



BEITRÄGE

Martin Karrer

Martin Karrer skizziert zunächst einige wichtige Positionen des christlichen Zeitverständnisses: An Martin Luthers Kalenderrechnung zum Beispiel läßt sich dessen Überzeugung vom nahen Ende der Zeit ablesen. Neben dieses eher apokalyptische Zeitmodell des Christentums - besonders der Reformation im 16. Jahrhundert - stellt die damalige Gelehrtengesellschaft ein welt- und zukunftsoffenes Modell, die „Utopie“. Kurz vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil begann schließlich eine Generation von Theologen wieder mit entschiedener Zukunftsreflexion die Geschichte vom Ende her zu denken. Im zweiten Abschnitt arbeitet der Autor das christliche Zeitverständnis anhand des Neuen Testaments aus: „Die Zeit ist erfüllt“ - mit diesem Motto weist die Schrift auf das Christusgeschehen. Von da aus gewinnt auch im Christentum eine lineare Geschichtsbetrachtung den Vorrang. Am Ende steht dann das „neue Jerusalem, dessen Mitte Christus machtvoll und leuchtend gemeinsam mit Gott bildet“ (Apk 21 u. 22).

Die Zeit ist erfüllt

Gegenwart und Zukunft aus der Ankunft Christi

Ausschnitte aus der Theologiegeschichte

Christliche Reflexion über die Zeit ist so alt wie das Christentum selber. Die alte Kirche führte das biblische Denken mit der großen griechischen Philosophie zusammen, und bei Augustin entstand ein eindruckliches Geschichtsbild über das Zueinander von Gottes ewiger und unserer menschlich begrenzten Zeit.¹ Im Osten vergegenwärtigte der Gottesdienst die Zeit Gottes und Christi, und bis heute erhebt sich die Gemeinde mit dem „Sanctus“ (heilig, heilig, heilig) über die irdische Zeit.² Glanzvolle, bis heute wirksame Phasen des Denkens prägen so bereits die Kirche, als wir den Boden des 16. Jhs. betreten, mit dem wir im Rahmen dieses Beitrags einsetzen wollen. Skizzieren wir wichtige Positionen von da an:

1. Im Jahr 1540 „beträgt die Zahl der Jahre der Welt präzise 5500. Das läßt auf das Ende der Welt hoffen. Denn das sechste Jahrtausend wird nicht voll werden, wie auch die drei Tage des toten Christus nicht voll wurden [...]; vielmehr erstand er am Morgen, d.h. in der Mitte des dritten Tages. Und wie er in der Mitte des ersten Tages gefangen wurde (in der Nacht zum Karfreitag, die nach antiker Zählung schon zum Karfreitag gehörte³), so ist jetzt die Mitte des sechsten Jahrtausends.“ Mit diesen Worten beschloß *Martin Luther* seine Kalender-

rechnung.⁴ Seine Gegenwart stand - davon war er überzeugt - am Ende der Zeit, und dieses Ende erfüllte sich in Analogie zum Christusgeschehen: So gewiß die Auferstehung in der Mitte des dritten Tages kam, so gewiß wird nun, in der Mitte des 6. Jahrtausends, das ersehnte Ende auf die Schrecken und die Not der Weltzeit folgen.

Es lohnt, einen Augenblick bei dieser merkwürdigen Berechnung⁵ zu verweilen. Sie drückt nicht nur Luthers Weltskepsis aus. Hier ist etwas anderes noch interessanter: Die Rechnung wurzelt in jüdischen Grundlagen und könnte so einen Bogen zwischen Mutter- und Tochterreligion schlagen. Die Jahre werden nämlich wie im Judentum ab der Schöpfung und nach den Angaben des Alten Testaments gezählt.⁶ Eine Zählung ab Christi Geburt kommt lediglich hinzu (bei Luther wie auch in der Kalendergeschichte vor ihm).

Nicht minder jüdischer Herkunft ist die Begrenzung der Weltzeit auf sechs Jahrtausende.⁷ Luther schreibt sie (nach Vorläufern) dem Propheten Elia zu und stellt sie als Schlüsselwort seinem ganzen Kalender voran. Ich übertrage dieses Motto; es stammt, wie wir heute genauer wissen, aus dem Talmud⁸: „Durch 6000 Jahre wird die Welt bestehen. 2000 Jahre Leere. 2000 Jahre Gesetz. 2000 Jahre Messias.“⁹ Die halben Tage der Passion Christi gehören in diese Jahre, um in ihnen unsere Rettungsgewißheit zu begründen und unser 6. Jahr-

tausend abzukürzen.

Die Gemeinsamkeit mit dem Judentum endet freilich schnell. Luther sieht nämlich die Messiaszeit nicht wie der Talmud an die Zeit der Tora (des Gesetzes) positiv anschließen (allenfalls verzögert, weil „die Menschen das Gesetz nicht tun“¹⁰), sondern für ihn hat mit der Zeit des Messias die Zeit des Gesetzes ihr Ende. Er baut das sogar durch eine Besonderheit der Jahresrechnung aus: Nicht Christi Geburt fällt in seinem Kalender aufs Jahr 4000 nach der Schöpfung (sie steht 3960), sondern der Apostelkonvent (von Apg 15 und Gal 2), bei dem „durch öffentlichen Beschluß das Gesetz aufgehoben und die Freiheit vom Gesetz verbindlich gemacht“ wurde.¹¹ Treffen sollte diese Datierung das Papsttum mit seinen Gesetzessammlungen.¹² Sachlich traf es allerdings ebenso, ja in der Wirkungsgeschichte noch deutlicher, das Judentum.

Was bleibt somit von Luthers Kalender? Es hält die Faszination der Christozentrik an: Christi Heilstat für uns wird uns am Ende der Welt aus aller Not retten. Luthers Sicht des Judentums dagegen löst Wehmut aus, und diese Zeitberechnung ist ihrerseits Geschichte geworden. Ein 6000-Jahres-Kalender entlockt heute, obwohl jüdisch immer noch gepflegt, weithin Kopfschütteln. Wir können uns eben nicht mehr vorstellen, daß die Welt lediglich tausend Jahre älter wäre als Ägyptens Pyramiden. Was allerdings schon manche Zeitgenossen Luthers noch mehr störte, war ein Aspekt, der uns heute besonders fremd ist, nämlich die starke Erwartung des Endes.

