

ESCHATOLOGIE IM ALTEN TESTAMENT

Kommt man vom durchgängigen und üblichen christlichen Eschatologiebegriff her, dann wird man ernsthaft zweifeln müssen, ob das Alte Testament Eschatologie enthalte oder mit Eschatologie etwas zu tun habe.

Eschatologie – das ist doch das, was wir bekennen, wenn wir sagen: »Ich erwarte die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt.« Für das Alte Testament, von seinen allerletzten Zeugnissen abgesehen, gibt es aber keine Hoffnung auf die Auferstehung der Toten. Nach dem Tod erwartet der Mensch nichts mehr, ihn erwartet nur die Schattenexistenz in der Scheol, die er fürchtet, auch wenn er ein Gerechter ist. Der Glaube des Menschen bezieht sich nur auf diese Welt – und schon diese Formulierung ist irreführend, denn der Begriff »diese Welt« ist erst gebildet worden, als man auch den Gegenbegriff »kommende Welt« bildete. Die beiden Begriffe finden sich im Alten Testament noch nicht, sie erscheinen erst in der späteren jüdischen und christlichen Literatur.

Daher wird man in den traditionellen Traktaten »de novissimis« unserer dogmatischen Handbücher dem Alten Testament auch kaum begegnen – vielleicht werden einige Stellen aus Daniel, den Makkabäer-

büchern und der Weisheit Salomos für den Schriftbeweis der Lehre von der Auferstehung oder der Unsterblichkeit der Seele herangezogen, aber mehr sicher nicht. So wäre der Begriff des Eschatologischen im Bereich alttestamentlicher Theologie fast überflüssig.

Das Bild ändert sich jedoch, wenn man sich dem neutestamentlichen Befund zuwendet.

Das Neue Testament über das Eschatologische des Alten Testaments

Vom Neuen Testament her, dessen eigene Eschatologie hier natürlich vorausgesetzt werden muß und nicht entfaltet werden kann, ist es geradezu ein Postulat, daß das Alte Testament eschatologisch ausgerichtet ist.

Das Neue Testament betrachtet das Ende der Zeit nicht als das noch schlechthin Ausstehende und Zukünftige. Vielmehr ist in Jesus von Nazareth die Endzeit da. Christus und seine Kirche sind schon eschatologische Wirklichkeiten. Zwar gilt zugleich, daß auch für uns das Ende der Zeit noch aussteht und wir Jesu Kommen noch erwarten, aber die Hauptaussage bleibt, daß das Ende schon gekommen ist. Und als schon angekommenes Ende setzt es ein Vorher voraus, das dieses Ende erwartete und vorgreifend schon von ihm lebte. Deshalb ist das Neue Testament in allen seinen Schichten und Büchern der Meinung, die eschatologische Wirklichkeit Jesus Christus sei vorher angesagt und erwartet worden. Das Zeugnis dieser – eschatologischen – Erwartung aber sei das Alte Testament.

So postuliert das Neue Testament geradezu, daß das Alte Testament Eschatologie enthält, wenn nicht sogar ist. Eschatologie im Sinne des Neuen Testaments betrifft eben keineswegs nur eine andere, kommende Welt, sondern vor allem diesen Menschen und diese Geschichte. Hier ereignet sich schon »Letztes«, hier bahnt sich dieses »Letzte« vorher an, und man lebt auf es hin. Nimmt man diese Voraussetzung an, dann ist es sinnvoll, auch in der alttestamentlichen Theologie den Begriff des Eschatologischen zu gebrauchen.

Allerdings ist damit nur das Grundprinzip gesichert. Schwierig wird es sofort, wenn man fragt, welche Aussagenbereiche des Alten Testaments man denn nun konkret als »Eschatologie« bezeichnen könne. Unter den Alttestamentlern herrscht in dieser Hinsicht eine wahrhaft babylonische Sprachenverwirrung. Jeder gebraucht die Worte anders, und so kommt auch jeder zu anderen Aussagen des Alten Testaments, die er dann eschatologisch nennt. Der schwedische Forscher Johannes Lindblom schrieb 1952: »Ein jeder, der auf dem Gebiet der alttestamentlichen Prophetenforschung arbeitet, muß über die Verwirrung staunen, die sich geltend macht, sobald die Eschatologie zur Sprache kommt. Paul Volz hat einmal gesagt: Alle Propheten des Alten Testaments sind Eschatologiker. Sigmund Mowinckel behauptet in seinem Buch ‚Han som kommer‘ ohne weiteres, daß keiner von den vor-exilischen Propheten eine Eschatologie verkündet hat . . .« Lindblom bringt dann noch eine ganze Reihe sich kraß widersprechender Ansichten über die Eschatologie im Alten Testament, und schließlich faßt er folgendermaßen zusammen: »Offenbar hängt diese

Verworrenheit in der Beurteilung der prophetischen Weissagungen mit einer verhängnisvollen Unklarheit betreffend den Begriff Eschatologie . . . eng zusammen.« Uns fällt dabei auf, daß Lindblom offenbar das Eschatologische nur im Bereich des Prophetischen sucht. Vom Neuen Testament her ist nicht einmal das ohne weiteres sicher.

Deshalb soll im folgenden einmal der Reihe nach vorgeführt werden, welche Aussagenbereiche des Alten Testaments von heute noch anerkannten Forschern als eschatologisch bezeichnet worden sind oder bezeichnet werden. Erst nach diesem Überblick soll dann nochmals vom Neuen Testament her die Frage gestellt werden, wo der Begriff im Rahmen christlicher Theologie (die ja vom Neuen Testament ausgehen sollte) sinnvoll gebraucht werden könnte, wo nicht.

Eschatologie vor dem Alten Testament?

