

Die Wahl der Quellenorte wird durch den apokalyptischen Geist der
Königs orientieren: im Danielbuch und in der Johannisapokalypse.

Das Danielbuch ist mit der Apokalypse verglichen. Der erste Teil
PETER LAMPE

früher Apokalypse der Makkabäer handelt über die

Die Apokalyptiker – ihre Situation

und ihr Handeln

VORBEMERKUNG

Die Wahl der Quellentexte wird sich an den apokalyptischen Gipfeln des Kanons orientieren: am Danielbuch und an der Johannesapokalypse.

Das Danielbuch ist mit zeitgleicher nichtkanonischer Apokalyptik zu vergleichen. Der erste Teil des Beitrags wird dementsprechend über die frühe Apokalyptik der Makkabäerzeit handeln: über das Danielbuch, die Tiervision und die Wochenapokalypse des Äthiopischen Henochbuches, über die erste Kolumne der Kriegsrolle (1QM I). Der zweite Teil ist dem christlichen Apokalyptiker Johannes gewidmet.

Erster Teil:

Die Apokalyptik der 60er Jahre des zweiten Jahrhunderts v. Chr.

1. NOT, GEWALT UND UNFREIHEIT

Hellenistische Reform und Verbot der wesentlichsten Riten der jüdischen Religion: Jerusalem im Jahre 175 v. Chr.: Im „lieblichen Lande“¹ regieren mit eisernen Klauen die hellenistisch-seleukidischen Besatzer². Nicht genug: Jüdische Aristokraten, Männer des eigenen Volkes, sind darauf aus, das Land nach hellenistischem Muster einzurichten, Jerusalem in eine Polis „Antiochia“ zu verwandeln. Allen voran der neue Hohepriester von seleukidischen Gnaden, Jason, der noch 175 v. Chr. den Grundstein zum Jerusalemer Gymnasium legt; die Söhne der vornehmen Familien sollen als Epheben erzogen werden³.

Die hellenisierten Aristokraten um Jason, einschließlich der Priester in ihren Reihen, verachten den Jahwe-Tempel und vernachlässigen die Opfer. Wenn zum Diskuswerfen gerufen wird, eilen sie zur Palaistra, um an den gesetzeswidrigen Spielen teilzunehmen (2 Makk 4,14). „Was die Väter in Ehren hielten, gilt ihnen nichts. Aber die griechischen Auszeichnungen halten sie für ungemein wertvoll“ (2 Makk 4,15). Zueinander sprechen sie: „Laßt uns ein Bündnis mit den Heiden ringsum schließen; denn wir haben viel leiden müssen seit der Zeit, da wir uns von den Heiden abgesondert haben“ (1 Makk 1,11; vgl. Dan 11,30b.32a). Ihnen gelüftet nach einer Polis mit all deren verfassungsmäßigen Organen; fallen sollen die von der israelitischen Religion so lästig aufgerichteten Schranken zur internationalen hellenistischen Gesellschaft!

Im Jahre 167 v. Chr. verschärft sich die Lage. Ein Menelaos sitzt mittlerweile auf dem hohenpriesterlichen Stuhle. Zusammen mit seinen Anhängern erwirkt er im Sommer 167 v. Chr. beim seleukidischen König, Antiochus IV., ein Edikt⁴, das Beschneidung und Torabesitz im ganzen Lande unter Todesstrafe verbietet. Sabbat und sonstige jüdische Festzeiten treten außer Kraft. Im Tempel werden die drei Opfer abgeschafft (1 Makk 1,45f; Dan 11,31); der Brandopferaltar im Dezember 167 v. Chr.

¹ Dan 8,9; aethHen 90,20.

² Vgl. Dan 2,40; 7,7.19.

³ 2 Makk 4,9.12; 1 Makk 1,14f; vgl. Josephus Ant. 12,5,1.

⁴ Das Edikt: 1 Makk 1,44–50; seine Durchführung: 1 Makk 1,51–64; 2 Makk 6,6ff.

mit einem heidnischen Aufsatz versehen, einem „verwüstenden Scheusal“⁵: Die hellenisierten Apostaten verehren Baal Schamem alias Zeus Olympios (2 Makk 6,2). Entgegen der israelitischen Kultzentralisation in Jerusalem werden ihm in ganz Judäa Kultstätten errichtet; königlich seleukidische Beamte schleppen gewaltsam auch die Landbevölkerung zu den Götzenaltären (1 Makk 1,47.51.54f). Wer sich wehrt, dem drohen Gefängnis und Hinrichtung⁶, „Löwengrube“ und „Feurofen“. – Erst drei Jahre später sollte der „verwüstende Greuel“ enden, als mit Hilfe der Makkabäer im Dezember 164 der Tempel wieder feierlich geweiht wurde (Chanukka).

Wirtschaftliche Not: Seit über 30 Jahren wird Judäa wiederholt von Feldzügen, von Zerstörung und Besetzungen geschüttelt. Das Land stöhnt unter den Abgaben an die seleukidischen Besatzer. Dan 11,20 hat den durch die Lande streifenden Steuereintreiber des Seleukos nicht vergessen; und 1 Makk 1,29 nicht den obersten Steuereintreiber des Antiochus. – Die von Seleukos erhobenen 300 Talente erhöht Jason im Jahre 175 v. Chr. auf jährlich 360 Talente (2 Makk 4,8f), Menelaos versucht vergeblich, 660 Talente aus dem Lande zu pressen (2 Makk 4,24.27f).

Das Flüchtlingsproblem: Es wird akut, als im Frühjahr 167 Apollonius, der Steuereintreiber des Antiochus, Jerusalem wegen wachsender Unruhe plündert, Männer erschlägt, Frauen und Kinder deportiert und heidnische Militärkolonisten ansiedelt; die Akra-Festung wird errichtet. Mit Gewalt wird aus Jerusalem eine pagane Polis, die kaum noch jüdischen Einschlag hat. Viele Juden fliehen vor dem nackten Tod aus der Stadt (1 Makk 1,38).

Das wenig später folgende Religionsedikt weitet das Flüchtlingsproblem auf das ganze Land aus (1 Makk 1,53). Wer als Jahwe-Treuer nicht hingerichtet werden will, flieht aus den von Plünderung und Brandstiftung (Dan 11,33) bedrohten Häusern in die Wüste, ins Gebirge. In Höhlen verbergen sich die Getreuen vor den seleukidischen Häschern⁷, während ihre Äcker brach liegen (2 Makk 12,1) oder an heidnische Militärkolonisten und Tobiadenanhänger verteilt werden (Dan 11,39 b;

⁵ Dan 8,13; 9,27; 11,31f; 12,11; 7,25; 2 Makk 6,1–7; 1 Makk 1,54ff.59; vgl. Jos. Ant. 12,5,4 und 1 Makk 4,43f.

⁶ Dan 11,33 und 1 Makk 1,50.57.60.63; 2 Makk 6,18ff; 7,1ff; Dan 11,33.35.

⁷ Flüchtlinge und Höhlenverstecke: 1 Makk 2,28ff.36.38.43; 3,45; 2 Makk 5,27; 6,11; 10,6; Jos. Bell. 1,36; Ant. 12,6,2 und 12,7,4; vgl. auch 1 Makk 4,5 und 9,32ff sowie die Reminiszenzen Hebr 11,38 und Mk 13,14. Unten siehe 1QM I,2 die „Söhne Judas und Benjamins“ als „Verbannte der Wüste“.

1 Makk 3,36). Die Not währt Jahre: noch der Erlaß vom März/April des Jahres 164 v. Chr. (2 Makk 11,27–33), in dem das Religionsverbot in seiner strengsten Form aufgehoben wird, redet die Jahwe-Treuen ausdrücklich als Flüchtlinge an.

Wie sieht der Apokalyptiker selber seine Gegenwart? Als den drangsalvollen Kulminationspunkt der Geschichte, als die Zeit bislang ungeahnter Bedrängnis⁸. Historisch hat er damit nicht einmal Unrecht: Hellenistische Reform, Auflösung des Jahwe-Kultes stürzten das Judentum in eine bisher nicht gekannte, ungeheuerliche *Identitätskrise*, in der es innerhalb jenes knappen Zeitraumes von elf Jahren durch gewaltsam betriebene Assimilation an hellenistische Kultur unterzugehen drohte⁹.

2. ETHIK

Die obige Skizze faßt die Ethik der zur Debatte stehenden Apokalyptiker in einen Rahmen: diese Ethik ist – wie immer sie ausfallen mag – „Notstandsgesetzgebung“, Ethik der Ausnahmesituation, des aufgezungenen Krieges, an dem der Apokalyptiker unschuldig ist.

