandenburger, Apokalyptik, 43ff.

⁵⁵⁵Anders allerdings: Barclay, Markusevangelium, 274; Cranfield, Gospel, 388ff; Vgl. auch: Guy, Gospel, 154ff.

zu einer neuen Komposition zusammengestellt.⁵⁵⁶ Wie weit die redaktionellen Eingriffe und Bearbeitungen des Verfassers allerdings gehen, wird in der Forschung unterschiedlich beurteilt.⁵⁵⁷ Uneinigkeit besteht auch darin, ob Markus eine mit christlichen Zusätzen versehene jüdische Apokalypse oder verschiedene Worte Jesu, die apokalyptische Beifügungen besaßen, vorlag.⁵⁵⁸ Auch ein apokalyptisches Flugblatt kann als Vorlage gedient haben.⁵⁵⁹ Vermutlich handelt es sich jedoch um eine apokalyptische Quellschrift, deren Rekonstruktion allerdings nicht erfolgreich war. Wesentliches formales Kennzeichen der Schrift ist der erzählende Stil. Über den Umfang können nur Spekulationen angestellt werden. In der kleinen Apokalypse finden sich Anklänge an kriegerische Auseinandersetzungen in Judäa und Jerusalem, weswegen eine Datierung kurz vor dem Jüdischen Krieg angesetzt werden kann. In der Schrift finden sich keine maßgeblichen christlichen Merkmale. Allerdings fehlen auch einige gängige jüdisch-apokalyptische Facetten, wie z.B. die herrliche endzeitliche Erneuerung des Tempels. Der Verfasser der apokalyptischen Quellschrift war vermutlich ein Judenchrist, der ein enges Verhältnis zur jüdischen Apokalyptik besaß.⁵⁶⁰

6.3 Das Verhältnis von Mk 13 zu Mt 24 - 25 und Lk 21

Die markinische Endzeitrede entspricht trotz einiger inhaltlicher und formaler Abweichungen den Parallelen in Lk 21 und Mt 24. Die Rede hat in allen drei synoptischen Evangelien fast den gleichen Platz in der Überlieferung. Bevor die Passion Christi beginnt, spricht Jesus noch ein letztes Mal von der Zukunft und thematisiert dabei die Phase bis zu dem Zeitpunkt seiner Wiederkehr und das Ende der Welt. Die eschatologische Rede Jesu erscheint nach der Perikope von der Gabe der Witwe

⁵⁵⁶Vgl. Vögtle, Zukunft, 69; Vielhauer, Apokalypsen, 428; Becker, Markus, 104ff; Grundmann, Markus, 259ff. Anders jedoch Grob, der Mk 13 als ein „in sich geschlossenes Ganzes“ sieht. Vgl. Grob, Markus-Evangelium, 207.

⁵⁵⁷Vgl. u.a. Marxsen, Markus, 101ff; Conzelmann, Geschichte, 210ff; Lambrecht, Redaktion, 65ff; Pesch, Markusevangelium, 264ff.

⁵⁵⁸In Mk 13 ist unverkennbar, dass die Darlegungen Anklänge in der jüdischen Apokalyptik haben und gleichzeitig Worte beinhalten, die auf Christus zurückgeführt werden können. Vgl. Grundmann, Markus, 260.

⁵⁵⁹Vgl. Pesch, Naherwartungen, 207ff; Grundmann, Markus, 260. Anders Gnilka, Markus, 211; Hahn, Rede, 259ff. Da zeitgenössische Parallelen nicht existieren, bietet es sich nicht an, die Schrift als Flugblatt zu bezeichnen.

⁵⁶⁰Vgl. Pesch, Markusevangelium, 264ff; Ernst, Markus, 366ff; Gnilka, Markus, 211f; Grundmann, Markus, 260.

(Mk 12; Lk 21, 1 - 4)⁵⁶¹ und vor der Passionsgeschichte (Mk 14; Lk 22; Mt 26). Neben Übereinstimmungen in der Thematik (Zeichen für das Ende; Verfolgungen der Gläubigen; Auftreten endzeitlicher Widersacher; die Wiederkunft Christi) gibt es auch sprachliche und kompositorische Ähnlichkeiten zwischen Mt, Lk und Mk.

Lukas und Matthäus bieten den Text, den auch der Verfasser des Mk-Evangeliums übernommen hat. Allerdings greifen Mt und Lk noch auf Material aus Q und dem jeweiligen Sondergut zurück. Neben allen Gemeinsamkeiten zeichnen sich bei den drei Evangelisten auch inhaltliche Differenzen ab. Sowohl Matthäus als auch Lukas wandeln die Rede Jesu in eine öffentliche Rede ab. Zudem reflektieren beide Evangelisten intensiver als Markus auf die Verzögerung der Parusie.⁵⁶²

6.3.1 Die Endzeitrede in Mt 24 - 25

Die fünfte und letzte Rede in Mt 24f muss als eigenständige Redekomposition betrachtet werden. Sie enthält eine eigene Eröffnungsszene und eine eigene Adressatenschar. Vor der Passion berichtet Christus in feierlicher Weise von der Zukunft der Völker bis zu seiner Wiederkehr und vom Ende der Welt. Matthäus knüpft anders als Lk 21 und Mk 13 nicht an die Geschichte von der Witwe im Tempel an. Im ersten Teil (Mt 24, 4 - 36) verwendet er Mk 13 als Vorlage, setzt aber Mk 13, 9 - 13 in die Aussendungsrede und ersetzt diesen Teil durch Prophezeiungen von innerer und äußerer Gefährdung (Mt 24, 10 - 12). Am Ende des 24. Kapitels und in Kapitel 25 verarbeitet der Verfasser jedoch Sondergut und andere Überlieferungen (Q), die hauptsächlich aus Bildwörtern, Gleichnissen und Vergleichen bestehen. Der Umfang ist im Vergleich zu Mk 13 doppelt so groß. Neben neuartigem Material besitzt Mt 24 auch neue eschatologische Aspekte (Parusie und Zeichen des Menschensohns; Vollendung des Zeitalters). Die letzten fünf Verse aus Mk 13 verarbeitete Matthäus in stark gekürzter und veränderter Form im 25. Kapitel.⁵⁶³

Dadurch, dass die Rede auf die Jüngerschaft ausgerichtet ist, gewinnt die Komposition für die Glaubensgemeinde, die mit dieser Endzeitrede in ihrer Gegenwart angesprochen wird, an Bedeutung. Sie soll nicht nur über die eschatologischen Geschehnisse in Kenntnis gesetzt werden, sondern

⁵⁶¹Matthäus weicht in der Einordnung der Endzeitrede minimal von Lk und Mk ab, da Mt die Erzählung von der armen Witwe nicht enthält.

⁵⁶²Vgl. Ernst, Lukas, 421f; Sand, Matthäus, 476.

⁵⁶³Vgl. Schnackenburg, Matthäusevangelium, 230; Sand, Matthäus, 476ff; Gnilka, Matthäusevangelium, 409f.

vor allem für die Endzeit gerüstet sein. „So findet sich in der Rede apokalyptische Belehrung und ihr entsprechende Paränese. Diese Dopplung ermöglicht eine Gliederung des Ganzen.“⁵⁶⁴ Mt 24 und 25 stellen eine sachliche und literarische Einheit dar. Nach der zweifachen Jüngerfrage gewährt Christus einen Einblick in die Endzeitereignisse (Mt 24, 4 - 31). In diesem Zusammenhang geht er auf die messianischen Wehen (Vers 4 - 14), die große Drangsal (Vers 15 - 28) und die Wiederkunft des Menschensohns (Vers 29 - 31) ein. Ab Mt 24, 32 wird die Frage nach dem Zeitpunkt des Endes thematisiert, der allerdings im Unbestimmten gelassen wird.⁵⁶⁵ Die anschließende Paränese vollzieht sich in Gleichnissen und Vergleichen.⁵⁶⁶

Ausschließlich Matthäus schildert am Ende der Apokalypse eine Gerichtsszene, mit der die Rede Jesu abschließt und zugleich ihren Höhepunkt findet. Das allgemeine Gericht bei der Parusie Jesu wird über alle Menschen, die nach ihren Werken gerichtet werden, kommen (Mt 25, 31 - 46). Die Naherwartung in Mt 24 - 25 hat nachgelassen, ist aber noch nicht aufgegeben. Stärker wird hier die Zwischenzeit der Mission und Kirche, die ein Anzeichen der bevorstehenden Gottesherrschaft sind, betont. Matthäus scheint noch mehr als Markus ein planvoller Ablauf der Endzeitereignisse wichtig zu sein. Der zentrale Aspekt seiner kleinen Apokalypse besteht in der Stärkung und Mahnung der Gemeinde, die er nicht nur im Schlussteil, sondern auch schon bei der Darstellung der Endzeit in die Pflicht nimmt. Die Not der Endzeit ist weniger von Verfolgungen, sondern vielmehr von innergemeindlichen Auseinandersetzungen gekennzeichnet.⁵⁶⁷ Das Endgericht hat hierbei disziplinierende Funktion; die Gläubigen werden durch die Gewissheit des kommenden Gerichts stets angehalten, sich in ihrem Glauben zu bewähren. Unterstützt wird das Wissen vom göttlichen Endgericht noch durch den unbekanntem Zeitpunkt der Endvollendung. Die vier Gleichnisse in Mt 24f verdeutlichen, in welcher Form man wachsam zu sein hat. Matthäus trennt zudem deutlicher als Markus zwischen der in der Vergangenheit liegenden Zerstörung des Tempels und der Wiederkunft Jesu, die die Vollendung der Welt zur Folge haben wird.⁵⁶⁸

⁵⁶⁴Gnilka, Matthäusevangelium, 309.

⁵⁶⁵Vgl. Schweizer, Matthäus, 292ff; Limbeck, Matthäus-Evangelium, 280ff; Sand, Matthäus, 476ff.

⁵⁶⁶Das Gleichnis vom Feigenbaum (Mt 24, 32 - 55; Ungewissheit und Wachsamkeit (Mt 24, 36 - 44); Der treue und der böse Knecht (Mt 24, 45 - 51); Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Mt 25, 1 - 13); Das Gleichnis von den Talenten (Mt 24, 14 - 30).

⁵⁶⁷Vgl. Mt 24, 10ff.

⁵⁶⁸Vgl. Sand, Matthäus, 476ff; Limbeck, Matthäus-Evangelium, 280ff; Lambrecht, Parousia, 310; Gnilka, Matthäusevangelium, 309f; Wiefel, Matthäus, 409f; Vielhauer,

6.3.2 Die eschatologische Rede in Lk 21

Neben Lk 12, 35 - 59 und 17, 20 - 37 findet sich in Lk 21, 5 - 36 die dritte Endzeitrede. Während die Adressaten in Lk 12 zur Wachsamkeit aufgefordert werden und die zweite Rede vom plötzlichen Kommen Christi berichtet, werden in Lk 21 die Zwischenzeit und die endzeitlichen Geschehnisse geschildert. „Deutlich unterscheidet Lukas schon eingetretene Ereignisse wie die Eroberung Jerusalems und die Verfolgung der Gemeinde von der eigentlichen Endzeit, die den Kosmos betreffen wird (21, 10a.12a.20-24).“⁵⁶⁹ Der Verfasser streicht gängige apokalyptische Inhalte⁵⁷⁰ oder überträgt sie auf die letzte Periode. Das bereits Geschehene ist jedoch nicht Profangeschichte, sondern Bestandteil des eschatologischen Wirkens Gottes. Der Evangelist wurde durch die geschichtliche Rückschau auf die Vernichtung Jerusalems zu einer differenzierten Betrachtungsweise der Endzeitgeschehnisse veranlasst.⁵⁷¹

In seinen endzeitlichen Darstellungen bezieht Lukas die eschatologischen Erwartungen auf den Fall Jerusalems und gestaltet sie rückschauend. Somit gewinnen historische Erfahrungen wie sonst nur im Alten Testament oder in der Offenbarung des Johannes Offenbarungscharakter. Die Änderung des markinischen Textes hat eine doppelte Konsequenz. „Sie löst die Parusie wie vom Todespassa (vgl. z.B. 19,11ff.) so auch von den Ereignissen des jüdischen Krieges und unterstreicht damit: die Parusie ist nicht termingebunden, sondern kommt plötzlich und unübersehbar; zum anderen erhöht die Erfüllung bestimmter Voraussagen aus Mark. 13 das Gewicht der noch ausstehenden Parusieverheißung.“⁵⁷² Lukas kann trotz der erfolgten Verzögerung an der Parusie und dem Weltende festhalten, weil diese Elemente mit Bestimmtheit und zu jedem Zeitpunkt plötzlich geschehen können und sich in merklichen Zeichen von Zeit zu Zeit melden. Der Evangelist setzt die Parusie jedoch von den Ereignissen des Jüdischen Krieges ab. „Die heilsgeschichtliche Betrachtung erlaubt darüber hinaus auch eine Rückkoppelung der Zerstörung Jerusalems an die prophetischen Ankündigungen der Vorzeit nach dem Prinzip von Verheißung und Erfüllung.“⁵⁷³ Diese neue Betrachtungsweise erfordert zu jedem Zeitpunkt Wachsamkeit.⁵⁷⁴

Apokalypsen, 431; Schweizer, Matthäus, 292ff.

⁵⁶⁹Schweizer, Lukas, 215.

⁵⁷⁰Beispielsweise: Der Greuel (Mk 13, 14).

⁵⁷¹Vgl. Ernst, Lukas, 421; Schweizer, Lukas, 215ff.

⁵⁷²Grundmann, Lukas, 378.

⁵⁷³Ernst, Lukas, 421.

⁵⁷⁴Vgl. Grundmann, Lukas, 377f; Wiefel, Lukas, 347; Wolter, Lukasevangelium, 668f;

Lukas gibt Mk 13 wieder, allerdings wird die Rede öffentlich im Tempel gehalten. In Lk 21 beginnt die Endzeitrede ohne Intervention der Jünger und setzt direkt, nach einer eher beifälligen Anmerkung über den Tempel, mit der Belehrung ein. Das Nichtwissen Jesu über den Zeitpunkt der Vollendung erwähnt Lukas nicht. Außerdem lauten die abschließenden Mahnungen, die vermutlich Teil des Sonderguts waren, anders. Die markinische Vorlage ist in Lk 21 unverkennbar; die Änderungen können vermutlich nicht nur auf die redaktionelle Arbeit des Lukas zurückgeführt werden. Lukas wird wahrscheinlich noch eigene Überlieferungen verwendet und verarbeitet haben. Durch die lukanischen Eingriffe wird der Akzent der Vorlage an einigen Stellen verschoben. Durch die Wendung „vor diesem allem“ wird die Verfolgung der Gemeinde an den Beginn der Geschehnisse gerückt. Darauf folgen politische und kosmische Katastrophen und Bedrängnisse (Lk 21, 8 - 24) und das Kommen des Menschensohnes (Lk 21, 25 - 28). Das Ende der Drangsal markiert die Erfüllung des eschatologischen Maßes, welches als „Zeit der Heiden“ dargestellt wird. Die in Mk 13, 27 enthaltene Sammlung der Erwählten wird von Lukas weggelassen und durch eine Ermahnung ersetzt (Lk 21, 28).⁵⁷⁵

6.4 Die Endzeitrede in Mk 13

Jede urchristliche Apokalypse legt den Schwerpunkt auf einen anderen eschatologischen Sachverhalt und besitzt eigene inhaltliche und formale Besonderheiten. In Mk 13 finden sich Jesus-Worte, die das endzeitliche Geschehen unter einem bestimmten Blickwinkel betrachten.

6.4.1 Die Eröffnungsszene - Ankündigung der Zerstörung des Tempels: Vers 1 - 4

Ein zentraler exegetischer Streitpunkt besteht in dem Verhältnis der Ankündigung der Tempelzerstörung (Mk 13, 1f) zur Ölbergszene (Mk 13, 3f). Viele Exegeten gehen hier von einer redaktionellen Naht aus und sehen die in Mk 13, 1f überlieferte Begebenheit wohl zurecht als vormarkinisch.⁵⁷⁶ Der einführende Genitivus absolutus und die Anrede „Lehrer“ weisen in Mk 13, 1f auf markinische Bearbeitung hin. Es besteht eine Spannung zwischen dem Namenlosen (Mk 13, 1) und den vier Jüngern

Ernst, Lukas, 421; Schweizer, Lukas, 215ff.

⁵⁷⁵Vgl. Klein, Lukasevangelium, 643f; Kremer, Lukasevangelium, 201; Grundmann, Lukas, 377f; Vielhauer, Apokalypsen, 431;

⁵⁷⁶Vgl. Bultmann, Geschichte, 36; Haenchen, Weg, 437; Marxsen, Markus, 113.

in Vers 3. Als überlieferungsfähiges Einzelwort ist die Ankündigung der Tempelzerstörung wohl nicht denkbar. Durch die Anpassung an den Hinweis des Namenlosen ergibt sich ein selbständig tradiertes Apophthegma. Der Evangelist fügte aber wohl nicht nur die Anrede „Lehrer“ ein, sondern machte aus dem Namenlosen (Mk 13, 1) auch einen Jünger.⁵⁷⁷

Christus verlässt in Mk 13, 1 den Tempel, was aufgrund der in Mk 11 und 12 erfolgten Droh- und Gerichtsworte eine besondere Bedeutung gewinnt. Der Tempel ist von diesem Moment an sich selbst überlassen und die endgültige Trennung eingeläutet. Durch den namenlosen Jünger wird die Aufmerksamkeit auf die faszinierende Pracht der Tempelbauten gelenkt. Jesus nimmt in Vers 2 die Bemerkung des Namenlosen in einer Frageform auf, bezieht sich aber zunächst nur auf die Bauten. Mit einem prophetischen Wort kommt er auf die Steine zu sprechen, die jetzt komplette Zerstörung symbolisieren, und kündigt die vollkommene Vernichtung des Tempels an, wodurch ein Kontrast zu der prachtvollen Darstellung aus Vers 1 geschaffen wird. Die Vorhersage der Tempelzerstörung kann als Gerichtsansage verstanden und mit Prophetenworten verglichen werden. Allerdings wählten die Propheten andere Formulierungen.⁵⁷⁸ Am dichtesten liegt die Formulierung noch an 2. Sam 17, 13. Jesus nahm diese Formulierungen auf und aktualisierte sie. Durch die Ergänzung „der nicht zerstört werden wird“ fügt Markus historische Fakten in die prophetische Ankündigung. Während des Jüdischen Krieges (66 - 70 n. Chr.) rückte der Jerusalemer Tempel immer mehr in den Mittelpunkt des Geschehens. Freiheitskämpfer verschanzten sich im inneren Bereich des Tempels und gaben erst auf, als das Gotteshaus fiel. Josephus berichtet in seinen Geschichtswerken von der endgültigen Vernichtung des Tempels und von der Schleifung des Tempels, der Stadt und der Ringmauer durch Vespasian.⁵⁷⁹

Die Distanz zum Tempel wird in Mk 13, 3 auch dadurch markiert, dass Jesus gegenüber vom Heiligtum auf dem Ölberg⁵⁸⁰ sitzt. Das Zusammensein mit einem kleinen Kreis seiner Jünger hat den Anschein einer Geheim-Belehrung außerhalb der Öffentlichkeit. Die vier Jünger, die sich bei Jesus befinden, sind die ersten, die er berufen hatte. Unsicher ist, wieso neben der Dreiergruppe Jakobus, Petrus und Johannes auch Andreas dabei ist. Entscheidend ist hier, dass jetzt am Ende des Evangeliums noch einmal die Erstberufenen genannt werden. Die Jüngerfrage in

⁵⁷⁷Vgl. Pesch, Naherwartungen, 84.

⁵⁷⁸Vgl. Mich 3, 12; Jer 26, 18.

⁵⁷⁹Vgl. Ernst, Markus, 369ff; Gnllka, 181ff; Pesch, Markusevangelium, 268ff.

⁵⁸⁰Nach Sach 14, 4 ist der Ölberg der Ort des göttlichen Gerichts.

Mk 13, 4 wird durch „Sag uns“ eingeleitet und hat den Zeitpunkt der Tempelzerstörung zum Inhalt. Die zweite Frage bezieht sich auf die erste und konkretisiert sie. Unklar ist jedoch, was sie präzisiert. Marxsen vermutet, dass diese Frage die Endvollendung mit der Tempelzerstörung verbindet.⁵⁸¹ Mit „alles“ ist nach Grundmann „das Ende des Tempels als Einleitung des Endes überhaupt“⁵⁸² gemeint. Die Verknüpfung von Tempelzerstörung und Allvollendung wirkt künstlich. Die erste Frage ist auf bereits vergangene kriegerische Geschehnisse zu beziehen, die zweite Frage verweist jedoch durch die Begriffe „Zeichen“ und „vollenden“ deutlich auf das in Mk 13, 14 - 27 dargestellte eschatologische Geschehen. Somit kann eine Verbindung zwischen der Tempelzerstörung und der Endvollendung gesehen werden. Wahrscheinlich hatten einige der Adressaten von Markus den Untergang des Tempels als ein Zeichen für die Endvollendung angesehen. Sehr geläufig ist in der apokalyptischen Literatur⁵⁸³ die Frage nach dem Zeitpunkt des Endes.⁵⁸⁴

6.4.2 Warnung vor Verführern und Beginn der endzeitlichen Wehen: Vers 5 - 8

In dieser Textpassage⁵⁸⁵ wechselt die Anrede (Mk 13, 5.7) mit dem erzählenden Stil (Mk 13, 6.8). Die Trennung von vormarkinischer Tradition und der Redaktion des Evangelisten ist in diesem Textblock nicht einfach.⁵⁸⁶ In Vers 6 wird aufgrund des Hinweises „mein Name“ eine christliche Leserschaft vorausgesetzt. Den Auftakt der eschatologischen Rede Jesu bildet eine Warnung vor Verführern und Verführung (Mk 13, 5f) und sie wird eingeleitet mit dem Aufmerksamkeit fordernden Ausruf „Gebt acht“. Die Rede Jesu ist als Antwort auf die vorherige Jünger-Frage konzipiert. Somit soll die Warnung vor den zahlreichen Verführern keine Neugierde, sondern endzeitliche Wachsamkeit hervorrufen. Verführer werden kommen und mit Erfolg viele verführen.⁵⁸⁷ Durch die Offenbarungsformel „ich bin es“ weisen sie einen messianischen Status aus und versuchen somit, ihre Position zu legitimieren. In diesem Zusammenhang

⁵⁸¹Vgl. Marxsen, Markus, 114.

⁵⁸²Grundmann, Markus, 262.

⁵⁸³Vgl. Dan 8, 13; 12, 6ff; 4. Esr 4, 33; 6, 7ff; syrBar 21, 18f.

⁵⁸⁴Vgl. Cranfield, Gospel, 394; Schmid, Markus, 238; Eckey, Markusevangelium, 328ff; Gnllka, Markus, 183.

⁵⁸⁵Lukas passte die Mk-Vorlage seiner Geschichtsperspektive an, nahm aber nur wenige redaktionelle Eingriffe vor (Lk 21, 7 - 11).

⁵⁸⁶Vgl. Pesch, Markusevangelium, 277.

⁵⁸⁷Die Warnung vor Verführern in eschatologischen Texten ist keine Seltenheit. Auch in 2. Thess 2, 2ff und im ersten Kapitel der Petrus-Apokalypse findet sich die explizite Warnung, sich nicht verführen zu lassen.

kann an zeitgenössische Messiasprätendenten wie Theudas oder Johannes von Gischala gedacht werden. Auch Pseudochristusse, die sich als der wiedergekommene Jesus Christus ausgeben werden, können in Betracht gezogen werden.⁵⁸⁸ Die Wendung „in meinem Namen“⁵⁸⁹ deutet auf mögliche Verführer innerhalb der christlichen Gemeinde hin, die im Namen Jesu vorgeben, dass das eschatologische Heil bereits präsent sei.⁵⁹⁰

Die Warnung vor Kriegsgeschehnissen und Kriegsgerüchten (Mk 13, 7f), die zu den Drangsalen der Endzeitereignisse gehört, ist ein gängiges apokalyptisches Motiv⁵⁹¹ und könnte in jeder beliebigen Apokalypse beheimatet sein.⁵⁹² Der Evangelist bezieht diese Warnung allerdings wahrscheinlich auf konkrete historische Ereignisse⁵⁹³: Den Jüdischen Krieg und die Tempelzerstörung.⁵⁹⁴ Augenfällig ist die Formulierung, dass man von Kriegen hören wird und somit nicht direkt in sie involviert ist. Sollte Markus auf die Geschehnisse in den Jahren 66 - 70 n. Chr. in Palästina anspielen, so könnte er damit die geographische Distanz der Leser zu diesen Ereignissen im Blick haben. Die Notwendigkeit dieser Geschehnisse wird durch eine Wendung aus Dan 2, 28; 9, 26 verdeutlicht. Diese Ereignisse gehören zum göttlichen Geschichtsplan und sind unveränderlich.⁵⁹⁵ Sie stellen jedoch nicht das Zeichen für das Ende⁵⁹⁶ dar⁵⁹⁷, sondern füllen lediglich die Zeitspanne bis zum Ende. Durch den Verweis auf die Drangsale wird das Ausbleiben des Endes erklärt und gleichzeitig die Hoffnung wachgehalten.⁵⁹⁸

Die Darstellung der Drangsale wird in Mk 13, 8 präzisiert. Völker werden sich gegeneinander erheben und Weltreiche verfallen in kriegerische Auseinandersetzungen. Die Menschheit wird von globalen Katastrophen heimgesucht. Erdbeben und Hungersnöte, die als Folgeerscheinung der kriegerischen Aktivitäten zu betrachten sind, kommen hinzu. Die Erdbeben sind in diesem Kontext eher nicht als Metapher für den Krieg,

⁵⁸⁸Vgl. u.a. Cole, Gospel, 274; Conzelmann, Geschichte, 218; Haenchen, Weg, 438f.

⁵⁸⁹In Mt 24, 5 wurden beide Wendungen zu „ich bin der Christus“ zusammengefügt und christologisch entfaltet. In Lk 21, 8 hingegen wird durch die Formulierung „Ich bin es und die Zeit ist nahe gekommen“ der Fokus auf die Parusie gelegt. Markus bezieht seine Darstellung auf konkrete gegenwärtige Verführungen.

⁵⁹⁰Vgl. Pesch, Markusevangelium, 278f; Schweizer, Markus, 153.

⁵⁹¹Vgl. Taylor, Gospel, 504f.

⁵⁹²Vgl. u.a. äthHen 99, 4; syrBar 48, 30ff.

⁵⁹³Vgl. Limbeck, Markus-Evangelium, 183.

⁵⁹⁴Vgl. Brandenburger, Apokalyptik, 39.

⁵⁹⁵Vgl. Taylor, Gospel, 505.

⁵⁹⁶Vgl. Dan 12, 4.9.13

⁵⁹⁷Vgl. Morgan, Gospel, 276.

⁵⁹⁸Vgl. Pesch, Naherwartung, 121; Pesch, Markusevangelium, 279f; Ernst, Markus, 373.

sondern wörtlich als Naturkatastrophen zu betrachten.⁵⁹⁹ Kriege und kosmische Katastrophen (Hungersnöte und Erdbeben) gehören zum festen Repertoire in der jüdischen und christlichen Apokalyptik.⁶⁰⁰ Als mögliche Vorlage für die Darstellung in Mk 13, 7f diente Jes 19, 2. „Und ich will Ägypten aufreizen gegen Ägypten; und sie werden streiten, ein jeder wider seinen Bruder und ein jeder wider seinen Nächsten, Stadt wider Stadt, Königreich wider Königreich.“ Vielfach wurde angenommen, dass historische Ereignisse der Hintergrund für die markinischen Darstellungen seien.⁶⁰¹ Markus mag möglicherweise auch diese Geschehnisse mitbedacht haben, jedoch treten sie für ihn angesichts der Tatsache, dass sie der Beginn der Wehen sind, in den Hintergrund. Zudem finden sich diese Darstellungen bereits in älteren endzeitlichen Unheilspredigten. Das Bild der Geburtswehen wurde bereits im Alten Testament in einem unheilvollen Zusammenhang verwendet.⁶⁰² In der rabbinischen Theologie festigte sich die Vorstellung von den Wehen des Messias.⁶⁰³ Damit ist die schreckensvolle Zeitepoche vor dem Ende gemeint, aus der die messianische Heilszeit im Sinne einer schmerzlichen Geburt hervorkommen wird. Die Formulierung „Anfang der Wehen“ ist eine neuartige Formulierung und beißt sich mit dem „noch nicht“ des vorherigen Satzes. Wenn man beide Zeitaussagen zusammen nimmt, wird gleichzeitig sowohl endzeitliche Distanz als auch Erwartung verdeutlicht. Die Adressaten sollen nicht davon ausgehen, dass sie in den letzten Tagen leben, aber die Hoffnung haben, das nahende Ende zu erwarten.⁶⁰⁴

Der Evangelist Markus entwirft ein düsteres Bild für den Auftakt der Endzeit. Die Welt wird durch bewusste Verführungen, falsche Verheißungen, Feindschaft und globale Kriegsgeschehnisse unter den Menschen und Völkern gezeichnet sein. Hinzu kommen noch kosmische Katastrophen, auf die der Mensch keinen Einfluss hat. Somit ist er dem Willen Gottes vollends unterworfen.

⁵⁹⁹ Anders Pesch, der das Stampfen der Kriegsheere als Metapher für Erdbeben deutet. Vgl. Pesch, *Naherwartung*, 124; Pesch, *Markusevangelium*, 280.

⁶⁰⁰ Vgl. 4. Esr 6, 22ff; 13, 30ff; Jer 27, 41ff; Offb 6, 1ff.

⁶⁰¹ Man könnte dabei an folgende Ereignisse denken: Die römische Revolte unter Galba, Otho und Vitellius; die Hungersnot unter Claudius; die Erdbeben von Pompeji (63 n. Chr.) und Phrygien (61 n. Chr.).

⁶⁰² Vgl. Jes 22, 23; Mich 4, 9f; Hos 13, 13.

⁶⁰³ Vgl. Beasley-Murray, *Commentary*, 38.

⁶⁰⁴ Vgl. Schmid, *Markus*, 239; Gnilka, *Markus*, 187f; Cranfield, *Gospel*, 394ff.

6.4.3 Die verfolgte christliche Gemeinde: Vers 9 - 13

Mit dem zweiten Ausruf „Gebt acht“ wird ein neuer Einsatz markiert. In dieser paränetischen Textpassage werden nicht mehr äußere apokalyptische Zeichen dargestellt, sondern es werden noch konkreter aktuelle Erfahrungen der christlichen Gemeinde in der Zeit bis zur Parusie des Messias in den Blick genommen (Mahnungen und Tröstungen: Vers 9a.11.13 und Ankündigungen von Verfolgungen und Irreführungen: Vers 9b.12.13).⁶⁰⁵ Die Struktur der Passage ähnelt der von Mk 13, 5 - 8. Auffällig ist auch hier der Wechsel von der Anrede (Vers 9.11.13) zum erzählenden Stil (Vers 10.12). Auch dieser Abschnitt wurde redaktionell bearbeitet.⁶⁰⁶

Vor der Ankündigung von Leid und Verfolgung setzt der Evangelist in Mk 13, 9 eine direkte Mahnung an die Adressaten. Das, was Markus nun verkündet, richtet sich an Betroffene. Die Gläubigen müssen sich bewähren. Der Begriff *παράδιδόναι* wurde bislang auf Jesus oder Johannes den Täufer angewendet. Hier jedoch bezieht er sich auf die Jünger. Er bedeutet als Terminus der Gerichtssprache in etwa „jemandem den Prozess machen“. Ein Anklang an das Schicksal Jesu wird nur implizit angedeutet. Durch die Auslieferung an die Synhedrien werden Nachstellungen und Verfolgungen durch die Juden angenommen. In den Synagogen werden die Jünger mit Prügelstrafen und Auspeitschungen⁶⁰⁷ konfrontiert.⁶⁰⁸ Zudem werden sich die Gläubigen auch vor heidnischen Instanzen, die hier durch Statthalter und Könige⁶⁰⁹ repräsentiert werden, rechtfertigen müssen. Das Milieu ist trotz der konkret benannten jüdischen Elemente nicht mehr klar zu definieren. Anscheinend zeigt sich hier der Übergang von der jüdischen zur römischen Kultur. Die Ursache für die gewalttätigen Aktionen gegenüber den Jüngern liegt in deren Bekenntnis zu dem Namen Jesu begründet.⁶¹⁰ Mit dem Ablegen des Zeugnisses hat der Evangelist auch die missionarische Verkündigung im Blick. Durch das während der Verfolgungen abgelegte Zeugnis zu Christus werden die Ver-

⁶⁰⁵Matthäus bearbeitete die markinische Vorlage, sodass nur Mt 24, 9a.b und 24, 13 vergleichbare Aussagen in Mk 13, 9b und Mk 13, 13 haben. Das Thema von Mk 13, 9 - 13 behandelte Matthäus in der Aussendungsrede (Mt 10, 17 - 22). Vgl. Sand, Matthäus, 482.

⁶⁰⁶Vgl. Pesch, Markusevangelium, 282.

⁶⁰⁷Vgl. 2. Kor 11, 24.

⁶⁰⁸Vgl. Lane, Gospel, 460f.

⁶⁰⁹Die Erwähnung von Statthaltern und Königen schließt nicht unbedingt auf eine als selbstverständlich geltende Heidenmission. So aber Pesch, Naherwartung, 127.

⁶¹⁰Dass das standhafte Bekennen zu Christus Leid und Strafen zur Folge hat, ist auch in anderen apokalyptischen Texten ein wichtiges Element. Vgl. u.a. Offb 6, 9ff; 20, 4.

folger der Gläubigen schuldig. Durch diese Schuld wird angedeutet, dass sich die irdischen Gerichte vor dem göttlichen Endgericht verantworten müssen.⁶¹¹

Der Gedanke in Mk 13, 10 stellt eine zwischen Vers 9 und 11 eingeschobene Zwischenbemerkung⁶¹² dar. Die weltweite Verkündigung des Evangeliums wird von Markus als verzögerndes Element verstanden. Durch den Missionsauftrag wird das Ende, das nicht auf einen unbestimmten Termin verschoben wird⁶¹³, noch aufgehalten. Zugleich werden die Mission und die Einsatzbereitschaft durch das ausstehende und näher kommende Ende motiviert. Die umfassende Verkündigung des Evangeliums ist eine Bedingung für den Beginn des Endes. Auffällig ist hier der Wandel im apokalyptischen Verständnis. Ein geschichtlicher Vorgang, der dem Ende vorangeht, wird in die Hände der Gemeinde gelegt. Die missionarische Tätigkeit wird zwar durch das Zeugnis der Jünger vor dem Gericht sichergestellt, jedoch wird dadurch noch keine weltumfassende Universalität erzielt.⁶¹⁴

Die Formulierung „und wenn“ (Mk 13, 11) bezieht sich auf die Verhaftung und Auslieferung. Die Jünger werden in ihrem Tun gestärkt und getröstet. Sie sollen sich nicht um die richtigen Antworten in den Verhören sorgen, denn der Heilige Geist wird für sie das Wort ergreifen. Hinter diesem Gedanken steckt die jüdische Märtyreriologie. Der Märtyrer ist ein ausgewählter Geistträger. Während der Anfechtungen wird der Heilige Geist den Jüngern beistehen⁶¹⁵ und das Verhör wird Verkündigung. Dadurch wird die Angelegenheit der christlichen Gemeinde zur Sache Gottes.⁶¹⁶

In Mk 13, 12 wird das Auslieferungsmotiv weiter ausgestaltet. Zur Bedrängnis der Jünger kommt der tödliche Familienstreit hinzu. Bestandteil der apokalyptischen Darstellungen der Unheilszeit sind das Zerwürfnis der Familie und der innerfamiliäre Kampf der Familienmitglieder. Mit dem Bruch der Familie zerbricht auch die in ihr angesiedelte Verehrung Gottes. Als Vorlage für Mk 13, 12 diente wohl Mich 7, 6: „Denn der Sohn verachtet den Vater, die Tochter lehnt sich auf gegen ihre Mut-

⁶¹¹Vgl. Lane, Gospel, 460f; Grundmann, Markus, 264; Schenke, Markusevangelium, 293.

⁶¹²Vgl. Brandenburger, Apokalypse, 30f.

⁶¹³Für den Verfasser stellt die Angabe „unter alle Völker“ eine absehbare Größe dar. Vgl. Ernst, Markus, 376.

⁶¹⁴Vgl. Marxsen, Markus, 120; Brandenburger, Apokalypse, 30ff; Schmid, Markus, 240f.

⁶¹⁵Vgl. Ex 4, 15

⁶¹⁶Vgl. Gnllka, Markus, 191.

ter, die Schwiegertochter gegen ihre Schwiegermutter; des Mannes Feinde sind seine Hausgenossen.“ Zu der Tradition gehört auch die Auslieferung in den Tod.⁶¹⁷ In Mk 13 wird diese gängige Unheilserwartung insofern verändert, als dass sie auf die Jünger übertragen wird. Derjenige, der sich zu Christus bekennt⁶¹⁸, erfährt Anfeindungen aus seiner eigenen Familie.⁶¹⁹ Das Ende der Zeiten wird hier durch die Auflösung aller gesellschaftlichen Ordnung verdeutlicht. Durch den Wechsel von dem erzählenden Stil zur Anrede in Mk 13, 13 wird gezeigt, dass es sich um das präsenste Schicksal der Angesprochenen handelt. Die Anfeindungen und der Hass steigern sich bis zum Schluss des Absatzes. Möglich ist, dass Markus auf historische Erfahrungen anspielt.⁶²⁰ Allerdings endet die Passage mit einem tröstenden Ausblick. Jeder, der ausharrt, wird gerettet werden. Versteht man die zeitliche Bestimmung in diesem Schlusswort eschatologisch⁶²¹, würde hiermit den standhaft gebliebenen Gläubigen berechnete Hoffnung auf den Eintritt in das Reich Gottes gemacht.⁶²² Für den Evangelisten ist jedoch eher die Aussicht auf das Ende des eigenen Lebens entscheidend. Der Jünger wird schon den eigenen Tod als den Auftakt der Vollendung erfahren, womit kein apokalyptisches Schwärmertum gemeint ist, sondern nur ein realistisches Einstellen auf gegebene Realitäten. Der Grund für den Hass ist wie schon in Vers 9 das Bekenntnis zu Jesu („um meines Namens willen“).⁶²³

Der Verfasser ist sich der bedrohlichen Situation durchaus bewusst und sorgt sich um die Gläubigen. Verfolgungen und Folter wegen des Bekenntnisses zu Christus gehören zum christlichen Dasein der gegenwärtigen Epoche. Diese Passage ist weniger apokalyptische Belehrung als vielmehr trostspendende Verheißung. Das „noch nicht“ muss mit dem Blick auf das bald Kommende ertragen werden. Durch den Geist wird den Schwachen Mut und Kraft zum christlichen Bekenntnis gegeben. Gefordert sind Ausdauer und Standhaftigkeit bis zum Ende.

⁶¹⁷Vgl. äthHen 100, 1ff; syrBar 70, 3f.

⁶¹⁸Vgl. Lane, Gospel, 463f.

⁶¹⁹Pesch versteht den Bruder als Glaubensbruder. Vgl. Pesch, Naherwartungen, 134.

⁶²⁰Evtl. hat Markus auch die neronische Verfolgung im Blick.

⁶²¹Lambrecht geht von einem Einfluss von Mich 7, 6f aus. Vgl. Lambrecht, Redaktion, 140f.

⁶²²Vgl. 4. Esr 6, 25; Dan 12, 12.

⁶²³Vgl. Grundmann, Markus, 264f; Ernst, Markus, 377f.

6.4.4 Drangsale der Endzeit: Vers 14 - 23

Durch die einführende Wendung⁶²⁴ „Wenn ihr aber (...) seht“ wird der Anfang der endzeitlichen Drangsale eingeleitet.⁶²⁵ Das Zeichen, das das Ende ankündigt, ist der „Greuel der Verwüstung“. Es stellt hier allerdings nicht die Zerstörung des Tempels⁶²⁶ dar, sondern eine eschatologische Widersacherfigur. Die präzisen geographischen und umweltbedingten Angaben lassen die Frage nach einer historischen Vorlage aufkommen. Vermutlich lag diese Passage schon in vormarkinischer Zeit schriftlich vor, als der Jüdische Krieg sich bereits abzeichnete.⁶²⁷ Für den Evangelisten tritt allerdings die historische hinter die eschatologische Perspektive vollkommen zurück. Wesentlicher Bestandteil der endzeitlichen Drangsale ist auch das Auftreten von Pseudopropheten, das in Mk 13, 21ff dargestellt wird.

In Mk 13, 14 wird die Jüngerfrage nach dem Zeichen des beginnenden Endes mit dem Sehen der Greuel der Verwüstung beantwortet. Das Ereignis betrifft die Adressaten in direkter Weise, da sie auch zur Flucht aufgefordert werden. Durch den Hinweis auf die Flucht wird nahegelegt, dass es sich um ein zukünftiges Ereignis zu handeln scheint. Allerdings ist dieser Hinweis sehr stark kodiert und nicht leicht zu dechiffrieren. Der Begriff βδέλυγμα bezeichnet im Alten Testament einen Gegenstand des Abscheus, ein mit Händen gemachtes Götzenbild.⁶²⁸ Ein vergleichbarer Ausdruck taucht in Dan 7, 27; 11, 31; 12, 11 und 1. Makk 1, 54; 6, 7 auf und bezeichnet dort den um das zweite Jahrhundert v. Chr. unter Antiochus Epiphanes im Jerusalemer Tempel errichteten Götzenopferaltar.⁶²⁹ Diese Vorlage kann Mk 13 beeinflusst haben, sodass in Mk auf das Vorhaben Caligulas angespielt wird, der im Tempel ein Kaiserbild errichten lassen wollte.⁶³⁰ Zudem stellt die Flucht aus Judäa in die Berge eine Warnung dar, in Jerusalem keine Zuflucht zu suchen. Durch diesen Hinweis kann auf die Zeit des beginnenden Jüdischen Krieges hingewiesen sein. Der Evangelist mag von all diesen zeitgeschichtlichen Ereignissen beeinflusst worden sein, jedoch muss von einer konkre-

⁶²⁴Vgl. Mk 13, 7: „Wenn ihr hört“.

⁶²⁵In Lk 21, 20-24 gestaltete der Verfasser die Vorlage um. Sie stellt nun eine Weissagung über das Ende Jerusalems dar. Dadurch wird die Vorlage entapokalyptisiert, da sie das Gewand der Historizität erhält. Vgl. dazu: Ernst, Lukas, 428ff. Die Darstellungen in Mt 24, 15 - 22 stimmen hingegen im Wesentlichen mit denen aus Mk 13, 14ff überein.

⁶²⁶So aber Pesch, Markusevangelium, 289.

⁶²⁷Vgl. Hahn, Rede, 257ff.

⁶²⁸Vgl. Foerster, βδέλυγμα, 598ff.

⁶²⁹Vgl. Guy, Gospel, 158.

⁶³⁰Vgl. Eckey, Markusevangelium, 334f.

ten Deutung auf historische Personen und Ereignisse Abstand genommen werden, da der eschatologische Rahmen des Kapitels dies nicht hergibt und auch nicht intendieren will. Vielfach wurde der „Greuel der Verwüstung“ historisch interpretiert und auf Taten der Zeloten, die sich während des Krieges im Tempel verschanzten, die Schändung des Tempels durch das Aufstellen von Götzenbildern⁶³¹ oder die Tempel-Zerstörung bezogen.⁶³² Markus will keine Analogie zu einem römischen Kaiser oder einem konkreten historischen Ereignis schaffen⁶³³, sondern vielmehr auf eine endzeitlich-apokalyptische Gestalt⁶³⁴ im Sinne eines eschatologischen Widersachers⁶³⁵, den Antichristen, verweisen.⁶³⁶ Letzter Ausweg bei Bedrohungen war die Flucht in die Berge.⁶³⁷ Sie bot Schutz vor römischen Heeren und stellt jetzt einen Ort der Sicherheit vor dem Scheusal dar. Mit dem Hinweis auf die Flucht soll wahrscheinlich auch nur die Größe der Greuertaten markant hervorgehoben werden. Die Aufforderung zur Aufmerksamkeit des Adressaten, die wohl von Markus stammt, weist auf die Wichtigkeit des endzeitlichen Zeichens hin und mahnt somit auch die Leser in Bezug auf ihr Verhalten.⁶³⁸

Bei der in Judäa stattfindenden Erscheinung des Widersachers ist kompromisslose Flucht erforderlich. In Mk 13, 15f wird die enorme Wichtigkeit dieser Flucht durch zwei verschiedene Schilderungen aus der palästinensischen Lebenswelt untermauert. Die Aufforderung zur Flucht gewinnt durch die Beschreibungen vom Menschen auf dem Dach und auf dem Feld ihre nötige Dringlichkeit.⁶³⁹ Diese Darstellungen wurden ursprünglich verwendet, um auf die Parusie des Messias aufmerksam zu machen.⁶⁴⁰ Es ist vorstellbar, dass Lukas einer älteren Tradition, die das Kommen des Reichs Gottes thematisiert, noch näher stand. In Mk 13, 15f wird damit jedoch das Eintreffen des eschatologischen Widersachers illustriert. Diese Verse kann man durchaus Jesus zusprechen, da

⁶³¹Schmithals vermutet einen historischen Bezug, der an das Aufstellen der Caligula-Statue anknüpft. Vgl. Schmithals, Markus, 564f

⁶³²Vgl. dazu: Lambrecht, Redaktion, 144ff.

⁶³³Vgl. Conzelmann, Geschichte, 215.

⁶³⁴Vgl. Lohmeyer, Markus, 276.

⁶³⁵Vgl. dazu: 2. Thess 2, 3ff. Hier liegt eine vergleichbare Vorstellung vor. 2. Thess 2, 4: „(...) welcher widersteht und sich selbst erhöht über alles, was Gott heißt oder ein Gegenstand der Verehrung ist, so daß er sich in den Tempel Gottes setzt und sich selbst darstellt, daß er Gott sei.“

⁶³⁶Vgl. Taylor, Gospel, 511; Schweizer, Markus, 156; Schmid, Markus, 242f; Klostermann, Markus-Evangelium, 135; Grundmann, Markus, 266f.

⁶³⁷Vgl. Jer 4, 19; Gen 19, 17; Ez 7, 16; 1. Makk 2, 28.

⁶³⁸Es wird hier nicht appelliert, das Buch Daniel zu lesen. Anders kann Mt 24, 15 verstanden werden. Vgl. Schmid, Markus, 243.

⁶³⁹Vgl. Hendriksen, Commentary, 528.

⁶⁴⁰Vgl. Lk 17, 31.

sie sich in seine Reich-Gottes-Predigt einfügen.⁶⁴¹ Wer sich in dem entsprechenden Moment auf dem Dach aufhält, soll nicht mehr ins Haus gehen, sondern unmittelbar hinuntersteigen und flüchten. Die Flachdächer der eingeschossigen Häuser dienten als Vorratsraum, Aufenthaltsort⁶⁴², Versteck⁶⁴³ oder Gebetsort⁶⁴⁴. Die Flucht soll nicht dadurch aufgehalten werden, dass man noch etwas aus dem Haus mitnimmt, denn dies würde auch keine Hilfe mehr bieten. Mit der gleichen Eile soll derjenige sofort flüchten, der auf dem Feld arbeitet und sich nicht mehr nach seinem für die Reise unerlässlich wichtigen Mantel zurückwenden. Die Rückwendung ist in Mk 13, 16 auf den Mantel bezogen und nicht auf die sich im Rücken befindende Stadt.⁶⁴⁵ Somit wird die Erinnerung an Lots Frau⁶⁴⁶ nicht durch die genannte Rückwendung hergestellt, sondern durch den Kontext bei Lk 17, 31f⁶⁴⁷, in dem das städtische Milieu eine Rolle spielen kann.⁶⁴⁸

Durch die Formulierung „Wehe aber“ in Vers 17 wird der Fokus auf die Schwangeren und stillenden Mütter gerichtet, die die schwächsten Glieder in der Reihe der Flüchtenden darstellen.⁶⁴⁹ Markus verstand diese Schilderung als dramatische Darstellung der endzeitlichen Schrecknisse.⁶⁵⁰ Dass dazu aufgefordert wird, für einen günstigen Termin für den Beginn der Flucht zu beten (Mk 13, 18), verdeutlicht, dass der terminliche Rahmen nicht vorhersehbar ist. Die Tatsache allerdings, dass für einen günstigen Termin gebetet werden soll, lässt Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit auch in jenen Tagen zu. Im Winter, der ungünstigsten Zeit⁶⁵¹ für eine Flucht, ist die kalte Regenzeit, in der die Wege nur schwer begehbar sind, was katastrophale Fluchtbedingungen zur Folge hätte.⁶⁵² Eine Deutung, die auf historische Begebenheiten anspielt⁶⁵³, ist hier we-

⁶⁴¹Vgl. Lohmeyer, Markus, 276.

⁶⁴²Vgl. 1. Sam 9, 15.

⁶⁴³Vgl. Jos 2, 6.

⁶⁴⁴Vgl. Lk 17, 31.

⁶⁴⁵So aber Pesch, Naherwartungen, 148. Anders: Pesch, Markusevangelium, 293.

⁶⁴⁶Vgl. Gen 19, 17.

⁶⁴⁷Dann allerdings müssen komplizierte überlieferungsgeschichtliche Querverbindungen vorausgesetzt werden.

⁶⁴⁸Vgl. Gnllka, Markus, 196.

⁶⁴⁹Vgl. Lk 23, 29.

⁶⁵⁰In 4. Esr 6, 21 taucht dieses Schreckensbild in abgeänderter Form auf: Frauen erleiden Frühgeburten.

⁶⁵¹Vgl. Mt 24, 20: „Betet aber, daß eure Flucht nicht im Winter geschehe, noch am Sabbat.“ Die Bitte für eine günstige Zeit reicht hier über die Jahreszeit noch hinaus.

⁶⁵²Vgl. Ernst, Markus, 381.

⁶⁵³So aber Grundmann, Markus, 267. „Diese besondere Angabe kann nun ein deutlicher Hinweis darauf sein, daß das Ereignis des Flugblattes sich auf die Zeit des Caligula und Petronius, also 39/40 bezieht. Dort wurde mit fiebriger Spannung dem Herbst entgegengesehen, in dem die Entscheidung fallen mußte.“

niger geeignet, weil man damit dem Gesamtverständnis der markinischen Apokalypse nicht gerecht werden kann. Markus hatte sicherlich historische Begebenheiten im Blick. Allerdings verfasste er eine Darstellung der endzeitlichen Ereignisse, die sich auf das Kommende bezieht, und thematisiert dabei keine konkretisierbaren gegenwärtigen oder vergangenen Gestalten und Ereignisse.

In Mk 13, 19 wird mit dem apokalyptischen Ausdruck von „jenen Tagen“⁶⁵⁴ die letzte eschatologische Drangsal⁶⁵⁵ angesprochen. Die in Mk 13, 8 angerissenen Geschehnisse dienten nur als Vorläufer für das, was jetzt kommen wird. Durch die Formulierung des Verses „Denn jene Tage werden eine Drangsal sein, wie dergleichen von Anfang der Schöpfung, welche Gott schuf, bis jetzt nicht gewesen ist und nicht sein wird“, die sich auch in ähnlicher Form in Dan 12, 1⁶⁵⁶ findet⁶⁵⁷, erhält diese Aussage eine geheimnisvolle und mystische Note. Die Bedrängnis, die kommen wird, gewinnt eine unfassbare Größe. In keiner Zeitepoche, weder in der Vergangenheit noch Gegenwart oder Zukunft, gab es einen vergleichbaren Greuel. Durch diese formelhafte Wendung erhält die Darstellung etwas Besonderes.⁶⁵⁸ Durch die Erwähnung Gottes als Schöpfer wird auf seine lenkende Macht im göttlichen Geschichtsplan hingewiesen.⁶⁵⁹

Die von Gott bereits im Vorhinein beschlossene Verkürzung der Zeit (Mk 13, 20) dient der Rettung der Menschen. Dieses Element der verkürzten Zeit ist ein gängiges Motiv in der Apokalyptik.⁶⁶⁰ Begründet ist sie im Ablauf der Geschehnisse, die Gott in seinem Geschichtsplan bestimmt hat. Zu diesen Geschehnissen gehören auch die Ereignisse der Endzeit. Die Festlegung der Ereignisse ist abhängig von Gottes Willen, der hier die Drangsale verkürzt. Diese Verkürzung ist in Mk 13, 20 allerdings kein Anzeichen für eine allgemeine Konfusion⁶⁶¹, sondern Ausdruck von Gottes Barmherzigkeit. Ohne Gottes Erbarmen und dem damit zusam-

⁶⁵⁴Vgl. Mk 13, 17.

⁶⁵⁵Diese letzte Bedrängnis ist hier nicht analog auf den Jüdischen Krieg zu beziehen. So aber Pesch, Markusevangelium, 294.

⁶⁵⁶„Und in jener Zeit wird Michael aufstehen, der große Fürst, der für die Kinder deines Volkes steht; und es wird eine Zeit der Drangsal sein, dergleichen nicht gewesen ist, seitdem eine Nation besteht bis zu jener Zeit.“ Hier fehlt jedoch der Blick in die Zukunft.

⁶⁵⁷Vgl. auch 1. Makk 9, 17; Ex 9, 18.24; Jub 16, 8; Assmos 8, 1 und Offb 16, 18.

⁶⁵⁸Vgl. Ex 11, 6. Hier wird das gewaltige Ausmaß der Plagen durch die Zeitebenen der Vergangenheit und der Zukunft veranschaulicht. „Und es wird ein großes Geschrei sein im ganzen Lande Ägypten, desgleichen nie gewesen ist und desgleichen nicht mehr sein wird.“

⁶⁵⁹Vgl. Pesch, Markusevangelium, 294; Schmid, Markus, 243; Lane, Gospel, 471f.

⁶⁶⁰Vgl. 4. Esr 4, 26; syrBar 20, 1f.

⁶⁶¹So verhält es sich aber in äthHen 80, 2.

menhängenden Entschluss die Zeit zu verkürzen, wäre jeder Mensch der Vernichtung preisgegeben.⁶⁶² Ob dieser Entschluss Gottes auch die Rettung aus physischen Leiden betrifft, ist nicht mit Sicherheit zu klären.⁶⁶³ Die Erwähnung der Auserwählten, mit denen in der apokalyptischen Literatur die Gerechten gemeint sind⁶⁶⁴, deutet deren Geschichtsmächtigkeit an. Markus, der nur in diesem Vers den Begriff ἐκλέσθαι verwendet, bezeichnet mit ihm die christliche Gemeinde. Für die Gläubigen bedeutet diese Verkürzung Trost, keine garantierte Sicherheit.⁶⁶⁵

Mk 13, 21 knüpft mit der ausdrücklichen Warnung vor Pseudopropheten⁶⁶⁶, die die letzte Stufe der Drangsale in jenen Tagen darstellen, an Vers 6 an. Dort jedoch bezog sich die Warnung auf die gegenwärtige Situation. In Vers 20 wird auf die Zukunft verwiesen. Von den falschen Propheten wird das Auftauchen des Messias an geographisch nicht fixierbaren Orten angekündigt. Auch hier ist von einer Deutung auf historische Ereignisse und Personen abzusehen. Bestandteil der endzeitlichen Periode sind wirre Spekulationen über die Wiederkunft Christi. Die Parusie des Messias wird sich jedoch nicht im unverbindlich Verborgenen ereignen⁶⁶⁷, sondern öffentlich erfolgen. Der Verfasser spricht sich deutlich gegen die Auffassung im Verborgenen aus und mahnt vor Parusieschwärmern.⁶⁶⁸

Mit dem Hinweis auf die gefährlichen Aktivitäten von Lügen-Propheten und Lügen-Christussen greift Vers 22 die am Ende von Mk 13, 21 stehende Warnung auf. Diese Verführer stiften Verwirrung, indem sie Zeichen und Wunder⁶⁶⁹ darbringen und angeben, Christus oder der Prophet zu sein. An eine Paarung, wie sie in Offb 13 durch die beiden Tiere dargestellt wird, ist hier allerdings nicht zu denken. Die jeweilige Bestimmung der Tiere unterscheidet sich deutlich. Die Falsch-Propheten und Falsch-Christusse hingegen liegen in ihrer Funktion und Gestaltung so dicht beieinander, dass sie fast schon deckungsgleich sind. Das Auftreten von Falschpropheten kommt auch im Alten Testament vor.⁶⁷⁰ Einen

⁶⁶²Vgl. Jer 12, 12.

⁶⁶³So aber Lambrecht, Redaktion, 164f. Anders: Gnilka, Markus, 197.

⁶⁶⁴Vgl. äthHen 38, 2; 39, 6f.

⁶⁶⁵Vgl. Gnilka, Markus, 197f.

⁶⁶⁶Vgl. Offb 13: Das Tier aus dem Meer symbolisiert ebenfalls den Falschpropheten.

⁶⁶⁷Etwas deutlicher ist die Darstellung im Verborgenen noch in Mt 24, 26: „Wenn sie nun zu euch sagen: Siehe, er ist in der Wüste! so gehet nicht hinaus; Siehe, in den Gemächern! so glaubet nicht.“

⁶⁶⁸Vgl. Pesch, Markusevangelium, 298.

⁶⁶⁹Vgl. Ex 7, 3; Dtn 13, 1ff; Sach 13, 2.

⁶⁷⁰Vgl. Mich 5, 12; Sach 13, 2: „Und es wird geschehen an jenem Tage, spricht Jehova der Heerscharen, da werde ich die Namen der Götzen ausrotten aus dem Lande, und ihrer wird nicht mehr gedacht werden; und auch die Propheten und den Geist der

christlichen Neologismus stellt der Begriff „Falschchristus“ dar. Durch die Tätigkeiten der Pseudochristusse und -propheten wird der Höhepunkt der Drangsale, das Erscheinen des Antichristen (Vers 14), nicht abgemildert. Denn die Widersacher aus Mk 13, 22 treten als Gefolge des Antichristen auf. Ähnlich verhält es sich auch in 2. Thess 2.⁶⁷¹ Die Vorstellung, dass der Antichrist nur in Judäa, die Pseudopropheten jedoch überall auftreten, setzt Mk 13 nicht voraus. Der Text hat sehr viel mehr eine globale Vorstellung im Blick. Durch die Schlussformulierung des Verses „wenn möglich“ wird die Intensität der Warnung nicht abgemildert. Vielmehr steht dahinter ein vertrauensvoller Mahnruf. Durch die abschließende Mahnung werden die Gläubigen zur Wachsamkeit aufgefordert. Erwählung stellt hiermit noch keine garantierte Sicherheit für die Errettung dar. Den Adressaten wurde zwar alles mitgeteilt, die Konsequenzen daraus müssen sie jedoch selbst ziehen. Die Wendung „Siehe, ich habe euch alles vorhergesagt.“ hebt diese Darstellungen von denen der Falschpropheten ab. Die Aufforderungen zur Wachsamkeit in Mk 13, 33ff werden schon hier eingeleitet.⁶⁷²

Der Verfasser konstruiert in diesem Abschnitt aus verschiedenen Überlieferungen eine Redepassage, in der er die Ereignisse, die dem Ende vorausgehen, schildert. Markantes Zeichen, an dem das Ende abgelesen werden kann, wird das Erscheinen des göttlichen Widersachers, des Antichristen, sein. Elementarer Bestandteil für die Gemeinde ist das Wissen, dass Gott das gesamte Geschichtsgeschehen lenkt und die Gemeinde nicht im Stich lässt. Jedoch wird gleichzeitig vollkommene Wachsamkeit gegenüber widdergöttlichen Verführern gefordert. Die Darstellungen des Antichristen und der Pseudopropheten und -christusse als Zeichen der Endzeit sind verbreitete Vorstellungen in jüdischen und christlichen Apokalypsen. Was bleibt, ist der Glaube an und die Hoffnung auf Gott, der zu jedem Zeitpunkt der Herr der Welt sein wird.

Unreinheit werde ich aus dem Lande wegschaffen.“

⁶⁷¹In 2. Thess 2, 2 - 3a treten falsche Propheten auf, die als Gefolgschaft des Antichristen dienen (Vers 3f). „Lasst euch von niemand auf irgend eine Weise verführen, denn dieser Tag kommt nicht, es sei denn, dass zuerst der Abfall komme und geoffenbart worden sei der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens.“ Vgl. auch die Vorstellungen in der Johannes-Offenbarung. Auch dort werden die Taten des Antichristen durch das Auftreten der falsche Propheten, die in dem Dunstkreis des göttlichen Widersachers stecken, nicht abgeschwächt.

⁶⁷²Vgl. Pesch, Markusevangelium, 298f; Ernst, Markus, 383f.

6.4.5 Die Parusie des Menschensohns: Vers 24 - 27

Diese Passage hat als zentrales Thema das Kommen des Messias, dem kosmische Geschehnisse vorausgehen.⁶⁷³ Die Sammlung der Auserwählten stellt dabei den Endpunkt dar. Der Evangelist schuf diesen Redeabschnitt aus alttestamentlichen Bildern und entwarf in apokalyptischer Weise ein absonderliches Bild des kommenden Endes. Der Redeabschnitt wird von einem futurischen erzählenden Stil dominiert, in dem kein Imperativ auftaucht.⁶⁷⁴ Die Parusie des Menschensohns markiert das Eintreten der Wirklichkeit Gottes in die Welt. Auffällig ist, dass in diesem Absatz nicht davon berichtet wird, dass und wie der eschatologische Widersacher vernichtet wird.⁶⁷⁵ Eine Schlussfolgerung aus diesem Umstand, wonach Mk 13, 24 - 27 gemeinsam mit Mk 13, 5 - 8 aus einer Vorlage stammen, in der lediglich das Ende der Welt und die beginnende Erlösung, jedoch nicht das Gericht thematisiert werden, ist eher unwahrscheinlich.⁶⁷⁶ Auch in dem angeblich nachträglich eingefügten Textstück Mk 13, 14 - 23 fehlt die apokalyptische Färbung der hypothetischen Quelle V. 5-8.24-27 nicht. Zudem ist der Absatz Mk 13, 24 - 27 durch den Begriff „die Auserwählten“ verbunden.⁶⁷⁷

In einer gewissen Spannung stehen die Zeitangaben in Mk 13, 24 („in jenen Tagen“⁶⁷⁸ und „nach jener Drangsal“). Es ist denkbar, dass die erste Zeitangabe redaktionell bearbeitet wurde, da mit ihr das Kommen des Antichristen und das Erscheinen des Messias enger aneinandergesetzt werden.⁶⁷⁹ Ebenso nachvollziehbar ist die Auslegung, dass mit dieser zweifachen Zeitangabe lediglich dargestellt werden soll, dass die endzeitlichen Ereignisse dem göttlichen Plan entsprechend ablaufen.⁶⁸⁰ In jenen Tagen erscheinen der Gipfel der Bedrängnisse und somit auch die Wende zur Rettung. Mit *ἀλλά* wird diese Wende eingeleitet. Was nun geschehen wird, bereitet den Drangsalen ein Ende. Auch die Ausschaltung des An-

⁶⁷³Die Darstellungen in Lk 21, 25 - 28 und Mt 24, 29 - 31 entsprechen thematisch der Mk-Vorlage. Bei Lukas wird die Parusie jedoch nur kurz angedeutet. Zentraler ist die Schilderung der apokalyptischen Geschehnisse.

⁶⁷⁴Anders in: Lk 21, 28.

⁶⁷⁵Anders ist dies in 2. Thess 2, 8; Offb 20, 10: „Und der Teufel, der sie verführte, wurde in den Feuer- und Schwefelsee geworfen, wo sowohl das Tier ist als auch der falsche Prophet; und sie werden Tag und Nacht gepeinigt werden von Ewigkeit zu Ewigkeit.“

⁶⁷⁶So aber Taylor, *Gospel*, 517f.

⁶⁷⁷Vgl. Schmid, *Markus*, 244ff.

⁶⁷⁸Diese Angabe knüpft an Vers 19 an.

⁶⁷⁹Vgl. Gnllka, *Markus*, 199f; Schweizer, *Markus*, 157f; Anders Pesch, der diese Zeitangaben gleichsetzt. Jene Tage stellen jetzt die Tage nach jener Drangsal dar. Vgl. Pesch, *Naherwartungen*, 157; Pesch, *Markusevangelium*, 302.

⁶⁸⁰So Ernst, *Markus*, 385.

tichristen muss vorausgesetzt werden, obwohl dies nicht explizit erwähnt wird. Die beschriebenen Zeichen an Himmelskörpern sind Bestandteil apokalyptischer Literatur.⁶⁸¹ Vorlage für Vers 24 dürfte wohl Jes 13, 10 sein.⁶⁸² Ein Einfluss von Joel 2, 10 - 3, 4; 4, 15 ist ebenso denkbar, da auch hier vom Erscheinen des Herrn gesprochen wird, was sowohl in Mk 13 als auch in Joel für die Auserwählten die Rettung bedeutet.⁶⁸³ Die Anspielungen auf die alttestamentlichen Bilder müssen in Mk 13, 24f als Elemente der nun beginnenden Neuschöpfung und der sich vollziehenden Endvollendung betrachtet werden. Allerdings wird durch diese Darstellungen auch das Schicksal der Bösen beleuchtet. Diese Verse erfüllen somit mehrere Funktionen, wobei die Darstellung der Parusie des Messias der leitende Gesichtspunkt ist.⁶⁸⁴ Als Antimetapher zur Erschaffung der Himmelskörper (Gen 1, 14ff) wirkt die Verdunklung und Erschütterung von Sonne, Mond und Sternen. Dadurch wird die Situation der Dunkelheit im Chaos-Zustand vor der Schöpfung hergestellt, was als Symbol für die kosmische und unübersehbare Form der Parusie dient.⁶⁸⁵ Mit der Schilderung des Phänomens der Verdunklung der Himmelskörper kann auch auf die Vernichtung aller Geistermächte hingewiesen werden, die nach altjüdischer Vorstellung die Gestirne bestimmen und lenken.⁶⁸⁶ In den alttestamentlichen Texten stellen die Bilder der Erschütterung der Himmelskörper die Begleitumstände des Gerichts Gottes dar. Somit veranschaulicht dieses Bild in Mk 13 auch das Endgericht über die Gottlosen und Bösen, die jetzt dem Chaos übergeben werden.⁶⁸⁷ Der Evangelist hatte mit seinen Darstellungen nicht nur die Rettung und das Schicksal der erwählten Gläubigen im Blick.⁶⁸⁸

Den Höhepunkt der Endzeitereignisse stellt die Erscheinung des Menschensohns dar (Mk 13, 26). Durch das einleitende „und dann“ wird eine Ereigniskette angedeutet. Für Markus und seine Adressaten ist der

⁶⁸¹Vgl. äthHen 102, 2; Jes 34, 4.

⁶⁸²„Denn die Sterne des Himmels und seine Gestirne werden ihr Licht nicht leuchten lassen; die Sonne wird finster sein bei ihrem Aufgang, und der Mond wird sein Licht nicht scheinen lassen.“

⁶⁸³Vgl. Barclay, Markusevangelium, 285; Lambrecht, Redaktion, 176ff.

⁶⁸⁴Vgl. Brandenburger, Apokalyptik, 55f.

⁶⁸⁵Vgl. Stegemann, Markusevangelium, 301; Grundmann, Markus, 268f.

⁶⁸⁶Vgl. Schmithals, Markus, 567f; Grundmann, Markus, 269.

⁶⁸⁷Vgl. Ebner, Markusevangelium, 139.

⁶⁸⁸Vgl. Schenke, Markusevangelium, 297; Gnilka, Markus, 200. Anders Eckey, Markusevangelium, 338. „Anders als in den im Hintergrund stehenden AT-Schilderungen der Gerichtstheophanie spielt die erschreckende und lähmende Wirkung der fürchterlichen kosmischen Katastrophe auf die Menschheit an unserer Stelle keine Rolle. Sie interessiert hier nicht. Es geht um die Heilsbedeutung des Geschehens für die Erwählten.“

Menschensohn⁶⁸⁹ Christus. Durch die Wolken des Himmels, auf denen er kommen wird, wird er als ein zu Gott gehöriges Wesen markiert.⁶⁹⁰ Die Hoheit Jesu wird durch die Ausstattung von Elementen der Macht und Herrlichkeit untermauert.⁶⁹¹ Somit stellt er einen hellen Kontrastpunkt zum Dunkel des Chaos dar. Nicht genauer definiert und benannt ist das Ziel seines Erscheinens. Entscheidend scheint nur zu sein, dass sie, womit in erster Linie die Sünder und Frevler gemeint sind, ihn sehen. Das Sehen dieses Bilds impliziert, dass mit dem Kommen des Menschensohns auch das Gericht, das jedoch nicht ausdrücklich erwähnt wird⁶⁹², stattfinden wird.⁶⁹³ Durch das Sehen, das für die Gegner ein Erkennen ihrer Situation bedeutet, wird sich das Gericht vollziehen. Das Sehen des Richters schließt die Vernichtung der Sünder mit ein.⁶⁹⁴

Durch ein nochmaliges „und dann“ wird der letzte Akt des Endzeitgeschehens eingeleitet. Christus wird seine Engel aussenden, um die Gläubigen von den vier Winden einzusammeln. Der Hintergrund der Formulierung „aus den vier Winden“ dürfte die Vorstellung der weltweiten Zerstreuung der Gläubigen sein. Ähnliche Vorstellungen von der Zerstreuung und der Sammlung der Erwählten finden sich auch im Alten Testament, dort allerdings auf die Israeliten bezogen.⁶⁹⁵ Der Evangelist hat in Mk 13, 27 hingegen die Zusammenführung der christlichen Gemeinde im Blick.⁶⁹⁶ Führte in den alttestamentlichen Stellen noch Gott die Erwählten zusammen, so ist dies nun die Aufgabe des Menschensohns, der dies mit Hilfe der Engel tut. Dem antiken Weltbild entspricht die Vorstellung von den vier Ecken (Winden) der Welt.⁶⁹⁷ Die Wendung „vom Saum der Erde bis zum Saum des Himmels“⁶⁹⁸ wird in der Forschung unterschiedlich

⁶⁸⁹Vgl. Dan 7, 13.

⁶⁹⁰Vgl. Ex 34, 5; Jes 19, 1; Ps 18, 12. Vgl. dazu auch: Oepke, *νεφέλη*, 904ff.

⁶⁹¹Vgl. Offb 1, 7; Ps 8,6

⁶⁹²Anders ist dies im Matthäus-Evangelium, das als einziges das Gerichtsgeschehen schildert. Vgl. Mt 25, 31ff.

⁶⁹³Dan 7, 14 und äthHen 62, 1.13 sind wesentliche Stellen, die für die Funktion des Menschensohns und dem mit ihm verbundenen Gericht bedeutend sind. Markus entnahm seine Formulierungen vermutlich aus Dan 7, die Vorstellungswelt entspricht jedoch eher dem Bild aus äthHen 62.

⁶⁹⁴Vgl. Pesch, Markusevangelium, 303f.

⁶⁹⁵Vgl. Dtn 30, 4: „Wenn du bis an der Himmel Ende verstoßen wärest, so wird dich doch der Herr, dein Gott, von dort sammeln und dich von dort holen.“ Sach 2, 10: „Fliehet aus dem Mitternachtlande! spricht der Herr; denn ich habe euch in die vier Winde unter dem Himmel zerstreut, spricht der Herr.“

⁶⁹⁶Sehr viel stärker steht der Aspekt der nahenden Erlösung in Lk 21, 28 im Mittelpunkt.

⁶⁹⁷Vgl. Ez 37, 9; Offb 7, 1; Lk 13, 29: „Und sie werden kommen von Osten und Westen und von Norden und Süden und zu Tische liegen im Reiche Gottes.“

⁶⁹⁸Vgl. Dtn 30, 4.

erklärt. Sie wird auf die höchste Höhe der Welt und des Himmels⁶⁹⁹, auf Galiläa⁷⁰⁰ oder auf die Sphäre der Lebenden und Toten⁷⁰¹ bezogen. Wahrscheinlich soll durch diese Formulierung lediglich das umfassende Ausmaß des eschatologischen Geschehens anschaulich versinnbildlicht und im Zusammenhang mit dem Bild der vier Winde betrachtet werden. Kein einziger Punkt auf der Welt und zwischen Himmel und Erde wird von dem Menschensohn und seinen himmlischen Helfern ausgelassen werden. Jeder Auserwählte, wo auch immer er sich aufhalten mag, wird gefunden. Weitere Elemente des Parusiegeschehens, wie die Entrückung zu Christus, die Auferstehung der Toten⁷⁰² oder der Einzug ins Paradies⁷⁰³, werden hier zwar nicht erwähnt, können aber stillschweigend vorausgesetzt werden. Die eschatologische Hoffnung, mit Christus leben zu können, ist der zentrale Aspekt in Mk 13, 24ff.⁷⁰⁴

Der Abschnitt schildert nur in knappen Worten, wie sich das Parusiegeschehen vollziehen wird. Wesentliche Elemente des Endzeitgeschehens, die in anderen urchristlichen Schriften genannt werden, sind hier zwar nicht explizit erwähnt, aber implizit vorausgesetzt. Den Auftakt des Geschehens bilden kosmische Erschütterungen. Der Fokus ist jedoch nicht auf diese dunkle Seite, die Zerstörung und das Chaos gerichtet, sondern auf den Trost und die Hoffnung für die Gläubigen. Die Gegner müssen sich vor dem in Mk 13 nicht genannten Gericht verantworten. Die Endvollendung des Gläubigen wird nur sehr schemenhaft angedeutet. Dargestellt wird nur, dass die christliche Gemeinde zusammengeführt wird, um in das Reich Gottes heimgeführt zu werden.

6.4.6 Die Frage nach dem Zeitpunkt des Endes - Das Gleichnis vom Feigenbaum: Vers 28 - 32

Diese Redepassage besteht aus unterschiedlichem traditionellem Material. Aufgrund von vielen verschiedenartigen Elementen muss von redaktionellen Eingriffen ausgegangen werden. Zentrales Thema dieses Abschnitts ist die Nähe des allgemeinen Endes, das aber dennoch nicht zeitlich präzisiert wird. Nach dem Gleichnis (Vers 28f), das mit zwei Imperativen eingeleitet wird, folgt ein prophetischer Ausspruch (Vers 30), der die vier Jünger direkt anspricht. Die beiden letzten Verse in diesem

⁶⁹⁹Vgl. Lohmeyer, Markus, 279.

⁷⁰⁰Vgl. Marxsen, Markus, 126.

⁷⁰¹Vgl. Beasley-Murray, Commentary, 92.

⁷⁰²Vgl. u.a. 1. Kor 15; 1. Thess 4.

⁷⁰³Vgl. Lk 23, 43.

⁷⁰⁴Vgl. Schmid, Markus, 246.

Abschnitt, die zwei abgesonderte Logien sind, bestehen aus einer formelhaften Wendung (Vers 31) und einer Belehrung über die Ahnungslosigkeit des endzeitlichen Zeitplans (Vers 32). Dieses Gleichnis bildet nicht den Schlussteil einer redaktionellen Rahmung, sondern stellt den Abschluss der traditionellen eschatologischen Rede dar.⁷⁰⁵

Mit dem Gleichnis vom Feigenbaum (Mk 13, 28) wird versucht eine Antwortmöglichkeit auf die dringende Frage nach dem „Wann“ des Endes⁷⁰⁶ zu geben. Der geheimnisumwitterte Zeitpunkt bleibt zwar nach wie vor unbekannt, jedoch gehen leiseste Andeutungen aus dem Gleichnis hervor. Ein Adressat, der präzise Zeitangaben herbeisehnt, wird durch das Gleichnis enttäuscht. Durch die im Gleichnis erwähnten Hinweise „nahe“ und „nahe vor der Tür“ wird die Notwendigkeit angemessener Verhaltensweisen untermauert. Wegen der sich im Frühjahr erneuernden Blätter bietet sich der Feigenbaum⁷⁰⁷ für den Vergleich an. Wenn der Zweig saftig ist⁷⁰⁸ und die Blätter hervorgetrieben sind, kann man den nahenden Sommer erkennen.⁷⁰⁹ Bestehende Wendungen wie der Sommer als Zeichen für die Endzeit, die Angabe „nahe“⁷¹⁰ und die Analogie zu Ereignissen aus der Natur zeigen, dass die Ereignisse mit Sicherheit eintreffen werden, da auch die Naturgeschehnisse immer wieder eintreffen werden. Der exakte Zeitpunkt kann aber nicht aus diesem Gleichnis gedeutet werden. Es wird mit dem Hinweis auf den bald kommenden Sommer lediglich angedeutet, dass das Ende nahe ist. Das unerwartete Eintreffen⁷¹¹ des Endes kann aus dieser Metaphorik nicht abgelesen werden.⁷¹²

Die einleitende Formel „wenn ihr aber seht“ (Vers 29) lehnt sich an Mk 13, 14, das mit der gleichen Formel das eschatologische Zeichen (der Greuel der Verwüstung) einführt, an.⁷¹³ Dieser Auftakt spricht den Adressaten direkt an und fordert ihn zur genauen Beobachtung auf, die Nähe

⁷⁰⁵Vgl. Pesch, *Naherwartungen*, 181ff; Lambrecht, *Redaktion*, 202ff.

⁷⁰⁶Vgl. Mk 13, 4.

⁷⁰⁷Es handelt sich hier nicht um einen speziellen Feigenbaum, sondern um die Feigenbäume an sich. Anders jedoch: Beasley-Murray, *Commentary*, 97f; Wellhausen, *Evangelium*, 106. Vollkommen abwegig ist die Deutung, das Gleichnis als Ansage des Gerichts über die Juden zu interpretieren. So jedoch Schreiber, *Theologie*, 134ff.

⁷⁰⁸Vgl. Ez 17, 4.

⁷⁰⁹Vgl. Dorris, *Gospel*, 314.

⁷¹⁰Joel 1, 15; Jes 13, 6; Jer 31, 16; Ez 30, 3.

⁷¹¹Das Bild vom Blitz in Lk 17, 24 verdeutlicht das plötzliche Eintreten sehr anschaulich. Hier steht dieses Bild im Rahmen eines Reich-Gottes-Gleichnisses. „Denn gleichwie der Blitz blitzend leuchtet von einem Ende unter dem Himmel bis zum anderen Ende unter dem Himmel, also wird der Sohn des Menschen sein an seinem Tage.“

⁷¹²Vgl. Grundmann, *Markus*, 270; Pesch, *Markusevangelium*, 307.

⁷¹³Die Interpretationsansätze gehen hier auseinander. Vgl. Hahn, *Rede*, 253; Marxsen, *Markus*, 127; Pesch, *Markusevangelium*, 308.

zu erkennen. Allerdings bleibt die Interpretation des Gleichnisses sehr verschwommen. Durch die unklare und distanzierte Formulierung, die letztlich nicht verrät, was nahe ist, sind zahlreiche und uneingeschränkte Deutungsmöglichkeiten gegeben. Diese Lücke kann mit folgenden Elementen gefüllt werden: Die Greuel, das Auftreten des Antichristen, das Gericht, die Vollendung und/oder die Parusie des Messias. Das Bild der Tür greift auf Mk 13, 26 zurück⁷¹⁴ und verweist aufgrund seiner Formulierung eher auf eine personale Deutung, also den Menschensohn, der nahe vor der Tür ist.⁷¹⁵

Mit einer feierlichen Amen-Einleitung erfolgt in Mk 13, 30 ein Prophetenwort, in dem das nahende Eintreten von „dies allem“ ebenfalls kodiert dargestellt wird. „Dies alles“, das wohl alle bisher dargestellten endzeitlichen Geschehnisse bezeichnet, soll noch zu Lebzeiten dieses Geschlechts erfolgen. Da mit der Wendung „dieses Geschlecht“ die Zeitgenossen gemeint sein müssen⁷¹⁶, über die gleichzeitig ein negatives Urteil ausgedrückt wird⁷¹⁷, „bezeugt das Wort eine intensive Naherfahrung“⁷¹⁸. Diese Naherwartung ist jedoch im Vergleich zu Mk 9, 1 verhaltener. Die Intention des Evangelisten könnte demnach darin bestehen, dass die endzeitliche Bewährung des Gläubigen entscheidender ist als das exakte Wissen um das Ende.⁷¹⁹

Die eschatologische Rede gewinnt durch die bleibenden Worte Christi eine besondere Qualität. Die gesamte Schöpfung geht ihrem Ende entgegen⁷²⁰, die Worte Jesu jedoch sind unvergänglich und werden Himmel und Erde überdauern⁷²¹. Diente diese Formulierung dem vormarkinischen Redaktor ursprünglich als abschließende Bestätigung der Naherwartung, so erhält dieses Wort im Kontext des Markus-Evangeliums einen auf die christliche Gemeinde bezogenen Sinn. Wenn man schon Christus und seine Parusie nicht erleben darf, so hat man zumindest seine un-

⁷¹⁴Anders Pesch, der diese Metapher auf Mk 13, 33ff bezieht. Vgl. Pesch, Markusevangelium, 308.

⁷¹⁵Vgl. Ernst, Markus, 389.

⁷¹⁶Vgl. Kümmel, Verheißung, 54; Gräßer, Parusieverzögerung, 128.

⁷¹⁷Vgl. Mk 8, 12.38: „Wer sich aber mein und meiner Worte schämt unter diesem ehebrecherischen und sündigen Geschlecht, des wird sich auch des Menschen Sohn schämen, wenn er kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln.“ Womöglich hat der vormarkinische Redaktor eine ursprünglich kritische auf das zeitgenössische Judentum bezogene Aussage aufgenommen.

⁷¹⁸Gnilka, Markus, 206.

⁷¹⁹Vgl. Schweizer, Markus, 161f; Schenke, Markusevangelium, 299.

⁷²⁰Vgl. Jer 4, 23ff; Jes 51, 6; äthHen 72, 1; Offb 21, 1.

⁷²¹Als Vorlage für diese Wendung dürfte Jes 40, 8 gedient haben: „Das Gras verdorrt, die Blume verwelkt; aber das Wort unsres Gottes bleibt ewiglich.“

vergängliche Verkündigung.⁷²² Der Fokus liegt zwar sehr viel mehr auf der Unvergänglichkeit des Wortes Jesu, aber gleichzeitig geht diese Vorstellung in gängiger apokalyptischer Manier vom Vergehen der Schöpfung aus.⁷²³

Auf dem Schlussvers dieses Abschnitts (Mk 13, 32), dem Unwissenheitslogion, liegt der Akzent. Ausschließlich Gott besitzt die Kenntnisse über die Abfolge der eschatologischen Geschehnisse und den Zeitpunkt des Tages und der Stunde.⁷²⁴ Der Tag lehnt sich an alttestamentliche Traditionen an und meint den Tag des Endgerichts. Im Neuen Testament entspricht dieser Tag dem Zeitpunkt der Parusie Christi.⁷²⁵ Ein wenig befremdlich wirkt die dreifache Negierung im Blick auf den genauen Termin. Mit jeder genannten Figur, die nichts weiß, wird die Wirkung der Aussage gesteigert. Mit der Auskunft, dass auch die Engel, die nach apokalyptischen Vorstellungen am Endzeitgeschehen partizipieren, über den Termin nicht informiert sind⁷²⁶, zieht der Evangelist eine höhere Instanz hinzu, wodurch seine Aussage an Gewicht gewinnt. Auffällig ist, dass auch der Menschensohn, der schließlich die zentrale Rolle im Parusiegeschehen spielt, den Termin nicht kennt. In späterer Zeit stellte das Nicht-Wissen des Messias ein Problem dar; so findet sich dieser Vers in Lk 21 gar nicht, sondern nur in abgewandelter Form in Apg 1, 7⁷²⁷. Auch in Mt 24, 36 ist die Formulierung entschärft.⁷²⁸ „Das Wort wird in einer Situation drängender Parusieerwartung als deren Korrektur entstanden sein und kann kaum auf Jesus zurückgeführt werden.“⁷²⁹ Vermutlich ist es in verschiedenen Stufen entstanden, weswegen dieser Vers letztlich kein christologisches Problem darstellt. Für die Adressaten soll es in erster Linie darum gehen, sich nicht zu sorgen und auf Gott, den Lenker der Weltgeschichte, zu vertrauen.⁷³⁰

⁷²²Vgl. Gräber, Parusieverzögerung, 199.

⁷²³Vgl. Kümmel, Verheißung, 84f.

⁷²⁴Vgl. syrBar 21, 8; Sach 14, 7.

⁷²⁵Vgl. Schmid, Markus, 248; Pesch, Markusevangelium, 310. Implizit stecken jedoch vermutlich alle endzeitlichen Ereignisse in der Bezeichnung „Tag“.

⁷²⁶Dieser Umstand ist auch in jüdischen Traditionen gängig. Vgl. 4. Esr 4, 52; 1. Petr 1, 12.

⁷²⁷„Er aber sprach zu ihnen: Es gebührt euch nicht, zu wissen Zeit oder Stunde, welche der Vater seiner Macht vorbehalten hat.“

⁷²⁸„Von dem Tage aber und von der Stunde weiß niemand, auch die Engel nicht im Himmel, sondern allein mein Vater.“

⁷²⁹Gnilka, Markus, 207. Anders Schmid, der dieses Wort „als unzweifelhaft echtes Wort Jesu“ betrachtet. Es sei deshalb so wichtig, da sich Jesus durch das Aussprechen des Nicht-Wissens Gott unterordnet, „gleichzeitig aber sich „zum Vater hin erhöht“, indem er sich als „den Sohn“ im absoluten Sinn bezeichnet.“ Vgl. Schmid, Markus, 248.

⁷³⁰Vgl. Ernst, Markus, 390f.

Auf die am Anfang des Abschnitts gestellte Frage nach dem genauen Zeitpunkt des Endes geht Markus mit Hilfe von verschiedenen Traditionssträngen ein. Eine befriedigende Antwort, die durch verschwommene Formulierungen („dies“, „dies alles“) kryptisch wirkt, gibt er dem Leser, der eine exakte Zeitangabe erhofft, nicht. Seine Ausführungen geben nur zu verstehen, dass es in der Gegenwart lediglich Anhaltspunkte für das nahende Ende gibt, die man aufmerksam erfassen soll. Es sind die Anfänge der Wehen. Das Erscheinen des Antichristen ist noch genauso wenig erfolgt wie die Parusie Christi. In dieser angespannten Situation, die von Naherwartung und Ungewissheit geprägt ist, soll sich der Gläubige bereithalten und nicht in Panik verfallen. Die unvergänglichen Worte Jesu stellen sowohl den aufbauenden und hoffnungsvollen als auch gleichzeitig den zu einem sittsamen Leben mahnenden Felsen in der Brandung dar.

6.4.7 Appell zur Wachsamkeit: Vers 33 - 37

Die endzeitlichen Belehrungen rundet der Evangelist mit einer eschatologischen Paränese ab, deren zentraler Bestandteil der dreifache Appell zur Wachsamkeit ist.⁷³¹ Nach der allgemeinen Mahnung, die mit der Unwissenheit des genauen Termins begründet wird (Mk 13, 33), kommt das kleine Türhüter-Gleichnis (Vers 34), das wahrscheinlich vormarkinisch bearbeitet wurde. Mit dem zweiten Wachsamkeitsruf (Vers 35f) und einem erneuten ausdrücklichen Appell zur Wachsamkeit (Vers 37) endet die Endzeitrede. Unstimmig wirken die Gestalt des Gleichnisses und die aus ihm folgenden Anweisungen. Der Hinweis an den Türhüter zur Wachsamkeit hätte sicherlich genügt, um dem zentralen Gedanken des Abschnitts das nötige Gewicht zu verleihen. Die übrigen Knechte erinnern stark an ein bei Matthäus und Lukas tradiertes Bild⁷³², in dem der sorgsame Umgang mit anvertrauten Besitztümern thematisiert wird. Die gesamte Passage unterlag einem redaktionellen Prozess, der sogar innerhalb der kleinen Parabel einige Unebenheiten aufweist.⁷³³ Die dominierenden Elemente sind auch in dieser Passage das Nichtwissen um den genauen Termin der Parusie und die daraus resultierende Mahnung zur Wachsamkeit.

⁷³¹Sehr viel deutlicher fallen die mahnenden Schlussworte in Lk 21, 34 - 36 aus. Diese erinnern stark an paulinische Wachsamkeitsforderungen. Lukas verließ zwar die markinische Vorlage nicht, überarbeitete sie jedoch gründlich.

⁷³²Vgl. Mt 25, 14; Lk 19, 12.

⁷³³Vgl. Lambrecht, Redaktion, 284f.

Die Abschlusspassage wird mit dem gestalterischen Motiv „gebt acht“ (Mk 13, 33) eingeführt, das bereits mehrfach in der Endzeitrede verwendet wurde.⁷³⁴ Mit „denn“ wird der Folgesatz eingeführt, mit dem das bisher Gesagte auf alle Jünger angewendet wird. Der unbekannt Termin hat Wachsamkeit der Gläubigen zur Folge. Das Wort ἀγρυπνεῖτε entstammt der Weisheitsliteratur⁷³⁵ und kann mit „nicht schlafen“ übersetzt werden. Verstanden werden kann diese Wendung als ein „Wache halten“. In diesem Vers zielt die Formulierung sehr wahrscheinlich nicht auf ein kultisches Wachen in der Gemeinde ab.⁷³⁶ Da der Zeitpunkt der Parusie Christi unbekannt ist, ist Wachsamkeit gefordert, was auch durch das Türhüter-Gleichnis verdeutlicht wird. Mit der Wachsamkeit ist eine grundlegende „Haltung gegenüber dem Leben, in der der Mensch stets dem kommenden Herrn verantwortlich gegenüber steht und sich durch nichts von der festen Bereitschaft für ihn abhalten lässt“⁷³⁷ gemeint.