Nur ganz kurz ist zunächst zu erwähnen, daß man natürlich fragen kann, ob es nicht auch außerhalb des Alten Testaments im Alten Orient Eschatologie gegeben habe und ob Israel mit seiner Eschatologie nicht vielleicht an einem umfassenderen religionsgeschichtlichen Phänomen partizipiere. So hat Hugo Greßmann 1905 in seinem einflußreichen Buch »Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie« die Meinung vertreten, es habe im ganzen Orient eine ursprünglich naturmythologische Erwartung endzeitlicher Wiederkehr des urzeitlichen Paradieses gegeben. Skandinavische und angelsächsische Exegeten glaubten in jüngerer Zeit eine Kultideologie des Neujahrsrituals

entdeckt zu haben, die über den ganzen alten Orient verbreitet gewesen wäre. Sie hätte im Zusammenhang mit dem Gedanken der an jeder Jahreswende sich vollziehenden Vernichtung und Neuschöpfung des Kosmos sowohl Gerichts- als auch Heilserwartung für die Zukunft aus sich entlassen können. Aber beide Theorien beruhen auf viel zu großzügigen Extrapolationen aus einzelnen Texten.

Ernsthaft läßt sich höchstens die Frage nach der Entlehnung einzelner eschatologischer Motive aus der nichtisraelitischen Mythologie stellen. Aber diese Motive und Vorstellungen wurden dann in Israel in neue Aussagenszusammenhänge eingeordnet. Für die letzten Phasen der alttestamentlichen Eschatologie ist iranischer Einfluß wahrscheinlich. Aber auch hier werden wir fragen müssen, wie weit er die Aussage selbst beeinflußte, wie weit er nur neue Möglichkeiten des Ausdrucks und der begrifflichen Fassung herbeiführte.

Ursprung der Eschatologie in der Patriarchenzeit?

Die älteste Zeit Israels, die wir als die Patriarchenzeit bezeichnen können, ist vor allem durch die sogenannten Patriarchenverheißungen zukunftssträchtig geworden. Aber im ganzen ist sie für uns zu undurchsichtig, als daß es sich lohnte, darüber zu diskutieren, ob man den aus diesen Verheißungen zweifellos resultierenden Erwartungen sinnvollerweise das Beiwort »eschatologisch« geben könne.

Die These wird zwar immer wieder vorgetragen, hier beginne jede Eschatologie Israels. Aber entweder handelt es sich dann um Autoren, die sich noch nicht

um die weithin angenommenen Ergebnisse der Pentateuchkritik kümmern, also etwa das schon als Gedankenwelt der Patriarchenzeit registrieren, was weiter unten als Theologie des Jahwistischen Geschichtswerkes zu erwähnen ist, oder es wird noch die literarkritisch und formgeschichtlich zu ihrer Zeit sorgfältig erarbeitete, inzwischen aber in manchem zu revidierende Theorie von Albrecht Alt über die Religion der Erzväter übernommen, von der in einem früheren Kapitel dieses Buches die Rede war. Nach dieser Theorie wäre die Nachkommenschaftsverheißung die ältere und die Landverheißung die jüngere bewegende Kraft im Verhalten der Patriarchensippen gewesen, und beide auf jeden Fall ungefähr das Sicherste, was wir überhaupt aus der Väterzeit wissen. Aber in dieser ausgebauten Form läßt sich die Theorie heute nicht mehr halten, und so liegt Ursprung, älteste Gestalt und erste Funktion der Väterverheißungen wieder mehr im Dunkel als früher.

Die Bundestheologie und die Zukunft

Nach der Landnahme Israels in Palästina gewannen Gottesverhältnis und Gottesdienst in Israel ihre bleibende Gestalt: die Gestalt eines Bundes zwischen Jahwe, dem Gott Israels, und Israel, Jahwes Volk. Den historischen Fragen um die Tradition vom Bundes-schluß am Sinai brauchen wir in unserem Zusammenhang nicht nachzugehen. Wohl aber müssen wir fragen: waren in Bundeskult und Bundesgedanken eschatologische Erwartungen mitgegeben?

Zunächst scheint das nicht der Fall zu sein. Das im Gottesbund stehende Israel schaut nicht hoffend in die

Zukunft, von der es ein Heil erwartet, sondern es steht im Heil und schaut zurück in die Vergangenheit, in der das Heil errichtet wurde. Man schaut zurück an den Anfang der Volksgeschichte, wo Jahwe seine großen Taten an Israel vollbrachte: die Befreiung aus dem Sklavendasein in Ägypten und die Hereinführung in das gute Land Kanaan. Diese Taten Gottes bekennt man im Glaubensbekenntnis. Und nun wohnt man im Land und genießt das Heilsgut der »Ruhe«. Man hat nur Jahwes Gebote zu beobachten, um sich dieser Heilsgabe immer erfreuen zu können. So konzentriert der Bund Israels Aufmerksamkeit auf Vergangenheit und Gegenwart. Er ruft nicht auf, erwartend und hoffend in die Zukunft zu blicken. Denn muß man sich nach der Zukunft sehnen, wenn die Gegenwart schon alles bietet?

