

# Apokalyptik und Universalgeschichte im antiken Herrschaftsdiskurs

Autor(en): **Stegemann, Ekkehard W.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **67 (2011)**

Heft 1

PDF erstellt am: **27.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877787>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Apokalyptik und Universalgeschichte im antiken Herrschaftsdiskurs

### *I Apokalyptik in der Theologie*

Apokalyptik stand in der modernen protestantischen Theologie hauptsächlich für ein mythisches und illusionäres Wunschdenken. Dass sie, wie schon der Schleiermacher-Schüler Friedrich Lücke – durch den dieser Neologismus etwa 1830 in die Wissenschaftssprache eingeführt wurde – mit dem Buch Daniel zum ersten Mal in der biblischen Geschichtsanschauung eine universalhistorische Perspektive entwarf,<sup>1</sup> machte für die meisten ihre Sache nicht besser. Lücke verglich den Apokalyptiker jedoch mit dem Historiker. Gilt dieser als «rückwärtsgewendete(r) Prophet», so jener eben als «vorwärts gewendete(r) Historiker»<sup>2</sup>. Im Blick hat er dabei das Muster der apokalyptischen Geschichtsschreibung im Modus von *vaticinia ex eventu*. Gerade das machte nun jedoch zusammen mit der üblichen pseudonymen Autorenfiktion, wie sie in den Büchern «Daniel», «Henoah», «IV Esra», «Baruch» usw. vorgenommen wurde, die Apokalyptik unglaubwürdig. Julius Wellhausen geisselt sie darum als phantastisch-spekulatives Gebilde:

<sup>1</sup> Vgl. F. Lücke: Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes oder Allgemeine Untersuchungen über die apokalyptische Litteratur überhaupt und die Apokalypse des Johannes insbesondere, Bonn 1832, 2. Aufl. 1852, 50f.

<sup>2</sup> Lücke: Versuch (Anm.1), 34.

«Ihr Gott ist ein Gott der Wünsche und der Illusion. Sie malt sich auf dem Papier ein Ideal ... Sie empfindet nicht, wie die alte echte Prophetie, das schon im Werden Begriffene voraus und stellt auch keine Ziele für das menschliche Handeln auf, die schon in der Gegenwart Geltung haben oder haben sollten...».<sup>3</sup>

Mit dem Letzteren spielt Wellhausen offenbar auf Schillers berühmte Jenaer Antrittsvorlesung – «Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?» (1789) – an, in der er das Bild vom Historiker zeichnet, der das vielfältige Erbe der Menschheit bezüglich Wahrheit, Sittlichkeit und Freiheit aus der Universalgeschichte erhebt, um es in der Gegenwart bzw. für kommende Geschlechter verbindlich zu machen. Bei Wellhausen findet sich auch das Stichwort der «alten echten Prophetie»,<sup>4</sup> womit in der Folgezeit die urchristliche Eschatologie und zumal Jesus gegen die Apokalyptik ausgespielt wurden. Klaus Koch hat das schon 1970 mit dem Begriff «Profeten-Anschluss-Theorie»<sup>5</sup> ironisiert. Paradox ist dabei, dass eigentlich mit zunehmender Forschung an zunehmenden Quellen, die sich dann nach 1945 mit den Qumran- und Nag-Hammadi-Schriften geradezu explosiv vermehrten, die tiefe und breite Einbettung der neutestamentlichen Schriften in die Apokalyptik noch sichtbarer wurde. Doch hat gerade die Wort-Gottes-Theologie von Karl Barth und Rudolf Bultmann, die Franz Overbecks Christentumskritik – vermittelt zumal durch Bernoullis Zusammenstellungen aus dessen Nachlass – durchaus wahr- und ernst nahm, seine Erkenntnis der apokalyptischen Verfasstheit des Urchristentums gegen eine angeblich davon unterschiedene Eschatologie ausgespielt. Im Rahmen seines Konzepts der Entmythologisierung und existentiellen Interpretation formulierte Rudolf Bultmann noch 1958:

«Indem Paulus Geschichte und Eschatologie vom Menschen aus interpretiert, ist die Geschichte des Volkes Israel und die Geschichte der Welt seinem Blick entschwunden und dafür ist etwas anderes entdeckt worden: *Die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins*, [...]».<sup>6</sup>

<sup>3</sup> J. Wellhausen: *Israelitische und jüdische Geschichte* (2. Aufl. 1895), Berlin 10. Aufl. 2004, 195.

<sup>4</sup> Wellhausen: *Israelitische und jüdische Geschichte* (Anm. 3), ebd.

<sup>5</sup> K. Koch: *Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Gütersloh 1970, 35–37.

<sup>6</sup> R. Bultmann: *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, 49.

Mit dem Stichwort «Geschichtlichkeit», das er von Heidegger geliehen hatte, reduzierte Bultmann den apokalyptischen Entwurf des Paulus auf einen vermeintlich anthropologischen, einen existentialen Sinn. Bultmann interpretierte in der Tat alles aus dieser Perspektive, so dass – oder gar damit – der ihm krause Geschichtsmythos aus dem Blick kam. Doch Paulus zum Initiator solcher Interpretation zu erklären, ist eine kühne Auslegung. Die «eschatologische Existenz», die Bultmann definierte, verstand er als das zu seiner Eigentlichkeit kommende Selbst. Am Ende geht es ihm um wenigstens einen Augenblick des Unbetroffenseins von Geschichte im Zulaufen des Individuums auf den Tod. Das Heilsereignis betrifft dann nicht die Geschichte, sondern meint *Entgeschichtlichung*. Der Erfolg der Theologie Bultmanns in der frühen Nachkriegszeit war kontextgeschichtlich gesehen kaum zufällig.

Mit den «goldenen Sechzigern» bekam die Apokalyptik in der Theologie wieder mehr Aufmerksamkeit, wenn auch kaum bessere Noten.<sup>7</sup> Die Theologie der Hoffnung etwa schöpfte materiell aus ihr, weil sie dem nunmehr in der Retrospektive liegenden «Greuel der Verwüstung» und der Apokalypse des Bösen mit einem Konzept entgegenzutreten verhalf, das dem «Wir sind noch einmal davongekommen» eine optimistischere Zukunftsperspektive geben konnte: den Trost der Hoffnung. Dieser jedoch, das hatte schon Ernst Bloch entdeckt – und Gershom Scholem hat es geradezu als Inhalt der messianischen Idee bezeichnet – war im apokalyptischen Denken ohne Katastrophe nicht zu haben. Darum blieb eine Berührungsangst vor der «Apokalyptik» erhalten. Allerdings hat Ernst Käsemann die Apokalyptik zur «Mutter aller christlichen Theologie» erklärt, jedoch gerade darin den Unterschied zur Predigt Jesu gesehen: Jesus sei «nicht konstitutiv durch die Apokalyptik geprägt» gewesen, «sondern (verkündigte) die Unmittelbarkeit des nahen Gottes».<sup>8</sup> Erst mit der Interpretation der Auferstehung Jesu «als Anbruch der allgemeinen Totenaufweckung»<sup>9</sup> finde der Anschluss an die

<sup>7</sup> Vgl. U.H.J. Körtner: Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988, 298ff.

<sup>8</sup> E. Käsemann: Die Anfänge der christlichen Theologie, in: ders.: Exegetische Versuche und Besinnungen. Zweiter Band, Göttingen 3. Aufl. 1970, 82-104 (99f.).