Zu fordern, daß heutige Ethikkonzepte sich prinzipiell von (angeblich weltflüchtiger) Apokalyptik abgrenzen müßten¹⁰, ist töricht, solange nicht der Situationsbezug beachtet ist. Überspitzt: Die Behauptung, daß man

⁸ Dan 9,12; 7,7f.19f.23f; 8,23; 11,24. In Dan 2 vgl. die sich zunehmend verschlechternden Materialstoffe der Statue; in Dan 7 die zunehmend gefährlicher werdenden Untiere. Das Hellenistenreich sei „verschieden“ von allen voraufgegangenen Reichen; Antiochus als letzte Negativ-Steigerung noch einmal „verschieden“ von seinen seleukidischen Vorgängern.

⁹ Zu den Problemen der Historiographie dieser Jahre vgl. bes. *J. Lebram*: VT 20, 1970, 503ff. *K. Koch* (Das Buch Daniel, Darmstadt 1980, 133–140) hat jetzt mit Recht den Finger darauf gelegt, daß Überfremdung mit „hellenistischer“ Kultur ja nicht nur einseitig das Hereinblasen des *Griechengeistes* bedeutet, sondern ebensogut das Einströmen von *orientalischer* (babylonischer, persischer) Kultur: z. B. das Einströmen astraler Religiosität mit Astronomie, Astrologie, Kalenderspekulation. „Hellenismus“ als kultureller Schmelztiegel! Koch weist Indizien auf, daß der Kult des Baal Schamem, nur oberflächlich mit dem griechischen Namen des Zeus Olympios ummântelt, im Kern ein syrisch-orientalischer Kult mit astralem Hintergrund war (Dan 7,25 Kalenderspekulation?; 9,27 astrale Symbolik beim „verwüstenden“ Altaraufsatz?). – Die Identitätskrise der Israeliten der 160er Jahre wird mithin nicht nur im Gegenüber zum hereinwehenden Griechentum verständlich, sondern auch in einem Gegenüber zu orientalischen Überfremdungen.

¹⁰ Vgl. z. B. *G. Liedke* u. a. (Hrsg.), *Eschatologie und Frieden I*, Heidelberg 1978, 15.

selber nie Apokalyptiker sein könne, könnte fast ebenso kühn sein wie die, daß man nie derartig leidvolle Erfahrungen machen werde. – Zugleich wird die Frage brennend: was passiert, wenn die notvolle Ausnahmesituation endet? Darf man in Zeiten der Prosperität Apokalyptiker sein? Immerhin ist signifikant, daß die Prototypen der Apokalypsen, die beiden kanonischen Bücher Dan und Offb, aus Verfolgungszeiten stammen. Wie verhalten sich Apokalyptiker in der Stunde der hoffnungslosen Not? Wo springen sie helfend ein? Wo lindern sie Bedrängnis, wo nicht?

2.1 *Das literarische Engagement*

2.1.1 „Samisdat“

Die Tatsache, daß es diese frühe apokalyptische Literatur überhaupt gibt, zeugt bereits beredt vom Verhalten des Apokalyptikers. Wenn die Situationsskizze zutrifft, ist der Schluß unausweichlich, daß diese frühen Schriften „Samisdat“ waren: Untergrundliteratur, Flugschriften, die man begierig unter den Verfolgten weiterreichte, vielleicht in Flüchtlingslagern irgendwo in den Bergen oder in Wüstenhöhlen verschlang.

Die *literarkritischen Befunde* interpretiere ich in diesem Sinne: die Danielerzählungen und -visionen, die Wochenapokalypse und die Tiervision des aeth. Henoch, Kolumne I der Kriegsrolle und andere Schriften liefen isoliert als einzelne *Flugblätter* um¹¹, bevor sie später mit anderen Texten zusammengestellt wurden. So lassen sich literarkritische Befunde einmal auf einen „Sitz im Leben“ abheben.

Zur Literaturkritik des Danielbuches: Die Texte des Buches sind in den 160er Jahren meines Erachtens nicht als „Buch“ an einem Stück herausgegeben worden. Vielmehr wurden mehrere inhaltlich verwandte Papiere vom Danielapokalyptiker als je aus sich heraus verstehbare Einheiten aufgesetzt – unter Verwendung von traditionellen Stoffen sowie zum Teil bereits schriftlich fixierten Texten¹². Diese

¹¹ Vgl. etwa auch das zeitgenössische Blatt 4Q 246 (s. u.). Später dann Mk 13; oder aus der Offb z. B. 11,1f als ein jüdisches Flugblatt aus der Zeit der Jerusalembelagerung.

¹² Mit der Übernahme bereits *schriftlicher* Vorlagen ist besonders in den aramäischen Kapiteln 2–7 zu rechnen: Darauf deutet die Entwicklungsstufe des dortigen Aramäisch, das obendrein eine östliche Spielart des Aramäischen zu sein scheint. – Zu den zahlreichen *stofflichen* Parallelen s. die Tabellen bei Koch, aaO. 100–118. – Bei aller Abhängigkeit von Tradition sind jedoch die Bearbeitungen des Autors der Makkabäerzeit erkennbar; vgl. z. B. 2,41b–43

Einzelpapiere wurden isoliert in Umlauf gebracht. Erst nachmakkabäische Zeit stellte sie zusammen. – (1) Die Visionen in Kapitel 2; 7; 8; 11 sind gleichsam „Dubletten“: Viermal wird ein Überblick über Geschichte, seleukidische Gegenwart und Eschaton gestaltet. Sachlich unterscheiden sich die vier Ausformungen nicht wesentlich, lediglich die Bilderwahl ist je verschieden, bzw. in Kapitel 11 (und auch 9,25ff) fehlen Bilder zugunsten des Klartextes. Man kann die Überblicke synoptisch nebeneinanderstellen: jedesmal wird dasselbe mit anderen Mitteln behandelt. Das spricht für ein und denselben Autor – aber auch dagegen, daß diese Texte in den 160er Jahren als ein zusammenhängendes Stück ediert worden sind. – (2) Die Danielerzählungen in der ersten Hälfte des Danielbuches stehen je für sich. Am Ende jeder Geschichte wird Daniel belohnt, und der jeweilige König lobpreist Jahwe (z. B. 2,47); zu Beginn der folgenden Erzählung (z. B. 3,1) geht alles wieder von vorne los: da ist der König wieder der böse Lästere, der bekehrt werden muß. Die Geschichten laufen wie die Visionen als selbständige Einheiten sachlich parallel (vgl. nur Kap. 3 und 6), nacheinandergestellt ergeben sie keinen Erzählfluß¹³. Die These von *mehreren getrennten* „Flugschriften“ *eines* Autors in den 160er Jahren, die erst später zusammengestellt wurden, könnte erklären: a) Das kuriose Nebeneinander von zwei Sprachen: Kap. 2–7 je aramäisch, 8–12 je hebräisch¹⁴. – b) Das unkonventionelle Nebeneinander von Er- und Ich-Stil, also das Nebeneinander von anonymen und pseudonymen Texten. – c) Es erklärte sich der bislang unexplizierte textkritische Befund, daß LXX und Masoreten in Dan 3–6 auseinandergehen, während sie in Kap. 1f; 7–12 einigermaßen übereinstimmen: Offenbar hat das vollständige Zusammenheften der Einzelpapiere erst relativ spät stattgefunden. Die Einzelpapiere sind z. T. noch getrennt bzw. nur teilweise gesammelt umgelaufen, so daß sich an verschiedene Danielpartien unterschiedliche Griechisch-Übersetzer setzten. – d) Ein nachmakkabäisches Sammeln der Einzelpapiere, mithin eine nachmakkabäische Geschichte des Dan, könnte leichter erklären,

sowie die „Horn-Bearbeitungen“ in 7,7b.8.11a.20f.24f. In Kapitel 8–12 gestaltet er im ganzen selbständiger als in den Erzählkapiteln.

¹³ Behauptet wird damit nicht, daß nun *jede* Geschichte je *ein* Flugblatt ergeben hätte. Kap. 6 und wohl auch 3 und 1 stehen erratisch je für sich. Hingegen lagert sich Kap. 5 im heutigen Text zaghaft an 4 und 2 an (5,20–22/4,25ff; 5,11f/4,6/2,48. Die Spangen von 3,12/2,49 und 5,2f/1,2 bedeuten dagegen nicht mehr als die Spange von 5,2f/2 Chron 36,10! Sie reklamieren keine literarische Einheit.). – Daß die Danielerzählungen gar schon in vormakkabäischer Zeit als geschlossenes Buch vorgelegen haben sollen, wie immer wieder zu lesen ist, scheint mithin nicht leicht beweisbar – auch angesichts der Verstreutheit der sonstigen Danielliteratur. (S. die Danielliteratur der Qumranbibliothek; die Vorstufen der deuterokanonischen Danielpartien, die obendrein mit Dan 1–6 inhaltlich verwandt sind. Vgl. z. B. Dan 6 mit 14: warum hätte die Vorstufe von Dan 14 nicht zu jenem geschlossenen Buch gehört?). Allenfalls ist mit einem sehr lockeren Zyklus (einer „Serie“) von Danielerzählungen zu rechnen, die aus dem Osten nach Palästina gelangt waren. Ihre gemeinsame aramäische Sprachstufe spricht mitnichten für ein geschlossenes Buch.