Das in Mk 13, 34 beginnende kleine Türhüter-Gleichnis⁷³⁸ zielt auf eine allegorische Deutung ab. Der Hausherr verlässt sein Haus⁷³⁹, zieht fort, überträgt seinen Knechten unterschiedliche Verantwortungsbereiche und fordert den Türhüter während seiner Abwesenheit auf, wachsam zu sein. Der Türhüter erhält durch seinen Spezialauftrag zu wachen eine gewisse Sonderstellung.⁷⁴⁰ An Petrus, der den Türhüter symbolisieren soll, ist hier aber nicht zu denken.⁷⁴¹ Eine derart dichte Auslegung speziell auf eine Person würde die Aufforderung zur Wachsamkeit der Gläubigen relativieren. Jedes Gemeindemitglied symbolisiert sowohl den Knecht als auch den Türhüter. Denn neben jeweils unterschiedlichen Aufgabenbereichen, die jeder Gläubige innehat, muss zugleich jeder wachsam sein. Diese Ausgangslage drückt die Situation der markinischen Gemeinde, die auf die Wiederkunft des Herrn wartet, aus.⁷⁴² Die Pointe dieser Parabel ist die nicht voraussehbare oder berechenbare Rückkehr des Hausherrn, die dazu führt, dass die Knechte und der Türhüter wachsam zu sein haben

⁷³⁴Vgl. Mk 13, 9.23.

⁷³⁵Vgl. Spr 8, 34; Weish 6, 15; Lk 21, 36.

⁷³⁶So aber Strobel, Untersuchungen, 222f.

⁷³⁷Schweizer, Markus, 162.

⁷³⁸Wenn man das ursprüngliche Gleichnis Jesus zuschreibt, bezog es sich auf die endzeitliche Katastrophe. Als Adressaten sind am ehesten die verantwortlichen Juden, Schriftgelehrte, anzunehmen. Vgl. Jeremias, Gleichnisse, 52. Die Umwandlung in ein Parusiegleichnis ist jedoch aufgrund der Thematik gut nachvollziehbar.

⁷³⁹Dabei ist an das Anwesen eines wohlhabenden Mannes zu denken. Vgl. Gnlika, Markus, 209.

⁷⁴⁰Vgl. Hebr 13, 17.

⁷⁴¹So aber Holtzmann, Synoptiker, 171; Schreiber, Theologie, 92.

⁷⁴²Vgl. dazu das Bild vom Dieb in der Nacht: 1. Thess 5, 2; Lk 12, 39. „Das sollt ihr aber wissen: Wenn ein Hausherr wüsste, zu welcher Stunde der Dieb käme, so wachte er und ließe nicht in sein Haus brechen.“

und sorgsam ihren Aufgaben nachgehen müssen. Somit haben die Gemeindemitglieder jederzeit für die Wiederkunft des Menschensohns und die damit verbundene Heilsvollendung bereit zu sein.⁷⁴³

Mit dem zweiten Wachsamkeitsruf in Mk 13, 35 wird das Gleichnis unterbrochen und die christliche Gemeinde unmittelbar angesprochen. Jetzt wird die nicht vorhandene Kenntnis von dem Zeitpunkt der Wiederkunft des Hausherrn⁷⁴⁴ durch die Nennung der möglichen Termine präzisiert. Durch die Erwähnung aller vier Nachtwachen⁷⁴⁵ wird die Unberechenbarkeit der Ankunft unterstrichen. Zudem verweist die Erwähnung der gesamten Nachtwachen auch auf die problematische Erfahrung der noch nicht realisierten Parusie Christi. Das Erscheinen während der Nacht entspricht der Aufgabe des Türhüters.⁷⁴⁶

Als Warnung, dass der zurückkommende Hausherr seine Knechte schlafend vorfindet, dient der Wachsamkeitsappell in Mk 13, 36, der dichter mit dem Gleichnis verbunden ist als der vorherige Vers. Da die Ankunft des Herrn unerwartet, jederzeit und plötzlich eintreten kann, ist ununterbrochene Wachsamkeit geboten. Auch diese Wachsamkeit bezieht sich auf eine angemessene christliche Lebensführung, in der Form, dass manches erledigt, von anderem hingegen abgesehen werden muss. Mit dem Schlussvers, in dem der Abschnitt nachhaltig abgerundet und der Redende wieder erkennbar wird, wird ein Wechsel von einer Geheim-Belehrung⁷⁴⁷ zu einer öffentlichen Gemeindeunterweisung vollzogen. Die Gemeinde soll sich nicht von endzeitlichen Schwärmereien und Irreführungen verleiten lassen, sondern im Sinne der gebotenen Mahnungen auf die Parusie des Herrn warten. Von einer Reaktion der Jünger wird nichts gesagt. Nahtlos schließt sich an dieses Kapitel die Passion an, mit der die angekündigten Bedrängnisse beginnen werden.⁷⁴⁸

In diesem Schlussabschnitt bündelt der Evangelist die Kernaussage der gesamten Rede auf eindrucksvolle Weise. An die Adressaten wird aufgrund des unbekanntens Termins der Parusie Jesu mit Hilfe des Türhüter-Gleichnisses eindringlich appelliert, wachsam zu sein. Allerdings soll diese eschatologische Wachsamkeit nicht in Passivität ausarten. Dabei ist ein schwärmerisches Herbeisehnen des Tages ebenso wenig geboten wie die

⁷⁴³Vgl. Ernst, Markus, 393.

⁷⁴⁴Womöglich stellt das Haus jetzt schon das Bild für die Gemeinde dar. Vgl. Lohmeyer, Markus, 285.

⁷⁴⁵Die Römer kannten vier, die Juden hingegen nur drei Nachtwachen.

⁷⁴⁶Vgl. Pesch, Markusevangelium, 315f.

⁷⁴⁷Vgl. Mk 13, 3.

⁷⁴⁸Vgl. Grundmann, Markus, 272.

unmögliche Berechnung des genauen Zeitpunkts. Die Christen sollen insofern wachsam sein und nicht schlafen, indem sie die Zeichen der Zeit aufmerksam registrieren und die - analog zum Gleichnis - ihnen auferlegten Aufgaben sorgsam ausüben, da der Zeitpunkt kommen wird, an dem sie Rechenschaft über das ablegen müssen, was sie taten.

6.5 Zusammenfassung und Fazit

Die Apokalypse in Mk 13 stellt zwar einen zusammenhängenden Text dar, der aber an zahlreichen Stellen redaktionell überarbeitet wurde. Womöglich lag eine apokalyptische Quellschrift⁷⁴⁹ vor, deren Merkmal der erzählende Stil ist. Welchen Umfang diese Quelle hatte, ist nicht zu ermitteln. Möglicherweise war sie umfangreicher als Mk 13 und der Redaktor übernahm nicht alles. Die Darstellungen in der Vorlage sind Bestandteil der gängigen apokalyptischen Literatur. Zudem scheint der Verfasser die kriegerischen Auseinandersetzungen des Jüdischen Krieges vor Augen gehabt zu haben. Nicht mit absoluter Sicherheit kann geklärt werden, ob der Verfasser der Vorlage Judenchrist oder Jude war. Aufgrund der Gesamtkonzeption von Mk 13 ist es jedoch wahrscheinlicher, dass der Verfasser Judenchrist war. Mit Hilfe synoptischer Traditionen gestaltet Markus die Vorlage um und „entapokalyptisiert“⁷⁵⁰ sie.

Der Fokus in der endzeitlichen Darstellung in Mk 13 liegt auf der nicht zu berechnenden Terminierung des Zeitpunkts der Parusie Christi und der damit von den Gläubigen geforderten Wachsamkeit. Um vor falschen auf das Ende bezogenen Erwartungen zu warnen und um die Wachsamkeit in der Gemeinde zu aktivieren, installiert Markus die Naherwartung. Den Auftakt der Apokalypse bildet eine Szene auf dem Ölberg zwischen Jesus und vier Jüngern, bei der die Sprache auf den herrlichen Bau des Tempels kommt. An dieser Stelle steht die kürzlich erfolgte Tempelzerstörung im Hintergrund, da Jesus von der Zerstörung dieses Baus spricht.

Jesus wird nach dem genauen Zeitpunkt der Vollendung gefragt, woraufhin dieser seine Endzeitrede beginnt, die die gängigen Merkmale und Elemente einer Apokalypse aufweist. Auf manche Ereignisse geht Christus jedoch nicht ein. Den Anfang dieser Rede bildet die Warnung vor Verführern und Verführung, vor Pseudopropheten und Pseudochristussen, was gängige Motive darstellen, die auch in anderen endzeitlichen

⁷⁴⁹Die Vorlage als Flugblatt zu bezeichnen, bietet sich nicht an. Vgl. Hahn, Rede, 259ff. Anders: Pesch, Naherwartungen, 207ff.

⁷⁵⁰Gnilka, Markus, 211f.

Schriften enthalten sind. Ein weiterer geläufiger Bestandteil in eschatologischen Texten, der auch in Mk 13 auftritt, ist die Ankündigung von endzeitlichen Drangsalen. In dem markinischen Text bestehen diese aus Kriegen und Kriegsgerüchten, die auf den historischen Kontext des Jüdischen Kriegs anspielen und mit kosmischen Katastrophen verknüpft sind. Ein weiterer Bestandteil endzeitlicher Darstellungen ist die Verfolgung der Gläubigen, die in Mk 13 ebenfalls ihren Platz hat.

Einer der endzeitlichen Höhepunkte ist der Auftritt des göttlichen Widersachers (Mk 13, 14ff). Gott sorgt jedoch für eine Verkürzung der Schreckenszeit (Mk 13, 20). Nach dem Auftreten des Antichristen erfolgt die erwartete Parusie des Menschensohns, die mit der Sammlung der Auserwählten endet und mit gängigen apokalyptischen Beschreibungen illustriert wird. Allerdings werden in dieser Schilderung einige wesentliche endzeitliche Bestandteile nicht ausdrücklich erwähnt, sondern nur stillschweigend vorausgesetzt: Das Endgericht Gottes; die Vernichtung des Antichristen; die Auferstehung, Entrückung und Endvollendung der Gläubigen; der Einzug ins Paradies. Dass diese eschatologischen Elemente nicht genannt werden, bedeutet im Umkehrschluss nicht, dass sie in der Vorstellungswelt des Verfassers nicht existieren oder in der Endzeit nicht kommen werden. Diese Ereignisse spielen für die intentionale Ausrichtung des Textes keine zentrale Rolle. Die Ausgangssituation bestand in der Frage nach dem „Wann“. Diese Frage beantwortet der Evangelist im Laufe des Kapitels immer wieder und kreiert dabei eine Apokalypse, in der wesentliche, aber nicht alle Elemente der Endzeit geschildert werden.

Mit Hilfe eines Gleichnisses schließt der Verfasser die Klammer zur Ursprungsfrage: Die Frage nach dem Zeitpunkt des Endes. Die Antwort dürfte den Adressaten, der eine exakte Zeitangabe erhofft, enttäuschen. In der Gegenwart sind zwar Zeichen zu erkennen, die auf das nahende Ende schließen lassen, aber den Termin des Endes kennt außer Gott niemand. Auch Christus selbst ist der Termin nicht bekannt (Mk 13, 32). Abschließend werden die Christen, da sie den Zeitpunkt nicht kennen, zur permanenten Wachsamkeit angehalten. Gott wird zwar die Seinen erretten, jedoch müssen auch sie sich verantworten, weswegen sie nicht nur passiv wachsam sein sollen, sondern auch in einer aktiven christlichen Verantwortung leben sollen.

Die eschatologischen Darstellungen in Mk 13 sind durchdrungen von Elementen der Hoffnung. Die Intention dieser Apokalypse ist deutlich zu erkennen. Auch wenn es düstere Anzeichen in der Gegenwart gibt und

fürchterliche Bedrängnisse kommen werden, denen die Gläubigen ausgesetzt sind, so steht am Ende immer noch die göttliche Instanz, die das gesamte Weltgeschehen souverän in Händen hält und die Auserwählten erretten wird. Somit gewinnen die Adressaten für ihre gegenwärtige Situation Zuversicht und Lebenshilfen und sollen nicht in einer lähmenden Grundhaltung verharren. Sie wissen zwar nicht, wann der Zeitpunkt der Wiederkehr Christi sein wird, aber sie haben die Gewissheit, dass er kommen wird. Dieser Umstand hat zur Folge, dass sie ihr Leben auf diesen unbestimmten Termin hin ausrichten und so ihr irdisches Leben, das von Drangsalen und Bedrängnissen gekennzeichnet ist und/oder sein wird, bewältigen können. Die (nicht explizit geschilderte) Vernichtung widergöttlicher Mächte in den apokalyptischen Darstellungen in Mk 13 lässt die Gläubigen einerseits hoffen, dass Bedrückungen von außen irgendwann ausgeschaltet werden, wodurch sie ihr bisheriges Leben bis zum Beginn des neuen Lebens befreiter gestalten können. Andererseits werden durch die vorausgesetzte und erhoffte Vernichtung die dunklen Seiten des apokalyptischen Denkens gezeigt, die jedoch notwendig sind, damit sich die Erlösung einstellen kann.

7 Endzeitgeschehen in 2. Thess 1, 5 - 2, 12

Zwar gilt der zweite Thessalonicher-Brief als nicht paulinisch, aber aufgrund von auffälligen Ähnlichkeiten zwischen dem ersten und zweiten Brief an die Thessalonicher ist die Auslegung der Darstellung der endzeitlichen Ereignisse in diesem Brief außergewöhnlich bemerkenswert. Der Fokus wird in dieser Abhandlung vermehrt auf dunklere Seiten der Apokalyptik gelegt. Zwar finden sich auch hoffnungsvolle Elemente, wie die Wiederkehr Christi, aber besonders ausführlich geht der unbekannte Verfasser auf die Wesenszüge und die verwerflichen Taten des Antigottes ein, der jedoch am Ende vernichtet wird. Auch das Endgericht ist in dieser apokalyptischen Abhandlung ein größeres Thema. Insgesamt betrachtet nimmt der Brief eine Sonderstellung ein, da er einige einmalige Wesenszüge aufweist.

7.1 Die Abfassungssituation des zweiten Thessalonicher-Briefes

7.1.1 Entstehungsverhältnisse und Gemeindesituation

Über viele Jahrhunderte hinweg wurde der zweite Brief an die Thessalonicher als zweifelsfrei echter Paulusbrief angesehen. Erst durch genauere Untersuchungen der historisch-kritischen Exegese entstanden immer mehr Zweifel an der Authentizität der paulinischen Verfasserschaft⁷⁵¹ und zahlreiche Exegeten bestritten die Echtheit des Briefes.⁷⁵² Dabei fallen zwischen dem ersten und zweiten Brief einerseits ausgeprägte literarische Gemeinsamkeiten hinsichtlich Konzeption, Aufbau und Wortlaut auf, andererseits existieren aber auch beträchtliche sprachliche und theologische Unterschiede. Markante Abweichungen finden sich in Bereichen des verwendeten Stils und Wortschatzes, der Christologie und Darstellungen des mit der Endzeit verbundenen Parusiegeschehens. Auffällig sind die Unterschiede in der Naherwartung. Ging Paulus im ersten Thessalonicher-Brief noch davon aus, dass die Wiederkehr Jesu unmittelbar bevorsteht, so scheint die Parusie in 2. Thess in die Ferne gerückt zu sein. Im zweiten Brief wird der Fokus auf andere Inhalte gelegt, die sich zwar deutlich an

⁷⁵¹Einige Forscher halten den zweiten Brief an die Thessalonicher nach wie vor für paulinisch: Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 32ff; Dibelius, Thessalonicher, 48f; Bruce, Thessalonians, XXXIIff. Frenschkowski ist von der Unechtheit des Briefes auch nicht überzeugt. Vgl. Frenschkowski, Offenbarung, 385.

⁷⁵²u.a.: Fascher, Einleitung, 62ff; Wrede, Echtheit, 86ff; Lindemann, Paulus, 130ff; Masson, Paul, 9ff; Vielhauer, Geschichte, 95ff.

die Motivik und Struktur des ersten Briefes anlehnen, aber keinen direkten Bezug auf den ersten Brief nehmen.⁷⁵³ Das Interesse des zweiten Thessalonicher-Briefes zielt darauf ab, die Intentionen des ersten Briefes in korrigierender Weise zu verdeutlichen und zu präzisieren, ohne die Autorität des Apostels oder seines Werkes zu untergraben.⁷⁵⁴

Über den wahren Verfasser des zweiten Thessalonicher-Briefes ist nichts bekannt. In 2. Thess 1, 1 wird zwar Paulus als Verfasser angegeben: „Paulus und Silvanus und Timotheus der Gemeinde zu Thessalonich in Gott, unserm Vater, und dem Herrn Jesus Christus“, aber da es sich um eine pseudepigraphische Schrift handelt, können aus dieser Angabe nur indirekte Informationen über den Autor abgeleitet werden. Dass der Verfasser den ersten Thessalonicher-Brief als Vorlage gebrauchte und sich mit den Inhalten auseinandersetzte, deutet darauf hin, dass er ein späterer Autor war und den Apostel Paulus als Autorität nutzte. Ob es sich dabei um einen Schüler des Paulus gehandelt haben könnte, bleibt reine Spekulation.⁷⁵⁵ Wahrscheinlicher ist, dass der Verfasser Mitglied einer paulinischen Gemeinde war. Ebenso spekulativ ist der Abfassungsort. Möglicherweise entstand der Brief in Thessalonich, da bei pseudepigraphischen Schriften oftmals der Entstehungsort mit dem Ort der Adressaten gleichzusetzen ist. In diesem Fall spräche auch die Nähe zum ersten Thessalonicher-Brief dafür. Genau fixiert werden kann der Abfassungsort zwar nicht, aber anzunehmen ist er irgendwo im paulinischen Missionsgebiet.

Unsicherheiten existieren auch hinsichtlich der Datierung des Briefes. Allerdings gibt es kleine inhaltliche Indizien, aus denen man auf eine Datierung schließen kann. Bedrohungen und die Verzögerung der Parusie könnten auf ein fortgeschrittenes Stadium der Gemeindeentwicklung hindeuten, weswegen eine Datierung gegen Ende des ersten Jahrhunderts angenommen werden kann.⁷⁵⁶ Unsicher sind auch die Kenntnisse über die wirklichen Adressaten des Briefes. Der Verfasser richtet sich zwar an die Gemeinde in Thessalonich, allerdings existieren keine Hinweise darauf, dass er eine persönliche Verbindung zu der Stadt oder der Gemeinde von Thessalonich hat. Wahrscheinlich richtet der Autor seinen Brief nur des-

⁷⁵³Vgl. Friedrich, *Der zweite Brief*, 252ff; Schreiber, *Der zweite Thessalonicherbrief*, 441ff.

⁷⁵⁴Vgl. Holtz, *Thessalonicherbriefe*, 419; Reinmuth, *Der zweite Brief*, 161f. Anders: Lindemann, der den zweiten Thessalonicher-Brief als eine Verdrängung und Widerlegung des ersten Briefes ansieht. Vgl. Lindemann, *Abfassungszweck*, 228ff.

⁷⁵⁵Friedrich vermutet einen Apostelschüler als Verfasser. Vgl. Friedrich, *Der zweite Brief*, 257. Vgl. dazu auch: Metzger, *Paulusschule*, 146ff.

⁷⁵⁶Vgl. Schnelle, *Einleitung*, 333; Reinmuth, *Der zweite Brief*, 165f; Schreiner, *Der zweite Thessalonicherbrief*, 443ff.

halb an die Thessalonicher, weil er die Adressaten mitsamt dem Rahmen aus dem ersten Brief übernahm. Den Brief hätte er auch an jede andere christliche Gemeinde verfassen können. Somit muss davon ausgegangen werden, dass es sich um rein fiktive Adressaten handelt.⁷⁵⁷

7.1.2 Aufbau des zweiten Thessalonicher-Briefes und Einordnung von 2. Thess 2, 1 - 12

Die literarische Einheit wird von den meisten Forschern nicht bestritten.⁷⁵⁸ Auch der pseudopaulinische Brief beginnt mit einem Präskript (2. Thess 1, 1f). Zwischen der ersten Danksagung (2. Thess 1, 3f) und einer Fürbitte (2. Thess 1, 11f), schweift der Verfasser ab und spricht in den Versen 5 - 10 über das Gericht Gottes.

Im Anschluss daran thematisiert der Autor des Briefes im ersten Hauptteil des Briefkorpus die eschatologischen Ereignisse (2. Thess 2, 1 - 12). Dabei berichtet er nach der Eröffnung des Hauptteils über die endzeitlichen Widersacher (Vers 3f), erinnert die Leser an das bereits Gesagte (Vers 5) und geht dann in Vers 6 - 8a auf die Faktoren ein, die die Parusie Jesu aufhalten. Erst in 2. Thess 2, 8b - 10 beschreibt er die Parusie. Allerdings vollzieht sich eine doppelte Parusie. Nach der Beschreibung der Erscheinung Jesu (Vers 8b) erfolgt die des Widersachers (Vers 9), dessen Verführungskünste im zehnten Vers geschildert werden. In den letzten Versen des ersten Hauptteils geht der Verfasser auf das göttliche Gericht über die Irrgläubigen ein.

Der zweite Hauptteil des Briefes (2. Thess 2, 13 - 3, 5) besteht aus der zweiten Danksagung, Aufforderungen, Zuspruch und Fürbitten. Im Abschluss des Briefkorpus (2. Thess 3, 6 - 15) erfolgen einzelne Mahnungen, die an unordentliche Gemeindemitglieder gerichtet sind. Beendet wird der Brief mit einem Friedensgruß und einem Eschatokoll (Vers 16ff).

Im Aufbau ergeben sich auffällige Ähnlichkeiten zwischen dem ersten und zweiten Thessalonicher-Brief. Neben dem Präskript (1. Thess 1, 1 - 2. Thess 1, 1f), gleichen sich auch die erste (1. Thess 1, 2f - 2. Thess 1, 3; 1. Thess 1, 6f - 2. Thess 1, 4;) und zweite (1. Thess 2, 13 - 2. Thess 2, 13) Danksagung. Auch bei der Überleitung zur Paränese (1. Thess 3, 11.13 - 2. Thess 2, 16f), den Bitten und Mahnungen (1. Thess 4, 1 - 2. Thess 3, 1.6; 1. Thess 4.10ff - 2. Thess 3, 10ff) und den Hinweisen

⁷⁵⁷Vgl. Müller, Thessalonicher, 233; Schreiner, Der zweite Thessalonicherbrief, 444.

⁷⁵⁸Anders Schmithals, der die beiden Thessalonicher-Briefe in vier echte Briefe zerlegt. Vgl. Schmithals, Situation, 153ff.

über die Unordentlichen in der Gemeinde (1. Thess 5, 14 - 2. Thess 3, 6.7.11) gibt es augenfällige Übereinstimmungen. Vergleichbar ist auch der Briefschluss (1. Thess 5, 23 - 2. Thess 3, 16; 1. Thess 5, 28 - 2. Thess 3, 18). Diese Parallelen können nur unschwer als Zufälligkeiten erklärt werden. Hinzu kommen einige Übereinstimmungen im Wortlaut.⁷⁵⁹ Somit ist von einer literarischen Abhängigkeit auszugehen, in der Form, dass dem 2. Thessalonicher-Brief der erste Brief an die Thessalonicher als Vorlage diene. Aufgrund von fehlenden persönlichen Beziehungsnotizen⁷⁶⁰ und hinsichtlich Form und Inhalt kann der zweite Brief an die Thessalonicher eher als ein allgemeines Mahn- und Lehrschreiben angesehen werden.⁷⁶¹

7.2 Die eschatologischen Ereignisse im zweiten Thessalonicher-Brief

Der Verfasser des zweiten Thessalonicher-Briefes spricht an zwei Stellen über die endzeitlichen Ereignisse. Im Zentrum des Briefes weist er eine überspannte Naherwartung zurück (2. Thess 2, 1- 12). „Diese Auffassung, die die Gegenwart in dramatischer Nähe der anbrechenden Endzeit begriff, ist als Niederschlag der ausbleibenden Wiederkunft Christi zu bewerten.“⁷⁶² Die im zweiten Kapitel dargestellte verzögerte Parusie hatte u.a. zur Folge, dass sich die Erwartungshaltung intensivierte. Vermutlich war der Anlass für die Niederschrift des zweiten Thessalonicher-Briefes, die in den Gemeinden für Verunsicherung und Panik sorgende Auffassung, der Tag des Herrn sei bereits angebrochen und die Parusie habe sich schon ereignet. Diese Haltung ging möglicherweise auf eine missverstandene Auslegung des ersten Thessalonicher-Briefes zurück. Unklar bleibt letztlich, wo der Ursprung für diesen Irrglauben liegt. Der Verfasser des zweiten Briefes kämpft entschieden gegen diese Anschauung und versucht sie zu entschärfen.⁷⁶³

Vor der analytischen Aufbereitung der Darstellungen des Endzeitgeschehens im zweiten Kapitel muss ein Blick auf das Mittelstück des Proömiums (2. Thess 1, 5 - 10) geworfen werden, da dieser Abschnitt nicht bloß als eine Hinführung zum zweiten Kapitel angesehen werden kann.

⁷⁵⁹Vgl. u.a. 1. Thess 1, 1 mit 2. Thess 1, 1f und 1. Thess 3, 11 mit 2. Thess 2, 16.

⁷⁶⁰Vgl. Friedrich, Der zweite Brief, 254.

⁷⁶¹Vgl. Müller, Thessalonicher, 234ff; Schnelle, Einleitung, 334ff.

⁷⁶²Reinmuth, Der zweite Brief, 163.

⁷⁶³Vgl. Reinmuth, Der zweite Brief, 162f; Müller, Thessalonicher, 277.

7.2.1 Das Gericht Gottes: 2. Thess 1, 5 - 10

Im Hintergrund des Briefes standen die Erfahrungen von Leid und Verfolgung in den christlichen Gemeinden. Darauf nimmt der Brief in der Passage (2. Thess 1, 5 - 10) Bezug und entwirft einen Zusammenhang zwischen den präsenten Drangsalen und ihrer endzeitlichen Vergeltung. Der Verfasser konstruiert ein eschatologisches Konzept über das endzeitliche Gericht Gottes durch Christus, in dem alle Erfahrungen der Bedrängnis einen vergeltenden Ausgleich erfahren werden. Dadurch kann der Gemeinde Stärke und Kraft zum Durchhalten gegeben und einem Abfall vorgebeugt werden.

Der Akzent im zweiten Brief an die Thessalonicher liegt nicht mehr wie im ersten Brief auf der Bearbeitung der Leidenserfahrungen, die auf der persönlichen Beziehung des Apostels zu seiner Gemeinde basierte, sondern vielmehr auf der belehrenden Darstellung des endzeitlichen Gerichts über die Verfolger (Vers 5 - 10). In dieser kleinen Apokalypse werden das gerechte Gericht Gottes und der zum Gericht erscheinende Kyrios deutlich hervorgehoben. Eingerahmt werden diese Ausführungen von Dank-sagungen, Lob und Fürbitten (2. Thess, 1, 3f.11f).

Das Gerichts war bei Paulus allerdings kein eigenständiges Thema.⁷⁶⁴ Auffällig ist, dass in 2. Thess 1, 5f die aktuellen Bedrängnisse und Verfolgungssituationen als Vor- bzw. Anzeichen vom Gericht Gottes genannt werden. Die gegenwärtigen Anfechtungen werden in einen eschatologischen Bezug gestellt.⁷⁶⁵ Die Beziehung zwischen aktuellen Bedrängnissen und endzeitlichem Handeln Gottes hat seine Ursprünge in frühjüdischen Traditionen. Drangsal und Leidenszeiten für die Gläubigen gehen dem eschatologischen Ende voraus.⁷⁶⁶ „Auch 2Thess 1,5ff versteht das »gerechte Gericht Gottes« als Geschehen mit doppeltem Ausgang.“⁷⁶⁷ Es wird gerecht sein. Die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts offenbart sich darin, dass die Verfolger, die in einer leidfreien Gegenwart leben, ihrer gerechten Strafe zugeführt werden.⁷⁶⁸ Die christliche Gemeinde wird des Reichs Gottes für würdig erachtet und gerettet, indem ihr gegenwärtige Bedrängnisse genommen werden und ihr der Eintritt in das Reich Gottes

⁷⁶⁴Vgl. 1. Kor 15 und 1. Thess 4.

⁷⁶⁵Vgl. Offb 7, 14; Mk 13, 19.24.

⁷⁶⁶Auch in 2. Makk 6, 12ff wird das gerechte Gericht Gottes über die Gottlosen ergehen. Die Bestrafung der Verfolger wird zu dem Zeitpunkt erfolgen, wenn das Maß ihrer Vergehen voll sein wird. Vgl. auch: Dan 12, 1f; 4. Esra 5, 1ff; 13, 30ff; syrBar 13, 3ff

⁷⁶⁷Wendeborg, Tag, 325.

⁷⁶⁸Vgl. Jer 25, 29.

gewährt wird. Die Geretteten werden somit zur eschatologischen Ruhe geführt.⁷⁶⁹ Die Form des Trostes gestaltet sich im zweiten Thessalonicher-Brief anders als im ersten Brief. In dem paulinischen Brief erhielten die Adressaten Trost, dass alle Gläubigen am Tag der Parusie ins Reich Gottes entrückt werden. Im nicht-paulinischen Thessalonicher-Brief besteht der Trost in dem Hinweis auf das kommende Strafgericht⁷⁷⁰ über die Gottlosen.⁷⁷¹ Das eschatologische Endgericht kommt allerdings wohl nur über die Ungläubigen⁷⁷²; ob sich die Glaubenden auch vor dem Gericht verantworten müssen⁷⁷³, erwähnt der Verfasser des zweiten Thessalonicher-Briefes nicht.⁷⁷⁴

In 2. Thess 1, 7 - 10 wird der Zeitpunkt genauer geschildert, an dem sich die Gerechtigkeit Gottes offenbaren wird. Die Vergeltung vollzieht sich bei der Offenbarung des Herrn Jesus Christus (Vers 7), wodurch jetzt das Parusiegeschehen in den Vordergrund rückt.⁷⁷⁵ Bei seiner Parusie wird Christus im Auftrag Gottes das Weltgericht durchführen. Damit vollzieht sich ein Wandel der Betrachtungsweise. Bisher war eine theozentrische Sichtweise präsent, die nun durch eine christozentrische Perspektive abgelöst wird. Erst in 2. Thess 1, 11 erfolgt wieder ein Wechsel zur theozentrischen Perspektive. Die Erscheinung des Kyrios wird in Anlehnung an die alttestamentliche Tradition vom „Tag Jahwes“ mit alttestamentlich-apokalyptischen Bildern versehen.⁷⁷⁶ Die eschatologische Offenbarung Christi wird nach Art einer Theophanie dargestellt. Mit drei verschiedenen apokalyptischen Elementen wird die Erscheinung Christi gekennzeichnet (2. Thess 1, 7f). Er kommt vom Himmel, ist begleitet von den Engeln seiner Macht und erscheint mit Feuerflammen⁷⁷⁷ umhüllt. Vergleichbar wird das Erscheinen Gottes zum Weltgericht in der jüdischen Apokalyptik skizziert.⁷⁷⁸

⁷⁶⁹ Anders in Offb 14, 11: Hier erhalten die Gottlosen keine eschatologische Ruhe, sondern werden gestraft. „(...) und der Rauch ihrer Qual wird aufsteigen von Ewigkeit zu Ewigkeit; und sie haben keine Ruhe Tag und Nacht, die das Tier haben angebetet und sein Bild (...)“.

⁷⁷⁰ Vgl. 1. Petr 4, 16f.

⁷⁷¹ Vgl. Friedrich, Der zweite Brief, 258f; Reinmuth, Der zweite Brief, 169f.

⁷⁷² Siehe auch: 2. Thess 2, 12.

⁷⁷³ In den paulinischen Briefen wird auch ein Gericht über die Gläubigen vorausgesetzt. Vgl. 2. Kor 5, 10; Röm 2, 16.

⁷⁷⁴ Vgl. Lührmann, Offenbarungsverständnis, 109.

⁷⁷⁵ Vgl. 1. Thess 1, 10.

⁷⁷⁶ Vgl. Jeremias, Theophanie, 97ff; Lührmann, Offenbarungsverständnis, 109ff.

⁷⁷⁷ Vgl. Jes 66, 15; Ps 50, 3

⁷⁷⁸ Vgl. äthHen 1, 4ff: „Der große Heilige wird von seinem Wohnort ausziehen und der Gott der Welt wird von da auf den Berg Sinai treten, mit seinen Heerscharen sichtbar werden und in der Stärke seiner Macht vom Himmel der Himmel her erscheinen. (...) Die hohen Berge werden erschüttert werden, fallen und vergehen, die ragenden Hügel sich senken und in der Flamme wie Wachs vor dem Feuer schmelzen.“

Der alttestamentlich-jüdischen Engelvorstellung entspricht das Bild der „Engel seiner Macht“. Engel wurden nicht nur als Boten Gottes, sondern auch als Repräsentanten von Jahwes herrschaftlicher Macht vorgestellt. Sie treten als Beauftragte des Endgerichts auf und haben an der Macht Gottes teil.⁷⁷⁹ Denkbar ist, dass mit den „Engeln seiner Macht“ eine Anspielung auf 1. Thess 3, 13 gemacht werden sollte.⁷⁸⁰ Mit der „Feuerflamme“⁷⁸¹ wird ein weiterer Bestandteil jüdisch-apokalyptischer Theophanievorstellungen zum Ausdruck gebracht.⁷⁸² Ein Charakteristikum des Feuers besteht in dem Element der Zerstörung.⁷⁸³ Was im Alten Testament für Gott galt, wird nun auf Christus übertragen. Die Feuerflamme des aus dem Himmel kommenden Kyrios demonstriert seine Macht und Herrlichkeit.⁷⁸⁴

Das Wirken des erschienenen Kyrios besteht darin, die Heiden zu strafen. Die Bezeichnung „die Gott nicht kennen“ wird häufig für die Ungläubigen verwendet.⁷⁸⁵ In unterschiedlichen Wendungen werden die Juden als die „dem Evangelium unseres Herrn Jesus Christus nicht gehorchen“ bezeichnet.⁷⁸⁶ Welche Gruppierung sich hinter diesen Formulierungen genau verbergen soll und ob der Verfasser in irgendeiner Weise zwischen Juden und Heiden differenzieren will, ist unklar. Wahrscheinlich will der Autor des zweiten Thessalonicher-Briefes lediglich ausdrücken, dass das eschatologische Gericht über alle diejenigen ergehen wird, die nicht an das Evangelium Jesu Christi glauben.⁷⁸⁷ In Vers 9 wird die Art der Strafe für die Ungläubigen genannt: Das ewige Verderben.⁷⁸⁸ Durch das Attribut „ewig“ wird die unbegreifliche Dimension der Bestrafung verdeutlicht.⁷⁸⁹ Eine weitere Ausmalung der Strafe erfolgt nicht.⁷⁹⁰ Die Formulierung „von dem Angesichte des Herrn und von seiner herrlichen Macht“ ist eine Anspielung auf Jes 2, 10.19ff, um das Endgericht des erschie-

⁷⁷⁹Vgl. Bietenhard, Welt, 101ff.

⁷⁸⁰Vgl. Baumgarten, Paulus, 148.

⁷⁸¹Vgl. Lichtenberger, πῦρ, 477ff; Lang, πῦρ, 927ff; Schneider, φλόξ, 1025.

⁷⁸²Vgl. Ex 3, 2f; Jes 66, 15; 4. Esra 13, 9ff.

⁷⁸³Vgl. Ps 97, 3: „Feuer geht vor ihm her und zündet an umher seine Feinde. Seine Blitze leuchten auf den Erdboden; das Erdreich siehet's und erschrickt.“

⁷⁸⁴Vgl. Friedrich, Der zweite Brief, 259f.

⁷⁸⁵Vgl. Jer 10, 25; Ps 79, 6.

⁷⁸⁶Vgl. Röm 10, 3.16ff.

⁷⁸⁷Vgl. Marxsen, Der zweite, 71.

⁷⁸⁸Auch in 4. Makk 10, 15 taucht diese Formulierung auf.

⁷⁸⁹Vgl. Holtz, αἰών, 105ff.

⁷⁹⁰Anders verhält es sich in der Offenbarung des Johannes. Eine ewige Strafe müssen auch Satan, das Tier und der falsche Prophet erleiden. Allerdings wird sie plastisch ausgeschmückt. „Und der Teufel, der sie verführte, ward geworfen in den feurigen Pfuhl und Schwefel, da auch das Tier und der falsche Prophet war; und sie werden gequält werden Tag und Nacht von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Vgl. Offb 20, 10.

nenen Christus zu verdeutlichen. „Die Bestrafung besteht nicht darin, daß die Ungehorsamen vom Angesicht Christi und der Herrlichkeit seiner Stärke getrennt werden, während die Christen mit ihm allezeit vereint sein dürfen (1.Thess 4,17), sondern das ewige Verderben geht von dem Angesichte Christi und seiner machtvollen Herrlichkeit aus.“⁷⁹¹ Der Kyrios wird mit den Attributen des alttestamentlichen Gottes dargestellt, nimmt aber nicht lückenlos den ursprünglichen Platz Gottes ein. Christologische und theologische Aussagen stehen hier nebeneinander.⁷⁹² Das Auftreten Christi hat vernichtende Auswirkungen, er ist Richter und Vollstrecker in einer Gestalt.⁷⁹³

Im zehnten Vers nennt der Verfasser ein weiteres Element der Parusie des Herrn. Nachdem die Bestrafung der Ungläubigen geschildert wurde, wird nun die Verherrlichung und Bewunderung des Kyrios durch die Heiligen und Gläubigen angesprochen. Diese umfassende Verherrlichung Christi wird im Parallelismus (verherrlicht in seinen Heiligen; bewundert in denen, die geglaubt haben) beschrieben. Der erste Teil des Parallelismus lehnt sich an Ps 88, 8 (LXX) an. Dort sind mit den Heiligen Engel gemeint. Ob mit den Heiligen in 2. Thess 1, 10 auch Engel⁷⁹⁴, die Getauften⁷⁹⁵ oder die Heiligen der christlichen Gemeinde⁷⁹⁶ gemeint sind, muss offen bleiben. Mit der zweiten Wendung des Parallelismus wird auf Ps 67, 36 (LXX) angespielt.⁷⁹⁷ Mit der Schlussformulierung des zehnten Verses will der Verfasser eine Übereinstimmung zwischen der Gemeinde und „Paulus“ hinsichtlich des vorgestellten Ablaufs der endzeitlichen Ereignisse sichern.⁷⁹⁸

7.2.2 „Der Tag des Herrn ist noch nicht gekommen!“ - Warnung vor falscher Prophetie: 2. Thess 2, 1 - 2

Nach den Belehrungen über das Gericht Gottes aus dem ersten Kapitel eröffnet der Verfasser in 2. Thess 2, 1, wie es Paulus in 1. Thess 5, 12 tat, seine Ausführungen in Form einer Mahnrede mit den Worten „Wir bitten euch aber, Brüder (...)“. Durch diese Wendung wird eine Zäsur im Gedankengang markiert und das sachliche Zentrum des gesamten Briefes

⁷⁹¹Friedrich, Der zweite Brief, 261.

⁷⁹²Vgl. Wendebourg, Tag, 326.

⁷⁹³Vgl. Müller, Thessalonicher, 254f.

⁷⁹⁴Diese Auffassung vertritt Reinmuth. Vgl. Reinmuth, Der zweite Brief, 172.

⁷⁹⁵Vgl. Müller, Thessalonicher, 255.

⁷⁹⁶So z.B. Friedrich, Der zweite Brief, 261.

⁷⁹⁷„(...) wunderbar unter seinen Gläubigen (...)“.

⁷⁹⁸Vgl. Laub, Thessalonicherbrief, 47f; Reinmuth, Der zweite Brief, 172.

eröffnet: Die Parusie Jesu und die mit ihr verbundenen Ereignisse. Das Verb „bitten“ kann Ansätze der Bedeutung von „ermahnen“ beinhalten. Allerdings hängen beide Bedeutungen eng miteinander zusammen, lassen sich nicht klar voneinander trennen und gehen meist ineinander über.⁷⁹⁹ Das Ziel, auf das sich die Bitten richten, ist die Parusie Jesu. Bereits zu einem festen Bestandteil eines urchristlich-dogmatischen Vokabulars der eschatologischen Hoffnung gehört - wie auch die Ausdrücke ἀποκάλυψις, ἡμέρα ἐκείνη, ἡμέρα τοῦ κυρίου - der Begriff παρουσία. Mit ihm markiert der Verfasser die Wiederkunft Christi am Ende dieses Äons. Der Autor verwendet diesen Begriff sogar für das Auftreten des Widergöttlichen (2. Thess 2, 9). Die Wiederkunft Christi wird als „unsere Versammlung mit ihm“ erklärt, worin das zweite Ziel der Bitten besteht. Damit könnte der Verfasser auf 1. Thess 4, 17 anspielen⁸⁰⁰, denn die dargestellten Vorstellungen des Aufeinandertreffens liegen eng beieinander. Ob in 2. Thess 2, 1 mehr an die Versammlung bei dem Herrn oder die Vereinigung⁸⁰¹ mit dem Kyrios gedacht ist, ist unklar. Wahrscheinlich ist aber, dass die Vorstellung der Vereinigung mit dem Herrn, die in 1. Thess 4, 17 vorliegt, hier nicht gemeint ist.⁸⁰²

Im folgenden zweiten Vers wird die Bitte mit zwei Verben ausgedrückt, wodurch die Wichtigkeit der Bitte markiert wird. Die Gläubigen sollen sich weder wankend machen⁸⁰³ lassen noch erschrecken. Die Wendung „wankend machen lassen“ kann als „den Verstand verwirren lassen“ verstanden werden.⁸⁰⁴ Hingewiesen wird somit auf eine überraschende Irreführung und eine Gefahr für die Gläubigen, die dazu führen kann, dass sie vom rechten Weg abkommen. Durch das Verb θροεῖσθαι wird eine emotionale Komponente angesprochen, die auf den verängstigten Schrecken der Gläubigen hinweist.⁸⁰⁵ Die Angesprochenen sollen ihre wohl überlegte Vernunft (ἀπὸ τοῦ νοῦς) nicht verwirren und sich nicht in Angst und Schrecken versetzen lassen, was den Verlust des kritischen Denk-

⁷⁹⁹Vgl. Müller, Prophetie, 118f. Auch in 1. Thess 4, 1 gehen beide Begriffe ineinander über.

⁸⁰⁰„(...) danach werden wir, die Lebenden, die übrigbleiben, zugleich mit ihnen entrückt werden in Wolken dem Herrn entgegen in die Luft; und also werden wir allezeit bei dem Herrn sein.“

⁸⁰¹So übersetzt Dobschütz: Vgl. Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 263f.

⁸⁰²Vgl. Trilling, Der zweite Brief, 73f.

⁸⁰³Vgl. Apg 2, 25. „Denn David sagt über ihn: Ich sah den Herrn allezeit vor mir; denn er ist zu meiner Rechten, auf daß ich nicht wanke.“

⁸⁰⁴Vgl. Balz, σαλεύω, 534f.

⁸⁰⁵Eine Parallele findet sich im Markus-Evangelium. Hier werden die Schrecken der eschatologischen Ereignisse beschrieben. Vgl. Mk 13, 7: „Wenn ihr aber von Kriegen und Kriegsgerüchten hören werdet, so erschreckt nicht; denn dies muß geschehen, aber es ist noch nicht das Ende.“

vermögens zur Folge haben könnte. Als Auslöser für das Erschrecken und die Verwirrung nennt der Autor drei verschiedene Quellen: Ein prophetisches Wort, eine Rede und einen Brief. Mit dem Begriff $\pi\upsilon\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ ist kein Geist im eigentlichen Sinne gemeint, sondern vielmehr eine prophetische Rede zum Tag des Herrn.⁸⁰⁶ Hier handelt es sich vermutlich um eine „Prophetenrede“ von Mitgliedern der Gemeinde, in der Traditionen vom Tag des Herrn interpretiert werden, was Erschrecken bei den Gläubigen zur Folge hat. Da die Folgen dieser Auslegungen eine derartig verunsichernde Wirkung nach sich ziehen, muss der Inhalt als eine Falschprophetie, die nicht der Wahrheit Gottes entspricht, angesehen werden. Aus diesem Grund warnt der Verfasser vor der Prophetenrede.⁸⁰⁷ Der zweite beunruhigende Faktor ist das „Wort“. Hierbei scheint es sich um eine verbale Mitteilung zu handeln, die verkündet, dass der Tag des Herrn bereits da sei. Anders als bei dem Element $\pi\upsilon\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$, bei dem eine emotionale Ebene angesprochen wird, wird mit dem „Wort“ an eine rationale Theorie, die von einem Privatmenschen einer Gemeinde verbreitet wurde, gedacht.⁸⁰⁸

Das dritte Element ist die $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\omicron\lambda\eta$, das durch die Beifügung der „von uns sein soll“ näher beschrieben wird. Wie diese Formulierung genau verstanden werden kann, ist schwierig. Wenn Paulus der Verfasser des zweiten Briefes an die Thessalonicher wäre und er sich auf einen seiner eigenen Briefe bezöge, hätte er sich - wie er es bereits in anderen Briefen tat⁸⁰⁹ - klarer ausgedrückt.⁸¹⁰ Da aber nicht davon auszugehen ist, dass der zweite Brief vom Apostel Paulus stammt, muss ein anderer Denkansatz verfolgt werden. Wahrscheinlich spielt der Verfasser auf Äußerungen von Paulus an, die wirklich von dem Apostel stammen. Dementsprechend berufen sich Dritte auf die paulinischen Aussagen zum Tag des Herrn und missverstehen die Aussagen des Apostels. Dies muss jedoch nicht zwingend zur Folge haben, dass der Autor des zweiten Briefes diese missverständlichen Passagen in den paulinischen Aussagen korrigieren will⁸¹¹, sondern nur, dass er eine fälschliche Berufung auf Paulus von Dritten zurückweist. Um welche paulinische Aussage es sich handeln könnte, bleibt spekulativ. Einige Indizien weisen jedoch auf 1. Thess 4, 15.17 hin. Dort wird zwar nicht davon gesprochen, dass der Tag des Herrn bereits

⁸⁰⁶Vgl. 1. Kor 12, 10; Dautzenberg, Prophetie, 140f.

⁸⁰⁷Vgl. 1. Joh, 4, 1ff.

⁸⁰⁸Vgl. Müller, Thessalonicher, 261f.

⁸⁰⁹Vgl. 1. Kor 5, 9.11; 2. Kor 7, 8.

⁸¹⁰Vgl. Lindemann, Abfassungszweck, 37; Trilling, Der zweite Brief, 76.

⁸¹¹Reinmuth nimmt jedoch an, dass sich Pseudo-Paulus korrigierend im Namen des Paulus auf ihn bezieht. Vgl. Reinmuth, Der zweite Brief, 177.

gekommen ist, aber eine augenfällige Naherwartung ist erkennbar.⁸¹² Zu klären ist noch, worauf sich die Wendung $\acute{\omega}\varsigma \delta\acute{\iota} \eta\mu\acute{\omega}\nu$ bezieht. Aufgrund syntaktischer Gegebenheiten kann diese Formel auf die prophetische Rede, das Wort und den Brief bezogen werden.⁸¹³ Wahrscheinlicher ist jedoch - auch aufgrund der Annahme, dass auf den ersten Thessalonicher-Brief angespielt wird - dass sich diese Formulierung nur auf den Brief bezieht. Der Verfasser zählt die drei Sachverhalte, die für Verwirrung sorgen, wohl aus dem Grund auf, um jede Möglichkeit auszuschalten, die für die These, der Tag des Herrn sei schon da, angenommen werden kann. Damit greift er drei von den Gemeinden anerkannte Elemente der Belehrung auf und verleiht seiner Mahnung somit größeren Nachdruck.⁸¹⁴ Erst jetzt taucht die eigentliche inhaltliche Sachmitteilung auf, die der Verfasser des Briefes ablehnt und auf die alles bisher Geschriebene abzielt: Der Tag des Herrn ist bereits da. Auf welchem Hintergrund diese Annahme beruhen könnte, muss ungeklärt bleiben. Historisch und sachlich kann diese Auffassung einen gnostischen oder jüdisch-apokalyptischen Hintergrund⁸¹⁵ haben. Allerdings kann ein unmittelbarer Bezug auf gnostische Vorstellungen in 2. Thess 2, 2 nicht nachgewiesen werden.⁸¹⁶ Es ist naheliegender, dass die Hintergründe dieser Denkweise in einer übersteigerten eschatologischen Naherwartungshaltung am Ende des ersten Jahrhunderts begründet liegen. Kirchliche Verfolgungs- und Bedrängnissituationen und eine Deutung der aktuellen bedrohlichen Geschehnisse als Vorzeichen des Gerichts Gottes⁸¹⁷ könnten die Überzeugung, die Parusie des Kyrios sei bereits da, hervorgebracht und noch gefördert haben.⁸¹⁸

7.2.3 Kosmischer Abfall und Auftreten des Menschen der Gesetzlosigkeit als Vorboten der Parusie Jesu: 2. Thess 2, 3 - 4

Zu Beginn des dritten Verses wird davor gewarnt, dass sich die Angesprochenen von niemandem und auf keine Weise täuschen⁸¹⁹ lassen sollen.

⁸¹²Vgl. Trilling, Der zweite Brief, 75ff.

⁸¹³So Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 265f.

⁸¹⁴Vgl. Dautzenberg, Prophetie, 140f.

⁸¹⁵Vgl. dazu: Schmithals, Situation, 146ff.

⁸¹⁶Vgl. dazu: Laub, Verkündigung, 138ff.

⁸¹⁷Auch zu der Abfassungszeit der Offenbarung des Johannes waren Christen Verfolgungssituationen ausgesetzt. Solche Schreckenszeiten gehen auch in den Darstellungen der Offenbarung der Parusie Christi voraus. Allerdings findet sich eine vergleichsweise übersteigerte Naherwartung in der Johannes-Offenbarung nicht. Vgl. Offb 13ff.

⁸¹⁸Vgl. Erlemann, Naherwartung, 206; Trilling, Der zweite Brief, 78ff.

⁸¹⁹Vgl. 2. Kor 11, 3: „Ich fürchte aber, daß, wie die Schlange Eva verführte mit ihrer Schalkheit, also auch eure Sinne verrückt werden von der Einfalt in Christo.“

Die Verwendung des Begriffs „täuschen“ wird mehrfach im Einsatz gegen falsche Propheten verwendet. In 2. Thess 2, 3 wird mit ihm festgehalten, dass die Auffassung, der Tag des Kyrios sei bereits da, eine Lüge sei, die auf falscher Prophetie beruht. Allerdings wird diese Auffassung noch ohne Argumentation widerlegt. Dies geschieht aber im Folgenden. Vor der Wiederkehr des Herrn müssen noch zwei andere endzeitliche Ereignisse eingetreten sein: Der Abfall und die Offenbarung des Menschen der Bosheit. Da sich diese beiden Faktoren noch nicht eingestellt haben, kann auch die Parusie Christi noch nicht erfolgt sein und die Auffassung aus Vers 2c muss falsch sein. Von dem Apostel Paulus können die Vorstellungen dieser beiden Vorbedingungen der Parusie Jesu nicht stammen, da sich entsprechende Hinweise bei ihm nicht finden lassen. Somit kann nur die alttestamentlich-jüdisch-apokalyptische Vorstellungswelt⁸²⁰ als Hintergrund für die Vorstellungen vom „Abfall“ und von der „Offenbarung des Menschen der Bosheit“ dienen. Auch Mk 13 und die Offenbarung des Johannes entnahmen ihre Motive und Bilder aus jüdisch-apokalyptischen Traditionen.⁸²¹ Unter dem Abfall wird der vollkommene endzeitliche Abfall der Gläubigen von Gott und Christus verstanden, der eine Folge der Bedrängnisse und Verfolgungssituationen war. Die Hintergründe für diese Vorstellungen liegen in der Makkabäer-Tradition und im Buch Daniel, in dem die Geschehnisse der Schreckensherrschaft von Antiochus IV. in einen endzeitlichen Rahmen gestellt werden.⁸²² Die Vorstellungen vom Ende des Zeitalters sind recht ähnlich⁸²³: Der Antichrist wird herrschen und eine Verrohung der Menschen, Sittenverfall, Chaos, Hass und Gottlosigkeit⁸²⁴ werden die Welt dominieren. Dies wird in einem kosmischen Ausmaß verstanden und ist nicht ausschließlich auf die Juden, bzw. Christen zu beziehen.⁸²⁵

In Röm 16, 18 wird vor denjenigen gewarnt, die die Unschuldigen durch Schönrede täuschen: „Denn solche dienen nicht dem Herrn Jesus Christus, sondern ihrem Bauche; und durch süße Worte und prächtige Reden verführen sie unschuldige Herzen.“

⁸²⁰Vgl. die Vorstellungen der jüdischen Apokalyptik: Müller, Apokalyptik, 202ff.

⁸²¹Vgl. u.a. Offb 13: Die Darstellung der beiden Tiere geht auf alttestamentliche Überlieferung - meist aus dem Buch Daniel - zurück.

⁸²²Vgl. Dan 9, 26; 11, 31ff; 1. Makk 2, 15.

⁸²³Vgl. 4. Esra 5, 1 - 13; Jub 23, 14 - 21. In diesen Textpassagen treten Plagen auf, zwischenmenschliche Abgründe tun sich auf und Katastrophen und chaotische Zustände ereignen sich.

⁸²⁴Schilderungen dieser Art finden sich im NT u.a. in: 2. Tim 3, 1ff; Heb 3, 12; 1. Tim 4, 1f: „Der Geist aber sagt ausdrücklich, daß in späteren Zeiten etliche von dem Glauben abfallen werden, indem sie achten auf betrügerische Geister und Lehren von Dämonen, die in Heuchelei Lügen reden (...)“; Auch bei den Schilderungen über den Untergang Babylons (Roms) in Offb 18 werden Aspekte wie Sittenverfall und moralische Vergehen der Menschen genannt.

⁸²⁵Vgl. Ernst, Gegenspieler, 27ff.; Trilling, Der zweite Brief, 81ff; Hengel, Judentum, 532.

Mit dem kosmischen Abfall offenbart sich der Antichrist: „Der Mensch der Bosheit/Gesetzlosigkeit“. Wie die Epiphanie des Kyrios, so wird auch sein Erscheinen in den Versen 3 und 4 als ἀποκάλυψις gekennzeichnet und detailliert als eine Eskalation widergöttlicher Macht dargestellt. Die Gesetzlosigkeit ist Merkmal und Inbegriff des Antigöttlichen, einer Gesellschaft und Lebensform, die sich gezielt und bewusst dem Willen Gottes widersetzt. Dabei geht es nicht nur um Sünde, Bosheit und Sittenverfall, sondern vielmehr um die Manifestation einer durchgehenden Grundhaltung, die sich als Ziel gesetzt hat, die umfassenden Ordnungen und Gesetze Gottes zu zerstören.⁸²⁶

Der „Mensch der Gesetzlosigkeit“ ist identisch mit dem Gesetzlosen aus Vers 8. Durch den bestimmten Artikel „der“ Mensch der Gesetzlosigkeit wird seine einzigartige und vollendete Stellung unter den Gesetzesübertretern angezeigt.⁸²⁷ Hier wird allerdings eine menschliche Gestalt dargestellt, eine Vorstellung, die aus der jüdisch-apokalyptischen Tradition stammt⁸²⁸, die einige gottlose Schreckensgestalten kennt und in ihren eschatologischen Darstellungen verarbeitet.⁸²⁹ Womöglich hat der Verfasser der widergöttlichen Gestalt ein menschliches Gesicht verliehen, um die Ur-Versuchung, so zu sein wie Gott⁸³⁰, darzustellen. Es handelt sich bei dem Menschen der Gesetzlosigkeit allerdings weder um Satan selbst noch um eine historische oder politische Größe.⁸³¹ Zu der Formulierung „Mensch der Bosheit/Gesetzlosigkeit“ wird in Form einer Apposition eine weitere Umschreibung des Antichristen angehängt: „Sohn des Verderbens/der Vernichtung“. Auch der Ausdruck „Vernichtung“ ist fester Bestandteil des Vokabulars apokalyptischer Endzeitdarstellungen.⁸³² Der Begriff zielt auf eine unwiderruffliche Zerstörung des Lebens durch den Bösen ab. Gleichzeitig wird aber auch das Schicksal, das die widergöttliche Gestalt treffen wird, genannt: Er wird von Gott vernichtet werden.⁸³³

Mit zwei Partizipien wird das widergöttliche Wesen näher beschrieben.

⁸²⁶Vgl. Volz, Eschatologie, 135ff; Ernst, Gegenspieler, 33ff; Gutbrod, νόμος/ἀνομία, 1077ff.

⁸²⁷Vgl. Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 272.

⁸²⁸Vgl. Rigaux, Paulus, 183f.

⁸²⁹Vgl. Dan 11, 21ff; Jes 14, 4ff.

⁸³⁰Vgl. Gen 3, 5.11.

⁸³¹Vgl. Staab, Thessalonicherbriefe, 56f.

⁸³²Vgl. Merkel, ἀπόλλυμι, 325ff.

⁸³³Vgl. Reinmuth, Der zweite Brief, 178. Anders sehen dies Friedrich und Trilling: Der Widergott ist nicht der Sohn des Verderbens, weil er den Menschen das Verderben bringt, sondern weil er selbst der Vernichtung preisgegeben ist. Sein Los ist sein Verderben. Vgl. Dobschütz, 273; Trilling, Der zweite Brief, 84f; Friedrich, Der zweite Brief, 264.

Trotz der knappen Formulierung erhält diese Schilderung einen dramatischen Zug. Der Antichrist ist der „Widersacher“, der „sich erhebt über alles“. Im folgenden Satzteil wird diese Schilderung präzisiert. Der Antichrist erhebt sich über alles, „was Gott oder Heiligtum heißt“. Damit greift der Verfasser auf jüdisch-apokalyptische Vorstellungen des Widergottes zurück. Schon in Dan 11, 36f wird von einem König berichtet, der sich gegen Gott erhebt und blasphemische Reden führt.⁸³⁴ Die Formulierung aus Dan 11 („Gott aller Götter“) ist in 2. Thess 2, 4 abgemildert („alles, was Gott oder Heiligtum heißt“). Dies soll nicht bedeuten, dass sich der Widersacher aus dem zweiten Thessalonicher-Brief nur gegen alle anderen (heidnischen) Götter und alles Göttliche wendet, sich aber nicht gegen den Gott Jahwe auflehnt, da sich niemand gegen ihn erheben kann. Der Gott, gegen den sich der Widersacher erhebt, ist der Gott Jahwe; andere Götter sind in dieser Vorstellung aber wohl mit eingeschlossen. Die Heiligtümer, die der Gegengott missachtet und sich über sie erhebt, sind heilige Orte und Gegenstände der Verehrung: Altäre, Kultgegenstände, Tempel, Kultorte.⁸³⁵

Der Gipfel und das Ziel der gotteslästerlichen Demonstration besteht in dem Folgesatz: „(...) dass er sich sogar in den Tempel Gottes setzt und sich als Gott ausgibt.“ Dass an dieser Stelle der Jerusalemer Tempel, der zwar 70 n. Chr. zerstört wurde, gemeint sein könnte, ist nicht unwahrscheinlich. Denn auf diesen Tempel richtet sich, gemäß der jüdischen Tradition, das endzeitliche Motiv der Entweihung und Usurpation. Wenn der Jerusalemer Tempel gemeint sein sollte, ist dies kein Indiz dafür, dass der zweite Brief entweder von Paulus oder aus der Zeit vor dem Jahre 70 stammen muss. Der Tempel in Jerusalem stellt eine apokalyptische Größe dar, ein Symbol für die göttliche Gegenwart.⁸³⁶ Das eigentliche Ziel des Widersachers besteht allerdings darin, dass er „sich als Gott ausgibt“. Durch das Setzen in den Tempel Gottes erobert er das Realsymbol der Macht und Gegenwart Gottes, fordert göttliche Verehrung und lässt ein Gottgleichsein erkennen. Eine Anlehnung an alttestamentliche Literatur ist erkennbar, muss aber kritisch gesehen werden. Zwar gibt es Anklänge und Parallelen, allerdings ist eine Ableitung der Beschreibung des Antichristen im zweiten Thessalonicher-Brief aus alttestamentlich-jüdischen

⁸³⁴ „Und der König wird tun, was er will, und wird sich erheben und aufwerfen wider alles, was Gott ist; und wider den Gott aller Götter wird er greulich reden; und es wird ihm gelingen, bis der Zorn aus sei; denn es muß geschehen, was beschlossen ist. Und die Götter seiner Väter wird er nicht achten; er wird weder Frauenliebe noch irgendeines Gottes achten; denn er wird sich wider alles aufwerfen.“

⁸³⁵Vgl. Müller, Thessalonicher, 266.

⁸³⁶Vgl. Dibelius, Thessalonicher, 39; Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 276.

Texten nicht gesichert.⁸³⁷ Auch die Gestaltung der Tiere in Offb 13 ist nicht vergleichbar mit der Figur des Widergotts aus 2. Thess 2. Der Verfasser des Briefes greift auf ein Reservoir zurück, konzipiert aber das Bild seines Gegengottes eigenständig aus.⁸³⁸

7.2.4 Die Verzögerung der Parusie des Antichristen: 2. Thess 2, 5 - 7

In 2. Thess 2, 5 setzt die Darstellung des Antichristen aus und ein paränetisches Zwischenstück wird mit der Frage „Erinnert ihr euch nicht, dass ich dies zu euch sagte, als ich noch bei euch war?“ eingeleitet. Es erfolgt ein Wechsel des Personalpronomens von „wir“ zu „ich“. Typisch für pseudepigraphische Texte ist dieser Wechsel zwischen „wir“ und „ich“. Das Dargestellte verweist durch die Verwendung des Imperfekts auf eine längere Belehrung in der Gemeinde. Eine derartige Belehrung ist allerdings in keinem der paulinischen Briefe enthalten. Somit versucht der Autor durch den Verweis auf die mündliche Verkündigung des Apostels, die eigenen Ausführungen als paulinisch darzustellen.⁸³⁹ Zudem imitiert der Verfasser des zweiten Briefs die paulinischen Erinnerungs-Appelle an die Empfänger.⁸⁴⁰

Eine weitere Komponente des eschatologischen Wissens wird in Vers 6 durch die Wendung „Und jetzt wisset ihr (...)“ eingeführt und im Folgenden mitgeteilt. Das Wort „jetzt“ ist temporal aufzufassen, mit „wisset ihr“ zu verknüpfen⁸⁴¹ und markiert den Fortschritt von früheren Erkenntnissen zu dem heutigen Stand des Wissens. Gemeint ist somit die aktuelle Kenntnislage über das Katechon.⁸⁴² Unklar ist, woher die Angesprochenen diese neue Wissen haben, das in der Kenntnis über die das Auftreten des Antichristen aufhaltende Macht besteht.⁸⁴³

Seit dem zweiten Jahrhundert wird gerätselt, was sich hinter dieser mysteriösen aufhaltenden Macht verbergen mag. Letztlich kann „das, was ihn jetzt noch aufhält“ wohl kaum sicher aufgelöst werden.⁸⁴⁴ Noch un-

⁸³⁷Vgl. Dan 9, 27; 11, 31; 12, 11. Hier wird die Schändung des Tempels in Jerusalem durch Antiochus IV. dargestellt, der einen heidnischen Altar im Tempel anbrachte und ihn in ein Heiligtum des Gottes Zeus verwandelte.

⁸³⁸Vgl. Trilling, Der zweite Brief, 86f.

⁸³⁹Vgl. Reinmuth, Der zweite Brief, 179.

⁸⁴⁰Vgl. 1. Thess 2, 9; 3, 3.4; 4, 2.

⁸⁴¹Vgl. Marshall, Thessalonians, 193.

⁸⁴²Vgl. Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 279; Friedrich, Der zweite Brief, 265; Cullmann, Charakter, 306f.

⁸⁴³Vgl. Trilling, Der zweite Brief, 89.

⁸⁴⁴Vgl. Schmid, Antichrist, 330.

sicherer wird eine Deutung aufgrund der Tatsache, dass in Vers 7 das gleiche Verb als nominalisiertes Partizip im Maskulinum auftaucht. Dadurch werden weitere Unklarheiten geschaffen. So muss man spekulieren, ob in Vers 6 und 7 zwei verschiedene Mächte gemeint sind oder ob der Verfasser eine zur Zeit der Niederschrift identifizierbare Größe im Blick hat. Die Darstellung über die aufhaltende Macht ist bewusst mysteriös gezeichnet.⁸⁴⁵ Damit will der Autor keine absichtliche Verwirrung bei den Angesprochenen herbeiführen, sondern sein gesamter Stil in den Versen 5 - 7 ist im Vergleich zu den Versen 3f und 8ff geheimnisvoll. Die dahinter liegende Intention des Verfassers dürfte in einer Anregung zum Nachdenken liegen. Möglicherweise wussten noch nicht einmal die Adressaten, auf was der Verfasser anspielt und nur er selbst hatte die entsprechenden Kenntnisse, ging aber davon aus, dass die Leser Bescheid wussten. Eine weitere entscheidende Rolle spielt die Funktion des Katechon, das das Erscheinen des Antichristen bis zu einem bestimmten Zeitpunkt hemmen soll. Diese aufhaltende Macht stellt keine gottfeindliche Gestalt dar⁸⁴⁶, denn dies widerspräche der Funktion im Brief. Es muss sich um eine positive Macht handeln⁸⁴⁷, die aber wohl keine historische oder politische Größe darstellt⁸⁴⁸, da sich diesbezüglich keine Hinweise finden lassen.⁸⁴⁹

Die Vorstellung vom Anhaltenden basiert auf alttestamentlich-jüdischen Vorstellungen, wobei der zentrale Gedanke streng theozentrisch ist. Die Zeiten und Fristen liegen in den Ratschlüssen Gottes unverrückbar fest. Tritt das Ende aber noch nicht ein und verzögert sich, so erfolgt dies mit Gottes Willen. Diese Anschauungen vom Verzögern finden sich in Hab 2, 3f; Hes 12, 21ff und Jes 13, 22. Der Ausdruck des Katechon ist ein terminus technicus der Apokalyptik für die von Gott eingeplante Parusieverzögerung und besitzt als solcher keinen näheren Inhalt.⁸⁵⁰ „Das Katechon ist ein primär formaler Begriff, der die Funktion der Dehnung der Zeit vor dem Ende, hier vor dem Einbruch des eschatologischen Unheils, verkörpert. Zwischen maskulinischer und neutrischer Fassung besteht kein Unterschied in der Sache.“⁸⁵¹ Hinter dieser Vorstellung steht Gott selbst, er ist es also, der das Ende verzögert. Gott selbst ist aber nicht kongruent mit dem Katechon, was aus dem anschließenden Final-

⁸⁴⁵Vgl. Reinmuth, Der zweite Brief, 180f.

⁸⁴⁶So aber Giblin, Threat, 181ff; Best, Commentary, 301.

⁸⁴⁷Roh hält es auch für denkbar, dass sich hinter der aufhaltenden Macht eine negative Größe verstecken könnte. Vgl. Roh, Der zweite Thessalonicherbrief, 66f.

⁸⁴⁸Vgl. Friedrich, Der zweite Brief, 265f.

⁸⁴⁹Vgl. Müller, Thessalonicherbriefe, 268.

⁸⁵⁰Vgl. Strobel, Untersuchungen, 98ff.

⁸⁵¹Trilling, Der zweite Brief, 92.

satz (εἰς τό) und dem Ausdruck ἐν τῷ αὐτοῦ hervorgeht. Dadurch wird das Ziel der Verzögerung verdeutlicht, nämlich die Offenbarung des Menschen der Gesetzlosigkeit zu seiner Zeit aufzuhalten. Dies bedeutet, dass Gott das Erscheinen des Widergottes ebenso wie die aufhaltende Macht kontrolliert und den Zeitrahmen der Wirksamkeit des Antichristen festsetzt. Da Gott das Geschehen sicher unter Kontrolle hat, kann der Antichrist keine Autonomie gewinnen.⁸⁵²

Die Gegenwart ist allerdings keine Zeit, in der „nur“ das Katechon wirkt und inhaltslos ist. Es ist bereits die antigöttliche Macht tätig, allerdings zeigt sie sich nicht in offenkundiger Realität oder durch die Gestalt des Antichristen, sondern in Form eines „Mysteriums“. Dieser Begriff ist fester Bestandteil des jüdisch-apokalyptischen Standardvokabulars. Die Wendungen „Mensch der Bosheit“ und „Geheimnis der Bosheit“ müssen analog interpretiert werden. Im Geheimnis, also im Verborgenen, besteht die verderbliche Macht, die die Macht des Gottlosen selbst ist. Durch das Geheimnis macht sich der Antichrist in überraschender, unerkennbarer Weise bereits bemerkbar. Die Macht der Ungerechtigkeit ist im Geheimen schon bereits gegenwärtig wirksam⁸⁵³, ohne dass die Allgemeinheit es feststellt. Lediglich die Gläubigen können dieses böse Geheimnis schon intuitiv spüren, anderen ist es weiterhin verborgen. Die Empfänger des Briefes sollen ihre Erlebnisse der Drangsale auf diese Art und Weise interpretieren. Mag der Antichrist auch noch nicht aufgetreten sein, so können die Gläubigen doch schon sein geheimnisvolles Werk erfassen. Somit will der Verfasser die Aufmerksamkeit der Angesprochenen für die Gegenwart sensibilisieren und hält sie zur unbedingten Treue zu Gott⁸⁵⁴ an. Mit dem Wort μόνον wird der Zeitraum des Wirkens des zwischenzeitlichen Geheimnisses begrenzt. Es dauert so lange an, bis es von dem, der es aufhält, aus der Mitte hinweg getan wird. An dieser Stelle wird im Maskulinum von „der Aufhaltende“ gesprochen. Der erfolgte Wechsel vom Neutrum zum Maskulinum besitzt keine sachliche Bedeutung und wurde womöglich deshalb vorgenommen, um den geheimnisvollen Charakter der aufhaltenden Macht zu intensivieren. Möglicherweise weist dieser Wechsel auch auf einen unsicheren Umgang des Autors mit diesem Lehrtopos hin. Es wird nicht konkretisiert, in welcher Weise sich die Entfernung des Aufhaltenden vollzieht. Genauso wenig wird erwähnt, von wem der Aufhaltende aus der Mitte hinweg getan wird.⁸⁵⁵ Die Wendung „aus der Mitte

⁸⁵²Vgl. Friedrich, Der zweite Brief, 265.

⁸⁵³Vgl. Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 280f; Morris, Epistles, 131f.

⁸⁵⁴Vgl. 2. Thess 2, 15. 17; 3, 3.5.

⁸⁵⁵Friedrich vermutet ein gewaltsames Entfernen. Vgl. Friedrich, Der zweite Brief,

entfernt werden“ ist eine verbreitete griechische Redensart. In diesem Fall kann es aufgrund des apokalyptischen Verständnisses her lediglich Gott sein, der den Aufhaltenden aus der Mitte hinweg schafft, wodurch er die Verzögerung der Offenbarung des Antigotts beendet und dessen Auftritt beginnen kann. All dies geschieht im Rahmen des umfassenden göttlichen Geschichtsplans. Unklar bleibt nach wie vor, wie die aufhaltende Kraft gedeutet werden kann.⁸⁵⁶

7.2.4.1 Exkurs: Die aufhaltende Macht

Das Phänomen der aufhaltenden Macht muss im Zusammenhang mit der Verzögerung des Endes betrachtet werden. August Strobel führt diese Traditionen auf Hab 2, 3 zurück, dessen Inhalt stark theozentrisch geprägt ist. „Der Herr aber antwortet mir und spricht: Schreib das Gesicht und male es auf eine Tafel, daß es lesen könne, wer vorüberläuft! Die Weissagung wird ja noch erfüllt werden zu seiner Zeit und endlich frei an den Tag kommen und nicht ausbleiben. Ob sie aber verzieht, so harre ihrer: sie wird gewiß kommen und nicht verziehen.“ Demnach wird das Ende, auch wenn es sich verzögern sollte, eintreffen. „In radikal theozentrischer Sicht wird die Verfügungsgewalt über den universalen Geschichtsprozess JHWH zugesprochen, einschließlich der Kompetenz zu retardierenden, verzögernden, anhaltenden, hemmenden Momenten.“⁸⁵⁷ Denn dafür steht Gott ein. Das Ende wird kommen, allerdings ist dies allein in Gottes Geschichtsplan, der dem Menschen verborgen ist, festgehalten.⁸⁵⁸ Mit dem Verweis auf Jes 66, 7 - 9, 19 schlug Aus auch vor, dass der Katechon Gott selbst sei.⁸⁵⁹

Eine andere Deutungsrichtung für 2. Thess 2 wird im Hinblick auf eine geschichtstheologische Auslegung eingeschlagen. Demnach wurde in der aufhaltenden Macht der römische Staat gesehen. Ursprünge für diese Sichtweise dürften darin begründet liegen, dass eine Identifizierung des vierten Weltreiches in Dan 2 und 7 mit dem Römischen Reich vollzogen wurde. In diesem Weltreich sah der Seher Daniel das Reich der Seleukiden.⁸⁶⁰ In der jüdischen Literatur nahm das Römische Reich seit dem 1. Jh. v. Chr. nach und nach dessen Stelle ein. Als Weltmacht vereint das Römische Reich alles in sich, was gegen Gott und sein Volk steht.

266.

⁸⁵⁶Vgl. Müller, Thessalonicher, 269f.

⁸⁵⁷Müller, Thessalonicher, 270.

⁸⁵⁸Vgl. Strobel, Untersuchungen, 98; Rad, Weisheit, 337ff.

⁸⁵⁹Vgl. Aus, Plan, 548ff.

⁸⁶⁰Vgl. dazu: Liebi, Weltgeschichte, 455ff; Bauer, Daniel, 139ff; Haag, Daniel 55ff; Hengel, Judentum, 330ff; Plöger, Daniel, 54ff.

Erst nach dem Untergang des Reichs kann die Zeit des Messias anbrechen.⁸⁶¹ Neben dem apokalyptischen Status, den das Römische Reich in der jüdischen Literatur hatte, fand es auch Eingang in das Neue Testament. In der Offenbarung des Johannes wird im 13. Kapitel das Römische Reich in Gestalt der beiden Tiere dargestellt.⁸⁶² Die Hure Babylon (Offb 17ff) und deren Untergang ist mit Rom und dem Römischen Reich gleichzusetzen.⁸⁶³

Eine staatsbejahende Sichtweise findet sich bei Tertullian. Er baute Ende des zweiten Jahrhunderts im 32. Kapitel seines Apologetikums das Katechon in eine pragmatische Staatskirchen-Politik ein. „Es gibt für uns auch eine andere, noch größere Nötigung, für die Kaiser, ja, sogar für den Bestand des Reiches überhaupt und den römischen Staat zu beten. Wir wissen nämlich, daß die dem ganzen Erdkreis bevorstehende gewaltsame Erschütterung und das mit schrecklichen Trübsalen drohende Ende der Zeiten nur durch die dem Römischen Reiche eingeräumte Frist aufgehalten wird. Daher wünschen wir es nicht zu erleben und, indem wir um Aufschub dieser Dinge beten, befördern wir die Fortdauer Roms.“⁸⁶⁴ Demnach wird das Ende der Welt nur durch die Frist, die dem Römischen Reich gewährt wird, aufgehalten. Diese Sichtweisen können offen für eine Katechon-Deutung sein, müssen aber nicht auf 2. Thess 2, 7 bezogen werden.⁸⁶⁵ Allerdings wird deutlich, welche geschichtstheologische Bedeutung das Römische Reich innehatte. Hippolyt stellte um 200 n. Chr. die apokalyptisch-eschatologischen Texte des Alten und Neuen Testaments zusammen, um zu einer Gesamtdarstellung der Endzeitergebnisse zu gelangen. Er kam, ohne dass er 2. Thess 2, 6f aufgreift, zu der Annahme, dass der Beginn der Endzeit nicht zu erwarten sei, so lange das Römische Reich besteht. Die Übertragung dieser Erkenntnis auf die Deutung des Katechons aus 2. Thess 2 war logische Konsequenz. In seinem Kommentar zum Buch Daniel sah er in der aufhaltenden Macht aus 2. Thess 2 den römischen Staat.⁸⁶⁶ Erst nach dessen Vernichtung werde der Verführer erscheinen.⁸⁶⁷

Die theozentrische und die sowohl bejahende als auch kritische staats-

⁸⁶¹Vgl. 4. Esra 12, 11f. Vgl. Harnisch, Verhängnis, 251ff; Hengel, Judentum, 333ff.

⁸⁶²Vgl. Giesen, Johannes-Apokalypse, 93; Giesen, Offenbarung, 275ff.

⁸⁶³Vgl. Kollmann, Trost, 54ff; Roloff, Offenbarung, 368ff.

⁸⁶⁴Tertullian, Apologeticum, 169.

⁸⁶⁵Vgl. Strobel, Untersuchungen, 131ff.

⁸⁶⁶Zu einer ähnlichen Erkenntnis kommt auch Oepke. Mit der hemmenden Macht sei die das Verderben noch aufhaltende Macht gemeint. Vgl. Oepke, Der zweite Brief, 181.

⁸⁶⁷Vgl. Hippolyt, Daniel, 240.

theologische Deutung existierten parallel nebeneinander. Allerdings dominierte die staatsgeschichtliche Auslegungsvariante in der Westkirche. Nach dem Ende des Römischen Reichs wurde die Deutung des Katechons zunächst auf das Reich Karls des Großen und danach auf das Heilige Römische Reich deutscher Nation übertragen. Während der Reformationszeit richtete sich die Deutung auf die römische Kirche und das institutionelle Papsttum. Die staatstheologischen Neudeutungen endeten schließlich bei der Herrschaft der Nationalsozialisten im 20. Jahrhundert. 1858 erklärte der Exeget August Bisping, dass der christliche Staat als hemmende Macht das Erscheinen des „Mannes der Sünde“ noch aufhält. Eine Revolution gegen die existierende politische Ordnung bereite die Offenbarung des Antichristen vor.⁸⁶⁸ Manche Ausleger sahen in der Vorherrschaft der griechisch-römisch-germanischen Kultur die hemmende Macht, die aufgrund der anderen unzivilisierten Welt den Sturz der Welt ins Chaos verhinderte. Später übertrugen die Deutschen Christen diese Gedanken auf das Dritte Reich und sahen in ihm eine soteriologische Heilsfunktion.⁸⁶⁹

Die Anschauung der hemmenden Macht und der Auffassung, dass Gott selbst die widergöttlichen Mächte zurückhalten wird, waren dem Verfasser des zweiten Thessalonicher-Briefes aus der jüdisch-apokalyptischen Vorstellungswelt bekannt. Er verwendet diese Anschauung, damit sich Beruhigung und Vertrauen bei den Angesprochenen einstellen. Er dachte sicherlich an keine konkretisierbare (historische) Größe zu seiner Zeit, die mit dem Katechon gleichzusetzen ist. Deswegen ist eine Deutung auf den römischen Staat eher als abwegig anzusehen. Der Autor des zweiten Briefes an die Thessalonicher wollte wahrscheinlich vielmehr die Überzeugung ausdrücken, dass die Treue Gottes und der Sieg des Kyrios durch die Bedrängnisse in seiner Zeit nicht erschüttert werden würden. Gott ist in einer für den Menschen nicht ersichtlichen Weise präsent und am Werk. Somit bestimmt auch nur er allein das Ende und jeden Moment, der davor eintreten wird.⁸⁷⁰

7.2.5 Die doppelte Parusie und die Vernichtung des Gesetzlosen durch den Kyrios: 2. Thess 2, 8 - 12

In 2. Thess 2, 8 wird das Antichrist-Thema aus den Versen 3f wieder aufgenommen. Nach der Beseitigung der aufhaltenden Macht durch Gott

⁸⁶⁸Vgl. Bisping, Thessalonicher, 34.

⁸⁶⁹Vgl. Müller, Thessalonicher, 271f.

⁸⁷⁰Vgl. Dibelius, Thessalonicher, 43; Trilling, Der zweite Brief, 102.

„(...) wird der Gesetzlose geoffenbart werden (...).“ Denn bevor der Tag des Herrn kommen wird, muss die Offenbarung des Gottlosen erfolgt sein. Der Antichrist wird in Vers 8 nur noch verkürzt als ὁ ἄνομος bezeichnet. Identisch ist der ὁ ἄνομος mit dem „Menschen der Gesetzlosigkeit/Bosheit“, der sich überhebt und gegen Gottes Gesetz ankämpft. Wie schon in Vers 3 wird das Erscheinen des Gottlosen mit dem Verb ἀποκαλύπτεσθαι bezeichnet. Dieses öffentliche Auftreten muss als Kontrast zu dem μυστήριον (Vers 7), das verhüllt und verborgen war, gesehen werden.

Die Schilderung des Auftritts des Gottlosen geht nun unvermittelt zu der Darstellung seines Schicksals über. Der Kyrios wird ihn „verzehren durch den Hauch seines Mundes und vernichten durch die Erscheinung seiner Ankunft“. Es wirkt fast, als sei die Offenbarung des Antichristen nur erfolgt, damit er unmittelbar danach vernichtet wird. Die Parusie Jesu wird in diesem Vers nicht - wie es bei der Offenbarung des Gottlosen der Fall war - als ein eigenständiger Akt beschrieben. Das Augenmerk liegt somit nicht auf dem Auftreten Christi, sondern auf der Parusie des Antigottes und dessen Vernichtung. Der Begriff καταργήσαι taucht im Neuen Testament 27 Mal auf, davon allein 22 Mal bei Paulus.⁸⁷¹ Zu einem paulinischen Grundsatz gehört die Annahme, dass Gott jeden vernichtet, der sich gegen ihn erhebt. Die Zerstörung des Gottlosen durch den Kyrios, der keinerlei große Anstrengung dafür aufzuwenden scheint, wirkt souverän und vollkommen überlegen.⁸⁷² Wahrscheinlich lehnt sich die Formulierung der Vernichtung „durch den Hauch seines Mundes“ an Jes 11, 4⁸⁷³ an. Gegenüber der Schilderung aus Jes 11 wird die Leichtigkeit der Vernichtung des Gottlosen in 2. Thes 2 noch weiter gesteigert. Lediglich mit dem „Hauch seines Mundes“ beseitigt Christus den Antigott. Zugespitzt wird die Leichtigkeit der Vernichtung durch den zweiten Satzteil aus Vers 8. Allein die Erscheinung der Ankunft Christi bewirkt die Beseitigung des Gottlosen. Die Formel „Erscheinung seiner Parusie“ ist ein Pleonasmus, tritt nur an dieser Stelle im Neuen Testament auf und wurde womöglich deshalb verwendet, um dem endzeitlichen Auftreten des Kyrios mehr Gewicht zu verleihen.⁸⁷⁴

Obwohl bereits die Vernichtung des Gottlosen geschildert wurde, werden in Vers 9 nachholend sein Erscheinen und seine Tätigkeit beschrie-

⁸⁷¹Vgl. Hübner, καταργέω, 659ff.

⁸⁷²Vgl. Friedrich, Der zweite Brief, 266.

⁸⁷³„Und er wird die Erde schlagen mit der Rute seines Mundes, und mit dem Hauche seiner Lippen den Gesetzlosen töten.“

⁸⁷⁴Vgl. Reinmuth, Der zweite Brief, 181.

ben, was eine Art „rückschreitende Gedankenbewegung“⁸⁷⁵ darstellt.⁸⁷⁶ Bis Vers 10a werden die Aktivitäten des Bösen veranschaulicht. Ab Vers 10b rückt das Schicksal derer in den Vordergrund, die sich vom Antigott verführen lassen. Die Diskrepanz in der Beschreibung des Antigottes zwischen den Versen 4 und 9f ist auffällig. Der Gesetzlose wurde in Vers 4 noch als gottfeindliche, selbstherrliche Figur, die sich über alles Göttliche erhebt und eine Gottgleichheit erlangen will, beschrieben. In Vers 8 hingegen ist die Gestalt nun der Weltverführer und Pseudoprophet⁸⁷⁷. Beide Wesen sind zu einer Einheit verschmolzen.

Die Offenbarung des Gegengottes wird wie eine Gegen-Parusie Christi inszeniert.⁸⁷⁸ Diese Gegen-Offenbarung geschieht in der Kraft Satans.⁸⁷⁹ Das Wirken und Dasein Satans ist in allen Bereichen des Neuen Testaments vertreten und selbstredend vorausgesetzt.⁸⁸⁰ Die Traditionen Satans, der im apokalyptischen Judentum und im Alten Testament keine dominierende Rolle spielte und eher eine Art Ankläger⁸⁸¹ darstellte, wurden im Neuen Testament dahingehend verändert, dass Satan nun der Widersacher Gottes ist. Die Vorstellung des am Ende der Zeiten stattfindenden urzeitlichen Sturzes Satans und seiner dämonischen Mächte findet sich u.a. in der Johannes-Offenbarung.⁸⁸²

Aus welchen Gründen der Verfasser nicht bereits in Vers 3f andeutete, dass die Parusie des Gegengottes in der Kraft Satans geschieht, kann nicht beantwortet werden. Allerdings ist erkennbar, dass hier zwei verschiedene

⁸⁷⁵Vgl. Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 286.

⁸⁷⁶Offenkundig wird die Uneinheitlichkeit der Passage nicht nur dadurch, sondern auch durch Brüche, Unterbrechungen und Gedankensprünge. Vgl. u.a. die Schilderung des Antichrists in den Versen 4 und 9f.

⁸⁷⁷Vgl. Ernst, Gegenspieler, 140. In Offb 13 symbolisiert das Tier aus der Erde den Pseudopropheten. Der Pseudoprophet hat als zeichnerische Grundlage den wahren Propheten. Die ältere prophetische Deutung Christi war Grundlage für den Pseudopropheten, der das Lamm als Gegenbild hat. Das Lamm ist eine prophetische und keine messianische Gestalt. Deswegen ähnelt das Tier aus der Erde einem Lamm und täuscht das Aussehen des Lammes vor. „Da das Lamm ursprünglich ein Prophet und nicht der Messias war, tritt das Landtier, der Pseudoprophet, als Gegenspieler Christi nach seiner prophetischen Gestalt auf.“ Kraft, Offenbarung, 180.

⁸⁷⁸Vgl. Guntermann, Eschatologie, 96; Tillmann, Wiederkunft, 140.

⁸⁷⁹Das Wort ἐνεργεῖα bezieht sich in seiner Verwendung im Alten und Neuen Testament fast immer auf das Wirken dämonischer oder göttlicher Mächte. Somit kann hier fast ein technischer Sprachgebrauch festgestellt werden. Vgl. Bertram, ἐνεργεῖα, 649f.

⁸⁸⁰Vgl. Bietenhard, Welt, 113ff; 209ff. Die Bedeutung des hebräischen Wortes „satan“ bedeutet „anklagen“ und „anfeinden“.

⁸⁸¹Vgl. Ijob, 1, 6ff; Sach 3, 1f.

⁸⁸²Vgl. Offb 20: Nachdem Satan nach einer tausendjährigen Frist noch einmal freigelassen wurde, wird er von Gott endgültig vernichtet. „Und der Teufel, der sie verführte, ward geworfen in den feurigen Pfuhl und Schwefel, da auch das Tier und der falsche Prophet war; und sie werden gequält werden Tag und Nacht von Ewigkeit zu Ewigkeit.“

Konzeptionen parallel verlaufen. Der „Mensch der Gesetzlosigkeit“ (Vers 3b) wird als menschlicher Repräsentant gottfeindlicher Überheblichkeit gezeichnet. In Vers 9f wird diese Gestalt in der Rolle des Pseudopropheten und als Werkzeug Satans dargestellt. „Der Ausdruck »in der Kraft Satans« ist daher nicht zur Auslegung von VV 3b.4 zu benutzen, sondern im engeren Sinn kontext-entsprechend vom Besitz der *Wundermacht* und von der Befähigung zum *Wunderwirken* zu verstehen.“⁸⁸³ Zum Wirken des Pseudopropheten gehören Zeichen und Wunder⁸⁸⁴, die auf die Legitimation Satans zurück zu führen sind. Dabei handelt es sich nicht um Zauberstückchen, sondern vielmehr um trügerische Zeichen⁸⁸⁵, die zu Täuschung und Betrug führen und gleichzeitig warnende Vorzeichen symbolisieren⁸⁸⁶, die das Ende der Zeit anzeigen. Die von dem Pseudopropheten ausgehenden Lügen richten sich gegen Gott und die Gläubigen und zielen darauf ab, einen Abfall von Gott und seinen Geboten herbeizuführen.⁸⁸⁷

Die weitere Vorgehensweise des Bösen wird in Vers 10 mit den Worten „und in jeder Verführung der Ungerechtigkeit denen, die verloren gehen“ dargelegt. Mit dieser Formulierung wurde bereits in der griechischen Prozesssprache betrügerisches Handeln von Verbrechern bezeichnet. Als weitere Tätigkeit des Gottlosen wird neben den trügerischen Zeichen jetzt die Irreführung genannt. Verstanden werden kann der Genitiv der Ungerechtigkeit hier auf zwei verschiedene Weisen. Gemeint ist damit entweder eine Verführung zur Ungerechtigkeit oder eine ungerechte Täuschung.⁸⁸⁸ Das Wort ἀδικία wird oft im Sinne einer sündigen und ruchlosen Grundhaltung verstanden und bezeichnet wie die Gesetzlosigkeit eine rigorose Gottwidrigkeit. Diese Verführung zur Ungerechtigkeit kann als das Gegenstück zur Wahrheit⁸⁸⁹ aufgefasst werden.⁸⁹⁰

Diese Verführung des Gesetzlosen betrifft jene, die verloren gehen. Die Irreführung hat nur bei ihnen und nicht bei denen Erfolg, die der Wahrheit geglaubt haben.⁸⁹¹ Wer sich somit vom Menschen der Gesetzlosigkeit

⁸⁸³Trilling, Der zweite Brief, 104.