2. Für eine Distanz zur Naherwartung stand im 16. Jh. die selbstbewusste Gelehrtengesellschaft. Einer ihrer berühmtesten Vertreter, der nachmalige 'römische' Heilige, Thomas Morus, schrieb 1515/16 (kurz, bevor die Reformation einsetzte) ein politisches Ideal- oder Kritikbüchlein, dem er den Namen *Utopia* gab, Land „ohne bestimmbaren Ort“. Dort zeichnete er,



Martin Karrer,

geboren 1954 in Weißenburg in Bayern, studierte an den Universitäten Erlangen, Tübingen, Zürich und München, 1980 Magister im Fach evangelische Sozialethik, 1983 Promotion und 1988 Habilitation für das Neue Testament; seit 1990 Professor für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal; aus seinen Veröffentlichungen: eine Darstellung der neutestamentlichen Christologie unter dem Titel „Jesus Christus im Neuen Testament“, GNT 11, Göttingen 1998; Beiträge zum Thema Religionen: „Zuwendung zu den Völkern - lohnt eine religionstheologische Entdeckung des Neuen Testaments?“, in: Festschrift A. Bsteh, 1998, 152-178 sowie „Medizinethik - eine Aufgabe in der Begegnung von Christentum und Islam“, in: Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 7/8, 1999/2000 (Festschrift für P. Bsteh), Altenberge 1999, 279-303

in Spannung zum Jetzt, doch zugleich als Vorbild für dieses, einen idealen Staat, der kein nahes Ende herbeizurufen brauchte.¹³ Nötig war so allein die Gewißheit eines Jenseits, das Gerechtigkeit auszeichne und Ungerechtigkeit verdamme, und damit ein Fortgang der menschlichen Person zu diesem Jenseits - in der Sprache der Zeit und kirchlichen Tradition eben ein Fortleben der Seele.

Der Typus solcher Erwartung ist ganz anders als der Luthers. Gegenwart und Zukunft drängen nicht zum Ende. Vielmehr streben sie zur Versöhnung zwischen Christentum und Antike, zwischen alter Welt und idealen Kulturen der Ferne, zwischen gelassenem, freundlichem Leben und von Trauer freiem Sterben im Angesicht ausgleichender göttlicher Vorsehung. Utopisch ist das, also vorläufig ohne Ort, indes gerade deshalb von großer Wirkung. Der Nicht-Ort könnte ja zum Ort werden. Statt des - ausbleibenden - Endes Gottes könnte ein Geschehen in der Geschichte deren Not überwinden, sei es durch das freie Handeln der Menschen, sei es durch Gottes Hilfe.

Wir stehen damit am Beginn der Geschichte der Utopie, in dieser spezifischen Gestalt ein typisches Kind Westeuropas, aus dessen christlichen, jüdischen und antiken Wurzeln und ohne Parallelen in Islam oder östlichen Religionskreisen zu verstehen.¹⁴ Sie zeitigt eineinhalb Jahrhunderte später, nach der großen Not des 30jährigen Krieges, eine bedeutsame Variante.¹⁵ Der Lutheraner Johann Jakob Christoffel von Grimmelshausen (ca. 1622-1676) schreibt - durch seine Heirat mit einer Katholikin notgedrungen zum Ökumeniker geworden - im „Simplicissimus“ eine Utopie des Weltfriedens und der christlichen Versöhnung. Wenn der Welt Friede verschafft worden ist, heißt es dort (übrigens aus dem Munde Jupiters), werden die Vorsteher der christlichen Völker und unterschiedlichen Kirchen durch eine Predigt „hochvernünftige(r) Gründe und unwidertreibliche(r) Argumenta“ zu ihrer Vereinigung und auch dazu gebracht werden, diese nach der Schrift, der uralten Tradition und bewährten Vätern auszuformulieren.¹⁶

Von heute aus gesehen, wird dabei bewußt, wie alt eigentlich die scheinbar modernen Anliegen eines Ausgleichs zwischen den Religionen der Welt, einer Versöhnung zwischen den christlichen Konfessionen - samt dem ökumenischen Modell, Schrift und Tradi-

tion zu würdigen - und der Kombination von Welt- und Religionsfrieden sind. Manche Koordinaten haben sich allerdings geändert. So glaubt heute kaum jemand mehr, daß der Weltfrieden dem Religionsfrieden vorausgeht; eher gilt der Religionsfriede als Impuls und Basis zum Weltfrieden.¹⁷ Doch die christlich-utopische Mühe um eine bessere Zeit wirkt nach. Sie verbindet sich mit nichtchristlichem Humanismus und in jüngster Zeit mit „nachchristlichem“ Denken. In ihrer christlichen Fassung belebt sie die versöhnende Kraft der Liebe und den im weitesten Sinne biblischen Auftrag, die Weltverantwortungsvoll auf Zukunft hin zu gestalten. Neben das bisherige apokalyptische Zeitmodell im Christentum tritt ein welt- und zukunftsoffenes Modell.

3. Ein apokalyptisch-endzeitliches Denken fand im 16. Jh. seinen Schwerpunkt in der Reformation.¹⁸ Auch die Utopie erhielt ihre Anstöße vor allem durch den christlichen Humanismus. Und es gab immer wieder Quer- und Gegenlinien. Doch diese Ausprägungen des Zeitdenkens wurden nicht zu einem konfessionellen Proprium. Darum sah sich die katholische Reform des 16. Jhs. nicht zu einer lehramtlichen Auseinandersetzung genötigt.¹⁹

Eine breitere Ausführung zur Eschatologie unternahm erst das *Zweite Vatikanische Konzil* in der Konstitution „*Lumen gentium*“. Die Kirche - heißt es dort - ruht darauf, daß das „Ende der Zeiten [...] bereits zu uns gekommen“ ist, und wartet dabei mit all ihren Gliedern noch auf die „Ankunft der Herrlichkeit“ Christi, sie ist deshalb pilgernde, unvollendete Kirche.²⁰ Der Neutestamentler hört hier neben innerkatholischen Entwicklungen ein Echo protestantischer Exegese, namentlich der langen Debatte über „Schon“ und „Noch nicht“ des Endes im Neuen Testament.