¹⁴ 1,1–2,4a, ursprünglich aramäisch, wurde offenbar erst dann ins Hebräische übersetzt, als die einzelnen Danielschriften zu einer Sammlung zusammengefaßt wurden: die Rahmenpartien des Buches sollten hebräisch sein.

wieso LXX, Θ, V und S einen anderen, umfangreicheren Bestand von Danielschriften bieten als die Masoreten. – Die Frage zumindest muß erlaubt sein, ob unter den deuterokanonischen Danielpartien z. T. nicht doch auch Flugschriften der 160er Jahre erhalten sind, die von der in den masoretischen Text eingegangenen Sammlung schlechtweg übersehen worden waren. – e) Die Naherwartung des Danielapokalyptikers läßt sich auf einen relativ einfachen Nenner bringen: Der Autor der Makkabäerzeit sieht sich in der letzten der 70 Jahrwochen Jeremias (Dan 9) und deutet die Zeitspanne von der Errichtung des tempelverwüstenden „Greuels“ (anno 167) bis zum Weltende als die zweite Hälfte dieser letzten Jahrwoche. Dies ist die Grundanschauung in den Danielschriften, die für ein und denselben Autor spricht. Wie viele Tage der Autor nun aber im einzelnen für die runde Zeitspanne einer halben Jahrwoche (= 3½ Jahre) in Anschlag bringt, das ist von Schrift zu Schrift verschieden: einmal 1150 Tage, dann wieder 1290 Tage (vgl. 8,14; 7,25; 9,27; 12,7.11). Die Differenzen erklären sich am besten, wenn man getrennte Papiere desselben Autors annimmt¹⁵. – f) Es erklären sich die kleinen Spannungen zwischen den zeitlichen Angaben 1,5.18 und 2,1; zwischen 6,29 und 7,1 („Rückwärtsgang“ in der Chronologie); zwischen 1,21 und 10,1; zwischen 1,20f und 2,25. Erst ein nachträgliches Zusammenheften der Papiere erzeugt diese Spannungen. – g) Auch Risse innerhalb der Kap. 8–12 werden verständlich: z. B. das Nachklappen von 12,5ff nach dem Abschluß in V. 4; Kapitel 11,2–45 steht als geschlossenes Ganzes für sich, während 10,21f gut in 12,1ff seine Fortführung findet. – h) Uneinsichtig blieb immer, warum Kap. 4 auf Kap. 3 folgt; wieso 6 auf 5; warum 2 und 7 so unterschiedlich in Gattung und Stil sind; etc. – Eine „Flugschriftenhypothese“, die obendrein auf Analoga in der übrigen apokalyptischen Literatur verweisen kann (s. o.), machte dies verständlich. – i) Sie hält jedoch an der Einheitlichkeit des Verfassers der 160er Jahre fest, weil Gemeinsamkeiten sich aufweisen lassen: Die Erzählungen und Visionen gesellen sich thematisch zueinander (Großkönige, vier Weltreiche); ab Kap. 3 findet sich eine durchgängige Angelologie; in fast allen Kapiteln spielt der Pescher, die inspirierte Deutung, eine große Rolle. Schon eine simple Formel wie „ohne Zutun von Händen“, die sich sowohl in den hebräischen wie den aramäischen Teilen findet (!), verrät die einheitliche Federführung (2,34.45; 8,25). Eine Hand redigiert auch 2,43; 11,6 (Topos der diplomatischen Heiraten).

Verschlüsselung: In dieser frühen, in Drangsal verkündeten Apokalyptik braucht die Pseudonymität nicht notwendigerweise totes Gattungsmerkmal wie in späteren apokalyptischen Schriften zu sein. Könnte der pseudonyme Mantel des Danielapokalyptikers oder des Henochapokalyptikers ein sinnvoller Schutz vor seleukidischer Nachstellung gewesen sein¹⁶? Äußerlich unverdächtige uralte Schriften, die noch vor der Sintflut

¹⁵ Lediglich in 12,12 erweitert ein anderer Apokalyptiker, dem angesichts der akuten Verfolgung die Spanne von 12,11 noch nicht lang genug erschien.

¹⁶ Die Frage will nicht andere Erklärungsversuche der Pseudonymität ausschließen, sondern liegt auf anderer Ebene: Vgl. z. B. bei K. Koch (aaO. 87) die Übersicht über diverse Versuche, das spätsraelitische Gattungsmerkmal „Pseudonymität“ als organische Folge der Anonymität oder der Theonymität orien-

verfaßt worden waren von Henoch, der ja nicht einmal Israelit war; langatmige Geschichten von Schafen, von Ziegenböcken und anderen Tieren, von alten babylonischen und medischen Königen... – solch ein Schrifttum kann schließlich nicht unter das Religionsverbot fallen! Nur auf Besitz der Torarollen steht Strafe¹⁷! – Beispiele für derartige brisant verschlüsselte Literatur gibt es in Fülle bis in die Gegenwart hinein. Freilich hat die Verschlüsselung zur Folge, daß nicht allein dem seleukidischen Schergen, vielmehr auch dem heutigen Exegeten die Schwierigkeiten entstehen. Es gibt nur einen Unterschied: was damals das Glück der Apokalyptiker sein konnte, als harmlose Phantasten verkannt zu werden, die alte merkwürdige Schriften lesen, das ist heute zuweilen ihre Tragik. *H. Gressmann*¹⁸ nannte die Apokalyptiker „schwächliche Zwerge“, die im Gegensatz zu den prophetischen „Recken“ epigonenhaft von der Vergangenheit zehren, hinter verstaubten Buchrollen sitzen und von Propheten und Persern abschreiben. Aber ist der Danielapokalyptiker so ohne Geist und Originalität, wenn er den neuen Gott im Tempel mit ätzender Satire anprangert? Er verballhornt den Namen des Baal Schamem, des neuen Tempelgottes, indem er Schamem („Himmel“) in Schomem („verwüstend“) verdreht, so daß aus dem Gott des höchsten Himmels und seinem Altar wortspielerisch bissig ein „verwüstendes Scheusal“ wird¹⁹. – Seit dem Jahre 170 v. Chr. stellen die Seleukiden auf Münzen ihren König als Helios dar; bissig verwandelt der Danielapokalyptiker den Strahlen- in einen Hörnerkranz: die Vorstellung vom Tier mit den zehn Hörnern (Dan 7) entsteht²⁰.

Ob die seleukidischen Häscher die Brisanz durchschaut haben? „Schwächliche Zwerge“ waren die Apokalyptiker der 160er Jahre insofern, als sie von einem übermächtigen Aufsehercorps verfolgt wurden – aber darauf hebt *Gressmann* überhaupt nicht ab.

talischer Texte zu erweisen; oder hinter Pseudonymität ein ekstatisches Erlebnis der Identifikation mit einem im Himmel wohnenden Heiligen der Vergangenheit zu erschließen. – Was immer hinter dem Gattungsmerkmal steht, es schließt nicht aus, daß das Gattungsmerkmal in bestimmter zeitgeschichtlicher Situation eine Funktion hatte!

¹⁷ 1 Makk 1,56f; 3,48; Jos. Ant. 12,5,4.

¹⁸ Der Ursprung der Israelitisch-Jüdischen Eschatologie, Göttingen 1905, 158.

¹⁹ Dan 8,13.24; 9,24.27; 11,31; 12,11.

²⁰ So neuerdings *J. G. Bunge*, *La bête à dix cornes: Cercle d'études numismatiques* 11 (1974) 8–11. – Daß in der allegorischen Ausdeutung des Tieres Antiochus letztendlich nur ein Horn ist, während das ganze Tier die hellenistische Fremdherrschaft verkörpert, tut dieser These, die erläutern will, wie die Vorstellung an sich entstehen konnte, keinen Abbruch.

2.1.2 Engagierte Literatur

Auf Besitz der heiligen Schriftrollen steht der Tod. Um wieviel mehr darauf, Schriften in Umlauf zu bringen, in denen der Jahweglaube ans Herz gelegt wird! Warum setzen diese mutigen Autoren sich hin und schreiben für Mitverfolgte, obwohl ihnen selber die Häscher auf den Fersen sind? – Mit ihren Schriften wollen sie trösten; dafür werben, trotz Verfolgung am Jahweglauben, an der israelitischen Tradition festzuhalten. Das ist Agitation wider die Machthaber und wird mit Schwert, Feuer, Gefängnis und Konfiskation bestraft (Dan 11,33)! Mit welchen beiden Mitteln der apokalyptische Autor sein Ziel verfolgt, wird uns gleich beschäftigen. Jetzt interessiert, daß er sich im Angesicht der Bedrängnis für den Mitverfolgten verantwortlich weiß und mitnichten im Elfenbeinturm für sich allein und vor sich hin spekuliert. Für die eigene Gegenwart schreibt der Apokalyptiker – und dies ausschließlich: Er setzt sich am Abend der Geschichte hin und zeichnet Visionen auf, obwohl er davon überzeugt ist, daß am anderen Morgen nach dem von Gott heraufgeführten Ende dieses Schriftstück keine Bedeutung mehr haben wird. „Wer schreibt, der bleibt“ – diese ichbezogene Autoren-Motivation hätte der Apokalyptiker energisch bestritten. Literaten mit Naherwartung sind wohl die einzigen, die sich keine späteren Lesergenerationen wünschen; und die Späteren müssen sich fragen lassen, wie sie jenes Schriftstück rezipieren dürfen: für sie bestimmt war es jedenfalls nicht.