⁸⁸⁴Diese Wendung von „Zeichen und Wundern“ geht wohl auf Dtn 13, 1ff zurück, wo vor falschen Propheten und deren betrügerischen Handlungen gewarnt wird.

⁸⁸⁵Vgl. Offb 13, 14.

⁸⁸⁶Vgl. Mk, 13, 4; Mt 24, 3ff.

⁸⁸⁷Vgl. Friedrich, Der zweite Brief, 266; Müller, Thessalonicher, 274f.

⁸⁸⁸Vgl. Dobschütz, Thessalonicher-Briefe, 288; Best, Commentary, 307.

⁸⁸⁹Vgl. 2. Thess 2, 12; Röm 1, 18. Wahrheit steht hier für „Evangelium“ oder „christliche Lehre“.

⁸⁹⁰Vgl. Laub, Thessalonicherbrief, 52.

⁸⁹¹Vgl. 2. Thess 2, 12. Dort heißt es im Umkehrschluss, dass alle, die der Wahrheit - also dem Evangelium - geglaubt haben, nicht gerichtet werden.

zur Ungerechtigkeit verführen lässt und die Liebe zur Wahrheit nicht annimmt, über den wird die endgültige Vernichtung als endzeitliche Strafe kommen. Der Ausdruck „Vernichtung“ meint den Aspekt des selbst verschuldeten definitiven Niedergangs des gottlosen Menschen.⁸⁹² Nicht anzunehmen ist eine von Gott verfügte Vorherbestimmung zur Vernichtung, die unverschuldet und schicksalhaft ist. In der gegenwärtigen Zeit lebt der Mensch in einem Widerstreit zwischen den Kräften des Bösen und Gottes Wirksamkeit. Ihnen wird die Alternative gegeben, an die „Wahrheit“ zu glauben und gerettet zu werden oder sich täuschen zu lassen und verloren zu gehen. Somit liegt die freie Entscheidung bei jedem einzelnen.⁸⁹³ Der Grund für den Untergang der Gottlosen besteht darin, dass sie die Liebe zur Wahrheit nicht annehmen, sondern sich verführen lassen. Mit ἀλήθεια ist kein rational belegbares Wissen, sondern das Bekenntnis zu Gott, seinen Geboten und dem Evangelium gemeint.⁸⁹⁴ Es ist die christliche Heilswahrheit, die durch Christus vermittelt wurde. Eigenartig ist die Formulierung „Liebe zur Wahrheit“. Verstanden werden sollte diese Wendung in dem Sinne, dass der Fokus auf dem Nomen „Wahrheit“ liegt. Die Zusammensetzung mit „Liebe“ basiert vermutlich auf der Vorliebe des Verfassers für derartige Substantivverbindungen. Gemeint ist damit: Sie haben der Wahrheit keinen Glauben geschenkt. Der Verfasser hat jedoch nicht nur die kurze Zeitspanne im Blick, in der der Gottlose sein Unwesen treibt und der Mensch sich daraufhin der Wahrheit verschließen kann. Ob sich der Mensch den Weisungen Gottes widersetzt oder nicht, muss als Fazit des gesamten Lebens gesehen werden.⁸⁹⁵

Der Tempuswechsel in Vers 11 hat vermutlich stilistische Gründe, so dass auch das nun folgende Geschehen als Bestandteil der endzeitlichen Ereignisse zu verstehen ist. Nun ist es im Unterschied zu Vers 9f Gott selbst, der die Verführung zum Irrtum in Gang setzt. Die Schärfe dieser Vorstellung kann nicht abgemildert werden. Gott gibt nicht dem Antichristen Macht zur Irreführung, sondern von ihm selbst geht die Verführung zum Irrtum aus. Dies bezieht sich allerdings vermutlich nicht mehr nur auf die Zeitspanne zwischen dem Katechon bis zum Erscheinen des Antigottes oder auf den Zeitraum von dessen Offenbarung bis zu seiner Vernichtung, sondern auf das gesamte Leben des Menschen schlechthin, in dem er sich für oder gegen die Wahrheit entscheiden kann. In dieser Passage (2. Thess

⁸⁹²Vgl. Phil 1, 28; Röm 9, 22; Joh 17, 12; Merkel, ἀπόλλυμι, 325f.

⁸⁹³Eine ähnliche Vorstellung steckt hinter Offb 20, 11ff. Die Menschen werden gerichtet nach dem, was in den Büchern steht. Die, die gerettet werden, sind auch hier die standhaft gebliebenen Christen.

⁸⁹⁴Vgl. 1. Kor 13, 6.

⁸⁹⁵Vgl. Müller, Thessalonicherbriefe, 274ff.

2, 1 - 12) wechselt die Perspektive also mehrfach. Scheinbar vergleichbare Stellen im Neuen Testament (z.B. Röm 1, 24ff)⁸⁹⁶ können nicht wirklich mit dieser harten Aussage in Beziehung gesetzt werden, weswegen diese in 2. Thess enthaltene Vorstellung eine Sonderstellung im Neuen Testament einnimmt. In Röm 1, 24ff wird zwar davon gesprochen, dass Gott die Heiden an Unreinheit und schändliche Leidenschaften übergibt, jedoch geht es in 2. Thess 2 um das gesamte Geschick des Menschen. Zudem kann die Wendung „Gott übergibt sie (...)“ bereits als Vollzug der göttlichen Strafe für das, wofür sich die Gottlosen bereits entschieden haben, angesehen werden. In 2. Thess 2, 11 geht die Verursachung hingegen von Gott aus. Was bleibt, ist die Erkenntnis, dass Gott in seiner Allmachtsstellung nicht durch menschliche Vernunft erfasst werden kann.⁸⁹⁷

Im Schlussvers dieser Passage (2. Thess 2, 12) thematisiert der Verfasser das endzeitliche Gericht über die Ungläubigen. Nochmals werden sie als diejenigen charakterisiert, die der Wahrheit nicht geglaubt haben, sondern sich an der Ungerechtigkeit erfreut haben. Dieses eschatologische Gericht Gottes über alle seine Widersacher ist das Ziel aller strafenden Maßnahmen Gottes. Das Denkschema von Gut und Böse, Lüge und Wahrheit, Glauben und Ungerechtigkeit, Rettung und Verderben lässt keinen Spielraum zu. Es kennt lediglich die eine oder die andere Seite. In den letzten Versen des zweiten Kapitels ermahnt der Verfasser die Angesprochenen, Gott zu danken und am Glauben festzuhalten und standhaft zu bleiben.

7.3 Zusammenfassung und Fazit

Aufgrund der unbekanntem Verfasserschaft des zweiten Thessalonicher-Briefes und der damit lediglich spekulativen Annahmen über die Entstehung und über die genaue intentionale Ausrichtung der Schrift, fällt eine zusammenhängende Ausdeutung der endzeitlichen Vorstellungen ohne Kenntnis des entsprechenden kontextuellen Rahmens nicht leicht. Der Anlass für die Niederschrift des Briefes war wahrscheinlich die in den Gemeinden zu Verwirrung und Unruhe führende Annahme, der Tag des Herrn sei bereits da und die Parusie habe sich schon ereignet. Unklar ist, woher diese Annahmen stammen. Der Autor geht allerdings mit entschiedenem Nachdruck gegen diese Auffassung vor und konstruiert ein im Neuen Testament einmaliges sehr theozentrisches und wenig christo-

⁸⁹⁶Anders: Bornemann, Thessalonicherbriefe, 374f.

⁸⁹⁷Vgl. Trilling, Der zweite Brief, 112f; Reinmuth, Der zweite Brief, 182f.

zentrisches Schema der eschatologischen Ereignisse.

Als Vorbedingungen der Parusie des Kyrios nennt der Verfasser den kosmischen Abfall und die Offenbarung des Gottlosen, die er mit gleichen Worten beschreibt wie die später erfolgende Erscheinung Christi. Den Antigott beschreibt er in zweifacher Weise. Zunächst wird er als menschliche Gestalt charakterisiert, die sich über alles erhebt, was göttlich und heilig ist und schließlich die frevelhafte Tat begeht und sich in den Tempel Gottes, womit wahrscheinlich der Jerusalemer Tempel als apokalyptische Größe gemeint ist, setzt und sich selbst als Gott ausgibt. Damit spricht der Autor einen weit verbreiteten Wesenszug der menschlichen Spezies an. Diese Neigung des Menschen sich selbst zu erhöhen und gottgleich sein zu wollen, durchzieht die menschliche Gesellschaft seit Anbeginn der Zeiten und findet sich insbesondere bei Personen, die Machtpositionen innehaben. Man denke dabei nur an die vielen römischen Kaiser, die sich in gottgleicher Weise haben verehren lassen, oder an politische und religiöse Diktatoren der Gegenwart und Vergangenheit, seien es Staatsoberhäupter oder geistliche Führer im Mittelalter. Sie alle beanspruchten - je stärker ihre Macht wuchs - einen Status für sich, der dem von Gott gleich kommt.

Bereits in der gegenwärtigen Situation ist das Geheimnis der Gesetzlosigkeit wirksam, das nur von den Gläubigen erkannt werden kann. Bevor allerdings der „Mensch der Gesetzlosigkeit“ erscheinen wird, ist das Katechon, die aufhaltende Macht aktiv, die die Parusie des Antichristen verzögert. Auch diese Macht existiert nur, weil Gott sie existieren lassen will, weil sie Teil seines allumfassenden Geschichtsplans ist. Die Frage, wie diese aufhaltende Kraft verstanden werden kann und worum es sich bei ihr handeln mag, wurde sehr unterschiedlich beantwortet. Letztlich bleibt festzuhalten, dass es unklar bleiben muss, was sich der Verfasser unter der aufhaltenden Macht vorstellte. Erst wenn Gott diese aufhaltende Macht entfernt, wird die Parusie des Gesetzlosen erfolgen. Jetzt wird der Böse allerdings mit anderen Attributen versehen. Er wirkt aus der Macht Satans, tritt als Pseudoprophet auf, der trügerische Zeichen und Wunder vollbringt, damit die Menschen nicht mehr der Wahrheit, sondern der Ungerechtigkeit glauben und somit vom Glauben abfallen. Der eigentliche Vorgang der Parusie Jesu wird hier nicht dargestellt. Der Kyrios ist gekommen und vernichtet mit einer spielerischen Leichtigkeit den Gesetzlosen. Das für den menschlichen Verstand unbegreifliche Wesen Gottes zeigt sich unter anderem auch darin, dass Gott selbst den Menschen Irrtümer schickt, woraufhin er alle im endzeitlichen Gericht

richten wird, die nicht an die Wahrheit geglaubt haben.

Das gerechte Gericht über die Verfolger und Gottlosen, das von Christus bei seiner Parusie durchgeführt wird, beschreibt der Autor in 2. Thess 1, 5 - 10. Die Gerechtigkeit des Gerichts wird sich darin zeigen, dass all jene, die die Gläubigen verfolgt haben, ihre angemessene Strafe erhalten werden und dem ewigen Verderben verfallen sind. Die Glaubenden jedoch werden gerettet und ihr eschatologisches Heil in der Gegenwart Gottes erlangen. Das Endgericht wird von Christus im Auftrag Gottes durchgeführt werden.

Unter der Voraussetzung, dass der Brief aus dem Ende des ersten Jahrhunderts stammt und die Gläubigen Verfolgungen und Bedrängnissen ausgesetzt waren, müssen die Schilderungen der eschatologischen Ereignisse in 2. Thess auch im Zusammenhang mit diesen im Hintergrund stehenden zeitgeschichtlichen Umständen gelesen und verstanden werden. Es ist denkbar, dass der Autor des Briefes aus einer ähnlichen Bedrängnissituation - entweder für ihn, die Angesprochenen oder beide - heraus seine Entwürfe der endzeitlichen Geschehnisse konstruierte. Dementsprechend müssen seine eschatologischen Vorstellungen zwar nicht auf historischen Gestalten oder Ereignissen beruhen, wie es wahrscheinlich in der Offenbarung des Johannes der Fall war, aber der Aspekt der (möglichen) Bedrängnissituation und deren Folgen für die Betroffenen könnte auf die Endzeit-Darstellungen in 2. Thess eingewirkt haben und sollte und darf deshalb nicht ignoriert werden.

Der Entwurf dieses Konzepts, in dem der Fokus sehr stark auf die widergöttlichen Mächte und schließlich deren endzeitliche Vernichtung gelegt ist, kann - mit aller Vorsicht - darauf schließen lassen, dass die Erfahrungen des Verfassers aus den wahrscheinlich traumatischen Bedrängnissituationen dazu geführt haben, in allen denkbaren Verfolgern der christlichen Religion die antigöttlichen Mächte zu sehen. Um seine Erlebnisse besser zu verarbeiten und um einen hoffnungsvollen und ausgleichenden Ausblick auf die Zukunft zu gewinnen, zeichnete er das Bild des endzeitlichen Gerichts über jene Gottlosen, das deren anschließende und endgültige Vernichtung zur Folge hatte.

Das in 2. Thess gezeichnete apokalyptische Bild ist zweigeteilt. Zuversicht für die Gläubigen wird dadurch hergestellt, dass ihnen versichert wird, dass Christus wiederkommen und für die erhoffte Erlösung sorgen wird. Die gegenwärtigen und noch ausstehenden Bedrängnisse, in Gestalt des Antigottes und der Falschpropheten, werden ausgeschaltet

werden, sodass sich die Gläubigen keiner Gefahr mehr ausgesetzt sehen müssen und wissen, dass diese Faktoren in ihrer Endlichkeit zeitlich befristet sein werden. Durch diese Aussicht soll es ihnen möglich sein, ihr Leben zu bewältigen und einen hoffnungsvollen Blick auf die Zukunft zu gewinnen, der zur Folge hat, dass die Adressaten eben nicht in einer verzweifelten Stimmung der Angst verharren. Auch im zweiten Thesalonicherbrief wird verdeutlicht, dass der Weg zum Heil nur über das Katastrophische führen kann und wird. Düster wirkt jedoch das in knappen Worten gefasste kommende göttliche Gericht, in dem die Gottlosen zum ewigen Verderben verurteilt werden. Für das menschliche Ermessen erscheint der Umstand, dass Gott selbst für Verwirrungen sorgen wird, unbegreiflich und befremdlich. Mit dieser Darstellung wird aber wohl nur auf die Unergründlichkeit Gottes hingewiesen.

8 Visionen der Endzeit in Offb 20 - 21

Die ausführlichsten und bekanntesten Darstellungen urchristlicher Endzeitvisionen finden sich in der Johannes-Offenbarung, die die einzige apokalyptische Ganzschrift im Neuen Testament ist. Johannes geht in seiner Abhandlung auf alle Elemente ein, die sich nach traditionellen Vorstellungen in der Endzeit zutragen werden. Allerdings kann für eine angemessene Deutung dieser apokalyptischen Schrift nicht auf eine kurze Abhandlung der zeitgeschichtlichen Hintergründe der Johannes-Apokalypse verzichtet werden. Denn erst durch die Beleuchtung des Kontextes der Apokalypse kann ein tieferes und breiteres Gesamtverständnis dieses Buches gewährleistet werden, da die historischen Bedingungen, die zur Abfassung der Offenbarung führten, wesentlichen Einfluss auf die formale und inhaltliche Gestaltung der Schrift hatten.

8.1 Zur Abfassungssituation der Offenbarung des Johannes

8.1.1 Der Verfasser und die Adressaten der Offenbarung des Johannes

Im ersten Vers der Offenbarung bezeichnet sich der Verfasser selbst als $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ Ιωάννης (Offb 1, 1). Darüber hinaus nennt er seinen Namen noch drei weitere Male (Offb 1, 4.9; 20, 8). Dass der Verfasser tatsächlich Johannes heißt, wird nicht bestritten. Allerdings ist nicht geklärt, wer dieser Johannes ist. Sicher ist nur, dass es sich bei dem Verfasser der Offenbarung nicht um den gleichnamigen Zebedaiden und Apostel und auch nicht um den von Papias genannten Presbyter handelt.⁸⁹⁸ Die guten Kenntnisse der jüdischen Bibel und der Vorstellungswelt der Apokalyptik sind nur zwei von vielen Indizien dafür, dass der Autor Judenchrist war.⁸⁹⁹ Er gehörte wahrscheinlich zu den urchristlichen Wanderpropheten und war den christlichen Gemeinden in Kleinasien vertraut.⁹⁰⁰ Johannes schreibt „sein Werk in der damals schon traditionellen Form eines Briefes“⁹⁰¹ an sieben Gemeinden in Kleinasien, die er in Offb 1, 11 zum ersten Mal namentlich erwähnt. Vermutlich repräsentieren diese Gemeinden die

⁸⁹⁸Vgl. Schnelle, Einleitung, 525ff. Anders: Schlatter, der davon ausgeht, dass es sich um den Apostel handelt. Vgl. Schlatter, Offenbarung, 129; Schreiber, Offenbarung, 566ff.

⁸⁹⁹Vgl. Bachmann, Johannesoffenbarung, 357f.

⁹⁰⁰Vgl. Müller, Offenbarung, 50.

⁹⁰¹Schüssler Fiorenza, Buch, 60f.

komplette Christenheit in dieser römischen Provinz.⁹⁰²

8.1.2 Abfassungszeit und Aufbau der Offenbarung

Die Offenbarung entstand in den letzten Jahren der Regierungszeit Domitians (81 - 96).⁹⁰³ Nach Offb 1, 9 befand sich Johannes zur Zeit der Vision wegen τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ in der Verbannung auf der Insel Patmos.⁹⁰⁴ Nach dem Vorwort (Offb 1, 1 - 3) und dem Briefkopf (Offb 1, 4 - 8) folgt der erste Hauptteil (Offb 1, 9 - 3, 22), der die gegenwärtige Situation der Christen beschreibt.⁹⁰⁵ Johannes weist die Gemeinden in den Sendschreiben (Offb 2 - 3) auf ihre bedrohliche Lage hin und zeigt, wie sie den Bedrohungen entgegenwirken können.⁹⁰⁶ Offb 4, 1 - 22, 5 bildet den zweiten Hauptteil: Visionen der Zukunft. In drei Visionsreihen sieht Johannes, wie himmlische Wesen sieben Plagen auf der Erde auslösen (Offb 6, 1 - 8, 1; 8, 2 - 11, 19; 15, 1 - 16, 21). In der Thronsaalvision wird die „Wirklichkeit der bereits angebrochenen Herrschaft Christi“⁹⁰⁷ thematisiert. In Offb 12 und 13 treten mit dem Drachen und den Tieren die Widersacher Gottes auf. In Offb 17, 1 - 19, 10 kommt es zum Fall der Hure Babylon (= Rom). Vor dem Buchschluss 22, 6 - 21 sieht Johannes in den Abschlussvisionen das Ende der göttlichen Gegenspieler, das Weltgericht und das neue Jerusalem.⁹⁰⁸

8.1.3 Religiöser und politischer Hintergrund der Offenbarung

Die kleinasiatischen Gemeinden sind inneren Bedrängnissen durch Häretiker ausgesetzt (Offb 2, 2; 2, 6.15; 2, 20ff) und kämpfen mit Schwachheit im Glauben (Offb 2, 4ff) und Kraftlosigkeit (Offb 3, 8).⁹⁰⁹ Andere große Gefahren kommen von außen. Der römische Kaiser und die Propagandisten des Kaiserkults, die in Gestalt der beiden Tiere (Offb 13) dargestellt sind, machen den Christen das Leben in Kleinasien schwer. Zur Zeit Domitians gab es jedoch keine systematische Christenverfolgung.⁹¹⁰ Wenn es zu Übergriffen auf Christen kam, entstanden diese aus lokalen Initiati-

⁹⁰²Vgl. Giesen, Johannes-Apokalypse, 11.

⁹⁰³Vgl. Strobel, Apokalypse, 186f; Vgl. zu einer ausführlichen Untersuchung der Abfassungszeit der Offenbarung: Witulski, Johannesoffenbarung.

⁹⁰⁴Vgl. Müller, Offenbarung, 81.

⁹⁰⁵Vgl. Bachmann, Johannesoffenbarung, 348f.

⁹⁰⁶Vgl. Giesen, Johannes-Apokalypse, 21.

⁹⁰⁷Schnelle, Einleitung, 532.

⁹⁰⁸Vgl. Schnelle, Einleitung, 532.

⁹⁰⁹Vgl. Müller, Offenbarung, 90ff.

⁹¹⁰Vgl. Giesen, Offenbarung, 28f. Dazu auch: Klauck, Umwelt II, 74.

ven.⁹¹¹ Die Gemeinden haben mit einem auf religiöser und ideologischer Ebene steigenden Totalitätsanspruch des römischen Staates zu kämpfen. Erst in den letzten Regierungsjahren Domitians kam es zu einer allumfassenden Propagierung des Kaiserkultes. Insbesondere Kleinasien wurde zu einem Zentrum der religiösen Kaiserverehrung.⁹¹² Die dort lebenden Christen befanden sich durch den Kaiserkult in einer verzwickten Lage. Ihr Glauben verbot es ihnen, Göttern zu opfern oder den Kaiser als Gott zu verehren. Verweigerten sie sich, galten sie als staatsgefährdend und als Außenseiter und konnten aufgrund von Denunziationen vor Gericht gestellt werden.⁹¹³ Johannes will die kleinasiatischen Gemeinden mit seiner Schrift nicht trösten⁹¹⁴, sondern sie vor allem zur Standhaftigkeit im Glauben ermahnen. Trotz schlechter Einflüsse von außen und innen sollen sie am Bekenntnis zu Gott festhalten.⁹¹⁵

8.2 Die Endzeit in Offb 20 - 21

In den letzten Kapiteln der Johannes-Offenbarung schildert der Seher Johannes detailliert die Endzeitereignisse. Nach der Vernichtung der irdischen Helfer Satans (Offb 18 und 19) wird dieser selbst entmachtet. Allerdings wird Satan zunächst nur für tausend Jahre gebunden (Offb 20, 1 - 3). Im folgenden Abschnitt (Offb 20, 4 - 6) steht die Zeit der Herrschaft der Christen, die in der Zeit der Bedrängnis in ihrem Glauben an Christus standhaft geblieben sind, im Mittelpunkt. Danach kann Satan noch für eine kurze Zeit seine Macht ausspielen und versuchen, die Menschen zu verführen. Schließlich wird er aber endgültig besiegt (Offb 20, 7 - 10). In Offb 20, 11 - 15 werden in einem Weltgericht auch die übrigen Menschen gerichtet. Im großen Finale (Offb 21 - 22) beschreibt Johannes die zukünftige Wirklichkeit der Christen: Das neue Jerusalem.

8.2.1 Vorgeschichte - Der Fall der irdischen Helfer Satans und die Parusie Jesu: Offb 18 - 19

In den Kapiteln 18 und 19 der Offenbarung beschreibt Johannes in dramatischen Darstellungen die Vernichtung der Helfer Satans auf Erden und in prächtigen Bildern die Wiederkehr Jesu. In einer ansteigenden Linie werden zuerst die Anhänger der Tiere (= die irdischen Helfer Satans),

⁹¹¹Vgl. Müller, Offenbarung, 41f.

⁹¹²Vgl. Roloff, Offenbarung, 17ff.

⁹¹³Vgl. Giesen, Offenbarung, 28ff.

⁹¹⁴Vgl. Kretschmar, Offenbarung, 26f.

⁹¹⁵Vgl. Giesen, Ermutigung, 75f.

dann die Tiere selbst und schließlich Satan (Offb 20) getötet. Nach der Ankündigung der Zerstörung Babylons (= Rom) am Ende des 17. Kapitels proklamiert in Offb 18 ein Engel den Untergang der großen Stadt (Offb 18, 1 - 3). Im Anschluss fordert der Engel die Heilsgemeinden auf, die Stadt zu verlassen (Offb 18, 4f) und beauftragt danach die Strafenengel die Freveltaten der Stadt zu vergelten (Offb 18, 6 - 8).⁹¹⁶ Die eigentliche Vernichtung Roms wird von Johannes nicht beschrieben, sondern in Form der Mauerschau durch Reaktionen der Menschen, die vom Prunk und Luxus der Stadt profitierten, geschildert.⁹¹⁷ Zu dieser Gruppe gehören die Könige der Erde (Offb 18, 9f), die durch den Fall der Stadt ihre Macht verloren haben, die Kaufleute (Offb 18, 11 - 17a), deren Reichtum und Verdienst jetzt ein Ende haben und die Seeleute (Offb 18, 17b - 19), die ebenfalls den Verlust ihres Einkommens beklagen. In Offb 18, 20 findet die Engelrede durch die Aufforderung zum Lobpreis ein Ende. Den Abschluss des Kapitels (Offb 18, 21 - 24) bildet eine symbolische Zeichenhandlung eines anderen Engels, die auf die Zerstörung der Stadt hinweist.⁹¹⁸

In Offb 19, 1 - 10, das als Gegenstück zu den Klagegedichten aus Offb 18 zu sehen ist, stimmen Christen in der Vollendung (Offb 19, 1 - 3), himmlische Wesen (Offb 19, 4) und die irdische Gemeinde (Offb 19, 6b - 8a) einen Lobpreis über den Sieg Gottes an.⁹¹⁹ Auf den Jubel folgt in Offb 19, 11 - 21 der Kampf. Die große Stadt ist zwar gefallen, aber die eigentlichen Widersacher Gottes sind noch nicht besiegt: Der römische Kaiser⁹²⁰, seine Propagandamaschine und Satan selbst. Thema dieses Abschnitts ist die Wiederkunft Christi, die hier zunächst nur in Verbindung mit dem Vollzug des Gerichts und der Vernichtung der Widersacher Gottes einhergeht.⁹²¹

In dem Abschnitt Offb 19, 11 - 21 sind drei Visionsberichte, die alle mit „ich sah“ eingeleitet werden, deutlich zu unterscheiden (Offb 19, 11.17.19). In der ersten Vision (Offb 19, 11 - 16) erscheint Christus

⁹¹⁶Vgl. Müller, Offenbarung, 303ff; Roloff, Offenbarung, 174ff.

⁹¹⁷Vgl. Roloff, Offenbarung, 174.

⁹¹⁸Vgl. Roloff, Offenbarung, 178.

⁹¹⁹Vgl. Giesen, Offenbarung, 408ff.

⁹²⁰Vgl. Offb 13. Die meisten Exegeten sind sich einig und sehen im Tier aus dem Meer den römischen Kaiser und im Tier aus der Erde seine Propagandamaschine, also all jene, die den Götter- und Kaiserkult verbreiteten. Vgl. Giesen, Offenbarung 300ff; Müller, Offenbarung, 249ff; Roloff, Offenbarung, 134ff.; Lohse, Offenbarung, 77ff. Anders: Lohmeyer, Offenbarung, 113f. Kraft sieht im Tier aus der Erde eine heilsgeschichtliche Gestalt und lehnt einen zeitgeschichtlichen Bezug ab. Vgl. Kraft, Offenbarung, 180.

⁹²¹In Offb 20, 1 - 6 wird der andere Aspekt der Parusie Christi aufgenommen: Die Auferweckung der Gläubigen.

als Reiter mit seinem himmlischen Heer, um gegen die gottfeindlichen Mächte anzutreten. Die Himmel sind für die Parusie Christi (Offb 19, 11) geöffnet, sodass der Messias kommen kann. Allerdings erscheint Christus nicht direkt selbst, sondern zunächst seine zu ihm gehörenden Requiriten, das weiße Pferd. Durch das Erscheinen auf einem Pferd⁹²² wird die königliche und kriegerische Machtfülle Christi unterstrichen.⁹²³ Das Weiß des Pferds symbolisiert die eschatologische und himmlische Reinheit. Christus erhält durch die nähere Charakterisierung als „treu und wahrhaftig“ ein Gottesprädikat⁹²⁴. Die Funktionsdarstellung Christi „(...) er richtet und streitet mit Gerechtigkeit“⁹²⁵ verweist auf seine herrscherliche Tätigkeit. Auch die weiteren Darstellungen Christi untermauern sein machtvoll Herrlichkeitswesen. Seine Augen, die wie eine Feuerflamme sind, richtet er nicht auf die Gemeinde, sondern auf die widergöttlichen Mächte, um sie zu richten. Durch die vielen Kronen auf seinem Haupt wird die Machtfülle Christi weiter potenziert, wodurch er sich noch weiter von den Drachen und dem Tier aus dem Meer, die für sich unberechtigt göttliche Macht in Anspruch nahmen, abhebt. Zudem gewinnt Christus durch die Kenntnis des allen unbekanntens Namens Macht. Wer nach antiker Vorstellung den Namen kennt, kennt das Wesen des Namensträgers und ist somit in der Lage ihn zu besiegen. In den Versen 13 - 14 wird Christus als Kriegsherr, der von seinen himmlischen Heeren begleitet wird, charakterisiert. Die Darstellung, dass sein Gewand in Blut getaucht ist, deutet wohl eher nicht auf das Blut der Feinde hin⁹²⁶, sondern auf das Blut Christi. Dies erinnert an den Kreuzestod Jesu, durch den er und die Christen bereits in der Gegenwart gesiegt haben. Die Intention dieser Schilderungen ist unverkennbar. Von Beginn an taucht Christus als der siegreiche Kriegsherr auf, seine Macht und Herrlichkeit sind unüberwindbar und bereits gegenwärtig präsent. Dass Christus „Wort Gottes“ genannt wird, verweist auf die enge Beziehung zwischen Gott und ihm. „Als Wort Gottes ist Christus selbst dann die Offenbarung Gottes.“⁹²⁷ Jesus folgen himmlische Heere auf weißen Pferden. Die Heere bestehen vermutlich aus den Christen in der Heils-

⁹²² Anders in Mk 11, 1ff; Joh 12, 12ff. Dort kommt Christus in seiner Niedrigkeit.

⁹²³ Vgl. Est 6, 8ff; Ez 23, 6.12.

⁹²⁴ Vgl. Ex 34, 6; Num 14, 18.

⁹²⁵ Vgl. Jes 11, 4.

⁹²⁶ So aber Holtz, *Christologie*, 172; Müller, *Offenbarung*, 327; Ritt, *Offenbarung*, 97. Allerdings ist auch diese Interpretation nachvollziehbar und sollte deswegen nicht gänzlich ausgeschlossen werden.

⁹²⁷ Giesen, *Offenbarung*, 423.

vollendung⁹²⁸; aber auch Engel⁹²⁹ könnten gemeint sein. Die himmlischen Heere bleiben jedoch passiv, denn Christus allein richtet mit einem aus seinem Munde kommenden scharfen Schwert⁹³⁰. Durch diese Darstellung wird ein Bild des Messias erschaffen, der in einem Krieg die gottlosen Menschen kompromisslos vernichtet. Zu diesen Schilderungen passt auch die Vorstellung der Gerichtsvollstreckung, dass Christus die Heiden mit eisernem Stabe regieren wird. Darauf folgt ein weiteres Bild aus der Gerichtsmetaphorik. Jesus wird die Weinkelter⁹³¹ treten. Mit diesem Bild ist der Gedanke von Gottes Zornesbecher vermischt⁹³², aus dem die Feinde Gottes trinken müssen. Anstelle Gottes, des Allmächtigen (Offb 19, 15), vollstreckt Christus das Gericht. Die Machtfülle Christi wird auch durch den Titel „König der Könige und Herr der Herren“⁹³³ untermauert. Entscheidend in den prachtvollen Schilderungen der Parusie Christi, der hier als mächtiger himmlischer Kriegsherr dargestellt wird, ist die unumstößliche Gewissheit des Siegs über die gottfeindlichen Mächte.

Der Sieg Christi scheint so gewiss, dass „ein Engel in der zweiten Vision die Vögel dazu einlädt, das Fleisch der Getöteten zu fressen“⁹³⁴ (Offb 19, 17f).⁹³⁵ Mit diesem Bild wird zudem die übermächtige Gewalt Christi betont.⁹³⁶ Die eigentliche Vernichtung⁹³⁷ wird in der dritten Vision (Offb 19, 19 - 21) nicht beschrieben, sondern der Sieg Christi vorausgesetzt. Die irdischen Widersacher Gottes werden ergriffen und in den Feuerpfuhl geworfen. Diese Feuerhölle ist der endgültige Strafort, der später auch für Satan (Offb 20, 10) und alle Verdammten (Offb 20, 14) bestimmt ist.⁹³⁸ Am Ende dieser beiden Kapitel 18 und 19 sind neben der Stadt Rom zwei Teile der Antitrinität⁹³⁹ endgültig vernichtet worden. Lediglich Satan selbst ist noch übrig.

⁹²⁸Vgl. Giesen, Offenbarung, 423.

⁹²⁹Vgl. Roloff, Offenbarung, 186; Ritt, Offenbarung, 97.

⁹³⁰Vgl. Jes 49, 2: „Er hat meinen Mund gemacht wie ein scharfes Schwert (...).“

⁹³¹Vgl. Jes 63, 2ff.

⁹³²Vgl. Offb 14, 10; 16, 19.

⁹³³In Dtn 10, 17; Ps 136, 2; 2. Makk 13, 4 wird der Titel, der ursprünglich von orientalischen Großkönigen in Anspruch genommen wurde, auf den Gott Israels übertragen.

⁹³⁴Giesen, Offenbarung, 420.

⁹³⁵Die Szene geht auf Ez 39, 17ff zurück, ist hier jedoch „gestrafft und geschärft“. Holtz, Offenbarung, 126.

⁹³⁶Vgl. Satake, Offenbarung, 381f.

⁹³⁷Vgl. Offb 18, die Vernichtung der Stadt.

⁹³⁸Vgl. Müller, Offenbarung, 330.

⁹³⁹Vgl. Böcher, Johannesapokalypse, 82f.

8.2.2 Die Vernichtung Satans

Nach der Vernichtung seiner irdischen Helfer wird der Teufel selbst in Offb 20 ausgeschaltet. Doch bevor dies geschieht und die ewige Heilszeit anbricht, steht noch ein tausendjähriges Zwischenreich bevor. Nach den tausend Jahren wird Satan für eine kurze Zeit aus seinem Gefängnis losgelassen, um die Völker von den vier Weltenden zu sammeln und mit ihnen gegen die heilige Stadt Krieg zu führen. Der Teufel und seine Mitstreiter werden aber durch Feuer vom Himmel verzehrt und für alle Zeiten in den Feuerpfuhl geworfen, in dem sich schon das Tier und der falsche Prophet befinden (Offb 20, 7 - 10).

8.2.2.1 Das endgültige Ende des Drachen: Offb 20, 1 - 3; 7 - 10

Nachdem Satan in Offb 12, 9 aus dem Himmel auf die Erde gestürzt wurde, wird er in Offb 20, 1f von einem Engel in Fesseln gelegt und für tausend Jahre in die Unterwelt gesperrt. Dadurch stellt er für die Menschen keine Gefahr mehr dar. Die Unterwelt ist hier ein Verbannungsort und kein Strafort. Nach dem für die Offenbarung entsprechenden dreistöckigen Weltbild liegt die Unterwelt unterhalb der festen Erdscheibe und ist aufgrund ihrer Dunkelheit und furchterregenden Beschaffenheit stets ein Aufenthaltsort dämonischer Mächte. Mit der Fesselung Satans wird ein altes mythisches Motiv aufgenommen. In der iranischen Eschatologie wird von der Schlange Azhi Dahaka berichtet, die gebunden, aber am Ende der Zeiten wieder frei gelassen und dann im letzten Gefecht endgültig vernichtet wird.⁹⁴⁰ Dieser Mythos könnte sich auf jüdische Vorstellungen ausgewirkt haben.⁹⁴¹ Die Fesselung einer Unheilmacht findet sich auch im Alten Testament in Jes 24, 21f: „Zu der Zeit wird der Herr das Heer der Könige heimsuchen in der Höhe und die Könige der Erde auf der Erde, daß sie gesammelt werden als Gefangene im Gefängnis und verschlossen werden im Kerker und nach langer Zeit heimgesucht werden.“ Neben äthHen 18, 13 - 16; 21, 6 - 10 und syrBar 40 finden sich diese Vorstellungen auch in Test Lev 18, 12: „Und Beliar wird von ihm gebunden werden, und er wird seinen Kindern Macht geben, auf die bösen Geister zu treten.“⁹⁴² Entscheidend ist für den Verfasser nicht der Mythos vom Binden Satans selbst, sondern der Kontrast, der durch die Fesselung der Unheilmacht zur tausendjährigen Herrschaft der Christen

⁹⁴⁰Vgl. Lohse, Offenbarung, 105; Roloff, Offenbarung, 192.

⁹⁴¹Vgl. Lohmeyer, Offenbarung, 161.

⁹⁴²Text nach: Becker, Testamente, 61.

erzeugt wird.⁹⁴³ Dadurch, dass Satan gebunden ist, ist die Welt jetzt von seiner unheilvollen und widergöttlichen Macht befreit. Allerdings darf man durch Offb 20, 3 nicht annehmen, dass der Seher noch von der Existenz von gottlosen Menschen (Völkern) auf der Erde ausgeht. Diese sind nach Offb 19, 17ff bereits vernichtet.⁹⁴⁴

Nach den tausend Jahren wird der Drache freigelassen und er versucht zum letzten Mal die Völker zu verführen, indem er sie gegen die Christen aufbringt. Dafür wendet er sich, da die Tiere und das Römische Volk vernichtet sind, an die Völker an den vier Ecken der Welt. Dahinter verbirgt sich die Vorstellung von der Erde als einer viereckigen Scheibe. Dabei geht es Johannes um die Universalität der feindlichen Macht und nicht um eine kosmologische Aussage. Die Völker, an die sich Satan wendet, sind Gog und Magog. Der Verfasser greift an dieser Stelle Ez 37 - 39 auf. Dabei folgt nach der Darstellung des messianischen Reichs (Ez 37) der Angriff der Heere des Großfürsten Gog aus dem Land Magog gegen Israel und deren Vernichtung (Ez 38). In Offb 20 sind Gog und Magog nicht mehr mit historischen Größen zu identifizieren, sondern mythische Heere, die nach rabbinischer Überlieferung Jerusalem angreifen und vom Messias geschlagen werden.⁹⁴⁵ Ebenso wenig sollten diese Heere Gog und Magog mit den übrigen Toten aus Offb 20, 5 gleichgesetzt werden. Durch die Metapher, dass die Zahl der Angreifer so groß sei wie der „Sand am Meer“, soll die unvorstellbare Größe des Heeres veranschaulicht werden.⁹⁴⁶ Diese Metapher findet sich schon in alttestamentlichen Texten (Jos 11, 4; Ri 7, 12; 1 Sam 13, 5; 2 Sam 17, 11). Auch in 1 Makk 11, 1 wird mit der Wendung „Sand am Meer“ die enorme Schlagkraft des Kriegsvolks des Königs von Ägypten veranschaulicht: „Und der König von Ägypten brachte so viel Kriegsvolk wie Sand am Meer zusammen und viele Schiffe.“ Johannes will den Christen mit der Metapher von den mythischen Heeren von Gog und Magog und ihrer Ausschaltung aufzeigen, dass ihnen nach dem Erreichen des ewigen Heils kein Schaden mehr zugefügt werden kann.⁹⁴⁷

Die Heere steigen auf die höher gelegene Ebene der Erde auf, die hier vermutlich als Mittelpunkt der Welt zu verstehen ist (Offb 20, 9). An dieser Stelle liegt nach mythischer Auffassung „die geliebte Stadt“ Je-

⁹⁴³Vgl. Giesen, Offenbarung, 430.

⁹⁴⁴Vgl. Roloff, Offenbarung, 192f. Anders: Wikenhauser, Offenbarung, 145.

⁹⁴⁵Vgl. Müller, Offenbarung, 343; Kovacs und Rowland, Revelation, 201.

⁹⁴⁶Kraft hält es für denkbar, dass durch den Ausdruck „Sand am Meer“ auf Offb 12, 18 angespielt wird. Satan habe dann den Sand in ein Dämonenheer verwandelt. Auszuschließen ist das nicht, allerdings erscheint diese Deutung eher unwahrscheinlich. Vgl. Kraft, Offenbarung, 254.

⁹⁴⁷Vgl. Giesen, Offenbarung, 436f.

Jerusalem (Ez 38, 11f), die Wohnstätte der auferstandenen Christen.⁹⁴⁸ Der Seher verweist hier aber nicht auf das real existierende Jerusalem, sondern auf das eschatologische Jerusalem, das wegen der bis zum Tod standhaft gebliebenen Christen als „die von Gott geliebte Stadt“ bezeichnet wird. Dass Jerusalem in Offb 11, 8 „Sodom und Ägypten“ genannt wird, scheint im Widerspruch zu dieser positiven Benennung der Stadt zu stehen. Doch an dieser Stelle wurde die Stadt wegen der Menschen, die Christus ans Kreuz gebracht haben, so bezeichnet.⁹⁴⁹ Das Lager der Heiligen erinnert an die Wüstenwanderung Israels, das in Lagern wohnte (Ex 14, 20; 16, 13; 17, 1; 19, 16f). Auch in der Kriegerrolle von Qumran wird ein Lager der Heiligen erwähnt, das im endzeitlichen Kampf der Frommen gegen die Ungläubigen eine Rolle spielt (1 QM 3, 5; 4, 9). Die Feinde versuchen das Lager zu erobern. Auf wundersame Weise werden die Heiligen aber gerettet, ohne dass sie selbst eingreifen müssen und die Feinde werden von einem Feuer, das vom Himmel kommt, vernichtet.⁹⁵⁰ Einen ähnlichen Schutz, den die Christen in der Heilsvollendung haben, hatte auch schon die Frau (Kirche) in Offb 12 erfahren. Weder in der Gegenwart noch nach der Bewährung kann Satan den Frommen etwas anhaben.⁹⁵¹

In Offb 20, 10 kommt es zur endgültigen Verdammnis Satans und seiner mythischen Heere. Der Drache wird von Gott, wie es durch das Passivum *divinum* (ἐβλήθη) ausgedrückt wird⁹⁵², in denselben Pfuhl von Feuer und Schwefel geworfen, in den bereits schon die Tiere verbannt wurden. Ewige Qualen werden die widergöttlichen Mächte jetzt erwarten.⁹⁵³

8.2.2.2 Rückschau zu Offb 12

Der eigentliche Sturz Satans aus dem Himmel vollzieht sich in Offb 12. Deshalb müssen Offb 12 und Offb 20 gemeinsam betrachtet werden. Der Beginn des 20. Kapitels der Johannes-Offenbarung will an Offb 12, 7 - 9 erinnern. Satan kämpft mitsamt seinen Gefährten im Himmel gegen den Engel Michael und verliert den Kampf (Offb 12, 7 - 8). Der nun folgende Sturz Satans aus dem Himmel auf die Erde wird nicht von Michael vollzogen, sondern, wie auch hier das Passivum *divinum* ἐβλήθη zeigt,

⁹⁴⁸Vgl. Müller, Offenbarung, 343.

⁹⁴⁹Vgl. Müller, Offenbarung, 343f; Giesen, Offenbarung, 437.

⁹⁵⁰Vgl. 2 Kön 1, 10ff; Ez 38, 22; 39, 6; Jes 26, 11.

⁹⁵¹Vgl. Giesen, Offenbarung, 437.

⁹⁵²Vgl. Offb 12, 9.

⁹⁵³Den Anhängern des Kaiserkults wird in Offb 14, 10 die selbe Bestrafung angedroht.

von Gott (Offb 12, 9).⁹⁵⁴ Johannes scheint die Anwesenheit Satans im Himmel vorauszusetzen. Durch den Fall hat der Drache seine Funktion als Ankläger der Menschen vor Gott verloren (Offb 12, 10), die er nach traditioneller jüdischer Anschauung innehat. Die Vorstellung von Satan als Ankläger kommt von Hiob 1, 6 - 12; 2, 1 - 6.⁹⁵⁵

Nach dem Fall hat der Drache aber noch eine kurze Zeitspanne, um die Menschen zu bedrängen und zu verführen (Offb 12, 12). Durch den erfolglosen Kampf gegen die Frau (Offb 12, 13 - 16), dem Symbol des Volkes Gottes⁹⁵⁶, zieht der Drache zorn erfüllt in den Krieg gegen die Christen (Offb 12, 17). In Offb 12, 9 wird der Drache - wie auch im 20. Kapitel - mit der alten Schlange, dem Teufel, Satan und Verführer identifiziert. Sein Name und seine Gestalt symbolisieren für die altorientalische Welt die Chaosmacht und den widergöttlichen Part. Durch die feuerrote Farbe wird auf seine mörderischen Absichten hingewiesen. Seine sieben Häupter, zehn Hörner⁹⁵⁷ und sieben Diademe verdeutlichen einerseits die bedrohliche Macht des Drachen, andererseits aber auch die Grenzen seiner Machtfülle. Die Hörner sind zwar ein Machtsymbol⁹⁵⁸, die Zahl zehn weist aber auf die Grenzen der antigöttlichen Macht hin.⁹⁵⁹

Johannes beschreibt den Drachen mit allen Namen, die im Alten Testament für den Teufel stehen. Er will damit nicht nur eine Potenzierung des Dämonischen und Bösen des Drachen bewirken.⁹⁶⁰ Nach altorientalischer Auffassung ist der Drachen durch die Nennung seines Namens in seinem Wesen durchschaut und seine Macht überwunden.⁹⁶¹ Der Drache ist in der altorientalischen Welt das größte dämonische Wesen und Symbol für das Chaos und die gottfeindliche Macht. Bereits im Alten Testament finden sich orientalische Mythen über den Drachen. So diente der ägyptische Drache Typhon vermutlich als Vorlage für die Beschrei-

⁹⁵⁴Vgl. Giesen, Symbole, 273.

⁹⁵⁵Hier bezweifelt der Teufel Hiobs Bewährung im Leid. Vgl. Groß, Ijob, 14ff. In der jüdisch apokryphen Literatur finden sich weitere Beispiele, die von einer Funktion Satans (oder einer ähnlichen Gestalt) als Ankläger ausgehen. Im Äthiopischen Henochbuch (äthHen 40, 7) werden gleich mehrere Satane abgewehrt, um vor Gott zu treten, „um die anzuklagen, die auf dem Festland wohnen“. Text nach: Uhling, Das Äthiopische Henochbuch, 581.

⁹⁵⁶Eine Deutung der Frau als Maria wird mittlerweile kaum noch vertreten. Weitere Deutungsmöglichkeiten bei: Müller, Offenbarung, 229ff.

⁹⁵⁷Vgl. Dan 7, 7.

⁹⁵⁸Vgl. Sach 2, 1 - 4.

⁹⁵⁹Vgl. Giesen, Offenbarung, 280; Müller, Offenbarung, 233.

⁹⁶⁰Vgl. Offb 13, 1ff. Ähnlich geht der Seher auch bei dem Tier aus dem Meer vor. Er kombiniert und addiert alle Tiere aus Dan 7 und fasst sie zu einer schrecklichen Kreatur zusammen. Durch diese Addition wird die Gefahr, die von dem Tier ausgeht, immer weiter gesteigert. Vgl. dazu Bauer, Daniel, 140ff.

⁹⁶¹Giesen, Offenbarung, 430.

bung Antiochus IV.⁹⁶² In Ez 29, 3 und 32, 2 wird der Pharao als Drache bezeichnet, was bedeutet, dass schon zur Zeit des Exodus der Drache der Gegner des Gottesvolkes war. Immer wieder wird der Drache in Verbindung mit Wasser gebracht.⁹⁶³ Neben den historisierenden Deutungen des Drachen⁹⁶⁴ tritt dieser auch in der eschatologischen Zukunft auf. Gott wird den Drachen in der Endzeit im Meer vernichten (Jes 27, 1).⁹⁶⁵ Die alte Schlange wird genau wie der Drache als ein gewaltiges Ungeheuer verstanden und deshalb oft mit ihm gleichgesetzt. Die Schlange gilt als bissig und hinterhältig. Feinde werden in Jer 46, 22 als eine zischende Schlange bezeichnet. Durch den eindeutigen Verweis auf die alte Schlange aus der Paradieserzählung wird auf die Schlange als Verführerin angespielt.⁹⁶⁶ Allerdings wird auch der Triumph Gottes über die Schlange thematisiert (Hiob 26, 13 und Jes 65, 25.).⁹⁶⁷

Teufel und Satan werden in der Tradition meistens synonym verwendet. Einerseits kann mit dem Teufel ein Kriegsgegner und Feind des Volkes Gottes gemeint sein (Est 7, 4; 8, 1.), andererseits gibt es eine forensische Konnotation. Dabei stellt Satan den Widersacher vor Gericht (Ankläger) dar, wie es im Hiobbuch und im Neuen Testament in Lk 4 der Fall ist.⁹⁶⁸ Der Drache ist nicht nur in der Paradieserzählung in Gestalt der Schlange ein Verführer zur Sünde, sondern auch in Offb 12 und 20.⁹⁶⁹

8.2.2.3 Traditionen des Satansturzes

Der Seher verarbeitet auch in der Vorstellung des Satansturzes gängige Traditionen und Vorstellungen. Für den Kampf im Himmel und den anschließenden Sturz des Teufels auf die Erde gab es vermutlich einen mythischen Hintergrund. Allerdings muss davon ausgegangen werden, dass sowohl Johannes als auch seine Adressaten nur Fragmente der Mythen kannten.⁹⁷⁰ In der ältesten Fassung ist der Mythos vom Götterkampf und Satansturz aus ugaritischen Texten zu rekonstruieren. Der höchste Gott El Eljon sitzt umringt von seinem Hofstaat auf dem Thron auf dem

⁹⁶²Vgl. Dan 7.

⁹⁶³In Ez 29, 3 liegt der Drache im Nil, in 32, 2 im Meer. Auch das Tier aus Offb 13, 1ff kommt aus dem Meer. Das Meer ist im altorientalischen Weltbild nicht geographisch fixiert, sondern stellt eine Chaosmacht dar, auf deren Grund mythische Ungeheuer existieren (Jes 27, 1). Vgl. Haag, Daniel, 56; Bauer, Daniel, 144.

⁹⁶⁴Vgl. Jer 51, 34.

⁹⁶⁵Vgl. Giesen, Offenbarung, 279; Kalms, Sturz, 135ff

⁹⁶⁶Schon in der Paradieserzählung stehen sich die Frau (Eva) und die Schlange gegenüber.

⁹⁶⁷Vgl. Kalms, Sturz, 137f. Und vgl. Busch, Drache, 116f.

⁹⁶⁸Vgl. Kalms, Sturz, 139f.

⁹⁶⁹Vgl. Kalms, Sturz, 141.

⁹⁷⁰Vgl. Giesen, Symbole, 275.

Weltenberg. Helel, Schachars Sohn, stürmt den Berg, um El Eljon zu entmachten und seinen Platz einzunehmen. Sein Vorhaben scheitert aber und er wird in die Tiefen der Unterwelt geworfen. Hierzu gibt es auch eine griechische Variante, in der Erdriesen den Himmel stürmen wollen, aber von Apollon getötet werden. Es geht in beiden Fällen um die erfolgreiche Verteidigung von Angriffen chaotischer Mächte auf die Weltordnung durch die höchste Gottheit.⁹⁷¹

Im Alten Testament sind zwar Motive dieses Mythos enthalten⁹⁷², allerdings sind sie vergeschichtlicht und entmythisiert. Beispiele hierfür sind das Leichenklagelied auf den König von Tyrus (Ez 28, 11 - 19) und das Lied vom Sturz des Weltherrschers (Jes 14).⁹⁷³ Zu klären ist die Frage, welche Bedeutung Jes 14 auf die Vorstellungen des Satansturzes in der Offenbarung hat. Kraft nimmt zwar eine Verwendung von Jes 14 an, kann aber keinen literarischen Bezug zeigen. „Für die Formung der Vorstellung war Jes 14,12 ausschlaggebend. Ihre allgemeine Verbreitung belegen so verschiedene Texte wie Lc 10,18 und Joh 12,31.“⁹⁷⁴ Es gibt auch die Auffassung, dass Johannes zur Gestaltung des Drachensturzes Jes 14 aufgrund der bestehenden Unterschiede nicht als Hintergrund hatte.⁹⁷⁵

Kalms sieht in Jes 14 keinen historischen, sondern einen kosmologischen Hintergrund. Kosmische Ausmaße erhalte das zunächst national vorzustellende Motiv vom Sturz des feindlichen Herrschers durch den gescheiterten Versuch über die Höhen des Gewölks zu steigen und werde so zu einem universalen Geschehen. Ob der Gottfeind in Jes 14 mit Babel in Verbindung zu bringen sei, scheine, so Kalms, eher unwahrscheinlich, da Babel nur in Randversen (Jes 14, 4a.23) auftauche. Man könne das Lied aufgrund seines kosmischen Hintergrundes auf Satan beziehen. Allerdings seien die beiden Elemente, Gegner Gottes und Feind der Menschen, in Jes 14 miteinander verwoben.⁹⁷⁶

Anders sieht dies Otto Kaiser, der eine Deutung auf den König von Babylon vorzieht. Zwar sei der Text redaktionell bearbeitet worden, was unterschiedliche Deutungen ermöglicht, aber gerade durch die Einrahmung von Jes 14, 1 - 4a und Jes 14, 22ff, in der Babel eindeutig genannt

⁹⁷¹Vgl. Roloff, Offenbarung, 123f; Giesen, Symbole, 65f.

⁹⁷²Vgl. Kaiser, Jesaja, 34f.

⁹⁷³Vgl. Roloff, Offenbarung, 124; Giesen, Offenbarung, 296.

⁹⁷⁴Kraft, Offenbarung, 167.

⁹⁷⁵Als entscheidender Unterschied wird angeführt, dass es sich in Jes 14 um eine historische Figur und in Offb 12 um eine mythologische Gestalt handele. Vgl. Nanz, Hinabgeworfen, 164f.

⁹⁷⁶Vgl. Kalms, Sturz, 146ff.

wird, ist eine Deutung auf Babel gegeben.⁹⁷⁷ Wildberger kann ähnlich wie Kalms keine Hinweise festmachen, die man mit Sicherheit auf Babel beziehen kann.⁹⁷⁸ Durch den Rahmen wird das Lied aber zu einer Weissagung gegen Babel.⁹⁷⁹ In Ez 28, 1 - 19 wird ähnlich wie in Jes vom Hochmut und von der Überheblichkeit eines Herrschers, des Königs von Tyrus, berichtet, der gleich sein will wie Gott. Durch diese Selbsterhöhung und den nicht mehr zu überbietenden Schuld aufweis, kommt es zum Sturz des Herrschers durch Gott.⁹⁸⁰

Ob Johannes Jes 14 und Ez 28 als Grundlage hatte oder auf mythische Vorläufer zurückgriff, die in der Mündlichkeit mehr oder weniger detailliert bekannt waren, kann nicht endgültig entschieden werden. Dass er das Lied vom Sturz des Weltherrschers nicht kannte und nicht in irgendeiner Weise verarbeitete, ist bei Betrachtung der gesamten Offenbarung und deren Anleihen im Alten Testament und der jüdischen Vorstellungswelt⁹⁸¹ schwer vorstellbar. Man muss auch davon ausgehen, dass er die Mythen kannte. Denkbar ist dann, dass er beides miteinander kombinierte und die vorliegenden Motive in seine Darstellungen vom Satansturz einbaute.

„In 1QM XV, 14 erhebt Gott seine Hand wider alle Geister des Frevels. Er ist darauf aus, Belial zu entfernen (XV, 17).“⁹⁸² Hier wird ein eschatologischer Krieg Gottes gegen den Teufel und seine Heerscharen angenommen, der den letzten Akt des endzeitlichen Geschehens einleitet. Ähnlich wie in 1QM I handelt es sich auch hier um den Gegensatz zwischen den Völkern und Israel. Dieser Kampf wird aber als Auseinandersetzung zwischen den himmlischen Repräsentanten der jeweiligen Gruppen dargestellt.⁹⁸³ Vergleichbar sind die Anschauungen in den Testamenten der zwölf Patriarchen: Im Test Lev 3, 3⁹⁸⁴ wird ebenso wie im Test Dan 5, 10f⁹⁸⁵ von einem Krieg Gottes gegen Satan ausgegangen. Etwas abweichend davon sind die Vorstellungen im Test Jud 25, 1ff, wonach Satan nach der Auferstehung der Patriarchen in das Feuer geworfen

⁹⁷⁷Vgl. Kaiser, Jesaja, 22ff; 27ff; 38f.

⁹⁷⁸Vgl. Wildberger, Jesaja 2, 542; 561f.

⁹⁷⁹Vgl. Wildberger, Jesaja 2, 563.

⁹⁸⁰Vgl. Pohlmann, Hesekiel, 390ff.

⁹⁸¹Vgl. Offb 13 - Dan 7.

⁹⁸²Müller, Vision, 420.

⁹⁸³Vgl. Müller, Vision, 420.

⁹⁸⁴„Im zweiten (Himmel) sind die Mächte der Schlachtreihen, aufgestellt für den Tag des Gerichts, Vergeltung zu üben an den Geistern des Irrtums und an Beliar.“ Text nach: Becker, Testamente, 48.

⁹⁸⁵„(...) Und er selbst (Gott) wird gegen Beliar Krieg führen und siegreiche Rache über seine Feinde geben. (...)“ Text nach: Becker, Testamente, 95f.

wird.⁹⁸⁶ Der griechischen Esra-Apokalypse zufolge wird Gott die gesamte Erde einschmelzen, um den sich versteckt haltenden Widersacher zu vernichten.⁹⁸⁷

In der Himmelfahrt Moses wird mit dem Erscheinen der Gottesherrschaft das Ende Satans prophezeit⁹⁸⁸ (assMos 10, 1): „Und dann wird seine Herrschaft über seine ganze Schöpfung erscheinen, und dann wird der Teufel nicht mehr sein (...)“⁹⁸⁹ Allerdings wird hier das Motiv des Kampfs nicht direkt beschrieben. Die dazugehörige Vorstellung scheint aber Voraussetzung zu sein. Sicher ist aber, dass die endgültige Heilszeit unmittelbar nach dem Sturz Satans anbricht. Die Bedingung für die Herrschaft Gottes sind die Entmachtung des Teufels und die damit zusammenhängende Beseitigung der Traurigkeit auf Erden.⁹⁹⁰ Nach dem Fall Satans ist Gottes alleinige Herrschaft wieder hergestellt, und es folgt eine paradiesähnliche Zeit, in der weder Leid und noch Böses existieren werden. Im Test Dan 5, 11ff werden paradiesische Zustände beschrieben: „(...) Und er wird ewigen Frieden denen geben, die ihn anrufen. Und die Heiligen werden in Eden ausruhen und über das neue Jerusalem werden sich die Gerechten freuen [dieses ist die ewige Herrlichkeit Gottes]. (...)“⁹⁹¹ Der Syrischen Baruch-Apokalypse zufolge wird es mit der Herrschaft Gottes keine Krankheiten, kein vorzeitiges Sterben und keinen Hass mehr geben (syrBar 73, 1 - 7).

8.2.2.4 Exkurs: Lk 10, 18 und die Parallelen in Offb 12 und 20

Im einzigen Visionsbericht innerhalb der synoptischen Jesustradition sagt Christus den bereits geschehenen Satansturz an: ἐθεώρουσιν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα. „Der Fall Satans weist auf ein himmlisches Geschehen, dessen der Seher inne wird.“⁹⁹² Dieses Wort Jesu in Lk 10, 18 ist keine Vision über ein zukünftiges Ereignis, sondern es beschreibt ein im Himmel Wirklichkeit gewordenes Geschehen.⁹⁹³ Lk 10, 18 setzt die Anwesenheit des Teufels im Himmel voraus. Der dann

⁹⁸⁶Auch wenn die Vorstellungen über das „Wie“ der endgültigen Vernichtung Satans differieren, so gibt es in den Testamenten der zwölf Patriarchen aber Übereinstimmungen darin, dass das Böse am Ende ausgelöscht ist. Vgl. Schreiner, Apokalyptik, 41.

⁹⁸⁷Vgl. Kollmann, Jesus, 193.

⁹⁸⁸Vgl. Volz, Eschatologie, 310f.

⁹⁸⁹AssMos 10, 1. Text nach: Brandenburger, Himmelfahrt Moses, 76.

⁹⁹⁰Vgl. Müller, Vision, 421.

⁹⁹¹Text nach: Becker, Testamente, 96.

⁹⁹²Vollenweider, Satan, 191.

⁹⁹³Vgl. Kollmann, Jesus, 192.

folgende Sturz Satans ist Folge von Gottes Wirken.⁹⁹⁴

Lk 10, 18 gehört zu Jesu Worten über die Gegenwart der Herrschaft Gottes. Allerdings hat dieser Visionsbericht einen Sondercharakter innerhalb der anderen Gegenwartslogien. Denn diese handeln sonst von Jesu Tun auf Erden, was hier nicht der Fall ist. „Lk 10, 18 meint als Visionsbericht ein Geschehen, das in der Sphäre Gottes als Realität bereits gesetzt ist und sich zum Durchbruch auf der Erde anschickt. Das Wort handelt von einem vorgängigen Ereignis im Himmel (Satansturz), es signalisiert den Anbruch des Eschaton.“⁹⁹⁵ Dadurch wird die Voraussetzung für die Herrschaft Gottes auf Erden angegeben.

Zwischen dem Logion Jesu über den Fall Satans und den Vorstellungen in Offb 12 und 20 gibt es bemerkenswerte Übereinstimmungen. Beide Texte bewegen sich auf demselben traditionellen Hintergrund. Satan als Herr der Dämonen ist zwar nach Lk 10, 18 in seiner himmlischen Stellung entmachtet, aber seine vernichtende Tätigkeit auf Erden mit Hilfe seiner Helfer (der Dämonen) bleibt bestehen.⁹⁹⁶ In Offb 12 ist das primäre Ereignis (der Sturz) dasselbe. Die Helfer des Drachen sind aber keine Dämonen, sondern Wesen aus Fleisch und Blut: Der Kaiser und seine Propagandamaschine.⁹⁹⁷ Als Teil der Durchsetzung der Gottesherrschaft bekämpft Christus in den Exorzismen die Dämonen. Jesus zerstört eine Bastion des Teufels auf Erden, indem er die Dämonen mit dem Finger Gottes austreibt. Dadurch wird für diesen Bereich der Anbruch der Gottesherrschaft demonstriert.⁹⁹⁸ In Offb 18 und 19 wird die irdische Streitmacht des Teufels ebenfalls vernichtet. In Offb 19, 19ff bringt Christus das Tier⁹⁹⁹ zu Fall.¹⁰⁰⁰ „*Wie in den jüdischen Parallelen scheint aber der himmlische Kampf gegen den Satan den Anbruch der Heilszeit zu markieren.*“¹⁰⁰¹ Sowohl in Lk 10, 18 als auch in Offb 12 ist das Ereignis des Sturzes in der Vergangenheit geschehen.¹⁰⁰² In Offb 20 wird aber wieder der Blick in die Zukunft gerichtet und der endgültige Fall Satans geschildert.

⁹⁹⁴Vgl. Müller, Vision, 418f.

⁹⁹⁵Müller, Vision, 420.

⁹⁹⁶Vgl. Bovon, Lukas II, 57f.

⁹⁹⁷Vgl. Offb 13.

⁹⁹⁸Vgl. Müller, Vision, 421.

⁹⁹⁹Offb 13, 1 - 10.

¹⁰⁰⁰Vgl. Giesen, Offenbarung, 426.

¹⁰⁰¹Müller, Vision, 420f.

¹⁰⁰²Vgl. Kraft, Offenbarung, 171; Müller, Vision, 422.

8.2.2.5 Deutung der Verdammnis Satans

Der Sturz Satans ist für den Ausgang der Offenbarung des Johannes von entscheidender Bedeutung. Johannes lässt in Offb 12 durch den Fall des Teufels auf die Erde die Endzeitereignisse beginnen, die in Offb 20 in der endgültigen Vernichtung des Drachen ihren Höhepunkt finden. Ohne den Satansturz in Offb 12 und das ewige Binden in Offb 20 könnte der Seher seine Visionen nicht zu dem Ende bringen, das die Adressaten erhofften: Die Heilszeit und Gottesherrschaft. „Einmal muß der Drache den himmlischen Bereich endgültig verlassen, weil dies gewährleistet, daß Christus im Himmel vor ihm sicher ist und seiner eschatologischen Aufgabe nichts mehr im Wege steht.“¹⁰⁰³ Auch nach jüdischer Tradition (AssMos 10,1ff) ist der Sturz des Teufels ein zentrales Element bei der Durchsetzung der Gottesherrschaft, ohne die es für die Christen in Kleinasien keine hoffnungsvolle Zukunft geben kann.

Allerdings ist der Fall Satans innerhalb der Komposition von Offb 12 nicht mehr der entscheidende zur Heilszeit führende Schlussakt, sondern nur ein Glied in einer Kette von unterschiedlichen endzeitlichen Ereignissen. Er ist aber nötig, damit die Heilszeit beginnen kann. Dazu muss Offb 12 in die Gesamtkomposition der Offenbarung eingeordnet werden. Der Satansturz ist Voraussetzung für die Tätigkeit des Tieres. Daneben bleibt die ursprüngliche Funktion des Satansturzes noch sichtbar. „Der Siegesruf angesichts des Satansturzes (12, 10) macht deutlich, daß dessen primärer Sinn in der Ermöglichung eschatologischen Heiles für die Gläubigen liegt, nicht aber in der Einleitung der Unheilstätigkeit des Drachen auf Erden. Von daher spricht auch Apk 12 dafür, daß mit dem Bild vom Satansturz sich die Vorstellung eschatologischen Heils verbindet, das dieser erst ermöglicht.“¹⁰⁰⁴

8.2.3 Das Tausendjährige Reich: Offb 20, 4 - 6

Nach der Fesselung Satans und der Vernichtung der widergöttlichen Mächte wächst bei den Christen die Heilszuversicht. Was ihnen allerdings noch fehlt, ist eine Aussage über ihr eigenes, zukünftiges Heil. Der Seher kommt - wie schon in Offb 7, 1 - 17; 11, 1 - 14 und 14, 1 - 5 - in Offb 20, 4ff auf das endzeitliche Geschick der Christen zu sprechen. Johannes schildert jetzt die Verheißung des Tausendjährigen Reiches. Eingeleitet wird die tausendjährige Herrschaft der Christen mit Christus durch die Auf-

¹⁰⁰³Müller, Offenbarung, 236.

¹⁰⁰⁴Müller, Vision, 421.

erstehung der standhaften Bekenner (Offb 20, 4). Die anderen Menschen werden aber, bis die tausend Jahre vorüber sind, nicht wieder lebendig (Offb 20, 5). In Offb 20, 6 wird den Frommen versichert, dass der zweite Tod über sie keine Macht mehr hat.

8.2.3.1 Vorstellungen und Hintergründe vom Tausendjährigen Reich

„Chiliasmus, vom griech. χίλια(sc. ἔτη) [tausend (sc. Jahre)], heißt in der Kirchengeschichte die Erwartung bzw. Lehre, das irdische Geschehen münde aus in eine tausendjährige Heilszeit (millennium) unter der Welt-herrschaft des erhöhten Christus.“¹⁰⁰⁵ Die Vorstellung des Chiliasmus beruht auf Offb 20, 1 - 7.

„Einen besonderen Ausdruck apokalyptischer Zukunftshoffnung stellt die Erwartung eines tausendjährigen Reiches dar (Chiliasmus), das bei Johannes ein Glied im Ablauf der endzeitlichen Ereignisse bildet.“¹⁰⁰⁶ Bevor Satan endgültig gebunden wird (Offb 20, 7ff) und der neue Himmel und die neue Erde erscheinen werden (Offb 21, 1 - 22, 5), wird es eine Heilszeit geben, in der die Gläubigen gemeinsam mit Christus herrschen werden. Für Johannes dient die tausendjährige Herrschaft zur Auszeichnung der standhaften Christen.¹⁰⁰⁷ Wie viele andere Aussagen in der Johannes-Offenbarung, so hat auch die Vision vom Tausendjährigen Reich Entsprechungen in eschatologischen Vorstellungen des apokalyptischen Judentums.¹⁰⁰⁸ Der Seher verbindet in der Vision vom Tausendjährigen Reich zwei ursprünglich eigenständige Endzeitvorstellungen miteinander.

In der Offenbarung gibt es Anlehnungen an das nach 70 n. Chr. voll ausgebildete universale Äonenschema. Dabei wurde die Ablösung des gegenwärtigen Äons durch die zukünftige Weltzeit erwartet. Bei dem Übergang von der jetzigen in die neue Weltzeit erscheint der Messias, lässt die Toten auferstehen und sie vor ein allgemeines Gericht stellen. Die alte Welt geht unter und eine neue Erde kommt.¹⁰⁰⁹ Die alte jüdisch-nationale Endzeiterwartung bleibt aber neben dieser universalen Erwartung eines neuen Äons weiterhin lebendig. Demnach besiegt der Messias in der Endzeit alle Feinde Israels und errichtet für das Volk ein nie endendes Reich des Friedens (Ez 37, 24ff; PsSal 17, 21 - 23). In dieser Endzeiterwartung gibt es nur ein Gericht an den Völkern, die dem Volk

¹⁰⁰⁵Böcher, Chiliasmus, 723.

¹⁰⁰⁶Müller, Christologie, 259.

¹⁰⁰⁷Vgl. Aune, Intertextual, 143.

¹⁰⁰⁸Vgl. Schüssler Fiorenza, Priester, 315.

¹⁰⁰⁹Vgl. Roloff, Offenbarung, 190f.

Israel feindlich gesinnt sind, und kein allgemeines Gericht, da es hier um die Zukunft Israels und nicht um die des Individuums geht. Der Sieg Israels über die Feinde stellt hier das Heil dar.¹⁰¹⁰

8.2.3.2 Entsprechungen im apokalyptischen Judentum

Die Schilderungen des endzeitlichen Geschehens in Offb 20 müssen zuerst vor dem Hintergrund von Ez 37 - 48 betrachtet werden. Zwischen beiden Textpassagen gibt es zum Teil starke Parallelen, aber auch gravierende Unterschiede. Johannes reichert seine Vorstellungen in Offb 20 allerdings noch durch Material aus Dan 7 und Tritojesaja an. „Dies zeigt, daß der Verfasser der Apk sein Material nicht sklavisch aus den ihm vorliegenden Traditionen übernommen, sondern es in seine theologische Gesamtkonzeption eingearbeitet hat.“¹⁰¹¹

Auf die Verheißung des messianischen Reiches in Ez 37, 15 - 28¹⁰¹² folgt der Krieg mit dem Gog von Magog (Ez 38f). In der Johannes-Offenbarung beendet der Kampf von Gog und Magog (Offb 20, 7 - 9) das Zwischenreich. Sowohl in Ez als auch in der Offb entsteht nach der Vernichtung Gogs und Magogs das neue Jerusalem (Ez 40 - 48; Offb 21f). Weitere Parallelen zwischen Ezechiel und der Offenbarung sind das Wohnen Gottes bei den Menschen (Ez 37, 27 und Offb 21, 3) und die Einladung an die Vögel, das Fleisch der Gegner zu verspeisen (Ez 39, 17 - 20 und Offb 19, 17).

Der Visionär nimmt aus Ez 37 die Vorstellung von der Auferstehung am „Beginn der messianischen Zeit als der Wiederherstellung des davidischen Reiches, die im Bild von der Belebung der Totengebeine zum Ausdruck kommt“¹⁰¹³ auf. In Ez 37 ist allerdings im Vergleich zu Offb 20 nicht die Rede von der leiblichen Auferstehung Verstorbener, sondern davon, dass das Volk Israel in einer geistigen Auferstehung zu nationaler Selbständigkeit gelangt.¹⁰¹⁴ Die Auferstehung stellt keine Rückkehr in das irdische Leben dar, sondern kennzeichnet den Beginn der Heilsvollendung. „Wenn der Verfasser in Apk 20, 4 - 6 daher von einer wirklichen Totenaufstehung spricht, dürfte er die Aussage von Ez von christlichem Denken her modifiziert haben.“¹⁰¹⁵ Zu den größten Unterschieden zwischen Ezechiel und Offb 20 - 22 zählt der Umstand, dass Ez 37, 15 - 28

¹⁰¹⁰Vgl. Giesen, Offenbarung, 440.

¹⁰¹¹Schüssler Fiorenza, Priester, 317.

¹⁰¹²Vgl. Zimmerli, Ezechiel, 912ff.

¹⁰¹³Giesen, Offenbarung, 439.

¹⁰¹⁴Vgl. Zimmerli, Ezechiel, 918ff.

¹⁰¹⁵Schüssler Fiorenza, Priester, 318.

eine ewige Heilszeit verheißt¹⁰¹⁶, wohingegen das messianische Reich in Offb 20 auf 1000 Jahre befristet ist.¹⁰¹⁷ Das auf das messianische Zwischenreich folgende Endgericht in Offb 20, 11ff hat bei Ez keine Entsprechung.

Die universale Erwartung eines neuen Äons und die jüdisch-nationale Endzeiterwartung werden zu einem späteren Zeitpunkt mit den Vorstellungen von einem zeitlich befristeten messianischen Zwischenreich, das vor der allgemeinen Totenerweckung und dem Endgericht steht, verbunden. Die Messiaszeit ist Bestandteil der gegenwärtigen Weltzeit und bietet somit einen vorübergehenden Zeitabschnitt von irdisch vergänglichem Heil. Allerdings ist diese eschatologische Konzeption nur in 4 Esr 7, 26 - 33 (syrBar 29f) zu finden, wohingegen in den frühen rabbinischen Schriften die Messiaszeit mit der kommenden Weltzeit verbunden ist. Es wird angenommen, dass der Verfasser den Vorstellungen in 4 Esr entsprechend diese Weltzeit, die Messiaszeit und die zukünftige ewige Heilszeit nacheinander folgen lässt.¹⁰¹⁸

Vorstellungen von einem befristeten messianischen Zwischenreich finden sich neben der Johannes-Offenbarung in den pseudepigraphischen Apokalypsen nur im 4. Esra Buch und der Syrischen Baruch-Apokalypse.¹⁰¹⁹ In 4 Esr sind die jüdisch-nationale und die universale Erwartung einer neuen Weltzeit mit der Vision eines zeitlich begrenzten messianischen Zwischenreiches verknüpft, das vor der allgemeinen Auferstehung und dem Weltgericht kommt.¹⁰²⁰ Diese national eingeeengte Messiaserwartung gibt es in der Johannes-Offenbarung nicht mehr. Die Christusherrschaft habe aber ihren irdischen Charakter behalten.¹⁰²¹

In der dritten Vision Esras werden ein zeitlich begrenztes messianisches Reich als Vorheilsperiode und die Endzeit thematisiert. Nach den messianischen Wehen (4 Esr 6, 18ff) folgen Tage, an denen die unsichtbare Stadt erscheinen wird und sich das verborgene Land zeigen wird. Hinter der zerstörten Stadt wird man wahrscheinlich das zerstörte Jerusalem vermuten dürfen. Das verborgene Land scheint weniger auf das Paradies, als vielmehr auf das Palästina der Heilszeit hinzuweisen. Damit scheint

¹⁰¹⁶Nicht nur der Bund wird ewig dauern: Jahwes Heiligtum soll für immer in der Mitte seines Volkes stehen, worin nun „offensichtlich die höchste Steigerung der Verheißung erreicht“ wird. Zimmerli, Ezechiel, 914.

¹⁰¹⁷Vgl. Böcher, Chiliasmus, 724.

¹⁰¹⁸Vgl. Schüssler Fiorenza, Priester, 320f; Giesen, Offenbarung, 440.

¹⁰¹⁹Vgl. Böcher, Kirche, 136; Lichtenberger, Apokalypsen, 58ff und 94ff; Sanders, Whence, 448f.

¹⁰²⁰Vgl. Giesen, Offenbarung, 440.

¹⁰²¹Vgl. Müller, Offenbarung, 339.

die messianische Zeit in 4 Esr einen irdischen Charakter zu haben. Durch das Erscheinen des Messias und seiner Gefolgschaft wird die Messiaszeit eingeläutet. Nach 4 Esra 7, 28f wird der Messias gemeinsam mit seinen Zeitgenossen nach einer 400jährigen Herrschaft sterben.¹⁰²² „Denn mein Sohn, der Messias, wird sich mit denen offenbaren, die bei ihm sind, und wird die Übriggebliebenen glücklich machen, 400 Jahre lang. Nach diesen Jahren wird mein Sohn, der Messias, sterben und alle, die Menschenodem haben.“¹⁰²³ Anschließend versinkt die Erde in ein siebentägiges Schweigen. Nichts Lebendiges bleibt übrig (4 Esr 7, 30ff). „Die Welt wird in das einstige Schweigen sieben Tage lang einkehren, wie es im Uranfang war, so daß niemand übrig bleibt.“¹⁰²⁴ Der Grund, warum der Messias nach den 400 Jahren sterben muss, bleibt im Unklaren. Sicher ist lediglich, dass durch den Tod des Messias der Einschnitt zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Äon besonders markiert wird. Zwischen den beiden Äonen liegt zwar nicht der Weltuntergang, aber doch eine spürbare Welpause. Das messianische Zwischenreich stellt dadurch eine Vorheilsperiode der gegenwärtigen und nicht der zukünftigen Weltzeit dar.¹⁰²⁵ Nach sieben Tagen erfolgt in 4 Esr 7, 30 - 33 dann die Auferstehung, damit anschließend das Gericht beginnen kann. „Die Erde gibt die heraus, die in ihr schlafen, der Staub die, die still in ihm ruhen, und die Kammern geben die Seelen heraus, die ihnen anvertraut sind. Der Höchste offenbart sich auf dem Richterstuhl (dann kommt das Ende); (...) nur das Gericht bleibt.“¹⁰²⁶ Danach erwartet die Gottlosen die Qual und die Gläubigen sehen paradiesischen Erquickungen entgegen (4 Esra 7, 34 - 38).

Die Vorstellungen eines Zwischenreiches sind - wie gesehen - sowohl in der Offenbarung als auch im 4. Esra Buch enthalten, doch unterscheiden sie sich nicht nur in ihrer Länge (400 Jahre bei Esra; 1000 Jahre in der Offb), sondern vor allem dadurch, dass der Messias und die Seinen nach dieser Zeit sterben werden. Christus hat in der Offenbarung im Gegensatz zu den frühjüdischen Vorstellungen durch seinen Tod ewiges Leben und Herrschaft bekommen.¹⁰²⁷ Zudem ist es umstritten, welchen Charakter die Messiaszeit in der Offenbarung hat. In 4 Esr ist es ein irdisches messianisches Reich, das zur gegenwärtigen Weltzeit gehört. In

¹⁰²²Vgl. Böcher, Kirche, 136; Harnisch, Verhängnis, 256f; Lichtenberger, Apokalypsen, 96.

¹⁰²³Text nach: Schreiner, Das 4. Buch Esra, 345f.

¹⁰²⁴Text nach: Schreiner, Das 4. Buch Esra, 346.

¹⁰²⁵Vgl. Wilcke, Problem, 44f.

¹⁰²⁶Text nach: Schreiner, Das 4. Buch Esra, 346.

¹⁰²⁷Vgl. Müller, Offenbarung, 339.

Offb 20, 4 - 6 gehört das Zwischenreich bereits zum kommenden Äon.¹⁰²⁸ In der Johannes-Offenbarung folgt im Anschluss an das Zwischenreich zwar auch eine kurze Zeit, bevor die zweite Auferstehung beginnt, doch findet in diesem kurzen Zeitabschnitt der Fall Satans und nicht die erste und einzige Auferstehung des Messias und der Gläubigen statt. Die Vorstellungen über das Endgericht und die Zeit danach sind bei beiden sehr ähnlich. In der vierten Vision Esras sieht der Verfasser die Offenbarung des himmlischen Jerusalems (4 Esr 10, 25 - 60).¹⁰²⁹

Weitere Parallelen finden sich auch zwischen der Syrischen Baruch-Apokalypse und der Johannes-Offenbarung. In syrBar 24 - 28 erfolgt ein göttliches Gericht über die gesamte Erde. Nach dem Ende der Drangsale erscheint der Messias auf der Erde und vernichtet die beiden Urungeheuer Leviathan und Behemoth (syrBar 29, 3f). „Wenn das vollendet ist, was kommen wird in diesen Zeitabschnitten, wird der Messias dann beginnen offenbar zu werden.“¹⁰³⁰ Danach folgt eine üppige Zeit, in der es den Menschen der Heilszeit an nichts mangelt. Dies stellt das Ende der Zeit dar (syrBar 29, 8). In syrBar 30, 1 kehrt der Messias wieder in den Himmel zurück und die Frommen erleben die Auferstehung. „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.“¹⁰³¹ Auf die Gottlosen hingegen wartet der Untergang (syrBar 30, 4). In syrBar 32, 2 wird Jerusalem aufgebaut, wenig später aber wieder zerstört (syrBar 32, 3a). Schließlich wird die Stadt für immer neu errichtet (syrBar 32, 4). Nach der allgemeinen Totenaufstehung mit dem anschließendem Endgericht, das Heil für die Gläubigen und schreckliche Qual für die Gottlosen zur Folge hat (syrBar 50, 2 - 52, 7), herrschen die Frommen für alle Zeiten gemeinsam mit dem Messias (syrBar 39, 7 - 40, 3).

In der Syrischen Baruch-Apokalypse gibt es zwar ein messianisches Reich, jedoch wird dieses nicht explizit als Zwischenreich gekennzeichnet.¹⁰³² Die messianische Zeit in syrBar 29, 3ff hat eindeutig einen diesseitsbezogenen Charakter, was besonders durch die irdischen Genüsse, die die Menschen auf der Erde erleben, deutlich wird. Die Kennzeichnung des Zwischenreiches ist in der Offenbarung aber sehr viel präziser. Zudem vernichtet der

¹⁰²⁸Vgl. Giesen, Offenbarung, 441ff; Schüssler Fiorenza, Priester, 324. Anders: Müller, Offenbarung, 340; Roloff, Offenbarung, 191f.

¹⁰²⁹Vgl. Böcher, Kirche, 136; Offb 21.

¹⁰³⁰Text nach: Klijn, Die syrische Baruch-Apokalypse, 141.

¹⁰³¹Text nach: Klijn, Die syrische Baruch-Apokalypse, 142.

¹⁰³²Vgl. Giesen, Offenbarung, 442.

Messias in der Offenbarung die beiden Urungeheuer während des Zwischenreiches auch nicht¹⁰³³, sondern erst in der Zeit danach wird Satan von Gott ausgelöscht. In beiden Schriften gibt es zwei Totenerweckungen und den Bau des neuen Jerusalems, allerdings wird in der Offb die heilige Stadt nicht zerstört.

„Beide - bzw. alle drei - Schriften gehören ebenso wie die rabbinischen Zeugnisse, die das Messiasreich zur blossen Vorheilsperiode abstempeln, den Jahren nach der Zerstörung Jerusalems an.“¹⁰³⁴ Deshalb darf davon ausgegangen werden, dass die Entwicklung der Vorstellung vom messianischen Zwischenreich, mindestens aber deren schriftliche Fixierung, in den letzten beiden Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts anzusiedeln ist. Die für Juden und Christen schwerwiegende Zerstörung des Tempels kann das relativ plötzliche Entstehen dieser Vorstellung verursacht haben. Denn durch die Katastrophe hatte die alte irdisch-nationale Hoffnung auf das Kommen des Messias-Königs einen herben Dämpfer erlitten. Aber dennoch wurde diese Hoffnung nicht ganz aufgegeben und in einem Kompromiss „mit der mehr universal-transzendenten Eschatologie zur Lehre vom Zwischenreich abgewandelt“¹⁰³⁵. Hierbei darf aber nicht übersehen werden, dass es nicht immer eine Verschmelzung der irdisch-nationalen mit der transzendent-universalen Eschatologie gegeben hat. Die Vorstellung von einer rein transzendenten Endvollendung existiert neben der Vorstellung von einem messianischen Zwischenreich weiter. Der Kompromiss eines Zwischenreiches kam nur dann zustande, wenn zwar an der messianischen Heilszeit festgehalten wurde, sie aber den Ewigkeitscharakter verlor.¹⁰³⁶

8.2.3.3 Die Zahl Tausend

Noch ungeklärt ist die Frage, aus welchem Grund das messianische Zwischenreich bei Johannes tausend Jahre dauert. Aus Ez, 4 Esr oder syr-Bar stammt diese Zeitangabe nicht. Platon kennt eine im Anschluss an ein Gericht über Gerechte und Ungerechte stattfindende tausendjährige Wanderung der Seelen. Auch Vergil erwähnt eine tausend Jahre anhaltende Reinigung der Seelen. Nach einer überlieferten Notiz des Historikers Theopompos von Chios (378 - 323 v. Chr.) gingen die iranischen Weisen davon aus, dass nach einer dreitausendjährigen Herrschaft der Götter und einer ebenfalls dreitausendjährigen Kriegszeit eine kürzere -

¹⁰³³Diese sind bereits vernichtet. Vgl. Offb 19, 17ff.

¹⁰³⁴Wilcke, Problem, 48.

¹⁰³⁵Wilcke, Problem, 48.

¹⁰³⁶Vgl. Wilcke, Problem, 48.

womöglich tausendjährige - Epoche anbreche, in der der Schlaf des Hades den Menschen großes Glück ermöglicht.¹⁰³⁷

Erst relativ spät findet sich in der altjüdischen Literatur eine tausendjährige Dauer der eschatologischen Zwischenzeit. Im Slawischen Henochbuch tritt die Zahl Tausend in Bezug auf eine Zwischenzeit zum ersten Mal auf (slavHen 33, 1). Allerdings bezieht sich die Zwischenzeit nicht auf den Messias.¹⁰³⁸ Im Testament des Isaak wird den Gerechten eine Teilnahme am tausendjährigen Fest verheißen (10, 12): „Er ist bei ihnen in des tausendjährigen Festes erster Stunde; so können sie im ewigen Lichte Feste feiern, im Reiche unseres Herrn und unseres Gottes und unsers Königs und Erlösers Jesus Christus.“¹⁰³⁹ R. Elieser b. Hyrkanos (um 90 n. Chr.) geht von einem messianischen Reich aus, das nach Ps 90, 15 tausend Jahre dauern wird.¹⁰⁴⁰

In der Johannes-Offenbarung ist die Zahl Tausend, wie fast alle anderen auch, eine Symbolzahl. Zugrunde liegt ihr das Schema der Weltwoche von sieben mal tausend Jahren. Dabei wird der gegenwärtige sechstausend Jahre umfassende Äon an dem siebten Tag abgeschlossen. Dieser siebte Tag bedeutet eine tausendjährige Sabbatruhe. Gen 1, 31; 2, 1 - 3 und Ps 90, 4 („Denn tausend Jahre sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen ist, und wie eine Nachtwache.“) dürften der Hintergrund für diese Erwartungen sein.¹⁰⁴¹

8.2.3.4 Deutung des Tausendjährigen Reiches

Dadurch, dass die geliebte Stadt Jerusalem in Offb 20, 9 schon auf das neue Jerusalem vorausweist, wird deutlich, dass sich die tausend Jahre andauernde Herrschaft nicht innergeschichtlich verwirklicht. Daher kann angenommen werden, dass für den Verfasser die Messiaszeit und die zukünftige Weltzeit zusammenfallen, da die Herrschaft des Messias mit den Frommen schließlich nicht nach tausend Jahren endet.¹⁰⁴² Die gegenwärtige Weltzeit wird nach Offb 20, 4 - 6 durch die Christusherrschaft mit den Gläubigen nicht abgeschlossen, sondern sie ist der Anfang eines qualitativ neuen Lebens der standhaft und treu gebliebenen Christen. Der Übergang zum neuen Äon ist folglich schon vollzogen. Johannes geht es dabei nicht um Endzeitberechnungen, sondern um die Heilsver-

¹⁰³⁷Vgl. Böcher, Kirche, 136f.

¹⁰³⁸Vgl. Giesen, Offenbarung, 442.

¹⁰³⁹Text nach: Riessler, Schrifttum, 1148.

¹⁰⁴⁰Vgl. Böcher, Chiliasmus, 725.

¹⁰⁴¹Vgl. Kraft, Offenbarung, 256; Roloff, Offenbarung, 192.

¹⁰⁴²Vgl. Giesen, Offenbarung, 441.

heißung für die Gerechten. Der Visionär sieht im Tausendjährigen Reich die schon immerwährende Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus und Gott und demnach kein Zwischenreich.¹⁰⁴³

Ähnlich sieht dies Schüssler Fiorenza. Zum zentralen Thema in Offb 20, 4 - 6 wird die in Dan 7 angekündigte Hoffnung, dass das Volk Gottes die Macht übernehmen wird. Wie schon in Dan 7 wird die Herrschaft nicht allen Mitgliedern des Gottesvolkes übertragen, sondern nur denjenigen, die sich besonders für Gott¹⁰⁴⁴ eingesetzt haben und anderen Versuchungen widerstanden haben. „Dem Verfasser der Apk geht es also bei der Angabe von tausend Jahren nicht um eine bestimmte Dauer des Herrschens, sondern darum, die eschatologischen Hoffnungen des AT und Judentums aufzunehmen, um damit die besondere Stellung und Macht des Christus und seiner Getreuen in der eschatologischen Heilszeit hervorzuheben.“¹⁰⁴⁵

Müller und Roloff legen in ihrer Deutung den Hauptaspekt auf den irdischen Charakter des Tausendjährigen Reiches.¹⁰⁴⁶ „Noch vor dem Einbruch des neuen Äons soll auf dieser Erde das greifbare Realität werden, was der Heilstod Christi für die Gläubigen bewirkt hat: daß sie zur Herrschaft bestellt sind, zu Priestern für Gott, den Vater Jesu Christi.“¹⁰⁴⁷ Schon diese Welt soll nicht mehr nur den widergöttlichen Mächten, sondern dem Messias und den Seinen gehören, die sich gegen Bedrückungen aller Art behauptet haben.¹⁰⁴⁸ Nach Roloff ergibt sich die Deutung des Tausendjährigen Reiches vom Gottes- und Weltverständnis des Sehers her. Für Johannes ist Gott Schöpfer und Allherrscher, der seine Herrschaft und Macht in jedem Bereich seiner Schöpfung sichtbar machen will. „Gottes Herrschaft bedeutet darum die Unterstellung auch der vorfindlichen Welt mit ihrer Geschichte und Lebenswirklichkeit unter Gottes heilvolle Macht.“¹⁰⁴⁹ Für Johannes hat Heil auch immer eine weltliche und politische Bedeutung und nicht nur eine rein jenseitige und spirituelle. Neben dem auch für Johannes letzten Ziel Gottes, der Erschaffung einer neuen Welt, ist ihm aber darüber hinaus gewiss, dass Gott die alte Erde nicht völlig aufgibt. Gott behält weiterhin die Herrschaft über sie

¹⁰⁴³Vgl. Giesen, Offenbarung, 442.