Dennoch tritt nach G. von Rad mitten im Bundesdenken eschatologische Haltung auf. G. von Rad möchte sie in dem Dokument finden, das vielleicht am reinsten die Bundestheologie spiegelt, im Buch Deuteronomium. Das Deuteronomium gibt sich als Rede, die Mose im Lande Moab, vor dem Einzug Israels in sein Land und damit vor der Erlangung des Heilsguts der »Ruhe«, vor Israel gehalten hat. Aber wir wissen, daß dieses Buch in Wirklichkeit nicht von Mose stammt, sondern aus späterer Zeit, als Israel längst im Lande saß. Zu einer Zeit, als Israel die »Ruhe« schon hatte, wurde also die Fiktion geschaffen und beim kultischen Gebrauch der deuteronomischen Texte immer wieder aktualisiert, als habe Israel sie noch nicht, und aus dieser Fiktion heraus wurden dann neu die Gebote verkündet. Das ist nach G. von Rad für die Frage nach

einer Eschatologie im Deuteronomium bedeutsam. Er schreibt: »Da nun aber das Deuteronomium literarisch gewiß aus der Zeit nach der Landnahme stammt und also in einer einzigen großen Fiktion das längst im Lande wohnende Israel noch einmal an den Horeb stellt, so geht doch ein deutlicher eschatologischer Zug durch das Ganze. Alle die Heilsgüter, von denen es redet, auch und gerade das Leben in der ‚Ruhe‘, sind als Verheißung wieder vor die Gemeinde hingelegt, die nun in die Entscheidung für Jahwe gerufen ist. Wir stehen hier vor einem der interessantesten Probleme der alttestamentlichen Theologie: Verheißungen, in der Geschichte erfüllt, werden dadurch nicht entaktualisiert, sondern bleiben auf neuer Ebene und in teilweise gewandelter Gestalt als Verheißungen stehen. Gerade die Landverheißung wurde auch nach ihrer Erfüllung immer wieder als zukünftiges Heilsgut verkündet.«

Das eigentümliche Ineinander von Jetzt-schon und Noch-nicht, das für den neutestamentlichen Begriff des Eschaton typisch ist, wäre also schon in der Bundestheologie Israels dagewesen. Das Deuteronomium in seiner jetzigen Gestalt spiegelt zwar erst die Bundestheologie der ausgehenden Königszeit, aber gerade in seiner inneren Struktur (und zu ihr gehört ja wohl die Fiktion der Mosesrede) spiegelt es die alten und nie veränderten Strukturen des Bundeskultes.

Tatsächlich gab es in Israel mindestens seit dem Augenblick, in dem das Bundesdenken mit der Gattung des »Bundesformulars« verbunden war, im Zusammenhang des Bundes auch immer die Ausschau in

die Zukunft. Denn bei der kultischen Verlesung, Erneuerung und Bestätigung des Bundes mußte sich die Gemeinde Israels immer wieder feierlich unter Segen und Fluch stellen. Segen rief sie auf sich herab für den Fall der Bundestreue, Fluch für den Fall des Bundesbruches. Damit richtete sie ihre Existenz auf noch zukünftiges Handeln ihres Bundespartners Jahwe aus, der je nach dem Verhalten Israels die Gaben des Heiles neu gewähren oder entziehen konnte. So ist es nur sachgemäß, wenn Israel in diesem Zusammenhang sich immer wieder neu als das noch gar nicht ins Land Kanaan eingezogene Volk Jahwes verstand, wenn es sich im Kult immer wieder sagen ließ, daß ihm die »Ruhe« noch nicht sicher gegeben war, sondern erst bevorstand.

Diesem Selbstverständnis Israels entspricht auch das wichtigste religiöse Phänomen der Königszeit, das Prophetentum. Denn die Propheten kommen ja von Gott zu seinem Volk, um es im Hinblick auf seine Zukunft, im Hinblick auf eine mögliche Gefährdung des zukünftigen Heils vor dem Abfall zu warnen. Israel blickt also in seiner Bundesreligion erwartend in die Zukunft.

Doch muß man sich fragen, ob es sinnvoll ist, diesen Typ von Erwartung schon eschatologisch zu nennen. Von einer Endzeit ist hier keine Rede. Nicht einmal wird die Zukunft als wesentlich größer als die Gegenwart gedacht. Die Zukunft ist einfach offen. Israel hat schon alles und erwartet auch wieder alles. Ob es ihm zukommt, hängt von ihm selbst und seinem Gott ab. G. von Rad hat also geglaubt, hier schon von Eschatologie reden zu sollen.

Die heilsgeschichtlich-universale Zukunftserwartung

Etwa um das Jahr 1000 vor Christus, zur Zeit Davids oder Salomons, entsteht ein literarisches Werk, in dem uns ein neuer Typ der Zukunftserwartung begegnet. Da wird zunächst einmal zukünftiges Heil nicht nur für Israel, sondern für die ganze Menschheit erwartet. Außerdem ist hier das Heil der Zukunft wohl größer als das der Gegenwart gedacht. Es handelt sich um den Geschichtsentwurf des Jahwisten.

Für uns ist das Werk des Jahwisten nicht mehr unversehrt greifbar. Es ist eine der Quellenschriften, die im jetzigen Pentateuch zu einer einzigen Erzählung über die Ursprünge der Welt und des Volkes Israel zusammengearbeitet sind. Aber durch literarkritische Analyse kann man doch die einzelne Quellenschrift mit hinreichender Sicherheit isolieren. Das gilt mindestens vom Jahwisten und von der Priesterschrift, weniger vielleicht vom sogenannten Elohisten. Man kann nicht nur den Umfang des Jahwistischen Werkes bestimmen, sondern auch nach seinem besonderen Zweck und nach seiner Geschichtsschau fragen. Dabei ist zu beachten, daß der Jahwist einerseits vor allem Sammler ist, Übermittler der alten, ursprünglich nur mündlich weitergegebenen Überlieferungen seines Volkes, daß er aber zugleich ganz neu über die Geschichte nachdenkt. Während das alte Israel in seinem kultischen Glaubensbekenntnis bei den Taten Gottes an den Patriarchen begann und dann nur noch die Geschichte des eigenen Volkes bis zur Hereinführung ins Land Kanaan entlangging – ein Geschichtshorizont, den auch das elohistische Geschichtswerk nach dem Jahwisten

noch nicht verlassen wird –, stellt der Jahwist die Geschichte Israels in den umfassenden Horizont der gesamten Völkerwelt. Deshalb beginnt er sein Werk nicht mit Abraham, sondern baut vor die Patriarchengeschichte noch die Urgeschichte, die mit den Anfängen der Menschheit schlechthin beginnt: mit Erschaffung, Paradies und Sündenfall. In der ihm gegebenen Weise referiert er auch über die Geschichte der gesamten Menschheit, bis er dann am Ende des elften Kapitels der Genesis zu Abraham kommt. Dann spricht er nur noch von den Nachkommen Abrahams, aber selbst dann bleibt die Gesamtmenschheit noch für ihn im Blick: ihr gilt die Zukunft. Der von ihm selbst formulierte eigentliche Schlüsseltext seines Werkes verheißt Abraham (und seinen Nachkommen): »In dir können Segen gewinnen alle Sippen der Erde« (Gn 12,3; Übersetzung: H.W. Wolff). Hier wird doch eine auch für die Leser des Jahwistischen Geschichtswerks selbst noch ausstehende Zukunft sichtbar gemacht, in der durch die Vermittlung der Abrahamsippe universaler Segen einziehen wird.

