

## **Die Apokalyptik als „Mutter aller christlichen Theologie“ – die Apokalyptik im Alten und Neuen Testament**

**Schlagwörter:** Apokalyptik, Biblische Theologie, Amosbuch, Testament Abrahams, Eschatologie, Gerichtsvorstellungen, Ernst Käsemann

### **Die Apokalyptik als „Mutter aller christlichen Theologie“<sup>1</sup>**

Der Neutestamentler Ernst Käsemann formulierte in seinem viel beachteten Aufsatz „Die Anfänge christlicher Theologie“ den häufig zitierten Satz:

„Die Apokalyptik ist – da man die Predigt Jesu nicht eigentlich als Theologie bezeichnen kann – die Mutter aller christlichen Theologie gewesen“<sup>2</sup>.

Jedoch wurde die Apokalyptik gerne als „Mutter *der* christlichen Theologie“, bewusst oder unbewusst, umgedeutet oder gar ihre Verknüpfung mit der jesuanischen Predigt betont. Käsemann ist zu Lebzeiten solchen Missverständnissen selbst entgegengetreten. Er verortete die „christliche Apokalyptik“ eben gerade *nicht* im Reden und Handeln des historischen Jesus, sondern beschrieb sie als ein frühchristliches Gemeindepänomen<sup>3</sup>. Entsprechend erscheint die Apokalyptik bereits christlich-theologisch angereichert, mit christlicher Eschatologie weitgehend identifiziert und letztlich christologisch überformt. Bei Paulus sollte die Apokalyptik gar anthropologisch neu interpretiert werden. Im Zuge der Erwartung unmittelbarer Parusie, der Wiederkunft Christi, bildete

---

\* Dr. Stefan Beyerle jest profesorem Starego Testamentu w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Ernsta Moritza Arndta w Greifswaldzie (Ernst Moritz Arndt - Universität Greifswald).

<sup>1</sup> Mit den folgenden Darlegungen fasse ich Ausführungen aus meinem Beitrag S. Beyerle, *Apokalyptik und Biblische Theologie*, „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie“ 52, 2010, 232-246, zusammen.

<sup>2</sup> So E. Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie* (1960), in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Zweiter Band, 3. Aufl., Göttingen 1970, 82-104, hier: 100.

<sup>3</sup> Vgl. auch E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik* (1962), in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Zweiter Band, 3. Aufl., Göttingen 1970, 105-131.

sich in den judenchristlichen Gemeinden somit eine Interpretation aus, die auf antik-jüdischer apokalyptischer Basis entstand. Hier war eben der Anfang *aller* christlichen Theologie konstituiert. Ein apokalyptischer Anfang, der insbesondere auch allen paulinischen Theologumena unterlegt erscheint. Bekanntlich hatte auf letztere These vor allem Rudolf Bultmann reagiert<sup>4</sup>. Jüngst hat Adela Yarbro Collins in ihrer kritischen Würdigung des Ansatzes formuliert:

„Apocalypticism is the primary source of the narratives and symbolic systems that inspired John the Baptist, Jesus, the earliest community after Easter, and Paul. If we are right to include Jesus here, then we could paraphrase Käsemann and conclude that ‘apocalypticism is the mother of Christianity.’ For each of these, however, especially Jesus and Paul, other traditions were also important. [...] Nevertheless, the apocalyptic traditions should not be ignored or explained away since they provide the framework and the rationale for the other elements“<sup>5</sup>.

Hier erscheint also die jesuanische Botschaft wiederum als Teil der apokalyptisch geprägten Ausformung einer frühchristlichen Theologie. Letztlich betont jene Vereinnahmung des „Apokalyptischen“ auch durch die Botschaft Jesu noch stärker die Notwendigkeit einer Rekonstruktion apokalyptischer Weltdeutungen in frühchristlicher Zeit<sup>6</sup>. Doch zunächst zu den Sachbezügen der genannten Begriffe: Man wird weder die „Anfänge christlicher Theologie“ mit einer wie auch immer zu verstehenden Biblischen Theologie gleichsetzen dürfen, noch scheint der Apokalyptik bisher ein fester Ort zwischen „Offenbarung“ und „Religion“ zugewiesen werden zu können. Etwa die seit alters bekannten apokalyptischen Motive werden als gesamtbiblische Phänomene immer wieder benannt: der kosmische Kampf von Gut und Böse, die Usurpation der weltlichen Macht durch Gewaltherrscher („Satan“), einschließlich seines Antagonisten, des „militanten Messias“, dann die Vernichtung der Ungläubigen, die Königsreicherwartung und schließlich das 1000-jährige Reich mit dem

<sup>4</sup> Vgl. R. Bultmann, *Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann (1964)*, in: K. Koch, J.M. Schmidt (Hg.), *Apokalyptik, Wege der Forschung* 365, Darmstadt 1982, 370-376.

<sup>5</sup> So A.Y. Collins, *Apocalypticism and Christian Origins*, in: J.J. Collins (Hg.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford 2014, 326-339, hier: 338.