¹⁰⁴⁴Ob nach Offb 20, 4 nur Märtyrer oder auch andere bzw. alle Christen an der Herrschaft teilhaben dürfen, wird unterschiedlich beantwortet. Befürworter der These, dass es sich ausschließlich um Märtyrer handelt, sind Lohmeyer, Offenbarung, 161f; Schüssler Fiorenza, Buch, 131. Anders: Zahn, Offenbarung, 594.

¹⁰⁴⁵Schüssler Fiorenza, Priester, 324.

¹⁰⁴⁶Vgl. Müller, Christologie, 259.

¹⁰⁴⁷Müller, Offenbarung, 340.

¹⁰⁴⁸Vgl. Müller, Offenbarung, 340.

¹⁰⁴⁹Roloff, Offenbarung, 191.

und gibt dort den zu ihm gehörigen Menschen ihr Recht. Gottes Heil kann sich von der alten Welt nicht lösen.¹⁰⁵⁰

8.2.3.5 Zusammenfassung und Fazit

Johannes war nicht der Erste und Einzige, der von einem messianischen Zwischenreich ausging.¹⁰⁵¹ Allerdings stimmen die Vorstellungen des Seher mit keinen anderen genau überein. Neben zahlreichen Parallelen zu anderen Werken treten auch immer wieder erhebliche Unterschiede auf. Der Seher kombiniert gegenwärtige Vorstellungen und sein vorliegendes Material und verarbeitet es in seinen theologischen Konzeptionen.

Was den Seher dazu veranlasst haben kann, ein tausendjähriges messianisches Zwischenreich in seine apokalyptischen Visionen zu installieren, wird in der Forschung unterschiedlich beantwortet. Sehr deutlich wird jedoch, dass diese Zeitspanne zur Auszeichnung der standhaft gebliebenen Christen dient. Im Gegensatz zu Offb 5, 10 wird nicht gesagt, dass die tausendjährige Herrschaft auf der Erde ausgeübt wird.¹⁰⁵² Die tausend Jahre in Offb 20, 4 stellen keine zeitliche Begrenzung dar, sondern vielmehr eine theologische Qualifizierung. Denn die Herrschaft der Christen mit dem Messias hört keineswegs nach tausend Jahren auf.

8.2.4 Die Herrschaft der Christen mit Christus

In der Vision vom Tausendjährigen Reich sieht Johannes Throne und unbenannte Gestalten, die sich auf diese Throne setzen. Am Ende von Offb 20, 4 nennt der Verfasser ausdrücklich die standhaft und treu gebliebenen Christen, die lebendig werden und gemeinsam mit Christus für tausend Jahre herrschen. Die übrigen Toten werden erst nach diesen tausend Jahren zum Leben kommen (Offb 20, 5). Wie in Offb 20, 6 berichtet wird, hat der zweite Tod keine Macht mehr über diejenigen, die an der ersten Auferstehung partizipieren. Die Christen in der Vollendung sind jetzt Priester Gottes und Christi.

8.2.4.1 Der Thron als Richterstuhl der Christen?

Dem Stil des Visionärs entsprechend nennt dieser in Offb 20, 4 zuerst Throne, erwähnt dann das Sitzen auf diesen und dann die Gestalten, die sich auf die Throne setzen. Allerdings stellt Johannes zunächst nur

¹⁰⁵⁰Vgl. Roloff, Offenbarung, 191f.

¹⁰⁵¹Vgl. 4 Esra 7, 26 - 35.

¹⁰⁵²Zudem verweist Offb 5, 10 schon auf Offb 21, 1, da allem Anschein nach von der neuen Erde gesprochen wird.

andeutungsweise dar, wer sich hinter den Thronenden verbirgt, wodurch Unklarheiten bei der Deutung gegeben sind. Viele Ausleger sehen Dan 7, 9f als Grundlage für diese Szene.¹⁰⁵³ „Ich sah, wie Throne aufgestellt wurden, und einer, der uralt war, setzte sich. Sein Kleid war weiß wie Schnee (...); Feuerflammen waren sein Thron und dessen Räder lodern-des Feuer. Und von ihm aus ging ein langer feuriger Strahl. Tausendmal Tausende dienten ihm, und zehntausend mal Zehntausende standen vor ihm. Das Gericht wurde gehalten, und die Bücher wurden aufgetan.“ Seit dem Fund von Fragmenten des Buchs der Wächter in Qumran wäre auch ein möglicher Einfluss von äthHen 14, 18 - 23 auf Dan 7, 9f bzw. auf Offb 20, 4 denkbar.¹⁰⁵⁴ Die dort beschriebene Szene hat starke Ähnlichkeiten mit Dan 7, 9f „Und ich blickte hin und sah darin einen hohen Thron, und sein Aussehen (war) wie Reif, und sein Umkreis (war) wie die Sonne, die leuchtet, und (wie) die Stimme der Kerubim. Und unterhalb des Thrones kamen Ströme flammenden Feuers hervor (...). Und die große Herrlichkeit saß darauf, und ihr Gewand war strahlender als die Sonne und weißer als aller Schnee.“¹⁰⁵⁵ Ähnlichkeiten zwischen Dan 7, 9f und Offb 20, 4 sind also nicht zu übersehen. Die Throne werden, wenn man Dan 7,9f als Hintergrund annimmt, als Richterstühle gedeutet. Allerdings lassen sich erhebliche Unterschiede zwischen Offb 20, 4 und Dan 7, 9f ausmachen. In Dan 7, 9f wird nur ein Thron genannt und auf ihm nimmt nur der, der uralt war, womit Gott gemeint ist, Platz, um das Gericht zu halten.¹⁰⁵⁶ Zusammen mit dem Zusatz, dass die Bücher aufgetan wurden, lassen sich mehr Gemeinsamkeiten zwischen der Daniel-Stelle und der Gerichtsszene Offb 20, 11 - 15 ausmachen als zwischen Offb 20, 4 und Dan 7, 9f. Sowohl in Offb 20, 11 - 15 als auch in Dan 7, 9f wird vom Öffnen der Bücher gesprochen und Gott als Richter eingeführt. Dass in Offb 20, 4 auf Dan 7, 9f zurückgegriffen wird, ist daher unwahrscheinlich.¹⁰⁵⁷ Dagegen spricht auch, dass der Thron in der Offenbarung immer ein Symbol der Macht und nie der Richterstuhl ist. Hinzu kommt, dass in der Offenbarung das Gericht letztlich immer nur durch Gott gesprochen wird und niemals durch einen Menschen, einen Engel und auch nicht durch Christus. Das gilt auch für Offb 19, 11 - 21, wie die göttlichen Passive (Offb 19, 20f) zeigen. Zudem wäre ein Richterkollegium in der Offenbarung ein Novum.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵³Vgl. Lohmeyer, Offenbarung, 161f; Müller, Offenbarung, 335f.

¹⁰⁵⁴Vgl. Uhlig, Das Äthiopische Henochbuch, 491ff; Lichtenberger, Apokalypsen, 134.

¹⁰⁵⁵Vgl. Bauer, Daniel, 153ff. Und vgl. Giesen, Offenbarung, 431.

¹⁰⁵⁶Vgl. Bauer, Daniel, 155.

¹⁰⁵⁷Vgl. Schüssler Fiorenza, Priester, 301f.

¹⁰⁵⁸Vgl. Schüssler Fiorenza, Priester, 304; Giesen, Offenbarung, 431.

Entscheidenden Einfluss auf Offb 20, 4 dürfte aber Dan 7, 22 gehabt haben. Dort ist davon die Rede, dass den Heiligen des Höchsten Recht verschafft wurde und die Zeit kam, „daß die Heiligen das Reich empfangen“. An dieser Stelle ist nicht die Rede von der Übergabe richterlicher Vollmacht, sondern davon, dass Gott den Seinen ihr Recht und somit Rehabilitation verschafft. Dies entspricht auch dem aller Wahrscheinlichkeit nach sekundären Zusatz Dan 7, 22, in der von Theodotion überlieferten Übersetzungsform, wonach „den Heiligen des Höchsten Genugtuung gegeben wird“. Der Gebrauch des Wortes κρίμα, das sowohl in Offb 20, 4 als auch in der Übersetzungsform von Theodotion sehr viel mehr den Gerichtsbeschluss oder das Ergebnis einer richterlichen Handlung meint, unterstützt die Deutung, dass es sich hier nicht um die richterliche Tätigkeit selbst handelt.¹⁰⁵⁹

Die standhaft gebliebenen Christen werden also wie in Offb 20, 6 für das rehabilitiert, was sie in ihrer Bedrängnis erlitten haben.¹⁰⁶⁰ Dabei ist festzuhalten, dass die Christustreuen nicht auf Thronen sitzen, um rehabilitiert zu werden, sondern ihr Platznehmen auf den Thronen ist vielmehr Konsequenz und Ausdruck ihrer Rehabilitation.¹⁰⁶¹

Dass es sich hier um einen Auftrag zu richten handelt¹⁰⁶², scheint nach den bisherigen Erkenntnissen eher unwahrscheinlich. Als mögliche Richter werden dann Märtyrer¹⁰⁶³, die 24 Ältesten, oder die zwölf Patriarchen und zwölf Apostel gehandelt. Genauso wenig ist an einen himmlischen Gerichtshof zu denken, an dessen Spitze Christus steht, der christlichen Märtyrern ihr Recht zuspricht.¹⁰⁶⁴ Ebenfalls unwahrscheinlich ist die Annahme, dass mit den Gerichtsbeisassen Christus und Engel gemeint sein könnten.¹⁰⁶⁵

Die Throne, auf denen die Christen sitzen, sind also Herrscherthronen. In Offb 20, 4 wird jetzt das als erfüllt angesehen, was dem Überwinder nach Offb 3, 21 verheißen worden war. Die Christen haben Anteil an der Herrschaft Gottes und Christi. Ihre Herrschaft wird aber nicht auf Erden ausgeübt. In Offb 5,10 wird zwar von einer irdischen Herrschaft gesprochen, jedoch wird dort auf die neue Erde und somit auf Offb 21, 1 vorausgeschaut. „Daß die mit der Mitherrschaft mit Christus Beschenkten zu-

¹⁰⁵⁹Vgl. Schüssler Fiorenza, Priester, 302ff; Giesen, Offenbarung, 432. Anders: Müller, Offenbarung, 336.

¹⁰⁶⁰Vgl. Giesen, Christ, 36.

¹⁰⁶¹Vgl. Giesen, Offenbarung, 432.

¹⁰⁶²Vgl. Mt 19, 28.

¹⁰⁶³Vgl. Lohse, Offenbarung, 105f.

¹⁰⁶⁴Vgl. Wikenhauser, Offenbarung, 147.

¹⁰⁶⁵Vgl. Bousset, Offenbarung, 437.

vor gestorben sind, schließt ein Herrschen auf Erden aus; der Beginn der Mitherrschaft der Christen mit Christus ist somit die Parusie.¹⁰⁶⁶ In der Herrschaft gibt es weder Konkurrenten noch Beherrschte. Sie stellt sich als ein gemeinschaftliches, grenzenloses Glück dar. Die Freiheit in dieser Herrschaft wirkt als Kontrast zu den irdischen Bedrückungen durch die Herrschaft des Römischen Reichs.¹⁰⁶⁷

8.2.4.2 Märtyrer oder doch alle Christen?

Diejenigen, die an der Herrschaft teilhaben, werden zweifach charakterisiert. Die erste Konkretisierung besagt, dass es sich um die Christen handelt, „die enthauptet waren um des Zeugnisses von Jesu und um des Wortes Gottes willen“. Hinzu kommt, dass die Teilhaber an der Herrschaft „nicht angebetet hatten das Tier und sein Bild und die sein Zeichen nicht angenommen hatten an ihre Stirn und auf ihre Hand“.

Es stellt sich die Frage, ob mit den Teilhabern an der Herrschaft nur die Märtyrer oder doch alle treuen Christen gemeint sind. Zahlreiche Ausleger der Offenbarung sind der Ansicht, dass nur die Märtyrer auf den Thronen Platz nehmen.¹⁰⁶⁸ Der Visionär stellt durch eine fast wörtliche Verwendung von Offb 6, 9 eine Verbindung zwischen Offb 20, 4c und Offb 6, 9 - 11 her: Dort heißt es: „(...) ich sah unten am Altar die Seelen derer, die umgebracht worden waren um des Wortes Gottes und um ihres Zeugnisses willen.“ An dieser Stelle wurden allen standhaft gebliebenen Christen von den Märtyrern die Stimme geliehen. Die Märtyrer verlangten somit, dass nicht nur sie selbst, sondern alle Christen rehabilitiert werden.¹⁰⁶⁹

Ähnlich kann auch Offb 20, 4c gedeutet werden. Unklar ist aber auch hier, ob lediglich Märtyrer gemeint sind oder noch zusätzlich alle übrigen Christen, die gegenüber dem Kaiserkult standhaft geblieben sind. Es wären dann zwei Gruppen anzunehmen, was durch die Verwendung des Relativpronomens *οἱτινες* als möglich gedacht werden kann.¹⁰⁷⁰ In Offb 1, 7¹⁰⁷¹ taucht das Relativpronomen *οἱτινες* schon auf und führt eine zweite Gruppe von Menschen ein, die von der ersten Gruppe unter einer speziellen Rücksicht abgehoben wird. „D.h., wir haben es in 20,4 mit zwei

¹⁰⁶⁶Giesen, Offenbarung, 432f.

¹⁰⁶⁷Vgl. Giesen, Herrschaft, 132.

¹⁰⁶⁸Vgl. Holtz, Offenbarung, 129; Lohmeyer, Offenbarung, 161f.

¹⁰⁶⁹Vgl. Giesen, Offenbarung, 433.

¹⁰⁷⁰Vgl. Müller, Offenbarung, 337.

¹⁰⁷¹„Siehe, er kommt mit den Wolken, und es werden ihn sehen alle Augen und alle, die *καὶ οἱτινες* ihn durchbohrt haben.“

unterschiedlichen Gruppen, mit Märtyrern und Nichtmärtyrern, zu tun, die sich darin treffen, daß sie angesichts der Bedrängnis durch den Kaiserkult Christus die Treue halten.¹⁰⁷² Der Verfasser sieht also neben den Märtyrern auch eine Gruppe von Christen, die, ohne enthauptet worden zu sein, auch den Kaiserkult verweigerten. Letztlich stellen beide nur eine Gruppe dar, denn die größere Gruppe beinhaltet die kleinere. An der Herrschaft Christi partizipieren also nicht nur die Märtyrer, sondern alle Christen, die der antigöttlichen Macht widerstanden haben.¹⁰⁷³

Hinzu kommt, dass das Martyrium für Johannes nicht unbedingt ein erstrebenswertes Ziel darstellt. Er will die Christen in erster Linie davor schützen und warnen, von Christus abzufallen. Dabei kann es jedoch dazu kommen, dass das Martyrium erforderlich ist, weshalb der Visionär eine grundsätzliche Bereitschaft zum Martyrium fordert.¹⁰⁷⁴

8.2.4.3 Die erste Auferstehung und das Priesterprädikat

Ein weiterer Teil der Rehabilitierung der treuen Christen besteht in der ersten Auferstehung (Offb 20, 4): „(...) sie wurden wieder lebendig.“¹⁰⁷⁵ Die Herrschaft der treuen Christen mit dem Messias beginnt mit der ersten Auferstehung. Sowohl die tausendjährige Herrschaft als auch das Lebendigwerden scheinen die Wirkung des Urteilspruches Gottes zu sein.¹⁰⁷⁶ Mit der ersten Auferstehung ist aber kein Sonderlohn für Märtyrer gemeint.¹⁰⁷⁷ Es handelt sich hier um eine Heilzusage an alle Christen.¹⁰⁷⁸

Anders als die treuen Christen sind die übrigen Toten, die bis zum Ende der tausend Jahre warten müssen, von der Auferstehung ausgeschlossen. Sie erwartet nur noch die Verurteilung. Durch diese gravierende Unterscheidung zwischen treuen Christen und den übrigen Menschen, also den ungläubigen Gegnern der Christen und Christi, wird eine sachlich-theologische Aussage gemacht und kein zeitliches Nacheinander vorge stellt.¹⁰⁷⁹ Mit der ersten Auferstehung der Christen ist für Johannes eine endgültige leibliche Auferstehung¹⁰⁸⁰ in die Heilsvollendung gemeint. Das

¹⁰⁷²Giesen, Kirche, 26.

¹⁰⁷³Schüssler Fiorenza, Priester 305f; Roloff, Offenbarung, 193.

¹⁰⁷⁴Vgl. Giesen, Offenbarung, 434.

¹⁰⁷⁵Vgl. Ez 37, 3. 10.

¹⁰⁷⁶Giesen, Offenbarung, 434f.

¹⁰⁷⁷Vgl. Böcher, Johannesapokalypse, 105; Müller, Offenbarung, 338.

¹⁰⁷⁸Vgl. Schüssler Fiorenza, Priester, 305f; Roloff, Offenbarung, 193.

¹⁰⁷⁹Giesen, Offenbarung, 434f.

¹⁰⁸⁰Dahinter verbirgt sich die Vorstellung, dass der Auferstehungsleib und der Todesleib identisch sind, was bedeutet, dass der irdische Körper wiederbelebt wird.

Gericht wird die treuen Christen nicht treffen, da sie im Buch des Lebens stehen. So hat auch der zweite Tod keine Macht mehr über die treuen Christen, die an der ersten Auferstehung teilhaben. Die übrigen Menschen aber werden gerichtet und erleiden den eschatologischen Tod.¹⁰⁸¹ Mit seinem fünften Makarismus wendet sich der Seher direkt an die Adressaten. Auch hier wird der paränetische Charakter der Seligpreisung deutlich. Die Adressaten sollen ihr Leben so gestalten, dass sie zu der Gruppe der Seliggepriesenen gehören.¹⁰⁸² Ihr Lohn ist die ewige Gemeinschaft und Herrschaft mit Christus.¹⁰⁸³

Die Christen werden abschließend als Priester Gottes und Christi bezeichnet. Durch den Erlösungstod Christi sind die Frommen schon zu Priestern Gottes gemacht (Offb 1, 5f; 5, 10). Die Gläubigen müssen diese durch die Taufe erlangte Gnade aber bewahren. Sie dürfen sich nicht durch die Verführungskünste der widergöttlichen Mächte beflecken lassen.¹⁰⁸⁴

8.2.4.4 Exkurs: Auferstehungsvorstellungen im Judentum

Im Alten Testament spielt das Thema der Auferstehung im Gegensatz zum Neuen Testament keine große Rolle. „Für die Israeliten der ganzen frühen Jahrhunderte bis ins zweite Jahrhundert vor Christus hinein konzentrierte sich alles religiöse Interesse auf das Leben zwischen Geburt und Tod.“¹⁰⁸⁵ Im alten Israel stellte man sich vor, dass die Verstorbenen ins Schattenreich der Scheol eingehen. Von dort gibt es dann kein Zurück mehr.¹⁰⁸⁶

Der einzige unbestrittene Auferstehungstext des Alten Testaments ist Dan 12, 2f.¹⁰⁸⁷ „Und viele, die unter der Erde schlafen liegen, werden aufwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zu ewiger Schmach und Schande. Und die da lehren, werden leuchten wie des Himmels Glanz, und die viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich.“ Es handelt sich hier um ein tatsächliches Erwachen der Toten und nicht bloß um ein Bild, das die Wiedererstarkung des Gottesvolkes beschreibt.¹⁰⁸⁸

¹⁰⁸¹Vgl. Giesen, Christ, 30f.

¹⁰⁸²Allerdings steckt darin keine indirekte Aufforderung zum Martyrium. Vgl. Müller, Offenbarung, 340.

¹⁰⁸³Vgl. Roloff, Offenbarung, 193f.

¹⁰⁸⁴Vgl. Schüssler Fiorenza, Priester, 342ff; Müller, Offenbarung, 340.

¹⁰⁸⁵Wilckens, Auferstehung, 103.

¹⁰⁸⁶Bauer, Daniel, 210.

¹⁰⁸⁷Vgl. Haenchen, Auferstehung, 88; Volz, Eschatologie, 231.

¹⁰⁸⁸Vgl. Stemberger, Problem, 274.

Der Text schildert auf dem Hintergrund der Religionsverfolgung der Makkabäerzeit eine Auferstehung, die nur das erwählte Gottesvolk und nicht alle Menschen betrifft. Ob hier die Guten, insbesondere die Märtyrer oder auch die Bösen des Volkes auferstehen werden, kann nicht geklärt werden.¹⁰⁸⁹ Die Auferstehenden kommen aus der mit dem Grab ineinanderfließenden Scheol, dem „Land des Staubes“. Die Scheol wird genau wie das Grab als eine räumlich ausgedehnte Größe gesehen.¹⁰⁹⁰ Die Auferstehung wird als Wiederbelebung des Schattens und nicht als Wiedervereinigung von Leib und Seele gedacht. Man hat sich mit dem Tod auch keine Trennung von Körper und Seele vorgestellt.¹⁰⁹¹ Mit dem Tod des Menschen wird dessen psychosomatische Einheit nicht auseinandergerissen. Der Verstorbene existiert in der Scheol in einer verdünnten Leiblichkeit und kommt mit dem Erstarren des Lebens wieder in die volle Leiblichkeit zurück. Aufgrund dieser Vorstellungen ist in Dan 12, 2f nicht vom Zusammenfügen von Leib und Seele die Rede. Die Toten kehren in voller Leiblichkeit zurück. Nicht der Himmel ist nach Dan 12, 2f der Ort des Auferstehungslebens, sondern die erneuerte irdische Welt. Die Auferstehung ist dabei keine Belohnung für Individuen, sondern Teilnahme am Leben des befreiten Volkes Gottes.¹⁰⁹²

Unterschiedlich wird die Frage beantwortet, wie alt die Auferstehungslehre in Dan 12, 2f ist und welche Voraussetzungen sie hat. Das einzige, das mit Sicherheit gesagt werden kann, ist, dass die in Dan 12, 2f entfaltete Lehre nicht gänzlich neu sein kann. Auch in Jes 26, 19 wird die Auferstehung thematisiert.¹⁰⁹³ In beiden Textstellen wird die Auferstehung als „Erwachen“ beschrieben. „Ob die wohl um 300 entstandene Jesaja-Apokalypse von einer echten Auferstehung oder nur vom Erstarren des Volkes spricht, ist eine falsche Alternative: Beides gehört zusammen, erstehen doch nur Mitglieder des Volkes auf.“¹⁰⁹⁴ Ob in Jes 26, 29 an eine konkrete leibliche Auferstehung gedacht ist, die zu einem erneuten Leben des erwählten Volkes auf dieser Erde führt, ist umstritten. Wahrscheinlich ist diese Stelle metaphorisch als eine Wiederaufrichtung des Volkes Israel zu verstehen und nicht als eine leibliche Auferstehung.¹⁰⁹⁵

Ein noch früherer Ansatz des Auferstehungsgedankens findet sich in Ez

¹⁰⁸⁹Vgl. Stemberger, Auferstehung, 444.

¹⁰⁹⁰Vgl. Stemberger, Problem, 275f.

¹⁰⁹¹Anders ist dies in der antiken griechischen Anthropologie.

¹⁰⁹²Vgl. Stemberger, Problem, 275ff.

¹⁰⁹³Vgl. dazu Kaiser, Jesaja, 173ff; Wildberger, Jesaja 2, 994ff.

¹⁰⁹⁴Stemberger, Auferstehung, 444.

¹⁰⁹⁵Vgl. Wildberger, Jesaja 2, 995. Anders: Stemberger, Auferstehung, 444: „Jes 26 spricht von einer konkreten Auferstehung zu einem neuen Leben auf dieser Erde.“

37, 1 - 14. Umstritten ist hier, ob es sich um eine endzeitliche Auferstehung handelt oder um das Auferstehen des Gottesvolkes zu nationaler Selbständigkeit.¹⁰⁹⁶ Wahrscheinlich ist aber von der nationalen Wiederherstellung des Volkes die Rede. Doch auch dann ist die Frage interessant, woher die Bilder für dieses Wiedererstarken kommen. Die Bilder, die Ezechiel verwendet, basieren höchstwahrscheinlich auf den Vorstellungen und dem Glauben an die Auferstehung der Toten in Israel. Bilder, die das Öffnen der Gräber und das Emporsteigen des Volkes aus ihnen (Ez 37, 12) beschreiben oder die Vorstellungen der Auferstehung (Ez 37, 7f) zeigen, dass Ezechiel sie nicht hätte erdenken können, wenn nicht wenigstens im Ansatz der Glaube an die Wiederbelebung der Toten existiert hätte. Schließlich ist in Israel die Existenz eines reinen Symbols ohne den dazugehörigen Hintergrund in der Erfahrungswelt sehr unwahrscheinlich.¹⁰⁹⁷

Der einzige vorexilische Text ist Hos 6, 1 - 3. Hier wird durch den Vergleich mit der Natur (Regen) das Wiederaufleben dargestellt. Im Text ist die politische Wiederherstellung des Volkes gemeint. Der Bildhintergrund ist weniger die Auferstehung als vielmehr die Krankenheilung. Allerdings ist der Unterschied zwischen Krankheit und Tod bzw. Krankenheilung und Auferstehung für den Hebräer nicht so gravierend. Es ist gleichgültig, welcher Grund für den Verlust von Vitalität verantwortlich ist; es kann alles als Aushauchen der *nepesch*¹⁰⁹⁸ bezeichnet werden.¹⁰⁹⁹

Zurückhaltung ist bei dem Verweis auf außerbiblische Quellen für den Auferstehungsglauben geboten. Der einzige relativ sichere Fremdeinfluss scheint der kanaanäische Vegetationsglaube zu sein, von dem Spuren in Hos 6 und Jes 26 zu finden sind. Die Wurzeln des Auferstehungsglaubens selbst sind biblisch, wobei auch Einflüsse von außen eine wesentliche Rolle gespielt haben könnten. Das biblische Gottesbild ist wesentliche Grundbedingung des alttestamentlichen Auferstehungsglaubens. Gottes Macht ist unbegrenzt, er ist Herr über Leben und Tod. Weil viele Anhänger Jahwes in Zeiten der Bedrängnis für ihren Glauben als Märtyrer starben, wurde vom treuen und gerechten Gott erwartet, dass er den Getöteten angemessene Vergeltung verschafft. Diese war aber im Todesreich nicht möglich. Da der wichtigste Inhalt des Bundes das Leben im Land der Verheißung darstellt, war der Ansatz für die Auferstehungsvorstellung

¹⁰⁹⁶Vgl. Zimmerli, Ezechiel, 918ff.

¹⁰⁹⁷Vgl. Stemberger, Problem, 282ff.

¹⁰⁹⁸Das Wort „*nepesch*“ kann übersetzt werden mit „Atem“, „Seele“ oder sogar „dem Menschen als Ganzen“.

¹⁰⁹⁹Vgl. Stemberger, Problem, 284f.

geschaffen.¹¹⁰⁰

Auch wenn es keine einheitliche Entwicklung gab, so wurde der Ansatz von Dan 12, 2f danach weitergedacht. Durch den Einfluss des Leib-Seele-Dualismus der hellenistischen Anthropologie wurde die Auferstehungsvorstellung einerseits differenziert, entwickelte andererseits aber auch Alternativvorstellungen (u.a. der Glaube an die unsterbliche Seele).¹¹⁰¹

Der Vergeltungsgedanke¹¹⁰² ist neben dem Problem des Martyriums weiterhin Hauptmotivator für den Auferstehungsglauben. Besonders offensichtlich ist dies in 2 Makk 7 festzumachen, wo die Auferstehungshoffnung der Märtyrer intensiv thematisiert wird.¹¹⁰³ In 2 Makk 7, 9 wünscht sich der zweite Jüngling: „Der König der Welt wird uns, die wir um seiner Gesetze willen sterben, wieder erwecken in der Auferstehung zum ewigen Leben.“ Im Wunsch des dritten Jünglings steht die Hoffnung im Vordergrund, dass die Märtyrer durch eine präzise Vergeltung am Ende die Glieder, die sie für Gott geopfert haben, wieder bekommen werden (2 Makk 7, 11). Auferstehung wird hier aber noch nicht als Wiedervereinigung von Körper und Seele, sondern eher in Analogie zur Erschaffung des Menschen, dem Entstehen im Mutterschoß (2 Makk 7, 22) verstanden. Allem Anschein nach betrifft die Auferstehung nur Israel und nicht die Sünder (2 Makk 7, 14). In 2 Makk 12, 43ff wird aber deutlich, wie umstritten die Auferstehungslehre noch war. „Während eine Randglosse sagt, für Tote zu beten sei sinnlos, kommentiert ein anderer Leser, Sündopfer für Tote seien gut.“¹¹⁰⁴

Nicht eindeutig festzumachen ist die Auferstehungsvorstellung in den Qumran-Texten. In 1 QH 6, 29ff; 7, 31 und 11, 12ff, die oft als Belege für den Auferstehungsgedanken angeführt werden, geht es wohl eher um eine Rettung aus Todesgefahren. Allerdings spielt nicht nur der Unsterblichkeitsgedanke in den Qumran-Texten eine Rolle. Besonders die Sorge um die Bestattung spricht für eine Auferstehungserwartung. Dass aber der Gedanke der Auferstehung in den Texten nicht ausgeprägter vorhanden ist, dürfte damit zusammenhängen, dass die Gegenwart als Zeit des bereits gegenwärtigen Heils gesehen wurde.¹¹⁰⁵

Erst nach der Katastrophe 70 n. Chr. finden sich eindeutige Auferstehungszeugnisse. In äthHen 51, 1 sieht der Verfasser eine Auferstehung der

¹¹⁰⁰Vgl. Stemberger, Problem, 290.

¹¹⁰¹Vgl. Stemberger, Auferstehung, 444f.

¹¹⁰²Vgl. Volz, Eschatologie, 231f.

¹¹⁰³Vgl. Volz, Eschatologie, 237; Mittmann-Richert, Erzählungen, 1, 55ff.

¹¹⁰⁴Stemberger, Auferstehung, 445.

¹¹⁰⁵Vgl. Stemberger, Auferstehung, 445.

Frommen auf die neue Erde. Die Gottlosen nehmen an der Auferstehung nicht teil, wie äthHen 46, 6; 48, 9 - 10 zeigen. Von einer Wiedervereinigung von Leib und Seele ist auch hier nicht die Rede. Im 4. Esrabuch, in dem die Wiedervereinigung von Leib und Seele schon sehr viel konkreter angedacht ist und in der syrischen Baruch-Apokalypse wird eine allgemeine Auferstehung der Toten angenommen. Nach 4 Esr 7, 32 geht der Verfasser von einer Auferstehung zum Weltgericht aus. Dabei werden alle Menschen, die bisher gelebt haben, an der Auferstehung teilhaben.¹¹⁰⁶ In syrBar wird der Tote in seinem alten Leib wiederkehren, dann aber für das Leben im himmlischen Paradies vollständig umgewandelt. Der Verfasser geht auch von einem Auferstehen aller zum Weltgericht aus (syrBar 19, 8; 36, 10). Allerdings lässt sich aus einigen anderen Stellen nicht klar entnehmen, ob es sich um eine Auferstehung auch der Gottlosen handelt oder nicht (syrBar 21, 24f; 30, 1f). Die gerechten Israeliten kommen aber wieder und nehmen am Heil teil (syrBar 85, 9).¹¹⁰⁷

8.2.5 Der letzte Akt des Weltgerichts: Offb 20, 11 - 15

Der Visionär lehnt sich in seiner Schilderung vom Weltgericht an die frühjüdisch-apokalyptische Tradition an, derzufolge nach dem messianischen Reich das Weltende, die allgemeine Auferstehung der Toten und das Weltgericht folgen.¹¹⁰⁸ Allerdings verändert er diese Vorstellung und lässt das Tausendjährige Reich schon zum kommenden Weltzeitalter gehören.

Die übrigen Toten nehmen im Gegensatz zu den treuen Christen nicht an der Herrschaft mit Christus teil, sondern werden vor dem Weltgericht für ihre Taten verurteilt. Bei einer präzisen Umschreibung der Szenerie sollte aber nicht vom allgemeinen Weltgericht¹¹⁰⁹ gesprochen werden, denn es handelt sich hier lediglich um den letzten Akt des Weltgerichts. Zuvor wurden schon die irdischen Repräsentanten des Drachen (Offb 19, 11 - 21) und Satan selbst (Offb 20, 7 - 10) gerichtet.¹¹¹⁰

Johannes geht es in der Schilderung des Gerichts hauptsächlich darum, den Christen in der Gegenwart zu schildern, was die Feinde Gottes erwarten wird. Im Vordergrund steht hierbei die ausdrückliche Mahnung an die Christen, Gott treu zu bleiben, um nicht das Schicksal der Feinde zu

¹¹⁰⁶Vgl. Volz, Eschatologie, 241.

¹¹⁰⁷Vgl. Volz, Eschatologie, 242.

¹¹⁰⁸Vgl. Müller, Offenbarung, 345. Und: 4 Esr 7, 26 - 44; syrBar 30; 40; 50f.

¹¹⁰⁹Vgl. Wikenhauser, Offenbarung, 152.

¹¹¹⁰Vgl. Vögtle, Buch, 159; Giesen, Offenbarung, 445.

erleiden.¹¹¹¹ Nach traditionellen Vorstellungen werden vor dem allgemeinen Weltgericht alle Menschen von den Toten auferweckt. Die Christen sind nach Offb 20, 4 bereits mit der ersten Auferstehung von den Toten auferstanden. Die übrigen Toten werden erst nach den tausend Jahren zum Leben kommen (Offb 20, 5).

8.2.5.1 Vorstellungen über das Endgericht in der jüdischen Apokalyptik

Die Vorstellungen über das Endgericht mit Gott als Richter der Welt sind bereits in der prophetisch-eschatologischen und apokalyptischen Literatur zu finden.¹¹¹² „Sie umfaßt Erwartungen von einer grundstürzenden richterlichen Aktion Gottes, in der er sich gegen alle ihm widerstrebenden und feindlichen Mächte endgültig durchsetzt und die Weltgeschichte zum Ende führt.“¹¹¹³

Die drei wichtigsten Merkmale für das apokalyptische Endgericht sind folgende:

1. Der endzeitliche Aspekt: Das Endgericht ist das große letzte Gericht, mit dem die Geschichte der Erde ihr Ende nimmt.¹¹¹⁴
2. Der universale Aspekt: Nicht nur auf der Erde, sondern auch im Himmel wird das Endgericht vollzogen. Dabei werden nicht nur die Toten, sondern auch die Abtrünnigen in Israel und mythische Größen gerichtet.¹¹¹⁵
3. Der kosmische Aspekt: Der Ort des Gerichts wird nicht immer genannt. In äthHen 1, 4 ist es der Berg Sinai, wohingegen in Joel 4, 14 das Tal Josaphat als Ort des Gerichts genannt wird. In Dan 7 spielt das Gericht auf einem transzendenten Boden.¹¹¹⁶ In Jes 24, 22 ist der kosmische Aspekt ebenso vertreten. Hier wird aber eher an eine kosmische Untersuchungshaft gedacht.

Die am weitesten verbreitete Ansicht ist, dass Gott als Richter auftritt (Dan 7, 9; 4 Esr 7, 33). Eine Ausnahme stellt äthHen 62 dar. Hier ist es der Menschensohn, der auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt (äthHen

¹¹¹¹Vgl. Giesen, Offenbarung, 445.

¹¹¹²Vgl. dazu: Müller, Gott, 23ff.

¹¹¹³Seybold, Gericht, 465.

¹¹¹⁴Vgl. Dan 7, 26f. Dazu: Bauer, Daniel, 163ff; Haag, Daniel, 61f.

¹¹¹⁵Vgl. Seybold, Gericht, 465.

¹¹¹⁶Vgl. Volz, Eschatologie, 274.

62, 2) wird und über die Menschen richtet.¹¹¹⁷ Nach 4 Esr 7, 70 hat Gott das Gericht, das eines von vielen Gliedern in der Kette der endzeitlichen Geschehnisse darstellt, schon vor der Erschaffung des Menschen bereitet. Gott als gerechter Richter verurteilt die Menschen, die an ihren Taten gemessen werden (4 Esr 7, 35; 14, 35; syrBar 40, 1).¹¹¹⁸

In allen Texten hat das Gericht eine paränetische und parakletische Funktion. Die Menschen werden aufgrund der späteren Bestrafung durch das Gericht daran gehindert, Böses zu tun, wohingegen die gegenwärtig Verfolgten und Bedrückten getröstet werden (4 Esr 12, 8; syrBar 78, 5). Bestandteil des Trostes ist die Gewissheit, dass die feindlichen Mächte später ausgeschaltet und durch das Gericht verurteilt werden (syrBar 82, 3ff). Diese von Rache bestimmte Vorstellung ist eng mit der Gerechtigkeit Gottes und seiner erfolgreichen Herrschaft verbunden.¹¹¹⁹

8.2.5.2 Der Richter auf dem Thron

Im Gegensatz zu anderen Gotteserscheinungen in der Johannes-Offenbarung, in denen nur die Stimme Gottes hörbar ist (Offb 5, 1; 16, 17; 19, 5), wird in der Gerichtsszene Gott selbst sichtbar.¹¹²⁰ Nicht Christus, sondern Gott allein hält das Gericht über die Menschen.¹¹²¹ Johannes sieht in Offb 4, 2 nach dem Vorbild von Dan 7, 9 zuerst den Thron und dann Gott, der auf ihm sitzt. Die weiße Farbe des Thrones hat unverkennbare Signalwirkung. In der Offenbarung ist „Weiß“ die Farbe der Eschatologie¹¹²² und steht zudem als Symbol des Erfolges¹¹²³ und der himmlischen Reinheit. Durch den großen und weißen Thron wird die erhabene Autorität Gottes untermauert. Der Thron, der u.a. in Offb 20, 4 noch ein Symbol der Macht war, ist jetzt aufgrund des Kontextes der Richterstuhl Gottes.¹¹²⁴

Die Gewalt Gottes ist derart umfassend und überwältigend, dass selbst das Universum vor dem Angesicht Gottes keinen Bestand mehr hat. Wie dem Drachen im Himmel (Offb 12, 8) wird der Erde und dem Himmel der Platz genommen. Das Fehlen des Ortes ist „gleichbedeutend mit der Vernichtung, der Auslöschung der Existenz“¹¹²⁵. Johannes will mit die-

¹¹¹⁷Vgl. Aus, Gericht, 466f.

¹¹¹⁸Vgl. Volz, Eschatologie, 290ff.

¹¹¹⁹Vgl. Aus, Gericht, 467.

¹¹²⁰Vgl. Roloff, Weltgericht, 122.

¹¹²¹Vgl. Zager, Gericht, 324; Lohse, Offenbarung, 108.

¹¹²²Vgl. Müller, Offenbarung, 345.

¹¹²³Vgl. Vögtle, Zukunft, 113.

¹¹²⁴Vgl. Giesen, Offenbarung, 446f.

¹¹²⁵Köster, τόπος, 207.

ser Metapher allerdings keine kosmischen eschatologischen Katastrophen schildern, sondern ein kaum noch zu überbietendes kosmisches Bild, das die unglaubliche Hoheit Gottes ausdrückt.¹¹²⁶

8.2.5.3 Die Verurteilung der Gottlosen und das Ende der letzten Unheilmächte

Nach der tausendjährigen Herrschaft der Christen mit Christus erfolgt die sogenannte „zweite“ Auferstehung der Gottlosen, zu der auch die abgefallenen Christen zählen. Allerdings wird in Offb 20, 11 - 15 diese Auferstehung nicht erwähnt, sondern in Offb 20, 13 höchstens vorausgesetzt.¹¹²⁷ Dies kann mehrere Gründe haben. Hauptgrund dafür dürfte sein, dass die Auferstehung für den Verfasser eine positive Größe darstellt und er sie aufgrund seines dualistischen Denkens für Christus (Offb 2, 8) und die Gläubigen reserviert.¹¹²⁸ Somit wird eine markante qualitative Abstufung zwischen den Frommen und den Ungläubigen hergestellt. Durch das Vermeiden des Wortes „Auferstehung“ verdeutlicht der Seher zudem, dass nur die Menschen in dem jetzt kommenden Gericht verurteilt werden, die noch nicht auferstanden sind.¹¹²⁹ Insofern kann hier nicht von einer „zweiten“ Auferstehung gesprochen werden.¹¹³⁰ Möglich ist auch, dass Johannes die Schilderung der Auferstehung vernachlässigt, weil für ihn jetzt das Weltgericht im Vordergrund steht.¹¹³¹ Kein Gottloser kann dem universalen Gericht Gottes entgehen, was durch die Wendung „Und ich sah die Toten, groß und klein“ (Offb 20, 12) angedeutet wird.

Gerichtet werden die Toten nach den Taten, die in den Büchern über sie festgehalten sind. In diesen Büchern sind nach jüdischer Tradition aber nicht sowohl gute als auch böse Taten verzeichnet¹¹³², sondern nur die bösen Taten.¹¹³³ Hingegen stehen im Buch des Lebens diejenigen, die sich für das Leben in der zukünftigen Welt qualifiziert haben. Dies sind - im Sinne des Verfassers - die standhaft gebliebenen Christen.¹¹³⁴ Johannes erwähnt die Bücher des Lebens, um zu verdeutlichen, wer nicht in ihnen aufgeführt ist und um einen Anreiz zu schaffen, sein Leben so zu gestalten, dass man in ihnen verzeichnet sein wird.¹¹³⁵

¹¹²⁶Vögtle, Zukunft, 113f; Müller, Offenbarung, 346.

¹¹²⁷Vgl. Holtz, Offenbarung, 131; Müller, Offenbarung, 345.

¹¹²⁸Giesen, Offenbarung, 446.

¹¹²⁹Vgl. Wilcke, Problem, 33.

¹¹³⁰Vgl. Roloff, Weltgericht, 118f.

¹¹³¹Vgl. Müller, Offenbarung, 345.

¹¹³²Anders: Wikenhauser, Offenbarung, 153.

¹¹³³Vgl. Satake, Offenbarung, 396.

¹¹³⁴Vgl. Offb 3, 5; 13, 8; 17, 8.

¹¹³⁵Vgl. Vögtle, Zukunft, 447; Lohmeyer, Offenbarung, 163f.

Johannes greift auch hier jüdisch-eschatologische Traditionen über die „Bücher“ auf. In der Regel sind die Schreiber der Bücher Engel. Eine Ausnahme stellt Henoch dar, der von Gott eingesetzt ist, sowohl Handlungen als auch Menschen aufzuschreiben. Am häufigsten gibt es die Form, dass die Handlungen der Menschen im Himmel in Büchern aufgeschrieben werden. Meistens werden nur die Taten, insbesondere die sündigen Taten notiert. Engel halten jeden Tag alle Vergehen der Menschen fest (äthHen 104, 7): „Und wenn ihr Sünder (auch) sagt: Ihr werdet (es) nicht erforschen und nicht all unsere Sünden aufschreiben! - sie werden (doch) alle eure Sünden aufschreiben an jedem Tage.“¹¹³⁶ Gott forscht sogar bei den Engeln nach den Sünden: „Und nun wißt, daß Er im Himmel bei den Engeln nach euren Taten forschen wird und bei Sonne, Mond und Sternen nach euren Sünden, weil ihr auf Erden an den Gerechten Gericht übt“¹¹³⁷ (äthHen 100, 10). In der Syrischen Baruch-Apokalypse sind die Vorstellungen ähnlich (syrBar 24, 1): „Denn siehe, die Tage werden kommen, da die Bücher aufgetan werden, worin die Sünden aller, die gesündigt haben, aufgeschrieben sind.“¹¹³⁸ In den Jubiläen findet sich die Vorstellung, dass es Bücher gibt, in denen sowohl die Seligen als auch die Unseligen verzeichnet sind. Dabei wird der Mensch entsprechend seinen Taten als Freund oder Feind Gottes in den Büchern festgehalten. Die dritte Hauptform der Vorstellung von den himmlischen Büchern ist das Buch des Lebens, das u.a. in äthHen 47, 3 erwähnt wird. „In jenen Tagen sah ich das Haupt der Tage, wie es sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzte und die Bücher der Lebenden vor ihm geöffnet wurden.“¹¹³⁹ Ursprünglich war das Buch des Lebens wohl ein Verzeichnis aller Israeliten, in das jeder einzelne gemäß seiner Abstammung und nicht gemäß seiner Taten eingetragen wurde. Gottlose werden aus diesem Buch gestrichen (äthHen 108, 3; Ps 69, 3f) und in das Buch der zum Untergang Bestimmten notiert (Jub 36, 10). Diejenigen, die im Buch des Lebens verzeichnet sind, werden oft mit den Seligen und Gerechten gleichgesetzt. In äthHen 104, 1f¹¹⁴⁰ wird den Gerechten die Furcht vor dem Gericht genommen, da sie im Buch des Lebens stehen.¹¹⁴¹ „Die Einschränkung des Aufzeichnens auf die Gerechten berührt sich mit dem Gedanken, daß Gott unter den Menschen eine Auslese hält; die übrigen werden nicht aufgeschrieben,

¹¹³⁶Text nach: Uhlig, Das Äthiopische Henochbuch, 741.

¹¹³⁷Text nach: Uhlig, Das Äthiopische Henochbuch, 731.

¹¹³⁸Text nach: Klijn, Die syrische Baruch-Apokalypse, 139.

¹¹³⁹Text nach: Uhlig, Das Äthiopische Henochbuch, 589.

¹¹⁴⁰Vgl. Jes, 4, 3; Ez 13, 9.

¹¹⁴¹Vgl. Volz, Eschatologie, 290ff.

d.h. sie sind es nicht wert, beachtet zu werden.“¹¹⁴²

Das Urteil Gottes wird also entsprechend den schlechten und sündhaften Handlungen gesprochen. Das Urteil ist stets eine Verurteilung, weil an diesem Gericht ausschließlich die Gottlosen teilnehmen.¹¹⁴³ Durch das zweimalige Erwähnen der Bücher des Lebens ist es denkbar, dass unter den zu Richtenden einerseits auch Menschen sind, die gerettet werden und noch nicht an der ersten Auferweckung teilhatten ¹¹⁴⁴ und andererseits Menschen, die an der ersten Auferstehung teilnahmen. Doch wahrscheinlicher ist, dass den Christen erneut vor Augen geführt werden soll, dass sie der Verurteilung entgehen, wenn sie standhaft und treu bleiben. Denn diejenigen, die im Buch des Lebens notiert sind, werden von Gott nicht gerichtet.¹¹⁴⁵

In Offb 20, 14 schildert Johannes, woher die Toten, die verurteilt werden, kommen. Die personifiziert vorgestellten Unheilmächte geben die Gottlosen frei. Es sind das Meer¹¹⁴⁶, der Tod und der Hades.¹¹⁴⁷ Die Toten, die aus dem Meer kommen, sind dem Umkreis des Lebens ganz besonders fern, schließlich haben sie noch nicht einmal Gräber. Die Bestattung hatte für den antiken Menschen besonders große Bedeutung. Aus diesem Grund gedachte man Menschen, die im Meer umkamen, mit besonderem Grauen (äthHen 61, 5).¹¹⁴⁸ Aber auch hier wird die Auferstehung nicht erwähnt.

Die beiden letzten dämonischen Mächte haben ihre furchterregende Aufgabe erfüllt und werden nun von Gott wie schon Satan (Offb 20, 10) und dessen irdische Helfer (Offb 19, 20) in den Feuersee geworfen (ἐβλήθησαν) und sind somit endgültig ausgeschaltet.¹¹⁴⁹ Der Feuersee ist der zweite, ewige Tod, der den endgültigen eschatologischen Tod vor Gott bedeutet und von der Auferstehung ausschließt. Aus der Wendung „der zweite Tod“ kann keine zweite Auferstehung abgeleitet werden. „Hier wird lediglich eine traditionelle Wendung aufgenommen (vgl. 2, 11), die auf einer

¹¹⁴²Volz, Eschatologie, 292.

¹¹⁴³Vgl. Giesen, Kirche, 24.

¹¹⁴⁴Vgl. Müller, Offenbarung, 346f.

¹¹⁴⁵Vgl. Giesen, Christ, 35; Giesen, Offenbarung, 446ff.

¹¹⁴⁶Vgl. Offb 13, 1.

¹¹⁴⁷Vgl. 4 Esr 7, 32: „Die Erde gibt die heraus, die in ihr schlafen, der Staub die, die still in ihm ruhen.“ Text nach: Schreiner, Das 4. Buch Esra, 346. äthHen 51, 1: „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.“ Text nach: Uhlig, Das Äthiopische Henochbuch, 593f.

¹¹⁴⁸Vgl. Roloff, Offenbarung, 196.

¹¹⁴⁹Schon in Jes 25, 8 beseitigt Gott den Tod für alle Zeiten. Vgl. auch 4 Esr 7, 31.

Unterscheidung zwischen dem „ersten Tod“, d.h. dem leiblich-physischen Lebensende, und dem durch Gottes Urteil bewirkten bleibenden Ausschluß aus der Auferstehungswirklichkeit, dem „zweiten Tod“, unterscheidet.“¹¹⁵⁰ Diese Tradition beinhaltet keinen Bezug zu einer zweiten Auferstehung und es gibt auch keine Anhaltspunkte dafür, dass der Verfasser diesen Bezug nachgeholt hätte. In der Offenbarung wird die Wendung „der zweite Tod“ nur deshalb eingeführt, um auf ihrem Hintergrund das den Christen endgültig verheißene Heil anzusagen.¹¹⁵¹

In Offb 20, 15b kommt der Visionär noch einmal auf den zentralen Aspekt des Abschnitts zu sprechen. Er schildert die Urteilsvollstreckung an den Menschen, die nicht im Buch des Lebens notiert sind. Diese ereilt das gleiche Schicksal im feurigen Pfuhl wie schon die dämonischen Mächte (Offb 20, 14), Satan und die Tiere. Dies bedeutet für die Gottlosen eine ewige Qual und nicht die Vernichtung. Diese qualvolle Existenz steht im Gegensatz zum ewigen Leben der Christen mit Gott und Christus und schließt das ewige Leben endgültig aus. Somit kann der feurige Pfuhl als eine Metapher gesehen werden, die die unveränderliche Ferne von Gott charakterisiert.¹¹⁵² Johannes scheint es nicht darum zu gehen, wie viele Menschen den eschatologischen Tod sterben, bzw. wie groß der Teil derer ist, die an Gottes Heil partizipieren. Wichtig ist für ihn, dass die Christen sich in ihrem Leben bewähren und treu zu Christus stehen, damit sie an der ersten Auferstehung teilhaben werden.¹¹⁵³

8.2.5.4 Exkurs: Die Unterwelt (der Abgrund), der Hades und der Feuersee

Mehrfach wird in der Offenbarung der Hades erwähnt, der in der Vorstellung vom Ende der widergöttlichen Mächte eine entscheidende Rolle spielt. In der Offenbarung, dem gesamten Neuen Testament und dem Judentum wird die Welt nach altorientalischer Sicht als Himmel, Erde und Unterwelt gedacht. In der Unterwelt befinden sich der Hades und der Strafort Gehenna (die Hölle).¹¹⁵⁴ Der Abgrund ist nach frühjüdisch-apokalyptischen Schriften und auch nach dem Neuen Testament (Lk 8, 31) das Gefängnis für Dämonen und böse Geister. „Und der Herr sprach weiter zu Rufael (=Rafael): »Binde den Azāz’el an Händen und Füßen und wirf ihn in die Finsternis, und reiße die Wüste auf, die in Dudā’el ist,

¹¹⁵⁰Roloff, Weltgericht, 19.

¹¹⁵¹Vgl. Roloff, Weltgericht, 118; Giesen, Offenbarung, 448.

¹¹⁵²Vgl. Giesen, Offenbarung, 448.

¹¹⁵³Vgl. Roloff, Offenbarung, 196f.

¹¹⁵⁴Vgl. Böcher, ἄβυσσος, 8.

und wirf ihn hinein. Und lege auf ihn rauhe, spitze Steine und bedecke ihn mit Finsternis, und dort soll er ewig hausen, und bedecke sein Angesicht, damit er das Licht nicht sehe. Und am großen Tag des Gerichts soll er in die Feuerglut gestoßen werden.« (äthHen 10, 4 - 6).¹¹⁵⁵ In Offb 20, 1ff wird der Teufel selbst für 1000 Jahre im Abgrund verschlossen. Der Abgrund befindet sich unter der Erde und ist gefüllt mit Feuer. Zu ihm führt ein Brunnen oder Schacht, aus dem bei seiner Öffnung Rauch emporsteigt.¹¹⁵⁶ Normalerweise ist der Abgrund verschlossen und den zu ihm gehörigen Schlüssel besitzt Gott bzw. einer seiner Engel (Offb 20, 1ff). Als Insassen werden in der Offenbarung die Heuschrecken-Dämonen (Offb 9, 3ff), deren König Abaddon (Offb 9, 11), der Antichrist (Offb 11, 7; 17, 8) und während der tausendjährigen Herrschaft Satan (Offb 20, 1ff) genannt. In der Offenbarung ist der Abgrund nur ein zeitlich befristeter Strafort.¹¹⁵⁷ Nach der göttlichen Verurteilung werden die widergöttlichen Mächte und deren Helfer in den Feuersee geworfen.¹¹⁵⁸

Ein Teil des Abgrunds ist der Hades.¹¹⁵⁹ Dort halten sich bis zum Gericht die Seelen der Verstorbenen auf. Der Aufenthalt der Toten im Hades ist also zeitlich befristet. Die Stellen in der Offenbarung, in denen der Hades erwähnt wird, sind von der alten jüdischen Mythologie beeinflusst. So wird der Hades immer personifiziert mit dem Tod genannt (Offb 6, 8; 20, 13f). Christus ist nach Offb 1, 18 im Besitz der Schlüssel zum Hades und hat Macht über das Totenreich und den Tod. Tod und Hades müssen die Gottlosen zum Gericht herausgeben (Offb 20, 13). Dagegen befinden sich die standhaft gebliebenen Christen nicht im Hades.¹¹⁶⁰ Das zeigt auch Offb 6, 9. Denn hier befinden sich die Märtyrer am Fuße des himmlischen Rauchopferaltars und nicht im Hades.¹¹⁶¹

Der Strafort für die Verdammten nach dem Gericht ist der Feuersee (feuriger Pfuhl). Dieser Ausdruck geht auf die alttestamentlich-jüdische Gehenna-Vorstellung zurück.¹¹⁶² Dieser Ort ist mit Feuer, das durch Schwefel immer brennt (Offb 14, 10; 19, 20; 20, 10; 20, 14f), gefüllt.

¹¹⁵⁵Vgl. äthHen 18, 11 - 16; 19, 1; 21, 1 - 10; slavHen 28, 3; 4 Esr 7, 36.

¹¹⁵⁶Vgl. Jeremias, ἄβυσσος, 9.

¹¹⁵⁷Anders ist dies in Röm 10, 7. Dort ist der Abgrund das Totenreich.

¹¹⁵⁸Vgl. Wikenhauser, Offenbarung, 78; Giesen, Offenbarung, 220f.

¹¹⁵⁹Im Neuen Testament sind die Grenzen zwischen dem Hades und der Unterwelt bzw. dem Hades und der Hölle fließend. Der Hades in Lk 16, 23 stellt letztlich die Hölle dar. Der Abgrund in Offb 9, 11 ist weniger identisch mit dem Hades, dafür aber sehr viel eher mit der Hölle.

¹¹⁶⁰Giesen, Christ, 35.

¹¹⁶¹Vgl. Wikenhauser, Offenbarung, 77; Giesen, Offenbarung, 221.

¹¹⁶²In den Evangelien wird der Ausdruck „Gehenna“ verwendet. Vgl. Mk 9, 43ff; Mt 5, 22f; 29f; 10, 28; 18, 9.

Die Qualen im Feuersee dauern ewig (Offb 14, 10f; 19, 3). Nicht nur die Gottlosen, sondern auch Satan und seine gottfeindlichen Mächte werden in ihm ausgeschaltet (Offb 19, 20; 20, 10.14f).¹¹⁶³ Die Vorstellung eines Sees, der von Feuer und Schwefel brennt, beruht wohl auf der Schilderung von Gen 19, 24 über den Untergang von Sodom und Gomorra („Da ließ der Herr Schwefel und Feuer regnen vom Himmel herab auf Sodom und Gomorra.“) und der Weissagung in Jes 34, 9 über das Gericht, welches Edom treffen wird („Da werden Edoms Bäche zu Pech werden und seine Erde zu Schwefel; ja sein Land wird zu brennendem Pech werden.“).¹¹⁶⁴ Daneben könnten aber auch Vorstellungen im Hintergrund stehen, die das Tote Meer als Strafort ansahen.¹¹⁶⁵

8.2.6 Gottes neue Welt: Offb 21, 1 - 22, 5

Durch Gottes Sieg über seine Feinde hat auch sein Volk keine Gegner mehr. Johannes hat den Christen schon in der Schilderung des Tausendjährigen Reiches (Offb 20, 4 - 6) ihr zukünftiges Heil mit Christus gezeigt. „Das bekannte prophetische und apk Schema, wonach den Feinden das Gericht droht und den Auserwählten ewiges Heil zugesprochen wird, verbietet es geradezu, daß der Seher sein Buch mit einer Gerichtsszene beendet.“¹¹⁶⁶ Konsequenterweise beschreibt er in prächtigen Bildern die neue Wirklichkeit, die die getreuen Christen erleben werden (Offb 21, 1 - 22, 5). Auch hier verliert der Visionär seine Adressaten nicht aus den Augen. Den Christen werden, wenn sie mit Christus den Sieg erringen (Offb 21, 7), ein neuer Himmel, eine neue Erde und das neue Jerusalem zugesagt. Durch die grandiose Beschreibung der neuen Zukunft will der Seher den Christen neuen Mut schenken.¹¹⁶⁷ Der neue Himmel, die neue Erde und das neue Jerusalem stellen die Verwirklichung der Heilsvollendung der Christen dar. Hier können die Christen in einer freien und ungezwungenen Gemeinschaft mit Gott und Christus leben.¹¹⁶⁸

Das Thema der neuen Schöpfung führt der Seher in Offb 21, 1 - 8 theologisch komprimiert ein. Offb 21, 1 - 8 gliedert sich in zwei Teile: In Offb 21, 1 - 4 wird die neue Welt durch eine Audition und Vision präsentiert.

¹¹⁶³Vgl. TestJud 25, 3. „Und es wird ein Volk des Herrn sein und eine Sprache, und der Geist der Verführung Beliars wird dort nicht sein, denn er wird für immer ins Feuer geworfen.“ Text nach: Becker, Testamente, 77.

¹¹⁶⁴Giesen, Offenbarung, 221f; Wikenhauser, Offenbarung, 77.

¹¹⁶⁵Vgl. Müller, Offenbarung, 331; äthHen 67, 4f.

¹¹⁶⁶Giesen, Offenbarung, 449f.

¹¹⁶⁷Vgl. Müller, Offenbarung, 349; Giesen, Offenbarung, 449f.

¹¹⁶⁸Vgl. Müller-Fieberg, Jerusalem, 63.

Im zweiten Abschnitt (Offb 21, 5 - 8) bekräftigt Gott selbst das vorher Offenbarte und mahnt die Leser so zu leben, dass sie an der großartigen Zukunft teilhaben können.¹¹⁶⁹ Der Verfasser liefert in Offb 21, 1 - 8 eine schöpferische Neuinterpretation von Jes 65, 11 - 22.¹¹⁷⁰ Nach der Einführung schildert Johannes in Offb 21, 9 - 22, 5 detailliert das Wesen des himmlischen Jerusalems.¹¹⁷¹ Die Gliederung dieses Abschnitts ist relativ leicht überschaubar. Auf die Visionseinleitung (Offb 21, 9 - 11) folgt die Beschreibung des äußeren Aussehens der Stadt (Offb 21, 12 - 14). Nach der Schilderung der Maße der Stadt (Offb 21, 15 - 17) werden die Baumaterialien aufgezählt, mit denen die Stadt errichtet wurde (Offb 21, 18 - 21). Abschließend folgt eine Schilderung der inneren Pracht (Offb 21, 22 - 27) und des paradiesischen Wesens der Stadt (Offb 22, 1 - 5).¹¹⁷² Einige Exegeten sehen in Offb 21, 8 fälschlicherweise einen alten Buchschluss, dem Offb 21, 9 - 22, 5 später angefügt wurde.¹¹⁷³ Offb 21, 1 - 22, 5 stellt aber eine literarische Einheit dar, die den krönenden Abschluss des Gesamtwerkes bildet.¹¹⁷⁴

8.2.6.1 Der krönende Abschluss der Offenbarung

Die Vision, in der Johannes einen neuen Himmel und eine neue Erde schaut, erinnert an die Verheißung Jesajas (Jes 65, 17).¹¹⁷⁵ Diese Verheißung wird von der frühjüdischen Apokalyptik aufgegriffen und als eine Umwandlung der vorhandenen Schöpfung gedacht.¹¹⁷⁶ Johannes denkt aber an eine völlige Neuschöpfung, denn die alte Welt und das Meer sind vergangen.¹¹⁷⁷ Auch das Attribut „neu“ weist darauf hin. Im Neuen Testament bedeutet „neu“ im Kontext eschatologischer Aussagen¹¹⁷⁸ nicht Erneuerung¹¹⁷⁹, sondern ein Neues, das das dem Untergang geweihte Alte ersetzt.¹¹⁸⁰ Diese Neuschöpfung ist für den Seher eine Heilsmetapher, die der gerichtsmetaphorischen Weltuntergangsverheißung ge-

¹¹⁶⁹Vgl. Müller, Offenbarung, 349.

¹¹⁷⁰Roloff, Neuschöpfung, 127f; Vögtle, Zukunft, 117.

¹¹⁷¹Vgl. Roloff, Neuschöpfung, 134.

¹¹⁷²Vgl. Giesen, Offenbarung, 463.

¹¹⁷³Vgl. Kraft, Offenbarung, 262; Collins, Combat, 15.

¹¹⁷⁴Vgl. Roloff, Neuschöpfung, 134; Giesen, Offenbarung, 451.

¹¹⁷⁵Vgl. Deutsch, Transformation, 115; Lee, Jerusalem, 18ff; Witulski, Johannesoffenbarung, 299ff.

¹¹⁷⁶Vgl. äthHen 45, 4f; syrBar 32, 6.

¹¹⁷⁷Vgl. Deutsch, Transformation, 116; Haacker, Himmel, 333ff; Kraft, Offenbarung, 262f.

¹¹⁷⁸Vgl. Behm, *καινός*, 451ff.

¹¹⁷⁹Vgl. Jes 43, 29.

¹¹⁸⁰Vgl. Vögtle, Zukunft, 16.

genübersteht.¹¹⁸¹ Johannes konnte in der Gerichtsszene das Meer aus Vorstellungsschwierigkeiten nicht mit dem Tod und dem Hades in den Feuersee werfen lassen. Jetzt trägt er das Schicksal des Meeres nach und versichert, dass es in der neuen Welt keines mehr geben wird. Schließlich gilt das Meer als Sitz dämonischer Mächte (TestLev 4,1; AssMos 10, 6).¹¹⁸²

Der Apokalyptiker greift hauptsächlich auf Jes 65, 17f zurück, um mit der Neuschöpfung den universalen Rahmen für das neue Jerusalem zu schaffen. Denn in Jes 65, 17f verknüpft der Verfasser die Verheißung der neuen Schöpfung mit einer Verheißung über Jerusalem. Sowohl die Ausdrücke „neuer Himmel und neue Erde“ als auch „neues Jerusalem“ fungieren als Sinnbilder für die Heilsvollendung der Christen. Durch das in der Audition geschilderte Bild vom neuen Himmel und der neuen Erde zeigt der Verfasser die unmittelbare Gegenwart Gottes bei den Menschen. Die Heilsvollendung wird durch das Sinnbild vom neuen Jerusalem und dessen detaillierter Charakterisierung unterstrichen. Vor allem aber wird deutlich gemacht, „daß es dem Seher um das Endheil der christlichen Gemeinde geht, während die Vision von einem neuen Himmel und einer neuen Erde zunächst nur Sinnbild des Wohnens Gottes unter den Menschen ist“¹¹⁸³. Somit geht das Bild vom neuen Jerusalem über das vorherige Bild des neuen Himmels und der neuen Erde hinaus. In ihrem metaphorischen Potential sind das neue Jerusalem, der neue Himmel und die neue Erde nicht identisch.¹¹⁸⁴ Der Herkunftsort der Ἱεροουσαλήμ καινή ist der Himmel. Der Begriff Ἱεροουσαλήμ wird in der Offenbarung nur im Zusammenhang mit der eschatologischen Stadt (Offb 3, 12; 21, 2; 21, 10) benutzt und nicht als Bezeichnung für das historische Jerusalem (Offb 11, 2.8; 14, 20; 20, 9).¹¹⁸⁵ Die heilige Stadt kommt von Gott und existiert schon im Himmel.¹¹⁸⁶ Johannes will mit dem präexistenten Jerusalem die extreme Diskontinuität zum empirischen Jerusalem festmachen und keine verklärte und bereits im Himmel existierende Gemeinde präsentieren, die dann am Beginn der neuen Welt mit der irdischen Gemeinde zusammengeht.¹¹⁸⁷ Anders als in den frühjüdisch-apokalyptischen Schriften (äthHen

¹¹⁸¹Vgl. Vögtle, Zukunft, 119.

¹¹⁸²Vgl. Vögtle, Zukunft, 116. Es ist höchst unwahrscheinlich, dass es sich hier um das gläserne Meer aus Offb 4, 6 handelt. Vgl. Mealy, Thousand, 193f.

¹¹⁸³Giesen, Offenbarung, 453; Witulski, Johannesoffenbarung, 301f.

¹¹⁸⁴Anders: Deutsch, Transformation, 116.

¹¹⁸⁵Vgl. Söllner, Jerusalem, 191f.

¹¹⁸⁶Vgl. Lohse, Offenbarung, 109; Giesen, Offenbarung, 453; Deutsch, Transformation, 111. Anders: Söllner, Jerusalem, 192.

¹¹⁸⁷Vgl. Giesen, Offenbarung, 453.

53, 6; 90, 28ff; 4 Esr 7, 26; 8, 52; 10, 27 - 29.50 - 54; 13, 36; syrBar 4)¹¹⁸⁸ ist in der Offenbarung die neue Welt schon existent, bevor das neue Jerusalem vom Himmel herabkommt. Dies zeigt, dass die Vorstellung vom neuen Jerusalem nicht mehr den irdisch, national-jüdischen Charakter besitzt, sondern zum eschatologischen Herrschaftsbereich Gottes geworden ist, in dem die treuen Christen wohnen.¹¹⁸⁹ Das neue Jerusalem wird als eine Braut dargestellt, die sich für ihren Mann bereit gemacht hat (Jes 61, 10). Dieser Vergleich verweist auf die Darstellung der Braut des Lammes (Offb 21, 9). An beiden Stellen ist die Braut auf die vollendete Heilsgemeinde bezogen.¹¹⁹⁰ Durch dieses Bild der Braut wird die intensive Beziehung und Liebe zwischen der Heilsgemeinde und Gott ausgedrückt. Schon im Alten Testament wird Jerusalem (Zion) als Frau (Braut) dargestellt (Jes 1, 8; 49, 18; 62, 5; Jer 4, 31). Die Stadt und die Frau werden vom Verfasser als Kontrastbild zur gottfeindlichen Stadt Rom (Babylon) gezeichnet.¹¹⁹¹ Allerdings ist Jerusalem nicht als politische Hauptstadt eines neuen Staates Israel zu sehen.¹¹⁹² „Den Namen ‚Jerusalem‘ behält sich die Johannesoffenbarung allerdings für die eschatologische neue Stadt vor (Offb 3,12; 21,2.10), während sie von der historischen „heiligen Stadt“ (Offb 11,2) nur gebrochen sprechen kann.“¹¹⁹³ Zudem wird eine politische Herrschergewalt durch die Einwohner an keiner Stelle erwähnt. Die neue Stadt ist der Gegenentwurf Gottes zum irdischen Jerusalem und zu jeder menschlichen Stadt überhaupt.¹¹⁹⁴

Diese Vision wird von einer lauten Stimme, die vom Thron her kommt, eingeläutet. Gott wird nicht nur inmitten seines Volkes eine bleibende Wohnstätte haben, sondern unter allen Völkern.¹¹⁹⁵ Dadurch wird eine Identifizierung des neuen Jerusalems mit dem Tempel nahegelegt.¹¹⁹⁶ Dazu passt, dass in Offb 21, 9 - 27 die Äußerungen von Ez 40 - 48 über den Tempel auf die neue Stadt bezogen werden und dass es keinen Tempel mehr in der neuen Stadt geben wird (Offb 21, 22).¹¹⁹⁷ Die Menschen sind die Christen in der Heilsvollendung.¹¹⁹⁸ Die Gemeinde der Christen

¹¹⁸⁸Hier wurde für die Heilszeit erwartet, dass die neue heilige Stadt, die im Himmel bereits geschaffen worden war, das zerstörte irdische Jerusalem auf der Erde ersetzen sollte.

¹¹⁸⁹Vgl. Müller, Offenbarung, 350.

¹¹⁹⁰Vgl. Müller, Offenbarung, 350.

¹¹⁹¹Vgl. Lohse, Offenbarung, 109; Roloff, Neuschöpfung, 132f.

¹¹⁹²Anders: Böcher, Kirche, 48f.

¹¹⁹³Grimm, Lebensraum, 185.

¹¹⁹⁴Vgl. Roloff, Neuschöpfung, 128.

¹¹⁹⁵Vgl. Lev 26, 11; Ez 37, 27.

¹¹⁹⁶Vgl. Deutsch, Transformation, 113.

¹¹⁹⁷Vgl. Giesen, Offenbarung, 454f.

¹¹⁹⁸Vgl. Müller, Offenbarung, 351.

besteht aber nicht wie das alte Israel nur aus einem Volk, sondern setzt sich aus allen Völkern zusammen.¹¹⁹⁹ Im neuen Jerusalem wird es keine Not und Bedrängnis mehr geben (Offb 21, 4), denn Gott selbst wird die Tränen der Menschen abwischen.¹²⁰⁰ Der Seher betont, dass alle durch menschliche oder außermenschliche Gewalten verursachten Leiden, mit denen die Christen in der Gegenwart zu leben hatten, durch den neuen Bund Gottes der Vergangenheit angehören werden. Auch Offb 21, 5 - 8 richtet sich an die bedrängten Christen und spricht ihnen Heil zu. Gott selbst ergreift zum einzigen Mal in der Offenbarung das Wort, wodurch die Bedeutung der Aussage zusätzliches Gewicht bekommt. Durch einen Prophetenspruch beglaubigt Gott den Inhalt von Offb 21, 1 - 5.¹²⁰¹ Gott sagt nicht wie in Jes 65, 17 zu, nur etwas Neues, sondern sogar alles neu zu machen (Offb 21, 5a)¹²⁰², wodurch das Leben eine außergewöhnliche Qualität bekommt. Gott beauftragt den Seher ausdrücklich das Gehörte niederzuschreiben und dessen Zuverlässigkeit als von Gott verbürgt weiterzuleiten. Durch Gottes Wesen als Schöpfer und Vollender aller Dinge wird die Gewissheit seiner Worte begründet, was seine Selbstdarstellung beweist (Offb 21, 6). Gott verheißt den Dürstenden den Trank von der Quelle des lebendigen Wassers. Das Verlangen nach Wasser war für den Orientalen ein Bild für das Verlangen der Seele nach Gott (Ps 42,1). Johannes nimmt die Gabe des Lebenswassers aus dem Zukunftskontext heraus.¹²⁰³ Das Lebenswasser ist aber keine Belohnung, denn die Belohnung für die Bewährung in der Gegenwart ist das endgültige Heil. Gott gibt dem Dürstenden das Wasser in der Gegenwart. Der Dürstende soll zum Überwinder und dadurch zum Erben werden.¹²⁰⁴ In Offb 21, 7a werden durch den Überwinderspruch die Verheißungen der sieben Überwindersprüche in Offb 2 - 3 aufgenommen.¹²⁰⁵ Der Spruch versichert den Frommen, dass diese Verheißungen erfüllt werden. Sie werden all das bekommen, was in Offb 21, 1 - 22, 5 beschrieben wird, sofern sie Christus bis zum Ende treu bleiben und mit ihm siegreich sein werden. Der Überwinderspruch in Offb 21, 7 fasst alle anderen zusammen.¹²⁰⁶ Die Gottessohnschaft ist die größte Gabe, die die Christen empfangen können. Nicht nur Jesus ist Gottes Sohn¹²⁰⁷, sondern durch ihn auch al-

¹¹⁹⁹Vgl. Wikenhauser, Offenbarung, 155.

¹²⁰⁰Vgl. Jes 25, 8.

¹²⁰¹Vgl. Jes 43, 18f.

¹²⁰²Vgl. Roloff, Neuschöpfung, 128f.

¹²⁰³Vgl. Taeger, Johannesapokalypse, 39.

¹²⁰⁴Vgl. Taeger, Johannesapokalypse, 39.

¹²⁰⁵Anders: Lohmeyer, Offenbarung, 169.

¹²⁰⁶Vgl. Roloff, Offenbarung, 200.

¹²⁰⁷Vgl. 2. Sam 7, 14.

le Mitglieder der vollendeten Heilsgemeinde. Durch die Sohnschaft, die das Priestersein (Offb 20, 6) noch übersteigt, wird die enge Bindung der Christen mit Gott verdeutlicht. Der Grund dafür, dass der Verfasser Gott hier nicht Vater nennt, dürfte darin liegen, dass er den Vaternamen nur für Jesus reserviert.¹²⁰⁸ Der Visionär verliert die Gegenwart der Christen nicht aus den Augen und lässt nach dem Überwinderspruch eine Warnung folgen. In Form eines Lasterkataloges¹²⁰⁹, in dem Verhaltensweisen aufgeführt sind, die das Heil der Christen in Gefahr bringen können, wird ganz konkret auf die Situation in den kleinasiatischen Gemeinden abgezielt. Die heidnischen Laster (u.a. Feigheit oder Ungläubigkeit) verdeutlichen, dass diejenigen, die Gott untreu werden, automatisch zu den gottfeindlichen Mächten gehören und wie diese den zweiten Tod sterben müssen.¹²¹⁰

Nach Offb 21, 1 scheint es, als seien der Untergang der Welt und die totale Vernichtung des Universums vorausgesagt. Dieser Umstand wird auch noch dadurch gestützt, dass sich die Verheißung vom Untergang des Universums mit der Aussage über den neuen Himmel und die neue Erde decken. Doch es soll hier keine Lehre von der totalen Vernichtung verkündet werden. Die Ankündigung vom Niedergang der alten Schöpfung und der Verheißung einer neuen Schöpfung sind Metaphern für das Endgericht und für das eschatologische Heil. Diese Überzeugung wird auch durch die positive Beurteilung der Schöpfung in der gesamten Offenbarung unterstützt.¹²¹¹

8.2.6.2 Die Beschreibung des neuen Jerusalems

In der letzten Vision der Offenbarung (Offb 21, 9 - 22, 5) wird gegenüber Offb 21, 1 - 8 inhaltlich nichts Neues berichtet. „Sie soll vielmehr dazu dienen, das dort Gesagte an dem für Johannes zentralen Punkt zu verdeutlichen und zu vertiefen, indem sie zeigt: Die Verheißung des alles erneuernden endzeitlichen Schöpfungshandelns Gottes ist in ihrem Zentrum Verheißung der Vollendung der Heilsgemeinde.“¹²¹² Gleich zu Beginn dieser letzten Vision beschreibt der Seher durch das Bild des neuen Jerusalems die grenzenlose Herrlichkeit der Heilsgemeinde in der Vollendung. Dabei vergleicht er die heilige Stadt mit einer Frau, der Braut des

¹²⁰⁸Vgl. Deutsch, Transformation, 119.

¹²⁰⁹Vgl. Röm 1, 29 - 32; 1 Kor 5, 10; 6, 9 - 11; Gal 5, 19 - 21.

¹²¹⁰Vgl. Giesen, Offenbarung, 459f.

¹²¹¹Vgl. Giesen, Offenbarung, 460.

¹²¹²Roloff, Offenbarung, 202.

Lammes (Offb 21, 9).¹²¹³ Durch das Bild der Frau gelingt es dem Seher die innige Beziehung zwischen der vollendeten Heilsgemeinschaft mit Christus zu versinnbildlichen. Vorbilder für die Darstellung der Heilsgemeinde als Braut gibt es schon im Alten Testament und im Frühjudentum.¹²¹⁴

In großer Freiheit greift Johannes für seine Schilderung der neuen Stadt auf Ez 40 - 48 zurück¹²¹⁵, wo die Erneuerung des Tempels und seines Kults verkündet wird.¹²¹⁶ Dort zeigt ein Engel Ezechiel von einem Berg aus den neuen Tempel, wie er nach Gottes Willen in der Endzeit gebaut werden soll. Was in Ez 40 - 48 über den Tempel gesagt wird, überträgt Johannes auf das neue Jerusalem. Damit verknüpft der Seher das Motiv vom endzeitlichen Tempel mit der Vorstellung der Stadt.¹²¹⁷ Zudem greift Johannes bei seiner schöpferischen Neuinterpretation des endzeitlichen Tempels auch auf Jes 60 - 65 zurück. Dort wird die Stadt als Volk Gottes dargestellt (Jes 60, 21; 63, 8) und der Tempel¹²¹⁸ spielt keine erkennbare Rolle.¹²¹⁹ Johannes stellt das neue Jerusalem, das er in seiner Vision als eine von Schönheit, Reinheit, Größe und Harmonie glänzende Stadt sieht, dem gottfeindlichen Rom und auch dem empirischen Jerusalem gegenüber. Dabei spielt die Stadt als solche keine entscheidende Hauptrolle, sondern vielmehr die Heilsgemeinde in der Vollendung, für die das vollkommene Jerusalem das Sinnbild ist.¹²²⁰

8.3 Zusammenfassung und Fazit

Die zeitgeschichtlichen Hintergründe, die den Seher Johannes wahrscheinlich dazu veranlassten, die Offenbarung zu verfassen, sind entscheidend für das Gesamtverständnis der Offenbarung. Zur Zeit des Kaisers Do-

¹²¹³Vgl. Offb 17, 7.9. Dort zeigt ein Engel dem Visionär das Gegenbild zur Braut des Lammes: Die Hure Babylon. Vgl. dazu auch: Grimm, Lebensraum, 186.

¹²¹⁴Vgl. Jes 1, 8; Jer 4, 31; 4 Esr 9, 38f.

¹²¹⁵Vgl. Grimm, Lebensraum, 183.

¹²¹⁶Zum Verhältnis von Offb 21 zu Ez: Vgl. Bachmann, Ausmessung, 77ff.

¹²¹⁷Vgl. Roloff, Neuschöpfung, 135.

¹²¹⁸Auffällig ist, dass es im neuen Jerusalem keinen eigenen Tempel mehr geben wird (Offb 21, 22), da die Errichtung des Tempels in der jüdischen Endzeiterwartung eigentlich unverzichtbar ist. Allerdings wird diese Erwartung nicht zerstört, sondern in einer unerwarteten Weise erfüllt. Gott selbst und das Lamm ersetzen den Tempel. Dadurch wird betont, dass es in der Heilsvollendung keiner kultischen Vermittlung zwischen Gott, Christus und der Heilsgemeinde mehr bedarf, weil Gott selbst bei den Menschen wohnen wird (Offb 21, 3). Die Gegenwart Gottes unter den Menschen macht den Tempel als Symbol des Zugangs zur göttlichen Anwesenheit überflüssig. Vgl. Schüssler Fiorenza, Priester, 402ff; Müller, Offenbarung, 360; Giesen, Offenbarung, 469f; Bachmann, Tempel, 62.

¹²¹⁹Vgl. Roloff, Neuschöpfung, 136.

¹²²⁰Vgl. Giesen, Offenbarung, 463.

mitian gab es zwar keine systematische Verfolgung der christlichen Gemeinden, aber lokale Übergriffe ereigneten sich immer wieder, sodass die Gläubigen immer wieder Bedrängnissen ausgesetzt waren. Zudem nahm der Kaiserkult immer mehr zu. Der Totalitätsanspruch des römischen Staates wuchs, wodurch die Christen in die Enge gedrängt und gezwungen wurden, den Kaiser zu verehren. Kamen sie der Kaiserverehrung nicht nach, konnten sie vor Gericht gestellt werden. Aufgrund dieser Ereignisse verfasste Johannes die Apokalypse, die er sehr deutlich auf den römischen Staat, den er kodiert als „Hure Babylon“ umschreibt, bezieht. Allerdings will der Seher den Adressaten nicht nur eine Bestandsaufnahme der belastenden Gegenwart vor Augen führen, sondern einen hoffnungsvollen Ausblick in die Zukunft geben. Das Römische Reich wird in der Offenbarung ebenso wie andere gottfeindliche Mächte durch Christus und Gott ausgeschaltet werden. Neben dem Zuspruch von Hoffnung will Johannes die Christen mit seinen apokalyptischen Darstellungen zur Standhaftigkeit im Glauben ermahnen.

Die Offenbarung des Johannes, die im Vergleich mit anderen apokalyptischen urchristlichen Texten nicht nur Teilaspekte des Endgeschehens beleuchtet, sondern ein umfangreiches eschatologisches Gesamtkonzept präsentiert, bietet eine Fülle an bildgewaltigen und ausführlichen apokalyptischen Darstellungen, die der Verfasser zu großen Teilen aus jüdisch-apokalyptischen Traditionen entnimmt. Diese Endzeitdarstellungen enthalten Schilderungen der gegenwärtigen Situation und reichen bis in die entferntesten Bereiche der Zukunft: Die neue Welt, die durch das himmlische Jerusalem symbolisiert wird. Dabei schildert der Seher die gängigen Elemente der Endzeit: Parusie Christi, Vernichtung der irdischen widergöttlichen Feinde durch Christus, Auferstehung der Gläubigen und das endzeitliche göttliche Gericht über die Gottlosen. Die Ausschaltung der größten Feinde (Satan und der Tod) wird in der Offenbarung traditionellen jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen zufolge von Gott und nicht von Christus vorgenommen.

Die Offenbarung zeichnet sich in ihren Schilderungen nicht nur durch ihre einzigartige Ausführlichkeit und Detailgenauigkeit aus, sondern auch durch einige einmalige Darstellungen, die sich in dieser Weise an keiner anderen Stelle im Neuen Testament finden lassen. Johannes ist der einzige, der eine zeitlich versetzte, zweifache Auferstehung voraussetzt. Dabei werden nicht nur die Gläubigen, sondern auch die Gottlosen auferstehen. Zwischen diesen Auferstehungen setzt der Verfasser ein messianisches Zwischenreich an, in dem die Christen mit Christus für tausend Jahre

herrschen werden. Während dieser Zeit ist Satan gebunden und wird im Anschluss daran losgelassen, damit er die Heiden verführen und dann endgültig ausgeschaltet werden kann. Nach dem Tausendjährigen Reich erfolgt auch die Auferstehung der Ungläubigen, die aber nicht genauer beschrieben wird und die nur erfolgt, damit sie sich vor dem Endgericht verantworten können. Die Gottlosen erleiden das gleiche Schicksal wie die anderen widergöttlichen Mächte; sie sind zu ewiger Qual im feurigen Pfuhl verdammt.

Zentrales Anliegen des Johannes dürfte nicht nur die Herstellung von Hoffnung auf eschatologische Gerechtigkeit und Vergeltung sein, sondern vielmehr das Aufrechterhalten der Hoffnung und das stetige Bewahren des christlichen Glaubens angesichts irdischer Bedrängnisse. Dafür entwirft der Verfasser eine Zukunftsvision, in der alle antigöttlichen Mächte ausgeschaltet werden und den standhaft gebliebenen Christen eine prächtige Zukunft im Reich Gottes vor Augen geführt wird.

Der Apokalyptiker Johannes reagiert mit seiner Schrift auf eine gegenwärtige Krisensituation und deckt die von den Machthabenden verursachten Missstände und Ungerechtigkeiten auf und verurteilt sie. Durch die Schilderung der Vernichtung der Gottlosen und die detaillierte Beschreibung der neuen Welt wird den Adressaten, die der gegenwärtigen Welt und ihren Bedrängnissen hilflos gegenüberstehen, die Möglichkeit gegeben, ihr gegenwärtiges Dasein in der irdischen Welt zu bewältigen und Ängste abzubauen. Die bestehenden politischen Mächte sehen ihrer Endlichkeit entgegen. Der kommende Untergang der Welt, in der die Gläubigen Drangsalen ausgesetzt sind, ist ein zwingend notwendiger und unvermeidlicher Faktor, damit das Neue entstehen kann und sich die göttliche Erlösung einstellen wird. Der Untergang stellt hier einen Befreiungsakt dar. Dunkel sind die in der Offenbarung geschilderten Vernichtungsszenarien. Nicht nur die widergöttlichen Mächte, wie Satan, die beiden Tiere und der Tod müssen eine ewige Pein ertragen, sondern auch alle Nichtgläubigen. Dass alle Verurteilten nicht bloß getötet werden, sondern mit ewig andauernden Qualen zu kämpfen haben, wirkt befremdlich und inhuman.

9 Endzeitvorstellungen in 2. Petr 2 - 3

Der zweite Petrus-Brief, dessen Aufnahme in den Kanon lange Zeit umstritten war, wirkt zwar eher unscheinbar und wird in seinem Schattendasein leicht übersehen, sollte aber im Rahmen der Untersuchung urchristlicher Endzeitdarstellungen nicht übergangen werden. Ausführliche Schilderungen endzeitlicher Geschehnisse finden sich in diesem Brief zwar nicht, aber durch die Argumentationen des Verfassers wird offenkundig, dass er ein Aufrechterhalten der apokalyptischen Geisteshaltung fordert. Auffällig in 2. Petr ist die Fokussierung auf die Gnade. Gott wird als ein gütiger und erbarmungsvoller Gott gezeichnet, der nicht richten, sondern retten will.

9.1 Hintergründe des zweiten Petrus-Briefes

Die Hintergründe des zweiten Petrus-Briefes sind aufgrund der fehlenden historischen Fakten im Vergleich zu anderen neutestamentlichen Briefen sehr viel schwieriger zu durchdringen. Dies hat letztlich zur Folge, dass viele sinnvolle Überlegungen nur gut begründete Spekulationen bleiben müssen.

9.1.1 Verfasserschaft, Adressaten und historische Eckpunkte des Briefes

In 2. Petr 1, 1.13ff wird von dem Verfasser angegeben, das Testament des Apostels Simon Petrus darzulegen. Dieser Anspruch wird auch durch den Rückgriff auf den ersten Petrus-Brief, die Verklärung Jesu und das dargestellte Paulusbild (2. Petr 3, 15) erhoben. Allerdings sprechen zu viele Argumente gegen eine Authentizität der Verfasserschaft.¹²²¹ Festgehalten werden kann lediglich, dass über den Verfasser des Briefes nur wenige präzise Angaben vorliegen. Er hat einen gebildeten hellenistischen Ursprung, was man aus seiner Kenntnis griechischer Literatur und einer dem Alltag fernen Sprache schließen kann. Durch die Verweise auf alttestamentliche Traditionen¹²²² zeigt er, dass er wohl jüdische Wurzeln

¹²²¹Der zweite Petrus-Brief lehnt sich in Aufbau und Inhalt fast vollkommen an den Judas-Brief an, was für den historischen Petrus ungewöhnlich gewesen sein dürfte. Zudem ist der Verweis in 2. Petr 3, 4 auf die bereits entschlafenen Väter, zu denen Petrus selbst zählt, ein Bruch in der Logik.

¹²²²Vgl. 2. Petr 2, 4ff; 3, 5ff.

haben muss und Judenchrist war. Der Grund für die Pseudepigraphie¹²²³ im Namen des Apostels Petrus beruht wahrscheinlich auf der Darstellung der Verklärungsszene¹²²⁴, für die eine Augenzeugenschaft hilfreich war.¹²²⁵ Der Brief richtet sich vermutlich an die allgemeine Christenheit, auch wenn in 2. Petr 3, 1 auf den ersten Petrus-Brief, der aber selbst eine Art Rundschreiben darstellt, zurückgegriffen wird und somit die Adressaten des ersten Petrus-Briefes gemeint sein könnten. Wahrscheinlich hat er dabei heidenchristliche Gemeinden mit einem nicht unerheblichen Anteil an Judenchristen im Blick.¹²²⁶

Über die Abfassungszeit und den Abfassungsort lassen sich nur Vermutungen anstellen, was daran liegt, dass keine griffigen Fakten zu Grunde liegen, an die angeknüpft werden kann. Aufgrund der Tatsache, dass der erste Petrus-Brief (ca. 90 n. Chr.) und der Judas-Brief (ca. 80 - 100 n. Chr.) dem Verfasser des zweiten Petrus-Briefes bekannt gewesen waren und man darüber hinaus noch einen zeitlichen Puffer mitrechnen muss, bis deren Existenz zu dem Verfasser des zweiten Petrus-Briefes durchgedrungen waren, kann ein Zeitraum um 110 - 130 n. Chr. angenommen werden.¹²²⁷ Viel später sollte die Datierung nicht angesetzt werden, da die apokryphe Petrus-Apokalypse (ca. 135 n. Chr.) den zweiten Petrus-Brief bereits voraussetzt.¹²²⁸ Noch größere Unklarheiten gibt es über den Entstehungsort. In neueren exegetischen Abhandlungen werden u.a. Rom¹²²⁹ und Alexandrien¹²³⁰ genannt.