Ein eigentümlicher doppelter Befund zeichnet sich ab: Die Meinungen über Gottes Zukunft für Menschen und

Welt gehen im Christentum weit auseinander. Doch auffälliger als jeder Streit zwischen den Konfessionen über Details ist die Bandbreite innerhalb fast jeder einzelnen Konfession.

4. Kurz vor dem Zweiten Vatikanum begann eine Generation mit entschiedener Zukunftsreflexion und *Zukunftsgestaltung*. Eine Theologengruppe suchte Offenbarung grundsätzlich als Geschichte vom Ende her zu denken.²¹ Bei anderen tat sich eine Brücke zu marxistischem Denken auf, im deutschsprachigen Raum durch die Wirkung Ernst Blochs gefördert und von der evangelischen Theologie mindestens so wie von der katholischen aufgenommen.²² Gott tritt - empfanden viele und empfinden manche bis heute - durch das Christusgeschehen für Reform ein, wenn nicht gar für Revolution, wo unsere Welt mit seinem Reich kollidiert.²³

Inzwischen nahmen die Überstunden des „eschatologischen (sich mit Gottes Ende befassenden) Büros“, wie man gern sagte, wieder ab. Die *Jahrtausendwende* brachte viele Beiträge,²⁴ aber kein so allgemeines Engagement mehr wie das Jahrzehnt nach 1968 (eine Mahnung, Jahrtausendwenden in ihrer Wirkung nicht zu überschätzen). Das Allgemeinbewußtsein spielt, wenn wir den Zeugnissen unserer Populärkultur folgen, mit dem drohenden Ende aus einer gewissen Distanz. Apokalypse-Filme fesseln, doch betrachtet vom ruhigen, ungefährdeten Kinossessel aus. Theologische Radikalität von Zukunftshoffnung und Zukunftsgestaltung hat keinen leichten Stand mehr.

5. Ziehen wir ein erstes *Fazit* und überschauen die Geschichte, so gibt das *Christentum der Zukunft* und, weil die *Zukunft nicht einfach in unserer Hand steht, einer enormen Vielfalt Raum, diese Zukunft zu meditieren und zu durchdenken*. Die Basis hinter dieser Vielfalt wird dabei auch die gegenwärtige Eschatologieskep-

sis überstehen.

Wir können die Basis durch zwei in jüngerer Zeit beliebte Begriffe, „*Advent*“ (Ankunft) und „*Novum*“ (Neues) Gottes, genauer fassen. Der erste schafft eine Art weihnachtliche Spannung: Die Ankunft Christi, in der Gott handelte - der Advent einst -, richtet Menschen und Welt auf Zukunft im Sinne wiederum der Ankunft aus, lat. des „*adventus*“. Solche Ankunft ist von uns nicht einholbar. Denn nicht wir kommen zunächst von uns aus an, sondern Gottes Zukunft letztlich bei uns. Dem entspricht das zweite: Kennzeichnend für das Christentum ist wie für das Judentum, freilich durch das Christusgeschehen umgeprägt, die Kategorie des Neuen (lat. „*Novum*“).²⁵ Das biblische „Siehe, ich mache alles neu“²⁶ entzieht Gottes Zu- und Ankunft unserer Festlegung. Gott bleibt uns immer voraus. So gewiß er sich verbürgt und begründet im Christusgeschehen, in seinem Vorausbleiben zu uns neigt, wird sein Neues unsere Vorstellung stets korrigieren.

Vertiefung am Neuen Testament

1. „*Die Zeit ist erfüllt*“ steht nicht zufällig unserem Beitrag voran. Denn dieses Motto begegnet uns an Schlüsselstellen des Neuen Testaments, am prominentesten im Wort des Paulus „Als die Fülle der Zeiten kam, sandte Gott seinen Sohn...“ (Gal 4,4)²⁷ und im Wort Jesu bei Mk „Erfüllt/voll ist die Zeit, nahe, herbeigekommen die Herrschaft Gottes...“ (Mk 1,15).²⁸

Welches Bild tritt vor Augen? Schauen wir einen Augenblick auf die antike Uhr. Sie ist keine Uhr des einzelnen; die Taschenuhr, die jeder haben kann, ist erst eine neuzeitliche Erfindung. Statt dessen herrschen öffentlich sichtbare Uhren vor: die Sonnenuhr, die große Sanduhr und - besonders ausgefeilt - die der Tageslänge anpaßbare Wasseruhr. Die Menschen sehen so den Zeitfortgang öffentlich

gemeinsam daran, wie sich mit dem Weg der Sonne Zeigerstrich um Zeigerstrich füllt. Sie sehen ihn daran, wie ein Sandgefäß voll wird oder wie sich der Stundenzeiger mit dem Schwimmer einer Wassertonne, die voll-läuft, hebt. „Die Zeit füllt sich“ spiegelt die Beobachtung der Uhr.

Ebenso wichtig für die Antike (und bis heute) ist ein Zweites: Die Zeit kann ich nicht wie einen Gegenstand - einen Baum, ein Haus, einen Menschen - direkt beobachten. Sie ist da und wird doch erst durch die Messung eindeutig. Philosophisch gesagt, hat sie eine Realität besonderer Art, nämlich die, die Phasenfolge einer Bewegung zu zählen. Dafür braucht sie Bezugspunkte, und es entstehen Redewendungen wie „die Tage der Schwangerschaft füllen sich“ (= es kommt die Zeit der Geburt)²⁹ usw.

Wenn diese Tage voll sind, kommt es zu einem großen Einschnitt. Es läßt sich von einem Ende der Zeit - nämlich einem Ende dieser spezifisch gemessenen Zeit - sprechen, wie die Messung der Zeit mit der vollen Sand- oder Wasseruhr endet (und dann neu begonnen werden muß). Das Stichwort „Ende“³⁰ in antiken Zeitangaben enthält deshalb unser deutsches „Ergebnis“, „Fazit“, „Summa“ mit (im genannten Beispiel der Schwangerschaft wäre die Geburt ein solches Ende im Sinne von Ergebnis und Summa).