Die Geschichte der Menschheit ist für den Jahwisten zunächst einmal eine Geschichte des wachsenden Fluches. Sofort am Anfang der Geschichte tritt die Sünde auf, und aus ihr folgt der Fluch. Sünde und Fluch breiten sich mit der Menschheit selbst aus. Da erwählt Gott Abraham und setzt in ihm den Samen des Segens in die Geschichte ein. Im Volk Israel soll der Segen heranwachsen, aber in der Zukunft soll er für alle Völker Frucht bringen. Dieses Hauptthema seines Werkes läßt der Jahwist sofort in der ersten Szenenfolge seiner Geschichtsschau anklingen, indem er Gott

da, wo er zum erstenmal den Fluch ausspricht, auch schon dessen Ende ankündigen läßt. Denn schon im Paradies sagt Gott zur Schlange: »Feindschaft will ich stiften zwischen dir und der Frau, zwischen deinem Samen und ihrem Samen. Er wird dir den Kopf zerstoßen, weil du nach seiner Ferse stößt« (Gn 3,15; Übersetzung: J. Haspecker-N.Lohfink). Als Hinweis auf den universalen Segen der Zukunft möchte der Jahwist wohl auch die älteren Stammesorakel verstanden wissen, die er in sein Werk einbaut, vor allem den archaischen, für uns nur noch schwer übersetzbaren Vers über den Stamm Juda: »Nie weicht das Szepter von Juda noch der Führerstab von seinen Füßen, bis daß der Herrscher kommt, dem die Völker gehorchen« (Gn 49,10; Übersetzung: Zürcherbibel). Zwar wird der Jahwist gedacht haben, dieses Wort habe sich schon in David erfüllt. Aber im Lichte seiner Verheißung vom universalen Völkerseggen müssen wir doch zugleich annehmen, daß er auch dieses Wort nochmals in die Zukunft weisen ließ.

Nach dem Jahwisten begegnet uns noch oft in den verschiedensten Schichten des Alten Testaments dieser Typ der heilsgeschichtlich-universalen Zukunftsschau, und zwar oft gerade in der Gestalt, daß Jerusalem oder die Davidsdynastie als Mittelpunkt des zukünftigen Heils gedacht wird.

So sang man im Jerusalemer Tempelkult unter bewußter Bezugnahme auf die Abrahamsgestalt am Ende des Jahwe-Königs-Hymnus Ps 47: »König ist Jahwe über die Völker. Jahwe sitzt auf seinem heiligen Thron. Die Edlen der Völker sind versammelt als Volk des Gottes Abrahams. Denn Jahwe gehören die Schilde

auf Erden. Hoch erhaben ist er.« Nach Josef Schreiner liegt die überlieferungsgeschichtliche Priorität sogar in dieser Jerusalemer Tempeltheologie. Von ihr hätte der Jahwist die Anregung für seine Geschichtskonzeption empfangen.

In diesen Zusammenhang gehört auch das bei Jesaja wie bei Micha überlieferte Zukunftswort von der Völkerwallfahrt nach Jerusalem: »In zukünftigen Tagen wird es geschehen: da steht der Berg mit dem Hause Jahwes festgegründet an der Spitze der Berge und überragt die Hügel. Alle Völker strömen zu ihm, viele Nationen pilgern und sprechen: Kommt, laßt uns hinaufziehen zum Berge Jahwes, zum Hause des Gottes Jakobs, daß er uns seine Wege lehre und wir wandeln auf seinen Pfaden. Denn Weisung geht aus von Zion, das Wort Jahwes von Jerusalem. Er wird Recht sprechen zwischen den Völkern und entscheiden für viele Nationen. Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen schmieden und ihre Spieße zu Rebmessern. Kein Volk wird wider das andere das Schwert erheben, sie werden den Krieg nicht mehr lernen« (Is 2,2–4, vgl. Mi 4,1–3).

Auch die mit Sicherheit Jesaja zuzuordnende Zukunftsschau gehört weithin in diesen Zusammenhang, wobei bei ihm die David-Jerusalem-Motive besonders stark hervortreten. Vor allem sind hier, in Weiterführung des zunächst auf eine konkrete zeitgeschichtliche Situation gehenden, dann aber von Jesaja selbst eschatologisch neuinterpretierten Immanuel-Orakels von Is 7, die beiden Lieder Is 8,23–9,6 (»Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben, und die Herrschaft kommt auf seine Schulter . . .«) und 11,1–16 (»Ein Reis geht hervor aus dem Stumpfe Isais . . .«)

