

Vom Ergreifen des „kairos“ und dem Ausharren bis zum bitteren Ende

Zeitdimensionen im Grenzbereich von Frühjudentum und Frühchristentum und was wir davon lernen können

Andreas Vonach

1. Hinführung

„Zeit“ ist ein Begriff, der derzeit in aller Munde ist. Meist hat man keine Zeit. Dennoch ist der Begriff und damit das mit ihm zum Ausdruck gebrachte Phänomen – und war es auch immer schon – sehr relativ. Einerseits ist Zeit eine Einteilungssache oder, anders gesagt, eine Frage der persönlichen und individuellen Prioritätensetzung, andererseits ist Zeit ein kontingentes Gut, dem alle – ob sie wollen oder nicht – unterworfen sind. Im Schriftkorpus des Alten Testaments ist es vor allem das Koheletbuch, das die Erfahrung der Kontingenz, der Begrenztheit des menschlichen Lebens und damit der Möglichkeiten individueller Lebensentfaltung sowie der weitgehenden Unplanbarkeit und Schicksalhaftigkeit der eigenen Lebensgestaltung kritisch thematisiert. Dennoch hält der jerusalemer Weisheitslehrer des ausgehenden 3. Jahrhundert v. Chr. daran fest, dass nicht nur das kollektive Heil des jüdischen Gottesvolkes, sondern auch das persönliche Schicksal jedes einzelnen Menschen letztlich in Gottes Hand liegt. So kann Norbert Lohfink bezüglich der theologischen Anthropologie des Koheletbuches sagen, dass sie einerseits eine „Destruktion einer Weltformel, die dem Menschen Verfügung über die Zukunft zu geben behauptete“¹ darstelle, andererseits aber auch eine „Einladung [sei], sich wieder ins Offene des jeweils nächsten Augenblicks zu stellen, einfach in Gottes Verfügung“². Dies jedoch nicht im Sinne einer göttlichen Determination, sondern durch verantwortungsvolles und reflektiertes Ergreifen der von Gott ermöglichten Handlungsspielräume.

¹ Lohfink, Norbert, Kohelet, Würzburg ³1986, 17.

² Ebd.

Ganz anders rechneten die wenig später in Erscheinung tretenden eschatologischen und apokalyptischen Bewegungen und Denkrichtungen von vornherein nicht mehr mit individuell positiv erlebbaren Augenblicken in dieser Welt, sondern postulierten generell ein besseres Leben für die Frommen nach ihrem Tod im Jenseits beziehungsweise im Reich Gottes, oder gar ein unmittelbar bevorstehendes Ende der Weltzeit insgesamt, und je nach Ausrichtung für mehr oder weniger Gruppen von Menschen ein künftiges Dasein in einer neuen Welt- und Zeitkategorie. Historisch gesehen sind die ersten apokalyptischen Denkschulen aus dem eschatologisch orientierten Flügel des hellenistischen Judentums heraus erwachsen, dessen Anhänger keine gute Zukunft in dieser Welt mehr zu erhoffen wagten. Vielmehr verkörperten sie jenes Derivat der Prophetie Israels, das nur noch in einer kompletten Neuschöpfung, nicht jedoch in dieser Welt, eine realistische Heilsoption für die gerechten und gottesfürchtigen Menschen zu erkennen glaubte. Zielte die traditionelle Prophetie darauf ab, dem Volk Einsicht zu vermitteln, dass durch persönliche oder kollektive Umkehr eine Wende der aktuell erlebten tristen Lebenssituation durch Gott im Hier und Jetzt eintreten könne, so verkündeten die eschatologisch orientierten Propheten ein Heil, das nicht in, sondern erst nach dieser Welt beziehungsweise diesem Leben real werden würde. Auf dem Nährboden solcher Anschauungen entstanden dann innerjüdische Gruppierungen, die postulierten, dass in dieser Welt gar nichts mehr besser werden könne, weder durch Umkehr einzelner, noch durch sonst was, sondern dass Gott vielmehr diese Welt vernichten und eine Neuschöpfung für die Frommen und Gerechten einleiten müsse.

„Die Resignation gegenüber den widrigen politischen Umständen, in denen gerade die Frommen ein positives Wirken Gottes nicht mehr erkennen konnten, führte zum geistigen Rückzug aus der Welt. [...] Stärkend und tröstend sieht der Apokalyptiker den gesamten Lauf der Geschichte in Gottes Ratschluss vorherbestimmt. [...] Die jetzige böse Welt ist Zeichen des herannahenden Endes, der neue Äon mit dem Anbruch der ewigen universalen Gottesherrschaft in einem neuen Himmel und einer neuen Erde steht unmittelbar bevor.“³

³ Hofrichter, Peter, Art. Apokalyptik, in: Herders Neues Bibellexikon (2008), 38.

Das Grundparadigma solchen apokalyptischen Gedankengutes im Verhältnis zu den heutigen sogenannten „Apokalypsen“ ist, dass diese ausschließlich und immer „theistische“ Zukunftsszenarien darstellten, sprich, dass man den Untergang dieser und die Schaffung einer neuen Welt ausschließlich Gott zugetraut und auch zugeschrieben hat. Der Mensch – so die Vorstellung dieser Denker – kann diese Welt aus eigener Kraft nicht aus ihren Angeln heben; dies ist vielmehr Gott selbst vorbehalten, ebenso wie die Neuschöpfung. Der einzelne Mensch kann sich für die verbleibende (kurze) Zeit lediglich noch entscheiden, wie er agiert. Zieht er sich schweigend und betend zurück, wie es etwa die Hasidäer getan haben, versucht er nach pharisäischem Vorbild innerhalb der ungerecht erlebten Welt nach bestem Wissen und Gewissen zu agieren oder wehrt er sich notfalls auch mit Waffengewalt gegen erlebtes Unrecht, wie es die makkabäische Bewegung vorgelebt hat.

Mit dem Koheletbuch auf der einen und den eschatologisch-apokalyptischen Bewegungen auf der anderen Seite bieten die Spätschriften des Alten Testaments zwei Grundvarianten der Bewältigung des Problems der Kontingenz menschlichen Daseins, wobei erstere mehr individuell, zweite mehr kollektiv ausgerichtet ist. Beiden liegt die tiefere Frage nach der Gerechtigkeit Gottes und dem Zeitpunkt und der Qualität ihrer Durchsetzung zugrunde.