<sup>9</sup> Vgl. E. Käsemann: Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, in: ders.: Exegetische Versuche und Besinnungen. Zweiter Band, Göttingen 3. Aufl. 1970, 105-131

Apokalyptik statt. Doch meint Käsemann, dass die urchristliche Apokalyptik zwar aus dem Repertoire jüdischer Apokalyptik sich bediente, sie aber durch den Glauben an Jesus auch kritisierte.<sup>10</sup>

Einen programmatisch positiven Bezug zur Apokalyptik hat demgegenüber zur gleichen Zeit Wolfhart Pannenberg hergestellt. Für ihn und für die Theologen seines Kreises war die Bultmannsche wie die Barthsche Wort-Gottes-Theologie das Gegenüber ihres Entwurfs von «Offenbarung als Geschichte».<sup>11</sup> «Der antihistorische Glaubenssubjektivismus, welcher diese beiden Spielarten der Dialektischen Theologie nach Pannenbergs Urteil kennzeichnet, sollte überwunden werden durch die Wiederentdeckung der Universalgeschichte als des umfassenden Mediums der Offenbarung Gottes und durch Nachweis einer allem Irrationalismus und Dezisionismus überlegenen Vernünftigkeit des Glaubens.»<sup>12</sup> Dazu leitete die Apokalyptik an, weil sie das israelitische Geschichtsdenken eben zur Universalhistorie erweitert hat.<sup>13</sup>

Das auf der Hand liegende Problem der modernen Theologie mit der urchristlichen Version der Apokalyptik, nämlich das uneingelöste Versprechen, dass das Ende aller Dinge nahegekommen sei, hat Pannenberg mit seinem Entwurf im Handstreich zu lösen versucht. Hatte Franz Overbeck, weil das versprochene Ende der Geschichte nicht eingetreten ist, auf das Ende des Christentums erkannt<sup>14</sup> und Albert Schweitzer eine bejahende humanistische Lebensphilosophie wegen des offensichtlichen Ausbleibens des Endes (des Kommens des Gottesreichs oder der «Parusie») bevorzugt, so macht es die Eigentümlichkeit des geschichtstheologischen Entwurfs Pannenbergs aus, dass sich das Ende der Geschichte schon ereignet hat, nämlich proleptisch in der Auferstehung Jesu. Was am Ende sein wird, sei deswegen mit Christus

(110).

<sup>10</sup> Vgl. E. Käsemann: Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik (Anm. 9), 112.

<sup>11</sup> Vgl. W. Pannenberg (Hg.): Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1961; ders.: Heilsgeschehen und Geschichte (KuD 5 [1959], 218-37), jetzt in: Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 22-78.

<sup>12</sup> G. Wenz: Wolfhart Pannenbergs Systematische Theologie. Ein einführender Bericht, Göttingen 2003, 10.

<sup>13</sup> Vgl. Pannenberg: Heilsgeschehen (Anm. 11), 24-26.

<sup>14</sup> Vgl. E. Stegemann: Ende der Zeit – Zeit des Endes, in: R. Brändle u. E. Stegemann (Hg.): Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum, München 1988, 167-181.

schon enthüllt. Wenn Oscar Cullmann mit seinem heilsgeschichtlichen Entwurf Heilsgewissheit *trotz* der Geschichte des universalen Unheils beschworen hat,<sup>15</sup> so versteht auch Pannenberg unter Universalgeschichte nichts weniger, als dass das Ganze der Geschichte in Gott und seiner Herrschaft seine Ursache hat und darin auch sich vollendet. Offenbarung als Geschichte meint darum, dass die Summe diachronischen und synchronischen Handelns in der Welt von Gott und auf die Offenbarung seiner Heilszukunft in der Welt angelegt ist. Gott ist als «alles bestimmende Wirklichkeit» zugleich der Ursprung der Freiheit und der Subjektivität, ja der, der die Subjektivität eigentlich erst ermöglicht. Deshalb sind die Übel und das Böse in der Welt – so kommt Pannenberg mit der Theodizeefrage zurecht – als Risiko dessen anzusehen, dass Gott «seine höchsten Geschöpfe, die Engel und die Menschen», «mit Freiheit ausstatten wollte».<sup>16</sup> Die Weltgeschichte ist für Pannenberg – und hier knüpft er gewollt an Hegel an – die Bühne der Theophanie Gottes;<sup>17</sup> und es ist letztlich die Universalität Gottes, die sie offenbart. Der Mitteilungssinn der Offenbarung als Geschichte – und darin sieht Pannenberg den Entdeckungszusammenhang der jüdischen Apokalyptik als prägend an – ist in der Erkenntnis Gottes in seiner Gottheit gegeben. Und grundgelegt ist das darin, dass Israel seine Geschichte mit seinem Gott als eine auf Universalität ausgerichtete Dynamik versteht, in der alles eben daraufhin tendiert, dass Gott – um es mit Paulus im 1. Korintherbrief zu sagen – am Ende «alles in allem sein wird».

*II Kleiner Exkurs zur konfessionellen Universalgeschichte:  
Das geschichtlich Unabgegoltene als Motiv*

Pannenberg begründete keine Renaissance christlicher Universalhistoriographie, wie sie im christlichen Altertum entstanden und in der frühen Neuzeit zumal in der lutherischen konfessionellen Geschichtsschreibung blühte. Eine kürzlich veröffentlichte Studie dazu von Matthias Pohlig soll hier kurz referiert

<sup>15</sup> Vgl. E.W. Stegemann: Cullmanns Konzept der Heilsgeschichte in seiner Zeit, ThZ 58 (2002), 232-242.

<sup>16</sup> W. Pannenberg: Systematische Theologie. Band 3, Göttingen 1993, 689.

<sup>17</sup> Vgl. auch W. Pannenberg: Präsentische Eschatologie in Hegels Geschichtsphilosophie, in: R. Bubner/W. Mesch (Hg.): Die Weltgeschichte – das Weltgericht? Stuttgarter Hegelkongress 1999, Stuttgart 2001, 312-322.

werden, da sie den Zusammenhang von Universalgeschichte und Naherwartung/Apokalyptik aufzeigt und zugleich deutlich macht, dass die apokalyptischen Züge in der lutherischen Reformation aus der Schriftexegese herrühren und mit der Vorstellung verbunden sind, dass etwas in der Geschichte noch wieder gutzumachen ist.<sup>18</sup> Die *raison d'être* der lutherischen Universalhistorie war, dass sich die prophetischen Weissagungen in der Geschichte erfüllen. Als wegweisend galt dabei die politische Prophetie der Sukzession der vier Weltreiche im Buch Daniel, insbesondere die vom Koloss auf tönernen Füßen in Dan 2 und die von den vier mischgestaltigen Tieren in Dan 7. Das wurde lutherisch verbunden mit der sogenannten *traditio domus Eliae*, die die Weltgeschichte nach drei Epochen von jeweils zweitausend Jahren einteilte, nämlich nach der Zeit vor dem Gesetz, der unter dem Gesetz und der nach dem Gesetz. Dies war auch gegen den joachimitischen Chiliasmus gerichtet. Im Prinzip ist das aber eine Periodisierung der Weltgeschichte, die aus der Adam-Christus-Typologie des Paulus in Röm 5 erwachsen ist und auch schon im christlichen Altertum eine Rolle spielte.

Im Unterschied zu Calvin und dessen Anhängern, die die prophetischen Weissagungen in der Bibel dadurch entschärft haben, dass sie sie als Dokumente von Vorhersagen nur für die biblische Zeit und in ihr auch als erfüllt interpretierten, war die lutherische Universalhistorie von Nah- oder Enderwartung beseelt.<sup>19</sup> Der Prophet Daniel mit seiner Ansage des Gottesreichs hatte bereits Bestätigung gefunden. Doch musste die vorhergesagte Geschichte noch die letzte Erfüllung finden. Dabei spielte auch, wie bei Pohlig zu lernen ist, die spezifische national-deutsche Perspektive eine Rolle. In ihr galten die Deutschen als unterdrückt, und das Heilige Römische Reich deutscher Nation von Karl dem Grossen war ihnen gestohlen worden – von Rom. Der Biblizismus bzw. die auf prophetischer Vorhersage begründete Tribunalisierung der Universalgeschichte ist also mehr als Historiographie. Sie holt ihr Motiv und ihre

<sup>18</sup> Vgl. M. Pohlig: Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung: Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546-1617 (SuR 37), Tübingen 2007.

<sup>19</sup> Vgl. auch E.W. Stegemann: Calvin als Ausleger der Bibel, in: M. Chung und R. Jansen (Hg.): Versöhnung und Wandel / Reconciliation and Transformation. Festschrift zum 90. Geburtstag von Martin Anton Schmidt. Beiheft zur Theologischen Zeitschrift 2009, Basel 2009, 73-89.