zu nennen. Vor allem in Is 11 sammeln sich nun zur Darstellung des Zukunftsbildes die verschiedensten Motive. Wir begegnen der altorientalischen Königs-ideologie, dem Paradiesesmotiv des Tierfriedens, Motiven des Heiligen Krieges, schließlich Themen aus der vergangenen Heils- und Unheilsgeschichte Israels (Loskauf von Ägypten, Hindurchführung durch das Meer, Dualität zwischen Nord- und Südreich). Allerdings tauchen in diesem Text nun auch schon Elemente auf, welche die beim Jahwisten erstmalig auftretende Form der heilsgeschichtlich-universalen Zukunftserwartung übersteigen: es fällt das Wort vom »Rest« Israels, und es ist wichtig, daß an eine Art Wiederholung der alten Heilssetzungen der Vergangenheit in der Zukunft gedacht wird. Das weist schon auf einen neuen Typ der Eschatologie Israels hin, von dem sofort gesprochen werden muß. Im übrigen besteht aber immer noch der Rahmen, den schon der Jahwist kannte. Es wird gesprochen von einem Gesamtplan Gottes für die Geschichte. Am Ende der Geschichte – durchaus noch innerhalb der Geschichte, aber am Ende all des Geschehens, das durch menschliche Schuld und göttliche Antworten auf diese Schuld entfesselt und vorangetrieben wird, soll der reine Raum des Segens stehen. Dieser Segen kommt von Gott, wird aber im Gang der Geschichte durch Israel, genauer: durch das von Davids Dynastie in Jerusalem gelenkte Israel den Völkern vermittelt. In den Raum dieser Erwartung gehört also auch ein davidischer Herrscher, ein »Gesalbter« (hebräisch *mašîḥ*, »Messias«). Vor allem Jesaja kann seine Eschatologie von der Messiasgestalt her entfalten.

Dieser Typ der Zukunftsschau wird von den meisten Forschern schon als Eschatologie betrachtet. Andere zögern aber auch hier noch, denn es gibt nun weitere Entwicklungen in Israel, die neue, bisher unbekannte Züge zur Zukunftserwartung hinzufügen.

Die Periodisierung von Gericht und Heil

Entscheidend sind für die Weiterentwicklung des Zukunftsbildes die Propheten etwa vom Einsetzen der Schriftprophetie bis zu Jeremia und Ezechiel. Genauer können wir sagen: die Propheten, die kurz vor dem Zusammenbruch des Nord- und Südreiches und in der Anfangszeit des babylonischen Exils selbst auftraten.

War es immer die Aufgabe der Propheten gewesen, die Gefährdung des Bundes durch die Sünde Israels aufzudecken und Israel durch Gerichtsandrohung zur Bundestreue zurückzuführen, so wurden die Propheten mit zunehmender Verhärtung Israels reine Boten des kommenden Gerichts. Es entstand die Gerichtsprophetie im strengen Sinn, die wohl schon mit Amos und Osee einsetzt. Die Zukunft Israels wird als hereinbrechendes Dunkel gesehen. So sagt Amos, indem er ein leitendes Motiv der alten Heilserwartung, das Motiv vom »Tag Jahwes«, aufgreift: »Wehe euch, die ihr den Tag Jahwes herbeisehnt! Was soll euch denn der Tag Jahwes? Er ist Finsternis, und nicht Licht! Es wird sein, wie wenn einer dem Löwen entflieht, da begegnet ihm der Bär, und dann flieht er ins Haus und stützt die Hand an die Wand, da beißt ihn die Schlange. Der Tag Jahwes ist Finsternis und nicht Licht, dunkel und ohne Glanz« (Am 5,18–20).

Aber die Verschärfung der Gerichtsandrohung war nur das eine. Hand in Hand ging eine neue Einsicht auf über ein hinter dem totalen Gericht dann doch wieder wartendes Heil. Bei Jesaja dient der Gedanke des »Restes« zur Verbindung der beiden Wirklichkeiten. Ein »Rest Israels« wird dem Gerichte entgehen, weil er glaubend an Jahwe festgehalten hat. Ihm wird dann aus dem Stumpf des umgehauenen Baumes der David-dynastie der neue König der Heilszeit als Reis emporsprossen.

Man kann sich den hier gemeinten Umbauprozess in der Zukunftserwartung am leichtesten vom alten Bundesdenken her deutlich machen. Im Bundeskult rief Israel Fluch und Segen auf sich herab. Israel rief beides herab. Beides stand als gleiche Möglichkeit der Zukunft vor ihm. Entweder das eine oder das andere würde eintreten. Nun war das Kommen des Fluches sicher geworden. Zugleich wurde den Propheten aber deutlich (und vielleicht hat dazu gerade die heilsgeschichtlich-universale Geschichtsschau des Jahwisten und der Jerusalemer Tempeltraditionen beigetragen), daß dennoch für die Freiheit und Liebe Jahwes der Segen das Umfangende und Letzte war. So wurde nun aus dem Nebeneinander von Fluch und Segen ein Hintereinander. Hinter die auf jeden Fall und bald zu erwartende Zeit des Gerichtes, in der sich der Fluch auswirkte, trat die dennoch zu erhoffende, dennoch gewährte Zeit neuen Segens.

In einem späten Text des Deuteronomiums, der wohl erst im babylonischen Exil geschrieben wurde, ist dieses neue Schema der Zusammenordnung von Segen und Fluch, die Historisierung der ursprünglich

nebeneinander stehenden Möglichkeiten der Zukunft, sogar in den führenden Bundestext selbst eingedrungen. Da heißt es: »Wenn du Kinder und Kindeskinde zeugst und ihr eingelebt seid im Land; wenn ihr dann verderbt und ein Gottesbild anfertigt in der Gestalt irgendeines Wesens; wenn ihr tut, was böse ist in den Augen Jahwes, deines Gottes – ich rufe heute gegen euch den Himmel und die Erde zu Zeugen an, daß ihr dann aus dem Lande verschwinden werdet, in das ihr jetzt über den Jordan hinüberzieht, es zu besetzen. Ihr werdet euch nicht lange darin halten, sondern vertilgt werden. Jahwe wird euch unter die Völker zerstreuen. Gering an Zahl wird euer Rest sein unter den Nationen, zu denen Jahwe euch führen wird . . . Von dort aus werdet ihr dann Jahwe, euren Gott, suchen, und du wirst ihn finden, wenn du nach ihm fragst mit ganzem Herzen und mit ganzer Lebendigkeit. Wenn du in Not bist, dann werden alle diese Worte dich finden, in den späteren Tagen. Du wirst umkehren zu Jahwe, deinem Gott, und wirst auf seine Stimme hören. Denn ein barmherziger Gott ist Jahwe, dein Gott. Er läßt dich nicht fallen, er verdirbt dich nicht, er vergißt nicht den Bund mit deinen Vätern, den er geschworen hat« (Dt 4,25–31).