Es gilt, des Apokalyptikers Bedeutung für seine Mitmenschen, für seine eigene Zeit zu begreifen, wie es entsprechend in der Prophetenexegese längst geschehen ist. – Daß Apokalyptiker sich sektiererisch („konventikelhaft“) vom übrigen Volk abgesondert hätten, ist nirgends zu erkennen. Eine besondere Apokalyptiker-Partei wird in der antiken Literatur nicht diagnostiziert; auch von Josephus nicht, der sonst sorgsam die jüdischen Strömungen in die Form der „Philosophenschule“ gießt. Der Danielapokalyptiker fühlt sich für das *ganze Volk* verantwortlich (9,3–20), will „den *vielen* zur Einsicht verhelfen“ (11,33ff; 12,3). Und wenn er Daniel in 12,4 seine Vision versiegeln läßt, dann ist das kein Zeichen für angebliche Esoterik des Danielapokalyptikers, sondern entspringt der pseudonymen Fiktion: Von der Babylonier- bis zur Seleukidenzeit waren die danielischen Visions-Aufzeichnungen unbekannt, „versiegelt“ – verständlicherweise! Doch dann, in der Gegenwart des Verfassers der 160er Jahre, werden sie von den „*vielen* durchforscht, und sie finden große Erkenntnis“ darin (12,4b)!

Daß der Danielapokalyptiker kein weltfremder Eigenbrötler ist, zeigt sich

bereits daran, daß er sich ausgezeichnet in der jüngsten innen- und außenpolitischen Vergangenheit und Gegenwart auskennt (z. B. Dan 11) und einen Blick für politische Zusammenhänge hat, dem selbst diplomatische Heiraten im Ausland nicht entgehen (11,6; 2,43). Für einen Apokalyptiker ganz unvermutet: die Darstellung von Geschichte und Gegenwart nimmt bei ihm einen breiteren Raum ein als die Zukunftsvorstellung²¹! – Wir sind angelangt bei den beiden Mitteln, die der Apokalyptiker ins Treffen führt: Eschatologie und Geschichtsschau.

Eschatologie als Mittel: Der Danielapokalyptiker sucht die Mitverfolgten zu ermutigen, indem er nahes Eingreifen Gottes ansagt. Indem er nahes Gericht ankündigt über Antiochus und seinen hellenistischen Anhang, stärkt er den Traditionstreuen den Rücken und bewahrt sie davor, in den Sog der hellenistischen Apostasie hineingezogen zu werden. Die Proklamation apokalyptischer Heilszukunft: in der durch Verfolgung auf die Spitze getriebenen hellenistischen Identitätskrise lindert sie Angst, innere Not; stärkt die Identität, stützt die Durchhaltekraft.

Die Hauptfrage der Danielleser artikuliert sich in dem Schrei „Wie lange noch?“. Er gellt dem Danielapokalyptiker in den Ohren, in 12,6 läßt er die Frage gar von einem Engel stellen. Die Szene von 8,13 scheint der Umgebung des Danielverfassers abgelauscht: ein Heiliger fragt den anderen, wann die Greuel endlich aufhören. Die apokalyptische Antwort tröstet: die Tage der Widersacher sind abgezählt (Dan 7,12; 12,7). Bald wird Gott seine Getreuen über die Völker herrschen lassen (7,13f.18.22); nur für eine kurze Zeit sind sie in Antiochus' Gewalt (7,25; 11,24.33.35). Zahlen werden genannt, die in der Schriftexegese gewonnen werden (Dan 9 Jeremiaexegese): von der zurückliegenden „Verwüstung“ des Tempels an gerechnet, dauert es bis zum Weltende eine halbe Jahrwoche (9,2.24ff.27; 7,25), 1150 Tage (8,14), 1290 Tage (12,11). In Kap. 2 ist die Gegenwart des Apokalyptikers in den Zehen der weltgeschichtlichen Statue angelangt: bald ist das Ende da!

Zwei Aspekte der Eschatologie verleihen ihr in besonderer Weise den tröstlichen Charakter: die Naherwartung und der Determinismus.

(1) Der Determinismus²² versichert die Leser und Hörer der Unabwendbarkeit des angesagten Heiles. – Aber nicht allein auf die Zukunft, auch auf die Gegenwart bezieht er sich; und auch da hat er tröstende Funktion: Es ist tröstlich für einen

²¹ Allein in den Visionskapiteln (!) (2; 7–12) stellen 50% aller Verse die Geschichte und Gegenwart dar (das sind 106 von 210 Versen). Nur 21% (45 von 210) zielen auf die Zukunft. Der Rest der Verse ist neutraler Rahmen.

²² Vgl. Dan 4,14.21; 9,24.26b.27; 10,21; 11,2.36; 12,1.7. u. ö.

Leidenden zu wissen, daß sein Leid so kommen *mußte*. Die zermarternden Gedanken („was hätte ich anders tun sollen, damit mein jetziges Elend nicht eingetreten wäre?“) werden ihm abgenommen. Als Individuum hätte er die dem Volk verordnete Not nicht verhindern können; allenfalls das Volk hätte sie abwenden können, wenn es geschlossen Buße getan hätte (Dan 9,13b.14). – Daß eine psychologische Interpretation des Determinismus nicht an antikes Denken herangetragen ist, beweist z.B. Plin.Ep.1,12: in illis, qui morbo finiuntur, magnum ex ipsa *necessitate* solacium est; „bei denen, die von einer Krankheit dahingerafft werden, liegt ein starker Trost eben darin, daß es *unabwendbar* war“.

(2) Der apokalyptische Eingriff wird kein Eingriff Gottes für ferne Generationen sein. Der Apokalyptiker sagt dem Mitverfolgten an seiner Seite, daß er die verheißungsvolle Zukunft noch zu Lebzeiten erleben werde. „Wohl dem, der wartet...“ (Dan 12,12). Es ist dies Hereinnahme apokalyptischer Zukunft in das Lebensalter der Gegenwartigen. Freilich anders als bei Jesus: der qualitative Kontrast von Unheil–Heil bleibt ein zeitlicher zwischen „Jetzt“ und „Bald“, während er bei Jesus schon innerhalb des Jetzt seines Auftretens und Predigens aufbricht²³.

Wer in akuter Not zu Zukunftsvorstellungen greift, um Bedrängte zu stärken und hellenistischer Überfremdung zu wehren, bindet seine Eschatologie funktional in eine Aufgabe ein. Erneut stellt sich die Frage: Wenn die Zeit der Drangsal der Prosperität weicht, wenn Trost unnötig oder anders besser zu haben ist: läuft dann apokalyptische Eschatologie Gefahr, zum spekulativen Selbstzweck zu werden? Schwindet dann auch die Naherwartung?

Geschichte als Mittel – die Danielerzählungen und ihre Transparenz für die 160er Jahre: Stärkende Funktion hat auch das Erzählen von „Geschichte“: von den Großkönigen und Daniel, von Daniel und seinen Gefährten, wie *sie* in den heidnischen Reichen im Osten ihren Glauben gelebt haben (Kap. 1–6). Die Geschichten auf typologische Brisanz, auf Transparenz und Aktualität für die 160er Jahre hin zu befragen, ist eines Versuches wert – solange man nicht wie einige konsequent zeitgeschichtliche Interpretationen des 19. Jahrhunderts in den Fehler verfällt, einer vormakkabäischen Traditions-geschichte dieser Erzählungen den Faden abzuschneiden. Umgekehrt muß aber meines Erachtens angesichts des obwaltenden traditions-geschichtlichen Eifers genauso festgehalten werden: Daß in den Danielerzählungen traditionelle – zum Teil sogar schriftlich fixierte – Stoffe rezipiert wurden, schließt mitnichten aus, daß diese Materialien vom Danielapokalyptiker aus aktuellem Interesse heraus aufgegriffen wurden und also von ihm als *Transparente* gedacht waren,

²³ Vgl. unten P. Hoffmanns Beitrag, 120ff.

