Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 44 (1988)
Heft: 2

Artikel: Zeit und Gesetz : Erwägungen zur Bedeutung apokalyptischer Denkformen bei Paulus

Autor: Vollenweider, Samuel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878249

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 44 1988 Heft 2

Zeit und Gesetz

Erwägungen zur Bedeutung apokalyptischer Denkformen bei Paulus[1]

Die nachstehenden Zeilen widmen sich dem Verhältnis von Apokalyptik und Zeit. Unsere zeitgenössische Gegenwart ist ohne Zweifel besonders anfällig oder besser empfindsam für apokalyptische Stimmungen, Ängste und Erwartungen. Wenn die Einsicht wahr ist, dass sich uns Zukunft nur insoweit erschliesst, als wir Vergangenheit zu erinnern vermögen,[2] dann ist es ratsam, sich im Blick auf die gegenwärtig sich abzeichnenden Schlagschatten einer Krise apokalyptischen Ausmasses dem geschichtlichen Phänomen der Apokalyptik zuzuwenden. Die Apokalyptik überschattet nicht nur das mögliche Ende unserer christlich-abendländischen Kultur, sondern steht in der Tat schon an deren Wiege: Das Urchristentum wurzelt im Mutterboden der frühjüdischen Apokalyptik[3] und hat dieses Erbe auch in seiner nachfolgenden Entwicklung nie abgestossen, sondern willentlich bewahrt, wenn auch als erratisches Gestein oder aber bis ins Unkenntliche domestiziert. Von daher versteht es sich von selbst, dem Apostel Paulus besonderes Augenmerk zu schenken, begegnet doch hier ein ausgesprochen reflektierter Umgang mit apokalyptischer Tradition, worin sich Paulus markant von seiner zeitgenössischen Umgebung abhebt und auch für unsere heutige Fragestellung wertvolle Einsichten zu vermitteln verspricht.

[1] Referat anlässlich der Tagung über «Apokalyptik und Zeit», die von der Freien Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg vom 22.–25. Sept. 1986 veranstaltet worden ist.

[2] Vgl die programmatischen Bemerkungen von G. Picht, Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima, I, Stuttgart 1980, 7f.

[3] Man mag sich allenfalls darüber streiten, ob die Apokalyptik «die Mutter aller christlichen Theologie» darstellt (so E. Käsemann, Die Anfänge christlicher Theologie, in: Exegetische Versuche und Besinnungen, II, Göttingen ^{6}1970, 100; vgl 130f.) oder nur deren Hebamme (E. Schweizer, 1. Kor 15,20–28 als Zeugnis paulinischer Eschatologie und ihrer Verwandtschaft mit der Verkündigung Jesu, in: Paulus und Jesus, FS W. G. Kümmel, Göttingen 1975, 301–14: 314).

I

1. Sucht man Paulus auf dem Hintergrund der *frühjüdischen Apokalyptik* einzuzeichnen, so gilt es, diese in all ihrer historischen Komplexität wie in ihrem wohl einzigartigen theologischen Reflexionsniveau zu Gesicht zu bekommen, anstatt die nur zu gängigen Klischees aufzubieten, die den Apostel umso strahlender gegen diesen sinistren Hintergrund in Erscheinung treten lassen. Unser Interesse richtet sich auf die Apokalyptik als eine besondere Ausprägung der frühjüdischen Religion im Zeitraum des 2. Jh.s v. bis 2. Jh.s n. Chr., die sich v. a. in bestimmten literarischen Zeugnissen, in «Apokalypsen», niedergeschlagen hat. Die «Apokalyptik» zeichnet sich dabei durch ein sehr breites traditions-, religions- und theologiegeschichtliches Spektrum aus und kann deshalb nur mit äusserstem Vorbehalt auf einige wenige Strukturelemente hin formalisiert werden, die einen Vergleich mit der paulinischen Theologie ermöglichen.

Grundlegend für das Verständnis des Phänomens Apokalyptik ist ihre *Geburtsstunde:* die Krise Israels im 2. Jh. v. Chr. mit seinem entschiedenen Widerstand gegen die aggressive, programmatische Hellenisierung und Einebnung durch die seleukidische Politik. Die Erfahrung der Krise, die Bedrohung der geschichtlichen Identität Israels bringt die Apokalyptik hervor,[4] auch wenn diese in der Folge ein von aktuellen Krisensituationen unabhängiges Eigenleben gewinnt.[5] Dabei nährt sich die jüdische Apokalyptik aus der geballten Geschichtserfahrung Israels wie aus der weit fortgeschrittenen Welterfahrung der orientalischen Weisheit. Ohne Zweifel handelt es sich hierbei um eine religionsgeschichtlich gesehen einzigartige Erscheinung, die sich von ägyptischer, persischer, griechischer, indischer und germanischer «Apokalyptik» charakteristisch unterscheidet.

Apokalyptik gibt sich derart als Reaktion auf eine umstürzende Krisenerfahrung zu erkennen. Die historische Beobachtung lässt sich religionspsychologisch vertiefen: In Krisenerfahrungen treten archaische Strukturen des kollektiven Bewusstseins der Menschen in Erscheinung, in denen die elementare Bedrohung des menschlichen Lebens in der Welt seit Jahrtausenden ihren Niederschlag gefunden hat. Die Vorstellungen von Weltun-

[4] Eine bemerkenswerte zeitgenössische Parallele zur jüdischen Apokalyptik stellt die ägyptische dar, wie sie sich im Töpferorakel zu Wort meldet, vgl K. Müller, Apokalyptik, TRE 3, 211f; M. Hengel, Messianische Hoffnung und politischer «Radikalismus» in der «jüdisch-hellenistischen Diaspora», in: D. Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the mediterrane world and the near east, Tübingen 1983, 655–86: 681f.

[5] Vgl J. J. Collins, The genre apocalypse in hellenistic judaism, in: Hellholm a.a.O. (oben A. 4), 531–48: 543. 546 im Blick auf slHen und grBar.

tergang und Neuwerdung wurzeln in einer *archetypischen Tiefenschicht* unseres Bewusstseins und werden durch die aktuellen Ereignisse gleichsam heraufbeschworen. Ich möchte die jüdische Apokalyptik nun als *bewusste Transformation jener abgründigen psychischen, archetypischen «Apokalyptik»* deuten, worin die tiefsten Ängste wie Hoffnungen ins Licht gehoben werden. Dies unterscheidet m.E. die antike Apokalyptik markant von derjenigen, die in der Moderne da und dort aufflackert. In der jüdischen Apokalyptik scheint es nachgerade um eine von der Krise evozierte Beschwörung unbewusster, archaischer Mächte zu gehen, in der diese Mächte benannt und identifiziert werden, in der die Krise gedeutet und in Beziehung zur eigenen geschichtlichen Vergangenheit gesetzt wird. Nicht von ungefähr kommt es hier zu einer auffälligen Renaissance mythologischer Elemente. Trotz ihres exotischen, «orientalischen» Erscheinungsbildes scheint mir die Apokalyptik so etwas wie eine *Aufklärung* zu vollziehen, nimmt sie doch die archaischen psychischen Muster in Arbeit und schafft dort Ordnung, wo das Chaos in Gestalt übergewaltiger Weltmächte die geschichtliche Identität Israels und seiner Frommen zu destruieren drohte. Wir könnten im Unterschied zur griechischen und neuzeitlichen Aufklärung bei der Apokalyptik von «Aufklärung durch Offenbarung» sprechen.[6]

Hier muss nun freilich historisch differenziert werden, divergieren doch die apokalyptischen Strömungen in hohem Masse. Utopische und messianische Hoffnungen haben grosse Teile des jüdischen Volks in unsagbares Elend getrieben. Uns interessiert im folgenden nur diejenige Form von Apokalyptik, wo theologische Reflexion die apokalyptischen «Elemente» in Formung nimmt, wo etwa Gottes Zeit und Gottes Zukunft von der menschlichen Zeit und ihren Sehnsüchten und Ängsten unterschieden wird. Nur in diesem Sinn lässt sich Apokalyptik als «Aufklärung» deuten – als eine Aufklärung, die insbesondere von späten Schriften wie dem 4Esr und dem syrBar eindringlich vollzogen wird.[7]

2. Die entscheidende Deutungsleistung apokalyptischer Theologie besteht darin, die gegenwärtige Krisenerfahrung als unumgängliche Begleiterscheinung der kommenden eschatologischen Manifestation Gottes begreifbar zu machen.[8] Für diese Sinngebung negativer Erfahrung rekurriert der Apokalyptiker auf eine *übergreifende, unverrückbare Ordnung,* die sich nicht mehr wie in der älteren Weisheit und der griechischen Philoso-

[6] Freilich bedienen sich die Apokalyptiker m. W. der Lichtmetaphorik nur selten (vgl etwa syrBar 38,1; 46,2f.; 54,5).