Kehren wir damit zu unseren neutestamentlichen Stellen zurück. In antiker Bewandnis heißt „die Zeit ist erfüllt“: Die Phasenfolge der Zeit, in der wir leben, hat ihr Ziel und damit ihre Summe/ihr Ende erreicht. Die Zeit ist voll. Es steht nichts mehr von dem aus, wohin sie gelangen soll. Daher folgt in Mk 1,15 nicht, wie viele heute lieber hören würden, „die Zeit ist erfüllt, Gottes Herrschaft nahe“ (= in unserer Nähe, aber noch nicht da). Das Bild erzwingt vielmehr die Radikalität: Mit der vollen Zeit ist die Gottesherrschaft in einem „nahe“ und „in die Zeit hineingekommen“; es steht

nichts mehr von ihr aus.³¹

Das ist (auch wenn vorliegend von Mk formuliert) Jesu Ton: Wer sein Reden hört und sein Wirken erlebt, für den entfällt der Vorbehalt „die Gottesherrschaft ist da oder dort, sie wird bald da sein, doch ich habe noch ein wenig Abstand und darf ihn haben“. Nein, der Mensch hat seinen Sinn, in dem er so denkt, zu ändern (das nachfolgende „kehrt um“ in Mk 1,15 lautet wörtlich „denkt um“). Sofern es einen Vorbehalt gibt, ist es allein das Selbstsein Gottes, das nie mit uns iden-

Gott bleibt uns immer voraus. So gewiß er sich verbürgt und begründet im Christusgeschehen, in seinem Vorausbleiben zu uns neigt, wird sein Neues unsere Vorstellung stets korrigieren.

Martin Karrer

tisch, sondern lediglich „nahe“ wird. Im menschlichen Zeiterleben ist keinerlei Vorbehalt erlaubt.

Gal 4,4 bietet eine christologische Analogie: Die Fülle der Zeit - also der Punkt, an dem nichts mehr in sie hineinlaufen kann, da sie voll ist (wie eine Sanduhr oder die Tonne der Wasseruhr am Ende voll ist) - ist das konkrete, einmalige Geschehen³², daß (zeitlich gesagt: da) Gott seinen Sohn sandte, auf daß wir die Kindschaft empfangen. All das ist wiederum ohne Einschränkung zu lesen. Das Christusgeschehen, die summierende Füllung der Zeit, ist Realität und mit ihr eine Kindschaft Gottes für die Menschen um Christus, die alle Zeitphasen bis dahin in den Schatten stellt und dem Menschsein ihrerseits eine ungeahnte Fülle gibt.

2. In welchem Sinne bleibt dann *nach dem Christusgeschehen* überhaupt noch *Zeit*? Wieder hilft ein Seitenblick auf die Uhr: Sonnen-, Sand- und Wasseruhr begannen am nächsten

Morgen wieder ihren Lauf. Wenn sie voll waren, war Zeit beendet, doch gleichwohl nicht aller Zeitengang beschlossen. Zeit ging nach der Fülle der Zeit weiter. Frühe Christen konnten entsprechend ohne übergroße Probleme in der Zeit von einem Ende der Zeit sprechen und trotzdem nach diesem Ende leben.

Freilich mußten sie sich gegen ein zu einfaches Denken des Fortgangs sichern. Sonnen-, Sand- und Wasseruhr erweckten den Eindruck, die Zeit verlaufe in Kreisen, und tatsächlich dominierte diese Zeit-Auffassung in der Antike. Geistesgeschichtlich können wir sogar fragen, ob das zyklische Zeit-Denken nicht der Sonnen-, Sand- und Wasseruhr noch vorausging.

Die Einmaligkeit des Christusgeschehens schloß das aus. Ein für allemal ist im Christusgeschehen die Zeit auf Punkt und Linie gebracht.³³ Paulus wagt darauf eine Aushöhlung des Zeitalters aus dessen eigenen Kategorien: Nicht allein der eine Zeitenkreis bis zu uns, die Zeitenkreise überhaupt haben ihre Enden gefunden. „Das Ende der Zeiten ist bei uns angekommen“, schreibt er I Kor 10,11 c.

Die Kreise werden damit durch eine Schwelle gestoppt und gebrochen. Eine drängende, intensive Fluchtlinie geht vom Christusgeschehen aus, und lineare Geschichtsbetrachtung gewinnt im Christentum den Vorrang.³⁴ Die Geschichte hat einerseits bereits ein Ende, eine Summa, ein Ziel, über das nichts mehr hinausführt. Andererseits setzt dieses Ende eine Linie zu neuem Ende - doch nicht weiter - frei. Sofern Kreise des Lebens und Kreise der Geschichte in unseren Zeiten weitergehen (was das Urchristentum noch nicht für möglich hält, aber in der Kirchengeschichte wieder Bedeutung bekommt),³⁵ sind sie der Linie unterzuordnen.

3. Die Linie entzieht sich, da sie Linie Gottes, nicht Linie von uns Menschen ist, unserer genauen Fixierung.

Im Neuen Testament setzt deswegen die *Vielfalt* ein; die wir oben als typisch für die Theologiegeschichte beobachteten: Die Fluchtlinie führt zu einem Erscheinen des Menschensohns in der Zeit (Mk 13,24-37), indes ebenso zu einem prasselnden Weltenbrand vor Gottes gerechtem neuem Himmel und gerechter neuer Erde (in 2 Petr 3,10-13). Sie endet bei der Unterwerfung von allem inklusive Christi unter Gott (1 Kor 15,24-28) oder anders in einem neuen Jerusalem, dessen Mitte Christus machtvoll und leuchtend gemeinsam mit Gott bildet (Apk 21,22f;22,3). Sie gibt der apokalyptischen Hoffnung, das Ende möge nahe sein, ein Fundament und schließt trotzdem - aufs Ganze gesehen - ebenso wenig aus, daß die Zeit lang wird.

4. Vielfalt heißt nun freilich nicht Beliebbarkeit. Da die Zeit ihre Fülle im Christusgeschehen findet, findet auch das, was kommt, seine zentralste Formulierung durch das Christusgeschehen. Der neutestamentliche Sammel punkt dafür, der Begriff *Parusie*, hat heute viel an Konturen verloren. Sein neutestamentlicher Ausgangspunkt lohnt ein Innehalten: Parusie kommt vom griechischen Verb „par-einai“, „da sein“, und meint daher das spürbare und sichtbare Dasein oder die Ankunft dazu. Wir sind beim zweiten Leitbegriff unserer Überschrift, der *Ankunft* Christi.