2. Kohelet und der Aufruf zum Ergreifen des Kairos

Bahnbrechend ist und bleibt in dieser Hinsicht wohl der Weisheitslehrer Kohelet, der einerseits seiner semitischen Tradition verhaftet bleibt, andererseits hellenistische Philosophie in seine Gedankengänge zu integrieren versteht und so ein individuelles wie integratives Heilsmodell zu entwerfen versucht. So bietet er zunächst ein dreiteiliges Zeitschema, das bis zum heutigen Tag beachtenswert erscheint. Nach seinem berühmten „Gedicht über die Zeit“ (Koh 3,1–8) gibt er selber folgende Interpretation:

V 9 a Welchen Vorteil hat der Handelnde bei dem,
b womit er sich abmüht?

V 10 a Ich betrachtete das Geschäft,
b das gegeben hat ein Gott den Menschenkindern,

- c um sich damit zu beschäftigen.
- V 11 a Alles hat er schön gemacht zu seiner Zeit,
 b auch die längere Dauer („olam“) hat er in ihr Herz gegeben,
 c ohne dass der Mensch findet das Werk,
 d das der Gott gemacht hat,
 e von einem Anfang bis zu einem Ende („me rosch we ad
 suf“).
- V 12 a Ich erkannte,
 b dass nichts Gutes in ihnen ist,
 c außer sich zu freuen und Gutes zu tun in seinem Leben.
- V 13 a Aber auch jeder Mensch,
 b dass er isst und trinkt und Gutes sieht bei all seiner Mühe,
 c eine Gabe eines Gottes ist das.
- V 14 a Ich erkannte,
 b dass alles,
 c was der Gott macht,
 d es ist für eine längere Dauer („olam“).
 e Dazu ist nichts hinzuzufügen
 f und davon ist nichts wegzunehmen,
 g aber der Gott hat gemacht,
 h dass man fürchten kann angesichts seiner.
- V 15 a Das, was ist,
 b längst ist es,
 c und was sein wird,
 d längst ist es gewesen
 e und der Gott sucht Verschwundenes.⁴

Im „Gedicht über die Zeit“ selbst betreibt der Autor des Koheletbuches hellenistische Philosophie in hebräischer Sprache, was ein völliges Novum darstellt und gar nicht so einfach ist. Das „hellenistische“ Element seiner Gedankengänge besteht vor allem darin, dass er über die individuelle Lebensspanne eines einzelnen Menschenlebens nachdenkt, was nicht unbedingt dem hebräischen Kollektivdenken entspricht. Der Mensch – so Kohelet – erlebt sein Leben als eine Abfolge von Augenblicken oder Zeitabschnitten, die er als „ēt“ bezeichnet, das in der Septuaginta ganz im Sinne Kohelets als „kai-

⁴ Übersetzung nach Vonach, Andreas, Nähere dich um zu hören. Gottesvorstellungen und Glaubensvermittlung im Koheletbuch, Berlin 1999, 25f.

rós“ wiedergegeben wird. Die Zeitabschnitte, die ein Menschenleben strukturieren, sind nämlich nach Kohelet nicht nur zufällige „Augenblicke“, sondern sie sind von Gott gegebene Möglichkeiten, sein eigenes Leben möglichst sinnvoll zu gestalten.⁵ Nicht immer ist alles möglich, aber es liegt am Menschen zu erkennen, was in welchem Augenblick sinnvoll und gut zu tun ist. Im hellenistischen Kontext würde dies heißen, der Mensch ist aufgefordert, in seinen verschiedenen Lebenslagen den „kairós“ zu erkennen und zu versuchen, ihn bestmöglich umzusetzen. Und genau dafür plädiert Kohelet in seinem Gedicht. Das Beste, das der einzelne Mensch tun kann, ist sein Leben so sinnvoll als möglich zu gestalten, was so viel heißt wie einerseits von sich aus Gutes zu tun (Koh 3,12), um andererseits im Gegenzug auch Gutes erleben zu können (Koh 3,13). Beides ist für ein gutes, menschenwürdiges und gottgefälliges Leben notwendig, bedingt aber auch die Fähigkeit, in den sich bietenden Lebensabschnitten den jeweiligen „kairós“ zu erkennen und entsprechend umzusetzen.

In V.11, dem inhaltlichen Auftakt der Interpretation des Gedichts, geht Kohelet auf die anderen Zeitdimensionen ein, die seinen Gedankengang prägen. Der Mensch erlebt zwar sein eigenes Leben als kontingent und damit vergänglich und kann die einzelnen Zeitabschnitte im Sinne des „ēt“ mitvollziehen und aktiv gestalten, Gott hat ihm aber auch die Fähigkeit gegeben, die „längere Dauer“ (olam) zu denken. Handelt es sich demnach bei „ēt“ im Verständnis des Koheletbuches um die „Menschenzeit“, so bei „olam“ um die „Weltzeit“. Die Menschenzeit ist in diesem Denkansatz eine individuell unterschiedliche Lebensspanne, die jeder Mensch als eine Abfolge von selbst verantwortungsvoll zu gestaltenden Augenblicken erlebt und so aktiven Zugriff darauf hat, während die Weltzeit die Spanne von der Weltenschöpfung bis zum Weltuntergang umfasst und damit als Ganze dem Zugriff des einzelnen Menschen verwehrt bleibt. Gott hat aber dem Menschen den „olam“ – also die Weltzeit – ins Herz gegeben (V 11c), was bedeutet, dass der einzelne Mensch die gesamte Zeit des Weltenlaufes denken und sich selbst als kleines Mosaiksteinchen darin begreifen kann. Dadurch ist es ihm auch ermöglicht, über sich und seine eigene Generation hinaus zu denken

⁵ Siehe dazu im Detail ebd., 29–31.