[7] Vgl zum 4Esra E. Brandenburger, Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen. Das literarische und theologische Problem des 4. Esrabuches, AThANT 68, 1981, 189ff.; 199 («Offenbarungsmysterium, das die Gegenwart verwandelt»).

[8] Dies gilt auch noch für die eher individualistische Perspektive der Diaspora: Den Schwierigkeiten hienieden korrespondiert der grosse jenseitige Lohn.

phie dem Tiefenblick des Schauenden zu erkennen gibt, sondern die sich ihm allererst durch Offenbarung erschliesst.[9] Diese göttliche Ordnung durchdringt Geschichte wie Kosmos und wird durch die dräuenden Gegenerfahrungen der Übermacht des Bösen und der Verzweiflung am Walten Gottes nicht etwa suspendiert, sondern vielmehr geradezu bestätigt. *Apokalyptik erscheint derart als Vergegenwärtigung einer umfassenden Ordnung, die dem wahren Israel und seinen Frommen den geschichtlichen Standort deutet und ihm so im Angesicht aller widerständigen Erfahrung die alten an das Gottesvolk gerichteten Verheissungen Gottes neu zuspricht.* Verdankt die Apokalyptik ihren Rekurs auf die allem Weltgeschehen zugrunde liegende Ordnung traditionsgeschichtlich primär der israelitischen Weisheit,[10] so tritt sie in ihrer Geschichtsdeutung auch das Erbe der *Prophetie* an. *Schöpfung und Gericht geraten dabei in einen intimen, unauflöslichen Zusammenhang.* In der Vergegenwärtigung der überwältigenden Schöpfermacht Gottes vergewissern sich die apokalyptischen Theologen und Prediger der unumstösslichen, wenngleich verborgenen Geschichtssouveränität Gottes und seines Gerichts über alle Wege der Lebendigen.[11] Dieser Rückbezug auf die göttliche Ordnung kommt auch der *Ethik* zugute; Paränesen gehören zu den unverzichtbaren Bauelementen des apokalyptischen Schrifttums.[12]

Die fundamentale kosmische und geschichtliche Ordnung sollte nicht vorschnell als «Determinismus» abqualifiziert werden. Auch die Rede von «Determination» oder von einem «Plan» rückt die apokalyptische Geschichtstheologie zu sehr in die Analogie zum Kalkül neuzeitlicher Subjekte.[13] Gottes Geschichtsmächtigkeit bleibt demgegenüber in der Apokalyptik menschlicher Erkenntnis und Handlungskompetenz entzogen, die Zeitauffassung ist demzufolge streng theozentrisch konzipiert[14] und bietet kaum einen Haftpunkt für «univer-

[9] Vgl U. Luck, Das Weltverständnis in der jüdischen Apokalyptik, ZThK 73 (1976) 283–305; O. H. Steck, Überlegungen zur Eigenart der spätisraelitischen Apokalyptik, in: Die Botschaft und die Boten, FS H. W. Wolff, Neukirchen 1981, 301–15; Brandenburger a.a.O. (A. 7) 188.

[10] So G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, II, München [8]1984, 316–31; Luck a.a.O. (oben A. 9) 288ff.; J. Lebram, Apokalyptik, TRE 3, 196ff.; Steck a.a.O. (A. 9) 311f. Anders z.B. P. von der Osten-Sacken, Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit, ThEx 157, 1969.

[11] Vgl z.B. äthHen 83,11–84,3; 4Esr 6,38–54+55–59; dazu O. H. Steck, Die Aufnahme von Genesis 1 in Jubiläen 2 und 4. Esra 6, JSJ 8 (1978) 154–82.

[12] Vgl Ch. Münchow, Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das NT, Göttingen 1981, 137–42.

[13] Vgl die berechtigte Polemik von Müller, TRE 3, 227ff.

[14] Vgl W. Harnisch, Verhängnis und Verheissung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syr. Baruchapokalypse, FRLANT

salgeschichtliche» Spekulation, geht es doch primär um das Geschick (des wahren) Israel(s) und seine Zukunft. Schon gar nicht betreibt die Apokalyptik das «Berechnen» des Endes.[15] Die Apokalyptiker zeigen im Gegenteil eine grosse Agilität, sich dem Eindruck neuer geschichtlicher Erfahrungen anzupassen, apokalyptische Offenbarungstradition also ständig neu zu aktualisieren und für Gottes Geschichtswillen offenzuhalten.[16] Nicht von ungefähr ist es bei den meisten Apokalypsen unmöglich, ihre Entstehungszeit präzis zu bestimmen. Dem entspricht endlich auch die Beobachtung, dass die apokalyptischen Vorstellungskomplexe in keiner Weise dogmatisch-spekulative Konstrukte darstellen, sondern durchwegs von einer symbolischen, metaphorischen Dimension geprägt sind.[17] Selbst das für die Apokalyptik gern in Anspruch genommene Zwei-Äonen-Schema, das übrigens nur in wenigen Texten anzutreffen ist, darf nicht vorschnell zum «Weltbild» festgeschrieben werden. Für die Konfrontation der Apokalyptik mit Paulus sind die getroffenen Einreden gegen die gängigen Karikaturen und Lasterkataloge von einiger Bedeutung.

3. Im Blick auf diese fundamentale kosmische und geschichtliche Ordnung kommt es nun zur heilvollen Erkenntnis des eigenen geschichtlichen Standorts, der eigenen Gegenwart. Ja, mehr noch: *Apokalyptik lässt sich geradezu als durch Offenbarung ermöglichte Erkenntnis der Zeit überhaupt verstehen,* die sich dem von der negativen Welterfahrung und der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit menschlichen Lebens betroffenen Seher erschliesst – auch hierin verdankt sich die Apokalyptik der Weisheit Israels.[18]

Die Frage nach dem «Wann» und der Ordnung der Zeit(en) kehrt in der apokalyptischen Literatur ständig wieder. Der locus classicus ist 4Esr 4,33–37:[19]

«Ich (Esra) sagte: ‹Wie lange noch? Und wann wird das sein? Unsere Jahre sind so kurz und böse.› Er (der Engel) antwortete mir und sagte: ‹Eile nicht mehr als der Höchste! Du hast nämlich nur Eile deinetwegen, der Höchste aber für viele. Haben nicht schon die Seelen der Gerechten in ihren Kammern diese Fragen gestellt, als sie sagten: Wie lange soll ich noch so warten? Wann kommt die Frucht auf der Tenne unseres Lohnes? Darauf hat der Erzengel Jeremiel geantwortet und gesagt: Dann, wenn die Zahl derer voll ist, die euch ähnlich sind.

97, 1969, 306ff; Müller, TRE 3, 224.

[15] So z.B. die klassische Darstellung von P. Vielhauer, NTApo II 415f; dagegen schon D. Rössler, Gesetz und Geschichte, WMANT 3, [2]1962, 110; Harnisch a.a.O. (oben A. 14) 266f. 308f.

[16] Richtig Müller, TRE 3, 224.

[17] Vgl K. Koch, Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht, in: Hellholm a.a.O. (oben A. 4) 413–46: 439f. Koch redet zu Recht auch von einem «Verschwimmen der Zeitstufen» in der Apokalyptik (431f.).

[18] Vgl Qoh 3,1–8; Prov 15,23; Sir 1,23f.; 4,20; 20,6f.; 38,13; 39,17. 20f.; Sap 7,18; 8,8; PsPhokyl 121.