9.1.2 Inhaltliche Struktur, Eigenart und Funktion des Briefes

Der zweite Petrus-Brief vereint in sich zwei literarische Gattungen: Den Brief und das Testament. „Der 2. Petrusbrief will das Testament des Petrus an die Christenheit in Form eines Briefes sein. Er gehört in die Reihe einer im Judentum und auch im frühen Christentum entstandenen

¹²²³Zur Auseinandersetzung mit der Thematik der Pseudonymität und den Verfechtern der Authentizitätshypothese: Vgl. Riedel, Anamnese, 68ff.

¹²²⁴Anders argumentiert Schlatter, der aber zu dem gleichen Schluss kommt, dass eine Pseudepigraphie vorliegt. Vgl. Schlatter, Die Briefe des Petrus, 97.

¹²²⁵Vgl. u.a. Paulsen, Petrusbrief, 93ff; Frankemölle, Petrusbrief, 73ff; Schnelle, Einleitung, 438; Broer, Einleitung, 641ff; Kelly, Epistles, 235ff.

¹²²⁶Vgl. u.a. Broer, Einleitung, 650.

¹²²⁷Vgl. Kraus, Sprache, 410ff.

¹²²⁸In den Kommentaren gehen die Datierungen zum Teil weit auseinander. Vgl. Schnelle, Einleitung, 438f; Bauckham datiert den Brief früher (ca. 80 - 90 n. Chr.). Er setzt allerdings auch die Entstehungszeiträume des ersten Petrus-Briefs und den Judas-Briefs früher an. Vgl. Bauckham, Jude, 157ff; Seethaler, Petrusbrief, 72f.

¹²²⁹Vgl. Knoch, Petrusbrief, 213.

¹²³⁰Vgl. Paulsen, Petrusbrief, 94f.

Testamentliteratur. (...) Der „Brief“ ist also kein Gelegenheitsschreiben, sondern will eine bewusste Hinterlassenschaft sein.“¹²³¹ Die Funktion dieser literarischen Gattung liegt darin, dass eine von Gott legitimierte mit Vollmacht ausgestattete Person in Krisenzeiten zu den Gläubigen spricht, denen entsprechende Autoritäten fehlen und sie in ihren überlieferten Glaubensinhalten stärkt und Hoffnung zuspricht.¹²³²

Die Einheitlichkeit des zweiten Petrus-Briefes wurde zwar von einigen wenigen Exegeten in Frage gestellt¹²³³, war aber kein großer Streitpunkt in der exegetischen Forschung, da die Gründe für die Einheitlichkeit des Briefes überwiegen. Der Verfasser des zweiten Petrus-Briefes übernimmt in Inhalt und Form fast¹²³⁴ lückenlos den Judas-Brief und integriert ihn in sein Schreiben.¹²³⁵ Nach einem Eingangsgruß wird in beiden Briefen angesichts der Gefahr durch Häresien an das überlieferte Glaubensgut erinnert. Daran schließen sich eine Darstellung der Irrlehrer und Mahnungen im Glauben standhaft zu bleiben und wachsam zu sein, an. Der somit offenkundige Zweck des Schreibens liegt darin begründet, dass der Verfasser die Adressaten stark gefährdet sieht, Häretikern zu folgen und ihren wahren Glauben zu verlieren. Gegen diese falschen Prediger, die in den christlichen Gemeinden aufgetaucht sind, wendet sich der zweite Petrus-Brief.¹²³⁶

9.2 Endzeitliche Vorstellungen in 2. Petr

Im zweiten Petrus-Brief findet sich keine komplette, lückenlose Abhandlung endzeitlicher Ereignisse. Vielmehr wird der Fokus, der in der Funktion des Briefes begründet ist, auf das den Irrlehrern drohende Endgericht gelegt.

¹²³¹Grundmann, Der Brief, 55.

¹²³²Vgl. Knoch, Petrusbrief, 200f.

¹²³³Meist wird die irrige Annahme vertreten, dass nur das zweite Kapitel des zweiten Petrus-Briefes dem Judas-Brief folge.

¹²³⁴Ausgelassen wird das pseudepigraphische Material.

¹²³⁵Auffällig sind auch Anklänge an das Matthäus-Evangelium: Vgl. 2. Petr 2, 6 und Mt 10, 15; 2. Petr 1, 17 und Mt 17, 5. Zudem nimmt der Verfasser jüdisch-christliche Endzeitvorstellungen auf. Vgl. u.a. äthHen 83, 3ff und 2. Petr 3, 5 - 7.10.12f.

¹²³⁶Vgl. Vögtle, Judasbrief, 117ff; Broer, Einleitung, 642f; Frankemölle, Petrusbrief, 82ff.

9.2.1 Mahnungen zum Wachsen im und Festhalten am Glauben: 2. Petr 1

Die durch Irrlehren gefährdeten Christen stärkt der Verfasser im ersten Kapitel in ihrem Glauben und hält sie an, in den überlieferten Glaubensinhalten zu wachsen. Um seine Mahnungen und Stärkungen zu untermauern, verwendet er ein Aposteltestament (2. Petr 1, 12ff). Der Verfasser erinnert die Gemeinden anfangs an das durch Christus Geschenkte und dass sie darauf hoffen können (2. Petr 1, 3). Das endgültige Ziel ihrer Glaubensverheißungen besteht im ewigen Leben mit Gott (Vers 4). In den folgenden Versen konkretisiert der Verfasser die Verhaltensweisen, durch die der Glaube an Reife gewinnt (Erkenntnis, Enthaltensamkeit, Geduld, Frömmigkeit, Bruderliebe, Liebe). Vorbedingung für dieses Leben im Glauben ist jedoch die Vergebung der Sünden. Daraufhin betont der Verfasser, dass durch die Einhaltung dieser Forderungen der Glaube gestärkt ist und gegenüber allen Gefährdungen geschützt ist (Vers 10). Dann erreichen die Gläubigen ihr Endziel, den Eintritt in das ewige Reich Christi. Diese Wachsamkeitsrufe untermauert der Verfasser, indem er in 2. Petr 12ff Rechenschaft über seine Ziele abgibt. Dabei verweist er angesichts seines nahenden Todes¹²³⁷ auf das „selbst erfahrene Zeugnis Gottes für Jesus bei der Verklärung“¹²³⁸. Die Irrlehrer benennt Pseudopetrus auch hier noch nicht. Deren Behauptung, die Verheißungen der Parusie seien erdichtete Fabeleien, weist der Verfasser entschieden zurück. Dabei dienen sein apostolisches Augenzeugnis und das seiner Mitapostel der Glaubensüberlieferung als historisch glaubwürdiger Beleg für die Vollmacht Christi.¹²³⁹

9.2.2 Warnungen vor den Irrlehrern und das über sie kommende Gericht: 2. Petr 2

Erst in 2. Petr 2 nimmt der Verfasser das eigentliche Anliegen seines Briefes in den Fokus und beginnt mit der direkten Auseinandersetzung mit den Häretikern (2. Petr 2, 1 - 3). Dabei bedient er sich des Judas-Briefs, den er fast vollkommen aufnimmt und für seine Zwecke neu gestaltet. Zunächst geht der Verfasser in Form futurischer Belehrung auf das Auftreten der Häretiker ein (2. Petr 2, 1 - 3). Dabei verweist er darauf, dass es

¹²³⁷Diese Darstellung enthält starke Anklänge an die Gattung der Abschiedsrede. Vgl. Kelly, Epistles, 312f.

¹²³⁸Knoch, Petrusbrief, 254.

¹²³⁹Vgl. Frankemölle, Petrusbrief, 89ff; Schneider, Briefe, 103ff; Vögtle, Judasbrief, 132ff.

bereits im Volk Israel falsche Propheten gab, die behaupteten die Lehren Gottes zu verkünden, aber insgeheim das Volk ins Verderben stürzten. Pseudopetrus greift hier die urchristliche Tradition der kurz vor dem Ende auftauchenden Pseudopropheten¹²⁴⁰ auf. So wie es im Volk Israel Pseudolehrer gab¹²⁴¹, so wird es auch Pseudolehrer in der christlichen Gemeinde geben. Diese Irrlehrer nisteten sich heimlich in der Gemeinde ein und offenbarten erst nach und nach ihre eigentlichen Lehren, die ins Verderben führen. Wesentlicher Inhalt ihrer Lehre besteht darin, dass sie den Gebieter (Christus) verleugnen, wodurch deutlich wird, dass sie Christus weder als Sohn Gottes noch als Erlöser anerkennen. Zudem bestreiten sie, dass Christus wiederkommen wird, um das Endgericht zu halten und die Welt zu vollenden. Aufgrund dieser verderblichen Ansichten und Lehren wird diese Falschlehrer ein rasches Verderben ereilen, das aber nicht näher spezifiziert wird. Viele Gemeindemitglieder werden den Falschlehrern folgen und sich somit von der Wahrheit abwenden, indem sie unzüchtigen Ausschweifungen nachgehen werden. Neben der Verführung zur Unzucht werden die falschen Lehrer die Gemeinden aus Habgier ausbeuten. Dabei lassen sich die Häretiker von der Gemeinde aushalten¹²⁴², wobei sie nicht deren, sondern nur ihr eigenes Wohl im Blick haben.¹²⁴³

Mit drei alttestamentlichen Beispielen skizziert der Verfasser des Briefes in 2. Petr 2, 4 - 10a das Gericht Gottes, das über die Häretiker kommen wird, wohingegen die standhaft Gebliebenen gerettet werden. Der Akzent in dieser Passage liegt eindeutig auf dem Schicksal der Gottlosen, was durch drei abschreckende Beispiele verdeutlicht wird. Allerdings fehlt der Aspekt der Hoffnung durch die Erwähnung der zwei Gerechten Lot und Noah, die gerettet wurden, nicht. Das erste Drohbeispiel berichtet von den gefallenen Engeln, die gesündigt haben. Gott verschonte sie nicht, sondern verbannte sie in die Unterwelt. Dort werden sie bis zum Tag des Endgerichts gefesselt bleiben und ihrer gerechten Strafe entgegensehen müssen.¹²⁴⁴ Im darauf folgenden Vers 5 wird die Erzählung

¹²⁴⁰Der Verfasser des zweiten Petrus-Briefes bezeichnet sie allerdings nicht als „Propheten“, sondern als „Lehrer“. Er könnte den Titel des Propheten bewusst vermieden haben. Womöglich rechnete er auch nicht mehr mit dem Auftreten von Propheten bei seinen Adressaten. Vgl. Paulsen, Petrusbrief, 127.

¹²⁴¹Vgl. Dtn 13, 2ff.

¹²⁴²Vgl. Dtn 25, 4; 1. Kor 9, 13f. Der, der Gott dient, hat ein Recht auf Unterhalt; nicht aber der, der nur aus persönlichen, eigennützigen Interessen handelt. Darum forderte die Kirche von ihren Verantwortlichen bescheiden zu sein. Paulus lehnte den Unterhalt ab. Vgl. 1. Thess 2, 9.

¹²⁴³Vgl. Knoche, Petrusbrief, 259f; Grundmann, Der Brief, 87ff.

¹²⁴⁴Vgl. Gen 6, 1 - 4; äthHen 10, 11ff.

der Sintflut¹²⁴⁵ aufgegriffen. Die Bewohner der alten Welt missachteten Gottes Gebote, auf die sie Noah hinwies, und wurden vernichtet. Gleichzeitig aber wird hier durch den gottesfürchtigen Noah die Hoffnungsperspektive explizit ausgesprochen. Im dritten Beispiel werden die gottlosen Städte Sodom und Gomorra genannt¹²⁴⁶. Gott vernichtete die Städte, indem er sie einäscherte. Lot hingegen wurde aufgrund seiner standhaften Frömmigkeit, wie dies schon bei Noah der Fall war, gerettet. Dies verdeutlicht, dass es nicht nur die unumgängliche Strafe Gottes für die Abgefallenen und Gottlosen geben wird, sondern auch die göttliche Treue und Errettung für alle jene, die ihm vertrauen und im Glauben verbleiben. Diese Beispiele markieren, dass sich das endzeitliche Gericht Gottes bereits in der laufenden Menschheitsgeschichte und nicht ausschließlich am Ende vollzieht. Das abschließende und endgültige Urteil hingegen wird erst im Endgericht vollzogen. Dies wird auch durch die Formulierung aus 2. Petr 2, 9 deutlich: „(...) die Ungerechten aber aufzubewahren auf den Tag des Gerichts, um bestraft zu werden.“ Damit wird hervorgehoben, dass die Gottlosen und Sünder der göttlichen Verurteilung und Strafe im eschatologischen Gericht nicht entgehen werden. Gleichzeitig bedeutet es die Errettung für die Gläubigen. Zu diesen Gottlosen gehören diejenigen, die moralisch unzüchtig leben und die Herrschaft des Herrn missachten. Durch diese beispielhaften Darstellungen werden nicht nur die Irrlehrer scharf angegangen, sondern es wird auch gleichzeitig den Gläubigen Stärkung und Mut zugesprochen.¹²⁴⁷

In 2. Petr 2, 10b - 22¹²⁴⁸ stellt der Verfasser in einer argumentativen prophetischen Gerichtsrede, die sehr redundant ist, die Gefährdungen der gottlosen Häretiker für die Gemeinde dar. Dabei stellt er Analogien zu gottfeindlichen und sittenlosen Geschöpfen der alttestamentlich-jüdischen Tradition her und verdeutlicht das göttliche Gericht, das ihnen drohen wird. Die Konturen des Verhaltens der Irrlehrer bleiben dabei aber unscharf, wodurch unklar ist, um welche Form der Irrlehrer es sich handeln könnte.¹²⁴⁹ Sehr deutlich wird die Polemik gegen die Irrlehrer,

¹²⁴⁵Vgl. Gen 6, 1ff.

¹²⁴⁶Vgl. Gen 19, 24f.

¹²⁴⁷Vgl. Paulsen, Petrusbrief, 125; Schneider, Die Briefe, 104f; Seethaler, Petrusbrief, 94.

¹²⁴⁸Vgl. Jud 8 - 15.

¹²⁴⁹Die Irrlehrer ähneln denen aus dem Judas-Brief, sind aber aufgrund einiger Unterschiede nicht mit ihnen gleichzusetzen. Letztlich kann nicht mit Sicherheit geklärt werden, um welche Gruppe von Irrlehrern es sich handelt. Möglicherweise verbergen sich hinter ihnen „libertinistisch-hellenistische, judenchristliche Spötter“ (Frankemölle, Petrusbrief, 78.), was zu ihren Lehren passen würde, die u.a. aus der Leugnung der Parusie und Bedeutung Jesu, der Verspottung eschatologischer urchristlicher Lehren und einer falsche Freiheitslehre, die dem Christen alles erlaubt und in sexual-

allerdings wird gleichzeitig untermauert, welche Konsequenzen ihr (erfolgreiches) Auftreten für die Gemeinde haben wird.¹²⁵⁰

Die Irrlehrer werden in Vers 10f als religiös respektlose, anmaßende und überhebliche Menschen charakterisiert, die sich weder vor Engeln noch vor Christus fürchten, deren Verehrung ablehnen und sich somit selbst erhöhen. In den darauf folgenden Versen werden sie mit vernunftlosen Tieren gleichgesetzt, wodurch der Verfasser verdeutlichen will, dass gerade die Wesen, die keinen Zugang zur (christlichen) Lehre und Erkenntnis besitzen, diese lästern, weil sie sie nicht verstehen. Für ihre Lästerungen werden sie allerdings ihre gerechte Strafe erhalten. Offen bleibt, wann sie der Strafe zugeführt werden. Unzweifelhaft ist nur, dass Gott ihre Verurteilung und Strafe bereits beschlossen hat. In 2. Petr 13b - 16 werden die schändlichen Vergehen der Irrlehrer konkretisiert. Sie gehen jeder Art von Freude nach. Dabei veranstalten die Falschlehrer unübliche übertriebene Festmähler, missbrauchen die abendlichen Gemeindemähler der Christen zu ihren Gunsten, sind stets für sexuelle Ausschweifungen offen, wobei sie den Ehebruch und die Unzucht¹²⁵¹ fördern und somit nicht als Sünde ansehen. Im Hintergrund ihres Wirkens steckt die Habgier, die sie antreibt. Der Vorwurf der Habgier wird in Vers 15f durch den Vergleich mit dem Seher Bileam, der aus Geldgier vom rechten Weg abkam, unterstrichen. Geldgier ist für die Pseudolehrer der Grund für das Abkommen vom gottesfürchtigen Weg gewesen und nun befinden sie sich auf dem Weg ins Verderben. In den Versen 17 - 19 wird das Wesen der Irrlehrer weiter ausgeführt und begründet. Durch Vergleiche mit den Naturereignissen¹²⁵² wird verdeutlicht, dass die Irrlehrer die Menschen täuschen und vorgeben etwas zu sein, was sie nicht sind. Diese Eigenschaft wird im Folgenden erneut aufgegriffen und versinnbildlicht (Vers 18). Sie geben große Worte von sich, die aber inhaltslos und leer sind, und ködern die Menschen, in erster Linie neu Bekehrte, mit sexuellen Ausschweifungen. Hinzu kommen falsche Versprechungen von der Freiheit, die nicht mit der wahren christlichen Freiheit¹²⁵³ gleichzusetzen ist. Vielmehr verraten sie die Freiheit und sind selbst Sklaven der Sünde.¹²⁵⁴

ler Sittenlosigkeit, Völlerei und Habgier endet, besteht. Mit großer Wahrscheinlichkeit wird es sich aber nicht um Gnostiker gehandelt haben. Vgl. Paulsen, Petrusbrief, 95ff; Bauckham, Jude, 154ff; Knoch, Petrusbrief, 208ff; Grundmann, Der Brief, 59ff. Anders Schneider, der in den Irrlehrern ein Anfangsstadium der Gnosis erkennen will. Vgl. Schneider, Die Briefe, 108f.

¹²⁵⁰Vgl. Vögtle, Judasbrief, 196ff; Knoch, Petrusbrief, 265f.

¹²⁵¹Vgl. 1. Kor 5, 1ff; 1. Thess 4, 3ff; Offb 2, 20ff.

¹²⁵²Vgl. Jer 2, 13.

¹²⁵³Vgl. Röm 6, 11f.17f; 8, 2ff; Kol 3, 1ff.

¹²⁵⁴Vgl. Paulsen, Petrusbrief, 138ff; Seethaler, Petrusbrief, 96ff; Frankemölle, Petrus-

Die Schlussverse des zweiten Kapitels zeigen die wenig präzise charakterisierten Folgen des Treibens der Irrlehrer. Deutlich wird nur, dass die Konsequenzen erschreckend sein werden. Ungewiss ist, ob sich die Folgen nur auf die Pseudolehrer oder auch auf ihre Opfer beziehen. Für beide Überlegungen gibt es nachvollziehbare Begründungen. 2. Petr 2, 20 legt durch die Wendung der „Entflohenen“ die Vermutung nahe, dass es sich hierbei um die Opfer (Neugetaufte) handeln könnte. Allerdings legen Vers 19 und der Gesamtkontext ab 2. Petr 2, 12 den Fokus auf die Irrlehrer selbst. Vermutlich ließ der Verfasser, auch im Hinblick auf die abschließende Mahnung, die Formulierung bewusst offen, um beide Seiten anzusprechen. Er tat dies vor allem, um vor den Gefahren der Irrlehrer zu warnen. Dabei versucht er insbesondere bereits von den Irrlehrern vereinnahmte und im Glauben schwankende und durch die Pseudolehrer bedrohte Christen vom Abfall abzuhalten. Mit Vers 20 „Denn wenn sie, entflohen den Befleckungen der Welt durch die Erkenntnis des Herrn und Heilandes Jesus Christus, aber wiederum in diese verwickelt, überwältigt werden, so ist ihr Letztes ärger geworden als das Erste“¹²⁵⁵ verdeutlicht der Verfasser, dass derjenige schlimmere Konsequenzen erleiden muss, der nach der Bekehrung bewusst schwere Sünden begeht, als derjenige, der Nichtchrist ist. Er ist ein gefallener Christ und hat die Erlösungsgnade verspielt.¹²⁵⁶ Dies wird auch durch den folgenden Vers 21 plastisch untermauert. Durch das Verlassen des Wegs der Gerechtigkeit¹²⁵⁷ macht sich der Abgefallene an seinem Erretter Jesus Christus schuldig. Mit einem bitteren und gleichsam spöttischen Vergleich mit den verabscheuten und unreinen Tieren Hund¹²⁵⁸ und Schwein¹²⁵⁹ beendet Pseudopetrus seine Mahn- und Klagerede. Irrlehrer und Abgefallene treten auf verachtenswerte Weise wieder in ihr ursprüngliches Sünderdasein ein. Der Verfasser will in diesem Kapitel, in dem er Aussagen des Judasbriefs übernimmt, aber zu seinen Zwecken umformt, nicht belehren, sondern auf unverblümte Weise die Folgen des Auftretens der Irrlehrer schildern. Dabei mahnt er die Adressaten und greift dafür zu massiven Drohungen. So konkret die Vorwürfe

brief, 104ff.

¹²⁵⁵Vgl. Mt 12, 45.

¹²⁵⁶Damit hängt die Frage nach der zweiten Umkehr für reuige Sünder zusammen, die in Hebr 6, 4ff verneint wird.

¹²⁵⁷Vgl. Mt. 21, 32. Mit Gerechtigkeit sind die heiligen Gebote, das göttlich gebotene Recht gemeint: Eine Lebensordnung nach christlichen Maßstäben. Dadurch wird der deutliche Kontrast zu den Maßstäben und Lehren der Pseudolehrer unverkennbar markiert.

¹²⁵⁸Vgl. Spr 26, 11.

¹²⁵⁹Vgl. Offb 1, 5; Hebr 10, 22.

an die Irrlehrer sind, so wenig präzise sind die Schilderungen der endzeitlichen Konsequenzen für die Gottlosen skizziert.¹²⁶⁰

9.2.3 Die Wahrheit über die Parusie Christi und das endzeitliche Gericht Gottes: 2. Petr 3, 1 - 13

Der Verfasser verweist im dritten Kapitel auf die apostolische Lehre von der Wiederkehr Christi und auf das angekündigte Auftreten von Irrlehrern, die diese Auffassung abstreiten werden. In 2. Petr 3, 1f versucht er eine apostolische Verkündigung zu schaffen, in der die angegriffene Überlieferung verteidigt wird und die Adressaten an diese mahnend erinnert werden. Die Angesprochenen sollen an den Worten der Propheten und den Geboten des Herrn festhalten. Zu diesen Geboten zählen neben Glaubensinhalten ganz besonders auch die Verheißungen über die Wiederkehr Christi, das endzeitliche Gericht und die Vollendung der Welt. Ein zentrales Merkmal der apostolischen Verkündigung über die eschatologischen Ereignisse besteht darin, dass die Endzeit durch das Auftreten von Pseudolehrern¹²⁶¹ gekennzeichnet ist (Vers 3f). Diese Irrlehrer werden die Wiederkehr Christi, das göttliche Endgericht und die Endvollendung der Schöpfung in Zweifel ziehen und bestreiten. Mit der Formulierung „Wo ist die Verheißung seiner Ankunft?“ könnte der Verfasser ein Zitat der Irrlehrer wiedergegeben haben. Anscheinend setzten die Häretiker für die erste christliche Generation die Naherwartung der Wiederkehr voraus¹²⁶². Da sich diese auch in der nachfolgenden Generation nicht erfüllte, gingen sie davon aus, dass sie sich nicht mehr erfüllen wird. Die Konsequenz bestand darin, dass sie ihren Glauben an das göttliche Wesen Jesu und das kommende Endgericht aufgaben. Somit nahmen sie an, dass ihnen keine Konsequenzen im Endgericht mehr drohen können. Das Heil besteht in der gegenwärtigen Realität, das sich durch die Freiheit im eigenmächtig gestalteten Leben ausdrückt.¹²⁶³ Überlieferte Verweise auf das kommende Gericht werden von den Irrlehrern mit Spott quittiert.¹²⁶⁴ Nach Auffassung der Pseudolehrer wird sich nichts verändern.

¹²⁶⁰Vgl. Vögtle, Judasbrief, 207ff; Knoch, Petrusbrief, 269ff; Schneider, Die Briefe, 108.

¹²⁶¹Vgl. Jud 17ff.

¹²⁶²Vgl. Lk 6, 23; Joh 6, 31.

¹²⁶³Dass die Irrlehrer Vertreter des Epikureismus waren, ist denkbar, kann aber nicht mit Sicherheit belegt werden. Vgl. Paulsen, Petrusbrief, 155ff.

¹²⁶⁴Nach der zweiten christlichen Generation entstanden wegen der nicht eingetretenen Parusie leichte Krisen. Es bestand zwar keine genaue Angabe (Vgl. Mk 13, 35; Mt 24, 43) darüber, wann die Wiederkehr Christi erfolgen wird, jedoch drückten manche Aussagen eine zeitlich nahe Parusie aus. Vgl. u.a. 1. Kor 7, 29ff; 1. Thess 5, 1ff; Hebr 10, 35ff.

Die Schöpfung bleibt bestehen, wie sie ist. Mit der Taufe wurde die Erlösung erteilt, wodurch der Getaufte Freiheit gegenüber der Macht des Bösen erlangt hat und ein Leben nach eigenen befreiten Maßstäben führen kann.¹²⁶⁵

In 2. Petr 3, 5 - 7 legitimiert der Verfasser die christliche Endzeiterwartung und setzt sie der Haltung der Irrlehrer entgegen. Dabei setzt er an der traditionellen Darstellung der Schöpfung und der Sintflut an. Die Schöpfung, der Niedergang der Schöpfung durch die Sintflut und das kommende Endgericht entsprechen dabei einander. Der Fokus liegt auf dem schöpferischen göttlichen Wort¹²⁶⁶, durch das alles ins Leben gerufen wurde. Die zerstörerische und richtende Kraft des göttlichen Worts knüpft daran an. Durch Gottes Wort (und das Wasser) wird die Schöpfung, da die Menschen schwere Sünden begangen hatten, vernichtet.¹²⁶⁷ In 2. Petr 3, 6 wird diese Vernichtung durch das Wasser als ein allumfassendes, die gesamte Menschheit betreffendes Ereignis betrachtet.¹²⁶⁸ Dass dieses Ereignis einen göttlichen Gerichtsakt darstellt, wird durch das Verb $\alpha\pi\acute{o}\lambda\lambda\upsilon\mu\iota$ ¹²⁶⁹ unterstrichen. Ziel dieses Gerichtsaktes war die Vernichtung der Sünder. Zudem wird unmissverständlich ausgedrückt, dass alles, was geschieht, im göttlichen Geschichtsplan fest verankert ist. Durch diese kurze Abhandlung stellt der Verfasser deutlich heraus, dass sich seit dem Anbeginn der Schöpfung sehr wohl etwas verändert hat und widerlegt somit die Auffassung der Irrlehrer, die Welt nehme wegen der Güte Gottes unverändert und ungefährdet ihren Lauf (2. Petr 3, 4). Die Schöpfung existiert nur aufgrund des göttlichen Willens, der sie nach der Vernichtung neu schuf, und zwar solange, wie der Mensch sich ihrer würdig erweist. Die gegenwärtige Weltordnung ist abhängig vom Willen Gottes und für das zerstörende Feuer¹²⁷⁰, den Tag des eschatologischen Gerichts, aufbewahrt. Der Eintritt des Gerichts geht einher mit der Wiederkehr Christi. Das Schicksal der Schöpfung, dem Lebensraum der Menschheit, hängt von deren Verhalten gegenüber Gott ab.¹²⁷¹ Ähnlich wie die sündige Menschheit zur Zeit Noahs Gottes Strafe erleben musste, weil sie

¹²⁶⁵Vgl. Vögtle, Judasbrief, 210ff; Knoch, Petrusbrief, 274ff; Seethaler, Petrusbrief, 105ff.

¹²⁶⁶Vgl. Gen 1, 1ff.

¹²⁶⁷Vgl. Gen 6, 5ff.

¹²⁶⁸So auch in äthHen 83, 3ff.

¹²⁶⁹Die Verwendung des Verbs taucht auch in 2. Petr 3, 9 auf; dort im Zusammenhang mit dem Endgericht.

¹²⁷⁰Ähnliche Vorstellungen finden sich in Sib 4, 172ff; 206ff und JosAngt 1, 2, 3. Der Verfasser greift aber auch auf hellenistische Vorstellungen zurück. Vgl. Paulsen, Petrusbrief, 162f.

¹²⁷¹Vgl. Röm 8, 19ff.

nicht auf seine Weisungen hörte, so läuft auch die gegenwärtige Menschheit, die die von den Propheten verkündeten Worte Gottes missachtet, auf ein erneutes göttliches Strafgericht zu.¹²⁷² Am Tag des eschatologischen Gerichts wird über die gottlose Menschheit entschieden, die ihrer gerechten Strafe nicht entgehen können wird.¹²⁷³

In 2. Petr 3, 8f argumentiert der Verfasser weiter gegen die von den Irrlehrern verbreiteten Parusiezweifel. Er verdeutlicht, dass nicht davon die Rede sein kann, dass Gott nicht verbindlich zu der Verkündigung einer zeitnahen Parusie stehe. Dazu greift der Verfasser auf Ps 90, 4 zurück. „Denn tausend Jahre sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen ist, und wie eine Nachtwache.“ Demnach kann die menschliche nicht mit der göttlichen Zeit verglichen werden. Die göttliche Geschichtsmächtigkeit geht weit über die menschliche Vorstellungskraft hinaus und kann nicht erfasst werden. Zudem ist es Gottes Anliegen, so viele Menschen wie möglich zu retten, weswegen er nur auf den geeigneten Zeitpunkt wartet. Es wird hier hervorgehoben, dass Pseudopetrus keine Zeitspannen berechnen, sondern vielmehr die Freiheit Gottes in dessen Geschichtsplan bewahren will. Zwar wird mit dieser Aussage die unmittelbare Parusieerwartung eingedämmt, aber keinesfalls der Glauben an das eschatologische Heilsgeschehen aufgegeben.¹²⁷⁴

In Vers 9 greift der Verfasser den Vorwurf der Irrlehrer auf, Gott halte sich zurück und zögere mit seiner Wiederkehr. Mit einem neuartigen Argumentationsstrang tritt er der Parusieverzögerung entgegen und streitet den Vorwurf der Irrlehrer nicht einfach ab, sondern verweist auf die heilsgeschichtliche Souveränität Gottes, dessen Erbarmen und den damit zusammenhängenden Willen zur Errettung möglichst vieler Menschen. Das primäre Anliegen Gottes und Christus besteht nicht im Richten und Strafen, sondern in der Vergebung und Errettung. Um dies zu realisieren, zeigen sie Geduld, die auch bereits in alttestamentlichen Texten beschrieben wird¹²⁷⁵. Durch die göttliche Langmut wird den Menschen die Gelegenheit zur Umkehr gegeben. Gottes Erbarmen wird auch daran deutlich, dass er sich nicht nur um die im Glauben gefestigten Christen bemüht, sondern auch um die Schwankenden, Verführten und Verführer, die er zur Umkehr bewegen will, damit sie gerettet werden.¹²⁷⁶

¹²⁷²Schon Jesus fand ähnliche Worte: Lk 17, 27ff.

¹²⁷³Vgl. Paulsen, Petrusbrief, 162f; Knoch, Petrusbrief, 277ff; Frankemölle, Petrusbrief, 110f.

¹²⁷⁴Vgl. Grundmann, Der Brief, 115f; Paulsen, Petrusbrief, 163f.

¹²⁷⁵Vgl. Ex 34, 6f; Num 14, 18; Ps 85, 15. Auch in Schriften des Neuen Testaments finden sich vergleichbare Darstellungen: Mt 18,26; Röm 2, 4; 11, 25ff.

¹²⁷⁶Vgl. Knoch, Petrusbrief, 281ff; Schneider, Die Briefe, 111f.

Erst in 2. Petr 3, 10 geht der Verfasser auf den „Tag des Herrn“ ein. Der jüdischen Tradition zufolge ist dieser Tag des Herrn der Tag des eschatologischen Gerichts.¹²⁷⁷ In christlichen Vorstellungen wird diese Formulierung auf die Wiederkehr Christi übertragen, dem Gott das endzeitliche Gericht übertragen hat.¹²⁷⁸ Nicht ohne Spannungen zum Kontext wird eine zeitliche Nähe dieses Tages ausgedrückt. Durch die Metapher vom Dieb, die sich u.a. auch in synoptischen Überlieferungen findet¹²⁷⁹, wird eine Nähe der Parusie (unabsichtlich?) angedeutet. Allerdings wird diese zeitliche Nähe nicht ausdrücklich betont, weswegen diese Spannung nicht überinterpretiert werden sollte. Es wird in erster Linie ausgedrückt, dass der Mensch nicht in der Lage ist, die Wiederkehr Christi zu berechnen. Dieser Tag wird als Tag des Endgerichts charakterisiert, der für die Gottlosen den Tag der Verurteilung und Verdammnis, für die Gottesfürchtigen den Tag der Vollendung bedeutet. Gleichzeitig ist dieser Tag der Zeitpunkt des Untergangs der Welt durch Feuer¹²⁸⁰: „(...) die Himmel werden vergehen mit gewaltigem Geräusch, Elemente aber im Brande werden aufgelöst (...)“. Der Begriff στοιχεῖα könnte sich auf Wasser, Feuer, Erde und Luft, die Gestirne¹²⁸¹ oder auch auf die Naturkräfte beziehen.¹²⁸² Ausgedrückt werden soll mit dieser Formulierung, gleich, wie der Begriff στοιχεῖα verstanden werden kann, dass die gesamte Schöpfung vernichtet werden wird.¹²⁸³ Erst danach wird die neue Schöpfung kommen, wodurch Hoffnungen auf den Fortbestand der gegenwärtigen Schöpfung zunichte gemacht werden, was auch wieder auf die Aussage der Häretiker abzielt, dass sich an und in der Schöpfung nichts ändern wird. Der Verfasser weist in diesem Vers seine Gemeinde nicht nur auf die Endlichkeit und den damit verbundenen Untergang der Schöpfung hin, sondern vielmehr auf das kommende Gericht, vor dem sich die Menschen verantworten müssen. Das Gericht charakterisiert der Verfasser nicht näher, es kann aber wohl an ein Gericht nach den Werken der Menschen¹²⁸⁴ gedacht werden, was auch

¹²⁷⁷Vgl. Am 5, 18ff.

¹²⁷⁸Vgl. 1. Thess 5, 2; 1. Kor 1, 8. Die Frage, ob eine literarische Abhängigkeit von diesen Texten besteht, kann nicht beantwortet werden. Allerdings darf die Parallelität nicht übersehen werden.

¹²⁷⁹Vgl. Lk 12, 39; Mt 24, 43; 1. Thess 5, 2; Offb 16, 15.

¹²⁸⁰Erst in antiken jüdischen Vorstellungen entstand das Bild einer durch Feuer zerstörten Welt. Dabei offenbart sich Gott in seiner Funktion als Richter durch Feuer. Vgl. u.a. Jes 30, 33; Jer 49, 27; Sach 9, 4. Im Neuen Testament ist 2. Petr 3, 10 die einzige Stelle, in der diese Vorstellung einer durch Feuer zerstörten Schöpfung existiert.

¹²⁸¹So in TestLev 4, 1.

¹²⁸²Vgl. Delling, στοιχεῖον, 670ff; besonders: 686f.

¹²⁸³Vgl. Jes 34, 3; Mt 24, 29; Mk 13, 25; Offb 6, 12.

¹²⁸⁴Vgl. Paulsen, Petrusbrief, 168.

zum Gesamtkontext des Briefes passen würde.¹²⁸⁵

In 2. Petr 3, 11ff werden aus den endzeitlichen Schilderungen Schlüsse gezogen. Der Verfasser ermahnt, wie dies in vielen apokalyptischen Darstellungen üblich ist¹²⁸⁶, die Adressaten auf stilistisch eindrucksvolle Weise, sich angemessen zu verhalten, damit sie nicht beim Endgericht verurteilt werden. Sie sollen sittlich und religiös wachsam sein und ihr Leben auf die Wiederkunft Christi und das kommende Gericht hin ausrichten. Der Verfasser steht noch im Zeichen der Naherwartung der Parusie Christi. Seine Mahnungen zielen somit durch eine entsprechend fromme Lebensgestaltung auch auf ein bewusstes Herbeiführen der endzeitlichen Ereignisse.¹²⁸⁷ Im Schlussvers des Abschnitts verweist Pseudopetrus auf die eigentliche Hoffnung des christlichen Glaubens: Die neue Welt. „Wir erwarten aber, nach seiner Verheißung, neue Himmel und eine neue Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt.“ Dabei ist an die gleiche Vorstellung der neuen Schöpfung gedacht wie in Jes 65, 17 oder Offb 21, 1ff. Gemeint ist hierbei keine Erneuerung der alten Welt, sondern eine vollkommene Neuschöpfung. Es wird nicht präzisiert, wie diese neue Schöpfung aussehen wird. Sie ist aber durch die herrschende Gerechtigkeit Gottes gekennzeichnet, wodurch sie sich von der alten Welt stark unterscheidet. Denn in ihr ging diese Gerechtigkeit verloren. In der gegenwärtigen, alten Welt dominieren die Ungerechten¹²⁸⁸ und die Gläubigen müssen sich bewähren und den Ungerechtigkeiten trotzen, um Eingang in die neue vollendete Welt, in der alles dem göttlichen Willen entspricht, zu finden.¹²⁸⁹

9.3 Zusammenfassung und Fazit

Die Darstellungen der eschatologischen Ereignisse im zweiten Petrusbrief, für die der Verfasser auf traditionelle Vorstellungen zurückgreift, sind nicht sehr detailliert. Pseudopetrus geht es aber auch nicht um detailgenaue Ausmalungen oder um eine lückenlose Abhandlung aller endzeitlichen Faktoren. Da sein Anliegen klar umrissen ist, nämlich sich gegen Irrlehrer zur Wehr zu setzen, die die Parusie Christi bestreiten,

¹²⁸⁵Vgl. Vögtle, Judasbrief, 233ff; Frankemölle, Petrusbrief, 112f; Paulsen, Petrusbrief, 166ff; Knoch, Petrusbrief, 282f.

¹²⁸⁶Vgl. Mk 13, 33ff; 1. Thess 5, 1ff.

¹²⁸⁷Ähnliche Gedanken, dass die Parusie durch die Sünden aufgehalten wird, durch ein gottesfürchtiges Leben jedoch beschleunigt werden kann, sind der jüdischen Tradition vertraut. Vgl. äthHen 104, 3.

¹²⁸⁸Die Gerechtigkeit spielt für den Verfasser eine zentrale Rolle. Vgl. 2. Petr 2, 5.7.21.

¹²⁸⁹Vgl. Grundmann, Der Brief, Huther, Petrus, 432ff; 118f; Knoch, Petrusbrief, 283ff; Seethaler, Petrusbrief, 117f.

drehen sich seine Ausführungen um diesen inhaltlichen Komplex.

Er selbst steht noch in der Tradition der Naherwartung der Parusie, verkündet aber nicht mehr die in Kürze einbrechende Wiederkehr Christi, wie es noch die erste Generation Christen tat. Für Pseudopetrus haben die Endzeitereignisse einen unmissverständlichen Ablauf. In der Zeit vor dem Ende werden falsche Lehrer auftreten. Andere Vorboten des Endes benennt er nicht. Dann, zu einem für den Menschen unbekanntem Zeitpunkt, werden der Tag des Herrn, also die Parusie Christi und das Endgericht, kommen. Mit diesem Tag wird der Untergang der Welt, die durch Feuer vernichtet werden wird, einhergehen. Die Menschen werden bei dem Gericht nach ihren Werken gerichtet, wobei die Gottlosen verurteilt und die Gläubigen Einzug in die neue Welt halten werden. Obwohl er sich mit Gegnern des christlichen Glaubens auseinandersetzt, fallen seine Ausführungen über deren Schicksal nicht so drastisch aus wie dies in anderen apokalyptischen Darstellungen der Fall ist.¹²⁹⁰ Anders verhält es sich hingegen mit seinen polemischen Äußerungen über das Wesen und die Tätigkeiten der Irrlehrer. Dort findet er deutliche Worte und zeichnet ein wenig schmeichelhaftes Bild der Pseudolehrer.

Es ergibt sich ein Gesamtbild aus 2. Petr., das den Fokus auf Gnade, Erbarmen, Rettung und Hoffnung legt. Die Irrlehrer werden nicht gnadenlos verdammt, sondern ihnen - wie auch allen anderen - wird die Güte Gottes vor Augen geführt. Jeder kann noch umkehren. Gott will lieber retten als richten, weswegen er sogar noch mit dem Ende wartet, damit möglichst viele umdenken und den gerechten Weg gehen. Der Verlauf der Schöpfung ist in Gottes Hand und in seinem souveränen Geschichtsplan verankert. Dieser Aspekt bereitet den Gläubigen Hoffnung und sollte die Gottlosen beunruhigen. Denn auch wenn Gott kein Gott ist, der gerne straft, so wird er es dennoch tun. Als letzter Akt wird die zentrale Hoffnung für die Gläubigen in der neuen Welt, die auch zum göttlichen Geschichtsplan gehört und sich nach der Wiederkunft Christi und dem Gericht offenbaren wird, hervorgehoben. Es wird eine vollkommen neue Schöpfung sein, in der Gottes Gerechtigkeit herrschen wird.

Apokalyptisches Denken stellt im zweiten Petrus-Brief eine eindeutig positiv besetzte Größe dar. Sehr deutlich stellt der unbekanntes Verfasser heraus, dass eine apokalyptische Geisteshaltung unverzichtbar ist, was aus seinen massiven Einwänden gegen das Auftreten und die Tätigkeiten der Irrlehrer, die ein antiapokalyptisches Verhalten und Denken leben

¹²⁹⁰Man denke hierbei nur an die endlosen Qualen, die die Gottlosen in der Johannes-Offenbarung oder der Petrus-Apokalypse erleiden müssen.

und predigen¹²⁹¹, zu entnehmen ist. Eine unmittelbare Konsequenz einer nachlassenden oder nicht mehr existenten apokalyptischen Haltung besteht für den Verfasser auch in der Aufgabe des Glaubens. Diesem Umstand will der Verfasser vorbeugen. Durch die im zweiten Petrus-Brief geschaffene apokalyptische Geisteshaltung wird der Glaube der Adressaten aufrechterhalten und die Gläubigen in ihrem Tun gestärkt und mit Hoffnung erfüllt, indem sie dazu angehalten und gemahnt werden, nicht vom christlichen Weg abzukommen und auf das Heil in der neuen Welt hingewiesen werden.

Pseudopetrus rückt seine Apologie gegen diese Irrlehrer in das Zentrum seiner kurzen apokalyptischen Abhandlung, entfaltet aber abschließend kein ausgefeiltes Bestrafungs- und Vernichtungsszenarium für die Häretiker. Durch diesen Verzicht bleiben inhumane Bestrafungs-Darstellungen vermeintlich Gottloser aus. Ein vollkommener Verzicht auf die Verurteilung der Ungläubigen liegt aber auch in 2. Petr nicht vor. Der Aspekt der göttlichen Gnade steht jedoch im Zentrum des zweiten Petrus-Briefes. Mit der Parusie Christi und dem göttlichen Gericht geht die bisherige Schöpfung durch Feuer unter. Dadurch wird die gegenwärtige Welt zu ihrem Ende geführt und überwunden werden. Die in dieser kurzen apokalyptischen Schrift geschilderte Weltuntergangskatastrophe bedeutet letztlich eine Befreiung für die Gläubigen und den Weg zur Erlösung.

¹²⁹¹Sie stritten u.a. die Wiederkehr Jesu und das mit ihm einhergehende Endgericht ab.

10 Die Endzeit in der apokryphen Apokalypse des Petrus

Die Petrus-Apokalypse hat zwar keinen Eingang in den neutestamentlichen Kanon gefunden, war aber in der alten Kirche sehr beliebt und hat stark auf die Volksfrömmigkeit gewirkt. Noch im 4. und 5. Jahrhundert genoss die Apokalypse kirchliches Ansehen. Das besonders Auffällige an der apokryphen Schrift sind die detaillierten grausamen Darstellungen der Hölle und der Bestrafungen, die die Sünder in ihr zu erleiden haben. Auf welchem historischen Hintergrund dieser Text basiert, welche biblischen Parallelen es zu ihm gibt und wie er damals und heute gelesen werden kann, wird im Folgenden zu klären sein. Da die Petrus-Apokalypse nicht den Bekanntheitsgrad wie die kanonischen urchristlichen Endzeitdarstellungen hat, ist eine ausführliche Beleuchtung der Hintergründe der apokryphen Schrift unerlässlich. Zudem kann durch die Untersuchung der zeitgeschichtlichen Umstände ein erster Einblick in die Intention der Schrift ermöglicht werden.

10.1 Hintergründe der Petrus-Apokalypse

10.1.1 Die Überlieferung

Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts war die Apokalypse des Petrus nur durch Erwähnungen bei einigen Kirchenvätern¹²⁹² und aus der Kanongeschichte bekannt.¹²⁹³ Zeitweise galt sie auch als kanonisch¹²⁹⁴; so wird sie im Kanon Muratori erwähnt und steht im Verzeichnis des Codex Claromontanus. Von Clemens von Alexandrien¹²⁹⁵ stammt die früheste Erwähnung.¹²⁹⁶ Daraus kann man schließen, dass die Offenbarung des Petrus im Osten und Westen der Kirche weit verbreitet war und in einigen Gegenden sogar noch im 4. und 5. Jahrhundert kirchliches Ansehen hatte.¹²⁹⁷ Der Text der Apokalypse war allerdings unbekannt.

¹²⁹²Bei Theophilus von Antiochien findet sich in *Ad Autolyicum* II, 19 (um 180) eine Anspielung auf das 15. Kapitel (des Akhmimfragment); Methodius von Olympos zitiert einmal Kapitel 8 und Makarios Magnes (um 400) einmal Kapitel 4 und 5.

¹²⁹³Zu Erwähnungen der Petrus-Apokalypse in antiken literarischen Schriften: Vgl. Kraus, *Petrusapokalypse*, 87ff.

¹²⁹⁴Vgl. Zahn, *Grundriß*, 24f.

¹²⁹⁵Er zitiert zweimal Kapitel 4 und 5 des Akhmimfragments.

¹²⁹⁶Vgl. Bauckham, *Apocalypse*, 4713f; McLachlan Wilson, *Apokryphen*, 352; Dibelius, *Geschichte*, 82.

¹²⁹⁷Vgl. Bardenhewer, *Geschichte*, 611f; Altaner/Stuiber, *Patrologie*, 142; Vielhauer, *Geschichte*, 507.

Seit 1892 ist der Text der Petrus-Apokalypse in einem griechischen Fragment und seit 1910 in einer äthiopischen Fassung bekannt. Das griechische Fragment der Offenbarung wurde zusammen mit Teilen des Petrus-Evangeliums und des griechischen Henochbuches in einem Pergamentcodex in Akhmin in Oberägypten gefunden. Diese Texte stammen aus dem 8. oder 9. Jahrhundert und wurden einem christlichen Mönch als Beigabe mit ins Grab gelegt. Der gefundene Text wurde über ein Zitat identifiziert, das Clemens von Alexandrien in den *Eclogae propheticae* 41, 2 wiedergibt und mit Vers 26 der Petrus-Apokalypse übereinstimmt.¹²⁹⁸ In der äthiopischen Übersetzung ist wahrscheinlich der ganze Text der Petrus-Apokalypse enthalten. In einer äthiopischen Sammelhandschrift fand sich diese Übersetzung neben anderen Texten. H. Duesing übersetzte diesen Text 1913 ins Deutsche. Das griechische Akhmimfragment wird gewöhnlich nach Harnacks Einteilung in 34 Verse und der äthiopische Text nach H. Weinels Einteilung in 17 Kapitel zitiert. Neben diesen beiden Fassungen gibt es noch zwei kleinere griechische Fragmente, von denen eines die Verse 33f beinhaltet, aus dem 5. Jahrhundert stammt und 1894/95 in Ägypten erworben wurde. Das andere Fragment ist Teil der Papyrussammlung Erzherzog Rainer in Wien und umfasst das 14. Kapitel. Nicht zu verwechseln mit dieser Petrus-Apokalypse sind die äthiopische Petrus-Apokalypse II, die Arabische Petrus-Apokalypse I + II oder die koptisch-gnostische Petrus-Apokalypse.¹²⁹⁹

10.1.2 Entstehungszeit und Verbreitung

Die Entstehungszeit der Petrus-Apokalypse ist dadurch, dass Clemens von Alexandrien die Offenbarung als eine heilige Schrift betrachtet (Euseb, VI, 14, 1), mindestens auf die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts anzusetzen. „Der terminus a quo läßt sich durch die Entstehungszeiten des in der Petrus-Apokalypse wahrscheinlich verwendeten 4. Buch Esra (um 100 n. Chr.; vgl. 4. Esr 5, 33 mit Kap. 3.) und des 2. Petrusbriefes (...) näher bestimmen.“¹³⁰⁰ Die mögliche Entstehungszeit könnte um das Jahr 135 liegen, wenn das Feigenbaumgleichnis aus Kapitel 2 zum ursprünglichen Text gehört und auf den die Christen verfolgenden Juden Bar Kochba zu beziehen ist. Der Ort der Entstehung ist wahrscheinlich Palästina¹³⁰¹ oder

¹²⁹⁸Vgl. Müller, *Offenbarung des Petrus*, 563; Maurer, *Offenbarung*, 468; Vielhauer, *Geschichte*, 507f.

¹²⁹⁹Vgl. Bauckham, *Apocalypse*, 4713f; Vielhauer, *Geschichte*, 508; Maurer, *Offenbarung*, 468f; Müller, *Offenbarung des Petrus*, 563.

¹³⁰⁰Müller, *Offenbarung des Petrus*, 563f.

¹³⁰¹Vgl. Bauckham, *Jewish*, 176.

Ägypten. Indizien dafür sind die widerspruchslose Anerkennung durch Clemens von Alexandrien und die Erwähnung der ägyptischen Tierversehrung (Kapitel 10). Zudem muss auf die alte ägyptische Petrustradition hingewiesen werden.¹³⁰²

Außer in Ägypten, von wo sie ins Arabische und nach Äthiopien gelangte, wurde die Petrus-Apokalypse später durch kirchliche Kreise allem Anschein nach fast überall unterdrückt. Einst war die Apokalypse im Osten und Westen weit verbreitet und erfreute sich einer großen Wertschätzung. Im Osten wurde die Schrift von Methodius von Olympos als eine inspirierte Schrift angesehen. Die Stichometrie des Nikephorus zählt die Apokalypse zu den Antilegomena. Für Makarios und Euseb gehört sie zu den unechten Schriften. Im Westen kennt sie der Kanon Muratori als eine in ihrer Kanonizität umstrittene Schrift. Außerdem wird sie in einer lateinischen Predigt aus dem 4. Jahrhundert zitiert.¹³⁰³

Neben der nachlassenden Naherwartung dürfte das Auftreten Bar Kochbas als falscher Messias ein Grund für die Entstehung der Petrus-Apokalypse sein. Die Zukunftserwartung durch die Jenseitshoffnung zu ersetzen ist ein Versuch, „mit dem Ausbleiben der Parusie fertig zu werden“¹³⁰⁴.

10.1.3 Das Problem der beiden Fassungen

Der ursprüngliche Text der Petrus-Apokalypse ist nicht bekannt. Allerdings bietet die äthiopische Fassung einen vollständigen, wenn aber auch sicherlich nicht fehlerfreien Text. Weil der griechische Text so fragmentarisch ist, ist eine Erschließung des ursprünglichen Inhalts nicht mehr möglich. Neben zahlreichen sprachlichen Differenzen gibt es zwischen dem Akhmimfragment und der äthiopischen Übersetzung weitere Unterschiede. Der Umfang der äthiopischen Fassung ist fast dreimal so groß wie der des griechischen Fragments. Zudem sind die erheblichen Unterschiede in der Darstellung des Himmels und der Hölle in den beiden parallelen Texten auffällig. Zwar gibt es im Wesentlichen eine sachliche Übereinstimmung bei der Schilderung der Hölle, aber es existieren Unterschiede in der Diktion und hinzu kommt, dass der griechische Text teilweise unvollständig ist. Die Schilderungen über das Paradies gehen inhaltlich weit auseinander. In der äthiopischen Version wird das Paradies eigentlich nur im 14. Kapitel erwähnt. In den darauf folgenden

¹³⁰²Vgl. Bauckham, *Apocalypse*, 4738; Berger, *Offenbarung*, 275; Maurer, *Offenbarung*, 469; Müller, *Offenbarung des Petrus*, 563f.

¹³⁰³Vgl. Maurer, *Offenbarung*, 469; Müller, *Offenbarung des Petrus*, 564.

¹³⁰⁴Vielhauer, *Geschichte*, 513.

Kapiteln folgt eine Darstellung der Verklärung Jesu. In der griechischen Version gibt es keine Parallele zur Verklärungsgeschichte, dafür wird aus ihr die eigentliche Paradiesschilderung.

Die Form der Schilderung ist in beiden Versionen gleich. Petrus erzählt in der Vergangenheitsform über die Schau der Welt der Gläubigen, die Jesus auf dem heiligen Berg vermittelte. In den gleichen Rahmen stellt die griechische Version die Darstellung der Hölle, wohingegen die äthiopische Fassung diese Schilderung als eine Zukunftsweissagung Jesu präsentiert. Zudem ist die veränderte Reihenfolge der Darstellungen auffällig. In der äthiopischen Fassung steht die Höllenschilderung im Zusammenhang mit der Weissagung Jesu über seine Wiederkunft, die Auferweckung der Toten und das letzte Gericht. Erst dann folgt die Verklärungsgeschichte. „Die Verbindung mit der Verklärungsgeschichte im äthiopischen Text stellt freilich einen Versuch dar, die Erscheinung der beiden ungenannten Seligen zu erklären und damit der Geschichte Jesu einzufügen.“¹³⁰⁵ In der griechischen Version ist die Reihenfolge umgekehrt.¹³⁰⁶ Der äthiopische Text gilt zwar als ursprünglicher, enthält aber auch sekundäre Züge. Ein Problem besteht in der Identifizierung der beiden Seligen in der Paradiesschilderung als Mose und Elia. In der griechischen Übersetzung bleiben die beiden Gestalten anonym. Da die Schilderung der beiden Seligen nicht auf die alttestamentlichen Gottesmänner passt und man nicht davon ausgehen kann, dass ihre Namen nachträglich aus dem Text gestrichen wurden, muss angenommen werden, dass das Akhmim-Fragment hier traditionsgeschichtlich primär ist.¹³⁰⁷ Bei allen Unterschieden bleibt aber auch festzuhalten, dass beide Versionen den wesentlichen Inhalt gemeinsam haben: Die Darstellung der Hölle und der Bestrafung der Sünder; die Schilderung des Paradieses, des Schicksals der Gerechten und der Erscheinung von zwei Himmelsbewohnern. Zudem spricht Petrus in beiden Fassungen im Ich- und Wir-Stil.¹³⁰⁸

Man kann bei der Lektüre beider Versionen leicht ihre nahe Verwandtschaft ausmachen, in den parallelen Berichten jedoch keine wirkliche Identität beider Fassungen feststellen. Festzuhalten bleibt: Der äthiopische Text entspricht ungefähr dem ursprünglichen Umfang der Apokalypse des Petrus¹³⁰⁹, da er „nur wenig über die Angaben hinausgeht, die die Stichometrie des Nikephoros (300 Stichoï) und der Codex Claromonta-

¹³⁰⁵Dibelius, Geschichte, 84.

¹³⁰⁶Vgl. Maurer, Offenbarung, 469f; Müller, Offenbarung des Petrus, 564.

¹³⁰⁷Vgl. McLachlan Wilson, Apokryphen, 352; Vielhauer, Geschichte, 510f.

¹³⁰⁸Vgl. Vielhauer, Geschichte, 508.

¹³⁰⁹Vgl. Vielhauer, Geschichte, 509.

nus (270 Stichoi) machen“¹³¹⁰. Die äthiopische Fassung beinhaltet in den Kapiteln 4, 5, 8, 10, 12 und 14 alle alten Zitate. Daraus kann geschlossen werden, dass hier der ursprüngliche Text der Petrus-Offenbarung vorliegt. Aus dem Papyrusfragment der Sammlung Erzherzog Rainer kann geschlossen werden, dass der ursprüngliche Text durch die Übersetzungen ins Äthiopische erheblich gelitten hat. Die Darstellung der Hölle in der äthiopischen Fassung ist durch die Bezeugung Dritter gestützt und als ursprünglich belegt.¹³¹¹

10.1.4 Rahmen und Inhalt der Apokalypse

Die äthiopische Fassung ist von einer Rahmenhandlung umgeben. Im ersten Kapitel wird berichtet, dass Jesus mit seinen Jüngern auf dem Ölberg sitzt und er von ihnen gefragt wird, wie die Zeichen seiner Parusie und des Endes der Welt aussähen.¹³¹² Christus gibt daraufhin folgende Antwort, die zudem noch eine Warnung enthält: „Gebt acht, daß man euch nicht verführe und daß ihr nicht Zweifler werdet und anderen Göttern dienet. Viele werden kommen in meinem Namen, indem sie sagen: „Ich bin Christus“. Glaubt ihnen nicht und nähert euch ihnen nicht. Denn die Parusie des Gottessohnes wird nicht offenbar sein, sondern wie der Blitz, der scheint vom Osten bis zum Westen.“¹³¹³ Jesus berichtet weiter, dass er in Begleitung eines Heeres auf einer Wolke kommen und Gott ihn krönen werde, damit er die Lebenden und die Toten richten könne. Danach schildert Jesus die ersten Anzeichen und den Ablauf der Endzeit. Ein Szenenwechsel vollzieht sich nach den Weissagungen über die Endgeschehnisse und die Höllenstrafen: Christus und die Jünger begeben sich auf den heiligen Berg und begegnen dort zwei beeindruckenden himmlischen Gestalten: Mose und Elia (Kapitel 15 - 17). Es handelt sich um den Verklärungsberg aus Mk 9, 2ff. Petrus möchte, nachdem sie von dort aus den Paradiesgarten geschaut haben, die drei Hütten bauen. In dem Moment ertönt die Himmelsstimme, die Wolke kommt zum Vorschein und führt Christus zusammen mit Mose und Elia zum Himmel. Daraufhin steigen die Jünger wieder vom Berg herab.¹³¹⁴ Durch den Schluss soll gezeigt werden, dass sich die Rahmenhandlung, welche mit einer bekann-

¹³¹⁰Müller, Offenbarung des Petrus, 565.

¹³¹¹Vgl. Müller, Offenbarung des Petrus, 565; Maurer, Offenbarung, 470.

¹³¹²An dieser Stelle ist die Situation von Mk 13, 3ff aufgenommen. In Mk 13 wird Christus jedoch nicht nur nach den Zeichen der Endzeit, sondern vor allem nach dem Zeitpunkt des Endes gefragt.

¹³¹³Text nach: Müller, Offenbarung. In: Neutestamentliche Apokryphen 2, 566f.

¹³¹⁴Vgl. Apg 1, 9.12.

ten Szene aus dem Leben Christi beginnt, wirklich an Ostern zutragen soll.¹³¹⁵

Im Akhmim-Fragment fehlt eine Rahmenhandlung. Es gibt aber auch hier einen Szenenwechsel: Der Gang auf den Berg (Vers 4). Höchstwahrscheinlich ging diesem Gang wie im äthiopischen Text eine ähnliche Szene voraus, denn auch in der griechischen Fassung gibt es vergleichbare Warnungen und Weissagungen über die Endzeit. Alles andere spielt sich aber auf dem Berg ab. Jesus wird von den Jüngern gebeten, ihnen einen der abgeschiedenen Seligen zu präsentieren (Vers 5). Dann sehen sie zwei Männer, deren beeindruckendes Aussehen ebenso wie in der äthiopischen Fassung geschildert wird. Allerdings bleiben die Gestalten hier anonym (Vers 6 - 13). Die Jünger sehen das Paradies und dessen Bewohner (Vers 14 - 20), im Anschluss erblickt Petrus dem Paradies gegenüber den Ort der Strafe, dessen Insassen und ihre Pein und Qualen (Vers 21 - 34). An dieser Stelle bricht das Stück ab.¹³¹⁶

10.1.5 Bedeutung und Ursprünge der apokryphen Schrift

Die Bedeutung der Petrus-Apokalypse liegt vor allem auf religionsgeschichtlichem Gebiet. Durch diesen Typ Schrift sind Vorstellungen von Himmel und Hölle in die christliche Kirche übergegangen. Allerdings liegt das Interesse der Petrus-Apokalypse nicht mehr auf der Person des Erlösers, sondern ganz auf der Darstellung des Jenseits, des Himmels und der Hölle. Es wird eine andere Welt beschrieben als die in der Johannes-Offenbarung. Die Petrus-Apokalypse konzentriert sich nicht auf das endzeitliche Geschehen der Zukunft, sondern auf den jenseitigen Zustand, auf die Schilderung der unterschiedlichen Sünderklassen, auf die Bestrafung der Bösen und die Belohnung der Gerechten.¹³¹⁷ Dies geschieht in erster Linie aus seelsorgerlichem Interesse für das Individuum. Durch die Darstellungen der Hölle sollen die Bösen gewarnt und die Guten durch die Schilderung des Paradieses gelockt werden. Die Schilderung der Hölle fällt sehr viel detaillierter aus als die des Paradieses. Dieser Umstand muss nicht nur darauf zurückzuführen sein, dass der Verfasser für die widergöttlichen Gegner möglichst grausame Formen der Vergeltung sucht, die er zur Abschreckung ausführlich schildert. Hinzu kommt der Aspekt, dass das Dunkle und Böse mehr als das Gute fasziniert und irritiert. Darstellungen von Grausamkeiten zogen und ziehen Menschen in ihren Bann,

¹³¹⁵Vgl. Vielhauer, Geschichte, 508f.

¹³¹⁶Vgl. Vielhauer, Geschichte, 509.

¹³¹⁷Vgl. Bauckham, Petrus-Apokalypse, 1179.

was letztlich Einschüchterung zur Folge haben kann. Hinter den Schilderungen des drohenden grausamen Schicksals der Ungläubigen scheint sich auch eine sehr viel höhere, fast schon persönliche Emotionalität zu verbergen als dies in anderen apokalyptischen Schriften des Urchristentums der Fall ist. Der Leser gewinnt den Eindruck, als wolle der Verfasser nicht nur Abschreckung auf höchstem Niveau betreiben, sondern vor allem selbst erlebte und von den „Bösen“ verursachte Drangsale verarbeiten. Dadurch besitzt die Schrift Anklänge einer Abrechnung und eines furchterregenden Wunschdenkens.

Die in der Petrus-Offenbarung enthaltenen Vorstellungen haben unterschiedliche Ursprünge. Neben jüdischen und christlichen Vorstellungen findet sich vor allem in der Höllenschilderung orphisch-pythagoräisches Gedankengut.¹³¹⁸ Die Vorstellungen vom Jüngsten Gericht, vom Untergang der Welt, der Auferstehung der Toten, usw. sind jedoch orientalischer Herkunft und in zahlreichen Modifikationen verbreitet.¹³¹⁹ Die Bedeutung der Petrus-Offenbarung liegt darin, dass „sie diese Vorstellungen mit der christlich-jüdischen Eschatologie verbunden und dem Christentum übermittelt hat bzw. ein Dokument dieser Verbindung und Übermittlung darstellt“¹³²⁰.

10.2 Die eschatologischen Ereignisse in der Petrus-Apokalypse

Aufgrund der ausführlicheren Überlieferung wird sich die Analyse der Endzeitereignisse in der Petrus-Apokalypse auf den äthiopischen Text beziehen. Der Verfasser der Petrus-Offenbarung thematisiert in seinen Schilderungen der Endzeitereignisse die Gefahr von falschen Messiasen, die Auferweckung der Toten, das Jüngste Gericht und die Belohnung der Gläubigen im Paradies. Auffällig ist die besonders ausführliche Darstellung der Bestrafung der Gottlosen. Der Autor beschreibt 21 Sünderklassen, die jeweils eine ihnen entsprechende Qual erleiden müssen. Eingeteilt werden kann die Petrus-Apokalypse in drei Teile: In Kapitel 1 und 2 findet ein Gespräch zwischen den Jüngern und Jesus über die Zeit und die Zeichen der Parusie statt, Kapitel 15 - 17 beinhalten die Vision von Moses und Elia und der Himmelfahrt Jesu. Diese Rahmen-erzählung umschließt den Mittelteil (Kapitel 3 - 14), in dem sich die

¹³¹⁸Vgl. Dieterich, *Nekyia*, 212.

¹³¹⁹Vgl. Maurer, *Offenbarung*, 471; Vielhauer, *Geschichte*, 512.

¹³²⁰Vielhauer, *Geschichte*, 513.

Visionen über das Gericht und die Bestrafung der Ungläubigen finden. Interessant ist die Frage, ob in der Offenbarung des Petrus eine Christus in den Mund gelegte Weissagung erkannt werden kann oder aber eine in der apokalyptischen Literatur übliche Himmels- und Höllenwanderungs-Weissagung vorliegt. „Da einige von den sonst erhaltenen Zitaten auch in der Zeitform der Zukunft reden, so ist die erste der genannten Antworten wahrscheinlich.“¹³²¹

10.2.1 Falsche Messiasse als Auftakt der Endzeit: Kapitel 1 - 2

Bereits im ersten Kapitel warnt Jesus die Jünger vor falschen Messiasen und vor Verführern, die versuchen, die Gläubigen vom Glauben abzubringen und zum Götzendienst zu verleiten. Die Jünger sollen diesen Verführern gegenüber vorsichtig und wachsam sein und dürfen ihnen keinen Glauben schenken oder sich ihnen gar nähern. Das Entscheidende ist, dass die Gerechten standhaft im Glauben bleiben. Wer sich hinter diesen Verführern verbirgt, ist nicht zu klären. Es handelt sich hier um keine Einzelperson, sondern um eine oder mehrere Gruppierungen von Verführern. Ob hierbei an Häretiker gedacht wurde, ist nicht mit Sicherheit zu klären.

Im zweiten Kapitel wird die Gestalt des Verführers ein wenig präziser beschrieben. Christus erklärt den Jüngern durch das Feigenbaumgleichnis, dass das Ende der Welt eintreten wird, wenn der Spross des Feigenbaumes hervorgekommen ist und dessen Zweige getrieben haben. Der Feigenbaum symbolisiert das Haus Israel und wenn dessen Zweige getrieben haben, werden lügnerische Messiasse kommen¹³²². Der Verführer gibt sich als der Christus aus und die Menschen werden sich ihm zuwenden und den richtigen Christus verleugnen. Das Auftreten der falschen Messiasse wird die Endzeit einläuten. „Dieser Lügnerische ist aber nicht Christus. Und wenn sie ihn verschmähen, wird er mit Schwertern (Dolchen) morden, und es wird viele Märtyrer geben.“¹³²³ Henoah und Elias werden zu den Menschen gehen und sie davon überzeugen, dass dies „der Verführer sei, der in die Welt kommen und Zeichen und Wunder tun muß, um sie zu verführen“¹³²⁴. Die Gestalt des Verführers ist an dieser Stelle keine unscheinbare kollektive Größe von Irrlehrern, sondern eine Einzel-

¹³²¹Dibelius, Geschichte, 83f.

¹³²²Vgl. Mk 13, 22.

¹³²³Text nach: Müller, Offenbarung. In: Neutestamentliche Apokryphen 2, 567.

¹³²⁴Text nach: Müller, Offenbarung. In: Neutestamentliche Apokryphen 2, 567.

gestalt. Wenn sich diese Gestalt auf den die Christen verfolgenden Juden Bar Kochba deuten ließe¹³²⁵, ergäbe sich eine konkrete zeitgeschichtliche Deutung¹³²⁶, wodurch der Hintergrund der Apokalypse näher definiert werden könnte. Doch bleibt diese Überlegung Spekulation, da es dafür keine Belege gibt.

Im ersten Kapitel der Offenbarung besteht nahezu die gleiche Situation wie in Mk 13, 3ff bzw. Mt 24, 3ff.¹³²⁷ Sowohl in Mk 13 als auch in Mt 24 wird Jesus auf dem Ölberg sitzend von seinen Jüngern gefragt, wann das Ende kommen werde und was die Zeichen seiner Parusie sein werden.¹³²⁸ Jesus antwortet in Mk 13, 5ff und Mt 24, 4ff - wie im ersten Kapitel der Offenbarung des Petrus - mit einer Warnung vor Menschen, die die Gemeinde in die Irre führen werden. Später werden diese Verführer als Pseudochristusse bezeichnet, die mit Zeichen und Wundern versuchen werden, die Gerechten in die Irre zu führen (Mt 24, 23f; Mk 13, 21f). Wer sich aber hinter diesen Verführern verbirgt, ist nicht eindeutig erkennbar. Hier wird vermutlich nicht auf Juden verwiesen, die für sich beanspruchen, der Messias zu sein.¹³²⁹ Möglicherweise handelt es sich bei den Verführern um Propheten, die im Namen des Herrn sprachen und dafür dessen „Ich“ gebrauchten. Es kann auch an zeitgenössische Messiasprätendenten oder an solche Verführer gedacht werden, die vorgeben zu wissen, dass Jesus schon da sei.¹³³⁰ Die Pseudochristusse stellen (wie auch in der Petrus-Apokalypse) nicht den Antichristen dar. Dieser wird von einigen Kommentatoren in Mk 13, 14ff in der Gestalt des Scheusals gesehen.¹³³¹

Ob es an dieser Stelle eine literarische Abhängigkeit gegeben hat, kann nicht geklärt werden. Allerdings sind die inhaltlichen Parallelen sehr auffällig und sollten nicht ignoriert werden. Sie sind ein Indiz dafür, dass der Autor Mk 13 oder Mt 24 gekannt haben könnte.

¹³²⁵Vgl. Buchholz, Eyes, 408ff; Vielhauer, Geschichte, 508. Schäfer lehnt die Deutung auf Bar Kochba ab. Vgl. Schäfer, Bar Kochba-Aufstand, 61f.

¹³²⁶Damit nähme Bar Kochba eine vergleichbare Position ein, wie Domitian in der Johannes-Offenbarung.

¹³²⁷Vgl. Buchholz, Eyes, 267ff.

¹³²⁸Vgl. Gnilka, Matthäusevangelium, 312; Luz, Matthäus, 418ff; Gnilka, Markus, 183f.

¹³²⁹Vgl. Luz, Matthäus, 420.

¹³³⁰Vgl. Gnilka, Matthäusevangelium, 324; Luz, Matthäus, 420; Gnilka, Markus, 186f.

¹³³¹Vgl. Gnilka, Markus, 195. Anders: Brandenburger, der in Mk, 13, 14ff nicht den Antichristen sieht. Vgl. Brandenburger, Apokalyptik, 83ff.

10.2.2 Exkurs: Zur Gestalt Bar Kochbas als möglicher falscher Messias

Wenn der falsche Messias auf eine historische Gestalt bezogen werden kann, ist dies wahrscheinlich Bar Kochba. Nach dem desaströsen Jahr 70 n. Chr. gab die messianische Hoffnung dem jüdischen Volk Kraft. Nun trat mit Bar Kochba die geeignete Gestalt auf und führte die Juden im zweiten Jüdischen Krieg (ca. 132 - 135 n. Chr.) gegen die Römer an. Die Ursachen für diesen Aufstand sind umstritten. Es gibt in der Forschung drei Gründe, wie es zu dem Krieg gekommen sein könnte:

1. Kaiser Hadrian erlaubte nach seinem Regierungsantritt zunächst den Wiederaufbau des Tempels, zog diese Erlaubnis dann aber wieder zurück.
2. Hadrian wollte Jerusalem als römische Kolonie Aelia Capitolina neu erbauen lassen.
3. Der Kaiser erließ ein Edikt, das den Juden die Beschneidung verbot.¹³³²

Bar Kochba¹³³³ trat mit messianischem Anspruch auf und wurde zum Herrscher der Juden. Zwar erscheint weder auf den Münzen noch in Dokumenten der Titel „Messias“ oder „König“, aber es kann „kein Zweifel daran bestehen, daß mit dem Bar Kochba-Aufstand und seinem Führer messianische Implikationen verbunden waren“¹³³⁴. Belege dafür finden sich in christlichen und rabbinischen Quellen. Bar Kochba erwarb die Anerkennung von Rabbi Akiba¹³³⁵, der ihn auch zum Messias erklärte und seinen Namen (Kochba) mit der Prophezeiung des Sterns, der aus Jakob hervortritt, verbindet.¹³³⁶ „R. Shimon b. Yohai lehrte: Mein Lehrer Aqiva legte [den Bibelvers]: Ein Stern tritt hervor aus Jakob (Num 24, 17) [folgendermaßen] aus: Kozeba tritt hervor aus Jakob! R. Aquiva sagte [nämlich], als er den Bar Kozeba sah: Dieser ist der König Messias!“¹³³⁷

Allerdings konnten die Christen in ihm nicht den Messias sehen, ohne ihren eigenen Glauben aufzugeben und deshalb weigerten sie sich, ihn als Messias zu verehren. Ebenso wenig konnten sich die Christen aufgrund des Liebesgebotes am gewaltsamen Widerstand gegen die Römer

¹³³²Vgl. Schäfer, Bar Kochba-Aufstand, 29.

¹³³³Der Name Bar Kochba bedeutet Sternensohn.

¹³³⁴Schäfer, Bar Kochba-Aufstand, 55.

¹³³⁵Vgl. Bardtke, Handschriftenfunde, 64ff.

¹³³⁶Vgl. Bauckham, Jewish, 187f.

¹³³⁷y Taan 4, 8, fol. 68d. In: Schäfer, Bar Kochba-Aufstand, 55.

beteiligen. Aus diesem Grund kam es zu Verfolgungen der Christen.¹³³⁸ Bar Kochba besaß eine starke Torahfrömmigkeit und einen sehr rigorosen und brutalen Charakter. Bei Justin und Eusebius finden sich Hinweise für die Gewalttätigkeit und die Verfolgung der Christen. „Denn auch in dem jetzt stattgehabten jüdischen Krieg befahl Barchochebs, der Oberanführer des Aufstandes der Juden, die Christen allein zu schwersten Strafen abzuführen, wenn sie nicht Jesus den Christus verleugneten und (ihn) lästerten.“¹³³⁹ Diese zeitgeschichtlichen Faktoren könnten den historischen Hintergrund für die Abfassung der Petrus-Offenbarung bilden, was den in ihr verarbeiteten Thematiken und deren Darstellungsweise inhaltlich und kausal entspräche.¹³⁴⁰

10.2.3 Die Auferstehung: Kapitel 3 - 4

Nach den Warnungen vor dem falschen Messias zeigt Christus Petrus ein Bild von allen Seelen der Menschen und dem, was sich am jüngsten Tage erfüllen wird (Kapitel 3). Petrus sieht, wie die Gerechten von den Sündern geschieden werden. Die Gottlosen werden für alle Ewigkeit ausgerottet werden. Im darauf folgenden Kapitel beschreibt Jesus das Szenario der Auferstehung. Dieses vierte Kapitel besteht aus einer Zusammenstellung von apokalyptischen Traditionen über die endzeitliche Auferstehung von den Toten. Dieses Material über die Auferstehung ist aber in das Thema des Gerichts und des Richtens bzw. der Bestrafung integriert.¹³⁴¹ Die Auferstehung findet am Tage des Gerichts statt. Dabei dient die Auferstehung als eine Art Vorspiel für das Gericht und die Bestrafung der Gottlosen. Es wird eine Auferstehung aller Menschen beschrieben, auch und insbesondere der Gottlosen. „Und am Tage der Entscheidung des Gerichts Gottes werden alle Menschenkinder vom Osten bis zum Westen vor meinem Vater, dem ewigen Lebendigen, versammelt werden, und er wird der Hölle gebieten, daß sie ihre stählernen Riegel öffnet und alles, was in ihr ist, zurückgibt.“¹³⁴² An dieser Stelle wird beschrieben, woher die Toten kommen werden.¹³⁴³ Dadurch, dass die Hölle sich dem Wort Gottes

¹³³⁸Vgl. Schürer, History, 544f.

¹³³⁹Justin, Apologie, I 31, 6f.

¹³⁴⁰Dass sich hinter dem falschen Messias Bar Kochba verbirgt, hält Bauckham für sehr wahrscheinlich. Vgl. Bauckham, Jewish, 187ff; 236ff.

¹³⁴¹Vgl. Bauckham, Jewish, 198.

¹³⁴²Text nach Müller, Offenbarung. In: Neutestamentliche Apokryphen 2, 568.

¹³⁴³Vgl. Offb 20, 13f; 4 Esr 7, 32: „Die Erde gibt die heraus, die in ihr schlafen, der Staub die, die still in ihm ruhen.“ Text nach: Schreiner, Das 4. Buch Esra, 346. äthHen 51, 1: „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.“ Text nach: Uhlig,

unterwerfen muss, wird mit ihr die größte Unheilsmacht ausgeschaltet. Aber es ist nicht nur die Hölle, die die Toten freigegeben muss, sondern auch wilde Tiere müssen alles Fleisch, das sie gefressen haben, zurückgeben.¹³⁴⁴ Gott will nämlich, dass die Menschen (wieder) sichtbar werden, denn nichts geht für Gott zugrunde¹³⁴⁵. Damit wird explizit eine leibliche Auferstehung vorausgesetzt. Es besteht eine vollständige Identität zwischen dem Todes- und dem Auferstehungsleib. Wie die folgenden Sätze zeigen, gibt es hier einen Rückverweis auf die Schöpfung, wobei an eine positive Leiblichkeit gedacht wird. Es wird schöpfungstheologisch argumentiert. „Denn alles (geschieht) am Tage der Entscheidung, am Tage des Gerichts mit dem Sprechen Gottes, und alles geschieht, wie er die Welt schafft, und alles, was darin ist, hat er geboten, und alles geschah, ebenso in den letzten Tagen, denn alles ist Gott möglich.“¹³⁴⁶ Im Folgenden wird der Prozess der Auferweckung detailliert dargestellt. „Menschenkind, weis sage über die einzelnen Gebeine und sage zu den Knochen: Knochen in Glieder, Muskel, Nerven, Fleisch und Haut und Haare drauf.“¹³⁴⁷ Dabei steht wahrscheinlich Ez 37, 4ff im Hintergrund.¹³⁴⁸ Dort handelt es sich aber um keine wirkliche Auferstehung, sondern um eine nationale Wiederherstellung des Gottesvolkes¹³⁴⁹. In der Petrus-Apokalypse diente zumindest das Bild aus Ez 37, um die Auferstehung in der Offenbarung darzustellen.¹³⁵⁰ Es ist ein vom Tode rückläufiger Prozess. So wie sich im Tod alles zersetzt und der Körper verwest, wird er jetzt wieder „neu geschaffen“. Zu der Wiederherstellung des Körpers kommen noch Seele und Geist hinzu, die der Engel Uriel, der von Gott bei der Auferweckung der Toten am Tag des Gerichts bestellt wurde, den Menschen auf Befehl Gottes wiedergibt. Eine Verwandtschaft gibt es auch zu den Christlichen Sibyllinen 2, 220 - 224. „Er, der Beherrscher des Alls, und Er ist Richter der Menschen. Seele und Atem hierauf und Stimme verleiht den Entschlaf’nen neuerdings Geheiß; die Gebeine, verbunden zu Gliedern mancherlei Zwecken gemäß, im Fleisch die kräftigen Sehnen, Adern und

Das Äthiopische Henochbuch, 593f.

¹³⁴⁴Vgl. Bauckham, Resurrection, 284ff.

¹³⁴⁵Text nach Müller, Offenbarung. In: Neutestamentliche Apokryphen 2, 568.

¹³⁴⁶Text nach Müller, Offenbarung. In: Neutestamentliche Apokryphen 2, 568. Vgl. dazu auch Gen 1, 3.

¹³⁴⁷Text nach Müller, Offenbarung. In: Neutestamentliche Apokryphen 2, 568.

¹³⁴⁸Vgl. Buchholz, Eyes, 295f.

¹³⁴⁹Vgl. Zimmerli, Ezechiel, 918ff.

¹³⁵⁰Allerdings gab es schon im antiken Judentum die Vorstellung von einer Auferstehung. So wurde Ez 37 von manchen Rabbinen auch als wahre Totenaufweckung verstanden. Vgl. Stemberger, Problem, 282f.

Haut, die die Muskeln umspannt, das frühere Haupthaar.“¹³⁵¹ „Sibylline Oracle 2:221 - 224 has the following ten Components: souls, breath (spirit), voice, bones, joints, flesh, tendons, veins, skin, hairs. (...) Apocalypse of Peter 4:7 - 8(9), (...), has a list of nine components, corresponding with all of those in Sibylline Oracle 2:221 - 224 with the single exception of ‚voice‘ (αὐδὴν).“¹³⁵²

Danach verdeutlicht Jesus mit dem Gleichnis vom Samenkorn, wie der Prozess der Auferweckung des Leibes zu verstehen ist. „Wie etwas Trockenenes, das seelenlos ist, sät man sie in die Erde. Und sie leben auf, bringen Frucht, und die Erde gibt (sie) wieder wie ein anvertrautes Pfand. Und dieses, was stirbt, was als Same in die Erde gesät wird, lebendig wird und dem Leben zurückgegeben wird, ist der Mensch.“¹³⁵³ Der Autor der Petrus-Offenbarung entfaltet hier nicht wie Paulus eine ausführliche Abhandlung über die Gestaltung der Auferstehung. Ob es sich hier wie bei Paulus um eine Verwandlung des Leibes handelt, ist nicht ganz eindeutig, aber höchstwahrscheinlich nicht der Fall. Die Ausführungen des Verfassers deuten auf die Vorstellungen einer realistischen leiblichen Auferstehung hin. Somit wird der Mensch seinen alten Leib mitsamt allen Gliedern, Knochen, usw. wieder erhalten und keinen „neuen“ geistlichen Leib bekommen. Durch das Bild vom Samenkorn könnte allerdings auch an eine Verwandlung gedacht werden. Es heißt schließlich vom Samenkorn, dass es „seelenlos“ sei, wenn es in die Erde gesät wird. Dann aber lebt das Samenkorn auf und wird von der Erde wie ein Pfand wieder zurückgegeben. Dass es danach nicht mehr seelenlos ist, wird nicht explizit gesagt, könnte aber im Hintergrund stehen. Denkbar ist, dass mit dem Fruchtbringen des Samenkorns die Verwandlung angedeutet sein könnte. Der Begriff „seelenlos“ kann jedoch auch, wie es sehr wahrscheinlich zutrifft, so verstanden werden, dass sich bei dem verstorbenen Menschen durch den Tod eine Trennung von Leib und Seele vollziehen wird und erst mit der Auferstehung Leib und Seele wieder zusammenfügen werden. Es handelt sich hier also um einen klassischen Leib-Seele-Dualismus. Die Erde bewahrt somit nur den Körper auf und gibt ihn bei der Auferweckung wieder heraus. Das würde zu dem vorhergehenden, aus Ez 37 entnommenen Satz sehr viel besser passen. Die Formulierung „Fruchtbringen des Samenkorns“ dürfte das Lebendigwerden bezeichnen. Einen weiteren Hinweis auf eine mögliche Verwandlung kann man am Anfang

¹³⁵¹Text nach: Kurfess, Christliche Sibyllinen. In: Neutestamentliche Apokryphen 2, 506.

¹³⁵²Bauckham, Quotation, 260.

¹³⁵³Text nach: Müller, Offenbarung. In: Neutestamentliche Apokryphen 2, 568.

des 13. Kapitels vermuten. Dort wird von den Auserwählten gesagt, dass sie „bekleidet waren mit den Kleidern des ewigen Lebens.“¹³⁵⁴ Allerdings hat dieses Gewandmotiv nichts mit dem aus 1. Kor 15 zu tun. Mit dem Kleid des ewigen Lebens soll lediglich ausgesagt werden, dass die Auserwählten nach der Auferweckung am ewigen Leben teilhaben und kein irdisches Leben mehr führen.

Insofern ist eher davon auszugehen, dass der Autor keine Verwandlung bei der Auferweckung voraussetzt, sondern diese realistisch denkt, in der Form, dass der Auferstandene in seinem alten Leib auferweckt wird.

Ob der Verfasser das Samenkornvergleichnis aus 1. Kor 15, 36ff als Vorlage hatte oder auf ein jüdisches Vorbild zurückgriff, kann nicht geklärt werden. Sicher ist nur, dass er das Bild vom Samenkorn gekannt haben wird.

10.2.4 Das eschatologische Gericht: Kapitel 5 - 6

Die dominierenden Themen in der Petrus-Apokalypse sind das endzeitliche Gericht und die daran anschließende Bestrafung der Gottlosen. Vor dem Gericht werden jedoch zunächst alle Menschen erscheinen, die Gerechten wie die Sünder. Im Anschluss findet die Aufteilung statt. Wenn angenommen werden kann, dass im Hintergrund die Verfolgung durch Bar Kochba und der damit zusammenhängende Druck einen falschen Messias verehren und dadurch den eigenen Glauben verleugnen zu müssen steht, dann handelt es sich hier um die klassische apokalyptische Krisen-Situation, wie sie schon in Dan 7 und auch in der Johannes-Offenbarung vorzufinden ist. Die Petrus-Apokalypse skizziert somit die traditionelle apokalyptische Vorstellung, die eine Auferstehung der Toten, das Endgericht und die dann folgende Bestrafung der Gottlosen vorsieht. Durch den Urteilspruch des gerechten Gottes werden bei dem Jüngsten Gericht all diejenigen, die unter der Verfolgung gelitten haben und auch als Märtyrer gestorben sind, ihre verdiente Belohnung erhalten. Die Sünder aber werden ewige Qualen erleiden.¹³⁵⁵

Nach welchem Maßstab jeder Mensch verurteilt wird, wird in der Apokalypse des Petrus fünf Mal gesagt. Mit der in der jüdischen und christlichen Literatur traditionellen Wendung „Es wird vergolten werden, einem jeden nach seinem Tun“, die schon in Jer 17, 10; Ps 62, 12f., Offb 20, 13 und Mt 16, 27 zu finden ist, wird festgelegt, dass die Taten eines Menschen

¹³⁵⁴Text nach: Müller, Offenbarung. In: Neutestamentliche Apokryphen 2, 574.

¹³⁵⁵Vgl. Bauckham, Jewish, 194f.

bei der Urteilsfindung entscheidend sind.¹³⁵⁶ Zum ersten Mal taucht diese Formulierung im ersten Kapitel im Zusammenhang mit der anfänglichen Beschreibung der Parusie Jesu auf. Jesus sagt von sich, dass er mit seinen Engeln und allen seinen Heiligen kommen werde und wenn sein Vater ihn kröne, werde er die Lebenden und die Toten jeden nach seinem Tun richten. Im sechsten Kapitel wird diese Phrase zwei Mal benutzt und der detaillierte Bericht des letzten Gerichts, in dem die Gottlosen und die Gerechten getrennt werden und den Sündern ihre verdiente Bestrafung zugewiesen wird, ausgeführt. „In 6:3 the point of the phrase, „each according to his deed,“ is that each will be confronted, in the judgement, with his or her own deeds that he or she did during his oder her lifetime, and will be judged accordingly. In 6:6 the point is that appropriate punishment for the wicked will follow: in other words, the punishment of each will fit his or her particular crimes.“¹³⁵⁷ Die zweite Benutzung der Phrase im sechsten Kapitel mit Hinweis auf die ewige Bestrafung ist programmatisch. Diese Formulierung stellt das Thema für die Kapitel 7 - 12, in denen die zu der begangenen Sündenart jeweils passende Strafe beschrieben wird. „Thus although the phrase „each according to his deed,“ is not actually used within those chapters (7 - 12), it is in fact the theme of them, already stated in 6:6.“¹³⁵⁸ Schließlich wird diese Phrase noch im 13. Kapitel nach den Höllenbeschreibungen aufgegriffen. Das erste Mal zeigt die Benutzung noch einmal das Prinzip, nach dem die Bestrafungen erfolgen werden. Die Phrase im letzten Satz dieses Kapitels kommt aus den Mündern der Bestraften. „Und alle sagen: „Gerecht ist das Gericht Gottes; denn wir haben gehört und erkannt, daß gut ist sein Gericht, denn wir werden gestraft nach unserem Tun.“¹³⁵⁹ Hier wird beschrieben, wie selbst die Verdammten, die ihre Strafen erleiden, zugeben, dass das Gericht Gottes gerecht ist.¹³⁶⁰

Das vorher erfolgte Flehen der Sünder um Gnade (Kapitel 13) wurde zurückgewiesen. Das Gericht ist unerbittlich. Der Gedanke, dass die Möglichkeit für Reue besteht, gibt es schließlich nur im irdischen Leben. „The idea that after the judgement it is too late to repent is closely connected in the literature with the conviction that at the last judgement there can no longer be mercy, only strict justice, and that there can be no intercession of one person for another.“¹³⁶¹ Das letzte Gericht ist der Mo-

¹³⁵⁶Vgl. Volz, Eschatologie, 290ff.

¹³⁵⁷Vgl. Bauckham, Jewish, 195.

¹³⁵⁸Vgl. Bauckham, Jewish, 195.

¹³⁵⁹Text nach: Müller, Offenbarung. In: Neutestamentliche Apokryphen, 574.

¹³⁶⁰Vgl. Bauckham, Jewish, 195f.