und die eigene Lebensgestaltung in einer Weise vorzunehmen, die es auch künftigen Generationen ermöglicht, die Schöpfung noch als „schön“ (V 11a) wahrzunehmen. Gleichzeitig bedingt diese Anlage im Menschen aber auch, dass er sich seiner eigenen Kontingenz und seiner eigenen Grenzen schonungslos bewusst wird, sein Verhältnis zum Schöpfer reflektieren und die Möglichkeiten der guten und sinnvollen individuellen Lebensgestaltung realistisch einschätzen kann (V 12f.). Gerade in diesem Prozess kommt dann die dritte Zeitdimension in den Blick, nämlich die „Gotteszeit“, die Kohelet in V 11e mit der Formulierung „nicht von einem Anfang bis zu einem Ende“ (me rosch we ad suf) zum Ausdruck bringt. Dabei handelt es sich um einen Zeitbegriff, der dem verstehenden Denken des Menschen komplett entzogen ist, einfach gesagt um das, was im christlich-abendländischen Sprachgebrauch als „Ewigkeit“ bezeichnet wird; dies ist näherhin eine Zeitspanne, die weder einen Anfang noch ein Ende hat, damit menschliches Vorstellungs- und Erfahrungsvermögen massiv übersteigt und schlicht die göttliche Sphäre in ihrer Eigenart und Geheimnishaftigkeit, aber auch in ihrer Fülle und Vollkommenheit beschreibt. Für und bei Gott gibt es keinen Anfang und kein Ende, er verkörpert vielmehr die Sphäre des Unvorstellbaren und Geheimnisvollen, damit aber auch des Allmächtigen und Heilbringenden. Der Mensch kann seine eigene Lebenszeit aktiv mitgestalten, gleichzeitig kann er sich der Weltzeit noch ansatzhaft verstehend nähern, der Gotteszeit hingegen vermag er nur noch staunend und glaubend gegenüber zu stehen. Diese gottgegebene Fähigkeit des Menschen, über sich selbst hinauszudenken und so die Weltzeit im Blick zu behalten und über die Gotteszeit staunen zu können, führt ihn gleichsam automatisch zu entsprechender Ehrfurcht vor dem Schöpfergott (V 14g–h). Damit erhält das einzelne, begrenzte und mehr oder weniger kurze Menschenleben seinen tieferen Sinn letztlich durch die Fähigkeit der Erkenntnis des unendlichen, unbegrenzten und in seinem tiefsten Wesen unbegreiflichen Schöpfergottes.

Diesbezüglich ist die direkte, innerweltliche und völlig lebenspraktische Reaktion Kohelets selbst auf die Frage nach dem Lebenssinn als solchem absolut verständlich, die da heißt (Koh 8,15):

- a Und ich pries die Freude,
- b weil es nichts Gutes gibt für den Menschen unter der Sonne,
- c außer zu essen, zu trinken und sich zu freuen.
- d Und das wird ihn begleiten bei seiner Mühe die Tage seines Lebens,
- e die ihm gegeben hat der Gott unter der Sonne.⁶

Die freudigen Augenblicke des Lebens zu genießen, die schwierigeren zu akzeptieren und die schwersten zu ertragen, stellt auch nach Kohelet eine der größten Herausforderungen des menschlichen Lebens dar. Dies vor allem deshalb, weil die Mühe des alltäglichen Lebens die Genussmomente immer wieder überragt. Dennoch hält er unverbrüchlich daran fest, dass im Ergreifen der positiven Lebensmöglichkeiten das größtmögliche irdische Glück des Menschen liegt. Dabei ist allerdings zu beachten, „dass die Freude, zu der Kohelet aufruft, kein punktuelles, sich vom sonstigen Mühen des Menschen unterscheidendes Ereignis ist, sondern eine Haltung, eine Gestimmtheit, die all sein Tun durchdringen soll.“⁷ Der Mensch ist dazu aufgefordert, das Bestmögliche aus seiner Situation zu machen und in Verantwortung sein Leben so gut und auch glücklich wie möglich zu gestalten. Dass er sich dabei die eigene Geschöpflichkeit und damit zusammenhängend die Begrenztheit und Kontingenz des Daseins stets vor Augen halten soll, stellt desweilen einen unverzichtbaren Bestandteil von Kohelets Spiritualität dar. Die menschliche Sterblichkeit und damit den unweigerlich früher oder später bevorstehenden Tod ins Leben als Ganzes und in die einzelnen Lebensvollzüge selbstverständlich zu integrieren, bildet im Denken Kohelets eine wesentliche Voraussetzung für eine geglückte Lebensführung. Für die Erlangung einer gewissen Zufriedenheit in und mit dem eigenen Leben muss man gleichsam den Tod stets als Teil dieses Lebens mitdenken. Kohelet bringt diesen Gedanken in seinem berühmten Schlussgedicht nochmals ganz pointiert zum Ausdruck (Koh 11,9–12,1):

⁶ Zur Übersetzung siehe ebd., 97.

⁷ Schwienhorst-Schönberger, Ludger, Kohelet, Freiburg i. Br. 2004, 432.

- 11,9 a Freue dich, junger Mann, in deiner Jugend,
 b und es mache dich froh dein Herz in den Tagen deiner
 Jugendzeit.
 c Und gehe auf den Wegen deines Herzens
 d und im Anblick deiner Augen,
 e und erkenne,
 f dass über alles dies dich Gott bringen wird in ein Gericht.
- 11,10a Und halte Unmut ab von deinem Herzen
 b und Übles halte fern von deinem Fleisch,
 c denn die Jugend und das schwarze Haar sind vergänglich.
- 12,1 a Und denke an deinen Schöpfer in den Tagen deiner Ju-
 gendzeit,
 b noch bevor Tage des Übels kommen,
 c und Jahre eintreffen,
 d von denen du sagen wirst:
 e „Nicht habe ich Gefallen an ihnen“.⁸

Aus diesen Versen spricht weder Pessimismus noch Weltverdrossenheit oder Nihilismus,⁹ sie sind aber auch keine Anleitung zu purem Hedonismus,¹⁰ sondern vielmehr ein Plädoyer für eine grundsätzliche Freude am und mit dem Leben. Es handelt sich um einen positiven Aufruf zu einer Spiritualität und Lebenshaltung der verantworteten Zufriedenheit angesichts der Kontingenz menschlichen Lebens, das im Blick auf den Schöpfer, der die Menschen- und die Weltzeit überragt und in seiner Hand hält, jedenfalls lebenswert und sinnvoll ist. „Zeit“, die der Mensch erfährt, ist gleichsam „Ermöglichung“, im Sinne des Schöpfers gut und möglichst geglückt zu „leben“, immer wieder den entsprechenden „kairós“ zu erkennen und zu ergreifen ist dabei die größte und wichtigste Lebenskunst. Damit erweist sich die Botschaft des Koheletbuches als eine zutiefst innerweltlich und diesseitig orientierte. Wenn auch in 11,9 ein Gottesgericht angesprochen ist, über das gar nicht weiter ausgeführt wird, ob es sich bereits in diesem Leben, direkt im Tod oder irgendwann danach ereignen und auswirken wird, so ist damit keinesfalls eine auch nur

⁸ Zur Übersetzung siehe Vonach, Nähere dich, 106.

⁹ So bewertet etwa Michel, Diethelm, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Kohelet, Berlin 1989, 88f. die Grundstimmung des Koheletbuches.