[19] Übersetzung nach J. Schreiner, JSHRZ V/4, 1981. – Vgl auch 4,44–46; 5,50; 6,7; syrBar 5,2; 6,9; 12,4; 20,5; 25–30; 1QpHab 7,12–14.

Denn er hat die Welt auf der Waage gewogen, mit dem Mass die Zeiten gemessen, nach der Zahl die Epochen abgezählt. Er setzt nicht in Bewegung und weckt nicht auf, bis das festgesetzte Mass erfüllt ist.›»

Erkenntnis der Zeit heisst, in der Antizipation von Zukunft das Jetzt als die Zeit der Entscheidung zu begreifen. Der Blick auf die endzeitlichen Schicksale – Verherrlichung oder Wehklagen – lenkt zurück auf das jetzt Mögliche.

«Denn damals wählten sie sich jene Zeit, die nicht vorbeigehen konnte ohne Trübsale. Sie wählten sich dafür die Zeit, an deren Ende nur Wehklagen und nur Unheil stehen; sie haben jene Welt verleugnet, die niemanden, der sie betritt, altern lässt. Verworfen haben sie die Zeit der Herrlichkeit. So können sie nicht zu der Herrlichkeit kommen, von der ich dir zuvor gesprochen habe.» (syrBar 51,16)

«Und alle diese Dinge, die zuvor gesagt sind, sie sollen dir immerdar vor Augen stehen, weil wir bis jetzt noch im Geist und in der Macht unserer Freiheit sind.» (ebd 75,7)[20]

«Freiheit» zielt hier auf den jetzt noch möglichen *Gehorsam* und die Umkehr zu Gott. Wir sind damit auf die Instanz des *Gesetzes* verwiesen.

4. Es ist in der Tat das *Gesetz,* worin sich wie in einem Spiegel die kosmisch-geschichtliche Ordnung abzeichnet, worin die Erkenntnis der eigenen Zeit ermöglicht und v. a. die Weisung zum zeitentsprechenden Verhalten und Handeln gewährt ist. In der bedrängenden Krise schart sich Israel um das Gesetz, das es der ungebrochenen Gottesbeziehung versichert.[21] Die Frage ist nur: Was ist mit diesem Gesetz eigentlich genau gemeint, und in welchem Verhältnis steht es zur apokalyptischen Offenbarung? Die geschichtliche Wirklichkeit ist hier einmal mehr äusserst komplex, und unser Nichtwissen entsprechend gross. Immerhin lässt sich durchwegs beobachten, dass das Gesetz – konkret der Pentateuch und allenfalls die Prophetenbücher – *als solche* nicht mehr unmittelbar in die Gegenwart zu sprechen vermögen. Auch die traditionelle Identifikation von Gesetz und Weisheit lässt sich angesichts der bestürzenden Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen nicht mehr ungebrochen durchhalten. Erst die Offenbarung erschliesst das Gesetz neu, gibt ihm eine bislang

[20] Übersetzung nach A. F. J. Klijn, JSHRZ V/2, 1976.

[21] Vgl Müller, TRE 3, 231f; O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, WMANT 23, 1967, 206f.

unerkannte *Tiefendimension* und fügt so Gesetz und Weisheit wieder zusammen. Dabei interpretiert die *frühe Apokalyptik* – die Henochliteratur – das hier nur selten explizit genannte Gesetz (das man nichtsdestoweniger wohl bis in seine Einzelbestimmungen hinein befolgt hat!) noch vorzüglich in den Kategorien der weisheitlich konzipierten Weltordnung:[22] Die Menschen werden dazu aufgerufen, dieser Ordnung in gleicher Weise wie der Kosmos zu folgen (äthHen 2–5). Dieser Rekurs auf die fundamentale Ordnung konzentriert sich aber je länger desto intensiver und exklusiver auf das angestammte Gesetz der Väter, das Gesetz des Mose, wie neben Qumran insbesondere die *späten, stark deuteronomistisch geprägten Apokalypsen 4Esr und syrBar* zeigen:[23] Als deren angebliche Autoren fungieren mit Absicht nicht mehr die vorsintflutlichen Ahnherren oder die Patriarchen der Vätergeschichten der Genesis, sondern die massgeblichen Gesetzeslehrer nach der Zeit der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier. Die esoterische Überlieferung der Apokalyptiker[24] relativiert nicht etwa das Gesetz, sondern bestätigt gerade dessen zentrale Position. Für unsere Fragestellung nach dem apokalyptischen Zeitverständnis drängt sich damit eine eigentümliche, aber sehr bezeichnende Beobachtung auf, die zunächst einmal thetisch hingestellt sei:

5. Der Apokalyptiker sucht im – durch Offenbarung vertieften – Gesetz die Zeit – konkret: seinen Ort in der Zeit – zu erkennen. Dies Gesetz selbst ist indes der Zeit entnommen, es ist zeitinvariant. Gerade die Nicht-Zeitlichkeit des Gesetzes erlaubt dem Seher, seinen eigenen geschichtlichen Standort zu erkennen.

In dieser Hinsicht gibt sich die Apokalyptik einmal mehr als legitimes Kind der jüdischen Theologie zu erkennen. Das Gesetz wird ja hier als eine aller Schöpfung präexistente Grösse betrachtet, sogar als deren Urform: Gott blickte in die Tora und erschuf die Welt.[25] Man hat trefflich von einer Tora-Ontologie des pharisäisch-rabbinischen Judentums gesprochen.[26] Die von der göttlichen Weisheit bestimmte kosmische Ordnung lässt sich im Gesetz erschauen. In der frühen Apokalyptik ist diese Weisheit zwar auf Erden nicht mehr wahrnehmbar, wohl aber droben auf himmlischen Tafeln und Büchern aufgezeichnet (äthHen; Jub). Es ist diese

[22] Vgl M. Limbeck, Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums, KBANT, 1971, 63–72; E. J. Schnabel, Law and wisdom from Ben Sira to Paul, WUNT II/16, 1985, 106–09.

[23] Vgl dazu bes. Steck, Israel (oben A. 21) 177–84.

[24] Vgl 4Esr 14,44–46; 12,37; 14,6. 26; aber auch syrBar 59,3–11.

[25] Vgl H.-F. Weiss, Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums, TU 97, 1966, 283–304.

[26] M. Hengel, Judentum und Hellenismus, WUNT 10, ²1973, 307–18. 456. 560.

Ordnung der Welt, die auch am Ende der Geschichte zum Massstab des göttlichen Gerichts wird. Auch Qumran bindet Gesetz, Zeit und Kosmosordnung aufs engste zusammen.[27]

Prägnanten Ausdruck gewinnt die Zeitinvarianz des Gesetzes in der *späten Apokalyptik* mit ihrem entwickelten Zwei-Äonen-Schema. *Bei aller Diskontinuität zwischen dieser und jener Weltzeit erweist sich gerade das Gesetz als diejenige Grösse, die durch die Äonenwende mit sich selbst identisch bleibt.*[28] Besonders eindrücklich wird dies im 4Esr geschildert (7,29–44):

Der Übergang zum künftigen Äon wird als erneute Schöpfung aus dem Nichts beschrieben (7,29–31). Nun hebt das Gericht an den Auferstandenen an (7,32–38), «das Erbarmen vergeht, die Barmherzigkeit entfernt sich, die Langmut verschwindet, nur das Gericht bleibt» (33f); nun wird nach den Werken Lohn und Strafe festgesetzt. Dieser Tag ist anders denn alle Tage dieser Weltzeit (7,39–42).