<sup>6</sup> Vgl. dazu S. Beyerle, *The Imagined World of the Apocalypses*, in: J.J. Collins (Hg.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford 2014, 373-387.

Untergang dieser Welt<sup>7</sup>. Allerdings scheint gerade die mit dem „politischen“ Messias verbundene Heilswende angesichts allein traditionsgeschichtlicher Probleme in biblisch-theologischer Perspektive ungenügend: So lässt sich gegenwärtig keine überzeugende und lückenlose Verknüpfung der antik-jüdischen „Gottes-“ bzw. „Menschensohn“-Aussagen mit den entsprechenden messianischen Hoheitstiteln der Evangelien herstellen. Insbesondere die, aus christlicher Perspektive, nachösterliche Verknüpfung von „Menschensohn“-Konzepten mit der Theophanie bzw. Parusie ist bisher nicht ableitbar<sup>8</sup>. Kurz: Zum zentralen christologischen Hoheitstitel „Menschensohn“ im Neuen Testament führt keine direkte biblisch-theologische Linie vom Alten Testament her<sup>9</sup>.

Schaut man auf die endzeitliche Heilssetzung, die sich dem Kontrast der an das Böse verfallenen, vorfindlichen Welt verdankt, dann tritt die besondere, bisweilen ambivalente Bedeutung des Todes vor Augen. Diese Ambivalenz des Todes begegnet durchaus in biblischen Kontexten<sup>10</sup>. Etwa dort, wo das Leben ihn überwältigt und, auch jenseits des physischen Todes, Hoffnung verbürgt. Allerdings ist das frühchristliche Proprium der *leiblichen* Todesüberwindung in der Auferstehung im Alten Testament gerade *nicht* bezeugt. Sogar die Texte vom Toten Meer (Qumran), sonst um keine Endzeiterwartung verlegen, bieten nur zwei bislang gesicherte Belege einer Auferstehungshoffnung (4Q385: Pseudo-Ez<sup>a</sup>; 4Q521: „Messianische Apokalypse“)<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu die Liste der Kriterien von Philipp Vielhauer, jetzt: P. Vielhauer, G. Strecker, *Einleitung*, in: W. Schneemelcher (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, II. Band: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, 6. Aufl., Tübingen 1997, 491-547, hier: 492-508; vgl. jetzt auch M. Tilly, *Apokalyptik*, Tübingen – Basel 2012, 9-19.

<sup>8</sup> Vgl. U.B. Müller, *Parusie und Menschensohn* (2001), in: Ders., *Christologie und Apokalyptik*, ABIG 12, Leipzig 2003, 124-143.

<sup>9</sup> Vgl. dazu S. Beyerle, *Das Kommen des Menschensohns (Dan 7)*, in: B. Kollmann (Hg.), *Die Verheißung des Neuen Bundes: Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken*, Biblisch-theologische Schwerpunkte 35, Göttingen 2010, 271-283; S. Beyerle, „Beyond“ – *Grenzbeschreibungen zur Biblischen Theologie*, in: H. Assel, S. Beyerle, Ch. Böttrich (Hg.), *Beyond Biblical Theologies*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 295, Tübingen 2012, 19-51, hier: 42-45.

<sup>10</sup> Zu den Todesvorstellungen im alten Israel und seiner Umwelt vgl. A.A. Fischer, *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament: Eine Reise durch antike Vorstellungs- und Textwelten*, Neuausgabe, Studien zu Kirche und Israel N.F. 7, Leipzig 2014. Zum Vergleich der literarischen mit den archäologischen Befunden im Umfeld von Tod und Bestattungskultur vgl. M. Leuenberger, *Bestattungskultur und Vorstellungen postmortalen Existenz im Alten Israel*, in: A. Berlejung et al. (Hg.), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, Orientalische Religionen in der Antike 9, Tübingen 2012, 321-343.

<sup>11</sup> Vgl. Beyerle, „Beyond“ – Grenzbeschreibungen zur Biblischen Theologie (s. Anm. 9), 45-49.

Zusammenfassend lässt sich in aller Kürze sagen: Die ausschließlich an Motiven und Motivzusammenhängen orientierte Hermeneutik einer gesamt-biblischen Apokalyptik greift zu kurz, was dann auch Konsequenzen für die Beschreibung dessen zeitigt, was gegenwärtig „Biblische Theologie“ genannt wird.

## Die apokalyptische als biblisch-theologische Struktur

Die gerade in einer Annäherung an die Gattung der „Apokalypse“ formulierte Betonung der räumlich und zeitlich kodierten Transzendenz beschreibt eine Struktur. Wo also im antiken Judentum und Christentum literarische Zeugnisse „apokalyptisch“ reden, tun sie dies im Zusammenhang der Wahrnehmung einer Weltsituation, die nur noch Kraft ihrer eigenen Negation Rettung verspricht. Lediglich scheinbar spielt hier Gott eine Rolle, insofern seine Wirkung in jener Welt fußt, die von dieser irdischen Welt aus als die ganz andere, räumlich und zeitlich entrückte Welt wahrgenommen wird. Irdisches und Himmlisches, Diesseits und Jenseits, Jetzt und Kommendes stehen hier in einem Strukturzusammenhang: Das apokalyptische Jenseits ist zugleich auf die irdische Zeit, den diesseitigen Raum angewiesen und zu ihnen beiden im Gegensatz stehend. In aller Mehrdeutigkeit kann hier von „verkehrter Welt“ in der Apokalyptik gesprochen werden.