¹⁰ Eine solche sieht etwa Lauha, Aarre, Kohelet, Neukirchen-Vluyn 1978, 113.

andeutungsweise Jenseitsorientierung der Botschaft Kohelets zum Ausdruck gebracht. Im Vordergrund steht eindeutig Gott als Schöpfer des Menschen in dieser Welt und damit das Ergreifen der Möglichkeiten dieses Lebens. Eher will mit V 9b wohl gesagt werden, dass der Mensch sich vor Gott generell dafür rechtfertigen muss, ob er die freudigen Augenblicke des Lebens dankend und verantwortungsvoll angenommen hat oder nicht.¹¹ Wiederum ist also die Verantwortung des Ergreifens des „kairós“ einerseits und die geglückte Lebensgestaltung unter Einbeziehung der menschlichen Kontingenz und Sterblichkeit andererseits im Fokus der Gedanken Kohelets.

So ist es Kohelet in bewundernswerter Manier gelungen, ein klares „Ja“ zum konkreten irdischen Leben sowie damit verbunden zur menschlichen Handlungsfreiheit einerseits und zur damit gegebenen Mitgestaltungsverantwortung in diesem Dasein andererseits zu sagen, und zwar ohne dabei die täglich erlebten sozialen Ungerechtigkeiten und politisch unschönen Szenarien der menschlichen Machtausübung zu vergessen oder gar aus dem Gesamtblick zu verdrängen.¹² Letztlich kann er dies tun, weil es ihm gelingt, neben der Menschenzeit auch die Weltzeit und vor allem die unvorstellbare Gotteszeit in seine Beobachtungen und Gedanken zu integrieren, wodurch das menschliche Leben und Tun für ihn einen Sinn über die individuell erfah- und erlebbare Zeit und Sphäre hinaus erhalten.

3. Die eschatologischen und apokalyptischen Antworten auf das konkrete Leben

Konnte also Kohelet mit Blick auf den Plan und die Sphären Gottes auch dem konkret ungerecht erlebten Dasein noch einen positiven Sinn abgewinnen, so entwickelten sich im weiteren Verlauf des hellenistischen Judentums vor allem zwei Formen des Umgangs mit sozialer Ungerechtigkeit, Armut, Repression und Unterdrückung, nämlich einerseits der stille Rückzug (v. a. in die Wüste) der Gerechten, verbunden mit der Hoffnung auf eine entsprechende Belohnung

¹¹ Siehe dazu ausführlicher Vonach, *Nähere dich*, 111; Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet*, 528.

¹² Vgl. in diesem Zusammenhang etwa seine Überlegungen in Koh 3,16–22; 5,7f.; 8,1b–4; 9,13–18.

in einem Leben jenseits dieser Welt, oder offener Kampf gegen die erlebten Ungerechtigkeiten. Dabei sind von ihrer theologischen Gesinnung her beide Gruppen mindestens eschatologisch, vielfach handfest apokalyptisch geprägt. Der einzige Unterschied zwischen den beiden Haltungen bestand in der Grundfrage, ob es von Gott her erlaubt und gewünscht sei, gegen Ungerechtigkeiten notfalls auch militärisch ins Feld zu ziehen, oder ob dies nicht der Fall und vielmehr stille und fromme Duldung der Repressionen und Unterdrückungen angezeigt sei.

3.1 Eschatologie als Lebenshaltung und Aufgabe des Ausharrens bis zum bitteren Ende

Die Makkabäerbücher spiegeln beide Grundhaltungen wider. Einerseits stellt das erste Makkabäerbuch ein beredtes Zeugnis für den Widerstand einer bewaffneten jüdischen Truppe für den Fortbestand des judäischen Volkes und des Judentums als Ganzem in dieser Welt dar, und man wird wohl so weit gehen dürfen zu postulieren, dass der Makkabäeraufstand ein wesentliches Moment für das grundsätzliche Überleben und die weitere Fortexistenz des Judentums überhaupt in der Geschichte dargestellt hat, während andererseits im zweiten Makkabäerbuch beeindruckende Zeugnisse des religiös motivierten passiven Widerstandes gegen unterdrückende weltliche Machtapparate sowie gegen Unrechtsregimes mit ihrer Religions- wie Ethnienverfolgung enthalten sind. Ein diesbezüglich paradigmatischer Text findet sich in 2 Makk 7, der Erzählung einer Mutter, die mit ihren sieben Söhnen lieber in den Tod geht, als sich von einem Fremdherrscher (in diesem Fall Antiochus IV. Epiphanes) zu einer aus ihrer Sicht gottlosen heidnischen Lebensweise zwingen zu lassen und gegen die jüdischen (Speise-)Gesetze zu verstoßen. Eine der größten Kraftquellen, aus der nicht nur sie selbst, sondern auch ihre Söhne schöpfen, stellt dabei die eschatologische Hoffnung dar, dass die Gerechten ein gutes Leben im Reich Gottes empfangen, während die Frevler und Gottesverächter eine entsprechende ewige Strafe erhalten werden.

„Doch geht es dabei nicht um Vergeltung als solche, sondern um den Gerechtigkeitserweis Gottes, an dem gegen den faktischen Augenschein festgehalten wird. [...] Als weltlicher Herrscher ei-

nes Großimperiums hat Antiochus IV. die Macht, Menschen, die sich seinen Befehlen widersetzen, und sich stattdessen auf die Gebote Gottes berufen, zu töten. Diese Macht scheint Gott ins Unrecht zu setzen. Es hat den Anschein, als würde mit der Tötung der jüdischen Märtyrer auch Gott getötet. Dem wird die Aussage von der Auferstehung der Getöteten entgegengesetzt, und damit wird klar, daß die göttliche Macht und nicht die weltliche das letzte Sagen hat und Gott das Tun der Märtyrer über ihren Tod hinaus ins Recht setzen wird durch die Auferweckung.¹³

In solchen Entwürfen wird das, was Kohelet noch als Gotteszeit und damit dem Menschen völlig entzogen gesehen hat, anfanghaft in die Weltzeit herein genommen. Die Frage nach dem Sinn und der Ermöglichung lebenswerter Momente im Hier und Jetzt angesichts der Begrenztheit des menschlichen Lebens tritt deutlich in den Hintergrund zugunsten einer „Hoffnung auf Todesüberwindung in einer jenseitigen Welt“¹⁴, in der es gerechter zugehen wird. Als pointierte Belege dafür mögen Teile aus den Zeugnissen des zweiten (2 Makk 7,9b), des vierten (2 Makk 7,14b) sowie des siebten makabäischen Sohnes (2 Makk 7,36) dienen:

„Du Unmensch, du nimmst uns dieses Leben, aber der König der Welt wird uns zu einem neuen, ewigen Leben („aiōnion anabiosin“) auferwecken, weil wir für seine Gesetze gestorben sind.