¹³⁶¹Bauckham, Jewish, 231.

ment, in dem die Wahrheit eines jeden letztlich aufgedeckt wird und die göttliche Gerechtigkeit folgt. Dieser Moment der endzeitlichen Wahrheit besiegelt das endgültige Schicksal eines Menschen.¹³⁶²

Im sechsten Kapitel werden im Prozess die Zeugen für die Sünden der Menschen eingeführt. Es sind die Taten, die jeder Mensch begangen hat und die ihnen jetzt gegenüberstehen.¹³⁶³ „Und er wird ihnen befehlen, daß sie in den Feuerbach gehen, während die Taten jedes einzelnen von ihnen vor ihnen stehen.“¹³⁶⁴ In diesem Bild sind die Taten eines jeden personifiziert. „The reference in fact seems to be only to the wicked and their evil deeds, because the next verse distinguishes, as a separate category, ‚the elect, those who have done good‘.“¹³⁶⁵ Auch hier handelt es sich um ein traditionelles Bild, von dem sich Parallelen in Weisheit 4, 20 („Und ihre Missetaten werden ihnen gegenübertreten und sie überführen.“) oder 6 Esr 16, 65 („Denn der Herr wird wahrhaftig alle ihre Werke erforschen und euch alle öffentlich zur Schau vorüberführen.“¹³⁶⁶) finden. Die Hintergrundsituation ist bei den beiden genannten Stellen ähnlich. Beim endzeitlichen Gericht überführen die Taten die Sünder. Die Bedeutung dieses Bildes liegt darin, dass die bösen Taten als personifizierte Zeugen gegen den Sünder auftreten, ihn anklagen und somit überführen. In der jüdischen Rechtspraxis stellte der Zeuge den Ankläger dar. Der Gedanke in dieser Passage ist der, dass dem göttlichen eschatologischen Gericht - im Gegensatz zum fehlbaren menschlichen Gericht - Sünder ihrer Verurteilung für all ihre Sünden nicht entkommen können, da die Sünde selbst als Zeuge den Gottlosen anklagen wird. Somit kann der Beweis für begangene Sünden unwiderlegbar erbracht werden.¹³⁶⁷

Es sind aber nicht nur die Menschen, die verurteilt werden. Auch die Schöpfung selbst wird mitgerichtet.¹³⁶⁸ Am Ende des vierten Kapitels folgt ein Verweis auf das nächste Kapitel, in dem die Feuersbrunst beginnt. „Und alles wird die Erde wiedergeben am Tage der Entscheidung, weil sie zugleich mitgerichtet werden soll und der Himmel mit ihr.“¹³⁶⁹ Die Verurteilung des Himmels und der Erde ist die kosmische Dimension des Gerichts, die in Kapitel fünf folgt. Allerdings scheint es, dass

¹³⁶²Vgl. Bauckham, Jewish, 230f.

¹³⁶³Vgl. Buchholz, Eyes, 303; Volz, Eschatologie, 290ff.

¹³⁶⁴Text nach: Müller, Offenbarung. In: Neutestamentliche Apokryphen 2, 569.

¹³⁶⁵Bauckham, Jewish, 202.

¹³⁶⁶Text nach: Duensing, Das sechste Buch Esra. In Neutestamentliche Apokryphen 2, 497.

¹³⁶⁷Vgl. Bauckham, Jewish, 202.

¹³⁶⁸Vgl. Volz, Eschatologie, 332ff.

¹³⁶⁹Text nach: Müller, Offenbarung. In: Neutestamentliche Apokryphen 2, 568.

der Verfasser der Apokalypse dieser Verurteilung des Himmels und der Erde keine unabhängige Bedeutung zuschreibt. „The cosmic conflagration seems to be envisaged as the means of bringing human beings to judgement.“¹³⁷⁰ Das fünfte Kapitel beginnt dann mit den Worten: „Und es wird geschehen am Tage des Gerichts derer, die abgefallen sind von dem Glauben an Gott und die Sünde getan haben (...)¹³⁷¹ Die Darstellung der Feuersbrunst im fünften Kapitel zeigt eine Auflösung der Schöpfung. Die Schilderung dieses Prozesses wird durch drastische Bilder veranschaulicht: Feuerkatarakte werden losgelassen; Dunkelheit wird eintreten; Wasser werden sich verwandeln und gegeben in feurige Kohlen; alles in der Erde wird brennen; das Meer wird zu Feuer; unter dem Himmel entsteht ein bitteres Feuer, das nicht gelöscht werden kann und zum Gericht des Zornes fließt; Sterne werden durch Feuerflammen zerfließen; die Festen des Himmels werden aus Wassermangel dahingehen und werden wie ungeschaffen; der Himmel wird zu Blitzen werden. Dieses Motiv hat auch einen traditionellen jüdischen Hintergrund. So wird in Jes 34, 4 beschrieben, wie sich die Zerstörung des Himmels und der Sterne am Tag des Herrn vollzieht. Weitere Parallelen finden sich in Sib 3, 80 - 92; Sib 4, 172 - 178 und Sib 5, 476 - 483, wo auch eine Zerstörung der Schöpfung hauptsächlich in Verbindung mit Feuer beschrieben wird.¹³⁷² Die Sünder versuchen dieser Feuerflut zu entfliehen, werden aber immer wieder vom Feuer, das sie zum Zorngericht „in den Bach unverlöschlichen Feuers“¹³⁷³ bringt, eingeholt. Ein traditionelles apokalyptisches Thema ist auch die Flucht vor dem Feuer, die im Buch des Thomas in ähnlicher Weise wie in der Petrus-Apokalypse (p. 142f) beschrieben wird. „Wer euch verfolgt hat, wird übergeben werden jenem Engel, dem Tartarouchos, bei dem flammendes Feuer ist, das sie verfolgt, während Feuergeißeln Funken über Funken sprühen lassen immer ins Gesicht hinein bei dem, der verfolgt wird. Wenn er nach Westen flieht, wird er das Feuer finden. Wenn er sich nach Süden wendet, wird er es auch dort finden. Wenn er sich nach Norden wendet, kommt ihm wieder der Schrecken lodernden Feuers entgegen.“¹³⁷⁴ „It is quite clear that this picture originally applied, as it does in the Apocalypse of Peter, to the fire of judgement that engulfs the world on the day of judgement.“¹³⁷⁵ Der Verfasser gebraucht dieses

¹³⁷⁰Bauckham, *Jewish*, 198.

¹³⁷¹Text nach: Müller, *Offenbarung*. In: *Neutestamentliche Apokryphen* 2, 568.

¹³⁷²Ähnlich sind die Darstellungen auch in *Offb* 6.

¹³⁷³Text nach: Müller, *Offenbarung*. In: *Neutestamentliche Apokryphen* 2, 569.

¹³⁷⁴Text nach: Schenke, *Das Buch des Thomas*. In: *Neutestamentliche Apokryphen* 1, 202.

¹³⁷⁵Bauckham, *Jewish*, 200.

spezielle Bild, um das Feuer darzustellen, wie es die Welt verzehrt, die Sünder zusammentreibt und sie dann dem Gericht des Zornes zuführt. Das Feuer ist eine Qual des Gerichts, durch die jeder gehen muss, lediglich die Rechtschaffenen werden das Feuer unbeschadet überstehen.¹³⁷⁶

Jeder Einzelne muss durch den Feuerfluss gehen. Dadurch wird die Schuld des Individuums überprüft.¹³⁷⁷ Die Rechtschaffenen überstehen diesen Feuerbach unbeschadet, wohingegen die Gottlosen in ihm brennen (Kapitel 6). Wie schon die anklagenden Zeugen, so stellt auch dieses Motiv eine alte Rechtspraxis dar. Dahinter steckt die Vorstellung von einer gerichtlichen Qual, welche die Unschuldigen von den Schuldigen trennt. Diese Praxis wurde aber in Fällen benutzt, in denen kein Zeuge bzw. kein Beweis die Entscheidung treffen konnte.¹³⁷⁸ Allerdings passt das Bild des Feuerbachs nicht ganz zu dem Bild der Taten als anklagende Zeugen. Denn wenn der Beweis durch einen Zeugen schlüssig ist, ist die Qual durch den Feuerfluss nicht mehr notwendig.¹³⁷⁹

10.2.5 Christus als Richter auf dem Thron

Besonders auffällig ist die Darstellung des Richters. Nicht Gott, wie es in der Offenbarung des Johannes oder in der jüdischen Apokalyptik¹³⁸⁰ üblich ist, richtet die Menschen¹³⁸¹, sondern Christus tritt als Richter auf. Dieser Umstand verstärkt die starke christozentrische Charakteristik der Schrift noch mehr. Die in anderen apokalyptischen Texten deutliche Betonung der Einzigartigkeit und Souveränität Gottes, dem sich auch Christus unterordnen muss, scheint in der Petrus-Apokalypse nicht gegeben zu sein. Christus hat hier auch die genuinen und ausschließlich für Gott vorgesehenen Aufgaben übernommen, wodurch er eine überhöhte und überragende Sonderstellung erhält. Im ersten Kapitel heißt es: „(...) wenn mein Vater mir eine Krone auf das Haupt setzt, damit ich richte die Lebendigen und die Toten und jedem vergelte nach seinem Tun.“¹³⁸² Das Bild, dass Christus von Gott gekrönt wird, findet sich sonst nirgendwo in der frühen christlichen Literatur. In Offb 14, 14 erscheint Christus zwar auch gekrönt, tritt aber letztlich nicht als Richter auf. Sowohl diese Stelle als auch das Bild in der Petrus-Apokalypse könnten die Symbolik

¹³⁷⁶Vgl. Bauckham, *Jewish*, 198ff.

¹³⁷⁷Vgl. Buchholz, *Eyes*, 303.

¹³⁷⁸Vgl. Num 5, 11 - 31.

¹³⁷⁹Vgl. Bauckham, *Jewish*, 203.

¹³⁸⁰Vgl. Dan 7, 9; Sib 4, 41f.183; Esr 7, 33; 5, 40; Hen 100, 4; 47, 3.

¹³⁸¹Vgl. Volz, *Eschatologie*, 274f.

¹³⁸²Text nach: Müller, *Offenbarung*. In: *Neutestamentliche Apokryphen* 2, 567.

aus Dan 7, 13 gewonnen haben. Dort werden dem Menschensohn Macht, Ehre und Reich gegeben.¹³⁸³ Die zweite Stelle, in der Christus als Richter genannt wird, ist Kapitel sechs. „Und alle werden sehen, wie ich auf ewig glänzender Wolke komme und die Engel Gottes, die mit mir sitzen werden auf dem Thron meiner Herrlichkeit zur Rechten meines himmlischen Vaters. Und er wird eine Krone auf mein Haupt setzen.“¹³⁸⁴ Christus sitzt gleichberechtigt neben Gott auf dem Thron, der hier nicht nur den Richterstuhl¹³⁸⁵, sondern auch ein Symbol der Macht¹³⁸⁶ darstellt. Das Bild des Thrones kann wie in der Offenbarung des Johannes aus Dan 7, 9 entnommen sein.

Die erste Darstellung in Kapitel 1 möchte hauptsächlich die Parusie als ein unverkennbares Erscheinen Jesu in Herrlichkeit präsentieren und nur sekundär Christus in seiner Rolle als Richter kennzeichnen. Die zweite Beschreibung in Kapitel 6 ist ausschließlich daran interessiert, Jesus als Richter darzustellen, „exercising his Father’s divine authority to judge the world“¹³⁸⁷.

10.2.6 Das Schicksal und die Bestrafung der Bösen: Kapitel 7 - 12

Das qualitativ und quantitativ dominierende Thema der Offenbarung des Petrus ist die Schilderung des Schicksals und der Bestrafung der Sünder. Die Qualen, die die Gottlosen am Ende der Zeiten zu erleiden haben, werden zwar auch in anderen Apokalypsen thematisiert, doch stellt dieses Thema beispielsweise in der Johannes-Offenbarung nur eines von vielen dar. Es scheint, als hätte der Autor der Petrus-Offenbarung einen erheblichen Vergeltungsdrang, den er in seiner Schrift auslebt. Dies wiederum könnte ein Indiz für die im Hintergrund der Schrift stehenden Bedrängnisse durch Bar Kochba sein.

21 Sünderklassen werden angesprochen, die eine jeweils zu ihnen passende Qual erleiden müssen (Kapitel 7 - 12). Die Bestrafung erfolgt nach dem Schema: „Es wird vergolten einem jeden nach seinem Tun.“¹³⁸⁸ Die Zahl 21 (3 Mal 7) stellt eine Symbolzahl dar. Mit ihr soll eine Vollständigkeit impliziert werden, dass die 21 Sünden bzw. Bestrafungen repräsentativ

¹³⁸³Vgl. Giesen, Offenbarung, 336f.

¹³⁸⁴Text nach: Müller, Offenbarung. In: Neutestamentliche Apokryphen 2, 569.

¹³⁸⁵Vgl. Offb 20, 13.

¹³⁸⁶Vgl. Offb 20, 4.

¹³⁸⁷Bauckham, Jewish, 201.

¹³⁸⁸Vgl. Buchholz, Eyes, 276.303.

für alle stehen. Die Darstellung der Bestrafung ist in Anlehnung an verschiedene Traditionen geschaffen. Einige der Beschreibungen sind aus der jüdischen und christlichen¹³⁸⁹ apokalyptischen Literatur entnommen, die wiederum Anleihen bei der griechischen und ägyptischen Literatur vornahmen.¹³⁹⁰ Die Petrus-Apokalypse stellt somit eine Mischung aus unterschiedlichen Traditionen dar.¹³⁹¹

Durch die 21 Bestrafungen wird die göttliche Gerechtigkeit ausgedrückt. Die Qualen erscheinen für moderne Leser grotesk und gewalttätig. Um den Hintergrund jedoch verstehen zu können, muss die vorliegende Vorstellung von göttlicher Gerechtigkeit betrachtet werden. Das Konzept dieser Gerechtigkeit ist ausschließlich auf Vergeltung aus. „It is putting wrongs to right by inflicting on the offender suffering which corresponds to his offence.“¹³⁹² Der Gedanke von einer reinigenden Bestrafung, wie er im griechischen Denken auftritt und auch in einigen jüdischen und christlichen Apokalypsen auftaucht, hat hier überhaupt keinen Platz. Die Bestrafungen sind als reine Vergeltung gerechtfertigt. Zudem ist es nicht einfach zu begreifen, wieso die Bestrafungen ewig andauern. Selbst wenn man einen reinen Vergeltungsgedanken annimmt, erscheinen die Qualen in ihrem Verhältnis zu den begangenen Vergehen unverhältnismäßig. In der äthiopischen Version wird elf Mal ausdrücklich eine ewige Bestrafung festgestellt. Für Schreiber apokalyptischer Werke bedeutet Ewigkeit weniger eine Fortsetzung dieses Lebens, „but rather a kind of establishment of the real truth of this life. Eschatological judgement is when the real truth of this life is revealed and receives what is finally due to it.“¹³⁹³ Darin besteht die endzeitliche Gerechtigkeit. Die Vorstellung, die hinter der Beschreibung der gesamten Bestrafungsserie steht, ist die, dass jede Sünde eine passende und spezielle Art der Bestrafung nach sich ziehen muss. Nach modernem Verständnis gibt es nur wenige Arten der Ahndung eines Vergehens. Die modernen Bestrafungsarten unterscheiden sich lediglich in ihrer Dauer (Freiheitsentzug) oder Höhe (Geldstrafe) und sollen dadurch der begangenen Tat angemessen sein. In der Petrus-Apokalypse gibt es aber für jedes Vergehen eine spezielle und zu ihr passende Art der Bestrafung.¹³⁹⁴ Dieses Konzept gab es vereinzelt in alten Rechtssystemen.

¹³⁸⁹Vgl. Die Apokalypse des Paulus, Kapitel 31 - 43. Dazu auch: Dieterich, Nekyia, 214ff; Bauckham, Jewish, 206ff.

¹³⁹⁰Zu den griechischen Traditionen vgl. Dieterich, Nekyia, 163 - 213. Besonders 202ff.

¹³⁹¹Vgl. Bauckham, Jewish, 206ff.

¹³⁹²Bauckham, Jewish, 209.

¹³⁹³Bauckham, Jewish, 210.

¹³⁹⁴Zu den griechischen Vorstellungen: Vgl. Dieterich, Nekyia, 202ff.

temen.¹³⁹⁵ Dabei geht es nicht nur darum, dass ein schlimmes Verbrechen durch eine gesteigerte Gewalt-Bestrafung geahndet wird, sondern auch, dass eine bestimmte Art der Bestrafung symbolisch auf ein bestimmtes Vergehen folgt. Dahinter steckt das Denken, dass eine vollendete Gerechtigkeit nicht durch ein irdisches Recht erreicht werden kann, sondern nur durch das göttliche eschatologische Gericht. Bei dieser Vorstellung gibt es nur eine Schwierigkeit. Es stellt sich die Frage, was mit den Sündern geschieht, die mehrere Vergehen begehen. In den Höllenschilderungen scheint es keine Vorkehrungen zu geben, dass ein Sünder seine Strafen nacheinander oder gleichzeitig zu ertragen hat. Allerdings sollte dieser Gedankengang nicht zu intensiv verfolgt werden, denn dies würde den Symbolgehalt der Bestrafungsszenarien überstrapazieren.¹³⁹⁶

Die Grundidee, dass jede Sünde eine spezifische Bestrafung nach sich zieht, kann auch auf dem Hintergrund der „Maß-gegen-Maß-Bestrafung“ gesehen werden.¹³⁹⁷ In der rabbinischen Literatur ist dieses Prinzip als „Maß gegen Maß“ beschrieben. „The basic idea that the suffering one inflicts is what one should suffer oneself as retribution was common in the ancient world.“¹³⁹⁸ Ähnliches findet sich auch im jüdischen Rechtssystem.¹³⁹⁹ Dieses Prinzip wurde ursprünglich mit dem göttlichen Gericht in der Geschichte in Verbindung gebracht, später wurde es aber auch auf eschatologische Bestrafungen¹⁴⁰⁰ angewendet.¹⁴⁰¹ Ähnliche Vorstellungen finden sich in der apokryphen Paulus-Apokalypse (Kapitel 31 - 43). Dort führt ein Engel Paulus an Straforte und zeigt ihm Sünder, die Strafen zu erleiden haben, die zu den vorher begangenen Sünden passend sind. So sieht Paulus in Kapitel 37 einen engen Ort, der von Feuer umgeben war und die dort anwesenden Sünder zerkauen ihre Zungen. Diese Strafe erfolgte, weil die Sünder „in der Kirche das Wort Gottes verunglimpfen, nicht darauf achtend, sondern gewissermaßen Gott und seine Engel für nichts achtend“¹⁴⁰².

Bei der Betrachtung der verschiedenen Arten der Bestrafung fällt auf, dass es fünf Strafen gibt, die nach dem Prinzip verfahren, dass der Teil des Körpers, der gesündigt hat, bestraft wird. Drei dieser Bestrafungs-

¹³⁹⁵Vgl. Bauckham, Jewish, 209ff.

¹³⁹⁶Vgl. Bauckham, Jewish, 209ff.

¹³⁹⁷Vgl. dazu: Rüter, Maß, 174ff.

¹³⁹⁸Bauckham, Jewish, 212.

¹³⁹⁹Vgl. Ex 21, 24; Lev 24, 20.

¹⁴⁰⁰Vgl. 2 Makk 5, 9f.

¹⁴⁰¹Vgl. Bauckham, Jewish, 212ff.

¹⁴⁰²Text nach: Duensing, Apokalypse des Paulus. In: Neutestamentliche Apokryphen 2, 556.

formen gehören zur Kategorie „Erhängen“ (Kapitel 7). Zuerst gibt es die Gruppe derer, die „den Weg der Gerechten gelästert haben“. Diese werden an ihrer Zunge aufgehängt. Dann folgen zwei Frauen, die sich Haarflechten gemacht haben, um Hurerei zu betreiben. Sie werden an ihren Nacken und Haaren aufgehängt. Die Männer, die „sich mit ihnen in Hurerei niedergelegt haben“, werden an ihren Schenkeln in den brennenden Ort gehängt. Der Ursprung dieser Bestrafung durch Aufhängen ist strittig. In der antiken Welt wurde diese Strafart sowohl als eine nicht tödliche Folter als auch als ein Mittel zum äußerst schmerzhaften Hinrichten eingesetzt. Bei den Römern diente das Aufhängen von Frauen an ihren Haaren als Mittel zur Folter. Dass Hängen als eine Strafe nach dem Tod vorgestellt werden kann, hängt wohl damit zusammen, dass der Prozess dieser Strafart problemlos als eine ewige Strafe gedacht werden kann. Das Erhängen erscheint wie eine nicht enden wollende Qual, die das Opfer nicht schnell erlöst. Woher der Verfasser die Vorstellung von der Bestrafung durch Erhängen in der Hölle hatte, kann nicht mit Sicherheit geklärt werden. Wahrscheinlich ist, dass jüdische Einflüsse ebenso wie griechische Vorstellungen eine Rolle gespielt haben. Denkbar ist auch, dass es eine wechselseitige Beeinflussung gab. Dass das Aufhängen in der griechischen Vorstellungswelt eine Rolle spielte, kann man in Platos Gorgias sehen.¹⁴⁰³ Diese Form des Erhängens als eine „Maß-gegen-Maß-Bestrafung“ zeigt die perfekte Gerechtigkeit.¹⁴⁰⁴ Auch in der Paulus-Apokalypse spielt das Erhängen als Strafe für Sünder eine Rolle. In Kapitel 39 erblickt Paulus Gottlose, die über einem Wasserlauf hängen und deren Zungen gänzlich ausgetrocknet sind. In ihrem Umkreis befinden sich zudem Früchte, doch von alledem dürfen sie nichts nehmen. Dies sind Sünder, „welche vor der festgesetzten Stunde das Fasten gebrochen haben“¹⁴⁰⁵.

Neben der Bestrafung durch Erhängen an Körperteilen, die sich versündigt haben, treten in der Apokalypse des Petrus zwei weitere Bestrafungsarten auf, die das Prinzip verkörpern, dass der schuldig gewordene Körperteil bestraft werden muss. Im neunten Kapitel treten Männer und Frauen auf, deren Lippen abgeschnitten werden und „Feuer geht in ihren Mund und in ihre Eingeweide“¹⁴⁰⁶. Diese Sünder haben den Tod von Märtyrern zu verantworten, indem sie Falschaussagen begingen. Die Lippen und der Mund, die für die Lügen verantwortlich waren, werden

¹⁴⁰³Weitere Beispiele erwähnt Dieterich. Vgl. Dieterich, *Nekyia*, 203f.

¹⁴⁰⁴Vgl. Bauckham, *Jewish*, 215ff.

¹⁴⁰⁵Text nach: Duensing, *Apokalypse des Paulus*. In: *Neutestamentliche Apokryphen* 2, 557.

¹⁴⁰⁶Text nach: Müller, *Offenbarung*. In: *Neutestamentliche Apokryphen* 2. 572.

bestraft. Das zweite Beispiel ist weniger offensichtlich. Es handelt sich um Frauen, die ihre Jungfrauenschaft nicht bis zur Ehe bewahrt haben (Kapitel 11). Sie tragen Finsternis als Kleider und ihr Fleisch wird auseinandergerissen.¹⁴⁰⁷ Das Fleisch dient hier als Ausdruck für ihre Sexualität. Das Kleid aus Finsternis drückt Scham aus. Auch hier werden die Körperteile, die gesündigt haben, bestraft.¹⁴⁰⁸

Neben diesen fünf „Maß-gegen-Maß-Bestrafungen“ gibt es weitere Bestrafungen, die nach dem gleichen Prinzip verlaufen. Allerdings sind die übrigen „Maß-gegen-Maß-Bestrafungen“ nicht so leicht zu identifizieren, da die Strafe nur in groben Zügen zu der begangenen Sünde passt. In Kapitel 8 werden Frauen dargestellt, die ihre Kinder getötet haben. Aus ihren Brüsten fließt geronnene und stinkende Milch, aus der fleischfressende Tiere hervorgehen. Die Milch, die diese Mütter ihren Kindern nicht gegeben haben, wird jetzt zu ihrer Strafe. Vorher werden in diesem Kapitel Frauen beschrieben, die bis zum Nacken in Aussonderungen stehen. Diese Mütter haben abgetrieben und erleiden diese Strafe, weil sie ihre Kinder wie Aussonderungen behandelt haben. Im darauf folgenden Kapitel werden Menschen dadurch bestraft, dass sie in schmutzigen Kleidern leben müssen und auf spitze Säulen geworfen werden. Diese Sünder haben auf ihren Reichtum vertraut und Arme vernachlässigt. Nun erleiden sie das, was sie anderen angetan haben. Im elften Kapitel werden ungehorsame Sklaven bestraft, indem sie ihre Zungen zerkauen und mit Feuer gequält werden. Auch dies stellt eine „Maß-gegen-Maß-Bestrafungen“ dar, wenn man davon ausgeht, dass die Sklaven verbal ungehorsam waren. Die nächste Gruppe von Sündern sind Heuchler, die durch das Geben von Almosen dachten, sie seien gerecht vor Gott (Kapitel 12). Die Strafe dieser Sünder besteht darin, dass sie blind und stumm sind und auf brennende Kohlen fallen. Diese Menschen waren vorsätzlich ignorant, setzten rücksichtslos ihre eigenen Motive und Vorteile durch und müssen jetzt unter Blindheit leiden. Schließlich gibt es noch die Mörder, die ins Feuer geworfen werden, das mit giftigen Tieren angefüllt ist. Möglicherweise steht diese Bestrafungsform für die üblen Wünsche der Mörder, die sie zu Mördern haben werden lassen.¹⁴⁰⁹

Nicht alle Strafen in der Petrus-Apokalypse sind „Maß-gegen-Maß-Bestrafungen“. Womöglich gelang es dem Verfasser nicht, sich für jede Sünde eine passende Bestrafung zu denken. Da aber das Prinzip der

¹⁴⁰⁷Vgl. Buchholz, Eyes, 335f.

¹⁴⁰⁸Vgl. Bauckham, Jewish, 217.

¹⁴⁰⁹Vgl. Bauckham, Jewish, 212f.

„Maß-gegen-Maß-Strafen“ nicht alle Bestrafungsformen in der Apokalypse abdeckt, bedarf es noch der Erklärung anderer Strafarten. Dabei müssen für die meisten der Bestrafungen in der Apokalypse des Petrus drei weitere Überlegungen bedacht werden. Zum einen werden in der Hölle Strafen nachgebildet, die im menschlichen Recht auf Erden praktiziert wurden. Dazu gehören neben dem Hängen, das Brennen (Kapitel 10)¹⁴¹⁰, das Auspeitschen und das Züchtigen mit Ketten (Kapitel 9 und 10).¹⁴¹¹ Etwas exotischer ist die Strafe durch Strecken auf einem Feuer-rad¹⁴¹², die die Zauberer erleiden müssen. Zum anderen gibt es abschließend noch zwei Variationen des Herabstürzens als Bestrafung. In Kapitel 10 stoßen sich Menschen, die sich eines homosexuellen Vergehens schuldig gemacht haben, von einer Höhe herunter, kehren wieder zurück und tun dies für alle Ewigkeit.¹⁴¹³ Im darauf folgenden Kapitel erleiden diejenigen ein ähnliches Schicksal, die ihre Eltern nicht geehrt haben. In beiden Fällen müssen Menschen von einer Höhe hinunterstürzen und diesen Vorgang ewig wiederholen. „This is a way of turning an earthly punishment which ends with someone’s death into a means of eternal torment.“¹⁴¹⁴

Neben den Bestrafungen, die irdische Strafen widerspiegeln, gibt es einige wenige Strafen, die aufzeigen, was mit Leichnamen auf der Erde geschieht. Die fleischfressenden Vögel, die die Verdammten attackieren (Kapitel 9), sind womöglich Geiern und anderen aasfressenden Vögeln nachgezeichnet.¹⁴¹⁵ Nach dem gleichen Vorbild wird wohl auch das Gewürm kreierte worden sein, das in Kapitel 7 die Sünder quält.¹⁴¹⁶

Daneben gibt es noch eine weitere Form der Bestrafung. „There are the traditional features of the Jewish Gehenna, notably darkness and fire, darkness original to sheol, fire to Gehenna.“¹⁴¹⁷ Finsternis wird in nur einer Bestrafung erwähnt (Kapitel 9). Dagegen ist das Feuer überall und ständig präsent. Nicht weniger als 14 der 21 Bestrafungen beinhalten das Feuer als Strafe. Das Feuer steht auch im traditionellen jüdischen Denken in Verbindung mit dem göttlichen Gericht. In Jes 66, 24¹⁴¹⁸ gibt es ei-

¹⁴¹⁰Männer und Frauen brennen in der Flamme des Gerichts, da sie das Gebot Gottes verlassen haben.

¹⁴¹¹Verfolger und Verräter der Gerechtigkeit werden von einem Geist des Zorns gezüchtigt (Kap. 9). Männer und Frauen, die dem Götzendienst nachgingen, werden in feurigen Ketten gezüchtigt (Kap. 10).

¹⁴¹²Rädern war im Hades sehr gebräuchlich. Vgl. Dieterich, *Nekyia*, 203; Bauckham, *Jewish*, 219.

¹⁴¹³Diese Darstellung ist vergleichbar mit dem Schicksals des Sisyphos.

¹⁴¹⁴Bauckham, *Jewish*, 219.

¹⁴¹⁵Eine vergleichbare Vorstellung findet sich auch in Offb 19, 17f.

¹⁴¹⁶Vgl. Bauckham, *Jewish*, 220.

¹⁴¹⁷Bauckham, *Jewish*, 220.

¹⁴¹⁸„Und sie werden hinausgehen und schauen die Leichname derer, die von mir ab-

ne Parallele zu den Vorstellungen in der Petrus-Apokalypse. Im zwölften Kapitel begegnen das unauslöschliche Feuer und in Kapitel 9 das nimmerschlafende Gewürm.¹⁴¹⁹

Die Vorstellungen der Höllenschilderung „are not just products of a diseased imagination run riot“¹⁴²⁰. Die Bilder basieren auf bestimmten Prinzipien und sind zudem ein Beleg für eine Zeit, in der Gerechtigkeit auch durch erhebliche Gewaltanwendung erzielt wurde. Es ist eine zeitgenössische menschliche Gerechtigkeit, die sich in der Höllendarstellung der Offenbarung des Petrus widerspiegelt. Dabei erscheint diese Schilderung nicht weniger grausam, aber dafür gerechter. Das Hauptanliegen dieses zentralen Mittelteils der Apokalypse scheint darin zu bestehen, dass die Schuldigen der Wahrheit ihrer eigenen Vergehen ins Augen sehen und an ihr und durch sie leiden sollen.¹⁴²¹

10.2.7 Das Schicksal der Gerechten: Kapitel 3; 6; 13 - 14

Neben dem zentralen Thema, der endzeitlichen Bestrafung der Gottlosen, wird das Schicksal der Gerechten nur relativ kurz abgehandelt (Kapitel 3; 6; 13 und 14). Für den Autor der Apokalypse schien dieses eschatologische Element - im Vergleich zu den Beschreibungen der Bestrafung und des Schicksals der Ungerechten - nur eine untergeordnete Rolle gespielt zu haben. Schilderungen der besonderen Auszeichnungen für die Gerechten, die in der Johannes-Offenbarung und anderen eschatologischen Schriften z.T. sehr ausführlich enthalten sind, finden sich in der Petrus-Apokalypse nur sehr beiläufig und wirken wie Randnotizen. Von einem messianischen Zwischenreich, das in der Johannes-Apokalypse als theologische Auszeichnung für die Gerechten diente, ist hier keine Rede. Ebenso wenig stellt die Auferstehung für die Christen etwas Besonderes dar. Zwar gibt es auch in der Johannes-Offenbarung eine Auferstehung aller Menschen, also auch der Gottlosen, jedoch wird diese dort nicht explizit erwähnt, weil sie für den Verfasser eine positive Größe darstellt und er sie für die Christen reserviert wissen will. In der Petrus-Apokalypse werden zunächst alle Menschen gleichzeitig auferweckt, danach aber in die Gruppe der Sünder und die der Gerechten aufgeteilt. Im dritten Kapitel werden die Gerechten nur beiläufig erwähnt. Jesus zeigt Petrus,

trünnig waren; denn ihr Wurm wird nicht sterben, und ihr Feuer wird nicht verlöschen, und sie werden allem Fleisch ein Greuel sein.“

¹⁴¹⁹Vgl. Bauckham, *Jewish*, 220f.

¹⁴²⁰Bauckham, *Jewish*, 221.

¹⁴²¹Vgl. Bauckham, *Jewish*, 221.

was sich am Jüngsten Tag erfüllen wird und wie die Gerechten von den Sündern geschieden werden. Im sechsten Kapitel wird das Schicksal der Gerechten ein wenig präziser beschrieben. Während die Gottlosen durch den Feuerbach gehen müssen und in ihm nicht bestehen können, werden die Guten anschließend zu Christus kommen. „Betreffs der Erwählten, die Gutes getan haben, werden sie zu mir kommen, indem sie den Tod verzehrenden Feuers nicht sehen werden.“¹⁴²² Vor dem Gericht müssen die Gerechten zwar auch erscheinen, werden aber nicht verurteilt. Sie entgehen dem Urteil, weil sie in den Büchern des Lebens¹⁴²³ verzeichnet sind, wie es im letzten Satz der Apokalypse des Petrus gesagt wird. „Und wir gingen vom Berge hinab, indem wir Gott priesen, der die Namen der Gerechten im Himmel in das Buch des Lebens eingeschrieben hat.“¹⁴²⁴ Die Bücher des Lebens werden im Schlusssatz der Apokalypse hauptsächlich deshalb angeführt, um zu zeigen, dass die Gerechten, die in ihnen verzeichnet sind, keine Furcht vor dem Jüngsten Gericht haben müssen, da sie allein dadurch, dass sie in diesem Buch des Lebens stehen, gerettet sind.¹⁴²⁵

Die dritte Erwähnung der Gerechten findet sich am Anfang des 13. Kapitels. „Darauf brachten die Engel meine Auserwählten und meine Gerechten, die vollkommen sind in aller Gerechtigkeit, indem sie sie trugen auf ihren Händen, indem sie bekleidet waren mit den Kleidern des ewigen Lebens.“¹⁴²⁶ Durch das persönliche Possessivpronomen „meine Auserwählten und meine Gerechten“ wird die enge Beziehung zwischen Christus und den Christen verdeutlicht. Die Auserwählten gehören jetzt zu Jesus und haben einen gewissen Grad der Vollkommenheit erreicht. Sie werden von Engeln getragen, wodurch sie über den Engeln zu stehen scheinen und werden „vollkommen in aller Gerechtigkeit“ genannt. Dadurch werden sie zwar Jesus nicht gleichkommen, aber doch in seine Reichweite gelangen. Im 14. Kapitel werden die Erwählten zum vierten Mal ausdrücklich erwähnt. „Dann werde ich meinen Erwählten und Gerechten die Taufe und das Heil geben, um das sie mich gebeten haben, bei dem Gefilde: Äkrōsjā (=Acherusia), das man nennt: Änēsleslejā (=Elysi-um). Sie schmücken mit Blumen das Teil der Gerechten, und ich gehe, ... ich mich mit ihnen erfreuen. Ich lasse eintreten die Völker in mein ewiges Reich und erweise ihnen das Ewige, worauf ich ihre Hoffnungen gerichtet

¹⁴²²Text nach: Müller, Offenbarung. In: Neutestamentliche Apokryphen 2, 569.

¹⁴²³Vgl. Volz, Eschatologie, 291f.

¹⁴²⁴Text nach: Müller, Offenbarung. In: Neutestamentliche Apokryphen 2, 578.

¹⁴²⁵Vgl. Offb 20, 12.

¹⁴²⁶Text nach: Müller, Offenbarung. In: Neutestamentliche Apokryphen 2, 574.

habe, ich und mein himmlischer Vater.“¹⁴²⁷ Die Erwählten erhalten hier das Heil und die Taufe von Christus selbst.¹⁴²⁸ Anschließend haben die Christen Zugang zum Reich Christi. Die Vorstellungen scheinen denen in der Johannes-Offenbarung ähnlich zu sein, auch wenn hier die neue Welt nicht detailliert dargestellt wird. Es handelt sich aber in beiden Fällen um ein himmlisches Reich und nicht um ein erneuertes Reich auf Erden. Mit Christus zusammen ewig herrschen und leben zu dürfen, stellt die Belohnung der Gerechten dar.

10.3 Zusammenfassung und Fazit

Für seine Schilderungen greift der Verfasser zwar hauptsächlich auf jüdische Traditionen zurück, aber auch Anleihen in der griechischen und ägyptischen Literatur sind erkennbar, was somit einen einzigartigen Umstand in der urchristlichen Apokalyptik bedeutet.

Schilderungen des Schicksals der Gottlosen, das sich in Form von äußerst gewalttätigen und grausamen Bestrafungen zeigt, sind das dominierende Thema in der apokryphen Petrus-Apokalypse. Damit nimmt die Schrift eine Sonderstellung ein, da nur sie eine derartige ausführliche Darstellung von endzeitlichen Bestrafungsexzessen wiedergibt. Zwar finden sich auch in anderen urchristlichen Apokalypsen Schilderungen der Vernichtung gottfeindlicher Gewalten, diese werden dort jedoch mit knappen Worten umschrieben und stellen nicht das Zentrum der Schrift dar. Die in der Petrus-Apokalypse vorgestellten Folterexzesse stellen einen Akt unbeschreiblicher Inhumanität dar. Dunkler kann das Schicksal von vermeintlichen Sündern und Gottlosen nicht beschrieben werden. Die hier skizzierten sadistischen Vergeltungswünsche lassen einen düsteren Schatten auf die urchristliche Apokalyptik fallen.

Aufgrund dieser speziellen inhaltlichen Ausrichtung ergeben sich einige Besonderheiten. Die Gestalt und die Tätigkeiten des Erlösers rücken in der Petrus-Apokalypse quantitativ ein wenig an den Rand. In anderen urchristlichen Apokalypsen ist der Fokus sehr viel mehr auf Christus gerichtet. Der Schwerpunkt in der Petrus-Apokalypse liegt allerdings eindeutig auf den Schilderungen der Bestrafungen (Kapitel 7 - 12). Gleichzeitig aber - und das ist die zweite Besonderheit der Schrift - übernimmt Christus eine Aufgabe, die der apokalyptischen Tradition entsprechend ausschließlich Gott vorbehalten ist, nämlich die des eschatologischen Richters. Da-

¹⁴²⁷Text nach: Müller, Offenbarung. In: Neutestamentliche Apokryphen 2, 575.

¹⁴²⁸Vgl. Buchholz, Eyes, 357ff.

durch zeigt die Schrift einen außergewöhnlich starken christozentrischen Charakter.

Auf die Gerechten und ihr Schicksal geht der Verfasser nur relativ knapp ein. Die Auferstehung wird für alle Menschen vorausgesetzt und als eine realistische, fleischliche Auferweckung gedacht, bei der die Vorstellungen eines Leib-Seele-Dualismus zugrunde liegen. Auch dieser Umstand ist einzigartig, da durch die Auferstehung aller Menschen die Gläubigen in der Petrus-Apokalypse keine besondere Qualifikation erhalten. Zwar ist die Auferstehung nicht in allen urchristlichen Apokalypsen ausschließlich den Christen vorbehalten¹⁴²⁹, aber in keiner der anderen Darstellungen findet eine Gleichbehandlung von Gläubigen und Ungläubigen statt. Entweder wird nur eine Auferstehung der Christen erwähnt, wodurch allerdings unklar bleibt, was mit den verstorbenen Gottlosen geschieht oder aber die Christen werden vor den Gottlosen auferweckt.

Nicht ganz geklärt sind die historischen Hintergründe der Petrus-Apokalypse. Ob als historischer Hintergrund Bar Kochba in der Gestalt des falschen Messias vorliegt, kann nicht belegt werden, ist aber aufgrund der Gesamtkonzeption der Apokalypse durchaus denkbar. Da hoffnungsfrohe Schilderungen in den Darstellungen der Petrus-Apokalypse nur sehr spärlich ausfallen, scheint die wesentliche Intention darin zu liegen, dass der Verfasser Hoffnung und Zuversicht aus den eschatologischen Verurteilungen und Strafen der Gottlosen zieht. Diese Vorstellung scheint als Genugtuung für gegenwärtig erlittenes Unrecht zu fungieren und möglichen Rachedurst zu stillen. Wenn schon in der Gegenwart keine Gerechtigkeit herrschen kann, dann wird sie in der Endzeit kommen, wodurch die Adressaten gegenwärtige Bedrängnisse überwinden sollen. Die hier vorliegende apokalyptische Geisteshaltung soll die Funktion einer Lebensbewältigung haben, da den Gläubigen durch die Vernichtung der Gottlosen Aussicht auf eschatologische Gerechtigkeit in Aussicht gestellt wird. Auch die souveräne Funktion Christi, der letztendlich dafür sorgen wird, dass jeder Mensch für seine Taten büßen muss und den Gerechten Heil zukommen lassen wird, lässt bei dem Verfasser und seinen Adressaten Hoffnung und Zuversicht auf die ersehnte Zukunft aufkeimen.

Dadurch, dass helle Zukunftsschilderungen nur sehr spärlich ausfallen und die dunklen Seiten der Apokalyptik dominieren, kann der Petrus-

¹⁴²⁹In der Johannes-Offenbarung werden auch die Gottlosen auferstehen. Diese Auferstehung wird aber nicht beschrieben, sondern nur vorausgesetzt, damit die Gottlosen nicht die gleiche Aufwertung erhalten wie die Christen. Außerdem vollzieht sich die Auferweckung der Ungläubigen nur, damit sie sich vor dem endzeitlichen Gericht verantworten können.

Apokalypse nur eine geringe aufklärerische Funktion zugesprochen werden. Den Gläubigen wird zwar das souveräne Handeln Christi und eine neue Welt in Aussicht gestellt, doch erscheinen diese Hinweise nur beiläufig, sodass sie im Vergleich zu den ausführlichen Schilderungen der Bestrafungsexzesse untergehen. Inwieweit diese Apokalypse auf gegenwärtige Krisen reagiert, wird auch nur sehr implizit deutlich. Die einseitige und dunkle Darstellungsweise der apokalyptischen Schrift verhindern eine konstruktive Überwindung der bisherigen Welt.

11 Die Zusammenschau der acht behandelten Texte

Ein reibungsloser Vergleich zwischen den behandelten Texten fällt nicht leicht. Allein schon die zeitliche Distanz, die zwischen dem ältesten (1. Thess) und dem jüngsten Text (Petrus-Apokalypse) liegt, macht eine uneingeschränkt reibungslose Zusammenschau aller Texte schwierig. Nicht nur die unterschiedlichen Entstehungszeiten, sondern vielmehr noch die jeweils grundverschiedenen historischen Kontexte, in denen die Texte entstanden sind, haben andere Ausprägungen zur Folge. Zudem verfolgen die Verfasser mit ihren Schriften jeweils sehr spezielle Ziele, so dass sich die Intentionen der Texte merklich anders gestalten. Trotz dieser unübersehbaren Differenzen ist eine Gegenüberstellung der Texte möglich, da sich in ihrer Gesamtheit auch unverkennbare Gemeinsamkeiten abzeichnen.

11.1 Die Ausgangslagen - Historische Hintergründe

Die Ausgangslagen und historischen Hintergründe der urchristlichen Endzeitdarstellungen gehen weit auseinander. Sie basieren auf konkreten Gemeinde- oder Jüngeranfragen, die die eschatologischen Ereignisse betreffen, oder auf Bedrängnissituationen basieren.

Im Hintergrund von Mk 13 stehen die Erfahrungen des Jüdischen Kriegs und die Zerstörung des Tempels, die zu einem neuen Denken in der urchristlichen Gemeinde zwangen und in der Endzeitdarstellung von Mk 13 aufgegriffen werden. Jesus antwortet in einer ihm in den Mund gelegten Endzeitrede auf die Jüngerfrage, wann das Ende kommen wird und welche Zeichen geschehen werden. Die Entgegnung Christi ist in Form einer Lehr- und Mahnrede gestaltet, in der er die Endvollendung, Verfolgungen und endzeitliche Drangsale schildert. Die Rede gipfelt in der tröstenden Zuversicht des nahenden Endes und der Wiederkehr Jesu.

In 1. Kor 15 gestaltet sich die Ausgangslage ganz anders. In der Gemeinde der Korinther gab es einige, die eine leibliche Auferstehung ablehnten und sich stattdessen ein leibloses ewiges Heil vorstellten. Paulus reagiert in dem 15. Kapitel des ersten Korinther-Briefes auf diese Leugnung der leiblichen Auferstehung und will den Mitgliedern der korinthischen Gemeinde seine Vorstellung der Auferstehung deutlich machen. Dabei versucht er die Leugner davon zu überzeugen, dass es eine leibliche Auferstehung ge-

ben wird. Er führt in einer langen Abhandlung aus, in welcher Form sich die Auferstehung vollziehen wird. Dabei legt er dar, dass sich der irdische Leib bei der Auferstehung in einen geistlichen Leib verwandeln wird.

Im zweiten Brief an die Korinther äußert sich der Apostel erneut zu endzeitlichen Geschehnissen. Allerdings antwortet er hier nicht mehr auf konkrete Gemeindeanfragen, sondern setzt sich gegen kritische Stimmen zur Wehr, die ihn in seinem Status als Apostel herabsetzen. In diesen Kontext fallen die eschatologischen Äußerungen in 2. Kor 4, 16 - 5, 10, die Bestandteil der paulinischen Apologie sind. In diesem Zusammenhang entwirft der Apostel keine detaillierte Schilderung des endzeitlichen Geschehens, sondern geht hauptsächlich auf den neuen Leib und die zukünftige Gemeinschaft mit Christus ein.

Vermutlich erhielt Paulus aus der Gemeinde in Thessalonich Anfragen, aus denen hervorgeht, dass Unsicherheiten bezüglich des Heils von kürzlich verstorbenen Gemeindemitgliedern und der bevorstehenden Parusie Christi herrschen. Daraufhin wendet sich Paulus direkt an die Gemeinde und unterrichtet sie über das Schicksal der Entschlafenen. Lebende Gläubige haben bei der Parusie Jesu weder Vor- noch Nachteile gegenüber den Verstorbenen. Nach der Schilderung der Parusie Jesu mahnt der Apostel die Gemeinde zu einer angemessenen Lebensführung bis zur Wiederkehr Jesu.

Da die Verfasserschaft des pseudopaulinischen zweiten Thessalonicher-Briefs und die damit zusammenhängenden Kontexte unklar sind, fällt eine historische Einordnung schwer, aus der die Intention dieser Endzeitdarstellungen unzweifelhaft hervorgeht. Wahrscheinlich ist jedoch, dass in den Gemeinden die Annahme herrschte, die Wiederkehr Jesu habe sich bereits vollzogen. Der Verfasser geht auch auf konkrete Erfahrungen des Leids und der Bedrängnis in den christlichen Gemeinden ein und stellt einen Zusammenhang zwischen den präsenten Verfolgungssituationen und der daraus resultierenden endzeitlichen Vergeltung her.

Die historischen Hintergründe des zweiten Petrus-Briefs sind sehr verschwommen. Über den Verfasser und die Adressaten gibt es genauso wenig verlässliche Informationen wie über die Entstehungszeit. Einzig und allein der Anlass des Briefes wird deutlich. Der unbekannte Verfasser argumentiert scharf gegen Irrlehrer, die in der angesprochenen christlichen Gemeinde aufgetaucht sind, die Parusie Jesu leugnen und eine sittenlose und unmoralische Lebensführung in völliger Freiheit propagieren. Er mahnt die Adressaten zur Wachsamkeit und widerlegt die Auffassungen

der Irrlehrer.

Sehr viel akuter und bedrohlicher stellte sich die Situation für die Verfasser der Johannes-Offenbarung und der Petrus-Apokalypse dar, die durch Drangsale und Verfolgungen gekennzeichnet war. In Zeiten der Bedrängnis von innen und außen¹⁴³⁰ mahnt der Seher Johannes die kleinasiatischen Gemeinden in ihrem Glauben standhaft zu bleiben und dem Kaiserkult nicht nachzugeben. Der Seher entwirft in seinem Werk eine Schilderung der Endzeitereignisse, bei der die irdischen und mythischen gottfeindlichen Mächte am Ende ausgeschaltet und die gläubigen Gerechten in der neuen Welt mit Christus leben werden.

Die Situation, in der der Verfasser der Petrus-Apokalypse seine Schrift verfasste, weist - zumindest, wenn man als historischen Hintergrund den zweiten jüdischen Krieg unter Bar Kochba annimmt - Gemeinsamkeiten mit der Lage des Johannes auf. Auch hier waren die Christen Bedrängnissituationen ausgesetzt. Allerdings schildert er die Endzeitereignisse nicht in der Ausführlichkeit, sondern legt den Hauptakzent auf die Vernichtung und Bestrafung der irdischen Feinde.

Die Johannes-Offenbarung, die Petrus-Apokalypse und auch Teile von 2. Thess 2 legen im Gegensatz zu den paulinischen und markinischen Abhandlungen den Fokus mehr auf die für erlittenes Unrecht in Aussicht stehende eschatologische Vergeltung. Erklärt werden kann dieser Umstand mit erlebten Bedrängnissituationen, die dazu führen können, dass sich die Betroffenen - verständlicherweise - Vergeltung, Gerechtigkeit und Wiedergutmachung herbeisehnen. Da sie nicht selbst dafür sorgen können, richten sich ihre Sehnsüchte auf die endzeitliche göttliche Gerechtigkeit in Form des Gerichts. Dadurch verlieren Aspekte wie Trost, Zuversicht, Hoffnung und auch mahnende Worte nicht an Wert, sind aber unmittelbar mit den Vergeltungswünschen gepaart. Die anderen apokalyptischen Schriften reagieren meist nur auf spezielle Einzelprobleme oder Anfragen und haben somit eine andere Ausrichtung.

11.2 Die Chronologie der Endzeitereignisse

Die zeitliche Abfolge der Endzeitereignisse in den Schriften geht zum Teil weit auseinander und wird unterschiedlich detailliert dargestellt. Dabei werden die verschiedenen eschatologischen Geschehnisse unterschiedlich ausführlich dargestellt, was sich jedoch aus den jeweils anders gelagerten

¹⁴³⁰Während der Regierungszeit Domitians erfolgten immer wieder Übergriffe auf die Christen, die gezwungen wurden, dem Kaiserkult nachzugehen.

Kontexten und der damit zusammenhängenden Intention der Verfasser erklärt.

Jesus bezieht sich zunächst noch auf die gegenwärtige Situation der Angesprochenen und nennt in Mk 13 auf die Frage nach den Zeichen der Endzeit das Auftreten von eschatologischen Verführern, die in Jesu Namen versuchen werden, die Gläubigen in die Irre zu führen und die den Auftakt der Endzeit einläuten werden. Mit weiteren geläufigen apokalyptischen Motiven, den Warnungen vor Kriegen, Kriegsgerüchten und Naturkatastrophen wird der weitere Fortlauf der Geschehnisse präzisiert. Sehr viel konkreter sind die Warnungen, die Christus dann äußert. Die Gläubigen müssen sich angesichts von gewalttätigen Verfolgungen und Leid bewähren. Allerdings sollen sich die Betroffenen nicht sorgen, denn der Heilige Geist wird ihnen beistehen. Zu den Verfolgungen gesellen sich noch tödliche Familienstreitereien, die ebenfalls ein gängiges apokalyptisches Motiv sind. Diese Schrecknisse münden jedoch in dem tröstenden Zuspruch, dass jeder, der standhält, gerettet werden wird. Mit dem Greuel der Verwüstung, womit keine historische Gestalt, sondern vielmehr ein eschatologischer Gegner markiert werden soll, gelangen die Endzeitergebnisse langsam, aber sicher zu ihrem Höhepunkt. Tritt der Antichrist auf, ist plötzliche Flucht geboten. Die Bedrängnisse werden unvorstellbar werden. Gott jedoch verkürzt diese Zeit, wie er es in seinem Geschichtsplan vorgesehen hat. Mit erneuten Warnungen vor Pseudopropheten, die allerdings deutlich auf die Zukunft gerichtet sind, endet die Zeit der Drangsale. Mit der Wiederkehr Christi, die mit kosmischen Ereignissen verbunden ist, wird die Periode der Bedrängnis beendet. Die Parusie schließt mit der Sammlung der Auserwählten. Die Vernichtung des endzeitlichen Gegners wird ebenso wenig explizit thematisiert wie das Gericht Gottes¹⁴³¹; allerdings dürfen sie implizit vorausgesetzt werden (Mk 13, 24ff). Auch die Auferstehung der Toten, die Entrückung zu Christus und der Einzug ins Paradies werden nicht ausdrücklich genannt, sondern wahrscheinlich als Selbstverständlichkeit angenommen. Weniger entscheidend sind in Mk 13 die Darstellung der Vernichtung und das damit verbundene Chaos. Der Fokus liegt vielmehr auf dem Trost und der Zuversicht auf die nahende Parusie Christi. Den Zeitpunkt der Ereignisse nennt Christus nicht, was er auch nicht kann, da nur Gott ihn kennt.

Paulus behandelt im ersten Korinther-Brief die Geschehnisse am Ende der Zeit nicht sehr ausführlich (1. Kor 15, 20 - 28). Dies hängt stark mit der in Korinth aufgekommenen Frage nach der Auferstehung der To-

¹⁴³¹ Anders: Mt 26.

ten zusammen, wodurch die Schilderung anderer Ereignisse ein wenig in den Hintergrund rückt. Paulus geht intensiv auf die Thematik der Auferstehung der Toten ein und stellt u.a. den neuen Leib der Auferstehung dar. Mit der Auferstehung Christi ist der Auftakt für die Endereignisse gegeben und auch zweifelsfrei herausgestellt, dass es eine Auferstehung der Toten geben wird. Nach der Parusie Jesu folgt die Auferstehung der gestorbenen Christen. Die Parusie stellt jedoch noch nicht das Ende der Weltzeit dar. Christus wird nach seiner Wiederkehr regieren, wobei er alle christus- und gottfeindlichen Mächte entmachtet. Dabei herrscht Christus nicht aus eigener Machtfülle, sondern weil er von Gott die Macht dazu erhalten hat. Unsicher ist, was während dieser Phase mit den aufgeweckten Christen geschieht. Als letzter Feind wird der Tod vernichtet. Da der Tod als größter Feind gilt, kann er nur von Gott selbst besiegt werden. Nachdem Christus Gott die Macht wieder übergeben hat, wird er sich ihm freiwillig unterordnen, wodurch die Einzigartigkeit Gottes betont wird. Bei dem Eintritt in das Reich Gottes werden sowohl die Lebenden als auch die Toten in einem plötzlichen Akt einen neuen Leib erhalten, durch den sie verwandelt werden.

Die Endzeitschilderungen in 2. Kor 5 fallen relativ knapp aus und beschränken sich hauptsächlich auf die Sehnsucht nach der neuen Leiblichkeit - die allerdings nicht leiblos vorgestellt werden sollte - und das zukünftige Zusammensein mit Christus. Andere Endzeitereignisse legt der Apostel in diesem Brief nicht ausführlich dar. Zentrales Thema dieser Abhandlung ist das rechtschaffene Handeln des Gläubigen in seinem gegenwärtigen Leib. Lediglich die Gerichtsdarstellung wird kurz aufgegriffen. Der auf dem Thron sitzende Christus wird im Auftrag Gottes beim endzeitlichen Weltgericht jeden Einzelnen beurteilen. Durch diesen Ausblick werden die Angesprochenen in ihrem gegenwärtigen Leben zu einem Verhalten nach christlichen Maßstäben ermahnt.

Paulus entfaltet in 1. Thess 4 - 5 die Geschehnisse der Endzeit zwar ausführlicher als in 2. Kor 5, aber dennoch nicht so ausführlich, wie es in anderen apokalyptischen Texten des Urchristentums der Fall ist. Aufgrund des Kontextes steht die Bekundung im Vordergrund, dass sowohl die Lebenden als auch die Toten am Tag der Wiederkehr Christi entrückt und mit ihm in ewiger Gemeinschaft sein werden. Christus steigt aus dem Himmel, wobei die Rahmen- und Begleiterscheinungen seiner Parusie mit traditionellem apokalyptischem Bildmaterial beschrieben werden. Im Anschluss werden die verstorbenen Gläubigen auferstehen. Zusammen mit ihnen werden die noch Lebenden auf/in Wolken durch Gott entrückt wer-

den, um dem Kyrios zu begegnen und allezeit mit ihm zu sein, wodurch die vollendete christliche Existenz hergestellt ist. Da der Apostel den unbekanntem, aber plötzlich und unerwartet hereinbrechenden Zeitpunkt des Endzeitgeschehens nicht nennen kann¹⁴³², ermahnt er die Adressaten zu einer angemessenen Lebensführung.

Erfahrungen von Bedrängnis und Leid waren Ursache und Auslöser für die Darstellungen des Endzeitgeschehens in 2. Thess. Als Vorstufen der Parusie Christi nennt der Verfasser den eschatologischen kosmischen Abfall der Gläubigen und das Auftreten des Menschen der Bosheit, der mit dem Abfall einhergeht. Diese widergöttliche Größe trägt menschliche Züge, stellt aber weder Satan selbst noch eine historisch fixierbare Größe dar. In blasphemischer Weise wird sich die Antichrist-Figur über alles Göttliche erheben. Der Höhepunkt ihres Schaffens besteht darin, dass sie sich in den Tempel setzen wird, der als apokalyptische Größe ein Symbol für die Gegenwart Gottes ist, und sich für Gott ausgeben wird. Der Antichrist wirkt auch als Weltverführer und täuschender Pseudoprophet, was allerdings erst in 2. Thess 2, 9f erwähnt wird. Die Verführungskünste haben jedoch nur bei denen Erfolg, die der Wahrheit nicht glauben. Allerdings werden Irrtümer nicht nur vom Gesetzlosen verbreitet, sondern Gott selbst wird es sein, der die Menschen auch zum Irrtum verführt. Nach der Beseitigung der die Offenbarung des Antichristen hemmenden Macht, die ein Bestandteil des göttlichen Geschichtsplanes ist, erfolgt die Parusie des Gesetzlosen, der identisch mit dem Menschen der Bosheit ist. Jetzt allerdings wird dieser Antigott als ein Werkzeug Satans beschrieben. Unmittelbar nach seinem Erscheinen wird der Gesetzlose von Christus vernichtet. Die Parusie Christi wird an dieser Stelle nicht ausdrücklich beschrieben. Als letzter Akt wird das endzeitliche Gericht über die Ungläubigen skizziert (2. Thess 2, 12), das allerdings schon in 2. Thess 1, 5 - 10 ausführlicher thematisiert wurde. Die gegenwärtigen Bedrängnisse münden in einem Gerichtsszenarium, das für endzeitliche Vergeltung und Gerechtigkeit sorgen wird. Bei seiner Wiederkehr, die wie eine Theophanie skizziert wird, wird Christus im Auftrag Gottes das endzeitliche Gericht führen und gleichzeitig Richter und Vollstrecker sein. Die Gottlosen werden ihre gerechte Strafe, die im ewigen Verderben besteht, erhalten, wohingegen den Gläubigen, deren Auferstehung allerdings nicht dargestellt wird, Eintritt in das Reich Gottes gewährt werden wird.

Nur sehr spärlich und unvollständig fallen die Darstellungen über die

¹⁴³²Vgl. Mk 13.

verschiedenen Endzeitereignisse in 2. Petr. aus. Als Vorboten der Endzeit treten Irrlehrer auf. Zu einem unbekanntem Zeitpunkt werden die Parusie Christi und das Endgericht erfolgen. Mit diesem Ereignis wird die alte Welt durch Feuer vernichtet werden. Der Aspekt der durch Feuer vernichteten alten Welt findet sich im Neuen Testament nur in 2. Petr. Im Anschluss wird den Gläubigen Eintritt in die neue Welt gewährt. Andere Aspekte der eschatologischen Geschehnisse benennt der Verfasser nicht, da sie für seine speziellen Darlegungen keine Rolle spielen. Bei den genannten Aspekten greift der Verfasser auch auf traditionelles Material zurück, malt die jeweiligen Stationen endzeitlicher Ereignisse aber nicht weiter aus.

In der Johannes-Offenbarung, der einzigen apokalyptischen Ganzschrift des Neuen Testaments, sind die einzelnen Aspekte der Endzeitereignisse sehr viel ausführlicher dargelegt als in den anderen endzeitlichen Texten. Mit der Parusie Christi (Offb 19, 11ff), die in prächtigen Bildern geschildert wird, wird die Vernichtung der irdischen Feinde (die Anhänger der Tiere) und der Tiere selbst, die alle in den Feuerpfuhl geworfen werden, eingeläutet. Vor der endgültigen Ausschaltung Satans wird dieser für 1000 Jahre gefesselt. Zur gleichen Zeit erfolgt die Auferstehung der Christen, die ab dem Zeitpunkt der Fesselung Satans mit Christus herrschen. Nach den 1000 Jahren wird Satan freigelassen, um in einem Endkampf gegen die heilige Stadt Krieg zu führen. Satan und seine unvorstellbar große Anzahl an Mitstreitern werden in diesem Endkampf endgültig besiegt und für alle Zeiten in den Feuerpfuhl geworfen. Erst dann erfolgt die zweite Auferstehung, nämlich die der Gottlosen. Im letzten Akt des eschatologischen Gerichts werden die Ungläubigen durch Gott, der auf dem Richterthron sitzt, verurteilt. Sie werden nach den Werken beurteilt, die sie zu Lebzeiten vollbracht haben und anschließend in den feurigen Pfuhl geworfen, der eine ewige Pein darstellt. Mit ihnen werden auch die letzten Feinde, die Hölle und der Tod besiegt und ebenfalls in den feurigen Pfuhl verbannt. Im Schlussakt schildert der Seher die neugeschöpfte Welt (das neue himmlische Jerusalem), die er in ihrer unvorstellbaren Pracht schildert.

In der Petrus-Apokalypse läuten falsche Messiasse und Verführer, die versuchen werden, die Gläubigen vom Glauben abzubringen, die Endzeit ein. Wer sich hinter der Gestalt des falschen Messias verbirgt, ist unklar. Eine zeitgeschichtliche Deutung auf Bar Kochba ist denkbar, aber keinesfalls gesichert. An die Figur des Antichristen kann hier nicht gedacht

werden.¹⁴³³ Es erfolgt dann die Parusie Christi. Am Tag des Gerichts werden alle Menschen, sowohl die Christen als auch die Gottlosen, auferstehen. Die vermutlich leiblich gedachte Auferstehung vollzieht sich in der Form, dass der Mensch seinen alten Leib wieder erhalten wird. Die Gerechten werden in diesem Schlussakt von den Gottlosen geschieden. Aufgrund der im Leben erfolgten Taten werden die Menschen von dem gekrönten Christus gerichtet. Nicht nur die Menschen werden in diesem Gerichtsakt gerichtet, auch die Schöpfung selbst wird verurteilt und löst sich auf. Die Sünder werden durch das Gericht zu qualvollen Bestrafungen verurteilt, die in der Form gestaltet sind, dass jede Sünde eine spezielle Form der Bestrafung nach sich zieht. Die Christen hingegen werden nicht verurteilt und können mit Christus in dessen Reich eintreten.

11.2.1 Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Chronologie der Ereignisse

Die untersuchten Texte weisen Gemeinsamkeiten und Muster bezüglich einzelner Thematiken und Motive auf. Doch sind diese Überschneidungen unterschiedlich intensiv ausgeprägt. Alle Texte beinhalten Darstellungen der Parusie Jesu, die den Auftakt der letzten Dinge und somit das notwendige und unabdingbare Element der Endzeitereignisse markiert. Zudem kann in allen Texten die Auferstehung vorausgesetzt werden, auch wenn diese nicht immer sehr deutlich dargestellt wird. Den Christen wird in allen Schriften mehr oder weniger direkt eine Mahnung ausgesprochen, dass sie in ihrem Glauben standhaft bleiben sollen, damit sie nicht das Schicksal der Gottlosen ereilt.

Allerdings überwiegen die Differenzen, die aber in den unterschiedlichen Intentionen der Texte begründet liegen und nicht zwangsläufig überbewertet werden dürfen. Im Großen und Ganzen bestehen die Unterschiede hauptsächlich darin, dass einzelne Aspekte des Endzeitgeschehens in den verschiedenen Texten nicht oder nur sehr oberflächlich genannt und wahrscheinlich stillschweigend vorausgesetzt werden, wodurch entscheidende Muster in den Vorstellungen über die Endzeitereignisse in urchristlich-apokalyptischen Schriften letztlich nicht durchbrochen werden. Wenig verwunderlich, aber dennoch bemerkenswert ist die Tatsache, dass alle Schriften - ausnahmslos - ihre Vorstellungen aus den jüdisch-apokalyptischen Traditionen¹⁴³⁴ entnehmen oder zumindest auf

¹⁴³³Nachvollziehbar wäre jedoch der Denkansatz, den personifizierten Antichristen in Bar Kochba zu sehen.

¹⁴³⁴Einflüsse anderer kultureller Endzeitvorstellungen wirkten auch auf die Gestal-

diese zurückgreifen und nur unterschiedlich gestalten und verarbeiten.

Behandelt Paulus das Schicksal der Gottlosen gar nicht, macht dies für Johannes und noch mehr für den Verfasser der Petrus-Apokalypse einen bedeutenden Punkt in ihrer Darstellung der Endzeitereignisse aus. Das Gericht spielt somit auch nur in der Johannes-Offenbarung, der Petrus-Apokalypse, dem zweiten Petrus-Brief und dem zweiten Thessalonicher-Brief eine explizite Rolle. In 1. Kor 15, Mk 13, und 1. Thess 4 - 5 wird das Gericht nicht ausdrücklich erwähnt, aber wahrscheinlich stillschweigend vorausgesetzt. In 2. Kor 5 wird es nur in knappen Worten erwähnt. Gerichtet und verurteilt werden im zweiten Brief an die Thessalonicher, im zweiten Petrus-Brief, in der Petrus-Apokalypse und in der Johannes-Offenbarung nur die Gottlosen, und zwar nach dem, was in den Büchern steht, bzw. was sie zu Lebzeiten getan haben. Die Bestrafung und das Schicksal der Sünder dürften in den Schriften ähnlich gedacht sein, auch wenn die Beschreibung in der Petrus-Offenbarung sehr viel präziser und in aller Grausamkeit ausgemalt ist. Entscheidende Gemeinsamkeit in allen Gerichts- und Bestrafungsszenarien ist die Aussicht auf eschatologische göttliche Gerechtigkeit und Vergeltung für gegenwärtiges erlittenes Unrecht. Im zweiten Petrus-Brief wird das Schicksal der Gottlosen erwähnt, aber im Vergleich zu den anderen Texten nur sehr knapp abgehandelt. Sie müssen sich am Tag des Herrn vor dem Endgericht verantworten und werden verurteilt. Weitere Informationen über ihr Schicksal erteilt der Verfasser nicht.

Das Auftreten antigöttlicher Gestalten (falsche Propheten und/oder der Antichrist), die den Beginn der endzeitlichen Ereignisse in Gang setzen, und deren abschließende Vernichtung werden in den meisten Texten dargestellt. Bei Johannes ist die Darstellung der Vernichtung der gottfeindlichen Mächte (insbesondere Satans, der beiden Tiere und Roms) präzise beschrieben. Während seiner Herrschaft vernichtet Christus die Feinde Gottes. In der Johannes-Offenbarung vollzieht sich die Vernichtung der Feinde vor und nach dem Tausendjährigen Reich. In der Petrus-Apokalypse wird sie nicht und in den paulinischen Texten, wenn überhaupt, dann nur sehr knapp behandelt. Angedeutet wird die Vernichtung auch in Mk 13, jedoch wird sie nicht ausdrücklich beschrieben. Weitere Elemente des eschatologischen Auftakts sind Kriegsgeschehnisse (Mk 13), die sich in ähnlicher Form auch in der Johannes-Offenbarung finden lassen. Im pseudopaulinischen zweiten Thessalonicher-Brief wird e-

tung urchristlicher Apokalypsen ein, nehmen aber im Vergleich zu den jüdisch-apokalyptischen Traditionen nur eine Nebenrolle ein.

ne antigöttliche Gestalt vorgestellt, die mit spielerischer Leichtigkeit von Christus ausgeschaltet wird. Irrlehrer sind in 2. Petr die einzigen gottlosen Gestalten, die vor der Endzeit auftreten. Sie müssen sich wie alle anderen Gottlosen vor Gericht verantworten und ihrer gerechten Strafe entgegen sehen.

Die Ausschaltung des Todes als letztem Feind wird sowohl in 1. Kor 15 als auch in der Johannes-Offenbarung dargestellt. In den übrigen Texten wird das Schicksal des Todes nicht thematisiert.

Ein messianisches Zwischenreich, in dem die Christen mit Christus herrschen, gibt es nur in der Johannes-Offenbarung. Im ersten Korinther-Brief wird zwar auch eine messianische Herrschaft vorgestellt, allerdings ist der Verbleib der Christen während dieser Zeit nicht geklärt und es ist auch kein Friedensreich wie in der Offenbarung des Johannes. Von einer aufhaltenden Macht wird in 2. Thess berichtet, diese kann jedoch noch nicht einmal in Ansätzen mit dem messianischen Zwischenreich aus der Johannes-Offenbarung verglichen werden.

Gibt es bei Johannes zwei zeitlich versetzte Auferstehungen, die der Christen und die der Gottlosen, so erwähnt Paulus in seinen Schriften nur die Auferweckung der Gerechten. In der Petrus-Offenbarung gibt es eine Auferstehung, bei der alle Menschen, sowohl die Guten als auch die Schlechten, auferweckt werden. In Mk 13, 2. Petr und 2. Thess 2 wird die Auferstehung der Gläubigen nicht eigens behandelt, aber höchstwahrscheinlich stillschweigend vorausgesetzt.

Die neue Welt der Christen wird in der Johannes-Offenbarung durch das neue Jerusalem am ausführlichsten beschrieben. In der Petrus-Apokalypse wird das Schicksal der Gerechten nur kurz dargestellt, wenn es heißt, dass sie in das Reich Christi eintreten werden. Paulus bietet in seinen Schriften zwar den Hinweis darauf, dass die Gläubigen mit Christus sein werden, aber keine genauen Schilderungen von der neuen Welt der Gerechten. Eine kurze Erwähnung der neuen Welt, in der göttliche Gerechtigkeit herrschen wird, findet sich in 2. Petr. Dabei wird diese neue Welt aber nicht genauer vorgestellt. Auffällig ist die im Neuen Testament einmalige Darstellung des Weltbrands.

Die folgende Tabelle zeigt einen Überblick über die urchristlichen apokalyptischen Schriften und die jeweils in ihnen genannten eschatologischen Ereignisse.

1. Thess 4	1. Kor 15
<p>Parusie Jesu</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Auferstehung der verstorbenen Christen</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Entrückung der Verstorbenen mit den noch Lebenden zu Gott</p>	<p>Parusie Jesu</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Auferstehung der Christen</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Herrschaft Christi und Vernichtung der Feinde</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Vernichtung des Todes durch Gott</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Christus übergibt die Herrschaft an Gott</p>

2. Kor 5	Mk 13
Sehnsucht nach dem neuen Leib. Auftreten von Bedrängnissen in dieser Zeit. Bewährung wird gefordert.	Auftreten von Verführern, Kriegsgeschehnissen und Naturkatastrophen
↓	↓
(Parusie Jesu und Auferstehung der Christen)	Verfolgungen der Christen und tödlich endende Familienstreitereien
↓	↓
Eschatologisches Gericht mit Christus als Richter, der im Auftrag Gottes handelt	Erscheinen des Greuels der Verwüstung (Antichrist). Flucht für die Gläubigen ist geboten.
	↓
	Verkürzung der Schreckenszeit durch Gott
	↓
	Parusie Christi und Sammlung der Auserwählten. (Die Vernichtung der widergöttlichen Mächte und das göttliche Endgericht werden nicht explizit erwähnt.)
	↓
	Christus übergibt die Herrschaft an Gott

2. Thess 2	Johannes-Offenbarung
<p>Kosmischer Abfall der Gläubigen und Auftreten des Menschen der Bosheit</p> <p style="text-align: center;">↓</p>	<p>Parusie Jesu und Vernichtung der irdischen Feinde</p> <p style="text-align: center;">↓</p>
<p>Blasphemische Erhöhung des Antichristen (Mensch der Gesetzlosigkeit), dessen Offenbarung aber durch die von Gott eingesetzte hemmende Macht aufgehalten wird</p> <p style="text-align: center;">↓</p>	<p>Fesselung Satans für 1000 Jahre und Auferstehung der Christen, die mit Christus herrschen (Tausendjähriges Reich)</p> <p style="text-align: center;">↓</p>
<p>Parusie Christi und Vernichtung des Antichristen</p> <p style="text-align: center;">↓</p>	<p>Nach Ablauf der 1000 Jahre erfolgen die Freilassung und die endgültige Ausschaltung Satans</p> <p style="text-align: center;">↓</p>
<p>Eschatologisches Gericht durch Christus im Auftrag Gottes</p>	<p>Auferstehung der Gottlosen</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Gericht und Verurteilung der Gottlosen zur ewigen Verdammnis</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Vernichtung des Todes durch Gott</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Die Neue Welt (Das Neues Jerusalem)</p>

2. Petr	Petrus-Apokalypse
<p>Auftreten von Irrlehrern als Vorboten der Endzeit</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Zu einem unbestimmten Zeitpunkt: Parusie Christi und das göttliche Endgericht. Gleichzeitig: Vernichtung der Welt durch Feuer</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Eintritt der Gläubigen in die Neue Welt</p>	<p>Auftreten von falschen Messiassen</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Parusie Jesu</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Auferstehung aller Menschen am Tage des Gerichts</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Verurteilung und Bestrafung der Sünder</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Eintritt der Christen in das Reich Jesu</p>

11.3 Die Gestalt des Erlösers und seine Parusie

In allen urchristlichen Endzeitdarstellungen stellt Christus die Figur des Erlösers dar, der mit seiner Parusie, die auch in allen Schilderungen genannt wird, die Gläubigen erlösen wird. Die Schilderung seiner Wiederkehr und Machtfülle werden in den Schriften allerdings ein wenig unterschiedlich dargestellt.

In den paulinischen Schriften kommen die Menschen durch Christus zum Leben und werden von ihm erlöst. Der Apostel stellt ihn in 1. Kor 15 als Antitypus Adam gegenüber, der den Tod in die Welt brachte. Allein durch Jesus erlangen die Christen die Auferstehung. Ohne ihn gäbe es keine Hoffnung. In 1. Thess 4 ist das Heilsgeschehen ein wenig theozentrischer konzipiert. Gott wird die Verstorbenen mit Jesus zum ihm führen. Christus ist in 1. Kor 15 derjenige, der die gottfeindlichen Mächte besiegt, aber danach die Herrschaft und Macht wieder an Gott zurückgibt. Die ihm von Gott verliehene Macht hat ihre Grenzen. Christus ordnet sich schließlich seinem Vater unter, wodurch die Einzigartigkeit Gottes unterstrichen wird. Dazu gehört auch, dass der Tod als letzter Feind nur von Gott besiegt werden kann. In 2. Kor 5 wird, anders als in anderen Gerichtsszenarien, Christus im Auftrag Gottes auf dem Richterstuhl sitzen und über die Menschen richten. Dieser christologische Charakter darf jedoch nicht überbewertet werden, da man sich das Richten wahrscheinlich als einen gemeinsamen Akt von Jesus und Gott vorstellen muss. Wie sich die Parusie Christi vollziehen wird, beschreibt Paulus nur in 1. Thess 4. Die Wiederkehr wird mit traditionellen apokalyptischen Bildern, die Anklänge an eine Theophanie haben und das Geschehen eindrücklich untermalen, geschildert.

In 2. Thess wechseln theozentrische und christozentrische Schwerpunktsetzungen, wobei allerdings eine für das Neue Testament ungewöhnlich starke theozentrische Sichtweise vorherrschend ist. Dominiert anfangs eine theozentrische Darstellung, nach der Gott es sein wird, der die Ungläubigen richten wird, so rückt Christus mit seiner Parusie, die wie eine Theophanie dargestellt wird und seine Machtfülle unterstreicht, mehr in den Mittelpunkt und übernimmt gleichzeitig die Aufgabe des Richters und Vollstreckers. Die theozentrische Perspektive zeigt sich vor allem in den Vorstellungen von der aufhaltenden Macht und der göttlichen Verführung zum Irrtum. Sie betont zudem die Mächtigkeit des Geschichtsplans Gottes und untermauert seine Souveränität und Unbegreiflichkeit. Die Vernichtung des Menschen der Gesetzlosigkeit ist hingegen

Aufgabe von Christus, der dies mit Leichtigkeit vollbringt.

Christus ist auch im zweiten Petrus-Brief, der christozentrisch angelegt ist, aber ebenso theozentrische Aspekte beinhaltet, die zentrale Gestalt. Betont wird seine (und Gottes) Barmherzigkeit und Geduld. Der Zeitpunkt seiner Wiederkehr ist für den Menschen nicht zu berechnen, was der Verfasser durch die Metapher vom Dieb veranschaulicht. Ob er es sein wird, der das Gericht halten wird, wird nicht gesagt, kann aber angenommen werden. Durch Jesus werden die Menschen zum Heil kommen.

In der Johannes-Offenbarung spielt Christus als Erlöser ebenfalls eine entscheidende Rolle. Die Wiederkehr Christi wird mit apokalyptischen Bildern gezeichnet, die mit der Vernichtung gottfeindlicher Mächte zusammenfällt. Durch Christus gelangen auch hier die Christen zum Heil. Allerdings werden die entscheidenden Handlungen von Gott vollbracht. So werden das Gericht und die Vernichtung der mythischen Feinde, insbesondere Satans und des Todes, durch Gott ausgeführt. Die irdischen Feinde, die beiden Tiere, werden von Christus und seinem Heer ausgeschaltet (Offb 19, 17 - 21), wodurch eine Parallele zu den paulinischen Darstellungen gegeben ist, in denen der größte Gegner nur von Gott ausgeschaltet werden kann, die anderen gottfeindlichen Mächte jedoch von Christus vernichtet werden.

Christus ist in der Petrus-Apokalypse zwar auch der Erlöser, aber dieser Aspekt rückt aufgrund der Intention des Werkes ein wenig in den Hintergrund. Eine der wesentlichen Aufgaben von Christus besteht in seiner Tätigkeit als Richter. Dabei gibt es einige Auffälligkeiten. Jesus hat sehr viel mehr Autorität erhalten. Zwei Mal wird Christus in der Apokalypse als Richter erwähnt. Er ist derjenige, der von Gott gekrönt wird, um die Lebenden und Toten zu richten (Kapitel 1). Im sechsten Kapitel wird berichtet, wie er gleichberechtigt neben seinem Vater sitzt und das Gericht hält. Hier übernimmt Jesus Aufgaben, die ursprünglich Gott vorbehalten sind. Christus ist auch derjenige, der die Gerechten tauft, ihnen das Heil gibt und sie in sein Reich treten lässt.

Was alle Schriften gemeinsam haben, ist die Tatsache, dass es ohne Christus und dessen Parusie keinen Weg zum Heil gibt. Die Gestaltung der Parusie ist in den Texten zwar nicht einheitlich, dürfte aber in ihrer Funktion und Bedeutung sehr dicht beieinander liegen. In einigen Schriften wird die Parusie nur erwähnt und nicht detailliert dargestellt. In den meisten Endzeitdarstellungen trägt sie Züge einer Theophanie und wird mit traditionellen apokalyptischen Bildern umschrieben. Die Machtfülle Christi

ist zwar unterschiedlich ausgemalt, aber letztlich darf nicht zu scharf zwischen der Machtfülle Gottes und der von Christus unterschieden werden. In 1. Kor 15 ist Christus derjenige, der das Schicksal des Menschen (insbesondere des Gerechten) zum Guten wendet, der sich Gott aber unterordnet. Ähnlich ist es in der Johannes-Offenbarung. Auch dort führt der Weg zum Heil über Christus. Die Ausschaltung der irdischen Feinde wird in 1. Kor 15 und in der Johannes-Offenbarung von Christus vorgenommen. Das Gericht und die Vernichtung des Todes hingegen liegen in Gottes Händen. Unklar ist, wer letztlich das Gericht in 2. Thess abhalten wird. Vermutlich überwiegt die christozentrische Sichtweise. Mehr Gewalt hat Christus in der Petrus-Apokalypse, in der er gleichberechtigt neben Gott sitzt und sogar das Gericht abhält.

11.4 Die Auferstehung

Die Frage nach der Auferstehung muss in zwei Schritten abgehandelt werden. Es stellen sich die Fragen nach dem „Wie“ und nach dem „Wer“. Wie wird die Auferstehung in den drei behandelten Texten beschrieben und wer darf damit rechnen, zu den zukünftigen Auferweckten zu zählen?

In 1. Kor 15 reagiert Paulus auf eine Anfrage aus Korinth, wonach sich einige die Auferstehung als leibloses ewiges Heil vorstellen. Paulus argumentiert dagegen und erörtert ausführlich, dass es sich um eine leibliche Auferstehung handeln wird, wonach der Auferweckte bei der Auferstehung einen neuen geistlichen Leib erhalten wird. Es handelt sich also nicht um eine realistische Auferstehung, bei der der Mensch seinen alten Leib behält oder zurückerhält. Dabei nutzt Paulus das Samenkornvergleichnis und verdeutlicht an diesem, wie der Mensch zu einem neuen Leib kommen wird. Durch Gottes Handeln erhält ein nacktes gesätes Korn einen neuen Leib. Paulus erwähnt nur die Christen, die an der Auferstehung teilhaben werden. Ob auch die Gottlosen auferweckt werden, wird von Paulus nicht gesagt, kann aber nicht gesichert vorausgesetzt werden, da er das Schicksal der Ungläubigen nicht thematisiert und die Auferstehung soteriologisch-eschatologisch zu verstehen ist. Untermauert werden diese Vorstellungen durch die anderen paulinischen Texte 2. Kor 5 und 1. Thess 4. Entrückt werden schließlich alle Gläubigen, die Lebenden und die Toten, sodass keiner einen Nachteil hat. Paulus stellt sich diese Entrückung als einen plötzlichen Akt vor.

In Mk 13 wird die Auferstehung der Toten und deren Entrückung zu Christus höchstwahrscheinlich vorausgesetzt, aber nicht eigens thema-

tisiert, wodurch unsicher ist, wie sich der Verfasser diese vorstellt. Im pseudopaulinischen zweiten Thessalonicher-Brief wird die Auferstehung der Christen auch nicht erwähnt, da hier der Fokus mehr auf die gegenwärtigen Drangsale gelegt ist. Allerdings dürfte auch hier eine Auferstehung und Entrückung angedacht sein. Ob in 2. Thess und Mk 13 auch eine Auferstehung der Ungläubigen vorausgesetzt werden kann, bleibt spekulativ. Wahrscheinlicher ist dies noch für 2. Thess 2, da hier explizit das eschatologische Gericht geschildert wird, vor dem sich sicherlich nicht nur die noch lebenden Gottlosen, sondern auch die bereits verstorbenen Ungläubigen verantworten müssen, sodass die Vorstellung einer Auferstehung jener durchaus logisch erscheinen dürfte.

Dass es eine Auferstehung geben wird, kann auch im zweiten Petrus-Brief angenommen werden. Allerdings erwähnt der Verfasser sie nicht.

Anders sieht die Situation in der Offenbarung des Johannes aus. Wie sich die Auferstehung vollziehen wird, steht nur in knappen Worten in Offb 20, 4 („...diese wurden lebendig.“) Es wird hier wohl an eine leibliche Auferstehung gedacht sein, die aber nicht wie bei Paulus in Form einer Verwandlung stattfinden wird, sondern sich in Form einer Wiederbelebung des alten Leibes vollziehen wird. Auferstehen werden in der Offenbarung des Johannes alle Menschen. Zuerst werden die Christen auferweckt, die dann als besondere Qualifikation mit Christus herrschen dürfen. Erst nach der tausendjährigen Herrschaft und der Vernichtung Satans werden auch die Gottlosen auferweckt. Allerdings wird diese Auferstehung der Sünder nicht erwähnt, sondern lediglich vorausgesetzt, damit sie beim eschatologischen Gericht verurteilt werden können.

In der Apokalypse des Petrus handelt es sich um eine realistische Auferstehung, bei der der Mensch seinen alten Leib wieder bekommt. Dies wird präzise durch die Aufnahme von Ez 37, 44ff beschrieben. Untermuert wird diese Vorstellung durch das Samenkornvergleichnis, das hier allerdings nicht wie bei Paulus zur Verdeutlichung einer Verwandlung des Leibes gedacht wird, sondern um den Prozess der realistischen leiblichen Auferweckung darzustellen. Zur Auferstehung werden alle Menschen im selben Moment kommen, die Gerechten und die Gottlosen.

In allen Schriften kann eine Auferstehung der Gläubigen angenommen werden, auch wenn diese nicht immer explizit erwähnt wird. Eine Auferstehung der Gottlosen, die auch nur deswegen erfolgt, um sich vor dem Endgericht zu verantworten, wird nur in wenigen Schriften vorausgesetzt. Der Verfasser des zweiten Petrus-Briefes geht auf die Thematik der Auf-

erstehung gar nicht ein. Es ist aber naheliegend, dass eine Auferstehung auch in 2. Petr vorausgesetzt wird. Unklar ist nur, ob ausschließlich die Gläubigen oder auch die Gottlosen, für die es allerdings nur eine Auferstehung zum Endgericht bedeuten würde, auferweckt werden. Paulus thematisiert das Schicksal und damit zusammenhängend auch eine Auferstehung der Gottlosen gar nicht, woraus man schließen könnte, dass es für ihn keine Auferweckung der Ungerechten geben wird. Johannes hingegen nimmt eine unverkennbare Abstufung vor. Zuerst werden die Christen auferweckt, die dadurch ausgezeichnet werden. Erst dann und nur zum Gericht wird es zu einer nicht weiter ausgeführten Auferweckung der Gottlosen kommen. In Mk 13 wird nur die Auferstehung der Christen vorausgesetzt, auch wenn sie nicht ausdrücklich genannt wird. Für den Verfasser von 2. Thess 2 ist auch eine Auferstehung der Gottlosen naheliegend, da sie sich vor dem Gericht verantworten müssen. In der Petrus-Apokalypse gibt es bei der Auferstehung keine qualitative Abstufung. Alle Menschen erleben zur gleichen Zeit die Auferweckung.

Bei der Frage nach dem „Wie“ der Auferstehung sind die Vorstellungen in der Johannes-Offenbarung und in der Petrus-Apokalypse identisch. In beiden Schriften vollzieht sich die Auferstehung in Form einer realistischen leiblichen Auferstehung. Paulus hingegen geht bei der Auferweckung von einer Verwandlung in einen neuen geistlichen Leib aus. Aus Mk 13, 2. Thess 2 und 2. Petr können keine Rückschlüsse über die Art und Weise der Auferstehung geschlossen werden. Zwischen den Schriften gibt es neben all den unterschiedlichen Vorstellungen aber eine entscheidende Gemeinsamkeit. Durch die Vorstellung von einer leiblichen Auferstehung wird ein Bekenntnis zur Schöpfung gegeben. Da Gott den Menschen leiblich geschaffen hat, wird er auch bei der Auferstehung wieder leiblich auferweckt werden, auch wenn der neue Leib nicht mehr identisch mit dem irdischen Leib sein wird. Dieses schöpfungstheologische Bekenntnis ist ein deutlicher Gegensatz zur leibfeindlichen Haltung des Gnostizismus.

11.5 Das eschatologische Gericht

Die Darstellungen des endzeitlichen Gerichts werden in den urchristlichen Endzeitschilderungen quantitativ sehr unterschiedlich ausgeführt. Hauptsächlich werden eschatologische Gerichtsszenarien in den Texten verarbeitet, in denen die Gottfeinde oder Gottlose, die die christliche Gemeinde bedrohen, im Zentrum der endzeitlichen Darstellung stehen. Wenn das Gericht erwähnt wird, gibt es nicht nur Unterschiede darin,

wer das Gericht leiten wird, sondern auch, wer sich vor dem Endgericht verantworten muss.

In Mk 13 wird das Gericht nicht beschrieben, kann aber wohl mitgedacht werden. Weiterführende Informationen bietet die Schrift nicht.

In den paulinischen Texten wird das eschatologische Gericht fast nicht thematisiert. Einzige Ausnahme bildet hier 2. Kor 5. In knappen Worten wird das Gerichtsszenarium skizziert. Der auf dem Richterthron sitzende Christus wird die Menschen nach ihren zu Lebzeiten vollbrachten Taten beurteilen und richten. Genauere Hinweise über das Gericht werden nicht genannt.

Das Endgericht wird in 2. Petr nur kurz thematisiert. Es fällt mit der Parusie Christi zusammen. Die Menschen müssen sich nach ihren Werken vor dem Gericht verantworten. Für die Gläubigen bedeutet dies die Erlösung, für die Gottlosen Verurteilung und Strafe. Wahrscheinlich wird es Christus sein, der auf dem Richterstuhl sitzen wird. Explizit gesagt wird dies aber nicht, würde aber in den Kontext und die theologische Konzeption des Briefes passen. Weitere Details über das Endgericht erwähnt der Verfasser nicht.

In den anderen Texten (Offb, 2. Thess und Petr-Apk) stellt das Gericht eine entscheidende Größe dar. Dabei sind die Vorstellungen in den Werken ähnlich, was mit den vergleichbaren historischen Bedingungen erklärt werden kann. Bedrängnissituationen und Verfolgungen standen im Hintergrund der Schriften, wodurch nachvollziehbar und verständlich wird, dass die Verfasser Gerichtsszenarien entwarfen, in denen die gegenwärtigen Drangsale in einem eschatologischen Gerichtsakt vergolten werden. Die Funktion dieser Gerichtsdarstellungen besteht somit in erster Linie darin, den verfolgten und gegenwärtig wehrlosen Gläubigen Hoffnung auf endzeitliche Gerechtigkeit zu verschaffen, wodurch eine (gegenwärtige) Genugtuung herbeigeführt wird. Gott (bzw. Christus) wird dafür sorgen, dass erlittenes Unrecht nicht ungesühnt bleiben wird. Somit werden die Gottlosen verurteilt, gerichtet und mit ewiger Pein bestraft, wohingegen die Gläubigen für ihre Taten mit dem Einzug in das Reich Gottes belohnt werden. Das Gericht besitzt also katalysatorische Funktionen, bei denen der Rache-Gedanke stets präsent ist. Ob die Intensität der Strafe mit dem erlittenen Unrecht steigt, bleibt Spekulation, kann aber als Möglichkeit mitbedacht werden.