hinter denen die eigene Situation hervorschimmert. – Eine Alternative zwischen traditions- und zeitgeschichtlicher Interpretation der Danielerzählungen ist just so sinnvoll wie die zwischen „grün“ und „rund“. Tradition als Transparent: In der Tat, Persien, Medien, Babel und ihre Großkönige: sie sind gleichnishaft transparent für die seleukidische Hegemonialmacht, die sich gegen Jahwe großtut und die Jahwetreuen im „lieblichen Lande“ in ein paganes Ambiente versetzt hat²⁴. – Demgegenüber die israelitische Identität zu bewahren: das genau war auch das Problem der danielischen Jünglinge in Babylon (Dan 1ff)! – Die Danielerzählungen demonstrieren an den heidnischen Großkönigen des Ostens, daß der Jahweglaube für alle Welt die wahre Gottesverehrung ist: genau das zu hören, stärkt die vom heidnischen Seleukidenkönig Bedrängten. Im einzelnen: Das von den Statthaltern des Darius angezettelte Religionsverbot (Dan 6) und der Zwangskult des goldenen Bildes, „das der König Nebukadnezar hatte aufstellen lassen“ (Dan 3), präfigurieren typologisch das von der Menelaosclique angezettelte Religionsedikt des Antiochus und den Zwangskult des Baal Schamem. „Feuerofen“ und „Löwengrube“: damit können sich die Verfolgten der 160er Jahre identifizieren. – Der Trost der Kapitel 3 und 6: Gottlosen Lästerern sind noch immer die Augen geöffnet worden (3,24ff; 6,26ff), sie sind ihrer Strafe nicht entgangen (6,25). Die treu Ausharrenden gehen aus der Bedrängnis siegreich hervor; „wenn unser Gott will, kann er uns erretten“ (3,17). Die hochmütigen Könige Nebukadnezar und Belschazzar in Kapitel 4 und 5 sind transparent für das Portrait des Antiochus in 11,36ff; 8,25; 7,8.25: Er hat „ein Maul, das redet große Dinge“, „er tut sich groß gegen alles, was Gott ist“²⁵. – Der Trost der Kapitel 4 und 5: Wer sich selbstherrlich (4,27; 5,20.23) darüber hinwegsetzt, daß „der Höchste“ die Macht hat (4,22f.31f), der ist noch immer jäh gefallen (4,28ff; 5,30)²⁶.

²⁴ Mit „Babel“ sollte in späterer Apokalyptik die römische Hegemonialmacht und ihre Hauptstadt belegt werden: z. B. Offb 17,5.

²⁵ Der numismatische Befund (vgl. Anm. 20) bestätigt, daß Antiochus IV. tatsächlich Herrscherkult, Königsvergottung propagierte („EPIPHANES“, „THEOS“).

²⁶ Daß die Nebukadnezarfigur vom Danielapokalyptiker transparent („typologisch“) gemeint war, erhellt auch aus folgendem Befund. Der Danielapokalyptiker übernimmt das Vier-Monarchien-Geschichtsschema seiner Zeit, ändert es aber ab: er läßt es nicht mit den Assyryern beginnen (z. B. TestNaf 5,8), sondern mit dem Babylonier Nebukadnezar – obwohl dadurch das Schema historisch falsch wird! (Das Material bei Koch, aaO. 184–199). Warum der Eingriff zugunsten Nebukadnezars? Weil Nebukadnezar wie Antiochus Jerusalem

Eine andere Flugschrift ist transparent für das Ungenügen hellenistischer Bildung und Kultur. – Die Rahmenhandlung des Traumkapitels Dan 2 zeigt: unsere israelitische Erkenntnis ist eurer „babylonischen“ haushoch überlegen. Die bornierte „babylonisch“ Gebildeten können nicht einmal ihrem eigenen König Auskunft geben! Von dem, was der Lauf der Geschichte ist und was in Zukunft über die Welt hereinbrechen wird (Dan 2,31–35), haben sie nicht die leiseste Ahnung: sie hören kopfschüttelnd vom Traum ihres Königs, während Daniel ihn zu deuten weiß²⁷.

Bei Dan 1 kann man fragen, ob der Text nicht abheben soll auf die spätestens seit dem Jahre 175 v. Chr. gepflegte hellenistische Erziehung der jüdischen Aristokratenjugend im Jerusalemer Gymnasium und Ephebeion: Einige wenige (1,3) junge Männer aus jüdischen Aristokratenfamilien (1,3f), die gesund und sportlich sowie begabt und klug sind (1,4), werden staatlich unter der Obhut von Beamten erzogen (1,3.11) und zu späteren staatlichen Führungspositionen herangebildet (1,4.19.21). Der Unterricht bezieht sich auf „Schrift und Sprache der ‚Chaldäer‘“ (1,4; natürlich, es wird Homer gelesen!); und die aufmerksame Musterung der physischen Leistungsfähigkeit der Zöglinge (1,4) könnte auf die körperliche Seite der gymnasialen Erziehung abheben. Auch die Zweitnamen in der Sprache der Hegemonialmacht (4,5; 1,7: „der Kämmerer nannte Daniel Beltschazzar“ etc.) sind in der hellenisierten Judenaristokratie beliebt (Jos. Ant. 12,9,7; 12,5,1: Onias trug den Zweitnamen Menelaos; Jakim nannte sich Alkimos; Jesus alias Jason). – Der Skopus von Dan 1: Wer sich als Israelit rein bewahrt (1,8), gerät in seiner Erziehung besser als die Zöglinge, die sich an das „babylonische“ Erziehungskonzept halten (1,15.19–21)²⁸.

unter seine Gewalt gebracht hat (vgl. etwa Dan 1,1f mit 11,31). Nicht nur in seiner Hybris gegenüber Jahwe (Dan 4), sondern auch an diesem zweiten Punkt ist Nebukadnezar eine typologische Präfiguration des Antiochus: ein Transparent, hinter dem der Leser seine eigene böse Zeit hervorgrinsen sieht.

²⁷ Dieselbe Polemik in 4,3f.15; 5,7f.15. – Wenn hellenistische Bildung und Kultur nicht nur den griechischen Geist, sondern ebensogut orientalische Strömungen (astrale Religiosität, Wahrsagerei usw.) in sich vereinigte (Anm. 9), dann muß hier die Frage erlaubt sein: Könnte konkret auf hellenistische Wahrsager, Vertreter der Mantik abgehoben sein, die – vielleicht im Zusammenhang mit dem Baal-Schamem-Kult – dem Danielapokalyptiker zu schaffen machten, so daß er diesen Stoff aufgriff? – Zur Verbreitung solcher mantischer Gruppen im vorderen Orient vgl. z. B. die hellenistischen Magoi in der Vorstufe von Mt 2!

²⁸ Der *traditionelle* Topos der Jünglingserziehung in heidnischer Umgebung (vgl. nur Mose und Josef) hat für den Leser der 160er Jahre gleichwohl *aktuelle* Leuchtkraft. – Expressis verbis wird der aktuelle Bezug in keiner der Danielerzählungen hergestellt, aber das ist der Witz aller brisant transparenter Litera-

Weil Daniel an der israelitischen Identität festhält, wird er mindestens dreimal zum Fürsten der heidnischen Weisen erhoben (2,48; 4,6; 5,11.29; 6,29). Immer wieder schneiden die pagan Gebildeten beim Vergleich mit der jüdischen Weisheit schlecht ab²⁹. Warum? Weil die in den heiligen Schriften Israels wurzelnde Erkenntnis geoffenbart ist³⁰: Gott allein gehört die Weisheit (2,20ff), pagane Bildung ist Menschenwerk (4,4–6.15)³¹. – Dieses Argument hat in einem „Kulturkampf“ wie dem hellenistischen natürlich seine Brisanz; nur das göttlich Inspirierte läßt sich nicht sofort von dem seit dem dritten Jahrhundert mächtig hereinwehenden Hellenistengeist umblasen.

2.2 Bußhandeln

Was exemplarisch am Danielapokalyptiker als literarisches Engagement vorgeführt wurde, paßt nicht in den in der Einleitung des Bandes genannten Raster der „Minimierung äußerer Not, Gewalt und Unfreiheit“. Die Dimension des Innerlichen wurde angesprochen, das Mindern von Angst und innerer Not.

Vollends wird diese Dimension sichtbar, wenn man den Apokalyptiker bei einer anderen Handlung beobachtet: In Dan 9 steht er betend in Sack und Asche³², denn im gegenwärtigen Unheil erkennt er die Strafe für die Schuld des Volkes (V. 11ff). Mit seiner Bußhandlung sucht der Apokalyptiker die Schuld Israels aus der Welt zu räumen, damit Gott die gegenwärtige Strafqual beendet, die Ankunft des Endes beschleunigt (9,16.19). „Minimierung“ von Schuld – als Voraussetzung für die Minimierung von äußerer Not, Gewalt und Unfreiheit!

Läßt sich neben dem Schreiben von verbotener Literatur, neben der stellvertretenden Buße für sein Volk noch anderes Handeln des Apoka-

tur! (Ihre Beispiele reichen von der Antike bis zur Gegenwart; bis hin etwa zu *Pavel Kohuts* glänzendem „August, August, August“...!). M. a. W.: methodisch ist es nicht gerechtfertigt, sich a priori jener Transparenz-Interpretation zu entziehen. – Denn last not least hält sich der Danielapokalyptiker selber ein Transparent vors Gesicht: Mit der Wahl des Danielpseudonyms in den Visionen verrät er bereits hinreichend, wie sehr er sich und seine Zeit in den überlieferten babylonischen Zuständen wiederfindet!