Die Erfahrung Christi, der da war, läuft darin mit der Fluchtlinie Gottes nach dem Christusgeschehen zusammen. Viele Ausleger sehen die Zukunft dominieren; Parusie wird Enderwartung.³⁶ Mindestens ebenso wichtig ist die sehnsüchtige Erinnerung im Begriff: Der da ankommt, ist kein Fremder. Nein, es ist der, in dem Gott bereits end-gültig, zur Fülle der Zeit, gehandelt hat. Wir sehen ihn derzeit nicht. Die Auferstehung und Erhöhung (bei Lukas die Himmelfahrt) entziehen ihn unseren Augen. Er ist indessen, weil er auferstanden und erhöht ist, nicht einfach abwesend.

Er kommt neu an und ist drängend unterwegs dazu.

Ein Blick auf das älteste Zeugnis der Parusie, den 1. Thess, hilft, das zu verdeutlichen. Menschen sind in der dortigen Gemeinde gestorben, und auf einmal stellt sich die Frage: Wie können Verstorbene Christi Ankunft erleben? Paulus antwortet, indem er die Ankunft (Parusie) mit Bildern ausmalt, die der Antike durch die Einholung von Herrschern in eine Stadt u.ä. geläufig waren (und bei uns zum „großen Bahnhof“ wurden): Der Herr kommt in großer Begleitung. Musik ertönt und ruft alle zum Empfang. Niemand darf mehr schlafen, und die Schlafenden stehen auf, um dem Herrn zusammen mit den übrigen entgegenzuziehen.

Schlafende aber sind auch die Entschlafenen, und der Herr kommt nicht zu uns wie ein Mitmensch. Er zieht uns vielmehr zum Himmel. So reißt

Da die Zeit ihre Fülle im Christusgeschehen findet, findet auch das, was kommt, seine zentralste Formulierung durch das Christusgeschehen.

Martin Kärner

seine Ankunft uns alle - die vor uns Entschlafenen und uns übrige - zum Empfang auf die Wolken. Dann - aus diesem Empfang heraus - werden wir immer bei ihm sein (1 Thess 4,13-17 nach 3,13).

Die vielen Einzelprobleme dieses Textes kann ich zurückstellen.³⁷ Paulus selbst weiß, wie mythologisch-bildlich er hier spricht, und wählt im Fortgang seiner Briefe andere Bilder.³⁸ Ausschlaggebend ist das Grundanliegen: Die Fülle, die die Parusie an ihrem Ende mit sich bringt, greift auf die Fülle der Zeit im schon gewesenen Christusgeschehen zurück. Das Novum der Zukunft, von dem wir sprachen, ist neu im Sinne des von uns Unverfügbaren, doch zu-

gleich vertraut, da es die Fülle Gottes in Christus, um die wir wissen, einlöst. Wichtiger noch als das Novum der Zukunft ist nach dem Neuen Testament dessen Rückbindung an die geschehene Ankunft Gottes im Christusgeschehen.³⁹

5. Schauen wir von da aus ein letztes Mal auf die Vielfalt des Neuen Testaments. Der Bogen von Christusgeschehen zu Christusgeschehen nimmt auf sie markant Einfluß. Drei ganz verschiedene Schriften mögen das kurz veranschaulichen: die Apokalypse, der Hebräerbrief und das Johannesevangelium:

5.1 Landläufig steht die Apokalypse für ein Ende der Katastrophen. Ihre schrecklichen Bilder sind populärer als die der Rettung. Indes begegnet uns Christus gerade in der Rettung. Über die Helden des modernen Genres der „apocalypse now“ hinaus wird er sogar selbst das Ende und nicht nur Bringer des guten Endes.

Die Charakteristik Gottes und die Erscheinung Jesu in Apk 1 weisen darin ein. Denn da Gott Ende und Kommen ist⁴⁰ und Jesus, obwohl er tot war, lebt (1,18), kann Jesus sich dort aus Gottes Raum heraus vorstellen: „Ich bin der Erste *und* der Letzte und der Lebendige“ (1,17b). Griechisch steht in der Mitte „der letzte“, ein griechisches Wort, das ich auch mit „der Ende“ übersetzen könnte. Die Apk führt uns von dort zum abstrakten Nomen: In 22,13 setzt sie neben die Adjektive „Ich bin der erste und der letzte“ die Nomina „Ich bin der (griechisch die) Anfang und das (griechisch der) Ende“. Sie tut das gezielt am Ende ihrer Darstellung, beim Eintritt in die himmlische Stadt und zum Baum des Lebens, um zu vermitteln: Die Gemeinde - wir - dürfen diesem Eintritt trauen, denn wir kennen den Zugang bereits. Obwohl er für uns Zukunft bleibt, ist er eine verbürgte Realität, weil das Christusgeschehen, auf das er sich stützt, selbst Realität ist. Ja, das Kommen Jesu bleibt nicht

bloß ferne Zukunft. Jesus kommt jetzt und eilends. Das läßt sich vor einem zukünftigen Ende erleben, näherhin nach den frühliturgischen Anspielungen in Apk 22 bei der Feier der Gegenwart Jesu im Herrenmahl.⁴¹ So viel Raum die Apokalypse der Zukunft gibt, zielt sie theologisch auf die Gegenwart. Auf die utopischen Schlußbilder des modernen apocalypse-Genres antwortet sie, wenn man so will, mit einem Realbild, dem Bild einer lebendigen, vom End-Christus aufgesuchten Gemeinde.⁴²

5.2 Der berühmte Vers Hebr 13,8 „Jesus Christus gestern und heute derselbe und in die Ewigkeiten/Äonen“ bindet das Novum der Zukunft (sofern wir im Hebr überhaupt von einem solchen sprechen dürfen) fast noch stärker an die Christologie. Seit aller Zeit - einer Zeit, die uns nahe wird wie gestern - und heute ist Jesus derselbe, abgeleitet von der Selbigkeit Gottes.⁴³ Die Gemeinde ist mit ihm, unter seiner Leitung unterwegs, und damit steht das Ende aus ihm heraus fest. Er ist als der Anführer auf dem Weg zum Himmel zugleich der Vollender (2,10;12,2).⁴⁴ Wieweit auch immer Äonenkreise reichen mögen,⁴⁵ ist ihre Dehnung oder Neues in ihnen unwesentlich. Wesentlich ist allein das Geleit Christi.⁴⁶