Damit ist auch die Zielrichtung der folgenden Erkundungen zur Biblischen Theologie im Bereich der Apokalyptik vorgegeben. Zur Diskussion steht das Bemühen um eine historische Analytik, die nicht an den Grenzen des Kanons Halt macht. Als Strukturmerkmal fungiert die apokalyptische „Transzendierung“ oder „Verkehrung“.

Der Begriff „Struktur“<sup>12</sup> bildet dabei einen inhaltsneutralen wie inhaltsfreien, also rein formal verstandenen Relationsbegriff. Eine „Struktur“ ist zwar selbst nicht Sinn tragend, jedoch formale Voraussetzung für Sinnbildung. Nun wird im Kontext des Themas „Apokalyptik“ mit dem Merkmal der

<sup>12</sup> Vgl. hierzu etwa den Strukturbegriff der Phänomenologie bei E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Tübingen 62002 [ND von 21922], 1-32, und die Zusammenstellung der philosophischen Ansätze bei M. Kross, *Art. Struktur I*, in: *Das Historische Wörterbuch der Philosophie*, 10, 1998, 303-314.

„Verkehrung“ über die rein formale Bezeichnung hinaus „Struktur“ durchaus mit Inhalt gefüllt. Doch ist m. E. die „Verkehrung“ oder „Transzendierung“, etwa in der Himmelschau, der nächtlichen Offenbarung, aber auch in den Geschichtsspekulationen, für den antik-jüdischen wie frühchristlichen Glauben so fundamental, dass hier mehr als eine klar abgrenzbare und definitionsfähige inhaltliche Zuspitzung vorliegt. Um konkret beim Apokalyptiker zu bleiben: Mit dem Weg des Himmelsreisenden, bisweilen an die „Enden der Erde“, mit der Offenbarung der zukünftigen Welt, vollzieht sich gleichsam der Weg aus dem Realen zur Schau des Wesens selbst.

Fortschreitend vom Allgemeinen zum Speziellen, vom Methodischen zum Materialen, soll nun mit Hilfe apokalyptisch kommunizierter Themen und Motive die biblisch-theologische Bedeutung der apokalyptischen Struktur der „Transzendierung“ oder „Verkehrung“ erörtert werden. Zunächst geht es dabei um die Art, wie die frühchristliche Überlieferung Aus- und Ansagen des Prophetenkanons durch apokalyptische Vorstellungen modifiziert. Die endzeitlich-kosmische Überwindung des Bösen bietet dafür ein beredtes Beispiel.

Ausgangspunkt ist die unbedingte Gerichtsansage der älteren Schriftprophetie. In einem der ältesten Zeugnisse jener Gattung im Alten Testament, in der Amosschrift, wird in allegorisierter und zugleich absurd anmutender Form die Verwandlung von Recht in Gift und von Gerechtigkeit in Bitternis angeprangert (Am 6,12). Hier dürften soziale Missstände und ihre die Weltordnung bedrohenden Auswüchse mit Blick auf Israel im 8. Jh. v. Chr., in der Regierungszeit Jerobeams II. (vgl. Am 6,13-14), wenn auch kaum durchgängig vom Propheten Amos selbst, kritisiert sein. Der Kontext identifiziert die Kommunikationsebene recht eindeutig: Es geht um Schuld und Gericht zunächst gegen das Nordreich Israel, in der Ankündigung kriegigerischer Bedrängnis konkretisiert (Am 6,14). Dies konnte im Adressatenbezug später auf Jerusalem und das Südreich ausgeweitet werden, wie das einleitende Wehe-Wort gegen Samaria und Jerusalem (V.1) verdeutlicht<sup>13</sup>. Schuld und Gericht sind hier also innerweltliche Größen, deren historische Kontinuität etwa durch die Weitergabe des Zusammenhangs von Vergehen und Ahndung über das Ende des Nordreiches hinaus, eben später auch im Südreich, gewährleistet war. Jedenfalls hatte sich die mit dem Prophetenwort verbundene Unheilsankündigung in der Eroberung Israels durch die

---

<sup>13</sup> Vgl. E. Blum, »Amos« in Jerusalem: Beobachtungen zu Am 6,1–7, in: Henocho, 16, 1994, 23–47.

Assyrer erfüllt. Bereits in der Amosschrift selbst konnte das Schuldmotiv von der Wandlung des Rechts und der Gerechtigkeit in einer Nachinterpretation zur vergeblichen Gottessuche (Am 5,4-5) einer historisierenden Aktualisierung unterworfen werden (V.6-7.14-15)<sup>14</sup>.