In 2. Thess müssen sich nur die Ungläubigen vor dem Gericht verantworten. Ob auch die Christen vor dem Gericht erscheinen, wird nicht

erwähnt. Mit seiner Parusie wird Christus das Weltgericht im Auftrag Gottes führen. Somit ist Christus zwar der Richter, handelt aber nur durch und mit Gott, sodass er in seiner Machtfülle in gewisser Weise begrenzt ist. Die Gottlosen werden von Christus, der Richter und gleichzeitig Vollstrecker ist, verurteilt. Ihre Strafe besteht im ewigen Verderben. Die Gerechten hingegen erhalten Eintritt in das Reich Gottes.

In der Johannes-Offenbarung hält Gott allein das Gericht, wohingegen in der Petrus-Apokalypse Jesus gleichberechtigt mit Gott auf dem Richterthron sitzt. Das Gericht deckt in beiden Schriften die Sünden und schlechten Werke der Gottlosen auf. In der Offenbarung des Johannes werden die Bücher erwähnt, in denen die Taten eines jeden stehen. Auch die Christen müssen sich vor dem Gericht verantworten. Doch da sie im Buch des Lebens geschrieben sind, werden sie nicht verurteilt. Diese Bücher werden in der Petrus-Offenbarung zwar nicht erwähnt, dafür aber stehen die schlechten Taten als Zeugen und Ankläger vor den Sündern. Das Bild ist ein anderes, aber die Intention ist dieselbe: Gott entgeht nichts, niemand kann dem universalen Gericht Gottes entkommen und das Urteil wird aufgrund der Beweise gerecht sein. Verurteilt werden sowohl in der apokryphen Apokalypse als auch in der Johannes-Offenbarung nur die Gottlosen.

11.6 Das Schicksal der Gerechten

Das Schicksal der Gerechten wird in den Texten unterschiedlich detailliert geschildert, was erneut mit der jeweiligen Hauptintention der einzelnen Texte zusammenhängt.

In den paulinischen Schriften erhalten die Christen allein dadurch, dass nur sie auferstehen werden, eine besondere Qualifikation. Durch Christus haben die Gerechten am ewigen Leben teil. Ob sich auch die Christen vor dem Gericht, das nur in 2. Kor 5 knapp erwähnt wird, verantworten müssen, ist unsicher. Dies ist jedoch denkbar, da Paulus mehrfach und eindringlich mahnt, eine angemessene christliche Lebensführung einzuhalten. Ebenso nachvollziehbar und logisch ist die Vorstellung, dass sich die Gerechten nicht mehr vor dem Gericht verantworten müssen, gerade weil sie ihr Leben nach christlichen Maßstäben gestaltet haben. Die Christen gehen nach der Auferstehung und der Verwandlung, bei der sie einen neuen Leib erhalten werden, in ein neues Leben über. Allerdings sagt Paulus nicht, wie dieses Leben aussehen wird. Einen qualitativen Unterschied zwischen den Lebenden und den Verstorbenen macht der

Apostel nicht. Beide erhalten zeitgleich Zutritt in das Reich Gottes.

In Mk 13 sind die Gerechten unterschiedlichen Bedrängnissen (Verfolgungen, Verführungen) ausgesetzt, bei denen sie sich zu bewähren haben. Jedoch erhalten sie durch den Heiligen Geist Trost und Beistand. Allein dadurch gewinnen sie einen besonderen Status. Dieser wird noch durch die Sammlung der Auserwählten gesteigert. Christus wird alle Gläubigen zu sich holen, damit sie bei ihm sein können. Weitere Informationen, die über das genaue Schicksal der Gerechten Auskunft geben, sind in Mk 13 nicht enthalten. So erfährt man z.B. nicht, wie das neue Leben der Christen aussehen wird.

Der Fokus in 2. Thess ist weniger auf das Schicksal der Gerechten gerichtet als vielmehr auf das der Gottlosen, was wahrscheinlich mit den historischen Bedingungen und der entsprechenden Intention des Textes zusammenhängen mag. Ob sich die Gerechten vor dem Gericht verantworten müssen, wird nicht gesagt. Trost und Zuversicht wird ihnen insofern ausgesprochen, da ihnen Hoffnung auf eschatologische Gerechtigkeit in Aussicht gestellt wird. Die Gläubigen werden errettet, um am eschatologischen Heil teilhaben zu können. Dadurch erhalten die Frommen zwar eine besondere Auszeichnung, die aber nicht so prachtvoll ausgeschmückt ist, wie dies in einigen anderen urchristlichen Endzeitdarstellungen der Fall ist.

In knappen Worten schildert der Verfasser des zweiten Petrus-Briefs das Schicksal der Gläubigen. Ihnen wird die neue Schöpfung in Aussicht gestellt. Nach dem eschatologischen Gericht erfüllt sich die Verheißung von der neuen Welt und sie gelangen in eine vollkommen neu geschaffene Schöpfung, in der Gottes Gerechtigkeit herrschen wird.

Sehr viel prachtvoller sieht die Schilderung in der Johannes-Offenbarung aus. Dort wird das Schicksal der Christen so ausführlich behandelt wie in keiner anderen Schrift. Die Christen werden nicht nur als besondere Qualifikation 1000 Jahre mit Christus herrschen und als Erste auferweckt werden, sondern auch ihr zukünftiges Heil im neuen himmlischen Jerusalem erleben. Vorher jedoch müssen die Christen zwar auch vor dem Endgericht erscheinen, da sie aber im Buch des Lebens verzeichnet sind, werden sie nicht verurteilt. Sie ziehen dann in eine neue himmlische Welt ein, in der sie nicht mehr von Feinden bedroht sind. Diese neue Welt beschreibt der Verfasser mit eindrucksvollen Bildern, wodurch der Status der Gerechten, die in diese Welt einziehen werden, noch weiter erhöht wird. Zudem wird mit der ewigen Verdammnis, ein grausames Pendant zu

der neuen Welt der Gerechten entworfen, was zu einer weiteren Aufwertung der Gläubigen und gleichzeitigen Abwertung der Gottlosen führt.

In der Petrus-Apokalypse spielt das Schicksal der Gerechten nur eine Nebenrolle. Anders als in den paulinischen Texten oder der Johannes-Offenbarung erhalten sie dadurch, dass sie auch mit den Gottlosen auferweckt werden, keine besondere Auszeichnung. Allerdings müssen sie sich nicht vor dem Gericht verantworten. Was danach mit den Christen geschieht, schildert der Verfasser in nur wenigen Sätzen. Sie erhalten von Christus die Taufe und das Heil und den Eintritt in das ewige Reich Gottes. Sie haben teil am ewigen Leben, wodurch die Hoffnungen der Christen erfüllt sind.

Zwar unterscheiden sich die Texte in ihrer detaillierten Darlegung über das Schicksal der Gerechten, aber in allen Schriften werden die standhaften Gläubigen ausgezeichnet und mit dem Verweis auf den Eintritt in das Reich Gottes aufgewertet. Die Schriften beinhalten dadurch die Hoffnung auf das neue Leben. Durch die Schilderungen über das Ergehen der Christen und ihre neue Welt wird ein klarer Kontrast zu dem Schicksal der Gottlosen aufgebaut. Mag es den Gottlosen im irdischen Leben besser gehen, so werden die Christen diejenigen sein, die im neuen Leben in Glück und Harmonie leben werden. Damit sie dieses Ziel erreichen, enthalten die meisten Schriften direkte oder indirekte Mahnungen an die Christen, standhaft zu bleiben.

11.7 Das Auftreten und die abschließende Vernichtung der gottfeindlichen Mächte

Zentrale Bestandteile apokalyptischer Vorstellungen sind das Auftreten und die Ausschaltung irdischer und überirdischer antigöttlicher Mächte, die sich in den meisten urchristlichen Texten - wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung - finden.

Als Zeichen des Auftakts der Endzeit werden in Mk 13 explizit unterschiedliche gottfeindliche Mächte genannt und beschrieben. Eschatologische Verführer, falsche Messiasse und Kriegsgeschehnisse und Naturkatastrophen, die man durchaus auch zu den feindlichen Mächten zählen darf, werden die Endzeit einläuten. Zu diesen Gegnern gesellen sich noch Verfolgungssituationen für die Gerechten, wodurch weitere feindliche Übergriffe sichtbar werden. All diese Widersacher haben ihren Ursprung in traditionellen jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen,

können aber auch auf historische Begebenheiten anspielen. Eine vollkommene analoge Gleichsetzung mit historischen Personen oder Ereignissen ist aber nicht ratsam. Den Höhepunkt des Wirkens der antigöttlichen Mächte bildet der Greuel der Verwüstung, der keine historische Größe, sondern eine eschatologische Widersacherfigur¹⁴³⁵ darstellt, die mit dem Antichristen gleichgesetzt werden kann. Die Schrecknisse, die der Greuel der Verwüstung anrichten wird, werden derart furchterregend sein, dass unmittelbare, kompromisslose Flucht dringend geboten ist. Gott allerdings verkürzt, seinem universalen Geschichtsplan entsprechend, die Zeit dieser Drangsale, wodurch seine Macht über den Antichristen verdeutlicht wird. Der Antigott richtet zwar Unheil an, aber nur, weil Gott dies zulässt. Somit kann dem Greuel der Verwüstung jegliche Autonomie abgesprochen werden. Mit der Parusie Christi wird die Vernichtung des Endgegners und aller vorherigen Schreckensgestalten zwar nicht beschrieben, aber zumindest angedeutet und vorausgesetzt. Ungeklärt bleibt, wer für die Ausschaltung der Gegner verantwortlich ist.

In den paulinischen Schriften werden antigöttliche Mächte nur in 1. Kor 15 ausdrücklich erwähnt. Eine ausführliche Abhandlung über deren Wirken und Vernichtung findet sich jedoch nicht. In 1. Thess 4 und 2. Kor 5 spielen gottfeindliche Mächte aufgrund der besonderen Intention der Texte keine Rolle. Lediglich eine indirekte Erwähnung der Verurteilung aller bösen Menschen vor dem eschatologischen Gericht wird in 2. Kor 5 vorgenommen. In 1. Kor 15, 20 - 28 geht Paulus in seiner Darstellung über die Endzeit kurz auf die Vernichtung der gott- und christusfeindlichen Mächte ein. Der Apostel benennt diese Gewalten zwar nicht, jedoch darf man bei diesen feindlichen Mächten sowohl an menschliche als auch an überirdische gottfeindliche Gewalten denken. Die Ausschaltung dieser Gegenmächte erfolgt durch Christus, der dafür von Gott die Macht erhielt. Abschließend wird der Tod ausgeschaltet. Allerdings wird dieser Schritt nicht von Christus, sondern von Gott vorgenommen.

Zentrale Figur des antigöttlichen Wirkens ist in 2. Thess 2 der Mensch der Bosheit. Als Vorbote der Endzeit erfolgen ein kosmischer Abfall und das Wirken des Antigottes, der für die Verführungen und den Abfall verantwortlich ist. Sein antigöttliches Schaffen steigert sich immer weiter. In blasphemischer Weise entehrt er alles Göttliche, setzt sich in den Tempel, das Heiligtum Gottes und gibt sich selbst für Gott aus. Dieser Mensch der Bosheit ist weder mit einer historischen Figur noch mit Satan selbst gleichzusetzen. Im weiteren Verlauf der Endzeitschilderungen wird der

¹⁴³⁵ Anders verhält es sich in Lk 21. Dort wird diese widergöttliche Gestalt historisiert.

Mensch der Bosheit als ein Werkzeug Satans bezeichnet, wodurch seine widergöttliche Ausrichtung noch potenziert wird. Sein Wirken hat jedoch nur bei denen Erfolg, die der Wahrheit nicht glauben. Durch die von Gott eingesetzte aufhaltende Macht wird die Parusie des Antigotts aufgehalten. Durch diesen Akt wird die Souveränität Gottes unterstrichen, sodass auch in 2. Thess 2 die größte antigöttliche Kraft nicht autonom walten kann, sondern in direkter Abhängigkeit von Gott steht. Das Schicksal des Menschen der Bosheit zeichnet sich schon früh ab. Unmittelbar nach seiner Parusie wird er mit Leichtigkeit durch Christus vernichtet. Verurteilt und gerichtet werden auch alle Menschen, die sich gegen Gott gestellt haben.

Die einzigen gottfeindlichen Mächte in 2. Petr sind die Irrlehrer, die falsche Lehren in der Gemeinde verbreiten und einen sittenlosen und unmoralischen Lebenswandel führen. Der Verfasser verurteilt sie und ihr Verhalten scharf. Ihr Schicksal unterscheidet sich aber nicht von dem anderer gottloser Menschen. Sie müssen sich vor Gericht für das, was sie taten, verantworten. Offen bleibt, was dann aus ihnen wird.

Ausführlicher wird die Vernichtung der göttlichen Widersacher in der Johannes-Offenbarung beschrieben. Der Seher Johannes behandelt den Untergang der Hure Babylon (= Rom) als Sinnbild der christenfeindlichen Stadt sehr ausführlich und schildert die daran anschließenden katastrophalen Folgen des Niedergangs der Stadt für die einzelnen Bewohnergruppen (Offb 18 - 19). Ebenso intensiv widmet sich der Apokalyptiker der Darstellung der Vernichtung der beiden Tiere. Sie werden von Christus in den feurigen Pfuhl geworfen (Offb 19, 17 - 21). Nach der tausendjährigen Herrschaft der Christen mit Christus werden die überirdischen Mächte ausgeschaltet. Allerdings erfolgt diese Vernichtung durch Gott. Zuerst wird Satan mit seinem Heer in den Feuerpfuhl geworfen, in dem schon die beiden Tiere sind. Im Anschluss an das Gericht wird - wie auch in 1. Kor 15 - der Tod als letzter und stärkster Feind ausgeschaltet. Er erleidet das gleiche Schicksal wie schon Satan und die Tiere. Der feurige Pfuhl stellt keine direkte Vernichtung, sondern eine ewige Qual dar.

In der Petrus-Apokalypse wird die Vernichtung von überirdischen gottfeindlichen Mächten nicht dargestellt. Irdische Gottfeinde treten nur in Gestalt der Irrlehrer und der Sünder auf. Man kann davon ausgehen, dass die grausamen Bestrafungen, die die Sünder zu erleiden haben, ein Ausschalten der irdischen Feinde der Christenheit und somit auch der Gegner Gottes bedeutet.

Die Vernichtung der irdischen und überirdischen gottfeindlichen Mächte ist in allen Texten eine entscheidende Voraussetzung für das zukünftige Leben in der neuen Welt. Erst durch deren Vernichtung kann das eschatologische Heil der Gerechten gewährleistet werden. Die größten antigöttlichen Kräfte (Tod, Satan) werden traditionsgemäß von Gott selbst vernichtet. Für die Ausschaltung der anderen Kräfte ist Christus verantwortlich. Die Schilderungen fallen zwar in ihrer Genauigkeit über das Wirken und das Schicksal der gottfeindlichen Mächte sehr unterschiedlich aus, aber dieser Umstand liegt in den jeweiligen Intentionen der Texte begründet. Durch die Vernichtung der antigöttlichen Kräfte können die Christen ohne jegliche Verfolgung, Anfeindung und Versuchung in Frieden mit Christus leben. Auffällig ist, dass das Wirken der antigöttlichen Mächte niemals autonom erfolgt. Gott hält zu jedem Zeitpunkt die Fäden des Weltgeschehens in der Hand und dominiert somit auch jederzeit die antigöttlichen Mächte. Er allein bestimmt, ob, wie und wie lange sie wirken. Allein dadurch wird den Gläubigen Trost und Zuversicht zugesprochen, da sie sich nicht sorgen müssen, dass das Geschehen der Weltgeschichte aus den Fugen geraten wird.

11.8 Das Schicksal der Gottlosen

Das Schicksal der Gottlosen wird nicht in allen urchristlichen Endzeitdarstellungen intensiv thematisiert. Indirekt spielt es aber bei allen eine Rolle.

In Mk 13 wird das Schicksal der Ungläubigen nur sehr indirekt behandelt. An keiner Stelle wird ausgeführt, was mit ihnen geschehen wird, da auch das endzeitliche Gericht nicht geschildert wird. Da Christus die Auserwählten sammelt, um sie in das Reich Gottes zu führen, wird den Ungläubigen - logischerweise - kein Eintritt in das Reich Gottes gewährt. Was sie allerdings stattdessen erwarten wird, bleibt Spekulation.

In den paulinischen Texten ist das Schicksal der Gottlosen kein zentrales Element. Deshalb thematisiert es der Apostel in seinen Abhandlungen in 1. Kor 15 und 1. Thess 4 nicht. Lediglich in 2. Kor 5 wird das Schicksal der Ungläubigen im Zuge der Gerichtsankündigung erwähnt. Jeder muss sich vor dem Gericht und für seine Taten verantworten. Welches Schicksal die Gottlosen dann ereilen wird, wird nicht erwähnt.

Anschaubarer und detaillierter fallen die Darstellungen im zweiten Thesalonicher-Brief aus. Die Ungläubigen werden den Lügen und Irrtümern

glauben und somit durch das eschatologische Gericht verurteilt und gerichtet werden. Für alle ihre Taten werden sie bezahlen und dementsprechend auch bestraft werden. Ihre Bestrafung besteht im ewigen Verderben, das starke Ähnlichkeiten mit der ewigen Pein aus der Johannes-Offenbarung hat. Durch dieses Schicksal wird eschatologische Gerechtigkeit hergestellt.

Die Gottlosen müssen sich in den Darstellungen des zweiten Petrus-Briefs wie die Irrlehrer, die man auch zu den Gottlosen zählen kann, vor dem Endgericht verantworten. Sie werden verurteilt und bestraft. Welche Strafen sie erhalten werden, wird nicht erwähnt.

In der Offenbarung des Johannes und der Petrus-Apokalypse stellt das Schicksal der Gottlosen ein sehr viel zentraleres Thema als in den anderen apokalyptischen Schriften dar. Die Gottlosen werden in der Johannes-Offenbarung allein dadurch, dass sie nach den Christen auferstehen werden, qualitativ abgewertet. Allerdings ist es für die Ungerechten nur eine Auferweckung zum Gericht. Vor dem göttlichen Gericht werden sie - anders als die Christen - aufgrund der Taten, die in den Büchern verzeichnet sind, verurteilt. Nach der Verurteilung werden die Gottlosen ebenso wie die überirdischen gottfeindlichen Mächte in den feurigen Pfuhl verbannt, was für sie eine ewige Qual und eine unüberwindbare Gottesferne bedeutet.

In der Petrus-Apokalypse ist das Schicksal der Gottlosen das dominierende Thema. Sie werden zwar gemeinsam mit den Christen wieder zum Leben kommen, erfahren also allein dadurch keine qualitative Benachteiligung. Die Auferstehung der Gottlosen ist allerdings nur Mittel zum Zweck, damit sich auch die verstorbenen Ungläubigen vor Gericht verantworten können. Die schlechten Taten der Bösen stehen im Gericht als Zeugen vor ihnen und klagen sie an. Nach der Verurteilung durch das Gericht erleiden die Sünder endlose Qualen in der Hölle. Der Verfasser schildert mit grausamen Bildern die verschiedenen Arten der Bestrafung. Auffällig ist, dass viele Bestrafungen Maß gegen Maß-Bestrafungen sind, was bedeutet, dass die Gottlosen an den Körperstellen gequält werden, mit denen sie vorher gesündigt haben.

Die Ausführungen über das Schicksal der Ungläubigen in den paulinischen Schriften und dem Markus-Evangelium fallen sehr spärlich aus, was aber darin begründet ist, dass der Fokus dieser Abhandlungen nicht auf diese Thematik ausgerichtet ist. Der zweite Petrus-Brief befasst sich zwar mit Gottlosen, aber da der Verfasser in erster Linie vor ihnen warnen

will, beschreibt er deren Vernichtung nicht ausführlich. Die Darstellungen über das Schicksal der Gottlosen im zweiten Thessalonicher-Brief, in der Johannes-Offenbarung und der apokryphen Petrus-Apokalypse sind sehr ähnlich. Unterschiedlich dargestellt sind nur die Auferstehung der Gottlosen, die in der Johannes-Offenbarung als Auferweckung nach den Christen geschieht, wodurch eine Abwertung erfolgt, und die sehr viel genauere und grausamere Schilderung der Bestrafungsexzesse in der Petrus-Apokalypse. Das für die Gottlosen zu erwartende Strafmaß in 2. Thess und der Offb ähnelt sich sehr. Die Bestrafungen in der Petrus-Apokalypse haben die gleiche Funktion wie der feurige Pfuhl in der Offenbarung des Johannes und das ewige Verderben im zweiten Thessalonicher-Brief. Es handelt sich um eine ewige Qual, die die Gottlosen zu erleiden haben. Sie werden in allen urchristlichen Apokalypsen deutlich von den Christen abgetrennt und abgewertet. Ihr Schicksal stellt einen unverkennbaren Kontrast zu dem neuen Leben der Christen dar. Dadurch wird den Adressaten der Schriften Hoffnung auf Gerechtigkeit und Wiedergutmachung gegeben.

11.9 Die neue Welt

Unzweifelhaft ist, dass die Christen nach der Entrückung in das Reich Gottes eintreten werden. Wie diese neue Welt gestaltet ist, wird allerdings nur in wenigen Texten angesprochen. Sie stellt den zentralen Ort christlicher Hoffnung und Sehnsucht dar und bedeutet für die Christen Rettung, Frieden, Gerechtigkeit und das ewige Zusammensein mit Gott und Christus. All das Leid, das in der gegenwärtigen Welt präsent ist, wird sich in der neuen Schöpfung ins Gegenteil verwandeln.

In den paulinischen Texten, im Markus-Evangelium und dem pseudopaulinischen zweiten Thessalonicher-Brief finden sich keine genauen Darstellungen der neuen Welt. Durch die paulinischen Ausführungen über den neuen Leib, mit dem die Christen zu Jesus entrückt werden, wird angedeutet, dass sich die neue Welt vollkommen anders darstellen wird als die bisherige. Wenn schon die Menschen einen neuen Leib erhalten werden, so muss sich auch die neue Schöpfung, in der sie sich aufhalten werden, deutlich von der bisherigen irdischen Welt unterscheiden. Weitere Details über die neue Gestaltung werden allerdings nicht genannt.

Am Ende der Schilderung der eschatologischen Darstellungen im zweiten Petrus-Brief geht der Verfasser kurz auf die neue Schöpfung ein, um den Gläubigen die verheißene Zukunft zu zeigen. Es handelt sich hierbei nicht

um eine erneuerte alte Schöpfung, sondern um eine vollkommen neue Welt. In ihr wird Gottes Gerechtigkeit herrschen und alles nach dem göttlichen Willen erfolgen. Weitere Beschreibungen der neuen Welt finden sich in 2. Petr jedoch nicht.

Die neue Welt der Christen wird nur in der Johannes-Offenbarung mit sehr prächtigen Bildern beschrieben. Nach der Vernichtung der letzten Feinde werden den Gerechten ein neuer Himmel, eine neue Erde und ein neues Jerusalem zugesagt. Diese Elemente stellen die Verwirklichung der Heilsvollendung dar. Die neue Welt wird keine erneuerte, sondern eine neu erschaffene Welt sein. Mit eindrucksvollen Bildern schildert der Seher das neue himmlische Jerusalem, in dem die Christen mit Christus, Gott und ohne Feinde in Frieden leben können.

In der Petrus-Apokalypse spielt die neue Welt der Gerechten zwar eine Rolle, allerdings werden die knappen Schilderungen durch die quantitativ überwiegende Darstellung der Bestrafung der Gottlosen an den Rand gedrängt. Es heißt, dass die Gerechten zu Christus in das ewige Reich eintreten werden, sie das ewige Leben haben und ihre Hoffnungen erfüllt werden. Wie diese Welt allerdings aussehen wird, wird nicht gesagt.

Die neue Welt, das Reich Gottes, ist zwar für alle urchristlichen Apokalypsen von Bedeutung, sie wird aber nur in den wenigsten Schriften ausgiebig geschildert. In der Offenbarung des Johannes verhält es sich anders. Dass die Darstellungen in ihr explizit und umso prächtiger ausfallen, mag damit zusammenhängen, dass dieses Werk nicht nur partielle Einblicke in das Endzeitgeschehen gewährt und spezielle apokalyptische Einzelthematiken abhandelt, sondern ein umfassendes apokalyptisches Konzept präsentiert, in dem auch Schilderungen der neuen Welt nicht fehlen dürfen.

11.10 Bewertung und Funktion der urchristlichen Apokalypsen

In allen apokalyptischen Texten findet sich ein explizites Aufrechterhalten apokalyptischen Denkens. Jeder Verfasser hält seine Adressaten an, sich auf diese Geisteshaltung hin auszurichten. Dadurch wird das christliche Ethos gepflegt und somit der Glaube der Adressaten gestärkt, da sie davon ausgehen müssen, dass die Wiederkehr Christi kurz bevorsteht oder ihnen die Verurteilung durch das Endgericht droht, wenn sie im Glauben nicht standhaft sein werden. Das apokalyptische Denken be-

sitzt dadurch auch eine erzieherische Funktion. Besonders offenkundig wird dies im zweiten Petrus-Brief, in dem sich der Verfasser entschieden gegen ein unapokalyptisches Denken von Irrlehrern zur Wehr setzt.

Eine weitere Gemeinsamkeit betrifft die funktionale Ausrichtung der urchristlichen Apokalypsen. Alle untersuchten Schriften beinhalten durch die Darstellung hoffnungsvoller Elemente den Versuch einer Lebensbewältigung. Dabei wird nicht in jeder Schrift jeder Aspekt im Einzelnen thematisiert.¹⁴³⁶ Dies ist jedoch auch nicht notwendig, denn die Verfasser haben jeweils eigene spezielle Anliegen. Je früher die Texte (die paulinischen Briefe) entstanden waren, desto hoffnungsvoller und stärker waren sie auf die Parusie Christi, die kommende Auferstehung der Toten und den Einzug in das Reich Gottes ausgerichtet. Andere Aspekte apokalyptischen Denkens enthielten die Schriften nicht oder nur sehr beiläufig. Den Adressaten wurde so eine neue Welt in Aussicht gestellt, die es ihnen ermöglicht, ihr irdisches Dasein besser zu bewältigen.

Im Laufe der Zeit verblasste die Naherwartung und später verfasste Apokalypsen (Mk 13, 2. Thess, 2. Petr, Offb, PetrApk) besaßen eine andere Akzentsetzung. Zwar enthielten auch sie noch hoffnungsvolle Aspekte christlicher Apokalyptik, aber zentrale Anliegen bestanden nun in der Aufdeckung gegebener irdischer Krisensituationen und deren endzeitlicher Ausschaltung. In diesen Schriften wird (unterschiedlich intensiv) hervorgehoben, dass die bisherige Welt dem Untergang preisgegeben ist, da dies der einzige Weg ist, der zum Heil führt. Nur über das Katastrophische kann die Erlösung erlangt werden. Die Angesprochenen sollen aber nicht in destruktive Passivität verfallen, sondern Zuversicht auf das Jenseits gewinnen. Das Ende der Welt wird so zu einem Symbol der Hoffnung.

Neben den hellen Bildern in den urchristlichen Apokalypsen finden sich insbesondere in der Johannes-Offenbarung und der Petrus-Apokalypse allerdings auch düstere, von bedenklicher Inhumanität gekennzeichnete Gewalt-Darstellungen. Gottlose und Sünder werden auf sadistische Weise gequält und müssen diese Pein für alle Ewigkeit ertragen. Von Gnade ist keine Spur, denn Erlösung finden sie nicht.

¹⁴³⁶Die Parusie Christi, die souveräne Herrschaft Gottes, die Auferstehung und der Einzug der Gläubigen in das Reich Gottes werden nicht in allen Texten ausführlich geschildert.

11.11 Zusammenfassung und Fazit

Die zentralen Elemente des Endzeitgeschehens tauchen in allen apokalyptischen Schriften des Urchristentums auf. Jeder Verfasser apokalyptischer Texte greift dabei auf traditionelle jüdische Elemente der Apokalyptik zurück und verarbeitet sie nach seinen Bedürfnissen.

Worin sich die Schriften unterscheiden, ist lediglich die quantitative Ausrichtung bestimmter apokalyptischer Aspekte. Die Offenbarung des Johannes nimmt dabei eine Sonderstellung ein, da sie ein apokalyptisches Gesamtwerk bildet und somit auch auf viele verschiedene Facetten des Endzeitgeschehens ausführlich eingeht. Die anderen apokalyptischen Texte beschränken sich nur auf Teilbereiche des Endzeitgeschehens, da sie meist konkrete Anliegen haben, um einzelne Aspekte intensiver zu beleuchten. Dadurch werden manche endzeitlichen Geschehnisse in einigen der Texte überhaupt nicht erwähnt, was aber im Umkehrschluss nicht heißen muss und darf, dass der jeweilige Verfasser sie für die Endzeit ausschließt. Paulus beschreibt in seinen Schriften umfassend die kommende Auferstehung und legt ausführlich dar, wie sich diese vollziehen wird. Dabei geht er, da es für seine Ausführung nicht relevant ist, auf andere Aspekte des eschatologischen Geschehens wenig bis gar nicht ein. Ähnlich verhält es sich auch in den Beschreibungen des zweiten Petrus-Briefes und des Markus-Evangeliums. Zentraler Ausgangspunkt in Mk 13 ist die Frage nach dem Zeitpunkt der Endzeitereignisse. Dieser wird intensiv beleuchtet, wobei andere Aspekte, die z.T. weit nach diesen Auftakt-Ereignissen liegen (z.B. die Gestaltung der neuen Welt), nicht berücksichtigt werden. Den Hintergrund für die Darstellungen in der Petrus-Apokalypse und im pseudopaulinischen zweiten Thessalonicher-Brief bildeten höchst wahrscheinlich Verfolgungssituationen, die die Verfasser dementsprechend verarbeiten und somit den Fokus in erster Linie auf die Darstellung der antigöttlichen Mächte und deren abschließende Vernichtung und Bestrafung legen.

Die inhaltlichen Unterschiede, die sich u.a. in der Ausgestaltung der endzeitlichen gottfeindlichen Mächte, der Machtfülle Christi, der Darstellung des Gerichts, der Auferstehung der Gläubigen (und Ungläubigen) zeigen, sollen und dürfen nicht überbewertet werden. Abhängig von dem jeweiligen Hintergrund und der Ausrichtung und Intention der einzelnen Texte kann es zu diesen kleinen inhaltlichen Verschiebungen und Abweichungen kommen, ohne dass die Gesamtaussagen davon stark beeinflusst oder verändert werden. Man darf nicht übersehen, dass alle Verfasser auf

traditionelles Material zurückgreifen und es für ihre Zwecke bearbeiten, wodurch andere Ausgestaltungen, Gewichtungen und Akzentsetzungen gegeben sind. Trotz aller Unterschiede muss abschließend deutlich festgehalten werden, dass die urchristlichen Endzeit-Darstellungen in Form und Inhalt letztendlich relativ dicht beieinander liegen.

12 Apokalyptik heute

Als moderner Leser kann man apokalyptischen Texten, die als unverständlich und in höchstem Maße kompliziert gelten, zurecht eine gewisse Sperrigkeit unterstellen.¹⁴³⁷ Anders als in Wundergeschichten, Gleichnissen Jesu oder alttestamentlichen Erzählungen¹⁴³⁸, die ein scheinbar unvermitteltes Verständnis gewährleisten, findet man einen leichten und unbeschwerten Zugang zu urchristlichen Endzeitdarstellungen nur selten.¹⁴³⁹ Dabei verhindern nicht nur die verbildlichte und kodierte Darstellungsweise, die teilweise etwas verschwommenen und nicht explizit dargelegten zeitgeschichtlichen Hintergründe und das Einfühlen und Hineindenken in die damalige Lebenswelt den unmittelbaren Zugang zu den Texten, sondern auch Elemente, die zur Zeit der Niederschrift von immenser Wichtigkeit waren, in der gegenwärtigen Lebenswirklichkeit jedoch weitgehend unbedeutend geworden sind. Zu denken ist dabei u.a. an die explizite Naherwartung Christi, die in den urchristlichen Gemeinden der ersten Generation noch massiv präsent war und zu entsprechenden Verhaltensweisen, Ansichten und Erwartungshaltungen führte. Heutzutage spielt diese Annahme allerdings fast keine Rolle mehr. Zudem werden für einen modernen Leser die Darstellungen der Gerichts- und Bestrafungsszenarien wahrscheinlich genauso befremdend sein wie die Annahme und Ausschaltung widergöttlicher Mächte. Ein Themenfeld, das heutzutage besondere Schwierigkeiten bereitet, ist die Schilderung der Vernichtung der „Sünder“.¹⁴⁴⁰

Üblicherweise setzt man in einem unbedarften ersten Zugriff auf literarische Werke Leitfragen an, wenn man zu dem Text einen persönlichen Zugang finden will. Dadurch soll das Ziel erreicht werden, sich selbst durch unmittelbare Anknüpfungspunkte in der Schrift wiederzufinden. Man macht es sich jedoch zu leicht, wenn man nur anhand dieser Leitfragen annimmt, dass dadurch bereits ein gelungener Zugang zu apokalyptischen Schriften des Urchristentums geschaffen werden kann. Diese Fragen können zweifellos hilfreich sein, doch um diese Schriften in der eigenen Lebenswirklichkeit verankern zu können, müssen einige zentrale

¹⁴³⁷Vgl. Rupp, Fragen, 63.

¹⁴³⁸Musterbeispiele: David und Goliath (1. Sam 17); der Turmbau zu Babel (Gen 11, 1 - 9); Kain und Abel (Gen 4, 1 - 16).

¹⁴³⁹Nicht ohne Grund werden diese Darstellungen nur in äußerst seltenen Fällen Kindern und Jugendlichen erzählt.

¹⁴⁴⁰Die Kritik an der Darstellung der Bestrafungsszenarien fällt zum Teil sehr heftig aus. Für Franz Bugge sind die Darstellungen ein „kaum noch zu überbietender Gipfel an extremen sadistischen Strafphantasien und -ankündigungen (-wünschen)“. Vgl. Bugge, Denn, 119ff.

Umstände bedacht werden.

Manche Gegebenheiten der Moderne tragen dazu bei, dass das Verständnis urchristlicher Apokalypsen erschwert wurde. In den letzten Jahrzehnten ließ die Religiosität zwar nicht nach, es vollzog sich aber ein Wandel weg vom klassischen Christentum hin zu einem Individualglauben, der starke synkretistische Tendenzen erkennen lässt. In diesem Milieu einen Zugang zu apokalyptischen Schriften zu finden, wird kompliziert. Gepaart mit dem Umstand, dass sich die Lebensumstände radikal geändert haben und Verfolgungs- und Bedrängnissituationen aus religiösen Motiven zumindest in der westlichen Welt nicht mehr gegeben sind, dürfte es den meisten Lesern schwer fallen, eine Motivation zu finden, die Gedankengänge, Empfindungen und Intentionen in urchristlichen apokalyptischen Texten aufzuspüren und sich selbst in den Schriften wiederzufinden.

Überlegungen zur Endzeit, klassische Fragen nach dem Ende der Welt sind nach wie vor präsent und heutzutage womöglich noch stärker ausgeprägt als zu anderen Zeiten. Dabei spielen aber biblische Texte insbesondere bei jüngeren Menschen nur eine untergeordnete Rolle. Sie müssen sich zwar meist in schulischen Kontexten mit apokalyptischen Schriften auseinandersetzen, aber diese Texte enthalten für sie aufgrund der kodierten Darstellungsweise und der geänderten Lebenswirklichkeiten keine Verankerungsmöglichkeit mehr in ihrem Leben.¹⁴⁴¹ Abgestritten werden

¹⁴⁴¹Ein wenig anders bewertet Polak die Bedeutung apokalyptischer Schriften für Jugendliche (Vgl. Polak, Apokalyptik, 46ff.). Vollkommen zurecht nennt sie Anknüpfungspunkte (die m.E. nicht nur für Jugendliche gelten), mit deren Hilfe ein Verstehens-Zugang ermöglicht werden kann. Zu diesen Anknüpfungspunkten zählen die Bedeutung des Geheimnisses, des Widerstands und der Angst. Einen weiteren Anknüpfungspunkt sieht Polak in der Frage nach der Zukunft, die zweifellos nach wie vor für Jugendliche (und auch Erwachsene) entscheidend ist. Dabei spielen Aspekte der Zukunftsangst eine herausragende Rolle. An dieser Stelle muss jedoch m.E. eine massive Einschränkung erfolgen. Apokalypsen können diesbezüglich nur in Einzelfällen eine geeignete Lektüre sein. Denn es muss bedacht werden, dass Fragen nach der Zukunft in den meisten Fällen stets Fragen nach der persönlichen Zukunft sind. Urchristliche Apokalypsen sind in diesem Zusammenhang allerdings zu unpersönlich, zu weit entfernt von den eigenen Zukunftssorgen heutiger Jugendlicher. Eschatologische Schriften geben den Jugendlichen keine Antworten auf ihre Fragen. Ein weiterer Anknüpfungspunkt für Jugendliche soll der Bilder- und Symbolschatz der Apokalypsen sein, mit denen die Jugendlichen spielen können. Die Funktion dieses Spielens könne jugendlichen Protest darstellen. Unklar bleibt, welche Bilder die Jugendlichen nutzen sollen und vor allem, in welcher Form sie mit den Bildern spielen können. Apokalyptische Bilder sind allerdings nicht sonderlich gut geeignet, um mit ihnen spielen zu können. Dass sich apokalyptische Schriften anbieten, um in ihnen z.B. eine Form des Widerstands zu erkennen, ist unzweifelhaft. Aber dazu müssten die Schriften inhaltlich zunächst verstanden werden, da sonst der Aspekt des Widerstands überhaupt nicht gesehen werden kann. Es muss für alle didaktischen Überlegungen deutlich darauf verwiesen werden, dass diese Anknüpfungs- und Verankerungspunkte nur dann erfolgreich von den Apokalypsen in die Lebenswelt der Jugendlichen transferiert wer-

soll an dieser Stelle nicht, dass ein Zugang - auch für Jugendliche - zu Apokalypsen durchaus möglich ist.¹⁴⁴² Dabei muss lediglich eine elementare Grundannahme bedacht werden. Ein subjektiver Zugang ohne eine vorherige exegetische Aufarbeitung der jeweiligen Schriften kann nicht in angemessener Form erfolgen, da man dadurch Apokalypsen und ihrer ursprünglichen Bedeutung nicht gerecht werden kann. Das persönliche Wiederfinden in diesen Schriften kann letztlich nur dann erfolgen, wenn der Sinn und der Zweck dieser Schriften begriffen wurden. Zudem darf das Potential urchristlicher apokalyptischer Schriften hinsichtlich eines persönlichen Zugangs nicht überbewertet werden. Diese Texte sind für die meisten modernen Leser zu weit entfernt von ihren eigenen Lebensumständen und im Vergleich zu anderen biblischen Schriften äußerst kompliziert.

Da apokalyptische Texte aufgrund ihres hohen inhaltlichen und formalen Schwierigkeitsgrades dem Leser einen direkten persönlichen Zugriff verwehren und für theologische Laien zunächst unzugänglich sind, ist die historisch-kritische Exegese unabdingbare Grundvoraussetzung und der Schlüssel zum Verstehen dieser literarischen Gattung. Durch die Exegese erfolgt eine präzise und detaillierte analytische Aufarbeitung der apokalyptischen Texte, wodurch sie zeitgeschichtlich verstanden werden können. Historische Hintergründe, sofern im Detail bekannt, werden

den können, wenn die Leser die Relevanz dieser Aspekte in den biblischen Schriften erkannt und erarbeitet haben. Apokalyptische Texte müssen zunächst durchdrungen werden, was wiederum eine exegetische Aufarbeitung voraussetzt. Die Feststellung, dass sich apokalyptische Schriften nicht anbieten, um mit ihnen auf eine spielerische oder subjektiv-emotionale Weise umzugehen, mag undidaktisch klingen, orientiert sich aber an realistischen Überlegungen.

¹⁴⁴²Rupp wählt als Verstehenszugang zu Ausschnitten aus der Johannes-Offenbarung den Ansatz der „elementaren Fragen“ (Vgl. Rupp, Fragen, 66ff.). Problematisch wird dieser Zugang, da er ihn für das Ende der Sekundarstufe I, also bei Jugendlichen im Alter von etwa 15 bis 16 Jahren, ansetzt. Er verknüpft Werke der Moderne, in denen derartige Elemente verarbeitet wurden, mit den betreffenden Bibelstellen. Dabei ist jedoch Vorsicht geboten, da vorgebeugt werden muss, dass weder der biblische Text noch das gewählte moderne Medium nur Mittel zum Zweck werden. Um die dargelegten biblisch-apokalyptischen Abschnitte angemessen beurteilen zu können, sollte - wie es Rupp auch vorschlägt - kleinschrittig vorgegangen werden. Kleinschrittig sollte das Vorgehen auch hier im Sinne einer exegetischen Aufarbeitung des biblischen Textes erfolgen. Ohne diese Aufarbeitung könnte auch keine weitere Erarbeitung mit anderen Medien erfolgen. Ob dabei allerdings die Bildgewaltigkeit und die Zusammenhänge der betreffenden Stellen von Jugendlichen wirklich erfasst werden können und ob mit der Johannes-Offenbarung Antworten auf die elementaren Fragen gefunden werden können, muss kritisch gesehen werden. Womöglich sind die meisten Jugendlichen einfach noch zu jung, um diese Texte verstehen zu können und zu wollen. Spielerische oder emotionale Zugänge zu apokalyptischen Schriften des Urchristentums sind im Gegensatz zu anderen biblischen Schriften denkbar ungeeignet. Oberflächlich haben sich Jugendliche dadurch mit Apokalypsen auseinandergesetzt. Ein Verständnis der Schriften ist dadurch jedoch nicht gewährleistet.

ebenso aufgedeckt und erläutert wie die in den neutestamentlichen Schriften verwendeten Bilder und deren Traditionen. Ähnlich wie bei der Analyse von anderen historisch-literarischen Werken wird so ein zeitgeschichtlicher Zugang zu den apokalyptischen Texten geschaffen, der es dem Leser ermöglicht, die Schriften in ihrer gesamten Breite und Tiefe einordnen und kategorisieren zu können. Durch dieses Vorgehen wird der entscheidende Grundstein für einen subjektiven Zugang zu apokalyptischen Schriften gelegt. Auch ohne die exegetische Bearbeitung des Textes könnte zwar ein subjektiver Zugang erfolgen. Dieser liefe jedoch Gefahr, von falschen Annahmen auszugehen und somit zu abwegigen Schlussfolgerungen zu führen, die letztlich nichts mehr mit dem Urtext und dessen Intention gemeinsam hätten. Somit muss für apokalyptische Texte gelten: Um einen (sinnvollen) subjektiven Zugang zu urchristlichen apokalyptischen Texten erlangen zu können, müssen diese Schriften zunächst mit Hilfe der Exegese in ihrer ganzen Tiefe durchdrungen und verstanden werden.

12.1 Aspekte urchristlicher Apokalypsen in der gegenwärtigen Welt

Wenn sich der Sinn urchristlicher Apokalypsen nach der exegetischen Bearbeitung eröffnet hat, können sich nun subjektive Zugänge zu diesen Schriften ergeben. Auch wenn sich die Lebensbedingungen gewandelt haben, wodurch eine Verankerung im Leben der Leser, wie sie zur Zeit der Niederschrift gegeben war, nicht mehr gegeben ist, existieren dennoch nach wie vor einige Aspekte des menschlichen Daseins, die sich auch in urchristlichen apokalyptischen Texten finden lassen. Manche Elemente apokalyptischen Denkens hingegen sind im Laufe der Jahrhunderte immer weiter in den Hintergrund gerückt.

12.1.1 In den Hintergrund getretene Aspekte urchristlicher Apokalyptik

Das apokalyptische Denken der urchristlichen Gemeinden ist nicht mehr mit dem heutigen zu vergleichen. Zwar haben in der Gegenwart einige apokalyptische Denkmuster weiterhin einen zentralen Stellenwert, aber andere sind verblasst oder stark in den Hintergrund gerückt. Beim Lesen urchristlicher Endzeitdarstellungen fallen einige apokalyptische Motive auf, die heutzutage befremdlich wirken, was in erster Linie an den

veränderten Lebensumständen liegt. Eine gesteigerte Naherwartung, die auf das Kommen Christi ausgerichtet ist, beunruhigende Fragen nach dem „Wie“ der Auferstehung oder die Ausmalung des drohenden Endgerichts mit der gleichzeitigen Vernichtung der Ungläubigen und der gottfeindlichen Mächte sind Faktoren, die im heutigen eschatologischen Denken eine weniger entscheidende Rolle einnehmen.

Gläubige rechnen zwar auch heute noch mit der Parusie Jesu, allerdings hat sich die unmittelbare Naherwartung, wie sie zur Zeit der ersten und auch noch zweiten Generation der Urchristen vorherrschend war, deutlich gelegt. Nachdem sich die im ersten Jahrhundert erwartete Wiederkehr Jesu nicht vollzogen hatte, nahm die gesteigerte Naherwartung der Parusie immer mehr ab. Auch die in einigen biblischen Schriften angekündigten Vorzeichen der Endzeit - und somit der Parusie Christi - dürften heutzutage nur noch eine untergeordnete Rolle spielen. Denn diese Vorläufer, wie das Auftreten von Irrlehrern, Naturkatastrophen oder Kriegsgeschehnissen¹⁴⁴³, haben die Geschichte der Menschheit von Anbeginn durchzogen, sodass jede Ära im Zeichen der Endzeit hätte stehen müssen. Durch das stetige Vorkommen der angekündigten Vorzeichen und das im Anschluss nicht erfolgte Eintreten der letzten Dinge nahm die eschatologische Erwartungshaltung verständlicherweise immer mehr ab. Auf eine Hoffnung folgte die Enttäuschung. Man rechnet (zumindest für das 21. Jahrhundert) nicht mehr mit den angekündigten eschatologischen Ereignissen.¹⁴⁴⁴

Hinzu kommt die unmissverständliche Aussage Christi, dass der Zeitpunkt seiner Wiederkehr keinem bekannt sei und nicht berechnet werden könne. Durch die jetzt nicht mehr herrschende Naherwartung ebnete die apokalyptische Grundhaltung ab, sodass sich Christen nach wie vor auf die irgendwann stattfindende Wiederkehr Christi einstellen, aber ihr Leben nicht mehr - wie es noch die Urchristen taten - in einer gesteigerten apokalyptischen Intensität ausleben. Somit bleibt die Wiederkehr Christi nach wie vor der primäre Fixpunkt in der christlichen Hoffnung, allerdings erscheint sie nicht mehr so unmittelbar präsent, wie es die ersten Christen noch glaubten. Es verbleibt eine Hoffnung, die sich irgendwann erfüllen wird; aber wohl eben nicht in der unmittelbar bevorstehenden Zukunft.

Eng mit der Wiederkehr Christi ist die Thematik der Auferstehung verbunden. Denn mit der Parusie Jesu erfüllt sich durch die Auferstehung

¹⁴⁴³Vgl. u.a. Mk 13.

¹⁴⁴⁴Vgl. Preußner, Endzeitszenarien, 227.

eine weitere Hoffnung der Gläubigen. Drängende Fragen nach der Art und Weise der Auferstehung¹⁴⁴⁵ oder der Reihenfolge¹⁴⁴⁶ während der Parusie Christi stellen sich heutzutage weniger, was ebenfalls darin begründet sein dürfte, dass die gesteigerte Naherwartung nicht mehr präsent ist und mittlerweile unzählige Generationen von Gläubigen verstorben sind, wodurch das Interesse an diesen Fragestellungen merklich nachgelassen hat. Damit einhergehend vollzog sich allerdings nicht der Verlust des Glaubens an und die Hoffnung auf die Auferstehung, sondern nur der Glaube an deren kurz bevorstehende Erfüllung.

Der Glaube an ein Endgericht¹⁴⁴⁷ mit der damit verbundenen Verurteilung und Vernichtung der Gottlosen und gottfeindlichen Mächte besteht zwar grundsätzlich nach wie vor.¹⁴⁴⁸ Jedoch bereitet der Gedanke an diesen Faktor apokalyptischer Erwartung durch ein immer aufgeklärteres und rationalisierteres Weltbild Unbehagen. In Zeiten der Bedrängnis, die sich auch in der Gegenwart immer wieder zeigen, kommt verständlicherweise eine starke Sehnsucht nach der Befreiung von widergöttlichen Gestalten auf. Dabei ist es irrelevant, ob es sich um globaleumfassende¹⁴⁴⁹ oder individuelle¹⁴⁵⁰ Drangsale handelt. Eng verbunden mit dieser Situation ist im Angesicht von Wehr- und Hilflosigkeit der Wunsch nach Rache, innerer Genugtuung und Gerechtigkeit, was nachvollziehbare menschliche Empfindungen sind. Heutzutage spielen die Vorstellungen von der Vernichtung übernatürlicher gottfeindlicher Mächte allerdings eine untergeordnetere Rolle. Vorstellungen von Gestalten wie

¹⁴⁴⁵Vollzieht sich die Auferstehung leiblich, leiblos oder mit einem neuen Leib? Vgl. 1. Kor 15.

¹⁴⁴⁶Zuerst die Verstorbenen oder die noch Lebenden? Vgl. 1. Thess 4.

¹⁴⁴⁷Wendebourg verweist zurecht auch auf die positiven Seiten des göttlichen Gerichts und deren Begründung. Beim Weltgericht wird die Sünde geahndet. Gott vollzieht den Akt der Be- und Verurteilung allerdings nicht aus Willkür, sondern um eschatologische Gerechtigkeit durchzusetzen. Zudem wird der Mensch durch die Vorstellung des Endgerichts ernst und wichtig genommen, da seine zu Lebzeiten vollbrachten Werke positiv oder negativ gewürdigt werden. Vgl. Wendebourg, Tag, 365ff. Unter diesen Gesichtspunkten betrachtet ist die Existenz des göttlichen Gerichts nicht nur sinnvoll und positiv zu betrachten, sondern kann sogar heilvoll sein. Zu einem negativen, inhumanen Faktor entwickelt sich das eschatologische Gericht Gottes dann, wenn der Mensch seine Wünsche, Ansprüche und Forderungen an das Gericht stellt und grausame Bestrafungen Andersdenkender voraussetzt. Ob dies im göttlichen Willen impliziert ist, kann nicht beurteilt werden.

¹⁴⁴⁸Die Vorstellungen eines Endgerichts haben sich aber ein wenig gewandelt. Heutzutage wird eher eine zukünftige und erhoffte, aber nicht näher definierte Gerechtigkeit angenommen, nach der jeder Mensch das bekommen wird, was er verdient. Hinter dieser Gerechtigkeit können sich Gott und dessen Gericht oder andere transzendente Mächte, die ein eschatologisches Gleichgewicht herstellen werden, verbergen.

¹⁴⁴⁹z.B. politische Diktaturen. Zu denken ist hierbei u.a. an die Zeit der Herrschaft der Nationalsozialisten.

¹⁴⁵⁰Individuelle Bedrängnissituationen können sich u.a. in Mobbing-situationen oder anderen Gewaltakten zeigen.

Satan und dessen Helfern existieren zwar nach wie vor in christlichen Glaubenslehren, sind aber im Vergleich zu menschlichen Schreckensgestalten in den Hintergrund gerückt. Vielmehr beziehen sich diese apokalyptischen Hoffnungen in Form des eschatologischen Gerichts fast ausschließlich auf menschliche Gestalten, die Leid zufügen und Angst und Schrecken verbreiten. Das Hoffen auf göttliche Gerechtigkeit, auch wenn diese sich erst zu einem viel späteren Zeitpunkt einstellen mag, kann dem gläubigen Leidenden zu einer inneren Zufriedenheit und zu einem hoffnungsvolleren Dasein verhelfen. Eine weitere Funktion des eschatologischen Gerichts, die sich jedoch heutzutage eher implizit auswirkt, besteht in ihrem moralisch-erzieherischen Zweck. Die Annahme eines göttlichen Endgerichts setzt voraus, dass sich jeder Mensch vor ihm verantworten muss. Dadurch kann es dazu kommen, dass Menschen ihre Verhaltensweisen reflektieren und gegebenenfalls ändern. Diese Annahme ist jedoch in erster Linie in strengeren christlich-religiös geprägten Kreisen vorauszusetzen.

Ob allerdings die Vorstellung des apokalyptischen Endgerichts ein sehr geeigneter Verankerungspunkt für heutige christliche Überzeugungen sein kann, darf aus mehreren Gründen bezweifelt werden. Nachvollziehbar ist in Zeiten des Leids der menschliche Wunsch nach Vergeltung.¹⁴⁵¹ Dieser manifestiert sich in der Sehnsucht nach dem göttlichen Gericht, in dem diejenigen, die einem Unrecht zufügten, verurteilt und (möglichst hart) bestraft werden. Das eschatologische Gericht übernimmt hierbei hauptsächlich Vergeltungsfunktionen, die sich sonst, wenn es die Vorstellung des göttlichen Endgerichts nicht gäbe, in anderen Formen ausdrücken würden. Nicht ohne Grund finden sich Darstellungen und Ausmalungen des eschatologischen Gerichts hauptsächlich in den apokalyptischen Schriften des Urchristentums, in denen sich die Verfasser und Angesprochenen in Bedrängnissituationen befanden und sich mit widergöttlichen Gegnern auseinandersetzen mussten.¹⁴⁵² In Schriften, in denen vergleichbare Situationen nicht auftraten, wird das göttliche Endgericht - wenn überhaupt - nur mit wenigen Worten erwähnt. Sehr deutlich hervorgehoben werden grausame Vergeltungsmaßnahmen durch die Verurteilungen des eschatologischen Gerichts in den Darstellungen der Petrus-Apokalypse.

¹⁴⁵¹Dass dieser Wunsch selbstredend nicht ausgelebt werden sollte, ist unbestrittene Auffassung eines jeden friedvollen Menschen. Gegen das Aufkommen negativer emotionaler Zustände kann sich der Mensch nicht wehren; gegen das Ausleben dieser jedoch schon. Und er sollte das auch tun!

¹⁴⁵²Deutlich wird dies in den Beschreibungen der Johannes-Offenbarung, des zweiten Thessalonicher-Briefs, des zweiten Petrus-Briefs und der Petrus-Apokalypse.

Problematisch ist diese Vorstellung deshalb, weil der Mensch, der sich in einer Leidenssituation befindet, seinem Widersacher das Leid (und evtl. noch Schlimmeres) wünscht, das er selbst erfahren hat. Da er dieses Leid jedoch nicht selbst zufügen kann, hofft der Leidende auf das göttliche Gericht, in dem die scheinbar gerechte Strafe ausgesprochen wird. Das Gericht Gottes erfüllt demnach nur eine archaische Auge-um-Auge-Funktion. Der von Christus den Menschen in der Bergpredigt nahe gelegte radikalisierte Aspekt der Nächsten- und Feindesliebe spielt in diesen Vorstellungen nicht mehr die Rolle, die er spielen sollte. Das - neben der Gottesliebe - zentralste Merkmal christlicher Ethik wird somit durch eine zugespitzte und von Menschen propagierte Hoffnung auf das Endgericht nahezu aufgehoben. Der Gläubige soll allerdings nicht die Hoffnung auf Gerechtigkeit aufgeben. Es kann auch in der gegenwärtigen irdischen Welt Gerechtigkeit geben. Diese sollte sich allerdings nicht in Form einer Vergeltung, sondern vielmehr durch Vergebung ausdrücken, die auch schon von Christus gelehrt wurde. Vergebung ist für den Menschen eine komplizierte Angelegenheit und somit eine große Herausforderung, an der er aber wachsen kann.

Eine weitere Funktion des göttlichen Gerichts besteht nicht nur in dem Wunsch nach Vergeltung, sondern auch in Form eines Drohgebildes, das dazu benutzt wird, Andersdenkende mit dem Verweis auf die bevorstehende Verurteilung einzuschüchtern.¹⁴⁵³ Angst ist hierbei der entscheidende und leider häufig erfolgreiche Operator¹⁴⁵⁴, der schamlos zur Erreichung der gesteckten Ziele verwendet wird. Das göttliche Gericht als Druckmittel zu missbrauchen, hat eine lange Tradition und wird gegenwärtig nicht nur, aber hauptsächlich in christlich fundamentalistischen Kreisen gehandhabt. Dass dieser Missbrauch für die christlich-ethischen Überzeugungen hinsichtlich deren Glaubwürdigkeit schädliche Folgen nach sich ziehen wird, muss an dieser Stelle nicht eigens erwähnt werden.

Wenn die Frage aufkommt, wer die Gottlosen sein sollen, ergibt sich eine weitere Schwierigkeit. Für die Verfasser urchristlicher Apokalypsen war die Frage zügig und problemlos beantwortet. Gottlose waren alle jene, die den christlichen Glauben und dessen Anhänger bedrängen. Dahinter verbargen sich entweder historische Größen wie das Römische Reich¹⁴⁵⁵ oder

¹⁴⁵³Der klassische Satz: „Wenn du das nicht tust, kommst du in die Hölle.“

¹⁴⁵⁴Angst funktioniert immer. In Situationen der Angst tut der Mensch alles, um sich endlich wieder in Sicherheit wiegen zu können.

¹⁴⁵⁵Vgl. die historischen Hintergründe der Johannes-Offenbarung.

Häretiker, die „unchristliche“ Lehren¹⁴⁵⁶ verbreiteten. Heutzutage kann die Beantwortung dieser Frage aus verschiedenen Gründen nicht mehr so stromlinienförmig ausfallen. Bei einer strengen und überspitzten Betrachtungsweise fielen nämlich all jene unter die Kategorie „gottlos“, die nicht an das glauben, woran man selbst glaubt, wodurch die Zahl jener, die beim Endgericht verurteilt und bestraft werden würden, ins Unermessliche steigen würde. Da keine verbindlichen Autoritäten in Glaubensfragen existieren¹⁴⁵⁷, kann die Frage nach dem „richtigen“ und „falschen“ Glauben bzw. nach „fromm“ und „gottlos“ so gut wie nicht beantwortet werden.

Über die grundlegenden christlichen Ansichten (Gottesliebe, Nächstenliebe und der Glaube an sich) ist sich die christliche Welt einig. Doch viele Randthematiken, die jeweils anders interpretiert werden, sorgen für immer weiter gehende Absplitterungen innerhalb der christlichen Kirchen, wodurch auf die eine Frage nach dem „richtigen“ Glauben aus den unterschiedlichen Kirchen unzählige Antworten erfolgen. Da sich die christlichen Gemeinden heutzutage nicht einmal innerhalb ihres eigenen Glaubens einig sind, was dessen Wahrheit angeht, so bedürfte es großen Mutes, die Frage nach der Richtiggläubigkeit anderer Religionen zu stellen. Eine auf diese Frage überzeugte Antwort, in der ein exklusiver Wahrheitsanspruch gefordert wird, besitzt den faden Beigeschmack einer von Intoleranz, Arroganz und Überheblichkeit geprägten Denkweise. Aus ethischer Sicht ist es vermessen anzunehmen, Angehörige des Islams, des Judentums oder anderer Religionen seien die Gottlosen, die für ihren „Falschglauben“ durch das eschatologische Gericht verurteilt und verdammt werden. Der bei dieser Annahme vorausgesetzte absolute Wahrheitsanspruch des eigenen Glaubens ist nicht ungefährlich.¹⁴⁵⁸ Wozu er führen kann, hat die Vergangenheit mehrfach gezeigt.¹⁴⁵⁹ Um eine ethisch angemessene Antwort auf die heikle Frage nach dem richtigen

¹⁴⁵⁶Vgl. u.a. 2. Petr; 2. Thess.

¹⁴⁵⁷Die Bibel selbst wird von vielen, die sie als göttlich inspiriertes Wort ansehen, als verbindliche Richtschnur für den christlichen Glauben angesehen. Allerdings lässt sie auch dann zu viele Interpretationsspielräume offen, wodurch eine in allen Lebenslagen eindeutige Auslegung nicht erfolgen kann.

¹⁴⁵⁸Entscheidendes Argument derjenigen, die ihren eigenen Glauben als den einzig Wahren betrachten, ist der immer wieder vorgenommene Verweis auf die göttliche Gerechtigkeit, die für den Menschen nicht nachzuvollziehen sei. Allerdings machen es sich jene ein wenig zu einfach, da sie sich der Frage letztlich nicht stellen.

¹⁴⁵⁹Nicht frei von Problemen sind christlich fundamentalistische Auslegungen apokalyptischer Darstellungen. Diese münden meist in einer sehr einseitigen Verurteilung aller Andersdenkenden. Vgl. dazu: Stobbe, *Bibelhermeneutik*, 191ff. Stobbe legt sehr eindrucksvoll dar, worin die Gefahren und Probleme fundamentalistischer Bibelauslegung bestehen. Bemerkenswert ist auch die willkürliche Auslegung apokalyptischer Schriften in Sekten. Vgl. dazu: Thiede, *Apokalyptik*, 91ff.

und falschen Glauben zu finden, bietet sich nach wie vor die Lessingsche Ringparabel an.

12.1.2 Hoffnungen: Das zentrale Moment apokalyptischer - Schriften

Apokalyptische Schriften wollen nicht Vernichtung und destruktive Elemente verherrlichen, auch wenn diese Punkte feste Bestandteile der Endzeitgeschehnisse sind, sondern in erster Linie Hoffnung ausdrücken. Diese Hoffnung zeigt sich in Form eines besseren Lebens in einer neuen Welt, in der das, was dem Menschen an Leid widerfährt, ein Ende haben wird. Auf diesen Faktor, der sich in den eschatologischen Schriften in zahlreichen Elementen widerspiegelt, sollte sich das christliche apokalyptische Denken richten.

Der Gläubige muss auch angesichts schwieriger und belastender Situationen nicht verzagen, denn er hat in Christus und durch dessen Tod einen stabilen Halt. Die urchristlichen Apokalypsen lehren angesichts diverser Drangsale Vertrauen auf Christus, dass er für die Gläubigen da ist und dass sein Tod der Grund für das neue Leben ist. „Weil die Welt heillos ist, wird die Rettung von außerhalb erwartet. Die Apokalyptik richtet ihren Blick deshalb aus einer dunklen Gegenwart in eine lichte Zukunft, ohne daß ihre Hoffnung aus dem gegenwärtigen Weltzustand abgeleitet würde. Sie gründet vielmehr in der Schau einer Gegenwelt oder in einer göttlichen Verheißung.“¹⁴⁶⁰ Somit gewinnt der Gläubige eine Zukunftsperspektive, die über den Tod hinausgeht und die in der neuen Welt, in Gottes Reich, münden wird. Die Erlösung sieht jedoch die Vernichtung der gegenwärtigen, defizitären Welt vor, sodass der Weg zum Heil nur über die Katastrophe führen kann. Das Ende der Welt ist dabei die Prämisse für den Auftakt des Neuen, das Katastrophale somit Bedingung für die neue hoffnungsvolle Welt.¹⁴⁶¹

Zwar wird diese neue Welt nur in wenigen apokalyptischen Schriften detailliert dargestellt, aber alle Texte setzen das Leben im Reich Gottes voraus. Ganz besonders deutlich wird dies in den Schilderungen des neuen Jerusalems in der Offenbarung des Johannes. Gläubigen, die sich in Bedrängnissituationen befinden, wird somit ein Sehnsuchtsort vor Augen gehalten und Mut und Hoffnung zugesprochen. Die neue Welt stellt dabei eine Kontrastwelt dar, in der alle sich in der gegenwärtigen Schöpfung

¹⁴⁶⁰Körtner, Entdeckung, 39.

¹⁴⁶¹Vgl. Körtner, Entdeckung, 39ff.

befindenden Negativelemente ins Gegenteil gewandelt sein werden. Leid, Ungerechtigkeit und Tod werden nicht mehr sein. Es wird eine Welt sein, in der die Gläubigen mit ihrem Herrn, dessen Wille dort herrschen wird, sein können und den Frieden erleben werden, der ihnen in der irdischen Welt verwehrt blieb. Auch wenn der Friedensaspekt in apokalyptischen Darstellungen auf den ersten Blick nicht zu existieren scheint, so findet er sich auf den zweiten Blick in den Schilderungen der neuen Welt. Frieden ist demnach ein weiteres Ziel und eine der größten Hoffnungen apokalyptischen Denkens, auch wenn sie sich womöglich erst in der zukünftigen Welt einstellen wird.

Diese Hoffnung auf die neue Welt, in der Frieden herrschen und all das Leid vergessen sein wird, das in der gegenwärtigen Welt erlitten wurde, kann jeden Gläubigen erfüllen. Lebenssituationen, in denen Leiden und Qualen herrschen, werden jeden Einzelnen im Lauf seines Lebens treffen. Diese Bürden, die dem Menschen auferlegt werden, vermag er manchmal kaum zu tragen. Spätestens dann ist Hoffnung von unermesslicher Bedeutung. Krankheiten, der Verlust eines geliebten Menschen, erlittene Gewalt, Verletzungen oder Unterdrückung stellen keine außergewöhnlichen Schicksalsschläge dar, sondern sind fester Bestandteil des menschlichen Daseins. Der Glaube an die neue Welt scheint in diesen Momenten keine direkte Hoffnungsgröße darzustellen. Es geht jedoch vielmehr darum, dass sich dem Gläubigen eine Hoffnungsperspektive eröffnet, Lebenskrisen mit dem sicheren Wissen durchzustehen, dass Leidenszeiten ein Ende haben werden. Ein an unbeschreiblichen Schmerzen leidender Mensch wird sich nur schwerlich mit dem Gedanken an die irgendwann kommende neue Welt trösten lassen. Er wird sich aber womöglich damit trösten lassen, dass seine Schmerzen nicht ewig andauern werden, auch wenn er gegenwärtig noch leiden muss. Diese in Aussicht stehende Besserung ist die Hoffnung auf eine bessere Zukunft. Die neue Welt ist nicht nur ein in weiter Ferne liegender Sehnsuchtspunkt, sondern stellt auch gleichzeitig eine greifbare Hoffnung dar, auf die es sich auszurichten lohnt. Dabei sollte sich der Gläubige nicht in Passivität ergeben, sondern ein Durchhaltevermögen wahren, das ihn ans Ziel bringen wird.

Hoffnung gewinnt der Christ nicht nur durch die Zuversicht auf die neue Welt, sondern auch durch die unantastbare Sicherheit des göttlichen Geschichtsplans. Nach apokalyptischen Vorstellungen hält Gott das gesamte Geschehen in und außerhalb der Schöpfung in seinen Händen. Jede Form der Bedrängnis ist fester und einkalkulierter Bestandteil seines Plans, so dass sich der Gläubige nicht verloren glauben muss, sondern stets darauf

vertrauen darf, dass das, was geschieht, in Gottes Plan einen Sinn ergeben wird. Gottes Souveränität zeigt sich insbesondere dann, wenn er seinen Widersachern Spielraum gibt, diesen aber jederzeit beherrscht.¹⁴⁶² Durch diesen Umstand kann sich der Gläubige in Sicherheit fühlen, da er weiß, dass Gott Macht über alles und jeden besitzt und letztendlich alles zum Guten wenden wird.

Der Faktor des göttlichen Geschichtsplans, so offensichtlich hoffnungsvoll er sein mag, birgt für das menschliche Denken erhebliche Probleme. Wenn nach apokalyptischen Vorstellungen alles in Gottes Geschichtsplan verankert ist und er als Souverän das Geschehen lenkt, muss angesichts von unermesslichem Leid unweigerlich die Frage nach dem „Warum“ aufkommen. Auch wenn sich auf diese Frage keine befriedigende Antwort finden wird¹⁴⁶³, so bereitet sie dennoch Unbehagen und kann den Menschen zweifeln lassen.¹⁴⁶⁴

Löst man sich von dieser Schwierigkeit, so ergibt sich insofern Hoffnung aus der Vorstellung des göttlichen Geschichtsplans, als dass der Mensch sich sicher sein kann, dass alles, was ihm in seinem Leben widerfährt, von Gott gewollt ist. Ob man dabei soweit gehen kann wie Leibniz, der die Existenz des Übels u.a. dadurch rechtfertigte, dass aus ihm auch Gutes entstehen kann, muss mit Vorsicht betrachtet werden. Festgehalten werden kann jedoch, dass auch gegenwärtig erlittenes Leid zu positiven Erfahrungen führen kann (nicht muss!!), aus denen der Mensch lernen kann, um gegebenenfalls noch schlimmeres Unglück zu vermeiden. Auch wenn die göttliche Souveränität im irdischen Dasein nicht erkannt werden kann, so kann der Gläubige letztlich immer noch auf die Souveränität Gottes vertrauen und hoffen. Er wird, obwohl er zu Lebzeiten scheinbar sinnloses Leid ertragen musste, aufgefangen und in das Reich Gottes eintreten können.

¹⁴⁶²Dies zeigt sich deutlich in Offb 20 und 2. Thess.

¹⁴⁶³Eine der erträglichsten Erklärungen des Theodizee-Problems besteht darin, dass Gott nicht mehr aktiv ins Weltgeschehen eingreift und den Menschen frei wirken lässt, wodurch der Mensch allein für alles Irdische verantwortlich ist. Allerdings kann bei dieser Theorie der Sinn des souveränen göttlichen Geschichtsgeschehens nur schwer erkannt werden.

¹⁴⁶⁴Zur Frage nach der Allmacht Gottes und der damit verbundenen Theodizee-Problematik: Bachmann, Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht.

12.1.3 Mahnungen und Warnungen: Forderungen nach Tugenden und Widerstand

Ein sehr viel praktischerer Anknüpfungspunkt apokalyptischen Denkens, der aktives Zutun des Gläubigen erforderlich macht, besteht in den Mahnungen und Warnungen, ein ethisch angemessenes Leben zu führen. In fast allen eschatologischen Schriften finden sich meist im Schlussabschnitt zum Teil sehr explizite und konkrete Handlungsanweisungen für die Adressaten.¹⁴⁶⁵ Durch die Mahnungen wird von den Angesprochenen hauptsächlich erwartet, im Glauben standhaft zu bleiben, sich nicht von falschen Propheten verführen zu lassen, die Gebote einzuhalten, ein züchtiges Leben zu führen und Nächsten- und Gottesliebe walten zu lassen. All diese Mahnungen und Anweisungen wurden zur Zeit der Niederschrift immer mit dem Blick auf die erwartete nahe bevorstehende Parusie Christi ausgesprochen.

Die apokalyptischen Texte besitzen für die Leserinnen und Leser eine Disziplinierungsfunktion und stellen gleichzeitig eine moralische Instanz dar. Einerseits werden die Angesprochenen durch die direkten Aufforderungen des Verfassers, verbunden mit dessen Autorität, zu einem bestimmten Verhalten gedrängt. Andererseits stellt sich der erwünschte und geforderte Lebenswandel durch den beängstigenden und ehrfurchtsvollen Blick auf die endzeitlichen Ereignisse fast schon automatisch ein. Der Gläubige weiß um die elementare Bedeutung seines Verhaltens für die göttliche Beurteilung beim endzeitlichen Gericht und wird, wenn er die traditionellen apokalyptischen Überlieferungen ernst nimmt, sein Dasein mit Gott und den Einzug in die Neue Welt nicht gefährden. Die Funktion, die hierbei Apokalypsen einnehmen, ist vergleichbar mit der des erhobenen, mahnenden Zeigefingers, der dem Angesprochenen rät, einen empfohlenen Weg zu gehen; andernfalls drohe Ungemach.

Die Aufforderung sich in einer ethisch angemessenen Weise zu verhalten, schadet der gegenwärtigen Gesellschaft nicht. Dabei muss nicht unweigerlich mit beängstigenden Drohgebärden operiert werden. Dies könnte sich letztlich kontraproduktiv auswirken, da Angst kein geeigneter Operator ist, um Ziele zu erreichen. Entscheidender ist vielmehr die Vorbildfunktion, die man für seine Mitmenschen einnimmt. An dieser kann man sich orientieren, was insbesondere für jüngere Menschen eine nicht zu unterschätzende Größe darstellt. Inwieweit Verhaltensregeln mit religiösem

¹⁴⁶⁵Vgl. u.a. Mk 13, 33ff; 1. Kor 15, 58; 1. Thess 5, 1ff; 2. Thess 2, 13ff; 2. Petr 3, 14ff.

Hintergrund vorgelebt werden, bleibt die Entscheidung jedes Einzelnen. Grundlegend ist vielmehr ein - unabhängig von religiösen Komponenten beeinflusster - tugendhafter Lebenswandel.¹⁴⁶⁶ Tugenden wie Ehrlichkeit, Hilfsbereitschaft, Aufrichtigkeit, Respekt und Toleranz sind selten geworden. Eine Rückkehr dieser Eigenschaften stünde der modernen Gesellschaft, die sich immer mehr zu einer von Egozentrismus geprägten Ellbogen-Gesellschaft entwickelt, gut.

Ein entscheidender Unterschied ergibt sich, wenn man die Zielrichtung der Mahnungen in den urchristlichen Apokalypsen mit denen in der heutigen Zeit vergleicht. Der Blick richtete sich bei den Adressaten urchristlicher Endzeitdarstellungen meist auf das in Kürze erwartete Ende, das mit dem eschatologischen Gericht zusammenfällt. Dass sich viele aus diesem Grund, hinter dem sich womöglich letztlich die Angst vor der Verurteilung verborgen haben mag, für den vorgeschriebenen Lebenswandel entschieden haben, verwundert nicht, hat aber eine andere qualitative Komponente, als wenn sich der Wandel aus freien Stücken vollzogen hätte. Aus diesem Grund sollte ein Verweis auf drohende göttliche Instanzen vermieden werden; nicht zuletzt deshalb, weil dadurch die Gefahr der Bildung eines dunklen Gottesbildes provoziert werden würde. Das Vorleben eines tugendhaften Lebensstils kann einzig und allein mit einer so simplen Erklärung legitimiert werden, wie es bereits Kant in seinem kategorischen Imperativ tat. Menschen sollten dazu angehalten werden, dass sie selbst den Wert eines moralisch möglichst einwandfreien Lebenswandels erkennen und praktizieren. Denn erst dann kann sich eine grundlegend vorbildliche ethische Einstellung manifestieren.

In den apokalyptischen Texten wird nicht nur die Aufforderung zu einer Lebensführung, die sich an hohen ethischen Maßstäben orientiert, explizit ausgesprochen, sondern es verbirgt sich in ihnen auch implizit der Aufruf zu einer selbstkritischen Überprüfung der eigenen Handlungs- und Denkweisen. Der Gläubige (und nicht nur er!) hat die Aufgabe sich und seine Verhaltensweisen kritisch zu hinterfragen, ob sie im Einklang mit Gottes Geboten und den moralischen Grundsätzen stehen. Ginge der Mensch mit sich selbst kritischer um, so könnten viele Streitigkeiten, die nicht selten auf Rechthaberei beruhen, vermieden werden. Es soll dabei nicht darum gehen, den eigenen Standpunkt aufzugeben und sich selbst zu verleugnen, sondern vielmehr um einen reflektierten Umgang mit sei-

¹⁴⁶⁶Welchen Zweck hätte es, wenn - im schlimmsten Falle lediglich aufgrund zwanghafter Gesetzmäßigkeiten - religiöse Überzeugungen vorgelebt werden würden, dabei aber die fundamentalen ethischen Verhaltensweisen nicht ausreichend beachtet würden?

ner Umwelt, seinen Mitmenschen und schlussendlich mit sich selbst.¹⁴⁶⁷

Das kritische und reflektierte Hinterfragen wird in den apokalyptischen Mahnungen, wachsam zu sein und standhaft zu bleiben, noch sehr viel deutlicher. Hierbei sollen weniger die eigenen Verhaltensweisen kritisch hinterfragt werden, als vielmehr die der Umwelt. Die Adressaten der urchristlichen Schriften befanden sich in Situationen, die durch äußere und innere Bedrängnisse geprägt waren. Sie mussten, um sich selbst und Gott treu zu bleiben, den äußeren Einflüssen kritisch gegenüberzutreten und in ihren Überzeugungen standhaft bleiben. Dazu gehörte es, dass sie auch öffentlich zu ihren Glaubensgrundsätzen stehen mussten und sich nicht dem Druck beugten.

Zwar finden sich in der westlichen Gegenwart aufgrund der im Grundgesetz verankerten Meinungs- und Religionsfreiheit keine vergleichbaren Drucksituationen mehr, allerdings ist der Mensch heutzutage in anderen Zusammenhängen immer wieder genötigt, für seine Überzeugungen einzustehen. Dies kann im beruflichen oder privaten Rahmen erfolgen, wenn die Darstellung von Meinungen und Ansichten eine Rolle spielt. Allzu oft verspürt man in derartigen Situationen Druck von seinen Überzeugungen abzuweichen, um mit der Masse konform zu gehen. Sich abzuheben von anderen Meinungen, womöglich durch seine Ansichten gegen den Strom zu schwimmen, wird nicht immer dankend angenommen. Der klassische Mitläufer ist schließlich derjenige, der am wenigsten Probleme bereitet, nicht kritisiert und das hinnimmt, was ihm vorgesetzt wird. Dadurch kann sich Macht etablieren, die gefährliche Ausmaße annehmen kann, was sich u.a. in der NS-Diktatur zeigte. Mut zur Nonkonformität erfordert Selbstbewusstsein, Selbstvertrauen, die Überzeugung von seinen eigenen Idealen und letztlich einen kritisch-reflektierten Umgang mit seiner Umwelt.

Eine aktive kritische Haltung gegenüber der Lebensumgebung gewinnt in bedrohlichen Krisenzeiten eine besonders herausragende Bedeutung. Insbesondere in diesen Situationen ist von dem Einzelnen Standhaftigkeit gefordert. Was auch schon in den apokalyptischen Schriften des Urchristentums von den Gläubigen abverlangt wird, ist eine Form des Widerstands gegen herrschendes Unrecht. Dieser Widerstand kann und sollte sich auch in gegenwärtigen Lebenslagen, in denen Leid und Un-

¹⁴⁶⁷Vgl. Mt 7, 4f. „Oder wie darfst du sagen zu deinem Bruder: Halt, ich will dir den Splitter aus deinem Auge ziehen, und siehe, ein Balken ist in deinem Auge?“ Die von Jesus verwendete Metapher zielt auf eine sehr ähnliche Forderung ab. Es fällt leichter, das Fehlverhalten des Gegenübers zu sehen, wobei das eigene gleichzeitig übersehen wird.

recht auf der Tagesordnung stehen, ausdrücken. Zu denken ist hierbei nicht an einen passiven Widerstand, da dieser im Normalfall zu keinen bemerkenswerten Veränderungen führen wird. Zu erfahrbaren Ergebnissen kann nur der aktive Widerstand führen, der in diesem Zusammenhang jedoch nicht das Synonym für Gewalteinsatz sein darf. Ob sich dieser Protest in einem größeren oder kleineren Rahmen manifestiert, ist zunächst zweitrangig. Das Ziel des Widerstands sollte darin bestehen, dass sich der Einzelne dafür einsetzt, dass Unrecht vermieden wird, Schwache und Minderheiten geschützt werden und Frieden (wieder) hergestellt wird.¹⁴⁶⁸ Dass derjenige, der sich gegen Machthabende erhebt, um sich ihnen und ihren unmoralischen Machenschaften zu widersetzen, Kraft und Glauben benötigt, wird schon in den frühchristlichen Apokalypsen deutlich. Nicht ohne Grund mahnten die Verfasser ihre Adressaten immer und immer wieder und forderten sie stetig auf, standhaft zu bleiben. Die Eindämmung des Unrechts stellt das Endziel des Widerstands dar. Dafür lohnt es sich einzutreten und seine Stimme zu erheben und jenen zu geben, die sie nicht erheben können.

12.1.4 Schlussfolgerungen

Frühchristliche Apokalypsen sind heutzutage vor allem ohne eine exegetische Aufarbeitung nicht in allen Belangen in der Lebenswirklichkeit der Menschen problemlos zu verankern. Ist das inhaltliche Verständnis durch die Exegese jedoch gewährleistet, eröffnen sich einige Anknüpfungspunkte. Viele Aspekte, die zur Zeit der Niederschrift noch eine herausragende Relevanz besaßen, sind in der Gegenwart allerdings verblasst. Nur die allerwenigsten Menschen rechnen in naher Zukunft mit der Wiederkunft Jesu. Auch spielt das Endgericht und die aus ihm resultierenden Verurteilungen und Bestrafungen hauptsächlich nur in fundamentalistischen Kreisen eine zentrale und gleichzeitig beängstigende Rolle. Neben den Elementen, die in den Hintergrund gerückt sind, besitzen in der gegenwärtigen Gesellschaft jedoch einige andere Aspekte apokalyptischen Denkens nach wie vor Gewicht.

Eine der zentralen Aussagen eschatologischer Schriften besteht in dem sicheren Glauben an die Hoffnung. Diese Zuversicht drückt sich in dem Vertrauen auf Gott und dessen souveränes Handeln aus. Damit verknüpft

¹⁴⁶⁸Zivilcourage ist in diesem Zusammenhang eine Tugend, die immer wieder gefordert wird. Wegschauen, Gleichgültigkeit anderen und der Welt gegenüber und eine Ich-Fixierung können letztlich zur Folge haben, dass sich das ausbreitet, was sich nicht ausbreiten darf: Unrecht.

ist der Glaube an eine neue und bessere Welt, bei der es sich in traditionellen Vorstellungen um das Reich Gottes handelt. Diese neue Welt kann aber auch in einem metaphorischen Sinn als Silberschweif am Horizont gedeutet werden, der es dem Leidenden ermöglicht, belastende Phasen in seinem Leben durchzustehen. Vom Gläubigen ist in diesem Zusammenhang Durchhaltevermögen gefordert, diese Durststrecken zu überstehen und die Hoffnung und den Glauben nicht zu verlieren.

Daneben wird in apokalyptischen Texten an die ethische Grundeinstellung des Menschen appelliert. Der Mensch der Gegenwart ist sicherlich nicht schlechter als der Mensch der Antike. Es war und ist jedoch zu allen Zeiten notwendig, die Menschen zu mahnen, ihr Verhalten zu überdenken, kritisch mit sich und ihrer Umwelt umzugehen und - sofern nötig - aktiv einzuschreiten, um Unrecht zu vermeiden. Hier übernehmen apokalyptische Schriften neben der reinen Darstellung der Endzeitereignisse eine fast schon pädagogische Funktion. Sie legen den Finger in die Wunden einer durch Narzissmus und Rücksichtslosigkeit geprägten und im Extremfall vom Zerfall bedrohten Gesellschaft. Ziel ist eine fast schon utopische Vorstellung: Eine Gesellschaft, die durch Frieden und Nächstenliebe gekennzeichnet ist und in der nicht das Motto gilt: Jeder ist sich selbst der Nächste.¹⁴⁶⁹

Unterstützt wird diese Forderung durch eine schöpfungstheologische Interpretation der apokalyptischen Geisteshaltung. Auch diese Deutung legt ein verantwortungsvolles und ethisch reflektiertes Verhalten des Menschen nahe. Bei dieser Interpretationsweise ergeben sich zwei bedenkenswerte Aspekte. Einerseits entwickelt sich bei einer schöpfungstheologischen Sichtweise auf die eschatologischen Ereignisse ein zuversichtlicher Blick auf die Zukunft, denn Gott hält die Fäden des Weltgeschehens souverän in seinen Händen und stellt den Gläubigen abschließend eine neue Schöpfung in Aussicht. Dadurch kann sich ein bedingungsloses Vertrauen einstellen, da der Mensch sich vollkommen auf Gott verlassen kann. Andererseits kann diese Haltung unbedachtes und rücksichtsloses Verhalten nach sich ziehen, da man jegliche Verantwortung auf Gott überträgt. Gefährliche Denkansätze könnten in falsche Bahnen gelenkt werden: Da wir Menschen sowieso eine neue Schöpfung erhalten werden, ist ein verantwortungsvoller Umgang mit der gegenwärtigen Welt nicht unbedingt notwendig. Dass diese selbstzerstörerische Haltung nicht mit

¹⁴⁶⁹Diese erhoffte (utopische) Gesellschaftsform wird sich nach apokalyptischen Vorstellungen in der Neuen Welt, im Reich Gottes realisieren. Insofern stellt sich die nicht unberechtigte Frage, ob das Reich Gottes eine Utopie ist.

dem Schöpfungsauftrag Gottes¹⁴⁷⁰ im Einklang steht, sondern genau das Gegenteil gefordert wird, muss nicht eigens erwähnt werden.

12.2 Moderne Apokalypsen und ihre disziplinierende Funktion

Mit den ersten urchristlichen Gemeinden erlebte die apokalyptische Literatur einen Höhepunkt. Auch wenn endzeitliche Darstellungen und Vorstellungen in der Folgezeit ein wenig an Dominanz einbüßten, gingen sie nie vollständig unter. In allen Epochen fand sich in der Literatur und in den Vorstellungen der Menschen apokalyptisches Gedankengut. Dass Apokalypsen ihren Reiz nie verloren haben, lag in erster Linie daran, dass sie insbesondere in Krisenzeiten eine herausragende Bedeutung innehatten¹⁴⁷¹ und somit eine Reaktionsmöglichkeit auf elementare Grundängste des Menschen verkörpern.¹⁴⁷² Da es in der Menschheitsgeschichte bis zum heutigen Tag genügend Krisensituationen gegeben hat, besaß die Apokalyptik somit stets ausreichend Nährboden und ist mittlerweile ein fester Bestandteil in der Geisteshaltung der modernen Gesellschaft.¹⁴⁷³

Apokalypsen der Gegenwart zeichnen sich insbesondere durch zwei Merkmale aus. Zum einen ist in ihnen die religiöse Dimension verloren gegangen. Zentrale Aspekte religiöser christlicher Apokalyptik¹⁴⁷⁴ finden sich in modernen Endzeitdarstellungen, wenn überhaupt, nur noch in verfremdeter Form. Zum anderen werden moderne Apokalypsen weniger in literarischen Schriften, als vielmehr in filmischen Werken ausgedrückt. Dies mag einerseits daran liegen, dass der Film, als Medium der Neuzeit, dem Buch den Rang ein Stück weit abgelaufen haben mag. Andererseits aber lassen sich in filmischen Umsetzungen Krisen und Probleme der Menschheit auf anschaulichere und plastischere Weise verarbeiten, was zur Folge hat, dass dadurch ein sehr viel breiteres Publikum angesprochen wird. Das Buch, ein Medium der intellektuelleren Schicht, erreicht im Vergleich zum Film weniger Adressaten.

Apokalyptische Darstellungen in Filmen thematisieren alle denkbaren Krisenherde, Schwierigkeiten und Ängste der gegenwärtigen Mensch-

¹⁴⁷⁰Vgl. Gen 1, 26ff.

¹⁴⁷¹Vgl. Körtner, Weltangst, 81ff; 139; Beyerle, Löwengrube, 33: „Apokalypsen sind „Krisenliteratur“, wobei die Lebenswirklichkeit in einem Maße als krisenhaft wahrgenommen wird, daß eine Überwindung nur in der völligen Negierung des irdischen Weltalters gedacht werden kann.“

¹⁴⁷²Vgl. Weymann, Gesellschaft, 14f.

¹⁴⁷³Vgl. Vondung, Apokalypse, 7ff.

¹⁴⁷⁴z.B. Wiederkunft Jesu oder das Gericht Gottes

heit.¹⁴⁷⁵ Eine Reihe von Filmen, die endzeitliche Aspekte ansprechen, zeichnen dabei auf sehr unterschiedliche Weise verschiedene apokalyptische Visionen der menschlichen Zukunft. In den meisten Endzeit-Filmen wird der Untergang der Menschheit und der Welt in grauenhaften Bildern skizziert. Unterschiedlich sind lediglich die Formen des Zusammenbruchs. Krankheiten, Krieg, Naturkatastrophen sind die Elemente, die am häufigsten angenommen und verfilmt werden.¹⁴⁷⁶ An dieser Stelle sollen einige Kategorien dieser modernen Filmapokalypsen vorgestellt werden, um einen Blick auf die dargestellten Thematiken und die damit verbundenen Intentionen zu werfen.

12.2.1 Die apokalyptische Dominanz der Maschinen: *Terminator*

Die Terminator-Filmreihe wirkt bei vordergründiger Betrachtung wie ein Actionfilm ohne großartige Aussagekraft. Hinter der Fassade steckt jedoch ein Film, der auf verschiedene Problembereiche des menschlichen Daseins aufmerksam macht. Ein in der Zukunft stattfindender Atomkrieg, der die Menschheit ausgelöscht haben wird, wird nicht weiter thematisiert, sondern für die weitere Handlung als entscheidender Punkt vorausgesetzt. Dieser Krieg wurde durch von Menschen entwickelten Kriegsmaschinen ausgelöst. Die Menschheit hat entweder die Wahl sich den Maschinen zu unterwerfen oder gegen sie zu rebellieren.

Dass diese Filmreihe ein düsteres Bild der menschlichen Zukunft entwirft, ist unschwer erkennbar. In apokalyptischem Stil werden Schreckensvisionen einer Endzeit ausgemalt. Zwei Aspekte stechen dabei besonders hervor: Ein endzeitlicher Atomkrieg, der fast die gesamte Menschheit auslöschen wird, und die kommende Herrschaft von Kriegsmaschinen über die Menschen.