Die künftigen Schicksale hängen allein vom Tun und Lassen in der jetzigen Weltzeit ab; das Gesetz fungiert als Massstab des göttlichen Gerichts und verschränkt derart die zwei Äonen.[29] *Die Zukunft ist demnach von der Vergangenheit her festgeschrieben.* Die Zukunft – der neue Äon – bringt gerade die Langmut und das Erbarmen Gottes zu Ende[30] und eignet den Werken den ihnen zukommenden Lohn irreversibel zu, während in der Jetztzeit Umkehr zum Leben nach dem Gesetz noch möglich ist. Besonders der syrBar korreliert Gottes Herrschaft über die Zeiten eng mit dem Verweis auf das Gesetz (44,7; 48,22):

[27] Vgl die Kultzeiten 1QS 1,14; 10,1ff.; die eschatologischen Zeiten 1QS 9,13f. 19–21; dazu Limbeck a.a.O. (oben A. 22) 158–89; H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, BHTh 24, ²1969, I 32 («der Wandel ist qualifiziert durch die Einsicht in die dem eschatologischen Ende zustrebende Zeitperiode»). – Gegen H. Stegemann, Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik, in: Hellholm a.a.O. (oben A. 4) 495–530, wird man die Qumran-Essener nicht aus den apokalyptischen Bewegungen herauslösen können.

[28] Vgl Harnisch a.a.O. (oben A. 14) 145. 149. 244–47. 325f.; Münchow a.a.O. (A. 12) 94f. 111. Mutatis mutandis gilt dies aber auch für die frühe asidäische Apokalyptik, vgl Müller, TRE 3, 232 («Kontinuität der Geltung des Gesetzes über die Schwelle des göttlichen Endgerichts hinweg»). Gegen die These von Rössler (oben A. 15) 45–54, wonach sich das Gesetz in der Apokalyptik nicht in konkreten Einzelgeboten konkretisiere, hat sich mit Recht A. Nissen, Tora und Geschichte im Spätjudentum, NT 9 (1967) 241–77: 250–69 gewandt.

[29] Das Gesetz ist ewig: äthHen 99,2; syrBar 59,2. – Auf eine «messianische Tora der Endzeit», welche die mosaische ablöst, sollte seit P. Schäfer, Die Tora der messianischen Zeit, in: Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, AGJU 15, 1978, 198–213, nicht mehr rekurriert werden.

[30] 4Esr 7,33f. 105–115; syrBar 85,12; Harnisch a.a.O. (A. 14) 218f.

«Denn wenn ihr beharrt und bleibt in seiner (Gottes) Furcht und nie sein Gesetz vergesst, dann werden die Zeiten sich für euch wieder zum Heil wenden, ihr aber werdet des Trostes Zions teilhaftig werden.»

Das Gebet Baruchs (48,2–50) preist Gott als den Herrn aller Zeiten (48,2ff, bes. 12f). Deshalb ruft der Beter aus: «Auf dich vertrauen wir. Denn siehe, dein Gesetz – es ist bei uns.»[31]

In diesem Punkt führt das apokalyptische Zeitverständnis auf eine fundamentale Zeitinvarianz zurück. Ihr entspricht die *Pseudonymität des Sehers,* in der es ja nicht einfach darum geht, vaticinia ex eventu zu fingieren, sondern vielmehr, die Wahrheit des Geschauten als Explikation wie Intention der altersgrauen Verheissungen ansichtig zu machen. Hierfür tritt der Seher bewusst aus seiner geschichtlichen Gegenwart heraus[32] und gewinnt einen himmlischen Ort der Schau, welcher aller Zeitlichkeit enthoben ist, die Berufung auf die Patriarchen ermöglicht und gerade so in die jetzt einbrechende Endzeit zu sprechen vermag.[33]

6. Halten wir abschliessend fest: Die Apokalyptik weitet den Horizont Israels in ungeheure Zeiträume aus und sucht gerade darin die geschichtliche Gegenwart zu orten. Dieser *Entdeckung einer universalen Dimension von Zeit* korrespondiert indes der Transgressus – oder besser die Assumptio – in die *Zeitinvarianz der göttlichen Ordnung,* die sich im äonenübergreifenden *Gesetz* kristallisiert und derart auch aller Ethik zugrundeliegt.

II

1. Wie seine zeitgenössischen Mitchristen, so steht auch *Paulus* in einem unverkennbaren Traditionszusammenhang mit der frühjüdischen Apokalyptik. Der Apostel harrt auf die Wiederkunft Christi, das endzeitliche Gericht und die Auferstehung der Toten. Eschatologische Verwandlung, Visionen und Entrückungen, Engel, Dämonen und der Teufel gehören so selbstverständlich zu seiner Vorstellungswelt wie die Rede von der neuen

[31] Zur dominanten Position des Gesetzes im syrBar vgl 48,24; 57,2; 59,2; 77,15; 85,14; 85,3; P. Bogaert, Apocalypse de Baruch, I, SC 144, 1969, 389–92.

[32] Vgl vRad a.a.O. (oben A. 10) 321 «der Apokalyptiker... verschleiert seinen eigenen geschichtlichen Ort».

[33] Dem entspricht die inspirierte Exegese der Bibel durch die Pescharim Qumrans: Die biblischen Texte handeln von der Endzeit und sind erst jetzt verstehbar.

Schöpfung, dem gegenwärtigen bösen Äon und dem endzeitlichen Kampf. Diesen *apokalyptischen Hintergrund* seiner Verkündigung verdankt er einerseits dem apokalyptisch geprägten Pharisäismus, dem er ja selbst entstammt, andrerseits dem hellenistischen Judenchristentum, mit dem er nach seiner Berufung vor Damaskus in enge Wechselwirkung getreten ist. Eine saubere Scheidung dieser auf den Apostel einwirkenden apokalyptischen Traditionen nach ihrer jeweiligen Herkunft lässt sich kaum durchführen. Zum einen stellt das Christentum «vor und neben Paulus» eine weitgehend hypothetische Grösse dar, zum andern sind uns die bei Paulus vorauszusetzenden Beziehungen zwischen hellenistischer Diaspora und apokalyptischem Pharisäismus nicht einmal in gröbstem Umriss erkennbar.[34]

Zu beachten ist insbesondere: Nicht nur das palästinische, sondern auch das griechischsprachige Judentum der Diaspora weist apokalyptisches Traditionsgut auf,[35] wie neben den Sib, den Test XII, dem slHen, grBar und den griechischen Übersetzungen der palästinischen Apokalypsen (z.B. 4Esr, syrBar) etwa auch die Sap zeigt. Paulus indes ist weit apokalyptischer geprägt als die letztgenannte, aber umgekehrt tiefgreifender vom Hellenismus beeinflusst als die zuvor aufgezählten Schriften.[36] Im Blick auf seinen apokalyptischen Traditionshorizont scheint er mir besonders der pharisäischen Theologie des syrBar nahezustehen, während sein Hellenismus in manchem mit der etwa von Philon repräsentierten «dualistischen Weisheit» vergleichbar ist.

[34] Tatsächlich wissen wir sehr wenig von den palästinischen Pharisäern und im Grunde gar nichts vom «Diasporapharisäismus» (H.-F. Weiss, Zur Frage der historischen Voraussetzungen der Begegnung von Antike und Christentum, Klio 43/45, 1965, 307–28: 319; P. Stuhlmacher, Erwägungen zum Problem von Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie, ZThK 64, 1967, 423–50: 428); richtig G. Bornkamm, RGG³ 5, 168.

[35] Vgl Hengel, Judentum (oben A. 26) 461f.; ders. 1983 (oben A. 4) 657f. 663; H.-H. Schade, Apokalyptische Christologie bei Paulus, GTA 18, ²1984, 109f.; gegen U. Fischer, Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum, BZNW 44, 1978 (vgl U. B. Müller, ThZ 36, 1980, 238–40).

[36] Neben der Sap mutet auch PsPhokyl weit hellenistischer als der Apostel an; eigentliche apokalyptische Traditionen lassen sich hier kaum identifizieren (immerhin nennen 103f. die Totenauferstehung; vgl Schade a.a.O. 109). – Der Versuch von N. Walter, «Hellenistische Eschatologie» im NT, in: Glaube und Eschatologie, FS W. G. Kümmel, Tübingen 1985, 335–56, zwischen apokalyptischer und «hellenistischer» Eschatologie zu differenzieren, hilft nicht wirklich weiter: Die jüdische Merkaba-Mystik kann unmöglich aus hellenistischen Voraussetzungen erklärt werden (so 336f. A. 6), sondern speist sich vorzüglich aus apokalyptischen Himmelreise-Traditionen; vgl dazu I. Gruenwald, Apocalyptic and merkavah mysticism, AGJU 14, 1980. Die Gegenwärtigkeit des Heils kennt bekanntlich auch Qumran – wiederum aus gut palästinischen, hier kultischen Überlieferungen, heraus, vgl H.-W. Kuhn, Enderwartung und gegenwärtiges Heil, StUNT 4, 1966; kritisch aber K. Müller, BZ (NF) 12 (1968) 303–06.