Gott hat uns die Hoffnung gegeben, dass er uns wieder auferweckt. Darauf warten wir gern, wenn wir von Menschenhand sterben. Für dich aber gibt es keine Auferstehung („anastasis“) zum Leben.

Unsere Brüder sind nach kurzem Leiden mit der göttlichen Zusage ewigen Lebens gestorben. Du jedoch wirst beim Gericht Gottes die gerechte Strafe für deinen Übermut bezahlen.“¹⁵

Das Bekenntnis des zweiten Sohnes setzt zunächst typisch alttestamentlich an, indem es dem endlichen, in seiner Macht eingeschränkten, weltlichen König den unendlichen und allmächtigen

¹³ Dobbeler, Stephanie von, Die Bücher 1/2 Makkabäer, Stuttgart 1997, 202.

¹⁴ Ebd., 201.

¹⁵ Die Übersetzung dieser Textabschnitte entstammt der Einheitsübersetzung der Bibel.

ewigen König der Welt, nämlich JHWH, entgegengesetzt (vgl. Ex 14f.; Ps 72; Jud 1–3 etc.). Sodann werden zwei für die Theologie Judas durchaus neue, an sich hellenistisch geprägte, Begriffe gleichsam selbstverständlich eingeführt, nämlich „ewiges Leben“ und „auf-erwecken“. Dieses Moment der Ermöglichung einer neuen Existenz des Menschen nach seinem Tod in einer anderen Welt bei Gott fand durch den Einbruch hellenistischer Philosophie in Judäa schleichenden Einzug in die Theologie Jerusalems. Waren Kohelet am Ende des 3. Jahrhunderts derartige Gedanken noch fremd oder jedenfalls zu vage, so wurden sie knapp hundert Jahre später in den Makkabäerbüchern sowie im Danielbuch erstmals als Glaubensgut dezidiert formuliert. Wie genau man sich dieses Leben in einer neuen Welt vorgestellt hat, lässt sich schwer sagen, doch dürfte es sich jedenfalls um die Vorstellung einer leiblichen Auferstehung¹⁶ gehandelt haben, die nur den in dieser Welt Gerechten zu teil werden würde. Das Wort „Auferstehung“ selbst wird im Testament des vierten Sohnes *expressis verbis* genannt und gleichzeitig nochmals daran festgehalten, dass die Auferstehung zu einem neuen, jenseitigen Leben nur den Gerechten dieser Welt zu teil werden wird. Der siebte Bruder spricht schließlich sogar von einer „göttlichen Zusage ewigen Lebens“ für die Frommen und Gerechten und führt gleichzeitig ein göttliches Gerichtshandeln für die Ungerechten und Gottlosen an. Worin genau die Bestrafung der Gottlosen nach diesem Gottesgericht besteht, wird genau so offen gelassen wie die Frage nach der näheren Qualität des ewigen Lebens der erlösten Frommen.

Zwei bereits von Kohelet gesetzte theologische Akzente ziehen sich trotz aller sonstigen Unterschiede auch in der Theologie der Makkabäerbücher durch, nämlich einerseits die schöpfungstheologische Grundfundierung jeglicher Überlegungen zur Welt, zum Ort des Menschen in der Welt und zum Verhältnis zwischen dieser und Gott, und andererseits die feste Überzeugung eines gerechten Gottesgerichts zu einer von Gott festgesetzten Zeit. Bleiben konkretere Aussagen zu Letzterem bei Kohelet noch recht vage, so nehmen sie vor allem im zweiten Makkabäerbuch doch etwas greifbarere Konturen an, die auch Auswirkungen auf die Schöpfungstheologie ha-

¹⁶ Siehe dazu Dommershausen, Werner, 1 und 2 Makkabäer, Würzburg 1985, 138.

ben, wenn in 2 Makk 7,27b–29 der makkabäischen Mutter folgendes Bekenntnis in den Mund gelegt werden kann:

„Mein Sohn, hab Mitleid mit mir! Neun Monate habe ich dich in meinem Leib getragen, ich habe dich drei Jahre gestillt, dich ernährt, erzogen und für dich gesorgt, bis du nun so groß geworden bist. Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an; sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen, und so entstehen auch die Menschen. Hab keine Angst vor diesem Henker, sei deiner Brüder würdig, und nimm den Tod an! Dann werde ich dich zur Zeit der Gnade mit deinen Brüdern wiederbekommen.“¹⁷

Dieser Passus ist rhetorisch brillant aufgebaut, suggerieren doch die ersten beiden Sätze bei den Leserinnen und Lesern genau den gegenteiligen Gedankengang dessen, was dann folgen wird. Zunächst würde die gebotene Argumentation wohl nahelegen, dass die Mutter ihren Sohn bitten wird, sie, die sie ihn geboren, gestillt, ernährt und großgezogen hat, nicht leichtfertig allein zu lassen. Sie argumentiert sogar noch mit dem Wunder des durch Gott allein gegebenen Lebens. Doch dann verkehrt sich die Argumentationskette plötzlich ins vermeintlich absolute Gegenteil dessen, was man erwarten würde. Gerade weil das menschliche Leben von Gott gegeben wurde, soll der Mensch auch den Tod nicht scheuen, wenn es um Treue und absolute Standhaftigkeit eben diesem Schöpfer gegenüber geht, der dies im Gegenzug wiederum mit einem ewigen Dasein in der kommenden Welt vergelten wird. „Die vorfindliche Welt und alle Lebewesen, die auf ihr leben, sind Resultat der göttlichen Schöpfung aus dem Nichts. Dieses Wissen nimmt die Angst vor dem Tod. Denn wer Gott zutraut, alles aus dem Nichts geschaffen zu haben, der traut ihm auch die Neuschöpfung aus dem Tod zu.“¹⁸ Das Bekenntnis, dass Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen hat, stellt hier ein bibeltheologisches Novum dar, das eine breite Wirkungsgeschichte entfalten wird, dass gerade darauf die Hoffnung auf ein gerechtes Gerichtshandeln Gottes und die Auferstehung der Toten ruht, bleibt zwar singulär, schlägt aber eine Brücke von den rein eschatologischen zu den apokalyptischen Denkern. So sehr der grundsätzlich

¹⁷ Text nach der Einheitsübersetzung der Bibel.