5.3 Am faszinierendsten aber verschmilzt das Johannesevangelium die Zeithorizonte. Wir lesen es heute im Rückblick, in einem Abstand, der den Eindruck erweckt, wir hätten weniger Gegenwart Jesu als die Jünger. Das Johannesevangelium dagegen wehrt diesem Eindruck. Jesus ist weggegangen. Dieser gemeinurchristlichen Erfahrung stimmt es zu. Doch es artikuliert sie genauer: Jesus ist aufgebrochen und hinübergewandert zum Vater, um den Seinen Wohnung zu bereiten.⁴⁷ Ihnen fehlt in der Zwischenzeit nichts. Im Gegenteil, während Jesus während seines Lebens die Unsicherheit und Konflikte seiner Jünger noch vertiefte, verspricht er ihnen

bei seinem Weggang einen Beistand, der ihnen alles, was er sagte, ohne Abstrich vermittelt, und darüber hinaus ihre Konflikte bis zum äußersten Zusammenstoß mit der Welt und deren Herrscher klärt (laut den sog. Parakletsprüchen bis 16,8-11).⁴⁸

Durch den Beistand - im allgemeinen Sprachgebrauch den Geist - wird Jesus somit in der Geschichte weiter präsent. Der Augenblick des Endes in seiner Gegenwart wandert gewissermaßen durch die Zeiten. Was die Menschen vom Ende erhoffen - Auferstehung und Leben -, wird in ihm schon Person (berühmt zusammengefaßt im Wort Joh 11,25 „Ich bin die Auferstehung und das Leben [...]“). Wer sich deshalb hier und heute an seine Person anlehnt, erfährt diese Auferstehung und dieses Leben durch ihn, und der Tod wird ihm nichts anhaben. Selbst die Parusie muß bei dieser Konzeption nicht mehr eigens thematisiert werden. So gewiß, wie Jesus zum Vater aufbricht, um Wohnungen zu bereiten, so gewiß wird er wiederkommen. Doch dieses Kommen zu den Seinen erhält seinerseits eine Schwebelänge vom Futur zur Gegenwart.⁴⁹ Falsch würde auf Jesus blicken, wer mehr auf ein Novum der Zukunft achtet als auf die verbürgte Gegenwart. Gegenwart und Zukunft bestimmen sich gleichermaßen aus Christus, der gekommen ist und kommt.⁵⁰

Ergebnis

Mit wenigen Strichen kann ich bündeln. Von außen gesehen, kennzeichnet das Christentum wie das Judentum ein lineares Geschichtsdenken. Die Geschichte ist nicht durch Zyklen zu erschließen, sondern vom Handeln Gottes aus, und zwar auf ein Ziel, einen Schlußpunkt Gottes hin. Genauer betrachtet, gewinnt diese Linearität ihren entscheidenden Bezug und ihre Fluchtlinie im Christusgeschehen und der Person Christi. Die vielfältigen Zugänge zur Zukunft, von skeptischer Enderwartung über verantwortungs-

volle Gestaltung bis zur kritischen Utopie, die im christlichen Europa entstanden, halten diese Wurzel im Allgemeinbewußtsein nur teilweise präsent. Doch eine genauere Betrachtung deckt sie auf, und für das Gespräch zwischen den Religionen ist sie wesentlich.

Anmerkungen

¹ S. Augustin, Conf. XI 14 und 16ff sowie Civ. Dei. Literatur bei Christoph Müller, Geschichtsbewußtsein bei Augustinus [...], Cass. 39/2, Würzburg 1993

² Namentlich in der Orthodoxie, deren Zeiterleben sich in der göttlichen Liturgie bündelt. Vgl. Paul Evdokimov, Das Gebet der Ostkirche. Mit der Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos, Graz u.a. 1986, 44-48

³ Da damals der Tag von Abend zu Abend, nicht wie bei uns von Mitternacht zu Mitternacht gezählt wurde

⁴ An der er manches Jahr feilte, bis er ihre Veröffentlichung duldete, ohne sie selbst vorzunehmen. Näheres s. Ferdinand Cohrs in der Edition WA 53, 1-184, dort 1-8. Der Text ist lateinisch und „Supputatio annorum mundi“ betitelt. Ich übersetze im Zitat aus 171.

⁵ Wie der Titel „Supputatio“ eigentlich zu übersetzen ist. Ihr Datum des Endes war bereits überholt, als der Text 1541/45 veröffentlicht wurde.

⁶ „Ab Adam“, wie Luthers Quelle, ein Breviarium (Kurztext) des „gebildetsten hebräischen Historikers“, des (Pseudo-)Philo, schrieb (Quelle in WA 53, 19-21; Zitate 19,21, von M.K. übersetzt). Differenzen in der Rechnung im einzelnen schloß das nicht aus; Luther kam auf 261 Jahre Differenz seines Kalenderendes zum jüdischen Kalender seiner Zeit (sein Jahr 5500 [= 1540] sei dort 5299; s. die Randnotiz a.a.O. 171).

⁷ Vgl. die 6 Tage der Schrift vor dem Sabbat (Gen 1; Übersicht über frühjüdische Weltalterspekulation z.B. bei Jörg Frey, Das apokalyptische Millennium. Zu Herkunft, Sinn und Wirkung der Millenniumsvorstellung in Offenbarung 20, 4-6, in: Christoph Bochsinger/ders. u.a., Millennium. Deutungen zum christlichen Mythos der Jahrtausendwerde, KT 171, Gütersloh 1999, 10-72: 45-48). In der Analogie dazu verweist der siebte Tag auf die kommende Ewigkeit, den „Sabbatum aeternum“; s. WA 53, 22

⁸ bSan 97a/b; AZ 9a. Wahrscheinlich vermittelte Reuchlins Talmud-Übersetzung das Wort an die Reformation (siehe Volker Leppin, Antichrist und jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548-1618, QFRG 69, Gütersloh 1999, 131f). Ob Luther diese Herkunft allerdings bewußt war, ist unklar (verneinend WA 53, 12f).

⁹ Ich übersetzte aus WA 53, 22 nach der Erstausgabe.

¹⁰ S. den Nachsatz „wegen unserer vielen Sünden sind schon manche von diesen [scl. den Messias-Jahren] verstrichen“, so daß sich das Kommen des Messias verzögert, im Talmud, den die christliche Rezeption übergeht (dazu Peter Schäfer, Die Torah der messianischen Zeit, ZNW 65, 1974, 27-42, bes. 36ff; nach dort S. 36 das Übersetzungszitat).