Ähnlich singulär wie die religionsgeschichtliche Herkunft des Heidenapostels stellt sich nun auch seine *christologisch fundierte Konfiguration von Gegenwart und Zukunft* dar: Neben die glühende Erwartung der göttlichen Vollendung kommt die Gewissheit des schon in der Gegenwart offenbaren Heils zu stehen. Diese reflektierte Zuordnung der Zeitmodi, der wir uns im folgenden zuwenden wollen, wirkt auch im Vergleich mit seiner christlichen Umwelt einzigartig, neigt man hier doch entweder einer Prädominanz der Zukunft – so die palästinische Urgemeinde[37] und die altchristliche Apokalyptik (vgl die Johannesoffenbarung) – oder aber mehr und mehr einer solchen der Gegenwart zu, sei es in Gestalt eines frühchristlichen Enthusiasmus, der Paulus-Schule (Kol; Eph) oder des johanneischen Kreises. Nicht weniger ins Auge sticht auch der Unterschied zur späteren Theologie, welche die Eschatologie als besondere Zeitphase an den zukünftigen Rand der Geschichte abdrängt.

2. Man könnte nun das paulinische Zeitverständnis aufgrund einer Gegenüberstellung von futurischen und präsentischen Aussagereihen erheben. Deren Verhältnisbestimmung will freilich nicht recht über die Formel eines *«Schon jetzt» und «Noch nicht»* hinausführen,[38] und es liesse sich dann allenfalls noch darüber streiten, inwiefern die apokalyptischen Vorstellungsinhalte bei Paulus überhaupt noch einen konstitutiven Ort beanspruchen können. Wir wählen hier einen anderen Weg: Die einzigartige paulinische Zuordnung von Gegenwart und Zukunft könnte in einem unzertrennbaren Zusammenhang mit *der* Gedankenfigur seiner Theologie stehen, die seit jeher als sein denkerisches Proprium zu gelten hat, nämlich mit seinem *Gesetzesverständnis* und damit seiner *Rechtfertigungs- und Kreuzestheologie.* Auf diese Weise gewinnen wir nicht nur den Anschluss an das für die jüdische Apokalyptik zentrale Thema des Gesetzes, sondern versuchen auch verstehbar zu machen, warum Paulus *heilvolle Gegenwart* vorzüglich als *Freiheit vom Gesetz* zur Sprache bringt.

3. Die paulinische Theologie lässt sich als *Paradigmenwechsel* interpretieren. Der mittlerweile schon inflationär verwendete Begriff Paradigma bezieht sich hier auf das kognitive Muster, die Struktur, mit Hilfe derer Information organisiert, also etwa Theologie getrieben wird. Ein Paradig-

[37] Anders G. Klein, Eschatologie, TRE 10, 274ff.

[38] Unbehagen bei dieser gängigen Formel befällt auch Stuhlmacher a.a.O. (oben A. 34) 427f.; U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, BEvTh 49, 1968, 303; J. Baumgarten, Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen, WMANT 44, 1975, 233.

ma ist einer Brille vergleichbar, durch die man die Welt sieht. Ein Paradigmenwechsel fördert so neue Fakten zutage, er lässt die Welt in einem neuen Licht sehen, Zusammenhänge, die vordem gar nicht ins Blickfeld geraten konnten.[39]

Der paulinische Paradigmenwechsel besteht in einem *Sprung vom Plateau des Gesetzes zu demjenigen des Christus.*[40] In dieser Sicht erscheint das Gesetz als Strukturprinzip eines *«geschlossenen Systems».* Der Apostel redet etwa von Sklaverei und Gefangenschaft, die theologische Tradition vom «cor in se incurvatum». Auf der Ebene des Nomos definieren sich *Gesetz und Sünde* gegenseitig und etablieren ein in sich perfekt *geschlossenes System* mit maximaler Rückkoppelung: Zum einen erweist sich die Sünde als Gebotsübertretung und das Gesetz tritt ihr als in tödlichem Glanz erstrahlender Zuchtmeister entgegen. Zum andern aber provoziert und vermehrt dieses wiederum die Sünde (Röm 5,20, auch Gal 3,19). Damit ist der teuflische Kreis, wie er Röm 7 eindringlich geschildert wird, perfekt geschlossen und von innen gar nicht mehr aufzubrechen. Das Gesetz etabliert sich dabei als eine konservative, weil zeitinvariante Ordnungsstruktur zwischen Gott und den Herzen (vgl. II Kor 3). Dies kommt der Sünde entgegen, tendiert diese doch auf *Selbsterhaltung,* deren Zukunft letztlich doch nur der Tod sein kann. Das Resultat dieses dramatischen Prozesses ist nun aber eine wachsende Destabilisierung des Systems – gerade aus dessen eigener, auf Selbsterhaltung bedachten defensiven Strategie heraus. Diese Dynamik gründet letztlich darin, dass es ‹Zukunft gibt›, dass die Selbstverschliessung eben das übermächtig zur Wirkung kommen lässt, wogegen sie sich doch zu immunisieren sucht: das Anbranden von Künftigem. Anders gewendet: Die letzte Ursache der beschriebenen Instabilität ist die überströmende Gnade (Röm 5,20)!

Mit Christus wird dieses in sich geschlossene System *aufgebrochen;* der fatale Zusammenhang von Gesetz und Sünde wird überhaupt erst jetzt erkennbar. Eine neue Dimension ist eröffnet, die im Zeichen Christi von Geist und Leben pulsiert. An die Stelle der Selbsterhaltung des geschlossenen Systems, der *Selbstverschliessung kraft der Vergangenheit* mit Hilfe des Gesetzes tritt nun die *Öffnung zur Zukunft,* die Partizipation an der eschatologischen Dynamik des Geistes und somit das Ereignis neuer

[39] Vgl T. S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, stw 25, ²1973, 123–46.

[40] Vgl H. Weder, Gesetz und Sünde. Gedanken zu einem qualitativen Sprung im Denken des Paulus, NTS 31 (1985) 357–376.

Schöpfung. Das bisherige um seine Identität besorgte Ich wird preisgegeben zugunsten jenes Selbst, das sich nicht selbst zu erhalten braucht, weil es seine Gegenwart aus der Zukunft gewinnt, sich «Tag für Tag erneuert» (II Kor 4,16).

4. Was heisst es nun, in diesem *«eschatologischen Jetzt»* zu stehen? Das Christusereignis setzt offenkundig eine *andersartige, neue Erfahrung von Zeit* aus sich heraus, die sich charakteristisch von derjenigen unter dem Gesetz unterscheidet. Die apokalyptische Zeitenwende markiert nicht mehr das Ende der geschichtlichen Zeit, sondern ereignet sich innerhalb derselben (Gal 4,4f.:

> «Als aber die Erfüllung der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn, von einer Frau geboren, dem Gesetz unterworfen, damit er die dem Gesetz Unterworfenen loskauft, auf dass wir die Sohnschaft (Adoption) erlangten.»