Stärke aus einer kontextuell als unerfüllt erfahrenen bzw. gedeuteten Gegenwart und damit aus der Perspektive der Unabgegoltenheit der Prophetie. Die Kränkungen und Verletzungen der realen Geschichte rufen nach einer gerade auch zeitlich noch offenen, aber doch bald an ihr Ende kommenden Universalgeschichte, in der abgerechnet und wieder gutgemacht werden kann – wie eben prophetisch bei Daniel und auch von Jesus in seinen apokalyptischen Reden und schliesslich von Paulus und Johannes versprochen. Das Problem ist nicht, dass die Kränkungen partikular sind, die Wiedergutmachung aber universal erwartet wird, sondern – wie Löwith in seiner luziden Kritik gesagt hat – dass die Geschichte die Wunden nicht heilen kann, die sie geschlagen hat.<sup>20</sup> Dazu bedarf es des Endes und damit des Metahistorischen.

### *III Arnaldo Momigliano, die Apokalyptik und die Universalgeschichte*

«Universalgeschichte war nie ein klarer Begriff», hat Arnaldo Momigliano gesagt und hinzugefügt, dass selbst diese Aussage noch die «Untertreibung des Jahrhunderts»<sup>21</sup> sei. Vergleichbares trifft auch auf den Begriff «Apokalyptik» zu. Doch ist das ein bekanntes Schicksal von Allgemeinbegriffen der Wissenschaftssprache, zumal wenn man sie essentialistisch anwendet, also das zur Eigenschaft der Texte selbst erklärt, was man ihnen nur diskursiv zuschreibt. Allgemeinbegriffe sind Erfindungen unserer Diskurse.<sup>22</sup> Dementsprechend vorsichtig ist die neuere, mit dem Kongress in Uppsala von 1979 datierbare Forschung mit dem Begriff Apokalyptik umgegangen.<sup>23</sup> Sie ist erstens dadurch

<sup>20</sup> Vgl. K. Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1967.

<sup>21</sup> A. Momigliano: *The Origins of Universal History*, in: ders.: *On Pagans, Jews, and Christians*, Middletown 1987, 31-57 (31); deutsch: *Die Ursprünge der Universalgeschichte*, in: ders.: *Ausgewählte Schriften. Band 1. Die Alte Welt* (hg. von W. Nippel), Stuttgart 1998, 111-140 (111).

<sup>22</sup> Vgl. dazu vor allem M. Wolter: *Apokalyptik als Redeform im Neuen Testament*, NTS 51 (2005) 171-191.

<sup>23</sup> Vgl. zur Forschungsgeschichte A. Bedenbender: *Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik* (ANTZ 8), Berlin 2000; J. Frey: *Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft – Zum Problem: Jesus und die Apokalyptik*, in: M. Becker und M. Öhler (Hg.): *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentli-*



charakterisiert, dass «der Horizont der Betrachtung weit über die jüdisch-christliche Überlieferung hinaus auf Parallelen in Mesopotamien und im Iran, im ptolemäischen Ägypten, im antiken Griechentum und in der römischen Literatur ausgeweitet»<sup>24</sup> wurde, letzteres insbesondere dank der Arbeiten Hubert Canciks.<sup>25</sup> Hinzugekommen sind natürlich auch die neuen Quellen aus Qumran und aus Nag Hammadi. Zweitens hat dies aber mit sich gebracht, dass die alten Definitionsgrenzen verschoben worden sind. Sah man vorher Apokalyptik scharf getrennt von der Prophetie und der Eschatologie, so ist zum Beispiel Eschatologie für einige heute der Oberbegriff für eine Variante, die «apokalyptische Eschatologie» heisst. Aber ob man einen klaren Begriff von Eschatologie hat, ist auch zu bezweifeln. Am meisten leuchtet mir ein, dass unter Apokalyptik heute eine Gattung oder Textsorte «Apokalypse» gefasst wird. Bestimmt wird sie mit John J. Collins und A. Yarbro Collins als

«ein Genre von Offenbarungsliteratur mit einem narrativen Rahmen, in der durch ein ausserweltliches Wesen an einen menschlichen Empfänger eine Offenbarung vermittelt wird, welche eine transzendente Realität enthüllt, die sowohl *zeitlich* – insoweit als sie eine eschatologische Erlösung ins Auge fasst – als auch *räumlich* – insoweit als sie eine andere, übernatürliche Welt einbezieht – ist.»<sup>26</sup>

Auf diese oder vergleichbare literarische Definitionen wollen einige auch den Begriff «Apokalyptik» einschränken.<sup>27</sup> Andere sagen, wie ich meine mit Recht, dass Motive und Themen, die in diesen Apokalypsen begegnen, sich auch ausserhalb des literarischen Genres finden lassen, zumal ja auch Textsorten immer eine gewisse Unschärfe hinsichtlich der Trennbarkeit voneinander aufweisen. Ja, es wird auch in der Definition der Textsorte inhaltlich eine Offenbarung

cher Theologie (WUNT 2/214), Tübingen 2006, 23-94.

<sup>24</sup> Frey: Apokalyptik (Anm. 23), 44.

<sup>25</sup> Vgl. H. Cancik: The End of the World, of History, and of the Individual in Greek and Roman Antiquity, in: J. J. Collins (Hg.): The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol. I: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity, New York/London 2000, 85-125.

<sup>26</sup> A.Y. Collins: Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism (JSJ Suppl. 50), Leiden 1996, 7 (meine Übersetzung); vgl. J. J. Collins: 'Introduction: Towards the Morphology of a Genre', Apokalypse: The Morphology of a Genre, Missoula 1979, 9.

<sup>27</sup> Noch enger definiert Wolter: Apokalyptik als Redeform (Anm.22).

oder das Inerscheintreten von etwas entworfen, das eine transzendente Wirklichkeit darstellt, welche das irdisch «Zeitliche» durch etwas Endgültiges an Erlösung und das irdisch «Räumliche» durch etwas Übernatürliches bzw. Himmlisches übertrifft. Eine Literatur hat eben Inhalte, die Textsorten übergreifen können. Deswegen stimmen viele einer Apokalyptikdefinition zu, die apokalyptische Motive und Themen ausserhalb von Apokalypsen einschliesst. Im Blick auf das Neue Testament und nicht zuletzt auf Paulus findet man diese Themen und Motive vor allem in einer «apokalyptischen Eschatologie». Sie besteht darin, dass das Ende aller Dinge erwartet und womöglich als nahe bevorstehend gedacht wird, aber – so möchte ich unterstreichen – auch und nicht zuletzt darin, dass dies nicht einfach nur eine allgemeine Epochen-, sondern eine Äonenwende, das Aufrichten eines göttlichen Imperiums oder Reiches bedeutet, das auch als Gottesreich im Himmel situiert werden kann und in dem jedenfalls Gott oder sein Mandatar herrscht. Mit anderen Worten: Apokalyptik ist Teil eines *Herrschaftsdiskurses* – seit Daniel. Nicht zuletzt impliziert dieser zweierlei, nämlich die Vorstellung der *translatio imperii*, die bedeutet, dass Gott die Könige ernennt und wieder absetzt (Dan 2,21.37), aber auch, dass er allen Königreichen der Erde ein Ende setzen wird und ein göttliches und ewiges, ein «unzerstörbares» Königreich errichten wird (Dan 2,44; 7,14) durch den «Menschensohn» (Dan 7,13) oder das «Volk der Heiligen des Höchsten» (Dan 7,27). Das ist, wie Richard Horsley mit Recht gesagt hat, ein jüdischer Beitrag zum Diskurs universaler Imperien von den Assyrem an.<sup>28</sup> Zu beachten ist, dass das unzerstörbare Imperium, das Königreich Gottes, offenbar vermittels von Mandataren aufgerichtet wird, mithin nicht das «System» der *translatio imperii* aufhebt.

Ein entscheidender Punkt ist, dass die Zerstörung jeglichen irdischen Reichs ein Vernichtungsgericht auf der Erde und die Befähigung impliziert, ihm zu entgehen, aus ihm gerettet zu werden. Gerade bei Paulus ist deutlich, dass dieser Herrschaftsdiskurs der Apokalyptik auch von der Jesusbewegung geführt wird, sofern nämlich Gott sein Gericht vollzieht und dem, den er zum Herrscher bestimmt hat, Christus, alle Feinde unterwirft ( I Kor 15,25), und nur glaubenstreue oder -gehorsame Untertanen des Herrschers, des Herrn

<sup>28</sup> Vgl. R.A. Horsley (Hg.): *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, PA 1997, 251.