¹¹ WA 53, 125, lateinisch: „in Concilio Apostolorum publico decreto lex abrogatur et libertas promulgatur a lege.“

¹² Es tritt in der Supputatio mit dem Übergang zum 6. Jt. in die Rolle des Antichrist ein, und nach Gregor VII. erhält Gregor IX. als „decretalium autori“ eine besonders negative Kennzeichnung (WA 53, 152, 154, 159).

¹³ In ihn floß das vorchristliche Staatsideal Platos, die Bewunderung der neu entdeckten, nichtchristlichen Kulturen Amerikas und christlich-humanistische Hoffnung gleichermaßen ein. Die Deutung ist bis heute umstritten (erste Informationen im Nachwort *Eberhard Jäckels* zur Übersetzung durch Gerhard Ritter: *Thomas Morus*, Utopia, Reclams Universal-Bibliothek, Stuttgart 1979, 181-188).

¹⁴ Vgl. *Richard Saage*, Zwischen Sozialkritik und Apokalypse. Millenaristisches und utopisches Denken vor der Jahrtausendwende, Forschung und Lehre 1999, 631-633: 632.

¹⁵ Zum Werdegang dorthin und Einflüssen aus Apk 21f s. *Otto Böcher*, Apokalyptische Strukturen in der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit, ZBK 2000 (im Erscheinen).

¹⁶ *Johann Jakob Christoffel von Grimmelshausen*, Der Abenteuerliche Simplicissimus Teutsch (1669), dtv 2004, München 51980, 225f, Zitat 225 (aus Buch 3, Kap. 5). Am Ende des Duktus endet freilich die Friedfertigkeit. Wer nämlich solchen Frieden nicht annimmt, soll mit Pech und Schwefel dazu gebracht werden (227).

¹⁷ Vgl. die Konzeption *Hans Küngs* (z.B. *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München 1997, bes. 159-213).

¹⁸ Und radikale Reformatoren entwickelten (nach mittelalterlichen Vorläufern) eine millenaristische, das Reich Gottes auf Erden suchende und gegebenenfalls erzwingende Variante: eine gut lesbare Übersicht z.B. in *Hans-Jürgen Goertz* Hg., Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, München 1978.

¹⁹ Das Konzil von Trient beschränkte sich darauf, am Purgatorium und am Wert der Anrufung der Heiligen, der Reliquien und Bilder für die christliche Hoffnung festzuhalten: DH 1820-1822; Dokumente deutsch auch in *Gottfried Bachl* Bearb., Eschatologie I, TzT.D 10, Graz usw. 1999, 86-88.

²⁰ Lumen gentium 48, Zitate nach DH 4168, ersteres unter Berufung auf 1 Kor 10,11, letzteres Tit 2,13.

²¹ Beginnend mit *Wolfhart Pannenberg*, *Rolf und Trutz Rendtorff*, *Ulrich Wilckens*, Offenbarung als Geschichte, KuD.B 1, Göttingen 1961. Maßgeblich für diese Gruppe wurde die Verlagerung von Gottes Offenbarung in die Zukunft ab Jes 40,5 (Deuteriojesaja) und die biblische Apokalyptik; zum Marxismus hielt sie Distanz.

²² S. *Ernst Bloch*, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M. 1959, dessen Vermittlung in die Theologie noch deutlicher als durch *Wolfhart Pannenberg* (Reaktion auf Bloch z.B. in: *Der Gott der Hoffnung* [1965] = Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 387-398: 394) durch *Jürgen Moltmann* (Theologie der Hoffnung [1964], München 131997 u.a. Beiträge), kath. durch *Johann Baptist Metz* (Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977; u.a. Beiträge) gefördert wurde.

²³ Viel von den Quellen und der Diskussion ist inzwischen in Übersichten erschlossen: *Raúl Fornet-Betancourt* (Hg.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Bd. 1-3, Mainz 1997.

²⁴ Ich nenne bes. *Gerhard Sauter*, Einführung in die Eschatologie, Darmstadt 1995 und *G.Bachl*

(s. Anm. 19) II, 1999 als allg. Übersicht; *Bertold Klappert*, Worauf wir hoffen. Das Kommen Gottes und der Weg Jesu Christi. Mit einer Antwort von Jürgen Moltmann, KT 152, Gütersloh 1997 wegen des Bogens zum christlich-jüdischen Gespräch und *Claus Urban u.a.* (Hg.), Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott, Mainz 1999 wegen des Einbezugs von Joseph Ratzinger und Johann Baptist Metz.

²⁵ Vgl. bes. *Jürgen Moltmann*, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995, 44-47.

²⁶ Apk 21,5 nach Jes 43,19; vgl. 2 Kor 5,17.

²⁷ Vielleicht greift Paulus dabei auf eine sehr alte Tradition zurück: s. die Diskussion von *Alfred Seeberg*, Der Katechismus der Urchristenheit [1903], ThB 26, 1966, 59-61 bis zu den jüngsten Kommentaren.

²⁸ Nach Erkenntnissen der Forschung eine nachträgliche Zusammenfassung der Verkündigung Jesu. - Vgl. in der joh Literatur die Differenzierung ab Joh 7,8, deuteropaulinisch bes. Eph 1,10 ²⁹ Gen 25,24.

³⁰ Griechisch handelt es sich um das Wort „telos“, das neustamentlich bes. bei Röm 10,4 diskutiert wird (Lit. zuletzt bei *Klaus Haacker*, Der Brief des Paulus an die Römer, ThHK 6, Leipzig 1999, 206ff).

³¹ Griechisch ist das das Proprium des Perfekts. Daher formuliert unser Vers perfektisch. Viele Ausleger sehen den für „Zeit“ gewählten griechischen Ausdruck „kairos“, der inhaltlich gefüllte Moment damit korrespondieren.

³² Griechisch die Ausdrucksweise des Aorist; daher formuliert unser Vers nun aoristisch. Die unterschiedlichen Ausdrücke für Zeit (Mk 1,15 „kairos“; Gal 4,4 „chronos“) sollte man dagegen im Sprachgebrauch des 1. Jh. nicht zu sehr differenzieren.

³³ Eine bekannte Formulierung dafür ist das „ephapax“, „ein für allemal“, des Hebräerbriefs (7,27 u.ö.).