Paulus greift hier auf die apokalyptische Vorstellung des *eschatologischen* Masses zurück,[41] blickt nun aber nicht mehr auf dessen künftige Füllung voraus, sondern spricht von einer schon Ereignis gewordenen Wirklichkeit. Offenbar geht es hier nicht einfach darum, dass der eschatologische Termin auf der Zeitgeraden nach hinten gerückt wird. Verkündigt das frühe Christentum den vom Gesetz verfluchten Gekreuzigten (Gal 3,13) als Christus, so erinnert es unüberhörbar an den Überraschungscharakter dieses Ereignisses und bricht aus der apokalyptischen Zeitkontinuität, die durch das Gesetz hergestellt wird, aus. Es ist nun die Sendung des Sohns, die das Wesen der «Zeitenfülle» ans Licht bringt und eine neuartige Erfahrung von Zeit ermöglicht.[42] Dieses Ereignis lässt es zur *Scheidung der Zeiten* kommen; der Zeit der Knechtschaft und des Gesetzes kommt diejenige der Freiheit und des Geistes entgegenzustehen. Das *Kreuz* Christi scheidet Vergangenheit und Zukunft, indem es die Fluchmacht aller Vergangenheit auf sich zieht, sie an sich austoben lässt und ihr so den Abschied gibt (Gal 3,13).

Es genügt demzufolge noch nicht, zu sagen, dass hier alter und neuer Äon übereinandergeschoben werden, weiss doch auch gerade die Apoka-

[41] Vgl R. Stuhlmann, Das eschatologische Mass im Neuen Testament, FRLANT 132, 1983, 62–69.

[42] Vgl die bekannte Exegese Luthers: Non enim tempus fecit filium mitti, sed econtra missio filii fecit tempus plenitudinis (WA 57,30:15f.); zum sachlichen Recht dieser Deutung s. Stuhlmann a.a.O. (oben A. 41).

lyptik um das Übereinander der beiden Äonen:[43] Der Seher erschaut schon jetzt im Himmel das Künftige; hier gibt sich ihm das vom Gesetz gestiftete Kontinuum von alter und neuer Weltzeit zu erkennen. Um das Bild zu variieren: für Paulus ist das Neue nicht im Himmel, sondern in der *Tiefe* schon präsent. Die Macht der Vergangenheit, wie sie im Fluch, den Schuld und Sünde über die Gegenwart verhängen, zum Ausdruck kommt und wie sie vom Gesetz festgeschrieben wird, ist in der Tiefe des Herzens gebrochen. Die *Peristasenkataloge* des Apostels bezeugen eindringlich diese Präsenz des Künftigen unter der Gestalt von Schwäche und Leiden.

Dieses eschatologische Jetzt verdankt sich nurmehr göttlicher Kreativität aus dem vom Kreuz markierten Abgrund des Nichts (vgl Röm 4,17; I Kor 1,28; II Kor 4,6). Aus diesem Nichts ereignet sich die *neue Schöpfung* (II Kor 5,17; Gal 6,15), wie sie im Herzen der Menschen anhebt, von da aus in die Weite des Kosmos ausstrahlt und diesen in der Kraft des heiligen Geistes verwandelt.

An dieser Stelle muss nachdrücklich einer anthropologischen Engführung der paulinischen Neuschöpfungsaussagen widersprochen werden. Die apokalyptischen Elemente seiner Verkündigung sind eben nicht einfach «rudimentäres Sprachmaterial», «Restbestände, die unter dem Druck der Tradition einfliessen» und nun als «ihres Eigenwerts beraubte Interpretamente», als sperrige «Traditionsrelikte» nur noch existential interpretiert werden dürfen.[44] Hier wirkt sich die typisch neuzeitliche Dichotomie von Subjekt und Welt unreflektiert aus, die den meisten antiken Texten fremd ist. «Vielmehr kennt Paulus offensichtlich unsre Diastase von Kosmologie und Anthropologie nicht und sieht beides zusammen» (U. Luz).[45] Es ist schwer zu übersehen, dass gerade unsere Zeit wieder ein Sensorium für den tiefen «lebensweltlichen» Zusammenhang zwischen Mensch und Kosmos zurückgewinnt, den die antiken Texte fast durchwegs voraussetzen. Dieser Sachverhalt hat in der neueren Exegese denn auch zu Recht vermehrt Beachtung gefunden, auch wenn die ontologische und kosmologische Relevanz der neutestamentlichen Eschatologie m. E. noch viel zu wenig reflektiert wird.

[43] Vgl K. Koch, Ratlos vor der Apokalyptik, Gütersloh 1970, 27; Stuhlmacher a.a.O. (oben A. 34) 427f. A. 8; Fischer a.a.O. (oben A. 35) 70. 258f.; zu Unrecht bestritten von Schade a.a.O. (oben A. 35) 94.

[44] So im Gefolge von R. Bultmann v. a. Baumgarten a.a.O. (oben A. 38) 130. 157f. 187. 230. 239 u. ö.; ähnlich auch H. Schwantes, Schöpfung der Endzeit, AzTh I 12, 1963, 93; A. Vögtle, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos, KBANT, 1970.

[45] A.a.O (oben A. 38) 379; vgl Stuhlmacher a.a.O. (oben A. 34); ders., Erwägungen zum ontologischen Charakter der καινὴ κτίσις bei Paulus, EvTh 27 (1967) 1–35; M. Wolter, Rechtfertigung und zukünftiges Heil, BZNW 43, 1978, 218; Schade a.a.O. (oben A. 35) 15ff.; K. Müller, Die kosmische Relevanz des Christusglaubens, in: W. Strolz (Hg.), Kosmische Dimensionen religiöser Erfahrung, Freiburg 1978, 213–49.

Neue Schöpfung spannt innerhalb der alten Welt eine umfassendere räumlich-zeitliche Dimension aus.

«Wenn jemand in Christus ist, so ereignet sich hier neue Schöpfung; das Alte ist vergangen – siehe, Neues ist geworden.» (II Kor 5,17)

Dieser mit Christus initiierten neuen Schöpfung entspricht eine *neue Wahrnehmung*, ein nicht mehr κατὰ σάρκα Erkennen (5,16), das die Welt in ein neues Licht taucht. Das eschatologische Ereignis hat die Welt überrascht, ihre Zeiten überholt und eine neue Zeit erschlossen:

«Siehe, *jetzt* ist die ‹willkommene Zeit›; siehe, *jetzt* ist der ‹Tag des Heils›!» (II Kor 6,2)[46]

5. Wir fragen nun angesichts der *Christomorphie der Gegenwart* nach deren Verhältnis zu den übrigen Zeitmodi. Wenn *Kreuz und Auferstehung* gleichsam die *Tiefendimension einer jeglichen Gegenwart* repräsentieren, so geraten damit auch Vergangenheit und Zukunft in ein neues Licht.

Vergangenheit ist zum einen definitiv *abgetan;* die Ankunft des Neuen schafft eine radikale Diastase zum Alten.[47] Dies ist der Kern der paulinischen Freiheitsverkündigung. Aber gerade deshalb gewinnt nun das Gesetz, das ja die Vergangenheit zum Zug bringt, im Reich der Freiheit einen unersetzbaren Ort. Röm 7 gehört wesenhaft zu Röm 8! «Die Vergangenheit *bleibt*... der abgründige Grund des neuen Seins in Christus» (G. Bornkamm),[48] die Vergangenheit *bleibt* als *Vergangenheit.*

Eine kleine theologiegeschichtliche Erinnerung: Hierin scheint mir die Antwort auf eine Aporie des Origenes zu bestehen. Der Alexandriner hat befürchtet, dass die seligen Geister im Eschaton doch immer wieder von der visio beatifica infolge des κόρος, des Überdrusses abfallen würden.[49] Ist

[46] Zum schöpfungstheologischen Hintergrund s. F. Hahn, «Siehe, jetzt ist der Tag des Heils». Neuschöpfung und Versöhnung nach 2. Kor 5,14–6,2, EvTh 33 (1973) 244–53; anders Wolter a.a.O. (oben A. 45) 77–79. – Durch V. 21 ist der enge Bezug zur Rechtfertigung gegeben (durchaus im Sinn von Gal und Röm, sofern man nicht mit der These einer Entwicklung der paulinischen Theologie sympathisiert, wie zuletzt U. Schnelle, Gerechtigkeit und Christusgegenwart, GTA 24, 1983, 47–50).

[47] Vgl bes. Luz, Geschichtsverständnis (oben A. 38) 134. 222f. 226; P. Tachau, «Einst» und «Jetzt» im NT, FRLANT 105, 1972, 112f. 147.