²⁹ Dan 1,15.19–21; 2,14.48; 4,4f; 5,11f etc.

³⁰ Dan 2,11.18–23.27ff.47; 1,17; 4,5f.15.

³¹ Immer wieder wird auf rechte Einsicht, Weisheit und Verstehen Wert gelegt: Dan 1,20; 2,23; 5,11f.14–17; 8,15f; 9,22f; 10,1.12; 11,35; 12,8.10.

³² Bzw. „Daniel“, sein pseudonymes Ich. – In V. 4b–19 ist vom Danielapokalyptiker ein liturgischer Stoff verwertet worden (vgl. etwa Neh 1 und 9).

lyptikers ausmachen? Wie stehen die Apokalyptiker zum Makkabäeraufstand? Begrüßen sie ihn als Linderung der Verfolgungsqualen, gar als Möglichkeit, die Herrschaft Gottes herbeiführen zu helfen? Oder lehnen sie ihn ab, weil sie alles Eingreifen Gott überlassen?

2.3 Die Stellung zum Makkabäeraufstand

Die verfolgten Jahwetreuen – ob Apokalyptiker oder nicht – stehen vor der Entscheidung, es bei (literarisch engagierter) Anachorese bewenden zu lassen oder sich mit Gewalt aus der religiösen und nationalen Unfreiheit zu erheben.

Ein Stück der Entscheidungsproblematik mag deutlich werden an dem eindrücklichsten Beispiel des Gewaltverzichtes: an dem in 1 Makk 2,31–38; 2 Makk 6,11; Jos. Ant. 12,6,2 überlieferten Höhlenmassaker. Eine Gruppe von Jahwetreuen, die nach dem Religionsedikt in die Bergwüste geflohen war, wird von seleukidischer Polizei widerstandslos niedergemetzelt und in den Höhlenverstecken ausgeräuchert: Die Treuen hatten es unterlassen, am Sabbat auch nur die Höhleneingänge zu verbarrikadieren, geschweige denn zur Waffe zu greifen. Dabei vertraten sie nicht einmal generell die Gewaltlosigkeit³³; vielmehr standen sie im Konflikt zwischen Notwehr und Gehorsam gegenüber dem Sabbatgebot.

Die Observanz des israelitischen Gebotes führte zwangsläufig zur religiös motivierten Gewaltlosigkeit – jedenfalls am Sabbat. Aber das bedeutete fast alles: die Quellen vermitteln den Eindruck, daß die Seleukiden ihre Gewalttaten an den Juden mit Vorliebe auf den Sabbat verlegten³⁴. – Nach dem Höhlenmassaker beschlossen deshalb die Makkabäer und ihr Anhang, auch am Sabbat, wenn nicht Hab und Gut, so doch den Leib zu verteidigen (1 Makk 2,39ff; Jos. Ant. 12,6,2). Damit setzten sie einen Teil des Jahweglaubens außer Kraft. Welch Konflikt für die, die eben für diesen Glauben eintreten wollten!

2.3.1 Der Danielapokalyptiker

„Während die Verständigen im Volke verfolgt werden, wird ihnen eine kleine Hilfe zuteil werden“ (11,34). Dieser Vers ist (wenn überhaupt) der

³³ Bei Josephus Ant. 12,6,2 z. B. entkommen einige dem Massaker und schließen sich den Kämpfern des Mattatias an.

³⁴ Vgl. Apollonius 2 Makk 5,25; Nikanor 2 Makk 15; auch 2 Makk 8,26–28; 12,38.

einzigste Hinweis auf die makkabäischen Kämpfer; so wenig Interesse verdienen sie in den Augen des Danielapokalyptikers, der doch sonst – gerade auch in Kapitel 11 – ein Auge für die politische Gegenwart hat. – „Eine kleine Hilfe“ zur Linderung, mehr nicht; völlig außerstande sind die Makkabäer, etwa Antiochus zu Fall zu bringen (8,25!) oder gar das Ende heraufzuführen zu helfen.

Daniels Gott wirkt ohne Menschenhände: was er in den nahen Endereignissen mächtig vollbringen wird, geschieht „ohne Zutun von Menschenhand“ (Dan 8,25; 2,34.45). – Ohne daß die Frommen die Hand regen, rollt der Stein (Dan 2), zersprengt die Statue der Geschichte und wächst zu einem Weltenberg – „ohne Zutun von Händen“. „Tue es und säume nicht“ (9,19) ist nicht Imperativ an den Menschen, sondern Gebet des Frommen zu Gott. Anachoretischer Gewaltverzicht – das ist die Haltung des Danielapokalyptikers.

Wer in der damaligen Situation gewaltlos handeln wollte, mußte darauf verzichten, die äußere Unfreiheit der jüdischen Nation und Religion abzubauen zu helfen. Hier wird relevant, daß die Ethik der 160er Jahre Ethik der Ausnahmesituation ist. Es gilt, das faktische Handeln ins Verhältnis zu den je in der zeitgeschichtlichen Situation vorhandenen Handlungsmöglichkeiten zu setzen. Wer weiß, ob der Danielapokalyptiker sich aktiv um Unfreiheitsminderung bemüht hätte, wenn er nicht auf gewalttätige Mittel angewiesen wäre? Selbst Gott, dem der Apokalyptiker die gesamte „Minimierungsaufgabe“ für das Eschaton überträgt, wird sein Reich nicht gewaltlos durchsetzen können, sondern Bestehendes zerschmettern und zermalmern (Dan 2,34f.44f). – Allenfalls äußere Nöte des Nächsten (Hunger, Obdach im Flüchtlingslager...) hätte der Apokalyptiker gewaltlos lindern können. Aber solche unspektakulären Alltagschritte schlagen sich nicht literarisch nieder; wir wissen nichts davon. Nur in 4,24 ist einmal vom Erbarmen gegenüber den Armen die Rede. Was uns greifbar war, ist der vor allem auf die Dimension des Innerlichen zielende Waffengang des Danielapokalyptikers. Wieder wird unsere obige Frage zur Apokalyptikrezeption relevant: Darf man sich mit auf Innerlichkeit zielenden Maßnahmen begnügen³⁵, wenn keine derartige Verfolgungssituation herrscht, in der zwangsläufig Teufel nur durch Beelzebul ausgetrieben werden kann?

³⁵ Vgl. z. B. apokalyptische Strömungen in den Reihen der heutigen Evangelikalen.

2.3.2 Der Wochenapokalyptiker³⁶

In den aramäischen Henochfragmenten kommt das Wort „Gewalt“ (ḥms) fünfmal vor; zweimal davon in der Wochenapokalypse.

4 QEn^s 1 III 25 (anders als aethHen 93,4): In der zweiten Weltwoche vor der Sintflut „kommen empor Lüge und Gewalt“. – Seine eigene Gegenwart beschreibt der Apokalyptiker mit den Worten: „In der siebenten Woche (diese Weltwoche dauert vom Exil bis in die Zeit des Verfassers) erhebt sich ein abtrünniges Geschlecht, zahlreich sind seine Taten und alle seine Taten sind in Apo(stasie) getan. Und an ihrem Ende³⁷ werden die Erwählten aus der ewigen Pflanze der Gerechtigkeit (=aus Israel; 93,5) ausgewählt zu Zeugen der Gerechtigkeit, denen siebenfache Weisheit und Erkenntnis gegeben wird; und sie *machen unfruchtbar/rotten aus die Fundamente der Gewalt und das Werk der Lüge* in ihr, um (Recht) zu tun“³⁸.

Man wird mit aller Vorsicht aus der zweimaligen negativen Bewertung von „Lüge und Gewalt“³⁹ schließen dürfen, daß der Wochenapokalypti-

³⁶ 4QEn^s 1 III 18–25; IV 1–26 (= aethHen 93,1–10; 91, [11].12–17). – Die Zeilen 1–10 auf Kolumne IV (= aethHen 93,4b–9a) sind zerstört. – Der aramäische Text bei *J. T. Milik*, *The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford 1976, 263–269 und 360–362.

³⁷ Gemeint ist: am Ende der siebenten Weltwoche. Vgl. auch En^s 1 III 25 sowie IV 15.19.24.