Jesus Christus, durch Gerechtmachung und Ausstattung mit dem Geist der Heiligkeit (auch in somatischer Hinsicht) so transformiert werden, dass sie selbst an der Gottesherrschaft im Himmel teilnehmen können – gleichviel ob sie bei deren endgültiger Aufrichtung tot oder noch am Leben sind. Es gibt also ein bestimmtes Repertoire, das zu diesem Herrschaftsdiskurs gehört und das nicht zuletzt kosmologische und anthropologische Dimensionen entfaltet – wie die der Katastrophe und der Totenauferweckung. Aber es geht im Zentrum um die Aufrichtung der Herrschaft oder des Reiches Gottes.

Vergleichbar pragmatisch, schlage ich deshalb vor, sollte auch der Begriff «Universalgeschichte» gefasst werden. Das heisst, dass er einerseits Universalgeschichte als Textsorte in der Historiographie der Antike umfasst, die räumlich und zeitlich möglichst universal ist. Andererseits gibt es universalgeschichtliche Motive und Themen, die zwar in dieser Gattung konzentriert vorkommen, aber auch in anderen Textsorten zu finden sind. Momigliano hat vier solcher Themen oder geradezu *Schemata* von Universalgeschichte in griechischer Literatur benannt, nämlich

1. das Schema der Sukzession von unterschiedlichen Geschlechtern oder Weltaltern, die durch unterschiedlich wertvolle Metalle symbolisch charakterisiert werden. Hier meint er also zumal Hesiod; einbeziehen kann man die sich daran anschliessende Weltalterspekulation, die mit Vergil einem zyklischen Prozess zugeordnet werden und überhaupt teleologisch das augusteische als das Goldene Zeitalter preisen kann.
2. unterscheidet er ein «biologisches» Schema (oder besser vielleicht: Lebensalter-Schema), nach dem Völker und sogar die ganze Menschheit Stufen der Kindheit, Jugend, Reife und des Alters durchlaufen. In der christlichen Tradition ist es bekanntlich Augustin, der das aufnimmt.
3. weist er auf das Schema der Entwicklung der Menschheit von der Barbarei zur Zivilisation durch technologische und kulturelle Verbesserungen hin. Dieses Thema findet sich christlich etwa bei Euseb von Caesarea in der *Praeparatio Evangelica*.<sup>29</sup>
4. schliesslich – und damit verknüpft Momigliano dann vor allem auch die Apokalyptik Daniels – bezeichnet er als universalgeschichtlich das Schema der

<sup>29</sup> Vgl. R. Mortley: *The Idea of Universal History from Hellenistic Philosophy to Early Christian Historiography*, Lampeter (UK) 1996, 156.164.

*translatio imperii*, der Abfolge von Imperien von Völkern und Weltreichen, wie es zuerst bei Herodot zu finden ist und sich chronologisch und geographisch etwa in den *Historiae Philippicae* des Pompeius Trogus (klassisch ist die Reihenfolge: Assyrer, Meder, Perser und Makedonen, aber schliesslich auch Rom) geradezu als historiographisches Ordnungsprinzip angeboten hat. Bekanntlich haben daran auch Hieronymus und Orosius angeknüpft. Doch hat dieses Schema, wie weiter unten ausgeführt, in der jüdischen Apokalyptik ebenfalls Spuren hinterlassen. Im Neuen Testament gibt es nirgendwo einen ausführlichen Bezug auf *diese* Schemata.

Für Momigliano war das Danielbuch mit der griechischen Geschichtsschreibung und speziell mit Herodot in Verbindung zu bringen, weil es einem der vier Schemata, denen er das Adjektiv «universalgeschichtlich» zuschrieb, entsprach, nämlich dem der Sukzession von Weltimperien. Dies begegnet im Kapitel 7 mit der Vision der vier mischgestaltigen Tiere und in Kapitel 2, wo das schon erwähnte Traumgesicht Nebukadnezars vom Koloss aus vier Metallen und dem riesenhaften Stein sich findet. Momigliano vermutete, dass sich das Danielbuch auf das Herodotsche Konzept der Sukzession von Weltreichen stützte. Der spezifisch jüdische Beitrag dazu sei «nur» das «apokalyptische Finale»<sup>30</sup> gewesen, indem nämlich der riesige Stein den Koloss auf den tönernen Füßen zum Einsturz bringt, ihn zermalmt und so das Ende der Imperiumssukzessionen von Völkern und die Aufrichtung des göttlichen Imperiums, des Königreichs Gottes, bzw. nach Dan 7 der Herrschaft des Menschensohns für alle Weltzeit, herbeiführt.

Es gibt eine Reihe weiterer guter Gründe – Paul Niskanen hat sie in seiner Monographie diskutiert<sup>31</sup> –, einen traditions- oder rezeptionsgeschichtlichen Zusammenhang Daniels mit griechischer Historiographie zu erwägen, wobei freilich eine Engführung auf Herodot nicht ratsam erscheint. Gerade das mit dem Schema der *translatio imperii* kombinierte Spiel mit der Symbolik von Metallen von abfallendem Wert, das an Hesiod erinnert, spricht dafür, dass der Bezug auf kulturelles Wissen wenig spezifisch ist. Daniels Version

<sup>30</sup> Vgl. Momigliano: *Origins* (Anm. 21), 132 («apocalyptic finale»). Die deutsche Version (vgl. Momigliano: *Ursprünge* [Anm. 21], 132) schwächt ab («apokalyptisches Ende»).

<sup>31</sup> Vgl. P. Niskanen: *The Human and the Divine: Herodotus and the Book of Daniel* (JSOT.S 396), London 2004.

findet sich so jedenfalls weder in griechischer noch römischer Tradition, aber auch nicht – wie als Alternative oft erwogen – in iranischer. Auch dürfte die – nicht ausdrückliche, aber implizierte – Verdrängung der Assyrer aus dem Schema der *translatio imperii* durch die Babylonier bei Daniel eine spezifische, aus der Buchfiktion erwachsene Variante sein. Denn andere Epochen-schemata – auch in der jüdischen Literatur – beginnen wie Herodot mit den Assyrern. Das findet sich im 1. Henoch ebenso wie im vierten Buch der Oracula Sibyllina und später etwa auch im Buch Tobit.

Noch bemerkenswerter ist, dass das vierte Reich (womit wohl das Alexanders und der Diadochen gemeint ist) unter dem Eindruck des aufsteigenden Rom später entweder – wie in den Sibyllinen – um ein fünftes ergänzt (Sib IV 102-4: «der Italer Knechtsjoch») oder gewissermassen als logische Fortsetzung des griechischen Weltreichs angesehen wird. Der «Rombezug», der der Prophetie Daniels in der Rezeption unterstellt wird, ist, wie Klaus Koch gezeigt hat, in der frühen jüdischen und christlichen Rezeptionsgeschichte selbstverständlich.<sup>32</sup> Die Weissagung vom «Greuel der Verwüstung», dem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (Dan 12,11 LXX), bezieht die kleine apokalyptische Rede in Mk 13,14 auf den 1. Jüdisch-Römischen Krieg.<sup>33</sup> Auch die Johannesoffenbarung, die sich auf Dan 7,7 bezieht, deutet das vierte Reich Daniels implizit auf Rom (13,1f.). Dasselbe gilt für Josephus (s.u.). Und in IV Esr 12,11f. erklärt der *angelus interpretis* eine – natürlich auf Rom gemünzte – Adlervision dem Seher ausdrücklich so: «Das ist das vierte Reich, das deinem Bruder Daniel in einem Gesicht erschienen ist». Dabei macht der Deuteengel aber auch klar, dass erst er dieses 4. Reich Daniels angemessen erklärt: *hoc est regnum quartum, quod visum est in visu Danibelo fratri tuo, 12 sed non est illi interpretatum, quomodo ego nunc tibi interpretor vel interpretavi.*

Bemerkenswert ist, dass diese Prophezeiungen durchaus mit der Ansage des Endes der Zeit oder – etwa in Qumran – der letzten Zeit verbunden sind. Das universalhistorische Schema der Weltreiche-Folge ist allerdings nur eine

<sup>32</sup> Vgl. K. Koch: Daniel. 1. Teilband. Dan 1-4 (BK XXII/1), Neukirchen 2003, 208-213.