[48] G. Bornkamm, Sünde, Gesetz und Tod, in: Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien, GA 1, BEvTh 16, ^{5}1966, 68f.

[49] Vgl M. Harl, Recherches sur l'origénisme d'Origène. La «satiété» (KOROS) de la contemplation comme motif de la chute des âmes, StPatr 8 = TU 93, 1966, 373–405.

es nicht die brennende memoria des Vergangenen, die unauslöschliche Erinnerung an das, was man hinter sich hat, an die Leiden und Erfahrungen hienieden, die diesen κόρος auslöschen? Nicht von ungefähr ist noch der Auferstandene von den Wundmalen des Kreuzes gezeichnet.

Das Verhältnis zur Vergangenheit lässt sich also im Blick auf die *bleibende Bedeutung des Kreuzes* auch nach Ostern so bestimmen, dass neue Schöpfung gerade dadurch Vergangenheit verabschiedet, dass sie diese *integriert.* Anthropologisch gewendet: *Befreiung von Vergangenheit ermöglicht allererst deren Erschliessung.* Die neue Schöpfung durchdringt und verwandelt so die Strukturen der alten Welt.

Dies zeigt sich einmal im Verhältnis zur *alttestamentlichen Geschichte:* Die Geschichte des alten Gottesvolks wird auf Christus bezogen, mithin auf eine ihrem eigenen Zeithorizont transzendente, entzogene Grösse. Erst in der Retrospektive gibt das Neue seine eigene Vorgeschichte im Alten überraschend zu erkennen. In gewissem Sinn entspricht diese eschatologische Rekonstruktion der Geschichte dem apokalyptischen Geschichtsverständnis, worin ja auch erst vom nahen Ende her die Ordnung und innere Sinnhaftigkeit der Geschichte offenbar wird. Die Differenz ist indes auch hier in aller Schärfe zu bestimmen: Die apokalyptische Geschichtsschau (die im Unterschied zur christlichen weitgehend nur auf Israel zielt) orientiert sich am Ordnungskontinuum des äonenüberspannenden Gesetzes und kann so ante festum vollzogen werden, dieweil sich die christliche allererst dem jegliche Kontinuität brechenden Eschaton verdankt.

Die Integration von Vergangenheit zeigt sich sodann im paulinischen *Umgang mit ethischen Problemen* seiner Gemeinden.[50] Die in vielem konservativ anmutende Haltung des Apostels – etwa in der Sklaven- und Frauenfrage (I Kor 7; 11) – kann als gezielte Absage an ein enthusiastisches Überspringen der Vergangenheit, als Nein zu so etwas wie einem antiken Utopismus gedeutet werden. Ich meine sogar, Paulus hatte ein waches Gespür für das zu seiner Zeit Mögliche und sollte nur dann neuzeitlicher Kritik ausgesetzt werden, wenn sich die Neuzeit selbst Rechenschaft über ihre notorische Überschätzung menschlicher Handlungskompetenz, mithin über ihren verdeckt utopistischen Wahn abgelegt hat.

Gegenüber der souveränen Verabschiedung der Vergangenheit durch die korinthischen Pneumatiker insistiert Paulus auf dem Annehmen und Tragen des jeweils Vorhandenen, wie es in der Rücksicht auf die Syneidesis

[50] Das folgende wird in meiner Habilitationsschrift «Freiheit als neue Schöpfung» im einzelnen ausgeführt (erscheint in: FRLANT).

der Schwachen (I Kor 8–10; vgl Röm 14f.) zum Ausdruck kommt. Glauben sich die «Starken» der Sphäre der göttlichen Mächte, die doch ihre eigene Vergangenheit bestimmt hat, kraft der wirksamen Sakramente ihres neuen Glaubens souverän enthoben, so erinnert sie der Apostel an die unheimliche Möglichkeit, dass sich diese Wesenheiten gerade im toten Winkel, im Schlagschatten ihrer hell gleissenden «Gnosis» ihrer selbst erneut bemächtigen könnten (1Kor 10,1–22). *Paulus setzt der korinthischen Negation der Vergangenheit die allein im Bezug zum Gekreuzigten ermöglichte Arbeit an der Vergangenheit entgegen.* Es geht dabei nicht um starres Festschreiben des Faktischen, wohl aber darum, Freiheit in dem gegebenen Spektrum von Möglichkeiten wahrzunehmen, das die Schöpfung gewährt. Diese Fülle von Möglichkeiten entzieht sich gerade der selbstmächtigen Produktivität des neuzeitlichen Subjekts, sie ist in einem elementaren Sinn gegeben, geschenkt dadurch, dass ständig wieder neu Zukunft möglich ist. Zukunft öffnet sich nur dort, wo die Irreversibilität von Zeit rückhaltlos anerkannt wird. Die christliche Freiheit ist auf einen Weg zwischen Skylla und Charybdis gewiesen: Rechts droht der Nomismus mit seiner Destruktion von Zukunft kraft der von ihm konservierten Vergangenheit; links gähnt der Utopismus mit seiner notorischen Leugnung der Vergangenheit, die diese doch in Wahrheit wieder übermächtig werden lässt. Beide Male ist Zukunft und damit auch Gegenwart verspielt.

Die beliebte These, dass Paulus nur um der Abwehr des Enthusiasmus willen auf die Apokalyptik zurückgreife, lässt sich demgegenüber nicht halten.[51] Der Streit zwischen dem Apostel und seinen Gegnern dreht sich nicht um die Ortung der Gegenwart auf der Zeitlinie, sondern um die wesenhafte Qualität des in der Gegenwart wirksam werdenden Eschaton. An diesem Punkt rekurriert Paulus auf das Kreuz, auf Leiden und Schwäche, mithin auf das Tragen der Vergangenheit, während der Enthusiasmus eine vom Kreuz kaum tangierte Herrlichkeit anvisiert. Für Paulus heisst das Überspringen der Vergangenheit nicht weniger als auch Zukunft und damit Gegenwart zu vertun.

6. Damit haben wir bereits das Verhältnis von Gegenwart und *Zukunft* berührt. Mit der Apokalyptik geht es dem Apostel darum, Gegenwart aufgrund der Antizipation von Zukunft zu erkennen, und zwar einer unendlich verheissungsvollen, von Gott allein verwirklichbaren Zukunft (vgl Röm 8,18ff.!).

Der Unterschied zwischen dem Apostel und der Apokalyptik wird dann gern so getroffen, dass diese in endzeitlichen Gemälden und Spekulationen schwelge und das Ende berechnen

[51] Vgl Luz, Geschichtsverständnis (oben A. 38) 384–86.

wolle, während den paulinischen Ausblicken wenig weltanschaulicher und kosmologischer Eigenwert zukomme. Hier wird aber die apokalyptische Bildersprache sowie ihr theozentrisches Zeitverständnis entschieden unterschätzt.

In der *Apokalyptik* umgreift das zeitinvariante Gesetz Vergangenheit und Zukunft. Das bedeutet aber, dass die Gegenwart unter dem beständigen Anspruch der *Entscheidung* für das Gute wider das Böse zu stehen kommt. Die vom Gesetz in Anspruch genommene Gegenwart hat unaufhörlich den Zusammenhalt von Vergangenheit und Zukunft zu leisten;[52] erst mit dem Eschaton ist die Gegenwart als Zeit der Entscheidung für das Gesetz abgetan.