¹⁸ Dobbeler, Makkabäer, 206.

schöpfungstheologische Ansatz von 2 Makk 7 auch dem Grundanliegen Kohelets entspricht, so weit ist er gleichzeitig von dessen verbleibendem Diesseitsoptimismus entfernt. Ganz und gar keine Option mehr zu einer positiven Diesseitgestaltung können demgegenüber die Apokalyptiker sehen.

3.2 Die Apokalyptik und ihre unausweichliche Option für eine Neuschöpfung

Stellte für die rein eschatologisch geprägten Gruppen das Ausscheiden aus dieser Welt letztlich nur die „ultima ratio“ angesichts unlebbarer Zustände oder theologisch gesprochen das geringere Übel vor der notgedrungenen Aufgabe jeglicher sozialer, kultureller und vor allem religiöser Werthaltungen dar, die mit einer Hoffnung auf bessere Lebensbedingungen und Zustände in einer anderen, „besseren“ Welt oder Daseinsform bei Gott verbunden war, so setzten die Apokalyptiker einzig und allein auf die Notwendigkeit einer vollkommenen Neuschöpfung seitens Gottes. Diese bedingte gleichzeitig die vorherige komplette Zerstörung und damit das absolute Ende dieser Welt, ebenfalls durch einen Akt Gottes. Man sah, mit anderen Worten, die Weltzeit als beendet an; dieser, so hoffte man, würde nun die Gotteszeit als erlebbare Kategorie folgen. Eines der berühmtesten innerbiblischen Beispiele für eine solche Denkweise stellt das sogenannte „Vier-Reiche-Schema“ in Daniel 7 dar. Literarkritisch betrachtet sind in Dan 7 mit dem Vier-Reiche-Schema und der Menschensohnvision zwei ursprünglich völlig voneinander unabhängige Apokalypsen miteinander verwoben worden.¹⁹ Im Folgenden werden jene Textpassagen näher betrachtet, die der Vision des Vier-Reiche-Schemas zugeordnet werden können; diese sind Dan 7,2–8; 11f.; 17–21; 23–27²⁰, wobei die ersten beiden Blöcke die eigentliche Vision, der dritte und vierte deren Deutung darstellen. Die Grundvision findet sich im ersten Block:

¹⁹ Zur literarkritischen Abgrenzung beider ursprünglichen Einzeltexte siehe Müller, Karlheinz, *Der Menschensohn im Danielzyklus*, in: Ders. (Hg.), *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik*, Stuttgart 1991, 229–278.

²⁰ Die grundgelegte Übersetzung dieser Texte orientiert sich an Lebram, Jürgen-Christian, *Das Buch Daniel*, (Zürcher Bibelkommentare AT 23) Zürich 1984, 85–87.

- V 2: a Daniel hob an und sprach:
b Ich sah in meiner Vision während der Nacht,
c und siehe,
d die vier Winde des Himmels brachten das große Meer in Wallung.
- V 3: a Da stiegen vier große Tiere aus dem Meer herauf,
b untereinander verschieden.
- V 4: a Das erste war wie ein Löwe und hatte Adlerflügel;
b ich sah,
c wie auf einmal seine Flügel ausgerissen wurden,
d dann wurde es vom Erdboden aufgerichtet
e und auf zwei Füße wie ein Mensch gestellt,
f und ein Menschenherz wurde ihm gegeben.
- V 5: a Und siehe,
b ein anderes, ein zweites Tier,
c einem Bären war es ähnlich,
d und wurde auf der einen Seite aufgerichtet;
e es hatte drei Rippen in seinem Maul zwischen seinen Zähnen,
f und es wurde ihm befohlen:
g „Steh auf! Friss viel Fleisch!“
- V 6: a Danach sah ich,
b und siehe,
c ein anderes gleich einem Panther;
d Es hatte vier Vogelflügel auf seinem Rücken,
e und vier Köpfe hatte das Tier,
f und Macht wurde ihm verliehen.
- V 7: a Danach sah ich in den Nachtvisionen,
b und siehe,
c ein viertes Tier,
d furchtbar, schrecklich und überaus stark.
e Es hatte große Zähne aus Eisen,
f es fraß und zermalmte,
g den Rest zerstampfte es mit seinen Füßen.
h Es war anders als alle Tiere vor ihm und hatte zehn Hörner.
- V 8: a Ich betrachtete die Hörner genau,
b und siehe,
c ein anderes, kleines Horn wuchs zwischen ihnen auf,

- d und drei von den ersten Hörnern wurden von ihm ausgerissen,
- e und siehe,
- f Augen wie Menschaugen waren an diesem Horn,
- g und sein Mund redete Großartiges.

In V 2a.b wird die Gattung des folgenden Textes klar als nächtliche Vision des Propheten, sprich als Traumgesicht definiert. Damit handelt es sich um direkte Offenbarung Gottes. V 2d ruft mit dem großen Meer, das in Wallung gebracht wird, Assoziationen mit dem mythischen Urozean am Beginn der Schöpfung in Erinnerung, während die vier Winde die vier Himmelsrichtungen bezeichnen und damit die folgenden Szenarien als für die gesamte Welt relevant auszeichnen. Aus der Tiefe des Urozean steigen gemäß V 3 vier voneinander verschiedene Tiere auf, die in der vorliegenden Vision gottfeindliche Weltreiche und Herrscher bezeichnen, wie aus der Deutung in V 17.18 hervor geht:

- V 17 a Diese großen Tiere,
- b vier an der Zahl;
- c Vier Könige werden von der Erde erstehen,
- V 18 a und die Heiligen des Höchsten werden danach die Herrschaft erlangen;
- b sie werden das Reich bis in Ewigkeit und bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten besitzen.

Die Macht und Existenz der vier Weltreiche wird nicht von längerer Dauer sein (V 11.12), während nach dem Ende des vierten ein ewiges und endgültiges Gottesreich anbrechen wird (V 18):

- V 11 a Ich sah,
- b und siehe wegen des Sprechens der großartigen Worte des Tieres,
- c das Tier wurde plötzlich getötet;
- d vernichtet wurde sein Leib und der Feuerflamme übergeben.
- V 12 a Auch der Herrschaft der übrigen Tiere wurde ein Ende gemacht,
- b und ihre Lebensdauer wurde bestimmt mit Zeit und Frist.