Durch die vor- und frühexilischen Propheten haben wir nun also in Israel die Erwartung eines Nacheinanders von Gericht über Israel und kommendem Heil. Dabei tritt nun noch eine andere, äußerst wichtige Verschiebung auf. Da das in der Vergangenheit, beim Auszug aus Ägypten und bei der Hereinführung ins Land Kanaan von Gott gesetzte Heil in der Katastrophe eines alles aufzehrenden Gerichtes endet und

dann ein neues Heil von Gott her gesetzt werden muß, waren jene alten Setzungen offenbar schwach, und alles Interesse des Glaubens richtet sich auf die neuen Setzungen, die nach dem Gericht kommen werden. Die werden dann neu, stark und endgültig sein. Man kann sie zwar typologisch in Beziehung zu den alten Setzungen bringen: dem alten Exodus wird ein neuer Exodus entsprechen, dem alten Land Israels ein neues Land (wie die letzten Kapitel des Buches Ezechiel es beschreiben), dem alten Bund ein neuer Bund (wie Jr 31 verkündet), und ein neuer David wird auftreten (vergleiche etwa Ez 34). Aber zwischen dem alten und dem neuen Heil herrscht nicht nur Entsprechung, sondern Überbietung. Das Alte hat sich als vergänglich und vorläufig erwiesen. Das Neue wird größer sein, ja es wird endgültig und unübertrefflich sein.

Damit mußte sich aber eine Grundhaltung ändern. Wenn Israel bisher über die Zukunft nachdachte, gründeten doch die Wurzeln der Existenz in der Vergangenheit. Man lebte aus der Vergangenheit, von ihr aus entwarf man Gegenwart und Zukunft. Jetzt wurden die Gewichte verlagert. Der Anker des Glaubens wurde in die Zukunft ausgeworfen. Das wirkliche Heil steht noch aus. Die Hoffnung wird zur entscheidenden Haltung. Die normale Blickrichtung des Menschen wird um 180 Grad gewendet.

Von dieser neuen Haltung, die nicht nur Zukunft kennt, sondern von ihr her lebt, hat G. von Rad im zweiten Band seiner »Theologie des Alten Testaments« gesagt, da sei nun der Begriff des Eschatologischen im strengen Sinn am Platze. Vom Eschatologischen müsse man in dem Augenblick reden, wo der große Abbau

alles Bisherigen erwartet wird, und hinter ihm das Neue, Endgültige, von Jahwe Gewirkte in Sicht kommt, aus dem man jetzt schon lebt, gleichgültig, ob man es nah oder fern, innergeschichtlich oder geschichtlich vorstelle. Doch auch hier stimmen nicht alle Alttestamentler zu. Einige verlangen, um von Eschatologie reden zu können, noch ein weiteres Element, das erst bei den spät- und nachexilischen Propheten beobachtet werden kann, das Moment der Naherwartung.

Die spät- und nachexilische Naherwartung

Typische Vertreter dieser Form der Zukunftsausschau sind Deutero-Jesaja, Haggai und Sacharja. Diese Propheten leben in dem Bewußtsein, die Zeit des Gerichtes sei schon fast ganz abgelaufen, und nun sei unmittelbar der Einbruch des Wunders zu erwarten, der Beginn der neuen Zeit des Heils. »So spricht Jahwe, der einst einen Weg bahnte im Meer und einen Pfad in mächtigen Wassern, der ausziehen ließ Wagen und Rosse, Streitmacht und Gewaltige zumal – da liegen sie, stehen nimmer auf, sind ausgelöscht, wie ein Docht verglommen –: Gedenket nicht mehr der früheren Dinge, und des Vergangenen achtet nicht! Siehe, nun schaffe ich Neues. Schon sproßt es, gewahrt ihr es nicht? Ja, ich lege durch die Wüste einen Weg und Ströme durch die Einöde. Mich werden ehren die Tiere des Feldes, Schakale und Strauße; denn ich schaffe in der Wüste Wasser und Ströme in der Einöde, damit ich tränke mein erwähltes Volk, das Volk, das ich mir gebildet habe« (Is 43, 16–20). Deutero-Jesaja, von dem dieses Wort stammt, fühlt sich unmittelbar an der

Schwelle eines neuen Weltzeitalters. Vor allem die Kapitel 51 und 52 muß man daraufhin lesen. Immer wieder ertönen Befehle, Aufrufe, Weckworte. Die Zeit, da Gott Israel den Taumelbecher zu trinken gab, ist nun vorbei. Schon kommen auf den Bergen die Freudenboten, die den Frieden verkünden, die gute Botschaft, das Heil.

Zwei Jahrzehnte später leben Haggai und Sacharja aus der gleichen Erregung der Nähe des Kommenden, und auch später bricht diese Naherwartung im nach-exilischen Israel immer wieder auf, so etwa in der Zeit der Makkabäerkämpfe, dann etwa um 100 vor Christus, als die Gemeinde von Qumran sich bildete, dann zur Zeit Jesu selbst.