Die Umkehrprophetie im Jeremiabuch und ihre nachexilische Bearbeitung haben dann nicht nur den Untergang des Nordreiches Israel, sondern auch das babylonische Exil im Blick. So schaut einer der Buchredaktoren zurück auf die Schuld des nicht umkehrwilligen Volkes, dem JHWH Gift und Bitternis als Nahrung gibt (Jer 9,14-15). In der historischen Situation der längst vollzogenen Zerstreung Israels unter die Völker dienen „Bitternis und Gift“ nicht, wie noch in der Amosschrift, zur Beschreibung der Schuld, sondern zur Charakterisierung der bereits vollzogenen Strafe (vgl. Jer 23,15-16)<sup>15</sup>. Kurz: In Amos und Jeremia begegnen historisierende Gerichtsansagen, deren gemeinsames Motivinventar sowohl zur Begründung von Schuld als auch zur Ankündigung des Gerichts bereitsteht.

Mit dem Spottlied auf den König von Babel (Jes 14,3-23 [bzw. V.4b-21]) ist eine weitere prophetische Orientierung für die Aufdeckung apokalyptischer Strukturen Biblischer Theologie gegeben<sup>16</sup>. Das Lied beschreibt, unter Bezugnahme auf altorientalische und antik-griechische Mythologeme, Hybris und Fall des Fremdherrschers von Babylon. Über den Kontext ist Israel selbst angesprochen, dessen sich sein Gott erbarmt hat und es erneut erwählt (V.1). Gott selbst ist es dann auch, der Ruhe verschafft und im Spottlied den Stab der Frevler und Herrscher zerbricht (V.3.5). Im Zentrum des Liedes heben die Herrscher des Erdkreises und die Könige der Nationen zum Spott über den Machthaber Babels an (V.10). Er wollte zum höchsten Himmel, seinen Thron errichten, um sich dem Höchsten gleichzumachen (V.12-14). Und doch ist er ins tiefste Totenreich gestürzt (V.11.15). Die Pragmatik des Textes zielt hier noch ganz auf irdisch-geschichtliche Zusammenhänge.

<sup>14</sup> Vgl. dazu R.G. Kratz, *Die Worte des Amos von Tekoa* (2003), in: Ders., *Prophetenstudien: Kleine Schriften II*, Forschungen zum Alten Testament 74, Tübingen 2011, 310-343, hier: 327.

<sup>15</sup> Vgl. zu den S.G. Fischer, *Jeremia 1-25*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg i. Br. et al. 2005, 357f. 694f.

<sup>16</sup> Vgl. zu diesem Text R. M. Shipp, *Of Dead Kings and Dirges: Myth and Meaning in Isaiah 14:4b-21*, Society of Biblical Literature Academia Biblica 11, Atlanta 2002, und zu einer „konservativen“ Deutung jetzt Ch.B. Hays, *Death in the Iron Age II and in the First Isaiah*, Forschungen zum Alten Testament 79, Tübingen 2011, 203-222.

Die antik-jüdische Apokalyptik hat nun sowohl die ursprünglich in der prophetischen Sozialkritik verankerte Pervertierung von Gerechtigkeit und Rechtssatzung als auch den heilsgeschichtlich verankerten Sturz des Fremdherrschers in ihr Weltbild integriert. Zwar sind damit klare Motivkonstellationen angesprochen, die sowohl in der Prophetie wie in der Apokalyptik bezeugt werden. Doch geht es beim Aufweis biblisch-theologischer Strukturen nicht um rein traditions- und motivgeschichtliche Beobachtungen, schon weil eine einseitige Herleitung der Apokalyptik aus der Prophetie fehlgeht. Vielmehr beschreiben die genannten Einzelmotive Strukturen, die auf die Gottesferne oder Gottesnähe zielen. Das übergreifende Motto und Ziel der Gottesunmittelbarkeit drückt etwa die um die Zeitenwende datierende „Weisheit Salomos“ in ihrem ersten, stark apokalyptisch geprägten Teil aus, wenn es heißt (Weish 3,1): „Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand, und es berührt sie keine Qual“<sup>17</sup>.

An den aufbereiteten Einzelmotiven ist dann über ihre Rezeption in der antik-jüdischen Apokalyptik deutlich, wie mit der „Verkehrung“ oder „Transzendierung“ jener Motive die auch für die frühchristliche Überlieferung relevante Heilshoffnung sich formiert. Anders ausgedrückt: Prophetisches Gericht in Schuld aufweis und Gerichtsansage wird für das frühe Christentum erst in seiner apokalyptischen Modifizierung rezipierbar.

Die Motivkombination von Gerechtigkeit und Bitternis wird in einer so interessanten wie skurrilen Schrift aus dem Ägypten der Zeitenwende in apokalyptischer Wendung dargeboten: im Testament Abrahams, das zumindest auf einem jüdischen Grundtext fußt<sup>18</sup>. Der vor allem in zwei griechischen Rezensionen überlieferte Text schildert zunächst den gescheiterten Versuch des Erzengels Michael, Abraham im Auftrag Gottes den Tod und seine Seele zu Gott zu bringen. Der Patriarch wird gar in einer Himmelsreise zum Ort des Gerichts der Seelen gebracht – die Furcht vor dem Tod ist also als Furcht vor dem Gericht über Gerechte und Frevler zu verstehen. Den Taten der Gerechten und Frevler wird nach dem Tod gleichermaßen vergolten wie im Leben. Doch gilt dies im *Plot* der Erzählung nur scheinbar. Wenn nämlich Abraham

---

<sup>17</sup> Zur Eschatologie in der Weish vgl. K.M. Hogan, *The Exegetical Background of the "Ambiguity of Death" in the Wisdom of Solomon*, "Journal for the Study of Judaism", 30, 1999, 1-24.