³⁴ Dankjüdischer Erwartungen eines wirklichen Endes durch die Mutterreligion gegen die Vorlieben von Griechen und Römern gut vorbereitet.

³⁵ Nach *Joseph Kardinal Ratzinger*, Das Ende der Zeit, in: *Urban u.a.*, a.a.O. (s. Anm. 24), 13-31: 24ff wird *Thomas von Aquin* ein wichtiger Zeuge für ein Bedenken von Kreisen der Zeit. Das macht schwer, im Christentum gänzlich von linearem Zeitverständnis zu sprechen, wie Ratzinger hervorhebt.

³⁶ Vgl. die Motive des (Gerichts- und End-)Tages Gottes (fortgeführt zum Tag des Herrn Jesu Christi ab 1 Kor 5,5; 2 Kor 1,14), der kommenden Herrschaft Gottes und des Menschensohns und dazu *Joost Holleman*, Resurrection and Parousia. A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15, NT.S 84, Leiden usw. 1996, 95-122 u.a.

³⁷ Ein Forschungsüberblick bei *Otto Merk*, 1 Thessalonicher 4,13-18 im Lichte des gegenwärtigen Forschungsstandes, in: *Martin Evang u.a.* Hg., Eschatologie und Schöpfung. FS Erich Gräßer, Berlin usw. 1997, 213-230.

³⁸ S. *Nikolaus Walter*, Leibliche Auferstehung? Zur Frage der Auferweckungshoffnung bei Paulus, in: *Michael Trowitzsch* (Hg.), Paulus, Apostel Jesu Christi (FS Günter Klein), Tübingen 1998, 109-127 zum Bildwandel in 1 Kor 15 und 2 Kor 5.

³⁹ Weiteres zur frühen Geschichte der Parusievorstellung bei *M.Karrer*, Jesus Christus im Neuen Testament, GNT 11, Göttingen 1998, 59-62.

⁴⁰ Als das A und O und der Kommende in 1,8. Zur dortigen Fortschreibung des alttestamentli-

chen Gottesprädikats vgl. *Sean McDonough*, YHWH at Patmos: Rev 1:4 in its Hellenistic and early Jewish setting, WUNT II/ 107, Tübingen 1999, bes. Kapitel 2, 58-122.

⁴¹ Frühliturgisch bes. 21,17 und 20 (Maranatha), vorbereitet im Text der Apk bes. durch 3,20. Die Herrenmahls-Konnotate sind m.E. noch etwas stärker zu gewichten als jüngst bei *Harald Ulland*, Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes, TANZ 21, Tübingen 1997, 154-156.

⁴² Lit. zur Eschatologie der Apk zuletzt bei *Hanna Roose*, „Das Zeugnis Jesu“. Seine Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung des Johannes, TANZ 32, Tübingen 2000, 54-58, 131-134 u.ö.

⁴³ Vgl. *Erich Gräßer*, An die Hebräer, EKK XVII/ 3, Neukirchen-Vluyn 1997, 372. „Echthes“, „gestern (im Hebr nur hier) umschreibt daher nicht nur ein „soeben“, „vor kurzem“, sondern reicht zurück in die Präexistenz. Diese Präexistenz allerdings wird statt zu ferner Vergangenheit zu erlebbarer Nähe (vgl. allg. die Reflexion auf das Soeben bei Aristoteles, Physik IV 222b).

⁴⁴ „Teleiôtês“, „Vollender“, 12,2 nimmt wieder das Motiv des „telos“, Endes, in sich auf.

⁴⁵ Der Hebr greift das Bild des Aion auf, der auf antiken Darstellungen (s. *Marcel LeGlay*, Art. Aion, LIMC I/1, München 1981, 399-411 und dazu im Bildband LIMC I/2, München 1981, 310-319) das Rad der Zeitstufen in Händen hält. So entgrenzt er die Zukunft Christi über die anstehende, im Erleben unmittelbar erwartete Zukunft hinaus, und das, obwohl er die unmittelbare Erwartung liebt und den Einbruch von Gottes Zeit thematisiert (s. 6,5 etc.; vgl. *Hermut Löhr*, Umkehr und Sünde im Hebräerbrief, BZNW 73, Berlin, New York 1994, 188-197, u.a.).

⁴⁶ Verbunden mit dem soteriologischen Ziel, die Kinder Gottes von der Knechtschaft der Sünde und des Todes und dem Durcheinanderbringer (Teufel) zu befreien (2,14-18 u.ö.). Der Tod Jesu ist dafür Schlüssel und nach 2,9ff; 13,20 selbst eigentümlich eine Bewegung hinauf.

⁴⁷ S. bes. 13,1; 14,2; 16,28.

⁴⁸ Zum joh Parakleten *H. Ch. Kammler*, Jesus Christus und der Geistparaklet, in: *Hofius/ders.*, Johannesstudien: Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums, WUNT 88, Tübingen 1996, 87-190; *Chr. Dietsfelbinger*, Der Abschied des Kommenden, WUNT 95, Tübingen 1997, z.St. u.a.

⁴⁹ Manche der Stellen mit „erchomai“ in den Abschiedsreden klingen futurisch und wie ein Führen hinaus aus der Welt (s. bes. 14,3), andere sind leichter als ein Kommen zu den Seinen in der Welt zu verstehen, auf daß sie nicht verwaist seien (s. bes. 14,18; vgl. das Kommen des Auferstandenen in 20,19.24.26). Die Spannung setzt sich im Nachtragskapitel 21,22f fort. Zum Stand der Forschungsdiskussion s. *Klaus Scholtissek*, Relecture und réécriture: Neue Paradigmen zu Methode und Inhalt der Johannesauslegung aufgewiesen am Prolog 1,1-8 und der ersten Abschiedsrede 13,31-14,31, ThPh 75, 2000, 1-29.

⁵⁰ Mit dieser eigentümlichen joh Eschatologie befaßt sich eine Fülle von Literatur. Ich nenne nur die neuesten Studien: *Axel Hammes*, Der Ruf ins Leben. Eine [...] Untersuchung zur Eschatologie im Johannesevangelium [...], BBB 112, Bodenheim 1997; *Kurt Niedervimmer*, Zur Eschatologie im Corpus Johanneum, NT 39, 1997, 105-116 und bes. wichtig *Jörg Frey*, Die johanneische Eschatologie, I / II / III, WUNT 96/ 110/ 117, Tübingen 1997/1998/2000.