Wenn dieses existentielle Moment der unmittelbaren Bereitschaft die generelle Erwartung einer Heilszeit im Anschluß an die Zeit des Gerichts zu höchster Aktualität steigert, dann haben wir – so schrieb etwa Georg Fohrer 1960 in einem Aufsatz über die »Struktur der alttestamentlichen Eschatologie« – überhaupt erst das, was wir »Eschatologie« nennen dürfen. Aber ehe wir dazu Stellung nehmen, ist noch ein letzter Typ der Zukunftserwartung zu nennen, für den allein einige Forscher das Wort »Eschatologie« reservieren möchten.

Transzendente Eschatologie und Apokalyptik

Um ihm zu begegnen, müssen wir recht weit in der Geschichte Israels herabgehen. Die Zukunftserwartung läuft inzwischen kräftig weiter, ja sie wird jetzt eigentlich erst richtig literarisch produktiv. Die bisher be-

trachteten Typen sind alle weiterhin da, sie vermischen und kombinieren sich in oft recht eigentümlichen Formen. Bisweilen ist es auch schon schwer, genau zu sagen, welchem Typ der Erwartung ein bestimmter Text angehört, etwa das Buch Joel. Haben wir hier Naherwartung oder gerade Distanzierung von der Naherwartung? Die Antwort fällt so schwer, weil die alten Bilder und Motive immer mehr Gemeingut werden, als Chiffren und Rückverweise auf frühere Prophetentexte eingesetzt werden und wohl damals schon oft nur dem Eingeweihten verrieten, wohin eigentlich ihre Sinnspitze wies. Doch solche literarischen Entwicklungen bedeuten nicht ohne weiteres auch einen sachlich neuen Typ der Haltung zur Zukunft.

Ein solcher erscheint erst am unteren Rande der Zeit des Alten Testaments, praktisch im Buche Daniel. Hier begegnet uns zum erstenmal literarisch die Gattung der Apokalyptik, inhaltlich die Verkündigung eines diese Welt und diese Geschichte übersteigenden Heils.

Vieles, was die Apokalyptik von der alten Prophetie abhebt, dürfte zunächst rein literarisch sein. Es liegen hier völlig neue Ausdrucks- und Darstellungsformen vor, die zwar die alten prophetischen Motive aufgreifen, sie aber nun ganz neu einordnen. Himmelsreisen finden statt, die Helden der Apokalypsen haben symbolische Träume oder Visionen und bekommen dieselben dann durch Deuteengel interpretiert, geschichtliche Aussagen werden in Tier- und Zahlensymbolen verschlüsselt, viel Bildungs- und Wissensstoff wird am Wegrand abgeladen, Allegorie türmt

sich auf Allegorie, alles wird als eine geheime Offenbarung ausgegeben, die einem berühmten Mann der fernen Vergangenheit zuteil wurde – soweit zu der uns vielleicht seltsam anmutenden literarischen Form. In sie wird die alte Zukunftserwartung nun umgesetzt und dabei neu zur Naherwartung aktualisiert.

Dabei allerdings geschieht nun oft auch ein sachlicher Wandel. Das endgültige Heil wird nicht mehr innergeschichtlich erwartet, sondern aus einem Bereich, der unserer Geschichte transzendent ist. Bei Daniel deutet sich das erst skizzenhaft im zweiten, siebten und zwölften Kapitel an. Eindeutig wird in dieser Hinsicht erst die apokalyptische Literatur der Jahrhunderte vor und nach der Geburt Christi sein, die aber nicht mehr zum Kanon der Heiligen Schrift des Alten Testaments gehört und – von einem Sonderfall, der Johannesapokalypse, abgesehen – auch nicht ins Neue Testament aufgenommen wurde. Erst diese transzendent-eschatologische apokalyptische Literatur steckt den geistes- und religionsgeschichtlichen Kontext Jesu und des Neuen Testaments ab. Im Danielbuch wird der transzendente Charakter der Endereignisse gerade nur angedeutet. Im siebten Kapitel erscheint die endzeitliche Gestalt des aus dem Himmel kommenden präexistenten »Menschensohnes«, der dann die neue Welt beherrscht: »Ihm verlieh man Herrschaft, Würde und Königtum; alle Völker, Stämme und Sprachen dienten ihm. Seine Herrschaft ist eine ewige, unvergängliche Herrschaft, sein Königtum wird nie zerstört« (7,13).

In der späteren Apokalyptik wird beim großen Weltgericht dieser Kosmos selbst vernichtet. Ein neuer

Kosmos tritt hervor, in dem das Heil verwirklicht wird.

In dem geistigen Raum, in dem die Apokalyptik gepflegt wird, entwickelt sich nun auch die Hoffnung auf eine Auferweckung der Toten, damit alle Anteil am Leben der kommenden Welt haben. Auch davon findet sich in den kanonischen Schriften des Alten Testaments nur das allererste Zeugnis, bei Dn 12, in den Makkabäerbüchern und in der Weisheit Salomos. Es ist nicht nötig, darauf genauer einzugehen, wir befinden uns am äußersten Rand des alttestamentlichen Kanons.

Aber es gibt Forscher, etwa Hölscher und Mowinckel, aber auch Fohrer in seinen älteren Veröffentlichungen, die überhaupt nur dies als Eschatologie bezeichnen würden. Denn, so definieren sie, »eschatologisch« sind nur Erwartungen, die sich auf Ereignisse jenseits dieser Zeit und dieser Geschichte beziehen.