<sup>18</sup> Zu den Einleitungsfragen vgl. D.C. Allison, Jr., *Art. Abraham, Testament of*, in: J.J. Collins, D.C. Harlow (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, MI/Cambridge 2010, 298-300.

dem Tod selbst begegnet (vgl. TestAbr A 16 – 18<sup>19</sup>), so tut dies der Tod den „Gerechten“ gegenüber in „jugendlicher Schönheit“, „in großer Ruhe“ und „mit Schmeicheln“. Den „Frevlern“ tritt er jedoch „in größter Bitternis“ und mit „grausamem Blick“ gegenüber (TestAbr A 17,7-8<sup>20</sup>; vgl. 16,4). Die zu beobachtende „Verkehrung“ tritt an der Stelle zu Tage, wo der Tod nicht „in Bitternis“, sondern „in Schönheit“ erscheint und sich so dem verweigernden und daher fast unmerklich ebenfalls zum Frevler (vgl. TestAbr A 9,7-8; 10,14-15; 14,14) gewordenen Abraham als „Instrument“ Gottes und als gnädig erweist. Damit ist zwar, im Horizont individueller Eschatologie und wie aus anderen apokalyptischen Überlieferungen bekannt, die Trennung von Gerechten und Frevlern nicht aufgehoben. Doch erscheint sie als der göttlichen Gnade unterjocht (vgl. Test Abr A 10,14; 13,4; 20,13-14)<sup>21</sup>. Dem Gericht und dem Tod sind „Sieg“ und „Stachel“ genommen (vgl. 1Kor 15,54-57). Wenn also in der Prophetie eines Amos oder Jeremia die Bitternis zur Metaphorisierung innerweltlicher Schuld und Strafe dient, wird sie im apokalyptischen Kontext zum Mittel der Todesüberwindung.

Die Janusköpfigkeit des personifizierten Todes ist im Testament Abrahams das hermeneutische Mittel, um der apokalyptischen Struktur der „Verkehrung“ und „Transzendierung“ aufzuhelfen. Und nicht nur der Apostel Paulus bringt diese Struktur in sein Heilskonzept einer Todesüberwindung ein. In besonderer Weise steht die Naherwartung der Johannesapokalypse zur Debatte. In den Endzeitwehen beschreiben Visionen und Engeloffenbarungen etwa einen „Stern“, der wie eine brennende Fackel vom Himmel fällt. Sein Name lautet „Bitternis“ (vgl. Apk 8,10-11). Aus den bisher erläuterten Strukturen wird deutlich: Bei diesem Stern namens „Bitternis“ kann es sich nur um den gefallenen Engel *par excellence*, den personifizierten Gegenspieler Gottes handeln. Zwar sterben zunächst viele Menschen am Gift der Bitternis, doch zeigt der Satanssturz, wie etwa auch das Lukasevangelium verdeutlicht, die bereits angebrochene Heilszeit an (Lk 10,18; vgl. V.17-20)<sup>22</sup>. Die antik-jüdische Apokalyptik hat in

<sup>19</sup> Zum Text vgl. den Kommentar von D.C. Allison, Jr., *Testament of Abraham* (CEJL), Berlin – New York 2003, 319-367.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu D.C. Allison, Jr., *Testament of Abraham* (s. Anm. 19), 333.340-344.

<sup>21</sup> Zur Charakterisierung des Todes in TestAbr vgl. auch J.W. Ludlow, *Abraham Meets Death: Narrative Humor in the Testament of Abraham*, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement* 41, Sheffield 2002, 95-118, v.a. 108-109.

<sup>22</sup> Vgl. zur vor allem traditionsgeschichtlichen Einordnung von Lk 10,18-20 S. Vollenweider,



ihrer Geschichtskonzeption, die die Überwindung der an das Böse verfallenen Welt verwirklicht, das Motiv vom Sturz des Herrschers aus Jes 14 umgewandelt und im Horizont der Wächtermythen uminterpretiert. Dadurch erscheint die Heilserwartung als durch temporale wie räumliche „Transzendierungen“ bestimmt. Der gefallene Stern ist nicht mehr einfach ein Fremdherrscher, sondern der Satan, der ursprünglich Gott in seinem himmlischen Thronrat zugeordnet war (vgl. Hi 1-2; Sach 3,2) und der nun in seinem Fall das Ende endzeitlicher Qualen ankündigt. Insbesondere die „Tierapokalypse“ (äthHen 85 – 90) bietet eine wichtige Motiv-Orientierung bei der Strukturbeschreibung. In Kap. 86 (V.1-3) fällt ein Stern vom Himmel, um sich unter Bullen niederzulassen (vgl. auch 88,1). Danach steigen weitere Sterne vom Himmel auf die Erde, werden zu Bullen und zeugen mit Kühen Elefanten, Kamele und Esel. In dieser etwas befremdlich wirkenden Allegorie ist auf den Mythos von den Himmelssöhnen, die mit den Menschentöchtern Riesen zeugen (Gen 6,1-4) angespielt<sup>23</sup>.