Das grundsätzliche Ziel dieser apokalyptischen Vision hat Porteous trefflich zusammengefasst:

„Das Zeitalter der unterjochenden Reiche steht kurz vor seinem Ende, das ihm durch Gottes souveräne Tat bereitet wird; und wenn sein Königreich kommt, wird die Herrschaft den Treuen unter den Juden als dem Volk seiner Wahl übertragen werden.“²¹

Darüber, dass es sich bei den vier Reichen um jene der Babylonier, Meder, Perser und Griechen handelt, herrscht unter den Exegeten Einigkeit,²² während die konkrete Deutung der elf Hörner des vierten Tieres umstritten ist und einige Fragen aufwirft.

Das erste Tier wird als geflügelter Löwe (V 4a) dargestellt und Porteous konnte überzeugend zeigen, dass der Löwe auch in Jer 50,44 als Symbol für Nebukadnezar, der Adler in Ez 17,3; Hab 1,8 für Babylon²³ benutzt wird. Die Deutung von V 4c–e ist schwierig, wird aber vermutlich auf verschiedenen erfolgreiche Phasen des babylonischen Reiches verweisen, während V 4f den babylonischen Königen durchaus auch menschliche Züge gegenüber unterworfenen Völkern zubilligt. Beim zweiten Tier dürfte die Aufrichtung des Bären nach einer Seite hin (V 5d) wohl als Vorbereitung auf einen Angriff und die drei Rippen in seinem Maul (V 5e) als Vorschau auf seine Beute, sprich die Vernichtung von Feinden, aufgefasst werden. Die Aufforderung in V 5g, der Bär – also Medien – soll aufstehen und viel Fleisch fressen, wäre dann im Sinne von Jes 13,17; 21,2 sowie Jer 51,11.28 zu verstehen, wo Gott das Volk der Meder gegen Babel aufbietet.²⁴ Noch symbolträchtiger und fabelhafter als die ersten beiden erscheint das dritte Tier, das als vierköpfiger, geflügelter Panther (V 6c–e) vorgestellt wird. Der vor allem für seine Schnelligkeit berühmte Panther eignete sich gut zur Bezeichnung des Perserreiches, das sich mit ungeheurer Geschwindigkeit von einer Provinzialmacht zu einer Weltherrschaft entwickelt hatte. Die vier Flügel (V 6d) fokussieren dann vor allem auf Kyrus, „der die Länder schnell wie ein Vogel durchheilt (Jes

²¹ Porteous, Norman, Das Buch Daniel, Göttingen 1978, 78.

²² Siehe etwa ebd., 84; Lebram, Daniel, 88; Haag, Ernst, Daniel, Würzburg 1993, 57f. u. a.

²³ Vgl. Porteous, Daniel, 85.

²⁴ So auch Haag, Daniel, 57.

41,2f.; 46,11)²⁵, während die vier Köpfe (V 6e) wiederum auf alle vier Himmelsrichtungen verweisen, in die sich die persische Herrschaft ausgebreitet hatte. Die Anmerkung in V 6f, dass diesem Reich Macht verliehen wurde, könnte in der Tat eine Anspielung an Esra 1,2; Jes 45,1–7 sein,²⁶ wonach Gott selbst Kyrus mit der Unterwerfung aller Völker der Erde beauftragt. Zwischen der Darstellung der ersten drei Tiere und jener des vierten Tieres ist in mehrfacher Hinsicht ein deutlicher Bruch zu verzeichnen. Zum einen werden die ersten drei Herrschaften noch halbwegs neutral und durchaus auch als von Gott geduldet oder gar befördert geschildert (vgl. VV 4e.f.5d.f.6f), was bei der vierten nicht der Fall ist, zum anderen sind die ersten drei Tiere real vorstellbare Wesen mit Elementen versehen, die in sich auch vorstellbar sind, während das Wesen des vierten Tieres nicht nachvollziehbar ist, ja „man es keiner bestimmten Tierart zugesellen kann, und seine Erscheinung wird als schrecklich und entsetzlich geschildert“²⁷; und schließlich handelt es sich beim vierten Weltreich nicht um eines, das Höhen und Tiefen erlebt und letztlich einem anderen irdischen Großreich weichen muss, sondern um das letzte überhaupt, das völlig untergehen und vom Reich Gottes abgelöst werden wird. Das Hellenistische Reich wird mit einem Tier verglichen, das furchtbar, schrecklich und stark ist (V 7d), das mit großen Eisenzähnen alles frisst, zermalmt und zerstört (V 7e-g) und grausamer agiert als alle politischen Mächte vor ihm. Tatsächlich hat der Autor dieser Danielvision hier wohl auch die seleukidische Repression vor Augen, die mit ihrer Religionsverfolgung alle bisherigen Oberherrschaften über Judäa weit in den Schatten stellte. Anders als alle anderen Tiere, weist das vierte auch zehn Hörner auf (V 7h), zwischen denen schließlich ein weiteres zu wachsen begann (V 8c), das seinerseits drei von den ursprünglichen Hörnern ausriss (V 8d). Mit den zehn Hörnern sind jedenfalls verschiedene ptolemäische wie seleukidische Diadochenkönige gemeint, die nicht im Einzelnen benannt werden können; vielmehr ist die Zehnerzahl wohl symbolisch für die Vielzahl an hellenistischen Herrschern aufzufassen.²⁸

²⁵ Ebd., 57.

²⁶ Dies vermutet Haag in ebd. 58.

²⁷ Porteous, Daniel, 86.

²⁸ So mit Lebram, Daniel 89.

Die Vision fokussiert schließlich auf das elfte Horn (V 8c), das offensichtlich extrem grausam agiert und andere Könige aus den eigenen Reihen zu Fall bringt (V 8d). V 8f.g versteht sich als Einladung, den hinter dem Bild dieses Horns stehenden König zu identifizieren, der durch vermessene Reden auf sich aufmerksam macht (V 8g), letztlich durch dieselben aber auch umkommt (V 11c), und mit ihm nicht nur das Hellenistische Reich, sondern dieser gesamte Äon, auf den dann gleichsam als Neuschöpfung das Reich Gottes folgen wird (V 18). Als sozusagen letzter weltlicher Ungerechtigkeits herrscher ist wohl Antiochus IV. Epiphanes im Blick, der auch in apokalyptischen Abschnitten der Makkabäerbücher und anderer damit verwandter Schriften gern als Höhe- und Endpunkt innerweltlicher Schreckensherrschaften gesehen wird.