³⁸ 4QEn^s 1 IV 11–14. Der Text entspricht aethHen 93,9–10; 91,11. – AethHen 91,11 ist in verkürzter und veränderter Form zur Wochenapokalypse hinzuzurechnen: der Satz „und sie rotten aus die Fundamente der Gewalt und das Werk der Lüge in ihr, um (Recht) zu tun“ steht auf 4QEn^s 1 IV 14, d. h. genau zwischen den beiden Zeilen, die aethHen 93,10 und 91,12 entsprechen. Durch die Hereinnahme dieser Zeile (vgl. auch *Milik*, aaO. 248, 268 und die Photographie XXIII im Anhang) wird die traditionelle Datierung fraglich: Von *G. Beer* (*Das Buch Henoch*, in: *E. Kautzsch*, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT II*, Tübingen 1900, 230) bis *M. Hengel* (*Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1969, 320, auch Anm. 443) wird kurz vor die Religionsnot datiert, da keine Verfolgungssituation zu spüren sei. Mit Kolumne IV Zeile 14 läßt sich nun jedoch auf „Fundamente der Gewalt“ und „Lügenwerk“ verweisen; dementsprechend sind evtl. die „zahlreichen Taten“ der Apostaten (93,9) inhaltlich zu füllen. – So ist eine Datierung (wenn überhaupt) auch nach Anbruch der Religionsnot möglich, d. h. nach 167 v. Chr.

³⁹ Lüge und Gewalt nehmen überhand sowohl vor der Sintflut wie vor dem apokalyptischen Ende. Der Wochenapokalyptiker parallelisiert Sintflut und apokalyptisches Ende. Auch die Wahl des Pseudonyms verrät dies: Wie der Henoch der Vorzeit die Periode vor der Sintflut erlebte (vgl. 93,3f), so erlebt jetzt der Wochenapokalyptiker die Zeit vor dem Weltende. In 93,4 wird die Sintflut regelrecht das „erste Ende“ genannt. – Das Entsprechungsverhältnis von biblischer Sintflut und apokalyptischem Weltende ist ein weiteres Beispiel

ker für sich selbst eine Ethik der Gewaltlosigkeit in Anspruch nahm⁴⁰. – Der Wochenapokalyptiker engagiert sich mit dem Worte: er ist „Zeuge (šhd) der Gerechtigkeit“⁴¹, der angesichts der Apostasiewelle (93,9) den Jahwegehorsam propagiert. Der Begriff „Gerechtigkeit/gerecht“ begegnet allein auf den unvollständigen aramäischen Textbruchstücken 12mal, „Recht“ zusätzlich 5mal!

Dem Propagieren der Jahwe-Gerechtigkeit wird wie beim Danielapokalyptiker dadurch Nachdruck verliehen, daß nahe apokalyptische Zukunft angesagt wird, die den „Gerechten“ belohnen, den Apostaten bestrafen wird (siehe gleich den Text der achten Weltwoche). – Eben diese apokalyptische Erkenntnis ist die „siebenfache Weisheit“, die den „Erwählten“ aus Israel (= den Jahwetreuen im Gegenüber zu den Apostaten) zuteil wird (93,10)⁴²: der Wochenapokalyptiker hebt auf sein eigenes Verkündigen ab, das derart „siebenfältig“ belehrt⁴³.

Das „Ausrotten/Unfruchtbar-Machen der Fundamente der Gewalt“ (En⁸ 1 IV 14) wird entsprechend zu interpretieren sein: als verbales Engagement, als das Eintreten der „Zeugen der Gerechtigkeit“ für das Jahwegesetz. – Indem die Zeugen für die Jahwe-Gerechtigkeit werben, wollen sie der Apostasie das Wasser abgraben: Der ungewöhnliche Begriff der „Fundamente der Gewalt“ hebt wie der des parallel gestellten „Lügenwerkes“ auf die weit verbreitete Apostasie (93,9) ab; die Apostasie zum Hellenismus war in der Tat das „Fundament“, auf dem die gewaltsame Religionsverfolgung erst möglich geworden war (vgl. oben 1.) Es gilt, diese Apostasie mit dem Gerechtigkeits-Zeugnis auszudörren.

Die These, daß der Wochenapokalyptiker sein „Ausrotten“ friedlich gewaltlos meinte und nicht als gewalttätiges Austreiben des Teufels durch Beelzebul (etwa als Ausrottung der seleukidischen Gewalttätigkeit durch Aufstand), muß eine Gegenprobe bestehen: „Und danach wird die achte Woche, die der Gerechtigkeit, anheben, in der *allen Gerechten ein Schwert gegeben* wird, um gerechtes *Gericht* an allen Gottlosen“ zu vollstrecken; und (diese) werden in ihre Hände gegeben werden“ (91,12). „Und an ihrem (der achten Woche) Ende werden sie Reichtümer

für jenes oben geschilderte („typologische“) Geschichtsverständnis der Apokalyptiker, das auf die Transparenz von geschichtlichen Ereignissen bedacht ist.

⁴⁰ Vgl. auch die weitere Henochtradition: „die Wege der Gewalttätigkeit werden sie nicht befolgen“ (94,2f).

⁴¹ 4QEn⁸ 1 IV 12; fehlt im aeth. Text!

⁴² Die „siebenfältige Weisheit“ (93,10) hat gerade die Zukunftsoffenbarung zum Inhalt: vgl. 93,2.

⁴³ Der Vers ist in Analogie zu Dan 12,4 zu interpretieren: „Viele werden es (das Danielschriftum) durchforschen und große Erkenntnis finden.“

⁴⁴ So Kol. IV 16; nicht „Gewalttäter“, wie aethHen liest.

erwerben in Gerechtigkeit, und es wird gebaut werden der Tempel des Königtums des großen (Gottes) in seiner herrlichen Pracht für alle Generationen in Ewigkeit“ (91,13).

Hebt der Vers 91,12 positiv auf den Makkabäeraufstand ab⁴⁵? Nein: 91,12 spielt in der achten Weltwoche. Es würde sich die Ungereimtheit ergeben, daß der Apokalyptiker seine Gegenwart auf zwei Weltwochen verteilt sähe. Mit anderen Worten: Wenn der Wochenapokalyptiker sein „Ausrotten“ durch den Beelzebul des bewaffneten Aufstandes zu erreichen suchte (in 91,11), wäre nicht einzusehen, warum die makkabäische Erhebung *davon getrennt* erst in der folgenden, der achten Weltwoche genannt würde (in 91,12)!

Es bleibt als Lösung, daß nicht erst 91,13 auf die Zukunft zielt, sondern schon 91,12 (Schwert in der Hand der Gerechten). Dafür spricht auch die danielische Eschatologie, die analog die gegenwärtige Weltgeschichte mit einer *siebzigsten* Weltwoche enden läßt (Dan 9) und das, was danach kommt (beim Wochenapokalyptiker die „achte Woche“), als Eschatologie verbucht. – Wenn in der Wochenapokalypse mithin 91,12 die Zukunft beschreibt und nicht die Gegenwart, dann ergibt sich als Korrelation zwischen Eschatologie und Ethik: Das Negativbild der Ethik wird in die Zukunftsvorstellung hineingespiegelt. Was der Auserwählte jetzt und hier mit seinem Gewissen nicht vereinbaren kann (Gewalttätigkeit), gedenkt er im Eschaton dennoch tun zu dürfen; mit dem guten Gewissen, daß dann Gott ihm das Schwert in die Hand geben wird, um das ohnehin fällige Strafgericht an den Gottlosen zu vollstrecken⁴⁶.

2.3.3 1QM I

Die Kolumne I der Kriegerolle ist ein literarkritisch⁴⁷ leicht aus der übrigen Rolle herauslösbares Flugblatt. 1QM I bietet in Gänze Eschatologie und verzichtet anders als die bisherigen Apokalyptiker auf Geschichts- und Gegenwartsüberblicke. Das Blatt kündigt eine Zukunft an, in der ungefähr (!) drei Feldzüge des eschatologischen Krieges ablaufen. Man hat Mühe, ein klares Bild zu gewinnen. Immer wieder setzt der Apokalyptiker neu an oder greift zurück. – Ein erster Feldzug findet auf dem Boden Palästinas statt (1–3); ein zweiter gegen Ägypten (4a); ein dritter gegen die

⁴⁵ So jetzt *F. Dexinger*, Henochs Zehnwochenapokalypse und offene Probleme der Apokalyptikforschung, Leiden 1977, 135–139; Anm. 97 jedoch vorsichtiger: evtl. beziehe sich doch auch V. 12 nicht auf die Gegenwart, sondern auf die Zukunft.

⁴⁶ Das zeitgenössische apokalyptische Fragment 4Q 246 (ediert bei *Milik*, aaO. 60 und 261) führt als makkabäerfreundliches Blatt die genannte Korrelation unter genau umgekehrtem Vorzeichen vor. Ethik: „das Volk Gottes erhebt sich.“ Die Zukunftsvorstellung negiert die Ethik: „das Schwert wird von der Erde verschwinden.“

⁴⁷ Vgl. *P. v. d. Osten-Sacken*, Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran, Göttingen 1969, 42–72.

Könige des Nordens (4b); in dieser dritten Phase greift Gott siegend ein, das eschatologische Heil bricht an (4b.5–9a).