Auf den ersten Blick scheinen diese Szenarien übertrieben und derart unrealistisch, dass sich der Betrachter dieses Werks entspannt dem Filmgenuss hingeben kann. Übertreibungen und Zuspitzungen gehören jedoch dazu, um auf bestimmte Aspekte deutlich hinzuweisen. In dieser Filmreihe wird die apokalyptische Urangst des Menschen vor einem Weltkrieg, bei dem die Menschheit ausgelöscht wird, aufgegriffen und mit der immer stärker werdenden Dominanz von Maschinen gepaart.

¹⁴⁷⁵Koch verweist auf den Ausdruck apokalyptischer Motive in der Kunst. „Mit Hilfe apokalyptischer Bilder geben Dichter und Maler ihrer Verzweiflung über die Schattenseiten des Lebens Ausdruck.“ Vgl. Koch, Ratlos, 103.

¹⁴⁷⁶Vgl. Spaeth, Szenarien, 81ff.

Allzu weit entfernt von der Wirklichkeit liegen die Darstellungen in der Terminator-Filmreihe nicht. Kriege beherrschen nach wie vor die Menschheit. Terrorismus, die Verknappung von Rohstoffen, wachsender Fanatismus, Waffensysteme, die mit immer weniger Aufwand immer mehr Menschen vernichten können, sind keine Erfindungen kreativer Drehbuchautoren, sondern gegebene Realitäten. Dass diese Faktoren den Menschen zu einer tiefen Angst vor einem Endzeit-Krieg treiben können, verwundert nicht. Genauso wenig unrealistisch ist es, dass kriegerische Auseinandersetzungen aufgrund dieser Elemente weiter zunehmen werden. Der Film malt ein Zukunftsbild, das sich kein vernünftig denkender Mensch herbeisehnt: Eine durch Krieg zerstörte Welt.

Nach einem Krieg existiert normalerweise fast keine Hoffnung mehr. Der einzige und letzte Funken Hoffnung nach einem Krieg besteht darin, dass es nach dieser Schreckenszeit nur besser werden kann. In der Terminator-Filmreihe wird dieser Funken dadurch genommen, dass Maschinen die Menschen versklaven. Maschinen dominieren den Menschen, machen ihn von sich abhängig. Die Rückkopplung von den in diesem Film dargestellten Begebenheiten zur gegenwärtigen Realität fällt nicht schwer. Die Abhängigkeit des Menschen von Maschinen ist längst keine Phantasie mehr. Der Computer und die künstliche Intelligenz besitzen im Leben der Menschen eine unvergleichliche Dominanz, die immer weiter ansteigt und in dieser Form vor einigen Jahrzehnten nicht abzusehen war. Dabei ist nicht nur an die unabdingbare Notwendigkeit von Computern in der Arbeitswelt und in Privathaushalten zu denken. Die grundlegende Gefahr besteht darin, dass das Leben des Menschen ohne seinen elektronischen Rechner nicht mehr möglich zu sein scheint, da nahezu alles, was im alltäglichen Leben getan werden muss, mit Hilfe des Computers erfolgt. Selbst soziale Kontakte, die in der Vergangenheit noch von Angesicht zu Angesicht erfolgten, werden mittlerweile über und durch künstliche Medien hergestellt und aufrecht erhalten. Der Mensch droht sich durch diese Entwicklung selbst zu verlieren.

Neben der Abhängigkeit stellen auch Fehler im System eine Gefahrenquelle dar. Softwarefehler bei Banken sorgten dafür, dass Tausende kein Bargeld mehr erhielten und Buchungen nicht erfolgten; ein Fehler im Computersystem einer Fluggesellschaft hatte 2009 zur Folge, dass Flüge nicht mehr starten konnten.¹⁴⁷⁷ Die Folgen dieser Computerpannen waren zwar für die Betroffenen ärgerlich, aber noch relativ harmlos. Diese Beispiele demonstrieren jedoch eindrücklich, dass der Mensch, wenn die

¹⁴⁷⁷<http://www.golem.de/0909/70149.html>

Technik streikt, hilflos ist.

Sehr viel weiter sollte eine Interpretation der Terminator-Quadrologie aufgrund der Gefahr einer Überinterpretation nicht gehen. Relativ deutlich steckt in dieser Filmreihe ein Hinweis auf eine ethische Reflexion hinsichtlich des immer weiter voranschreitenden technologischen Fortschritts¹⁴⁷⁸ und eine Warnung vor der nicht zu unterschätzenden künstlichen Intelligenz¹⁴⁷⁹ der Maschinen¹⁴⁸⁰ und der Abhängigkeit des Menschen von ihnen, die fatale Folgen für die Menschheit haben kann.

Gleichzeitig wird der Mensch in den Terminator-Filmen in seiner Menschlichkeit deutlich von den Maschinen abgegrenzt, aufgewertet und hervorgehoben. Er erhält somit eine Sonderstellung in einer tristen Welt, die er sinnvoll nutzen sollte. Die an den Menschen ausgesprochene Mahnung ist nicht zu übersehen: Nutze deinen Verstand, deine eigene Intelligenz und deine Menschlichkeit, um eine friedliche und humane Zukunft zu schaffen.

12.2.2 Die apokalyptische Antwort der Natur: *2012; Day after tomorrow; Armageddon*

Die Liste der Filme, in denen vernichtende Naturereignisse das Ende der Weltzeit einläuten, ist endlos. Zu den bedeutendsten und erfolgreichsten Filmproduktionen zählen „2012“, „Day after tomorrow“ und „Armageddon“. Mögen sie sich auch hinsichtlich der Rahmengeschichten unterscheiden, so ist der Kern der Filme doch nahezu identisch. Die Menschheit wird durch ein mehr oder weniger plötzlich hereinbrechendes Naturereignis in ihrer Existenz bedroht. Dabei unterscheiden sich diese Naturkatastrophen lediglich in ihrer Art und Weise.

Die Darstellung einzelner Figuren in diesen Filmen ist dabei eher zweitrangig. Letztlich gelingt es den Protagonisten, die eigentlich unvermeidbare Vernichtung abzuwenden oder wenigstens sich und andere zu retten. Im Mittelpunkt der Filme steht jedoch die zerstörerische Kraft der Natur. Sie symbolisiert eine apokalyptische Größe, die den Menschen für dessen rücksichtslosen und verantwortungslosen Umgang mit ihr heim-

¹⁴⁷⁸Vgl. Jonas, Prinzip, 54ff und 327ff.

¹⁴⁷⁹Vgl. dazu: Dreyfus, Grenzen; Searle, Minds; Weizenbaum, Macht.

¹⁴⁸⁰An dieser Stelle soll nicht die phantastische Auffassung vertreten werden, dass Maschinen und Computer eine derartig große künstliche Intelligenz besitzen, dass sie sich selbständig machen und eigenständig existieren können. Es geht vielmehr darum, dass der Mensch sich zu sehr auf diese künstliche Intelligenz verlässt und sein eigenes Leben aus der Hand gibt.

suchen und bestrafen wird. Sie wird, sofern es nicht doch zu einer wundersamen Rettung kommt, das Ende der Welt einläuten und gleichzeitig auch beschließen.

In vielen Filmen dieses Genres wird der Mensch in seiner dekadenten Ignoranz und Blindheit für die Welt, die um ihn herum existiert, gezeichnet. Die Intention solcher Filme ist somit deutlich erkennbar. Dem Menschen werden seine Rücksichtslosigkeit und Verantwortungslosigkeit gegenüber seiner Umwelt und sein grenzenloser Narzissmus vorgeworfen. Der Mensch tut, wonach ihm beliebt. Ob seine Verhaltensweisen Konsequenzen nach sich ziehen, spielt für ihn keine Rolle. Diese Aspekte sind es auch, die in den meisten dieser Filme massiv angeprangert werden. Gleichzeitig rufen diese Filme mit lauter Stimme zur Umkehr auf. Umweltzerstörung, Vernichtung der Lebensräume und Ausbeutung natürlicher Ressourcen sind genauso traurige Realität wie die verheerenden Auswirkungen des Tsunami im Dezember 2004 in Asien, die Erdbeben-Katastrophe im Januar 2010 in Haiti oder die Ölpest im April 2010 im Golf von Mexiko. Deutlicher können die Mahnungen nicht ausfallen. Wenn der Mensch in dieser Weise weiter agiert, wird er den Untergang allen Seins selbst zu verantworten haben. Menschlichkeit und Verantwortung werden in diesen Darstellungen weniger auf den Umgang der Menschen untereinander, sondern vielmehr in Bezug zur Umwelt gefordert. Dadurch wird, wenn auf Gen 1, 28¹⁴⁸¹ verwiesen wird, der Kreis zum Anfang der Menschheitsgeschichte geschlossen. Am Anfang war alles gut; am Ende wird, wenn der Mensch nicht umkehrt, die Welt in einer vom Menschen selbst verschuldeten apokalyptischen Katastrophe untergehen.

12.2.3 Der schlagartige apokalyptische Zusammenbruch der menschlichen Gesellschaft: *28 Days later*

Der aus dem Jahre 2002 stammende Horrorthriller „28 Days later“ stellt den Ausbruch eines hoch ansteckenden und tödlichen Virus und den damit zusammenhängenden Zusammenbruch der menschlichen Gesellschaft dar.¹⁴⁸² Infizierte Personen verwandeln sich in blutrünstige Untote, die

¹⁴⁸¹Auch wenn der ursprüngliche Wortlaut dieses Verses aufgrund der zeitgeschichtlichen Hintergründe einen herrschenden und auch gewalttätigen Umgang des Menschen mit seiner Umwelt voraussetzte, so verbleibt neben einer zeitgemäßen Neuinterpretation auch noch der deutliche Appell Gottes, einen verantwortungsvollen Umgang mit der Schöpfung zu wahren.

¹⁴⁸²Auch Filme wie die „Mad Max“-Trilogie stellen eine zusammengebrochene menschliche Gesellschaft in einer Endzeit dar.

nach dem Leben der noch gesunden Menschen trachten. Die wenigen Überlebenden versuchen auf ihrer Flucht einen Ort auf der Welt zu finden, an dem sie schadlos existieren können.

Diese Kategorie Endzeit-Film, in der sich eine tödlich verlaufende Krankheit unkontrolliert und unaufhaltsam verbreitet, ist vom Spielfilmmarkt nicht mehr wegzudenken. Entscheidender Faktor für den Erfolg solcher Filmproduktionen dürfte nicht nur die effekthaschende Darstellungsweise, sondern auch die angesprochene Thematik einer Erkrankung sein, die sich seuchenartig verbreitet. Die Zeiten der Pest liegen lange zurück, doch gegenwärtige Krankheiten wie die Schweinegrippe, der Noro-Virus oder SARS haben panikartige und vor allem Panik verursachende Darstellungen in den Massenmedien und der Bevölkerung zur Folge. Aber auch Erkrankungen wie AIDS oder Hepatitis flößen den Menschen aufgrund ihrer schweren Verläufe Angst und Respekt ein.

Mit diesen Filmen wird eine weitere Angst des Menschen aufgegriffen: Die Angst vor einer nicht zu verhindernden todbringenden Erkrankung, die die gesamte Menschheit befällt. Der in den Filmen dargestellte Virus ist gleichbedeutend mit dem Tod. Der Tod selbst ist zwar zu allen Zeiten ein Element gewesen, vor dem sich die Menschen fürchteten, jedoch gehört dieser zum Kreislauf des Leben dazu und verursacht keine Panikattacken. Anders verhält es sich in den apokalyptischen Darstellungen dieses Genres. Der Tod stellt hier keinen natürlichen Eckpfeiler im natürlichen Weltgeschehen dar, sondern verschlingt innerhalb kürzester Zeit die gesamte Menschheit, ohne dass diese sich gegen ihn wehren kann. Er entwickelt sich zu einer unüberschaubaren und eigenständigen Größe, die den Rahmen menschlicher Vorstellungskraft sprengt und unkontrollierbare, kosmische Ausmaße annimmt. Ohnmacht und grenzenlose Hilflosigkeit lähmen den Menschen, da er durch die grenzenlose Gewalt des Todes¹⁴⁸³ aus seinem natürlichen Gleichgewicht gerissen wird.

Dahinter steckt die endzeitliche Vorstellung vom Untergang der Menschheit, der in dieser Darstellung als eine (göttliche?) Strafe interpretiert werden kann. Anders als in apokalyptischen Darstellungen, in denen der Mensch die Folgen seines eigenen Handelns zu tragen hat, kann eine

¹⁴⁸³In urchristlichen Apokalypsen wird der Tod als letzter und größter widergöttlicher Feind von Gott vernichtet. Dadurch konnte sich bei den Menschen Hoffnung einstellen, weil Gott jederzeit das gesamte Weltgeschehen und auch eine derartige Größe wie den Tod beherrschte. In dieser modernen Apokalypse, in der der Tod ungehindert walten kann, wird die ursprüngliche Hoffnung auf das souveräne Handeln Gottes massiv eingedämmt, da hier der Tod die scheinbar dominierende Kraft darstellt und nicht besiegt wird und werden kann, sondern selbst der Triumphator ist.

Krankheitswelle nicht unbedingt als Konsequenz des menschlichen Fehlverhaltens gedeutet werden. Somit stellt sich die Frage nach dem Grund des Krankheitsausbruchs. Eine (göttliche) Strafe kann zwar angenommen werden¹⁴⁸⁴, aber sehr viel naheliegender ist die Begründung, dass eine derartige Seuche ohne tieferen Sinn und Grund entstehen und ausbrechen kann. Das „Warum“ findet in diesem Fall kein befriedigendes „Darum“. Es ist einfach so.

Die Frage, die dieser Film implizit aufwirft, ist die Frage nach der ethischen Beurteilung des menschlichen Handelns. Die menschliche Gesellschaft bricht in dem Moment zusammen, in dem der Einzelne um sein eigenes Überleben kämpfen muss. In diesem Augenblick verliert der Mensch jede Humanität, ignoriert alle ethischen Grundsätze und richtet seine Interessen ausschließlich auf sich selbst. Ob dieses menschliche Verhalten zu verurteilen ist, ist schwierig zu beurteilen. Zu leicht machen es sich diejenigen, die ohne zu zögern mit „Ja“ antworten. Befindet sich der Mensch in akuter Lebensgefahr, erwacht sein Überlebenstrieb, der ihn zu Handlungen anstachelt, zu denen er sonst nie fähig wäre. Insofern sollte eine moralische Beurteilung des menschlichen Handelns nur mit Vorsicht erfolgen. Durch den Virus, der scheinbar einen gesellschaftlichen Ausnahmezustand hervorruft, wird das negative menschliche Wesen potenziert und in düsteren Bildern skizziert. Menschen töten Menschen, um überleben zu können, wodurch eine beängstigende Situation beschrieben wird, die sich allerdings nicht zu stark von bereits existierenden Realitäten unterscheidet. Das Töten anderer Menschen war und ist trauriger Bestandteil der menschlichen Natur, auch wenn der Mensch nicht von einer derartigen Seuche heimgesucht wird und in keinen unmittelbaren Überlebenskampf verwickelt ist.

Indirekt wird in dieser Form der Endzeit-Filme ein Friedens-Appell verkündet, der aber auch bei erfolgreicher Umsetzung nicht garantiert, dass eine derartige Katastrophe ausbleibt. Entscheidende apokalyptische Charakteristika in diesem Genre sind in erster Linie die verheerende und todbringende Kraft einer die Menschheit bedrohenden Erkrankung, die mit einer unvorhergesehenen Plötzlichkeit erfolgt und von niemandem berechnet werden kann. Der Tod stellt hierbei eine lähmende Größe dar, die niemand - selbst Gott nicht - besiegen kann und die das mörderische Wesen des Menschen auf schaurige Weise potenziert.¹⁴⁸⁵

¹⁴⁸⁴Eine schon viel zu weitgehende Interpretation könnte die Globalisierung und den Überfluss-Menschen als Ursache der Seuche und der damit verbundenen göttlichen Strafe im Blick haben.

¹⁴⁸⁵Das mörderische Wesen des Menschen und die damit verbundene Auflösung der

12.2.4 Endzeitliche Kriegsgeschehen: *Der Herr der Ringe und The Day after*

Endzeitliche Kriegsgeschehnisse sind fester Bestandteil im apokalyptischen Denken und wurden bereits von Christus als Vorzeichen der Endzeit angekündigt.¹⁴⁸⁶ In Filmproduktionen, die diese Thematik aufgreifen, wird es letztendlich der Mensch selbst sein, der sich und die Welt aufgrund seines kriegerischen und selbstsüchtigen Charakters auslöschen wird.

Der Anfang der 80er Jahre ausgestrahlte Film „The Day after“ thematisiert die Folgen eines Atomkriegs zwischen den Großmächten. Die Auswirkungen eines Nuklearkriegs wird in dramatischen Bildern gezeigt. Das zerstörte Land verfällt ins Chaos. Gewalt und Hoffnungslosigkeit sind die einzigen Wegbegleiter der Überlebenden.

Nicht unmittelbar vergleichbar, aber dennoch mit einigen Parallelen zu dieser Thematik, besitzt auch das Filmepos „Der Herr der Ringe“ apokalyptische Züge. Schauplatz des Geschehens ist eine Phantasiewelt, in der sich ein endzeitlicher Kampf der Guten gegen die Bösen andeutet. Dabei strebt die dunkle Seite allumfassende Macht an, durch die sie jedes Lebewesen versklaven kann. Dies wissen die Protagonisten letztlich zu verhindern, sodass es zu keinem apokalyptischen Zusammenbruch kommen muss.

Beide Filmproduktionen zeigen in unterschiedlicher Form und Ausprägung charakteristische Wesenszüge des Menschen. Insbesondere die dunklen Seiten des menschlichen Wesens¹⁴⁸⁷, die für die umfassende Vernichtung der Menschheit verantwortlich sind, werden deutlich hervorgehoben. Der Mensch strebt nach Macht, will sich gegen Widersacher durchsetzen und tut dies, sofern es nötig erscheint, mit Gewalt. Bis zu diesem Punkt müssen noch keine apokalyptischen Motive angesetzt werden. Das Streben nach Macht existierte schließlich zu allen Zeiten und wurde nicht immer als Vorzeichen der Endzeit gedeutet. Doch erst durch die brisante Zuspitzung, die stetige Steigerung der dunklen Seiten des Menschen, die daraus resultierenden kosmisch zerstörerischen Konsequenzen und vor-

gesellschaftlichen Ordnung wird in Mk 13, 12 als Vorzeichen und Charakteristikum der Endzeit genannt. „Es wird aber überantwortet ein Bruder den andern zum Tode und der Vater den Sohn, und die Kinder werden sich empören gegen die Eltern und werden sie helfen töten.“

¹⁴⁸⁶Vgl. Mk 13, 7f.

¹⁴⁸⁷Im „Herrn der Ringe“ wird die Seite der Bösen zwar nicht durch ein menschliches Wesen dargestellt, sondern durch eine nicht genau definierte dunkle Macht, die aber durchaus als die „dunkle Seite des Menschen“ interpretiert werden kann.

lem den angestrebten übermenschlichen - fast schon gottgleichen - Machtanspruch¹⁴⁸⁸ gewinnen diese Filmproduktionen apokalyptische Züge. Der Mensch befindet sich in einem unkontrollierbaren Machtrausch, der von Allmachtsphantasien gekennzeichnet ist und durch den sein Verstand und sein (ethisches) Urteilsvermögen vollkommen getrübt sind. Der Mensch erreicht hier den unrühmlichen Höhepunkt seiner blinden, zerstörerischen Wesensart.

Einer der entscheidenden Unterschiede zwischen diesen Filmproduktionen besteht im Aspekt der Hoffnung. In „The Day after“ breitet sich eine Hilflosigkeit aus, da sich der Einzelne dem Willen der Großmächte beugen muss und niemand in der Lage zu sein scheint, die Gewalttaten der Mächtigen und die drohende Katastrophe zu unterbinden. Im „Herrn der Ringe“ keimt hingegen allein durch den unermüdlichen Einsatz der Helden und ihr tugendhaftes Wesen ein begründeter Hoffnungsschimmer auf. Diese latente Hoffnung in dem Epos sorgt dafür, dass der Zuschauer nach wie vor an das Gute im Menschen glauben kann und eine berechtigte Zuversicht hat, dass die scheinbar unvermeidliche Endkatastrophe - anders als in „The Day after“ - nicht eintreten muss.

Durch die Skizzierung eines katastrophalen endzeitlichen Kriegsspektakels und der vom Menschen ersehnten kosmischen Machtfülle werden explizite Mahnungen an den Menschen sichtbar. Gleichzeitig werden diese Warnungen durch die Kontrastierung der Bösen und der Guten untermauert. Die Protagonisten verkörpern Hoffnung und repräsentieren - bei all ihren kleinen Schwächen - das tugendhafte Wesen, an dem sich der Mensch orientieren sollte. Die Intention der beiden Filme liegt nicht allein in der oberflächlichen Forderung, keinen Krieg zu führen. Vielmehr verstecken sich hinter den drastischen Kriegsdarstellungen unüberhörbare Warnungen zur Umkehr. Der Mensch wird zu Humanität, Bescheidenheit und einem durchweg tugendhaften Dasein aufgefordert. Dies hätte schließlich zur Folge, dass kriegerische Auseinandersetzungen erst gar nicht entstehen dürften.

12.3 Einblicke - Ausblicke

Urchristliche und moderne Apokalypsen weisen zwar einige Gemeinsamkeiten auf¹⁴⁸⁹, aber es überwiegen die Differenzen, die sich hauptsächlich

¹⁴⁸⁸Vgl. 2. Thess 2: Der Mensch der Bosheit kann als Sinnbild für den von Machtdurst getriebenen Menschen fungieren.

¹⁴⁸⁹Beide beziehen sich auf das Ende der Welt, mahnen die Angesprochenen in ihrem Verhalten, zeigen eine Perspektive der Hoffnung und stellen Krisenliteratur dar.

in der Form und der intentionalen Ausprägung zeigen. Der religiöse Hintergrund, die genuine christliche Botschaft, findet sich in modernen Apokalypsen nicht mehr.¹⁴⁹⁰ Damit zusammen hängt der Umstand, dass sich das Geschehen moderner Apokalypsen fast ausschließlich auf den irdischen Bereich beschränkt. Hinweise und Hoffnungen auf ein himmlisches Leben im Reich Gottes, außerhalb dieser Welt, finden sich so gut wie nicht. Die Wiederkehr Jesu, die damit verbundene Auferstehung der Toten oder der Eintritt in das Reich Gottes waren einige der zentralsten Elemente urchristlicher Endzeitdarstellungen, die in gegenwärtigen Apokalypsen auch keine Rolle mehr spielen. Der Erlösungs- und Heilsfaktor der Apokalyptik ist verloren gegangen. Aus diesem Grund spricht Vondung zurecht von der „kupierten Apokalypse“¹⁴⁹¹.

Stattdessen werden in neuzeitlichen Apokalypsen akute und gegenwärtige Ängste des Menschen aufgegriffen und verarbeitet. Angst scheint auch ein bestimmender Faktor der Neuzeit zu sein. Dabei handelt es sich nicht nur um eine individuelle Angst vor einer unsicheren Zukunft, sondern vielmehr intensiviert sich eine Weltangst¹⁴⁹², die das Resultat globaler Verunsicherung ist. Wirtschaftskrisen, Umweltkatastrophen und Terroranschläge leisten ihren permanenten Beitrag. Somit ist es nicht verwunderlich, dass das dominierende Thema in eschatologischen Darstellungen der Neuzeit der Untergang der Welt und der Menschheit ist, die sich aussuchen kann, ob sie aufgrund von verheerenden Naturkatastrophen, Kriegen oder Krankheiten vernichtet werden will. So düster sich die Darstellungen moderner Apokalypsen zunächst anhören mögen, muss bedacht werden, dass sie - wie auch die urchristlichen Apokalypsen - eine Form der Lebensbewältigung darstellen. Eine Vielzahl gegenwärtiger apokalyptischer Darstellungen endet mit einem hoffnungsvollen Ausblick. Dem Adressaten werden zwar Schreckensbilder vor Augen geführt, die aber noch abgewendet werden können. Durch den abschließenden Hoffnungsschimmer wird somit kein bedingungsloser und lähmender Pessimismus verbreitet. Der Mensch muss nicht untergehen, sondern wird - ähnlich wie die Adressaten urchristlicher Apokalypsen - einer zuversichtlichen Zukunft entgegen sehen können, wenn er sich verantwortungsbewusst verhält und bestimmte Verhaltensregeln einhält.

Mit Erschrecken muss festgehalten werden, dass die in den Filmen dargestellten Horrorszenarien längst nicht mehr nur fiktive Visionen darstellen.

¹⁴⁹⁰Vgl. Vondung, Apokalyptik, 63. Vondung bezieht diesen Umstand jedoch mehr auf politische Apokalypsen.

¹⁴⁹¹Vgl. Vondung, Apokalypse, 12.

¹⁴⁹²Vgl. Körtner, Entdeckung, 35.

Fanatische Staatschefs, die mit Nuklearwaffen drohen, immer wieder erfolgte Terroranschläge mit tausenden Toten, Naturkatastrophen wie das Erdbeben in Haiti oder die durch die Ölpest im Golf von Mexiko ausgelöste ökologische Tragödie sind nur wenige Beispiele, die demonstrieren, dass die überspitzte filmische Fiktion bereits zu sehr Realität geworden ist. Ursache für fast all jene vernichtenden Endzeitereignisse liegt in der ignoranten Dekadenz des menschlichen Wesens. Rücksichtslosigkeit gegenüber seinen Mitmenschen und der Umwelt, Mord, Überheblichkeit, Narzissmus und Machtgier sind Attribute, die dem Menschen in den modernen Apokalypsen anhaften. Somit liegt es auf der Hand, dass in fast allen filmischen Darstellungen, in denen apokalyptische Motive verarbeitet werden, eine deutliche Warnung zur Umkehr ausgesprochen wird, um die drohenden endzeitlichen Katastrophen zu vermeiden. Moderne Apokalypsen sind für den Menschen der Gegenwart deshalb so bedeutsam, da in ihnen eine Ebene angesprochen wird, die sich auf das Leben des Einzelnen bezieht. Die dargestellten endzeitlichen Szenarien spielen nicht nur in der Welt, die wir alle bevölkern, sondern sind auch so umfassend, dass von ihnen jeder betroffen ist. Jeder Mensch kann sich an Umweltschutzmaßnahmen¹⁴⁹³ beteiligen oder sich darum bemühen, die Welt ein wenig besser zu machen.

Anders als die in den urchristlichen Schriften geschilderten apokalyptischen Schreckensvisionen, sollen die in den Filmen dargestellten Endzeitkatastrophen nach Möglichkeit verhindert werden. Mit erhobenem Zeigefinger wird der Mensch gemahnt und zur Umkehr in seinem Verhalten aufgerufen, damit sich die auf die Leinwand projizierten Drangsale nicht bewahrheiten werden. Mahnungen finden sich zwar auch in den neutestamentlichen Apokalypsen und sind auch auf das Verhalten des Menschen bezogen, haben aber eine andere Funktion. Der Mensch soll sein Verhalten in einer christlich angemessenen Weise führen, damit er Eintritt in das Reich Gottes haben wird. Wie vorbildlich auch immer sein Verhalten sein mag, die endzeitlichen Ereignisse wird der Mensch dadurch nicht aufhalten können, denn diese sind fester Bestandteil des göttlichen Geschichtsplans und unabänderlich. Anders verhält es sich in modernen Apokalypsen. Ändert der Mensch sein Verhalten, so der vermeintliche Wunsch der Filmemacher, kann die bevorstehende Katastrophe noch abgewendet

¹⁴⁹³ „Es ist zumindest nicht mehr sinnlos, zu fragen, ob der Zustand der außermenschlichen Natur, die Biosphäre als Ganzes und in ihren Teilen, die jetzt unserer Macht unterworfen ist und so etwas wie einen moralischen Anspruch an uns hat - nicht nur um unsretwillen, sondern auch um ihrer selbst willen und aus eigenem Recht.“ Jonas, Prinzip, 29. Vgl. auch: Ebd., 245ff.

werden. Diese Katastrophe stellt eine Folge menschlichen Fehlverhaltens dar und ist - anders als die Schrecknisse in urchristlichen Apokalypsen - kein unverrückbares Element des göttlichen Geschichtsplans, sondern wäre bei einer drastischen Änderung der menschlichen Verhaltensweisen noch abzuwenden.

Dass die Sichtweise auf die gegenwärtige Schöpfung in den Apokalypsen des Urchristentums und der Gegenwart so stark auseinanderklaffen, mag zunächst verwundern, wird aber verständlich, wenn man sich des Stellenwerts, den die Welt in den jeweiligen Denkrichtungen einnimmt, bewusst wird. Einer der zentralsten Unterschiede zwischen den urchristlichen und den modernen Apokalypsen besteht nämlich in der Bedeutung, die die gegenwärtige Welt für die Angesprochenen besitzt. In heutigen Apokalypsen existiert nur diese eine Welt, die gerettet werden muss. Geht diese Schöpfung zugrunde, geht die Hoffnung zugrunde und nichts bleibt mehr. In urchristlichen Apokalypsen stellt die Schöpfung eine Art Durchgangstation dar. Die Existenz dieser Welt ist aufgrund des göttlichen Geschichtsplans zeitlich befristet, sie wird definitiv untergehen, weil Gott es will und festgelegt hat. Lediglich der Zeitpunkt ist noch offen. Die Gläubigen richten deshalb ihren Blick und ihre Hoffnung nicht auf die gegenwärtige Welt, sondern auf die ihnen in Aussicht stehende Neue Welt, das Reich Gottes.

In urchristlichen Apokalypsen geht es nicht um die Rettung der bestehenden Schöpfung, sondern um die Rettung von sich selbst, damit der Gläubige Eintritt in Gottes Reich haben wird und sich somit die Hoffnung auf die Neue Welt erfüllen wird. Moderne Apokalypsen richten ihre Zuversicht auf den Menschen, der umkehren und seine Verhaltensweisen dringend umstellen muss, damit die gegenwärtige Welt noch gerettet werden kann. Der entscheidende Blick richtet sich also somit auf die jetzige Schöpfung, die die einzige Welt ist und sein wird.

Moderne Apokalypsen haben somit die Funktion von Anti-Utopien im weiteren Sinne eingenommen, wobei sie für die Menschen erzieherische und regulierende Funktionen einnehmen. Eine apokalyptische Geisteshaltung soll für den modernen Menschen zur Folge haben, dass er sich der gegebenen Realitäten bewusst wird und darauf regulierend wirkt, sofern es ihm möglich ist. Moderne Apokalypsen sensibilisieren somit den Adressaten, erziehen ihn und versuchen ihn in eine für die Allgemeinheit heilsame Richtung zu bewegen. Den Menschen wird nämlich ein drohendes apokalyptisches Schreckensszenario vor Augen geführt, das sie selbst zu verantworten haben und nicht erleben wollen. Ihnen bleibt es selbst überlassen,

den in den Anti-Utopien geforderten Weg der Umkehr zu beschreiten oder nicht. Geht der Mensch seinen Weg der Dekadenz unbeirrt weiter, wird er allein nicht nur die Verantwortung für sein persönliches, sondern auch die Verantwortung für das globale Armageddon selbst übernehmen müssen.

Nicht allzu lange sollte die Erkenntnis zur Änderung auf sich warten lassen. Die Darstellungen moderner Apokalypsen sind in manchen Bereichen nur noch wenig überspitzt. Die Realität hat sie aber in vielen Punkten bereits längst eingeholt. Damit nicht auch noch der letzte Funke überzeichneter Fiktion zur bitteren Realität wird, sollte sich der Mensch eines bewusst machen: Ihm ist Verantwortung übertragen worden, der er endlich gerecht werden muss. Schließlich ist er Teil dieser Welt, oder etwa nicht?

13 Literaturverzeichnis

1. Quellen

- Becker, Jürgen, Die Testamente der zwölf Patriarchen. JSHRZ 3/1. Gütersloh 1974.
- Brandenburger, Egon, Himmelfahrt Moses. In: Apokalypsen. JSHRZ 5/1 - 9. Hg. v. Hermann Lichtenberger. Gütersloh 2003. 57 - 84.
- Duensing, Hugo, Das fünfte und das sechste Buch Esra. In: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 2. Apostolisches, Apokryphen und Verwandtes. Hg. v. Wilhelm Schneemelcher. Tübingen ⁴1971. 488 - 498.
- Duensing, Hugo, Die Apokalypse des Paulus. In: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 2. Apostolisches, Apokryphen und Verwandtes. Hg. v. Wilhelm Schneemelcher. Tübingen ⁴1971. 536 - 567.
- Goldschmidt, Lazarus, Der babylonische Talmud. Bd. 9. Berlin 1967.
- Klijn, Albertus Frederik Johannes, Die syrische Baruch-Apokalypse. In: Apokalypsen. JSHRZ 5/1 - 9. Hg. v. Hermann Lichtenberger. Gütersloh 2003. 105 - 192.
- Kurfess, Alfons, Christliche Sibyllinen. In: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 2. Apostolisches, Apokryphen und Verwandtes. Hg. v. Wilhelm Schneemelcher. Tübingen ⁴1971. 498 - 528.
- Lichtenberger, Hermann (Hg.), Apokalypsen. JSHRZ 5/1 - 9. Gütersloh 2003.
- Müller, C. Detlef G., Offenbarung des Petrus. In: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 2. Apostolisches, Apokryphen und Verwandtes. Hg. v. Wilhelm Schneemelcher. Tübingen ⁵1989. 562 - 578.
- Riessler, Paul, Das Testament des Isaak. In: ders., Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Freiburg ⁴1979. 1135 - 1148.

- Schenke, Hans-Martin, Das Buch des Thomas. In: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 1. Evangelien. Hg. v. Wilhelm Schneemelcher. Tübingen ⁵1987. 192 - 204.
- Schreiner, Josef, Das 4. Buch Esra. In: Apokalypsen. JSHRZ 5/1 - 9. Hg. v. Hermann Lichtenberger. Gütersloh 2003. 289 - 412.
- Uhlig, Siegbert, Das Äthiopische Henochbuch. In: Apokalypsen. JSHRZ 5/1 - 9. Hg. v. Hermann Lichtenberger. Gütersloh 2003. 461 - 780.
- Das neue Testament griechisch und deutsch. ed. Nestle-Aland, Stuttgart ²⁷1986.

2. Sekundärliteratur:

- Altaner, Berthold und Stuiber, Alfred, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg ⁷1966.
- Aune, David E., An Intertextual Reading of the Apocalypse of John. In: ders., Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity. Collected Essays. WUNT 199. Tübingen 2006.
- Aus, Roger David, Art. Gericht Gottes II. Judentum. In: TRE 12. (1984). 466 - 469.
- Aus, Roger David, God's Plan and God's Power: Isaiah 66 and the Restraining Factors of 2Thess 2:6-7. In: JBL 96 (1977). 537 - 553.
- Bachmann, Michael, Art. Tempel III. Neues Testament. In: TRE 33 (2002). 54 - 65.
- Bachmann, Michael, Ausmessung von Tempel und Stadt. Apk 11,1f und 21,15ff auf dem Hintergrund des Buches Ezechiel. In: Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung. BThSt 76. Hg. v. Dieter Sänger. Neukirchen-Vluyn 2004. 61 - 83.
- Bachmann, Michael, Die Johannesoffenbarung. In: Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung. UTB 2108. Hg. v. Karl-Wilhelm Niebuhr. Göttingen 2000. 346 - 370.

- Bachmann, Michael, Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gotteseiphetons pantokrator. SBS 188. Stuttgart 2002.
- Bachmann, Michael, Zur Gedankenführung in 1. Kor 15, 12ff. In: ThZ 34 (1978). 265 - 276.
- Bachmann, Philipp, Der erste Brief des Paulus an die Korinther. KNT 7. Leipzig 1905.
- Bachmann, Philipp, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther. KNT 8. Leipzig ³1918.
- Balz, Horst, Art. σαλεύω. In: EWNT 3 (1983). 534 - 535.
- Balz, Horst, Art. ὕπνος. In: ThWNT 8 (1969). 545 - 556.
- Barclay, William, Markusevangelium. Wuppertal 1972.
- Bardenhewer, Otto, Geschichte der Altkirchlichen Literatur. Bd. 1. Vom Ausgang des Apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts. Darmstadt 1962.
- Bardtke, Hans, Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda. Berlin 1962.
- Barrett, Charles K., A Commentary on the First Epistle to the Corinthians. BNTC. London ²1983.
- Barrett, Charles K., A commentary on the Second Epistle to the Corinthians. BNTC. London 1982.
- Barth, Karl, Die kirchliche Dogmatik. Band 4. Die Lehre von der Versöhnung Teil 2. Zollikon-Zürich ²1964.
- Bauckham, Richard, J., A Quotation from 4Q Second Ezekiel in the Apocalypse of Peter. In: The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypse. NT.S 93. Leiden 1998. 259 - 268.
- Bauckham, Richard, J., Art. Petrusapokalypse. In: RGG 6 (⁴2003). 1179.
- Bauckham, Richard J., Jude, 2 Peter. WBC 50. Waco 1983.
- Bauckham, Richard, J., Resurrection as Giving Back the Dead. In: The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apocalypse. NT.S 93. Leiden 1998. 269 - 289.

- Bauckham, Richard, J., The Apokalypse of Peter: A Jewish Christian Apocalypse from the Time of Baqr Kokhba. In: The Fate of the Dead. Studies on the Jewish and Christian Apokalypse. NT.S 93. Leiden 1998. 160 - 258.
- Bauckham, Richard, J., The Apokalypse of Peter: An Account of Research. In: ANRW 25, 6. Berlin, New York 1988.
- Bauer, Dieter, Das Buch Daniel. NSK.AT 22. Stuttgart 1996.
- Bauer, Karl-Adolf, Leiblichkeit - Das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus. StNT 4. Gütersloh 1971.
- Baumert, Norbert, Täglich sterben und auferstehen. Der Literal-sinn von 2, Kor 4,12 - 5,10. StANT 34. München 1973.
- Baumgarten, Jörg, Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen. WMANT 44. Neukirchen 1975.
- Beasley-Murray, George Raymond, A Commentary on Mark Thirteen. London 1957.
- Becker, Eve-Marie, Markus 13 re-visited. In: Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie. WUNT 214. Hg. v. Michael Becker und Markus Öhler. Tübingen 2006. 95 - 124.
- Becker, Jürgen, Auferstehung der Toten im Urchristentum. SBS 82. Stuttgart 1976.
- Becker, Michael und Öhler, Markus, „Und die Wahrheit wird offenbar gemacht.“ Zur Herausforderung der Theologie durch die Apokalyptik. In: Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie. WUNT 214. Hg. v. Michael Becker und Markus Öhler. Tübingen 2006. 3 - 20.
- Behm, Johannes, Art. *καὶνός*. In: ThWNT 3 (1957). 450 - 452.
- Beilner, Wolfgang, Weltgericht und Weltvollendung bei Paulus. In: Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament. QD 150. Hg. v. Hans-Josef Klauck. Freiburg 1994.
- Belleville, Linda L., 2 Corinthians. The IVP new testament commentary series 8. Downers Grove 1996.

- Berger, Klaus, Unfehlbare Offenbarung. Petrus in der gnostischen und apokalyptischen Offenbarungsliteratur. In: Kontinuität und Einheit. Hg. v. Paul-Gerhard Müller und Werner Stenger. Freiburg 1981.
- Bertram, Georg, Art. ἐνέργεια. In: ThWNT 2 (1935). 649 - 653.
- Best, Ernest, A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians. BNTC. London 1977.
- Beyerle, Stefan, Von der Löwengrube ins himmlische Jerusalem: Erwägungen zur jüdischen Apokalyptik. In: GILern 14/1 (1999). 23 - 34.
- Bietenhard, Hans, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum. WUNT 2. Tübingen 1951.
- Billerbeck, Paul, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bd. 3. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung des Johannis. München ³1926.
- Binder, Hermann, Das Geschenk der Geborgenheit. Exegetische Studie zu 2 Kor 5, 1 - 10. In: Bewahrung und Erneuerung. Festschrift für Albert Klein. Hg. v. Christoph Klein. Sibiu 1980. 9 - 26.
- Bisping, August, Exegetisches Handbuch zu den Briefen des Apostels Paulus. Erklärung des zweiten Briefes an die Thessalonicher, der drei Pastoralbriefe und des Briefes an Philemon. Münster 1858.
- Böcher, Otto, Art. ἄβυσσος. In: EWNT I (1980). 8 - 9.
- Böcher, Otto, Art. Chiliasmus. In: TRE 7 (1981). 723 - 729.
- Böcher, Otto, Die Johannesapokalypse. EdF 41. Darmstadt ³1988.
- Böcher, Otto, Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes. Neukirchen-Vluyn 1983.
- Börschel, Regina, Die Konstruktion einer christlichen Identität. Paulus und die Gemeinde von Thessalonich in ihrer hellenistisch-römischen Umwelt. BBB 128. Berlin 2001.
- Bornemann, Friedrich Wilhelm Ludwig, Die Thessalonicherbriefe. KEK 10. Göttingen 1894.

- Bornkamm, Günther, Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes. Heidelberg ²1965.
- Bousset, Wilhelm, Der erste Brief an die Korinther. In: SNT 2. Die paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe. Göttingen ³1917. 74 - 167.
- Bousset, Wilhelm, Der zweite Brief an die Korinther. In: SNT 2. Die paulinischen Briefe und die Pastoralbriefe. Göttingen ³1917. 167 - 223.
- Bousset, Wilhelm, Die Offenbarung Johannis. KEK 16. Göttingen ⁶1966.
- Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas II. EKK III, 2. Zürich, Neukirchen-Vluyn 1996.
- Brandenburger, Egon, Adam und Christus. Exegetisch-Religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5, 12 - 21 (1. Kor 15). WMANT 7. Neukirchen 1962.
- Brandenburger, Egon, Die Auferstehung der Glaubenden als historisches und theologisches Problem. In: WUD 9 (1967). 16 - 33.
- Brandenburger, Egon, Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit. WMANT 29. Neukirchen 1968.
- Brandenburger, Egon, Markus 13 und die Apokalyptik. FRLANT 134. Göttingen 1984.
- Brocke, Christoph vom, Thessaloniki - Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt. WUNT 2/125. Tübingen 2001.
- Broer, Ingo, Einleitung in das Neue Testament. Bd. 2. Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons. Würzburg 2001.
- Brokoff, Jürgen und Schipper, Bernd U., Einleitung: Apokalyptik in Antike und Aufklärung. In: Apokalyptik in Antike und Aufklärung. Studien zu Judentum und Christentum. Hg. v. Jürgen Brokoff und Bernd U. Schipper. Paderborn 2004. 9 - 22.
- Bruce, Frederick F., 1 & 2 Thessalonians. WBC 45. Waco 1982.

- Buchholz, Dennis D., *Your Eyes will be opened. A Study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of Peter*. SBL.DS 97. Atlanta 1988.
- Bugge, Franz, *Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann*. Hamburg 1992.
- Bultmann, Rudolf, Art. $\zeta\acute{\alpha}\omega$. In: ThWNT 2 (1935). 833 - 877.
- Bultmann, Rudolf, *Der zweite Brief an die Korinther*. KEK (Sonderband). Göttingen 1976.
- Bultmann, Rudolf, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen ⁶1964.
- Bultmann, Rudolf, *Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes*. In: *Exegetica*. Tübingen 1967. 298 - 322.
- Bultmann, Rudolf, *Theologie des Neuen Testaments*. UTB 630. Tübingen ⁹1984.
- Burchard, Christoph, *1. Korinther, 15, 39 - 41*. In: ZNW 75 (1984). 233 - 258.
- Busch, Peter, *Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12*. TANZ 19. Tübingen, Basel 1996.
- Cavallin, Hans Clemens Caesarius, *Life After Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in I Cor 15. Part 1: An Enquiry into the Jewish Background*. CB.NT 7.1. Uppsala 1974.
- Chapa, Juan, *Consolatory Patterns? 1 Thess 4,13.18; 5,11*. In: *The Thessalonian Correspondence*. BETL 87. Hg. v. Raymond F. Collins. Leuven 1990. 220 - 228.
- Cole, Robert A., *The Gospel according to Mark. An introduction and commentary*. TNTC 2. Leicester ²1989.
- Collins, Adela Yabro, *The Combat Myth in the Book of Revelation*. HDR 9. Missoula 1976.
- Conzelmann, Hans, *Der erste Brief an die Korinther*. KEK 5. Göttingen ¹¹1969.
- Conzelmann, Hans, *Geschichte und Eschaton nach Mc. 13*. In: ZNW 50 (1959). 210 - 221.

- Cranfield, Charles E.B., The Gospel according to Saint Mark. CGTC. Cambridge ³1974.
- Cullmann, Oscar, Der eschatologische Charakter des Missionsauftrags und des apostolischen Selbstbewusstseins bei Paulus. In: ders. Vorträge und Aufsätze. Hg. v. Karlfried Fröhlich. Tübingen 1966. 305 - 336.
- Dautzenberg, Gerhard, Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief. BWANT 104. Stuttgart 1975.
- Delling, Gerhard, Art. ὑποτάσσω. In: ThWNT 8 (1969). 27 - 50.
- Delling, Gerhard, Art. στοιχεῖον. In: ThWNT 7 (1964). 670 - 687.
- Delobel, Joél, The Fate of the Dead according to 1 Thessalonians 4 and 1 Corinthians 15. In: The Thessalonian Correspondence. BETL 87. Hg. v. Raymond F. Collins. Leuven 1990. 340 - 347.
- Demarest, Gary W., 1, 2 Thessalonians; 1, 2 Timothy; Titus. The Communicator's Commentary. Waco 1984.
- Deutsch, Celia, Transformation of Symbols: The New Jerusalem in Rv 21, 1 - 22, 5. In: ZNW 78 (1987). 106 - 126.
- Dibelius, Martin, An die Thessalonicher I, II. An die Philipper. HNT 11. Tübingen ²1925.
- Dibelius, Martin, Geschichte der urchristlichen Literatur. München 1975.
- Dieterich, Albrecht, Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. Darmstadt ³1969.
- Dobschütz, Ernst von, Die Thessalonicher-Briefe. KEK 10. Göttingen ⁷1909 (Nachdruck 1974).
- Dorris, Charles E. W., A Commentary on the Gospel according to Mark. Nashville 1977.
- Drewermann, Eugen, Tiefenpsychologie und Exegese. Band II. Die Wahrheit der Werke und Worte. Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis. Olten 1985.

- Dreyfus, Hubert L., Die Grenzen künstlicher Intelligenz. Was Computer nicht können. Königstein 1985.
- Ebner, Martin, Das Markusevangelium. Stuttgart 2008.
- Eckey, Wilfried, Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar. Neukirchen-Vluyn 1998.
- Erlemann, Kurt, Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung. TANZ 17. Tübingen 1995.
- Ernst, Josef, Das Evangelium nach Lukas. RNT. Regensburg 1993.
- Ernst, Josef, Das Evangelium nach Markus. RNT. Regensburg 1981.
- Ernst, Josef, Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments. BU 3. Regensburg 1967.
- Fascher, Erich, Einleitung. In: Einleitung in das Neue Testament. (Adolf Jülicher) Tübingen 1931.
- Foerster, Werner, Art. βδέλυγμα. In: ThWNT 1 (1933). 598 - 600.
- Frankemölle, Hubert, 1. Petrusbrief, 2. Petrusbrief, Judasbrief. NEB.NT 18/20. Würzburg 1987.
- Frenschkowski, Marco, Offenbarung und Epiphanie. Bd. 1. Grundlagen des spätantiken und frühchristlichen Offenbarungsglaubens. WUNT 2/79. Tübingen 1995.
- Frey, Christoph und Wolter, Michael, „Apokalyptik“. In: GILern 14/1 (1999). 11 - 22.
- Friedrich, Gerhard, Art. σάλπινξ. In: ThWNT 7 (1964). 71 - 88.
- Friedrich, Gerhard, Der erste Brief an die Thessalonicher. In: ders., Jürgen Becker und Hans Conzelmann. Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon. NTD 8. Göttingen 1976. 203 - 251.
- Friedrich, Gerhard, Der zweite Brief an die Thessalonicher. In: ders., Jürgen Becker und Hans Conzelmann. Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon. NTD 8. Göttingen 1976. 252 - 276.

- Fuchs, Harald, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt. Berlin ²1964.
- Furnish, Victor Paul, II Corinthians. AncB 32A. Garden City 1985.
- Furnish, Victor Paul, The Theology of the first Letter to the Corinthians. Cambridge 1999.
- Giblin, Charles H., The threat to faith. An exegetical and theological re-examination of 2 Thessalonians 2. Rom 1967.
- Giesen, Heinz, Der Christ und das Gericht. Heilsaussagen in der Johannes-Apokalypse. In: ThG 30 (1987). 27 - 37.
- Giesen, Heinz, Die Offenbarung des Johannes. RNT. Regensburg 1997.
- Giesen, Heinz, Ermutigung zur Glaubenstreue in schwerer Zeit. Zum Zweck der Johannesoffenbarung. In: TThZ 105 (1996). 61 - 76.
- Giesen, Heinz, Herrschaft Gottes - heute oder morgen? Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien. BU 26. Regensburg 1995.
- Giesen, Heinz, Johannes-Apokalypse. SKK.NT 18. Stuttgart 1986.
- Giesen, Heinz, Kirche in der Endzeit. Ekklesiologie und Eschatologie in der Johannesapokalypse. In: SNTU 19 (1994). 5 - 43.
- Giesen, Heinz, Studien zur Johannesapokalypse. Stuttgart 2000.
- Giesen, Heinz, Symbole und mythische Aussagen in der Johannesapokalypse und ihre theologische Bedeutung. In: Metaphorik und Mythos im Neuen Testament (QD 126). Hg. v. Karl Kertelge. Freiburg, Basel, Wien 1990. 255 - 277.
- Gnilka, Joachim, Das Evangelium nach Markus. Bd. 2. EKK 2/2. Zürich (u.a.) 1979.
- Gnilka, Joachim, Das Matthäusevangelium. 2. Teil. Kommentar zu Kap. 14, 1 - 28, 20 und Einleitungsfragen. HThK NT. Freiburg 1988.
- Godet, Frederic Louis, Commentary on first Corinthians. Grand Rapids 1985. (Reprint of: Commentary on St. Paul's first epistle to the Corinthians. Edinburgh 1889.)

- Goppelt, Leonhard, Art. *ποτήριον*. In: ThWNT 6 (1959). 135 - 160.
- Gräßer, Erich, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte. BZNW 22. Berlin³1977.
- Gräßer, Erich, Der zweite Brief an die Korinther. ÖTK 8. Bd. 2. Gütersloh 2002.
- Grimm, Michael Alban, Lebensraum in Gottes Stadt. Jerusalem als Symbolsystem der Eschatologie. JThF 11. Münster 2007.
- Grob, Rudolf, Einführung in das Markus-Evangelium. Zürich 1965.
- Groß, Heinrich, Ijob. NEB.AT 13. Würzburg 1986.
- Grundmann, Walter, Das Evangelium nach Lukas. ThHK 3. Berlin⁶1971.
- Grundmann, Walter, Das Evangelium nach Markus. ThHK 2. Berlin⁶1973.
- Grundmann, Walter, Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus. ThHK 15. Berlin 1974.
- Guntermann, Friedrich, Die Eschatologie des hl. Paulus. NTA 13,4/5. Münster 1932.
- Gutbrod, Walter, Art. *νόμος/ἀνομία*. In: ThWNT 4 (1942). 1016 - 1084.
- Guy, Harold A., The Gospel of Mark. London 1976.
- Haacker, Klaus, Neuer Himmel, neue Erde, neues Jerusalem. Zur Bedeutung von Apk 21,1-4. In: Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung. Festschrift für Otto Böcher zum 70. Geburtstag. Hg. v. Friedrich Wilhelm Horn und Michael Wolter. Neukirchen-Vluyn 2005. 328 - 338.
- Haag, Ernst, Daniel. NEB.AT 30. Würzburg 1993.
- Haenchen, Ernst, Auferstehung im Alten Testament. In: ders., Die Bibel und wir. Gesammelte Aufsätze Bd. 2. Tübingen 1968. 73 - 90
- Haenchen, Ernst, Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen. STÖ II/6. Berlin 1966.

- Hahn, Ferdinand, Die Rede von der Parusie des Menschensohns Markus 13. In: Jesus und der Menschensohn. Festschrift für Anton Vögtle. Hg. v. Rudolf Pesch und Rudolf Schnackenburg. Freiburg 1975. 240 - 266.
- Harder, Günter, Art. φθέρω. In: ThWNT 9 (1973). 94 - 106.
- Harnisch, Wolfgang, Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13 - 5,11. FRLANT 110. Göttingen 1973.
- Harnisch, Wolfgang, Verhängnis und Verheißung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syr. Baruchapokalypse. FRLANT 97. Göttingen 1969.
- Haufe, Günter, Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher. ThHK 12,1. Leipzig 1999.
- Hausmann, Jutta, Israels Rest. Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde. BWANT 124. Stuttgart 1987.
- Hausrath, Adolf, Neutestamentliche Zeitgeschichte. 2. Teil. Die Zeit der Apostel. Heidelberg 1872.
- Hendriksen, William, New Testament Commentary. Exposition of the Gospel According to Mark. Michigan 1976.
- Heinrici, Carl Friedrich Georg, Der erste Brief an die Korinther. KEK 5. Göttingen ⁸1896.
- Hellholm, David, Apokalypse. In: RGG 1 (⁴1998). 585 - 588.
- Hengel, Martin, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter bes. Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. WUNT 10. Tübingen ³1988.
- Hertrich, Volkmar, Art. Der „Rest“ im AT. In: ThWNT 4 (1942). 198 - 215.
- Hippolytus, Kommentar zu Daniel. Hg. v. Georg Nathanael Bonwetsch. GCS 7. Berlin 2000.
- Hoffmann, Paul, Art. Auferstehung I/3. In: TRE 4 (1979). 450 - 467.

- Hoffmann, Paul, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie. NTA N.F. 2. Münster ⁶1969.
- Holtz, Traugott, Art. αἰών. In: EWNT 1 (1980). 105 - 111.
- Holtz, Traugott, Art. Thessalonicherbriefe. In: TRE 33 (2002). 412 - 421.
- Holtz, Traugott, Der erste Brief an die Thessalonicher. EKK 13. Zürich 1986.
- Holtz, Traugott, Die Christologie der Apokalypse des Johannes. TU 85. Berlin ²1971.
- Holtz, Traugott, Die Offenbarung des Johannes. NTD 11. Göttingen 2008.
- Holtzmann, Heinrich Julius, Die Synoptiker. HC Bd. 1, Abth. 1. Tübingen ³1901.
- Holtzmann, Heinrich Julius, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. Band 2. Freiburg 1897.
- Horn, Friedrich Wilhelm, 1 Korinther 15, 56 - ein exegetischer Stachel. In: ZNW 82 (1991). 88 - 105.
- Hübner, Hans, Art. καταργέω. In: EWNT 2 (1981). 659 - 661.
- Hunzinger, Claus-Hunno, Die Hoffnung angesichts des Todes im Wandel der paulinischen Aussagen. In: Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes. Helmut Thielicke zum 60. Geburtstag. Tübingen 1968. 69 - 88.
- Huther, Johann Eduard, Kritisch-exegetisches Handbuch über den 1. Brief des Petrus, den Brief des Judas und den 2. Brief des Petrus. KEK 12. Göttingen ⁵1887.
- Jeremias, Joachim, Art. ἄβυσσος. In: ThWNT 1 (1957), 9.
- Jeremias, Joachim, Die Gleichnisse Jesu. Göttingen ⁷1965.
- Jeremias, Joachim, „Flesh and Blood cannot inherit the Kingdom of God“ (I Cor. XV. 50). In: Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte. Göttingen 1966. 298 - 307.
- Jeremias, Joachim, Unbekannte Jesusworte. Gütersloh ⁴1965.

- Jeremias, Jörg, Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung. WMANT 10. Neukirchen-Vluyn 1965.
- Jonas, Hans, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt 1980.
- Jonas, Hans, Gnosis und spätantiker Geist. Band 2,1. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. FRLANT 63. Göttingen 1966.
- Jüngel, Eberhard, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie. HUT 2. Tübingen 1964.
- Käsemann, Ernst, Die Legitimität des Apostels. Eine Untersuchung zu II Korinther 10-13. Darmstadt 1964.
- Käsemann, Ernst, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik. In: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen. Band 2. Göttingen 1964. 105 - 131.
- Kaiser, Otto, Der Prophet Jesaja. Kapitel 13 - 39. ATD 18. Göttingen 1973.
- Kalms, Jürgen U., Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12. WMANT 93. Neukirchen-Vluyn 2001.
- Kaube, Jürgen, Die Apokalypse in den Medien - Etwas zur Soziologie der Übertreibung. In: Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik. Hg. v. Alexander K. Nagel, Bernd U. Schipper und Ansgar Weymann. Frankfurt 2008. 289 - 299.
- Kelly, John N.D., The Epistles of Peter and of Jude. BNTC. Peabody 1969.
- Kittel, Gerhard, Art. εἶδος. In: ThWNT 2 (1935). 371 - 373.
- Kittel, Helmuth, Die Herrlichkeit Gottes. Studien zu Geschichte und Wesen eines neutestamentlichen Begriffs. BZNW 16. Gießen 1934.
- Klatzkin, Jakob und Kaufmann, Jeheskel, Apokalyptik. In: Apokalyptik. WdF 365. Hg. v. Klaus Koch und Johann Michael Schmidt. Darmstadt 1982. 228 - 248.

- Klauck, Hans-Josef, 1. Korintherbrief. NEB.NT 7. Würzburg 1984.
- Klauck, Hans-Josef, 2. Korintherbrief. NEB.NT 8. Würzburg 1986.
- Klauck, Hans-Josef, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis. Stuttgart 1996
- Klein, Hans, Das Lukasevangelium. KEK 1/3. Göttingen 2006.
- Knoch, Otto, Der Erste und Zweite Petrusbrief, Der Judasbrief. RNT. Regensburg 1990.
- Koch, Klaus, Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie. Gütersloh 1970.
- Körtner, Ulrich H. J., Die Entdeckung der Endlichkeit. Zur theologischen Herausforderung apokalyptischen Denkens an der Jahrtausendwende. In: GILern 14/1 (1999). 11 - 22.
- Körtner, Ulrich H. J., Enthüllung der Wirklichkeit. Hermeneutik und Kritik apokalyptischen Daseinsverständnisses aus systematisch theologischer Sicht. In: Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie. WUNT 214. Hg. v. Michael Becker und Markus Öhler. Tübingen 2006. 383 - 402.
- Körtner, Ulrich H. J., Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik. Göttingen 1988.
- Köster, Helmut, Art. *τόπος*. In: ThWNT 8 (1969). 187 - 209.
- Kollmann, Bernd, Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum. FRLANT 170. Göttingen 1996.
- Kollmann, Bernd, Zwischen Trost und Drohung - Apokalyptik im Neuen Testament. In: Apokalyptik und kein Ende? BTSP 29. Hg. v. Bernd U. Schipper und Georg Plasger. Göttingen 2007. 51 - 74.
- Kovacs, Judith und Rowland, Christopher, Revelation. Blackwell Bible Commentaries. Malden, Oxford, Carlton 2004.
- Kraft, Heinrich, Die Offenbarung des Johannes. HNT 16a. Tübingen 1974.

- Kraus, Hans-Joachim, Theologie der Psalmen. BKAT 15/3. Neukirchen-Vluyn 1979.
- Kraus, Thomas J. und Nicklas, Tobias (Hg.), Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung. GCS 11. Berlin 2004.
- Kraus, Thomas J., Sprache, Stil und historischer Ort des zweiten Petrusbriefes. WUNT 2/136. Tübingen 2001.
- Krech, Volkhard, Wer glaubt, wird selig? Enttäuschungsresistenz und letale Apokalypse - Die Zeugen Jehovas und der People's Temple. In: Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik. Hg. v. Alexander K. Nagel, Bernd U. Schipper und Ansgar Weymann. Frankfurt 2008. 217 - 236.
- Kremer, Jacob, Der erste Brief an die Korinther. RNT. Regensburg 1997.
- Kremer, Jacob, Lukasevangelium. NEB 3. Würzburg 1988.
- Kretschmar, Georg, Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend. CThM.ST 9. Stuttgart 1985.
- Kümmel, Werner Georg, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes. GNT 3. Göttingen 1969.
- Kümmel, Werner Georg, Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu. ATHANT 6. Zürich 1956.
- Lambrecht, Jan, Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung. AnBibl 28. Rom 1967.
- Lambrecht, Jan, The Parousia Discourse. Composition and Context in Mt: XXIV-XXV. In: L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie (BETHL 29). Hg. v. Marcel Didier. Gembloux 1972. 309 - 342.
- Lanczkowski, Günter, Art. Apokalyptik/Apokalypsen I. In: TRE 3 (1978). 189 - 191.
- Lane, William L., The Gospel according to Mark. The English text with introduction, exposition and notes. London 1974.

- Lang, Friedrich, 2. Korinther 5, 1-10 in der neueren Forschung. BGBE 16. Tübingen 1973.
- Lang, Friedrich, Art. πῦρ. In: ThWNT 6 (1959). 927 - 953.
- Lang, Friedrich, Die Briefe an die Korinther. NTD 7. Göttingen¹⁶1986.
- Larsson, Edvin, Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten. ASNU 23. Uppsala 1962.
- Laub, Franz, 1. und 2. Thessalonicherbrief. NEB.NT 13. Würzburg 1985.
- Laub, Franz, Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike. BU 10. Regensburg 1973.
- Lee, Pilchan, The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21 - 22 in the Light of its Background in Jewish Tradition. WUNT Reihe 2; 129. Tübingen 2001.
- Lichtenberger, Hermann, Art. πῦρ. In: EWNT 3 (1983). 477 - 484.
- Lichtenberger, Hermann und Oegema, Gerbern S. (Hg.). Einführung zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Apokalypsen. JSHRZ 6/1,5. Gütersloh 2001.
- Liebi, Roger, Weltgeschichte im Visier des Propheten Daniel. TeB 1274. Berneck²1987.
- Lietzmann, Hans, An die Korinther I/II. HNT 9. Tübingen⁵1969.
- Limbeck, Meinrad, Markus-Evangelium. SKK.NT 2. Stuttgart²1985.
- Limbeck, Meinrad, Matthäus-Evangelium. SKK.NT 1. Stuttgart 1986.
- Lincoln, Andrew T., Paradise now and not yet. Studies in the role of the heavenly dimension in Paul's thought with special reference to his eschatology. MSSNTS 43. Cambridge 1981.
- Lindemann, Andreas, Zum Abfassungszweck des Zweiten Thessalonicherbriefes. In: ders., Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche. Studien zu Paulus und zum frühen Paulusverständnis. Tübingen 1999. 228 - 240.

- Lindemann, Andreas, Der erste Korintherbrief. HNT 9,1. Tübingen 2000.
- Lindemann, Andreas, Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion. BHTh 58. Tübingen 1979.
- Lindemann, Andreas, Paulus und die korinthische Eschatologie. Zur These von einer ‚Entwicklung‘ im paulinischen Denken. In: NTS 37 (1991). 373 - 399.
- Lohmeyer, Ernst, Das Evangelium des Markus. KEK I/2. Göttingen ¹⁶1963.
- Lohmeyer, Ernst, Die Offenbarung des Johannes. HNT 16. Tübingen ³1970.
- Lohse, Eduard, Der Brief an die Römer. KEK 4. Göttingen ¹⁵2003.
- Lohse, Eduard, Die Offenbarung des Johannes. NTD 11. Göttingen ⁷1988.
- Lohse, Eduard, Paulus. Eine Biographie. München 1996.
- Lüdemann, Gerd, Paulus, der Heidenapostel. 1. Studien zur Chronologie. FRLANT 123. Göttingen 1980.
- Lührmann, Dieter, Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden. WMANT 16. Neukirchen-Vluyn 1965.
- Luz, Ulrich, Art. βασιλεία. In: EWNT 1 (1980). 481 - 491.
- Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus. Bd. 3. EKK 1/3. Neukirchen-Vluyn 1997.
- McLachlan Wilson, Robert. Art. Apokryphen II. In: TRE 3 (1978). 316 - 362.
- Marksches, Christoph, Innerer Mensch. In: RAC 18 (1998). 266 - 312.
- Marshall, Ian Howard, 1 and 2 Thessalonians. NCEB. London 1983.
- Marxsen, Willi, Der erste Brief an die Thessalonicher. ZBK.NT 11.1. Zürich 1979.

- Marxsen, Willi, Der zweite Thessalonicherbrief. ZBK.NT 11.2. Zürich 1982.
- Marxsen, Willi, Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums. FRLANT 49. Göttingen ²1959.
- Masson, Charles, Les deux épîtres de Saint Paul aux Thessaloniens. Commentaire du Nouveau Testament. Sér. 1: 11,A. Neuchâtel 1957.
- Maurer, Christian, Offenbarung des Petrus. In: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 2. Apostolisches, Apokryphen und Verwandtes. Hg. v. Wilhelm Schneemelcher. Tübingen ⁴1971.
- Mealy, J. Webb, After the thousand Years. Resurrection and Judgement in Revelation 20. JSNTS 70. Sheffield 1992.
- Merkel, Helmut, Art. ἀπόλλυμι. In: EWNT 1 (1980). 325 - 329.
- Merklein, Helmut, Der erste Brief an die Korinther. Kap 1 - 4. ÖTK 7/1. Gütersloh 1992.
- Merklein, Helmut und Gielen, Marlis. Der erste Brief an die Korinther. Kap 11,2 - 16,24. ÖTK 7/3. Gütersloh 1992.
- Metzger, Paul, Eine apokalyptische Paulusschule? Zum Ort des Zweiten Thessalonicherbriefes. In: Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie. WUNT 214. Hg. v. Michael Becker und Markus Öhler. Tübingen 2006. 145 - 166.
- Meyer, Heinrich August Wilhelm, Kritisch-exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther. KEK 5. Göttingen ⁵1870.
- Michaelis, Wilhelm, Art. σαῖνος. In: ThWNT 7 (1964). 383 - 396.
- Mittmann-Richert, Ulrike, Historische und legendarische Erzählungen. JSRZ 6/1. Gütersloh 2000.
- Morgan, George Campbell, The Gospel according to Mark. London 1976.
- Morris, Leon, The epistles of Paul to the Thessalonians. An introduction and commentary. (1 and 2 Thessalonians). TNTC 13. Leicester 1984.

- Müller-Fieberg, Rita, Das „neue Jerusalem“ - Vision für alle Herzen und alle Zeiten? Eine Auslegung von Offb 21, 1 - 22, 5 im Kontext von alttestamentlich-frühjüdischer Tradition und literarischer Rezeption. BBB 144. Berlin, Wien 2003.
- Müller, C. Detlef G., Offenbarung des Petrus. In: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 2. Apostolisches, Apokryphen und Verwandtes. Hg. v. Wilhelm Schneemelcher. Tübingen 1989.
- Müller, Dieter, Geisterfahrung und Totenaufweckung. Untersuchungen zur Totenaufweckung bei Paulus und in den ihm vorgegebenen Überlieferungen. Kiel 1980.
- Müller, Karlheinz, Art. Apokalyptik/Apokalypsen III. In: TRE 3 (1978). 202 - 251.
- Müller, Karlheinz, Gott als Richter und die Erscheinungsweisen seiner Gerichte in den Schriften des Frühjudentums. In: Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament. QD 150. Hg. v. Hans-Josef Klauck. Freiburg 1994. 23 - 53.
- Müller, Paul-Gerhard, Der Erste und Zweite Brief an die Thessalonicher. RNT. Regensburg 2001.
- Müller, Ulrich B., Christologie und Apokalyptik. Hg. v. Rüdiger Lux und Udo Schnelle. Leipzig 2003.
- Müller, Ulrich B., Die Offenbarung des Johannes. ÖTK 19. Gütersloh 1984.
- Müller, Ulrich B., Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie. SNT 10. Gütersloh 1975.
- Müller, Ulrich B., Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu. In: ZThK 74 (1977). 416 - 448.
- Mundle, Wilhelm, Das Problem des Zwischenzustandes in dem Abschnitt 2. Kor 5,1-10. In: Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag. Hg. v. Rudolf Bultmann. Tübingen 1927. 93 - 109.

- Nanz, Christian, „Hinabgeworfen wurde der Ankläger unserer Brüder ...“ (Offb 12, 10). Das Motiv vom Satanssturz in der Johannes-Offenbarung. In: Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung. Hg. v. Knut Backhaus. SBS 191. Stuttgart 2001.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm, Die Paulusbriefsammlung. In: Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung. UTB 2108. Hg. v. Karl-Wilhelm Niebuhr. Göttingen 2000. 196 - 293.
- Oegema, Gerbern S., Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum. WMANT 82. Neukirchen-Vluyn 1999.
- Oepke, Albrecht, Art. γυμνός. In: ThWNT 1 (1933). 773 - 775.
- Oepke, Albrecht, Art. νεφέλη. In: ThWNT 4 (1942). 904 - 912.
- Oepke, Albrecht, Der zweite Brief an die Thessalonicher. In: ders., Hermann W. Beyer, Paul Althaus, Hans Conzelmann und Gerhard Friedrich. Die kleineren Briefe des Apostels Paulus. NTD 8. Göttingen ⁹1962. 177 - 285.
- Paulsen, Henning, Art. ἐνδύω. In: EWNT 1 (1980). 1103 - 1105.
- Paulsen, Henning, Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief. KEK 12/2. Göttingen 1992.
- Pesch, Rudolf, Das Markusevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 8,27 - 16,20. HThK II/2. Freiburg, Basel, Wien ⁴1991.
- Pesch, Rudolf, Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13. KBANT. Düsseldorf 1968.
- Peterson, Erik, Art. ἀπάντησις. In: ThWNT 1 (1933). 380.
- Plöger, Otto, Das Buch Daniel. KAT 18. Gütersloh 1965.
- Plummer, Alfred, A critical and exegetical commentary on the second Epistle of St. Paul to the Corinthians. ICC. Edinburgh 1985.
- Pohlmann, Karl-Friedrich, Das Buch Hesekiel (Ezechiel) Kapitel 20 - 48. ATD 22/2. Göttingen 2001.
- Polak, Regina, Apokalyptik - ein Thema für Jugendliche? In: GILern 14/1 (1999). 47 - 62.

- Preußner, Heinz-Peter, Endzeitszenarien in der Literatur. Apokalyptik als Zivilisationskritik. In: Apokalyptik und kein Ende? BTSP 29. Hg. v. Bernd U. Schipper und Georg Plasger. Göttingen 2007. 229 - 252.
- Rad, Gerhard von, Weisheit in Israel. Neukirchen-Vluyn 1970.
- Raeder, Maria, Vikariatstaupe in 1 Cor 15, 29? In: ZNW 46 (1955). 258 - 260.
- Reinmuth, Eckart, Der erste Brief an die Thessalonicher. In: ders., Nikolaus Walter und Peter Lampe. Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon. NTD 8/2. Göttingen 1998. 105 - 156.
- Reinmuth, Eckart, Der zweite Brief an die Thessalonicher. In: ders., Nikolaus Walter und Peter Lampe. Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon. NTD 8/2. Göttingen 1998. 259 - 202.
- Riedl, Hermann Josef, Anamnese und Apostolizität. Der Zweite Petrusbrief und das theologische Problem neutestamentlicher Pseud-epigraphie. RSTh 64. Frankfurt 2005.
- Riesner, Rainer, Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie. WUNT 71. Tübingen 1994.
- Rigaux, Béda, Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung. BiH 2. München 1964.
- Rissi, Mathias, Studien zum zweiten Korintherbrief. Der alte Bund, der Prediger, der Tod. AThANT 56. Zürich 1969.
- Ritt, Hubert, Offenbarung des Johannes. NEB.NT 21. Würzburg 1986.
- Roh, Teaseong, Der zweite Thessalonicherbrief als Erneuerung apokalyptischer Zeitdeutung. NTOA/StUNT 62. Göttingen 2007.
- Roloff, Jürgen, Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesus. In: Exegetische Verantwortung in der Kirche. Hg. v. Martin Karrer. Göttingen 1990.

- Roloff, Jürgen, Die Offenbarung des Johannes. ZBK 18. Zürich 1984.
- Roloff, Jürgen, Einführung in das Neue Testament. Reclam 9413. Stuttgart ⁷1995.
- Roloff, Jürgen, Neuschöpfung in der Offenbarung des Johannes. In: JBTh 5 (1990). 119 - 138.
- Roloff, Weltgericht und Weltvollendung in der Offenbarung des Johannes. In: Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament. QD 150. Hg. v. Hans-Josef Klauck. Freiburg 1994. 106 - 127.
- Rudolph, Wilhelm, Hosea. KAT 8, 1. Gütersloh 1966.
- Rüger, Hans Peter, »Mit welchem Maß ihr meßt, wird euch gemessen werden.« In: ZNW 60 (1969). 174 - 182.
- Rupp, Hartmut, Elementare Fragen als Zugang zur Johannesapokalypse im Unterricht. In: GILern 14/1 (1999). 63 - 79.
- Sand, Alexander, Das Evangelium nach Matthäus. RNT. Regensburg 1986.
- Sandelin, Karl-Gustav, Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in 1. Korinther 15. Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi Forskningsinstitut. Nr. 12. Åbo 1976.
- Sanders, Jack T., Whence the First Millennium? The Sources behind Revelation 20. In: NTS 50 (2004). 444 - 456.
- Satake, Akira, Die Offenbarung des Johannes. KEK 16. Göttingen 2008.
- Schade, Hans-Heinrich, Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbriefen. GTA 18. Göttingen ²1984.
- Schäfer, Peter, Der Bar Kokhba-Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom. TSAJ 1. Tübingen 1981.
- Schenke, Ludger, Das Markusevangelium. Literarische Eigenart - Text und Kommentierung. Stuttgart 2005.

- Schipper, Bernd U., Apokalyptik und Apokalypse - Ein religionsgeschichtlicher Überblick. In: Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik. Hg. v. Alexander K. Nagel, Bernd U. Schipper und Ansgar Weymann. Frankfurt 2008. 73 - 98.
- Schlatter, Adolf, Die Briefe an die Thessalonicher, Philipper, Timotheus und Titus. EzNT 8. Stuttgart 1987.
- Schlatter, Adolf, Die Briefe des Petrus, Judas, Jakobus; Der Brief an die Hebräer. EzNT 9. Stuttgart 1987.
- Schlatter, Adolf, Die Briefe und die Offenbarung des Johannes. EzNT 10. Stuttgart 1987.
- Schlatter, Adolf, Die Korintherbriefe. EzNT 6. Stuttgart 1987.
- Schlatter, Adolf, Paulus, der Bote Jesu. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther. Stuttgart ⁴1969.
- Schlier, Heinrich, Art. ὀλιβω. In: ThWNT III (1938). 142 - 148.
- Schlier, Heinrich, Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher. Freiburg 1972.
- Schmeller, Thomas, Der erste Korintherbrief. In: Einleitung in das Neue Testament. Hg. v. Martin Ebner und Stefan Schreiber. KStTh 6. Stuttgart 2008. 303 - 325.
- Schmeller, Thomas, Der zweite Korintherbrief. In: Einleitung in das Neue Testament. Hg. v. Martin Ebner und Stefan Schreiber. KStTh 6. Stuttgart 2008. 326 - 346.
- Schmid, Josef, Das Evangelium nach Markus. RNT 2. Regensburg ⁵1963.
- Schmid, Josef, Der Antichrist und die hemmende Macht (2. Thess 2,1-12). In: TQ 129 (1949). 323 - 343.
- Schmid, Lothar, Art. κέντρον. In: ThWNT 3 (1938). 662 - 668.
- Schmidt, Karl Ludwig, Art. βασιλεία . In: ThWNT 1 (1933). 562 - 595.
- Schmithals, Walter, Das Evangelium nach Markus. Kapitel 9,2 - 16,18. ÖTK 2/2. Gütersloh 1979.

- Schmithals, Walter, Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen. FRLANT 66. Göttingen ³1969.
- Schmithals, Walter, Die Briefe des Paulus in ihrer ursprünglichen Form. Zürich 1984.
- Schmithals, Walter, Die Thessalonicherbriefe als Briefkomposition. In: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag. Hg. v. Erich Dinkler. Tübingen 1964.
- Schmithals, Walter, Die historische Situation der Thessalonicherbriefe. In: ders., Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen. ThF 35. Hamburg-Bergstedt 1965.
- Schnackenburg, Rudolf, Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie. Freiburg ⁴1965.
- Schnackenburg, Rudolf, Matthäusevangelium 16, 21-28, 20. NEB 1/2. Würzburg 1987.
- Schneider, Gerhard, Art. φλόξ. In: EWNT 3 (1983). 1025.
- Schneider, Johannes, Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes. Die katholischen Briefe. NTD 10. Göttingen ¹⁰1967.
- Schnelle, Udo, Einleitung in das Neue Testament. UTB 1830. Göttingen ³1999.
- Schniewind, Julius, Die Leugner der Auferstehung in Korinth. In: Nachgelassene Reden und Aufsätze. Hg. v. Ernst Kähler. Berlin 1952. 110 - 139.
- Schottroff, Luise, Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium. WMANT 37. Neukirchen 1970.
- Schrage, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther. Bd. 4. EKK 7/4. Neukirchen-Vluyn 2001.
- Schreiber, Johannes, Theologie des Vertrauens. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums. Hamburg 1967.
- Schreiber, Stefan, Der erste Thessalonicherbrief. In: Einleitung in das Neue Testament. Hg. v. Martin Ebner und Stefan Schreiber. KStTh 6. Stuttgart 2008. 384 - 396.

- Schreiber, Stefan, Der zweite Thessalonicherbrief. In: Einleitung in das Neue Testament. Hg. v. Martin Ebner und Stefan Schreiber. KStTh 6. Stuttgart 2008. 440 - 449.
- Schreiber, Stefan, Die Offenbarung des Johannes. In: Einleitung in das Neue Testament. Hg. v. Martin Ebner und Stefan Schreiber. KStTh 6. Stuttgart 2008. 561 - 585.
- Schreiner, Josef, Alttestamentlich-Jüdische Apokalyptik. Eine Einführung. München 1969.
- Schürer, Emil, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. Vol. 1. (175 B.C. - A.D. 135). Edinburgh 1973.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, Das Buch der Offenbarung. Visionen einer gerechten Welt. Stuttgart 1994.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse. Münster 1972.
- Schweizer, Eduard, Art. $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$. In: ThWNT 6 (1959). 330 - 453.
- Schweizer, Eduard, Art. $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$. In: ThWNT 7 (1964). 1024 - 1091.
- Schweizer, Eduard, Das Evangelium nach Lukas. NTD 3. Göttingen ¹⁸1982.
- Schweizer, Eduard, Das Evangelium nach Markus. NTD 1. Göttingen ¹¹1967.
- Schweizer, Eduard, Das Evangelium nach Matthäus. NTD 2. Göttingen ¹³1973.
- Schweitzer, Albert, Die Mystik des Apostels Paulus. Tübingen 1981.
- Searle, John, Minds, Brains and Science. London 1984.
- Seethaler, Paula-Angelika, 1. und 2. Petrusbrief, Judasbrief. SKK.NT 16. Stuttgart 1985.
- Sellin, Gerhard, Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15. FRLANT 138. Göttingen 1986.

- Sellin, Gerhard, „Die Auferstehung ist schon geschehen.“ Zur Spiritualisierung apokalyptischer Terminologie im Neuen Testament. In: NT 25 (1983). 220 - 237.
- Semler, Johann Salomo, D. Io. Sal. Semleri Paraphrasis II. Epistolae ad Corinthios. Accessit Latina vetus translatio et lectionum varietas. Halle 1776.
- Seybold, Klaus, Art. Gericht Gottes I. Altes Testament. TRE 12 (1984). 460 - 466.
- Sider, Ronald J., The Pauline Conception of the Resurrection Body in 1. Corinthians 15, 35 - 54. In: NTS 21 (1975). 428 - 439.
- Siber, Peter, Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung. AThANT 61. Zürich 1971.
- Söllner, Peter, Jerusalem, die hochgebaute Stadt. Eschatologisches und Himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum. TANZ 25. Tübingen 1998.
- Spaeth, Frieder, Szenarien des Endkampfes und Szenarien der Rettung. In: GILern 14/1 (1999). 80 - 84.
- Spörlein, Bernhard, Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1 Kor 15. BU 7. Regensburg 1971.
- Staab, Karl, Die Thessalonicherbriefe. In: ders. und Joseph Freundorfer. Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbriefe. RNT 7/2. Regensburg ³1959.
- Stählin, Gustav, Art. ἀσθένεια. In: ThWNT 1 (1933). 488 - 492.
- Stegemann, Das Markusevangelium als Ruf in die Nachfolge. Heidelberg 1974
- Stemberger, Günter, Art. Auferstehung I/2. Judentum. In: TRE 4 (1979).
- Stemberger, Günter, Das Problem der Auferstehung im Alten Testament. In: Kairos 14 (1972). 273 - 290.
- Stemberger, Günter, Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (ca. 170 v. Chr. - 100 n. Chr.). AnBib 56. Rom 1972.

- Stobbe, Heinz-Günther, Bibelhermeneutik und politische Geschichte. Eine kurze Auseinandersetzung mit der apokalyptischen Schriftauslegung christlicher Fundamentalisten. In: Apokalyptik und kein Ende? BTSP 29. Hg. v. Bernd U. Schipper und Georg Plasger. Göttingen 2007. 191 - 206.
- Strecker, Georg, Die Legitimität des paulinischen Apostolats nach 2 Kor 10-13. NTS 38 (1992). 566 - 586.
- Strobel, August, Art. Apokalypse des Johannes. In: TRE 3 (1978). 174 - 189.
- Strobel, August, Art. Apokalyptik/Apokalypsen IV. In: TRE 3 (1978). 251 - 257.
- Strobel, August, Der erste Brief an die Korinther. ZBK.NT 6,1. Zürich 1989.
- Strobel, August, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem. Auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2 ff. NT.S 2. Leiden 1961.
- Synofzik, Ernst, Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen bei Paulus. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung. Göttingen 1972.
- Taeger, Jens-W., Johannesapokalypse und johanneischer Kreis. Versuch einer traditionsgeschichtlichen Ortsbestimmung am Paradigma der Lebenswasser-Thematik. BZNW 51. Berlin, New York 1989.
- Talbert, Charles H., Reading Corinthians. A literary and theological commentary on 1 and 2 Corinthians. New York 1989.
- Taylor, Vincent, The Gospel according to St. Mark. London ²1977.
- Tertullianus, Quintus Septimius Florens, Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Hg. v. Carl Becker. München 1961.
- Thiede, Werner, Die Apokalyptik in sogenannten Sekten und neureligiösen Bewegungen. In: Apokalypse. Vortragsreihe zum Ende des Jahrtausends. LoPr 31/99. Hg. v. Wolfgang Vögele und Richard Schenk. Rehburg-Loccum. 2000. 91 - 118.
- Tillmann, Fritz, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen. BSt(F) 14,1/2. Freiburg 1909.

- Trilling, Wolfgang, Der zweite Brief an die Thessalonicher. EKK 14. Zürich 1980.
- Tuckett, Christopher M., Synoptic Tradition in 1 Thessalonians? In: The Thessalonian Correspondence. BETL 87. Hg. v. Raymond F. Collins. Leuven 1990. 160 - 182.
- Venetz, Hermann-Josef, Der Glaube weiß um die Zeit. Zum paulinischen Verständnis der «Letzten Dinge». BB 11. Fribourg 1975.
- Vielhauer, Philipp, Apokalypsen und Verwandtes. In: Apokalyptik. WdF 365. Hg. v. Klaus Koch und Johann Michael Schmidt. Darmstadt 1982. 403 - 439.
- Vielhauer, Philipp, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter. Berlin, New York 1975.
- Vögtle, Anton, Das Buch mit den sieben Siegeln. Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet. Freiburg 1981.
- Vögtle, Anton, Das neue Testament und die Zukunft des Kosmos. Düsseldorf 1970.
- Vögtle, Anton, Der Judasbrief, der Zweite Petrusbrief. EKK 22. Solothurn, Düsseldorf, Neukirchen-Vluyn 1994.
- Vollenweider, Samuel, »Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen« (Lk 10, 18). In: ZNTW 79 (1988). 187 - 203.
- Volz, Paul, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur. Hildesheim ²1966.
- Vondung, Klaus, Die Apokalypse in Deutschland. München 1988.
- Vondung, Klaus, Die Faszination der Apokalypse. In: Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik. Hg. v. Alexander K. Nagel, Bernd U. Schipper und Ansgar Weymann. Frankfurt 2008. 177 - 196.
- Vondung, Klaus, Die Apokalyptik und die Politik des 20. Jahrhunderts. In: Apokalypse. Vortragsreihe zum Ende des Jahrtausends. LoPr 31/99. Hg. v. Wolfgang Vögele und Richard Schenk. Rehbürg-Loccum. 2000. 61 - 74.

- Walter, Nikolaus, Tempelzerstörung und synoptische Apokalypse. In: ZNW 57 (1966). 38 - 49.
- Weiser, Artur, Das Buch der zwölf Kleinen Propheten. Bd. 1. Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha. ATD 24. Göttingen ⁵1967.
- Weiß, Johannes, Das Urchristentum. Hg. v. Rudolf Knopf. Göttingen 1917.
- Weiß, Johannes, Der erste Korintherbrief. KEK 5. Göttingen 1970 (Neudruck der 9. Auflage von 1910).
- Weiß, Johannes, Der Viercapitelbrief im zweiten Korintherbrief des Apostels Paulus. In: ThLZ 20 (1894). 513 - 515.
- Weizenbaum, Joseph, Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft. Frankfurt 1977.
- Wellhausen, Julius, Das Evangelium Marci. Berlin ²1909.
- Wendebourg, Nicola, Der Tag des Herrn. Zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund. WMANT 96. Neukirchen-Vluyn 2003.
- Wendland, Heinz-Dietrich, Die Briefe an die Korinther. NTD 7. Göttingen ¹²1968.
- Wengst, Klaus, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums. STNT 7. Gütersloh ²1973.
- de Wette, Wilhelm Martin Leberecht, Kurze Erklärung der Briefe an die Corinther. Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament 2/2. Leipzig 1841.
- Weymann, Ansgar, Gesellschaft und Apokalypse. In: Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik. Hg. v. Alexander K. Nagel, Bernd U. Schipper und Ansgar Weymann. Frankfurt 2008. 13 - 48.
- Wiefel, Wolfgang, Das Evangelium nach Lukas. ThHK 3. Berlin 1988.
- Wiefel, Wolfgang, Das Evangelium nach Matthäus. ThHK 1. Leipzig 1998.

- Wikenhauser, Alfred, Die Offenbarung des Johannes. RNT 9. Regensburg ³1959.
- Wilcke, Hans-Alwin, Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus. Zürich 1967.
- Wilckens, Ulrich, Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt. Themen der Theologie 4. Stuttgart 1970.
- Wilckens, Ulrich, Christus, der ‚letzte Adam‘, und der Menschensohn. Theologische Überlegungen zum überlieferungsgeschichtlichen Problem der paulinischen Adam-Christus-Antithese. In: Jesus und der Menschensohn. Festschrift für Anton Vögtle. Hg. v. Rudolf Pesch und Rudolf Schnackenburg. Freiburg 1975. 387 - 403.
- Wilckens, Ulrich, Der Brief an die Römer. EKK 6/1. Neukirchen-Vluyn 1978.
- Wilckens, Ulrich, Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilbd. 2: Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden. Neukirchen-Vluyn 2003.
- Wildberger, Hans, Jesaja. 2. Teilband Jesaja 13 - 27. BKAT 10/2. Neukirchen 1978.
- Wildberger, Hans, Art. übrig sein. In: THAT 2 (1976). 844 - 855.
- Wilson, Jack H., The Corinthians Who Say There Is No Resurrection of the Dead. In: ZNW 59. (1968). 90 - 107.
- Windisch, Hans, Der zweite Korintherbrief. KEK 6. Neudr. d. 9. Auflage v. 1924. Hg. v. Georg Strecker. Göttingen 1970.
- Witulski, Thomas, Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian. Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse. FRLANT 221. Göttingen 2007.
- Wolff, Christian, Der erste Brief des Paulus an die Korinther. ThHK 7. Leipzig 1996.
- Wolff, Christian, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther. ThHK 8. Berlin 1989.
- Wolter, Michael, Das Lukasevangelium. HNT 5. Tübingen 2008.

- Wrede, William, Die Echtheit des Zweiten Thessalonicherbriefs. TU 24,2. Leipzig 1903.
- Zager, Werner, Begriff und Wertung der Apokalyptik in der neutestamentlichen Forschung. EHS.T 358. Frankfurt a.M. 1989.
- Zager, Werner, Gericht Gottes in der Johannesapokalypse. In: Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung. Festschrift für Otto Böcher zum 70. Geburtstag. Hg. v. Friedrich Wilhelm Horn und Michael Wolter. Neukirchen-Vluyn 2005. 310 - 327.
- Zahn, Theodor, Die Offenbarung des Johannes. KNT 18. Wuppertal 1986.
- Zahn, Theodor, Grundriß der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons. Wuppertal ³1985.
- Zeilinger, Thomas, Krieg und Friede in Korinth. Kommentar zum 2. Korintherbrief des Apostels Paulus. Teil 1. Der Kampfbrief, der Versöhnungsbrief, der Bettelbrief. Wien 1992.
- Zeilinger, Thomas, Krieg und Friede in Korinth. Kommentar zum 2. Korintherbrief des Apostels Paulus. Teil 2. Die Apologie. Wien 1997.
- Zeller, Dieter, Der erste Brief an die Korinther. KEK 5. Göttingen 2009.
- Zeller, Dieter, Die angebliche enthusiastische oder spiritualistische Front in 1 Kor 15. In: SHJ 13 (2001). 176 - 189.
- Zeller, Eduard, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Bd. 3/1. Die nacharistotelische Philosophie. Darmstadt ⁶1963.
- Zimmerli, Walther, Ezechiel. Bd. 2. BKAT 13.2. Neukirchen 1969.