Die Deuteabschnitte 7,19–21.23–27 wiederholen über weite Strecken lediglich die Vision und bieten wenig Neues. Die Quintessenz des apokalyptischen Weltbildes kommt vielmehr in den letzten drei Versen zum Ausdruck, indem als Schlussfolgerung gesagt wird:

(V 25:) Er [Antiochus IV.] wird Worte gegen den Höchsten sprechen und die Heiligen des Höchsten bedrängen [...] und sie werden seiner Macht eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit ausgeliefert sein. (V 26:) Dann wird das Gericht sich niedersetzen, und es wird seiner Herrschaft ein Ende machen, um sie endgültig zu zerstören und zu vernichten. (V 27:) Aber das Königtum und die Macht und die Weite der Reiche überall unter den Himmeln wird dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben werden. Sein Königtum wird eine ewige Herrschaft sein, und alle Mächte werden ihm gehorchen und ihm dienen.

Antiochus IV. Epiphanes wird hier als der „Antijahwe“ schlechthin dargestellt, der mit seinem Verhalten nicht nur die Judäer, sondern auch Gott selbst und seine himmlischen Heerscharen²⁹ kränkt, demütigt und bedrängt. Dies wird aber nur noch dreieinhalb Jahre so

²⁹ Mit den „Heiligen des Höchsten“ sind hier nicht wie Lebram, Daniel, 92 vermutet, die zerstreuten Juden gemeint, sondern die himmlischen Heerscharen, die im Gottesreich dienende und die Macht Gottes stützende Funktion ausüben werden. Siehe dazu Porteous, Daniel, 95; Müller, Karlheinz, Die frühjüdische Apokalyptik, in: Ders. (Hg.), Studien zur frühjüdischen Apokalyptik, Stuttgart 1991, 35–194, hier 142–150.

sein, ehe Gott zum Endgericht schreiten wird. Aus diesem Endgericht – so die apokalyptische Überzeugung des Danielautors – wird das endgültige Reich Gottes hervorgehen. Dieses Königtum Gottes wird im Gegensatz zu den bisherigen irdischen Königtümern ein ewiges sein und seine Herrschaft wird von den himmlischen Heerscharen gestützt werden. Wer jetzt standhaft bleibt, und bis zum bitteren Ende auszuharren bereit ist, so die Botschaft des Danielbuches an die zeitgenössischen Leserinnen und Leser, wird im Gericht bestehen und am ewigen Heil des Gottesreiches partizipieren. Damit postuliert der apokalyptische Ansatz von Dan 7 den unmittelbar bevorstehenden Übergang des gesamten Äons von der Weltzeit in die Gotteszeit.

4. Ausblick

Die Zeit des hellenistischen Judentums ist mit der heutigen in vielerlei Hinsicht vergleichbar. Die Menschen in Judäa, aber auch in der Diaspora, erlebten so etwas wie eine Globalisierung ihrer (Erfahrungs-)Welt. Traditionelle Werte wurden in Frage gestellt, bislang fremde Lebenswelten und -anschauungen etablierten sich zunehmend. Die Schere zwischen Armen und Reichen tat sich immer weiter auf, politische wie soziale Verhältnisse wurden zunehmend verworrener und für viele immer undurchschaubarer. Eine gewisse Ohnmacht und Verzweiflung machte sich in der Gesellschaft breit. Denker wie Kohelet bemühten sich sichtlich, dem menschlichen Leben in dieser Welt noch möglichst viel Sinnhaftigkeit und auch Lebenswert und -freude abzugewinnen, und sie taten dies mit Blick auf Gott, seine Schöpfung und sein unendliches Wesen und Sein.

Für nicht wenige schien die Situation jedoch derart verfahren, dass sie auf eine positive Wende ihres eigenen Lebensschicksals und damit verbunden eine gute individuell erlebbare Zukunft in diesem Leben und in dieser Welt im Allgemeinen nicht mehr zu hoffen wagten. Vielmehr verlagerten sie jegliche positiven Erwartungen in eine Zukunft, von der sie nur glaubend hoffen konnten, dass es eine bessere und von Gottes Gerechtigkeit durchdrungene sein wird. Sie sahen die Weltzeit und die Gotteszeit gleichsam als Parallelwelten, so dass sie sich das göttliche Gerichtshandeln als einen individuellen Prozess vorstellen konnten, der unmittelbar mit ihrem je eigenen

Tod einherging. Ähnlich der Zusage Jesu an den Schächer, „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lk 23,43), sahen etwa die Makkabäerbrüder und deren Mutter ihren bevorstehenden Tod als direkten und individuellen Übergang von der Menschenzeit in die Gotteszeit.

Demgegenüber bringt der Autor von Dan 7 die apokalyptische Sicht zum Ausdruck, dass mit dem Ende dieser Welt ein kollektives Weltgericht einhergehen wird, das mit einer Neuschöpfung durch Gott verbunden ist. Für diese Denker existiert die Weltzeit zwar parallel zur Gotteszeit, für den Menschen erfahrbar wird die Gotteszeit allerdings erst nach dem Ende der Weltzeit. Wichtig ist und bleibt jedoch gerade auch für die Apokalyptiker, dass das Ende dieser und die Schaffung einer neuen Welt – auch was den Zeitpunkt betrifft – immer Gott vorbehalten bleibt. Der Mensch muss ausharren und kann von sich aus das Ende dieser Welt nicht herbeiführen oder beschleunigen. „Zeit“ als solche bleibt eine Gott vorbehaltene Kategorie. Die damit gegebene Spannung zwischen individuellem und kollektivem Gericht und damit die Frage des Verhältnisses zwischen Menschen-, Welt- und Gotteszeit bleibt aufrecht; auch das Neue Testament enthält beide Konzepte.

Dass die Naherwartung des Endgerichts und der Neuschöpfung nicht in der Form und vor allem Geschwindigkeit eingetreten ist, wie die Apokalyptiker sie erhofft haben, verleiht dem Diesseitsoptimismus des Koheletbuches bleibende Aktualität. Dieses Leben aller Widrigkeiten zum Trotz als Geschenk des Schöpfers zu betrachten, entsprechend wertzuschätzen, verantwortungsvoll zu gestalten, aber auch Freude daran zu haben, ist ein bleibender Auftrag sowie eine bleibende Chance, die es zu ergreifen gilt. Der Glaube daran, dass die individuelle Menschenzeit aber nicht das Letzte ist, das der Mensch hat, sondern nur das Vorletzte, vermag vor gewissen Ängsten und Zwängen zu bewahren und verleiht der Lebensgestaltung eine gewisse Freiheit. „Carpe diem“ ist und bleibt daher eine gottgewollte Devise für eine vernünftige und ausgewogene Lebensgestaltung im Hier und Jetzt, gerade auch im Blick auf die größeren Kategorien der Welt- und Gotteszeit.