<sup>33</sup> Vgl. D.S. du Toit: Die Danielrezeption in Markus 13, in: K. Bracht und D.S. du Toit (Hg.): Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam. Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Literatur und Kunst, Berlin-New York 2007, 55-77.

Weise, die Weltgeschichte zu strukturieren. Eine andere ist in der jüdischen Apokalyptik die, die den von Gott festgelegten Verlauf an der partikularen Geschichte Israels, sei sie nun von inneren, sei sie von äusseren Ereignissen betroffen, periodisiert. Dabei begegnen in der jüdischen Apokalyptik vor allem Periodisierungen nach Wochen oder Jahrwochen bzw. Jubiläen. Auch kalendarische Spekulationen fehlen nicht. Aber gemeint mit dem «Ende» ist oft das Ende der «Zeit des Zorns» oder der der Frevler, nicht unbedingt das absolute Ende der Geschichte. Die apokalyptische Transzendierung der Welt, die durch ein kosmisches Strafgericht beendet wird und aus dem heraus die Glaubenden gerettet und in das Gottesreich oder das himmlische *Politeuma* und den Zustand der Ewigkeit, das heisst der Unverweslichkeit versetzt werden, ist allerdings auch vorhanden, nicht zuletzt im Neuen Testament. Diese Version sieht das Ende der Äonen, der Weltzeitalter oder des Weltenlaufs, in der eigenen Generation angekommen.

Die historische Kontextualisierung des Danielbuchs zeigt, dass offenbar die Krise der jüdischen Gesellschaft, wie sie durch die seleukidische Herrschaft und die makkabäische Revolte gegen sie charakterisiert ist, die Rezeption und geradezu Parodie des universalgeschichtlichen Legitimationsschemas für den griechischen Weltreichanspruch begünstigte. Ganz offenkundig war das Buch Daniel hier für die Folgezeit und nicht zuletzt in der Auseinandersetzung der jüdischen und urchristlichen Apokalyptik mit Rom prägend. Rom wie alle Weltreiche vorher finden ein Ende, und dieses verbindet sich mit dem Kommen eines universalen und ewigen Weltreichs, des Königreichs Gottes, das zugleich eine Rehabilitierung des Heiligen Volks darstellt. Es ist darum auch diese Begründung auf die Prophetie Daniels für manches apokalyptisch-universalhistorische Schema leitend. Zugleich steht dies im breiteren Zusammenhang des (intellektuellen) anti-römischen Widerstands.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Vgl. die klassische Arbeit dazu vom ehemaligen Basler Latinisten Harald Fuchs: *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin 1938; vgl. ferner die umfassende Untersuchung zu jüdischen und christlichen Reaktionen auf die Herausforderung durch den römischen Imperialismus von E. Noffke: *Cristo contro Cesare. Come gli ebrei e i cristiani del I secolo risposero alla sfida dell'imperialismo romano* (Piccola biblioteca teologica), Turin 2006.

*IV Ein kleiner Exkurs zu Josephus*

Es enthält das *translatio-imperii-Schema* also auch vielfältige Anschauungen vom Untergang von Reichen. Die Ilias und der Untergang Trojas ist das Muster. Scipio Aemilianus erinnert sich nach Polybios bzw. Appian beim Untergang Karthagos unter Tränen an einen Homervers, wohl ahnend, dass dem römischen Aufstieg zum Weltreich eben dieses Schicksal blühen dürfte, das Troja und Karthago bereits erreichte hatte; und Jesus weint nach dem Lukasevangelium (vgl. 19,41) über den zukünftigen Untergang Jerusalems. Hubert Cancik hat auf diesen Zusammenhang hingewiesen.<sup>35</sup> Auch dort, wo Daniels *translatio-imperii-Schema* gleichsam unter beredtem Verschweigen seines apokalyptischen *Telos* im Königreich Gottes aufgegriffen wird, nämlich in den *Jüdischen Altertümern* des Flavius Josephus und damit im Zusammenhang einer Geschichte Israels bzw. der Judäer/Juden im Kontext der Weltgeschichte, wird das vierte Reich (nicht ausdrücklich in Ant X,209f., doch explizit im Zusammenhang der Verwüstung Judäas in X,276) auf Rom gemünzt. Wo er auf Dan 2 Bezug nimmt, tut Josephus das allerdings in merkwürdiger Weise. Er übergeht zum Beispiel die Mischung der Füße des Koloss' aus Eisen *und* Ton und erklärt, dass das eiserne Reich gerade wegen der härteren Natur des Eisens Universalherrschaft ausübt: *καὶ κρατήσει δὲ εἰς ἅπαντα* (Ant X,209). Das wird zwar oft übersetzt – etwa von Ralph Marcus – mit «will have dominion for ever».<sup>36</sup> Doch spricht Josephus hier nicht wie Vergil. Zwar ist Rom ein Imperium «über alles» für Josephus, aber es wird nicht wie bei Vergil gesagt, dass es zu einem Imperium ohne Ende bestimmt ist, das weder durch Grenzen im Raum noch durch Grenzen in der Zeit limitiert wird (Vergil, Aen I,278f.), geschweige denn, dass ein Goldenes Zeitalter herrscht. Es ist eisern und härter als Gold, Silber und Bronze. Dementsprechend erwähnt Josephus auch, dass Daniel dem König die Bedeutung des großen Steins erklärt hat, der den Koloss zermalmt. Aber diesbezüglich möchte er nichts weiter sagen, da er ja nur als Historiker, als Erkunder der Vergangenheit, in seinem Buch auftritt.<sup>37</sup> Offenbar erwartet er aber nicht die Ewigkeit Roms.

<sup>35</sup> Vgl. Cancik: End (Anm. 25), 109.

<sup>36</sup> Josephus with an English Translation by R. Marcus, Bd. VI (LCL 326) London/Cambridge 1937, 273.

<sup>37</sup> Vgl. auch G. Stemmerger: Die römische Herrschaft im Urteil der Juden (EdF 195), Darmstadt 1983, 37.

Was nach Rom kommt, sagt er nicht. Aber es ist diese Stelle spekulativ schon von Hieronymus auf die Herrschaft der Juden bezogen worden – natürlich missbilligend. Auszuschliessen ist dieser Bezug allerdings nicht, da Daniels Prophezeiung des Königreichs Gottes durchaus aufgrund von Dan 7,18.27 so lesbar ist; denn dort wird dem «Volk der Heiligen des Höchsten das Königreich und die Macht und die Grösse der Königreiche unter dem ganzen Himmel gegeben».

Josephus war durchaus überzeugt – und hier nähert sich der Historiker doch dem Weisen der Mantik –, dass das römische Weltreich und nicht zuletzt dessen Niederwerfung Judäas ebenfalls prophezeit worden war. Roms Herrschaft war für ihn Ausdruck der Vorsehung Gottes: «Der unter den Völkern die Herrschaft von einem zum anderen übergehen lässt, steht jetzt zu Italien» (Bell V,367). Vielleicht sollte man sogar übersetzen: *befindet sich jetzt über Italien* (νῦν ἐπὶ τῆς Ἰταλίας εἶναι); denn die Gottheit ist in Bewegung nach Josephus. Aus dem Tempel in Jerusalem ist sie nach seiner Meinung geflohen und steht auf der Seite der Römer (Bell V,412). Dementsprechend hat er als Kriegsgefangener dem Vespasian in der Manier eines Orakel- oder Traumdeuters wie Daniel vorhergesagt (Bell III,401f.), dass er der Herrscher, der Caesar wird (und auch sein Sohn Titus) und dass er über Land und Meer und das ganze Menschengeschlecht herrschen wird (δεσπότης μὲν γὰρ οὐ μόνον ἐμοῦ σὺ Καῖσαρ ἀλλὰ καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ παντὸς ἀνθρώπων γένους). Und ein zweideutiges Orakel (χρησμὸς ἀμφίβολος), wonach jemand aus dem Land der Juden über den Weltkreis herrschen werde (ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας αὐτῶν τις ἄρξει τῆς οἰκουμένης), hat er auf Vespasian gemünzt (Bell VI,312). Offenbar bezieht sich Josephus dabei auf die auch bei Tacitus (Hist 1,10; 5,13) und Sueton (Vesp. 4; 5,6) zu findende Prophetie, von der ein Reflex auch in Sib 3,652 (zum Orient-Okzident-Antagonismus vgl. 3,350ff.) begegnet und die auf einen aus Judäa oder dem Orient kommenden Weltherrscher geht.<sup>38</sup> Der Clou ist, dass für Josephus (wie für Sueton