Das Eschatologische im Alten Testament

Unser Überblick über die verschiedenen Typen der Zukunftserwartung im Alten Testament war zugleich eine Andeutung der Entwicklung, die die Einstellung zur Zukunft in Israel durchgemacht hat. Allerdings sollte man das Wort »Entwicklung« nur mit Vorsicht gebrauchen. Denn ältere Haltungen ziehen sich weiter, auch wenn neue Sichten sich danebenstellen. Vor allem in der nachexilischen Zeit wird das Bild außerordentlich kompliziert. Noch gefährlicher wäre es, von einer Aufwärtsentwicklung zu reden oder gar diese »Aufwärtsentwicklung« als »langsame Vergeistigung und

Entmaterialisierung« zu charakterisieren. Würde da nicht ein Geistbegriff des vorigen Jahrhunderts, wenn nicht gar der Aufklärungszeit zum Maßstab gemacht? Und ist die Apokalyptik selbst im Sinne dieses Geistbegriffs wirklich vergeistigter als die sparsame Segens-
theologie des Jahwisten? Auch sollte uns ein inspirationstheologisches Faktum zu denken geben, das Vertreter von Entwicklungstheorien immer in Verlegenheit bringen muß: Wenn wirklich die eschatologische Offenbarung im Alten Testament eine stetige Entwicklung durchmachte und wenn diese Entwicklung in der Apokalyptik gipfelte – warum hat Gott dann zugelassen, daß alle großen jüdischen Apokalypsen außerhalb des Kanons der Heiligen Schrift blieben? So mag es genügen, wenn wir feststellen, daß die Erwartungen Israels in der Zeit des Alten Testaments in verschiedenen Grundgestalten auftraten, die langsam zueinanderkamen, einander zum Teil ablösten, zum Teil sich nebeneinanderstellten oder ineinander verflochten.

Welche Typen der Erwartung den Namen »Eschatologie« verdienen, wollten wir nun im Rahmen christlichen Theologisierens vom Neuen Testament her bestimmen, das sich selbst als Zeugnis des eingetretenen Eschaton versteht und im Alten Testament die Verheißung und Erwartung seiner selbst sucht. Welche der gekennzeichneten und unterschiedenen Typen der Zukunftserwartung des Alten Testaments fügen sich in diesem vom Neuen Testament her bestimmten Rahmen ein?

Zweifellos vor allem die zuerst beim Jahwisten begegnende Erwartung eines universalen Segens, der

am Ende einer durch Sünde und Fluch gekennzeichneten Menschheitsgeschichte durch die Sippe Abrahams vermittelt wird. Insofern gerade in diesem Typ der Zukunftserwartung die Gestalt eines Davididen eine zentrale Rolle spielt, können wir nicht nur von Eschatologie, sondern zugleich von Messianismus reden. In gleicher Weise fügt sich die mehr von Israel her denkende, von den vor- und frühexilischen Propheten geschaffene Erwartung einer innergeschichtlichen Heilszeit nach dem Ablauf des zunächst über Israel fälligen Gerichtes hier ein. Hierhin gehört etwa der Terminus »Neuer Bund«, den Jesus im Abendmahl für sich und sein Werk beansprucht. Auch hier haben wir Eschatologie im Sinne des Neuen Testaments.

Wie aber, wenn diese Erwartung im Alten Testament als Naherwartung auftrat? Indem sie sich nicht bewährte, scheint sie doch zugleich das eigentlich zu Erwartende, das erst später kommende Christusereignis, verfehlt zu haben! Hierzu wäre viel zu sagen, aber vielleicht genügt eine kurze Andeutung. Wahrscheinlich lag »Naherwartung« in Wirklichkeit auch vor, wo wir es aus den literarischen Zeugnissen nicht immer deutlich herausanalysieren können. Es dürfte überhaupt keine echte, auf Gottes Zukunft gerichtete Erwartung geben, die sich im menschlichen Bewußtsein nicht mehr oder weniger drängend und damit – sobald sie objektiviert wird – mehr oder weniger deutlich als »Naherwartung« äußert. Deshalb brauchen wir nicht zu zögern, auch da, wo prophetische Zukunftschau sich als Naherwartung äußerte, die objektiv den Ereignissen vorgriff und insofern »falsch« war,

dennoch eine Erwartung zu sehen, die sachlich auf die Wirklichkeit des Neuen Testaments ging und deshalb auch in dessen Sinn echte Eschatologie genannt werden muß.

Dagegen kann die am unteren Rand des Alten Testaments auftretende transzendente Erwartung der Apokalyptik nicht ohne weiteres in unserem Sinne eschatologisch genannt werden. An ihr ist gerade die Kritik anzubringen, die das Neue Testament an jeder Apokalyptik anbringt. Das Heil ist nicht völlig transzendent. Die Welt muß nicht zusammenbrechen, ehe eine neue erscheint. Der Menschensohn erscheint nicht nur in Herrlichkeit vom Himmel her, sondern zunächst in der Schwachheit unseres Fleisches. Der Menschensohn muß zunächst einmal leiden und sterben, dann erst wird er am dritten Tage auferstehen. Natürlich: im Maße, in dem das Neue Testament die Apokalyptik nun auch wieder aufnimmt und ihr echten Aussagewert zuerkennt, kann man die alttestamentlichen Ansätze zur Apokalyptik auch wieder in unserem Sinn eschatologisch nennen.

So bleibt nur noch die Frage der Zukunftserwartung, die mit dem Bundeskult selbst gesetzt war: das Stehen in der Heilsgabe, das zugleich ein Wissen um das Noch-nicht-Besitzen dieser Gabe war, aber doch so, daß die Zukunft nicht als etwas die Gegenwart grundsätzlich Übersteigendes empfunden werden mußte. Hier dürfte noch keine Eschatologie im Sinne der neutestamentlichen Bestimmung vorliegen. Es fehlt gerade das Bewußtsein, das Eigentliche müsse erst noch kommen. Allerdings ist hier alles auf eine sich entwickelnde Eschatologie hin offen. Es handelt sich um

eine Vor- und Rahmenform für eschatologische Erwartung. Und sie hat ja zweifellos echte Formen der Eschatologie aus sich heraus entlassen. Soweit allerdings Menschen in ihrer Offenheit verbleiben wollten und gerade nicht den Ruf hören wollten, sich einer größeren Zukunft zu verschreiben, konnte man aus ihr auch eine Gegenfigur zur Eschatologie machen.