So wie der Herrscher Babels in Jes 14 oder das wohl mit Antiochus IV. zu identifizierende „kleine Horn“ in Dan 8 (V. 9-12) eine Grenzüberschreitung vom irdischen in den himmlischen Bereich in ihrer Hybris erstrebt haben, so setzt der hier zu findende Mythos, jetzt jedoch „von oben nach unten“, jene erste „Verkehrung“ an (vgl. etwa auch slHen 29,4).

Eine zweite, dann auch in frühchristlicher Naherwartung relevant werdende „Verkehrung“ wird ersichtlich, wenn man den heilsgeschichtlichen Aufriss der Tierapokalypse bedenkt. Die ungefähr zeitgleich mit den Danielvisionen (Kap. 7 – 12) entstandene Teilkomposition im äthiopischen Henochbuch (zw. 165 u. 160 v. Chr.) reicht in ihrer geschichtsallegorischen Darstellung vom Adam der Urzeit bis zur Heilszeit, die als „Neue Schöpfung“ konzipiert ist. Schon dies zeigt, dass der Kontext einen kosmischen Wirkungsbereich vor Augen hat.

---

„Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lk 10,18), 1988, in: Ders., *Horizonte neutestamentlicher Christologie: Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 144, Tübingen 2002, 71-87, der keine direkte traditionsgeschichtliche Linie von Jes 14 hin zu Lk 10,18 sieht und vor allem auf TestSal 20, 16-17 verweist: zu letzterem Text vgl. P. Busch, *Das Testament Salomos: Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 153, Berlin – New York 2006, 248.251-253.

<sup>23</sup> Zu Text und Deutung vgl. G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia), Minneapolis, MN 2001, 364.372-374. Zu Text und Verständnis von slHen 29,4 vgl. Ch. Böttrich, *Das slavische Henochbuch*, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V/7, Gütersloh 1995, 910-911.

Jener ist vollends deutlich, wenn man die Kommunikationssituation beachtet. So weist Henoch in der Makro-Komposition seinen Sohn Methusela mehrfach an, die folgenden Visionen zur Kenntnis zu nehmen oder auch aufzuschreiben (vgl. 82,1; 83,1; 85,1; s. 92,1). Der Sternenfall beschreibt nicht nur eine urgeschichtliche Station, sondern ein Geschehen von eminent kosmischer Bedeutung. Und entsprechend ist der Satans- bzw. Herrschersturz dann auch in frühchristlicher Überlieferung verstanden worden, nämlich im Sinne des bereits angebrochenen (vgl. Lk 10,18) oder in zeitlicher Nähe zu erwartenden Heils (vgl. Apk 8,7-11; 12,9-12). Damit ist in der Strukturbildung eine weitere Form der „Verkehrung“ angesprochen: Sowohl der Sturz der Sterne als auch der Satanssturz leiten in apokalyptischer Geschichtsauffassung, von Jes 14 aus konzipiert, die Endzeit als Heilszeit ein. Die Endzeit greift dabei auf Motive der Urzeit zurück, so dass sich Eschatologie und Protologie entsprechen (vgl. auch 2Kor 5,16-19; Apk 21,1-8) – und dies jenseits aller Spekulationen zu Äonen-dualismen oder den Motivkonstellationen von Schöpfung und Neuschöpfung.

## Ergebnisse

„Biblische Theologie“ muss methodisch bei der *historischen* Kritik ansetzen und zugleich einen offenen Kanon im Blick haben. Religionsgeschichtliche und außerkanonische Quellen sollten gleichberechtigt mit dem Kanon zum Tragen kommen.

Am Motiv der Bitternis ist ersichtlich, dass die ältere Prophetie zum Erweis von Schuld und zur Ansage des Gerichts Strukturen einer Gottesbeziehung benennt, die die Apokalptik in ihrer Heilsgeschichte nutzt. Dabei „verkehrt“ sie das in der Prophetie noch als endgültig verstandene Gericht in eine Markierung auf der Wegbeschreibung drängender Naherwartung zum ebenso endgültigen Heil: die Überwindung von Tod und Teufel. Die Ermittlung biblisch-theologischer Strukturen wäre gründlich missverstanden, wollte man hier eine bloße motiv- und traditionsgeschichtliche Rekonstruktion unterstellen. Die Orientierung an Motiven soll vielmehr den Blick für Strukturähnlichkeiten öffnen. M. E. bieten sich über so verstandene Strukturen dann auch hermeneutische Anknüpfungspunkte für andere Methoden und das interdisziplinäre Gespräch. Natürlich erschließt die hier gewählte Struktur einer antik-jüdischen bzw. nachösterlich-christlichen Naherwartung nicht mehr als einen schmalen

Ausschnitt aus dem weiten Feld biblisch-theologischer Strukturen der Apokalyptik – und über die Apokalyptik hinaus. Wenigstens noch zu nennen wäre etwa der Einfluss der dualistischen Weisheit, die mit apokalyptischen Vorstellungen arbeitet und durch die Textfunde aus Qumran (vgl. 4QInstruction) nun auf eine sehr viel breitere Quellenbasis gestellt werden kann<sup>24</sup>.