<sup>38</sup> Vgl. dazu H. Lindner: Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum (AGJU 12), Leiden 1972, 61-68; Cancik: End (Anm. 25), 110; H.G. Kippenberg: «Dann wird der Orient herrschen und der Okzident dienen», in: N. Bolz und W. Hübener (Hg.), Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes, Würzburg 1983, 40-48; ausführlich H. Schwier: Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n. Chr.) (NTOA 11) Freiburg und Göttingen 1989,



und Tacitus) der prophezeite Herrscher aus dem Osten der römische General Vespasian und sein Sohn Titus sind, die siegreich aus Judäa kommend ihre Kaiserherrschaft in Rom einrichten – aber für Josephus offenbar nicht für immer. Für ihn waltet die göttliche *Pronoia*, und der Vermittler dieses Wissens war Daniel und danach durchaus auch er, Josephus, selbst. Doch ist eben, wie gesagt, der letzte Teil, das vorhergesagte 5., das Königreich Gottes, das mit dem römischen überhaupt allen Reichen der Völker ein Ende machen wird, noch nicht erfüllt. Dass das römische Imperium nur begrenzt ist, deutet er an, dass es womöglich sogar sehr begrenzt ist, wie für die Sibyllinen (Sib 4,120-136) der Vesuvausbruch im August 79 als göttliche Strafe an den Römern schon anzeigt,<sup>39</sup> jedoch nicht.

#### *V Das apokalyptische Imperium sine fine*

Hubert Cancik hat die Vergilsche Eschatologie «posteschatologisch» genannt.<sup>40</sup> In der Tat ist für Vergil das Ende der Weltgeschichte mit Roms Herrschaft «ohne Ende» erreicht. Die kosmische Dimension dieser realisierten Eschatologie als des neuen goldenen Weltalters spiegelt sich vielfach wider, auch etwa in den bekannten Inschriften von Priene.<sup>41</sup> Für die apokalyptische Eschatologie im Neuen Testament ist jedoch typisch, dass das Ende aller Dinge erst *nahegekommen* ist, die Menschheitsgeschichte auf der Erde zwar bald beendet sein wird und dies den Kosmos auch katastrophal betrifft. Die Gegenwart wird so als Endzeit dramatisiert. Aber es ist noch eine Schwellensituation. Und vor allem: Roms Untergang steht noch bevor.

Umstritten ist, ob Jesu Verkündigung des nahegekommenen und die mit ihm und in seinen Wundertaten schon spürbar gewordene Macht des Gottesreiches speziell die Vorstellung Daniels von einem 5., nämlich dem im-

202–50.

<sup>39</sup> Vgl. Noffke: *Cristo contro Cesare* (Anm. 34), 215f.

<sup>40</sup> Cancik: *End* (Anm. 25), 119.

<sup>41</sup> Vgl. C. Ettl: *Der «Anfang der Evangelien»*. Die Kalenderinschrift von Priene und ihre Relevanz für die Geschichte des Begriffs euangelion. Mit einer Anmerkung zur Frage nach der Gattung der Logienquelle, in: S. Brandenburger und Th. Hieke (Hg.): *Wenn drei das gleiche sagen – Studien zu den ersten drei Evangelien*, Münster 1998, 121–139.

merwährenden Imperium Gottes (Dan 2,44; 7,14) oder des «Menschensohns» (Dan 7,13) bzw. des «Volkes der Heiligen des Höchsten» (Dan 7,18.27) aufnimmt. Mauro Pesce hat jedenfalls kürzlich dafür plädiert, dass

«für Jesus das Reich Gottes das fünfte Reich (war), das im Danielbuch erwartet wird. Das Reich ist das abschließende Reich, das Gott selbst anbrechen lassen wird und das kein Ende haben wird. Es ist die Herrschaft Israels über die ganze Menschheit. Es handelt sich um ein universales und ewiges Reich.»<sup>42</sup>

Er versteht also Traditionen über Jesus in den Evangelien so, «dass Jesus in dieser geheimnisvollen Beziehung mit der Figur des Menschensohns den Sinn seiner Mission, seiner Aufgabe gesehen habe», mithin sich als Instrument der Vollstreckung der bei Daniel geweissagten «Herrschaft Israels» sieht, «die wesentlich mit der Herrschaft Gottes selbst zusammenfällt».<sup>43</sup> Eine nicht immer so auf das Danielbuch zugespitzte, aber doch «politische» bzw. «soziale» Interpretation des Gottesreichs-Begriffs in der Jesusbewegung wird seit dem Auftakt der historischen Jesusfrage mit Lessings Veröffentlichung von Fragmenten des Hermann Samuel Reimarus immer wieder befürwortet, etwa von Richard Horsley<sup>44</sup> und zuletzt – mit sehr eingehender Differenzierung des Begriffs des Politischen – von Wolfgang Stegemann.<sup>45</sup> Daneben finden sich natürlich von Anfang an auch andere, «entpolitisierende», «symbolische» oder «spiritualisierende» Deutungen.<sup>46</sup> Doch selbst dann wenn einige methodische Skepsis wie immer in der historischen Jesusfrage und den Konstruktionen der Antworten auf sie angebracht ist, da wir den historischen Jesus ja nur aus den Erinnerungen über ihn konstruieren können, ist doch eine Interpretation der Jesusbewegung in den synoptischen Evangelien, die den Bezug auf das Danielbuch gewissermassen als den Quelltext der Gottesreichskonzeption ansieht,

<sup>42</sup> M. Pesce: Die Lebenspraxis Jesu am Anfang seiner Theologie und der Theologie seiner Jünger, ZNT 12 (2008), 52-61 (58).

<sup>43</sup> Pesce: Lebenspraxis Jesu (Anm. 42), ebd.

<sup>44</sup> R.A. Horsley: Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder, Minneapolis 2003.

<sup>45</sup> W. Stegemann: Jesus und seine Zeit (Biblische Enzyklopädie 10), Stuttgart 2010, 330ff.

<sup>46</sup> Für einen knappen Überblick vgl. M.A. Beavis: Jesus & Utopia. Looking for the Kingdom of God in the Roman World, Minneapolis 2006, 71-84; Stegemann: Jesus (Anm. 45), ebd.

sehr zu erwägen. Jedenfalls betonen sie auch die Schwellensituation. Das in den synoptischen Apokalypsen vorhergesagte siderische Kataklysmata kommt noch, allerdings bald. Aus ihm werden die Gerechten in den Himmel gerettet, da der Menschensohn auf den Wolken des Himmels kommend mit seinen Engeln sie einsammelt. Auch Paulus erwartet eine Rettung in den Himmel hinein aus dem endzeitlichen Strafgericht über die empörende Situation der Menschheit. Und die Johannesoffenbarung sagt voraus, dass die Anhänger und Anhängerinnen Jesu im himmlischen Jerusalem jubelnd herabsehen werden auf die unten stattfindende Bestrafung an den Gottlosen. Doch für sie geht dem das 1000jährige messianische Zwischenreich noch voraus, in dem zumal die auferweckten Märtyrer (nicht selten waren es wohl Märtyrerinnen) mit dem Gesalbten über die Völker auf der Erde herrschen.