Anders die von Paulus anvisierte Gegenwart! In ihr scheiden sich ständig Vergangenheit und Zukunft und werden durch die neu und neu Ereignis werdende göttliche Kreativität einander zugeeignet. Diese Gegenwart lebt ganz aus der Zukunft Gottes, sie ist nicht der Ort der *Werke des Gesetzes,* sondern des Wirksamwerdens der Liebe, also des *Schöpfungswerks Gottes.* Der Ausblick auf die noch in Gott geborgene Zukunft verdankt sich dann nicht einem Austritt aus der geschichtlichen Gegenwart – wie in der mit Pseudonymie arbeitenden Apokalyptik, sondern einer Wahrnehmung dessen, was jetzt als Fülle von Möglichkeiten gegenwärtig ist, also einer *Rezeptivität für die Einzigartigkeit eines jeden Kairos.* Es ist typisch, dass Paulus Briefe und keine Apokalypsen schreibt.[53]

Im Unterschied zu Vergangenheit und Gegenwart ist Zukunft für den Apostel überhaupt nur als Zukunft *Gottes* vorstellbar, der sich nun aber ein jeder Augenblick verdankt. Vielleicht darf man diese Zukunft mit der alten theologischen Überlieferung als das grosse Jetzt Gottes verstehen und so formulieren: *Eine jede Gegenwart partizipiert am grossen Jetzt Gottes,* an seiner Ewigkeit, die dann freilich nicht mehr im klassischen Sinn als eine zeitindifferente ewige Gegenwart, sondern als eine die Differenz der Zeiten

[52] Vgl die im Blick auf Heidegger und Kierkegaard getroffenen Überlegungen von M. Theunissen, ὁ αἰτῶν λαμβάνει. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins, in: Jesus – Ort der Erfahrung Gottes, FS B. Welte, Freiburg 1976, 13–68: 53–55.

[53] In der jüdischen Apokalyptik ist der (insbesondere gottesdienstlich benutzbare) Brief nur eine Nebengattung (vgl den Baruchbrief = syrBar 78–87 und die Epistel Henochs = äthHen 91–105), in der christlichen gerät er mehr ins Zentrum, wie die Johannesoffenbarung (1–3) zeigt – J. Roloff, ZBK. NT 18, 1984, 13–16 und M. Karrer, Die Johannesoffenbarung als Brief, FRLANT 140, 1986, deuten die Apk sogar primär von ihren brieflichen Zügen und der damit gegebenen Kommunikationssituation her. Vgl auch U. B. Müller, Literarische und formgeschichtliche Bestimmung der Apokalypse des Johannes als einem Zeugnis frühchristlicher Apokalyptik, in: Hellholm (oben A. 4) 599–619.

ermöglichende, mithin selbst irgendwie zeitlich strukturierte und vom Moment der Zukunft bestimmte Gegenwart vorzustellen wäre. *In dieses grosse Jetzt hinein zu erwachen heisst, sich beständig dem Nichts des Kreuzes auszusetzen und derart am Ereignis neuer Schöpfung teilzuhaben.*

7. So gesehen gewinnt die alltäglichste, ja geradezu trivialste Erfahrung, die Menschen überhaupt machen können – die Erfahrung von ständig neu sich ereignender Gegenwart – einen fast schwindelerregenden kosmisch-apokalyptischen Horizont (eine für Religion übrigens nicht untypische Paradoxie!). Paulus erscheint derart als ein theologischer Denker und Visionär, dessen Zeitverständnis zentral von einem *Mass der Zeitmodi* geprägt ist, und wir haben uns sehr weit vom nicht selten beschworenen Bild des vom Endzeitfieber besessenen, durch das Imperium jagenden Missionars entfernt. Nun lässt sich indes nicht übersehen, dass die *Naherwartung* der Parusie Christi und des Weltendes ohne Zweifel den Apostel so gut wie viele seiner Mitchristen nachhaltig bestimmt hat (vgl I Thess 4,15–17; 5,1–11; I Kor 7,29–31; 15,51f.; Röm 13,11; 16,20; Phil 4,5). Vor einer Überschätzung der Bedeutung derselben sowohl für Paulus wie überhaupt für das frühe Christentum muss freilich gewarnt werden.[54] Die Parusieverzögerung war für die Alte Kirche tatsächlich kein tiefgreifendes Problem, und das hängt wohl mit der eschatologischen Qualifizierung der Gegenwart zusammen. Dennoch ist zu fragen, ob das frühchristliche wie apokalyptische Zeitverständnis nicht einer *gefährlichen Identifizierung zweier Zeiten* verfallen ist, zweier Zeiten, die mit G. Picht als phänomenale und transzendentale Zeit bestimmt werden können:[55] Hat die griechische Philosophie im Bann ihrer «Entdeckung des Geistes» die Einheit der Zeit im Spiegel der ewigen Gegenwart, also in der Fluchtlinie der phänomenalen Zeit geschaut, so scheint für das apokalyptische Judentum und Christentum die phänomenale Zeit von der transzendentalen Zeit und der diese auszeichnenden Prädominanz der Zukunft absorbiert zu werden, diesmal im Bann der Entdeckung der Offenheit von Zeit. Die säkulare Version dieser Identifizierung der Zeiten erscheint heute als Utopie, als Fortschrittsglaube, wo nun auch die in der älteren apokalyptischen Tradition bewahrte kritische Reserve gegen eine vollumfängliche Gleichsetzung von erfahrbarer Zeit und Gottes Zeit zur Gänze weggefallen ist.

8. Ich möchte zum Schluss dieser Ausführungen noch einige möglicher-

[54] Vgl G. Klein, TRE 10, 279f.

[55] G. Picht, Ist eine philosophische Erkenntnis der Gegenwart möglich? in: Hier und Jetzt (vgl oben A. 2) II, 1981, 327–331.

weise weiterführende Fragen aufwerfen, die sich eng an die letztgenannte Schwierigkeit anschliessen.

Die christliche Verkündigung eignet der Gegenwart eschatologische Qualität zu, die dieser aus der Zukunft proleptisch zufällt und sich paradigmatisch am vergangenen Ereignis von Kreuz und Auferstehung Jesu offenbart hat. Das bedeutet, dass das Eschaton dieser Weltzeit gegenüber nicht in Transzendenz verharrt, sondern in den Erfahrungsraum unserer Gegenwart eintritt. Hierbei geht es um nichts weniger als um *neue Schöpfung aus dem Nichts,* die sich in der ständigen Scheidung von Vergangenheit und Zukunft zu erkennen gibt. Wie verhält sich aber nun diese Glaubenserkenntnis zu den uns möglichen Erfahrungen mit der Zeit, wo uns in der Gegenwart Zukunft allein durch die von der Vergangenheit bereitgehaltenen wirklichen Möglichkeiten erschlossen ist?[56] Dürfen wir diesen aus einer philosophischen Meditation über die Zeit gewonnenen Möglichkeitsbegriff theologisch in Anspruch nehmen, ohne Wissen und Glauben zu vermischen? Lässt sich die Zeiterfahrung des Glaubens überhaupt noch begrifflich denken? Und weiter: Macht das Eschaton vielleicht gleichsam die Tiefendimension dessen aus, was wir als Strom der Zeit erfahren? Manifestiert sich das, was der Glaube als neue Schöpfung bekennt, als Dynamik der kosmischen Evolution, gibt es also einen uns noch kaum vorstellbaren engen Zusammenhang zwischen Evolution und Eschatologie?[57] Wenn sich die kosmische und biologische Evolution als eine unumkehrbare Abfolge von Krisen und Katastrophen darstellt, worin Neues sprunghaft zur Entstehung gelangt, ist sie dann nicht zutiefst christomorph gezeichnet – mit all ihrem Leiden, mit all ihrer Kreativität? Macht uns nicht umgekehrt die Offenheit und Ungesichertheit der evolutionären Prozesse auf eine wenig beachtete Dimension aufmerksam, die Kreuz und Auferstehung entscheidend prägt: auf das Risiko göttlicher Liebe, auf Gottes gefahrvolle Hingabe an die verschlingende Macht des Nichts, auf die Kontingenzen von Raum und Zeit? Alle diese Fragen gewinnen über ihren spekulativen Aspekt hinaus im Blick auf unsere heutige Situation eine höchst aktuelle Dringlichkeit. «Apocalypse now» gibt sich in der Tat als eine Erfahrung zu erkennen, mit der die christliche Religion seit ihrem Ursprung beschäftigt ist.

Samuel Vollenweider, Zürich

[56] Vgl dazu Ch. Link, Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie, BEvTh 73, ²1982, 301.

[57] Wie immer in der Theologie hängt freilich alles an der scharfen Unterscheidung, hier zwischen Evolution und Eschaton. Deren Identifizierung zählt zu den verführerischsten Ränken des Antichrist!