Der Greifswalder Neutestamentler und Rektor der Universität in den Jahren 1945/46 Ernst Lohmeyer – er wurde am 19. September 1946 zu Unrecht hingerichtet – formulierte in seinem Artikel zur jüdischen Apokalyptik in der zweiten Auflage des Standardwerkes „Religion in Geschichte und Gegenwart“:

„[...] in diesem Sinne ist sie [die jüdische Apokalyptik, S. B.] mit der Prophetie (...) vergleichbar. Aber das Ziel jener Offenbarung liegt jenseits aller Zeit, ist der Gegenwart fern und nur als Absicht Gottes den Frommen in der Vergangenheit anschaulich. So lebt sie von der **Ü b e r l i e f e r u n g** aus dieser Vergangenheit, die die Gewißheit des Endes und der Vollendung verbürgt, und stellt sich ganz unter ihren Schutz“<sup>25</sup>.

M.E. wird man zum Leben aus der Gewissheit nicht nur die vergangene Überlieferung der Prophetie oder auch Weisheit, sondern aus Sicht frühchristlicher Texte auch jene der antik-jüdischen, apokalyptischen Literatur in Rechnung stellen müssen. Wo dies geschieht, bleibt das Diktum Ernst Käsemanns als Anfrage und Auftrag, nämlich die apokalyptische Dimension Biblischer Theologie erst wieder neu zu entdecken. Und wahrscheinlich kann diese „Entdeckung“ nicht nur einen sachlichen und auf die Quellen bezogenen Grund vorweisen, sondern erhellt wieder und anders das im Christentum fest verankerte jüdische Erbe. Auch hier wäre noch einmal Ernst Lohmeyers Stimme zu vernehmen, der in einem Brief an Martin Buber vom 19. August 1933 schreibt:

„Ich hoffe, daß Sie mit mir darin übereinstimmen werden, daß der christliche Glaube nur so lange christlich ist, als er den jüdischen in seinem Herzen trägt“<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Vgl. dazu S. Beyerle, *Monotheism, Angelology, and Dualism in Ancient Jewish Apocalyptic Writings*, in: N. MacDonald, K. Brown (Hg.), *Monotheism in Late Prophetic and Early Apocalyptic Literature: Studies of the Sofia Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism*. Vol. III, *Forschungen zum Alten Testament II/72*, Tübingen 2014, 219-246.

<sup>25</sup> So E. Lohmeyer, Art. Apokalyptik: II. Jüdische, in: RGG<sup>3</sup>, 1927, 402-404, hier: 404 (Hervorhebung im Original). Vgl. dazu auch A. Köhn, *Ernst Lohmeyer und die Apokalyptik*, in: Ch. Böttrich (Hg.), *Eschatologie und Ethik im frühen Christentum: Festschrift für Günter Haufe zum 75. Geburtstag*, Greifswalder theologische Forschungen 11, Frankfurt a.M. 2006, 149-167.

<sup>26</sup> Zitiert nach E. Reinmuth, *Vom Zeugnis des Neuen Testaments zum Zeugnis für das Neue Testament: Ernst Lohmeyer*, in: I. Garbe, T. Beyrich, T. Willi (Hg.), *Greifswalder theologische Profile*:

## ABSTRACT

Ancient Jewish Apocalypticism plays a major role within concepts of Biblical Theology. The way to consider apocalypticism within the debate on Biblical Theology requires an “open canon” that takes into account writings and data from outside the Old and New Testament. Both, apocalypticism and Biblical Theology, refer to a certain “structure,” inversion, that is closely related to the apocalyptic concept of “transcendence.” All in all, Käsemann’s famous sentence that “apocalypticism is the mother of all Christian theology” goes too far, but, nevertheless, reminds us on the importance of apocalypticism within the discussion on Biblical Theology.

**Keywords:** Apocalypticism, Biblical Theology of the Old and New Testament, Book of Amos, *Testament of Abraham*, Eschatology, Prophetic and Apocalyptic Concepts of Judgment, Ernst Käsemann

## Bibliographie

- Allison D.C. Jr., *Testament of Abraham* (CEJL), Berlin – New York 2003.
- Allison D.C. Jr., *Art. Abraham, Testament of*, in: J.J. Collins, D.C. Harlow (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids, MI/Cambridge 2010, 298-300.
- Beyerle S., *Apokalyptik und Biblische Theologie*, „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie“ 52, 2010, 232-246.
- Beyerle S., *Das Kommen des Menschensohns (Dan 7)*, in: B. Kollmann (Hg.), *Die Verheißung des Neuen Bundes: Wie alttestamentliche Texte im Neuen Testament fortwirken*, Biblisch-theologische Schwerpunkte 35, Göttingen 2010, 271-283.
- Beyerle S., „Beyond“ – *Grenzbeschreibungen zur Biblischen Theologie*, in: H. Assel, S. Beyerle, Ch. Böttrich (Hg.), *Beyond Biblical Theologies*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 295, Tübingen 2012, 19-51.
- Beyerle S., *The Imagined World of the Apocalypses*, in: J.J. Collins (Hg.), *The*

- Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford 2014, 373-387.
- Beyerle S., *Monotheism, Angelology, and Dualism in Ancient Jewish Apocalyptic Writings*, in: N. MacDonald, K. Brown (Hg.), *Monotheism in Late Prophetic and Early Apocalyptic Literature: Studies of the Sofia Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism*. Vol. III, Forschungen zum Alten Testament II/72, Tübingen 2014, 219-246.
- Blum D., »Amos« in Jerusalem: Beobachtungen zu Am 6,1-7, in: Heno, 16, 1994, 23-47.
- Böttrich Ch., *Das slavische Henochbuch*, Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V/7, Gütersloh 1995.
- Bultmann R., *Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann (1964)*, in: K. Koch, J.M. Schmidt (Hg.), *Apokalyptik*, Wege der Forschung 365, Darmstadt 1982, 370-376.
- Busch P., *Das Testament Salomos: Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 153, Berlin – New York 2006.
- Fischer A.A., *Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament: Eine Reise durch antike Vorstellungs- und Textwelten*, Neuausgabe, Studien zu Kirche und Israel N.F. 7, Leipzig 2014.
- Fischer G., *Jeremia 1–25*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg i. Br. et al. 2005.
- Hays Ch.B., *Death in the Iron Age II and in the First Isaiah*, Forschungen zum Alten Testament 79, Tübingen 2011.
- Hogan K.M., *The Exegetical Background of the "Ambiguity of Death" in the Wisdom of Solomon*, "Journal for the Study of Judaism" 30, 1999, 1-24.
- Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Tübingen 62002 [ND von 21922], 1-32.
- Käsemann E., *Die Anfänge christlicher Theologie (1960)*, in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Zweiter Band, 3. Aufl., Göttingen 1970, 82-104.
- Käsemann E., *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik (1962)*, in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Zweiter Band, 3. Aufl., Göttingen 1970, 105-131.

- Köhn A., *Ernst Lohmeyer und die Apokalyptik*, in: Ch. Böttrich (Hg.), *Eschatologie und Ethik im frühen Christentum: Festschrift für Günter Haufe zum 75. Geburtstag*, Greifswalder theologische Forschungen 11, Frankfurt a.M. 2006, 149-167.
- Kratz R.G., *Die Worte des Amos von Tekoa (2003)*, in: Ders., *Prophetenstudien: Kleine Schriften II*, Forschungen zum Alten Testament 74, Tübingen 2011, 310-343.
- Kross M., *Art. Struktur I*, in: Das Historische Wörterbuch der Philosophie 10, 1998, 303-314.
- Leuenberger M., *Bestattungskultur und Vorstellungen postmortalen Existenz im Alten Israel*, in: A. Berlejung et al. (Hg.), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient*, Orientalische Religionen in der Antike 9, Tübingen 2012, 321-343.
- Lohmeyer E., *Art. Apokalyptik: II. Jüdische*, in: RGG<sup>2</sup>, 1927, 402-404.
- Ludlow J.W., *Abraham Meets Death: Narrative Humor in the Testament of Abraham*, Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement 41, Sheffield 2002.
- Müller U.B., *Parusie und Menschensohn (2001)*, in: Ders., *Christologie und Apokalyptik*, ABIG 12, Leipzig 2003, 124-143.
- Nickelsburg G.W.E., *1 Enoch 1: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1–36; 81–108 (Hermeneia)*, Minneapolis, MN 2001.
- Reinmuth E., *Vom Zeugnis des Neuen Testaments zum Zeugnis für das Neue Testament: Ernst Lohmeyer*, in: Irmfried Garbe/Tilman Beyrich/Thomas Willi (Hg.), *Greifswalder theologische Profile: Bausteine zur Geschichte der Theologie an der Universität Greifswald*, Greifswalder theologische Forschungen 12, Frankfurt a.M. 2006, 259-273.
- Shipp R.M., *Of Dead Kings and Dirges: Myth and Meaning in Isaiah 14:4b–21*, Society of Biblical Literature Academia Biblica 11, Atlanta 2002.
- Tilly M., *Apokalyptik*, Tübingen – Basel 2012.
- Vielhauer P., Strecker G., *Einleitung*, in: W. Schneemelcher (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, II. Band: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, 6. Aufl., Tübingen 1997, 491-547.

- 
- Vollenweider S., „*Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen*“ (Lk 10,18), 1988, in: Ders., *Horizonte neutestamentlicher Christologie: Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 144, Tübingen 2002, 71-87.
- Yarbro C.A., *Apocalypticism and Christian Origins*, in: J.J. Collins (Hg.), *The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*, Oxford 2014, 326-339.