Das irdische *Imperium sine fine* Vergils wandert also in der apokalyptischen Eschatologie in den Himmel aus. Oder besser: Die, die dem Gottesreich zugehören und an seiner Herrschaft teilhaben, wandern in das himmlische Jerusalem aus – entweder durch Auferweckung postmortal oder als Lebende durch Verwandlung. Dort ist das wahre Imperium ohne Grenzen und ohne Ende. Dementsprechend wird von der Herrschaft «unseres Herrn und Erlösers/Retters Jesus Christus» erstens ausdrücklich gesagt, dass sie «ewig» dauert oder «kein Ende» hat (vgl. z.B. Lk 1,32f.; II Petr 1,11; Apk 1,6) oder, wie im Hebräerbrief, dass es ein «unerschütterbares Reich» (12,28) ist – ferner aber auch bei Paulus, dass das eigentliche Ende der irdischen Weltherrschaft erst gekommen sein wird, wenn der vom Himmel her seine Herrschaft aufrichtende *Kyrios Jesus Christus* alle Feinde besiegt hat, alle Herrschaften und Mächte unter seine Füße gelegt hat, wonach er dann seine ihm von Gott übergebene Macht Gott zurückgibt (I Kor 15,23-28<sup>47</sup>). Oda Wischmeyer formuliert trefflich: «Christus ist nach Paulus kein Gruppenheros, sondern endzeitlicher Weltherrscher, der die ganze Schöpfung wieder ins Leben bringt ..., bevor er seine Herrschaft Gott zurückgibt. Paulus verbindet hier die apokalyptischen Vorstellungen eines endzeitlichen Herrscher und der allgemeinen endzeitlichen Totenauferstehung miteinander.»<sup>48</sup> Und

<sup>47</sup> Nach Schrage spielt dieser Abschnitt an auf Dan 2,44; 7,14.26.27; vgl. W. Schrage: Der Erste Brief an die Korinther (EKK 7), Zürich, Düsseldorf und Neukirchen-Vluyn 2001, 156f.

<sup>48</sup> O. Wischmeyer: 1. Korintherbrief, in: O. Wischmeyer (Hg.): Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, Tübingen und Basel 2006, 138-163 (158).

schliesslich werden die Christusanhänger – auch bei Paulus – an der Herrschaft beteiligt. Die Prätension, die diese Bezeichnungen Jesu als *Herr* und *Erlöser* und die Erwartung eines ewigen Gottesreiches im Kontext römischer Kaiserideologie haben, fällt aufgrund der Geläufigkeit dieser Vorstellungen im christlich geprägten Kulturbereich oft gar nicht mehr auf.

Eine neuere Weise, die Rezeption jüdischer Apokalyptik im Neuen Testament zwar nicht mehr zu verdrängen, aber sie gewissermassen zu domestizieren, ist, dass man ihr die Christologie entgegensetzt.<sup>49</sup> Bemerkenswert an der neutestamentlichen apokalyptischen Eschatologie ist jedoch, dass sie ihren Zusammenhang nicht einfach nur mit der jüdischen Prophetie und insbesondere mit der danielischen Weissagung einer zukünftigen ewigen und universalen Königsherrschaft über alle Völker, Nationen und Sprachen für den Menschensohn und die Heiligen des Höchsten aufnimmt, sondern dies mit der Erwartung einer idealen königlichen und ewigen Herrschaft des danielischen Menschensohns bzw. des messianischen Davidsohns auch über die Völker verbindet. Als dieser göttliche Herrscher transzendiert er konsequenterweise auch seinen Machtbereich über Israel hinaus zu den Völkern. So deutlich seine Beziehung zu Israel eine besondere ist, weil er der verheissene ideale Gesalbte in davidischer Tradition ist, so sehr ist er ein göttlicher Universalherrscher aus Davids Geschlecht. Der Punkt ist hier nicht, wie eine abendländische Rezeptionsgeschichte will, dass der jüdisch-nationale Aspekt relativiert und gleichsam eschatologisch-universal verschlungen wird. Der Gottessohn und Kyrios Jesus ist und bleibt heilsgeschichtlich der Gesalbte aus Davids Samen und der Menschensohn. Und dieser Bezug zur messianischen Idee ist durch das *Christos/Gesalbter* immer mitgemeint; es ist Eigennamen, aber nicht im Sinne einer semantischen Depotenzierung seiner Funktionsbedeutung. So wie Augustus, obwohl ein Gottmensch, ein Abkömmling des römischen Geschlechts der Julier (durch Adoption) war, so stammt Jesus aus des jüdischen Königs David Samen. Und so wie Julius Caesar (vgl. Sueton, *Divus Julius* 6,1) und vermittelt über ihn auch der Caesar Augustus nicht nur von Königen, sondern zugleich über den Stammahnherrn, Aeneas, von der Göttin Venus abstammt, so wird die göttliche Herkunft Jesu Christi neben seiner davidischen Herkunft betont.

<sup>49</sup> Vgl. dazu nur Körtner: *Weltangst* (Anm. 7), 329.

Was das universale Imperium und das mit ihm verbundene Thema des Erlöserseins des Augustus und Jesu Christi jeweils begründet bzw. legitimiert, ist die Genealogie, näherhin die hybride Genealogie aus aristokratischem menschlichem und göttlichem Geschlecht. Matthäus entwirft am Beginn seines Evangeliums (Mt 1,1ff.) diese Genealogie in drei Epochen der Geschichte von jeweils vierzehn Generationen des jüdischen Volkes: von ihrem Anfang bei Abraham bis Isai, dem Vater Davids; von David, ihrem ersten Höhepunkt, bis zum katastrophalen Niedergang in der Babylonischen Gefangenschaft; von ihr zum neuen «Isai», Joseph, dem «Vater» des davidischen Gesalbten Jesus, wobei allerdings Joseph gar nicht sein Vater ist, weil Jesus aus Maria vom Heiligen Geist gezeugt wurde. Ganz offensichtlich ist aber dieser Kulminationspunkt auch ein Neuanfang für die Weltherrschaft, sofern eben dem Gottessohn Jesus Christus schliesslich am Ende, nach der Auferstehung und vor der Himmelfahrt, «alle Macht im Himmel und auf der Erde» von Gott übergeben wird – bis zum Ende der Äonen (Mt 28,18). Und seine Schüler sollen alle Völker zu Schülern machen.

Bei Lukas findet sich geradezu eine welthistorische, aber nach rückwärts gelistete Genealogie Jesu, die ihn als Davidsson und Abrahamssohn und schliesslich als Sohn Adams charakterisiert, was wohl auch mit der Doppelbedeutung von «Adam» als Eigenname und in der Verbindung mit «Sohn» als Begriff für «Menschensohn» spielt (vgl. Lk 3,23-38).

Nirgendwo wird Jesus so deutlich wie bei Lukas als der ideale messianische König gekennzeichnet, dem Gott den Thron seines Vaters David geben wird und der König sein wird über das Haus Jakob in Ewigkeit und dessen Herrschaft kein Ende haben wird (1,32f.). Und gerade bei Lukas wird dieser Anspruch konfrontiert mit dem Schicksal Jerusalems bzw. Judäas. Dieses hat, als Jesus in Bethlehem geboren wurde, Augustus zur steuerabhängigen römischen Provinz gemacht (vgl. Lk 2,1). Und die Botschaft der Engel an die Hirten ist auch sprechend: «Herrlichkeit Gott in den Höhen und Friede *auf der Erde* bei den Menschen seines (sc. Gottes) Wohlgefallens» (Lk 2,14), das heisst beim auserwählten Volk Gottes, Israel. Doch beim Einzug Jesu in Jerusalem, dessen Untergang er mehrfach – nicht zuletzt auf dem Weg ans römische Kreuz – voraussagt, jubeln die Jünger: «Gelobt sei der König, der da kommt im Namen des Herrn! *Im Himmel* Friede und Herrlichkeit in den Höhen» (Lk 19,38). Die Anhängerschaft weissagt, dass das Friedensreich nun im Himmel ist. Der Friede zieht aus in den Himmel, während auf der Erde, bei den «Men-

schen seines Wohlgefallens», dem Volk Israel, der Krieg tobt. Das entspricht dem Gleichnis Jesu (Lk 19,11f.), in dem er sein Schicksal in Jerusalem dem des Königs vergleicht, der seine Herrschaft in einem fremden Land suchen musste. Lukas lässt Jesus darauf anspielen, dass Herodes sich in Rom seine Herrschaft als König der Juden von Augustus geben lassen musste. Jesus muss aber durch seinen Tod hindurch in das fremde Land des Himmels, um sich von Gott seine davidische ewige Herrschaft über die Juden zu holen. Doch dort begründet er ein Friedensreich, das nun freilich auch die Glaubenden aus den Völkern einschliesst. Den in Jerusalem versammelten Anhängern trägt er darum auf, seine Zeugen zu sein «bis an das Ende der Erde», bevor er, vergleichbar der Apotheose eines toten römischen Kaisers, in den Himmel fährt (Apg 1,6ff.). Lukas reflektiert im Evangelium, dass das Gottesreich nicht zu Lebzeiten Jesu (vgl. Lk 19,11) kommt, aber auch nicht mit der Himmelfahrt *sofort* das «Königreich für Israel wiederhergestellt wird» (Apg 1,6). Es gibt für ihn dazwischen noch die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, nicht zuletzt die Mission und die Martyrien seiner Zeugen. Aber die von Gott ihnen bestimmten «*Zeitabschnitte* der Völker werden erfüllt» (Lk 21,24) sein nach der Katastrophe Jerusalems. In diesem letzten, dem Zeitabschnitt danach und vor kommenden weiteren Katastrophen sieht aber das Evangelium sich und sein Publikum in Erwartung der Parusie des Menschensohnes stehen.

Es sei hier noch ein weiteres Beispiel angeführt. In seinem Brief nach Rom – ausgerechnet dorthin – stellt Paulus im Briefrahmen eine grosse, programmatische Inklusion her. Im Präskript (1,1-7) führt sich Paulus als besonders erwählten, mit den grossen Gottesmännern der alten Geschichte und nicht zuletzt den Propheten Israels vergleichbaren Vermittler der göttlichen Heilsbotschaft ein. Diese kennzeichnet er als

(Evangelium von Gott)  
über den Gottessohn,  
der herkommt aus Davids Samen, was den Bereich des Irdischen angeht,  
der zum Gottessohn in Machtstellung bestimmt ist auf der Basis und infolge des Geistes, der Heiligkeit ist und mit sich bringt, (und zwar) von der Totenauferweckung her.

Diese Heilsbotschaft fasst Paulus mit «Jesus der Gesalbte/Christos, unser Kyrios» geradezu bekenntnisartig zusammen (Röm 1,4). Der Punkt ist nicht nur, dass der Gottessohn, der in seiner irdischen Gestalt ein davidischer Nachkomme ist und die messianische Davidsverheissung erfüllt, durch seine Auferweckung zum Gottessohn in Macht eingesetzt wird. Auch wenn das durchge-

hend so gedeutet wird, ist doch im Text gesagt, dass der irdisch als Davidssohn erschienene Gottessohn gemäss dem Geist der Heiligkeit, der von der endzeitlichen Totenaufweckung herkommt, in himmlische Herrschaftsstellung versetzt wurde. Es ist kein nur individuell an Jesus stattfindender Prozess *seiner* Totenaufweckung<sup>50</sup>, er ist vielmehr im Zuge der mit ihm äonenwendend beginnenden – apokalyptischen – Totenaufweckung auf der Basis und in Folge des Geistes, der Heiligkeit ist und mit sich bringt, zum himmlischen Herrscher bestimmt.<sup>51</sup> Die Äonenwende ist mit ihm geschehen und an ihm wirksam geworden. Aber dieser endzeitliche Geist wirkt auch schon in seiner gläubigen Anhängerschaft (vgl. Röm 5,5; 8,9ff. u.ö.). Am Briefende sagt Paulus über den Gesalbten/Christus (man beachte den Artikel) mit einem Zitat aus Jes 11,10 LXX: «Es wird die Wurzel Isais (sc. der Davidssohn) da sein auch als der, der sich erhebt (oder: der, der aufersteht), um über Völker zu herrschen; auf ihn werden Völker hoffen» (Röm 15,12).<sup>52</sup> Mit seiner Auferstehung tritt der Spross Isais auch seine Herrschaft über Menschen aus den Völkern an, die sie erhoffen! Die genealogische Begründung des Gottesreiches zeichnet nun nach Paulus aber auch die Anhängerschaft des Gottessohnes und Gesalbten Jesus aus. Einerseits erklärt der Apostel Abraham auch zum irdischen Ahnherrn der Christusgläubenden aus den Völkern und rechnet ihn dem «Samen Abrahams» zu. Abraham wird endzeitlich zu dem, was ihm verheissen wurde, zum «Vater vieler Völker» (Röm 4,17). Andererseits werden die Glaubenden aufgrund des schon wirksamen Geistes in das Abbild oder gar Aussehen des himmlischen Gottessohnes Jesus Christus verwandelt werden (Röm 8,29).

<sup>50</sup> So lesen fälschlich den Vers zuletzt wiederum A.Y. Collins und J. Collins: *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, Grand Rapids 2008, 117 («by *his* resurrection from the dead»).

<sup>51</sup> Vgl. E. Stegemann: «Set Apart for the Gospel» (Rom 1:1): Paul's Self-Introduction in the Letter to the Romans, in: P. Spitaler (Hg.): *Celebrating Paul: Festschrift in Honor of J.A. Fitzmyer and J. Murphy-O'Connor*, Washington 2011, 231–247.

<sup>52</sup> Vgl. E. Stegemann: *Coexistence and Transformation: Reading the Politics of Identity in Romans in an Imperial Context*, in: K. Ehrensperger u. J.B. Tucker: *Reading Paul in Context: Explorations in Identity Formation. Essays in Honour of William S. Campbell*, London 2010, 3–23.

Nach Vergil wird Augustus Caesar, der Sohn des Göttlichen (*divi genus*) ebenso wie seine ganze Nachkommenschaft einst zu des Himmels erhabenem Pol selbst hinaufsteigen (*omnis Iuli progenies magnum caeli ventura sub axem*; Aen. 6,790ff.). Für Paulus werden alle Anhänger und Anhängerinnen des Gottessohnes Jesus Christus zu Gotteskindern und in das himmlische Staatsgebilde/*politeuma* aufsteigen (vgl. Phil 3,20). Christus wird der «letzte Adam», der Begründer einer «neuen Schöpfung», die nicht mehr durch einen fleischlichen, sondern pneumatischen Körper konstituiert ist und deswegen durch Unverweslichkeit und ewiges Leben, aber ethisch auch durch Gerechtigkeit.

#### *VI Kurzer Ausblick*

Die biblische apokalyptische Eschatologie von Daniel bis zur Johannesapokalypse wird man nicht ohne die Verwicklung Israels in die Händel der Weltreiche verstehen. Sie nimmt nach der Zerstörung des Zweiten Tempels darum eher zu als ab, wie Markus, Matthäus und Lukas, aber auch etwa das IV Esra-Buch zeigen, die alle nach der Tempelzerstörung und in Reaktion auf sie schreiben. Ihr Subtext ist insofern imperiumskritisch, das Apokalyptische in der jüdischen und urchristlichen Tradition also auch intellektueller Widerstand. Wie die Qumrantexte zeigen, verbindet sich das apokalyptische Konzept aber zudem mit einer speziellen Toradeutung durch einen charismatischen Lehrer aus der Elite Jerusalems, der diese als göttliche Offenbarungen deutet und damit eine Devianz seiner Anhängerschaft begründet. Und mit dem Diasporajuden Paulus haben wir es auch mit einem charismatischen Lehrer und Schriftdeuter zu tun, der visionäre Erfahrungen in der Auseinandersetzung mit der dissidenten Gruppe der Jesusbewegung im Judentum machte und damit missionarische Erfolge unter Nichtjuden hatte, die sich als Elite einer neuen Menschheit auf dem Weg in das himmlische Imperium verstanden. Die Prophetie des Weltherrschers, der aus dem Orient und speziell aus Judäa kommen wird und der zu Paulus' Zeit Nero aus vielen Gründen nun nicht war, mag dabei eine Rolle gespielt haben. Aber wer einen neuen, göttlichen Weltherrscher entdeckt hat, der hat ohnehin einen Grund, die Weltgeschichte auf ihn hin als ihr Ziel und Ende zu entwerfen.



*Abstract*

Jewish and early Christian apocalypticism often encountered reservations in Christian theology. But W. Pannenberg found it to be a universal historical concept which supported his theology of history as revelation. Jewish apocalypticism attracts indeed since the book of Daniel themes and topics of (Greek and Roman) universal history. Therefore it represents a part of an ancient discourse on dominion or on empire. The reception of Jewish apocalypticism in the New Testament resumes this discourse of empire. Read on this background Jewish and Christian apocalypticism resemble a kind of empire-critical tendency.

*Ekkehard W. Stegemann, Basel*