„Der Anfang ist, wenn die Söhne des Lichtes Hand anlegen, um zu beginnen gegen das Los der Söhne der Finsternis, gegen das Heer Belials, gegen die Schar von Edom und Moab und der Söhne Ammons (2) und das Heer (...) der Philister und gegen die Scharen der Kittäer von Assur; und mit diesen sind zur Unterstützung die Frevler am Bunde. Die Söhne Levis und die Söhne Judas und die Söhne Benjamins, die Verbannten der Wüste, kämpfen gegen sie (3) (...) mit all ihren Scharen, wenn die Verbannten der Söhne des Lichtes aus der Wüste der Völker zurückkehren, um in der Wüste von Jerusalem zu lagern.

Und nach dem Krieg ziehen sie von dort (4) ge(gen alle Scharen) der Kittäer in Ägypten.

Und zu seiner Zeit zieht er (Gott) heran mit großem Grimm, um zu kämpfen gegen die Könige des Nordens, und sein Zorn sucht zu vernichten und auszurotten das Horn (5) (Belias). Das ist die Zeit des Heils für das Volk Gottes und die Zeit der Herrschaft für alle Männer seines Loses, aber ewige Vernichtung für das ganze Los Belials. Und es wird g(roße) Bestürzung sein (6) (bei) den Söhnen Japhets. Es fällt Assur, aber keiner ist da, der ihm hilft. Die Herrschaft der Kittäer weicht, damit Gottlosigkeit gedemütigt werde ohne Rest und es Rettung nicht gebe (7) (für alle Söh)ne der Finsternis.

(8) (Erkenntnis und Gerechtigkeit) werden alle Enden des Erdkreises erleuchten in immer hellerem Licht, bis alle Zeiten der Finsternis zu Ende sind. Aber zur Zeit Gottes wird seine erhabene Größe leuchten für alle Zeiten (9) (der Ewigkeiten) zu Frieden und Segen, Ehre und Freude und Länge der Tage für alle Söhne des Lichtes“.

Hier könnte der Text enden; aber 9b–12 setzt wieder neu zur Beschreibung des Endkampfes an: „an dem Tage (nun), an dem die Kittäer fallen, gibt es Kampf und gewaltiges Gemetzel vor dem Gott Israels...“ – Mit I 13 wird schließlich noch ein Anlauf genommen: nach wechselseitigem Kriegsglück (2×3 Lose) kommt Gott im siebenten Los den Heiligen zu Hilfe und bezwingt die Feinde (14–16), womit wieder dieselbe Phase wie in 4b geschildert wird.

Das literarkritische Seziermesser verbietet sich: Das krause Bild entsteht, weil der Apokalyptiker der Kolumne aus verschiedenen Quellen schöpft und nicht in der Lage ist (oder sein will), den geschöpften Stoff ordentlich zu systematisieren. In 1–12 ist nicht ein zweiter literarkritisch abzsondernder Autor am Werk, in 1–12 schreibt der Kolumnenapokalyptiker Zukunftserwartungen von Dan 11,40ff ab; die Übereinstimmung geht bis in terminologische Details⁴⁸. 1QM I bietet vielleicht die älteste Wirkungs-

⁴⁸ Vgl. I 1–3 mit Dan 11,40f; I 4a mit Dan 11,42f; I 4bff mit Dan 11,44f; zu I 9b–12 vgl. Dan 12,1. – Vgl. v. d. Osten-Sacken, aaO. 32 Anm. 1; 33 Anm. 5.

geschichte der Danielschriften! – Wo die Kolumne nicht von Daniel abhängt (besonders in 13ff), schöpft der Kolumnist seinen Stoff aus anderen Traditionsquellen (Jom-Jahwe, Heiliger Krieg). Im ganzen ist er ein Kompilator.

Das hält ihn freilich nicht davon ab, gleichwohl eigenes Kolorit in den Stoff zu färben: Bei aller Übereinstimmung sind die Unterschiede zur danielischen Zukunftsvorstellung frappant. Sie lassen sich erklären, wenn man sie auf eine einzige Wurzel zurückführt: auf eine unterschiedliche Ethik der beiden Apokalyptiker. Während der Danielapokalyptiker sich für geduldige Anachorese entschieden hat, scheint der Kolumnenapokalyptiker sich in die Schlachtreihen der makkabäischen Kampfverbände eingereiht zu haben. Nur so läßt sich erklären, daß er die danielischen Zukunftsvorstellungen in eine bestimmte Richtung umbiegt: Kolumne I (1–7) schildert dieselben endzeitlichen Kriegshandlungen wie Dan 11,40–45, aber die Rollen werden vertauscht. Offensiv sind die Söhne des Lichtes, nicht Antiochus, der König des Nordens. Angegriffen wird das Seleukidenreich⁴⁹, nicht das still duldende Volk Israel. Für den Jahweglauben schnaubend entbrannt, *beginnen* die Lichtsöhne den eschatologischen Kampf (1; 3b; 12f). Ja, Edom, Moab und Ammon, die Dan 11,41 verschont, werden von dem kampfbegeisterten Apokalyptiker in den Krieg hineingezogen, ebenso die Philister.

Die Danielabhängigkeit weist zugleich auf eine weitere Korrelation zwischen Ethik und Eschatologie: 1QM I übernimmt von Dan nur solche Zukunftsvorstellungen, die noch innerhalb der Geschichte auf der Erde spielen (Dan 11,40–45). Vorstellungen, die den Anflug des Transzendenten haben, werden nicht aufgegriffen. Wer als Krieger über die Völker zu siegen hofft, möchte danach auch innerweltlich Herrschaft über sie ausüben; er stellt sich das neue Reich, das er selber mitgestaltet, im Horizont des ihm bekannten Erdkreises vor. Zwar wird für 1QM I im Eschaton das bisher Dagewesene übertroffen und ein ewiger Heilszustand eingesetzt werden (8f; 12), das ewige Reich Israels mit seiner Fülle von Erkenntnis und Gerechtigkeit bleibt jedoch auf der Erde vorgestellt⁵⁰. Israel wird zwar als Herrscher verewigt, steigt aber nicht in den Himmel. – Der gewaltlos Duldende dagegen sehnt sich eher weg von der Erde.

⁴⁹ Im damaligen Sprachgebrauch sind „Kittim“ alle in hellenistischer Kultur Lebenden: in Dan 11,30 die Römer; in 1QM I,4 die ptolemäischen, in I,2.6.9.12 die seleukidischen „Hellenen“. – In I,2.6 wird der Seleukidenstaat obendrein in den traditionellen Begriff „Assur“ verschlüsselt.

⁵⁰ Zu „Tebel“ (Erdkreis) in I,8 vgl. Ps 24,1; 93,1; 96,13: die bewohnte, kultivierte Erde.

Beim Wochenapokalyptiker erscheint ein neuer Himmel (91,16f). Auch beim Danielapokalyptiker sind die transzendierenden Züge nicht zu leugnen. Auferstandene werden dereinst wie Engel mit Sternenglanz umgeben sein (12,3). Der „Menschensohn“ von Dan 7 schwebt zum (oder vom?) Himmel; zumindest eröffnet er eine Weltherrschaft, die in überirdische Dimensionen hinübergreift. Nach Dan 2; 7; 12 gibt es keine Kontinuität zum neuen Reich: der Wind verweht die Spreu von der Sommertenne (Dan 2,35). Die Königreiche, die in der Geschichte ein Nacheinander bilden, figurieren am Ende der Geschichte als gleichzeitige Größen; alle zusammen gehen sie im selben Moment wie Antiochus unter (Dan 7,11b.12); der Stein zerschmettert nicht nur die Füße, sondern im selben Moment das gesamte Standbild der Geschichte (Dan 2,34f.44b.45a). Der Stein, der zum neuen Weltenberg wächst, kommt von oben (Dan 2,34.45a), während die vier Königreiche der Weltgeschichte pointiert „von der Erde“ sind (Dan 7,17.23).

Der Apokalyptiker von 1QM I ist ein vehementer Aktivist; seine Zukunftsvorstellung interessiert nicht um ihrer selbst willen und wird deshalb auch nicht systematisch ausgefeilt, sondern kraus belassen. Das Pamphlet von 1QM I verfolgt mit seiner Ansage von Zukunft einen bestimmten Zweck: das „Herz der Söhne des Lichtes“ im Kampfe zu kräftigen; ihnen immer und immer wieder – vielleicht deshalb setzt der Kolumnenapokalyptiker dreimal an, so daß ein krauses Bild entsteht – den End-Sieg zu prophezeien; sie zu ermutigen, auch wenn zwischendurch „das Los des Lichtes“ Rückschläge erleidet, so daß das Herz der Kämpfer „zerschmilzt“ (13f). – Das Zukunftsbild von 1QM I verspricht den makkabäischen Kämpfern, daß ihr Aufstand in einen Endkampf gegen die Völker einmünden werde, den Gott selbst in seiner letzten Phase entscheiden werde, um ewiges Heil herbeizuführen. Mit dieser Zukunftsperspektive im Kopf läßt sich wacker das Schwert schwingen: Eschatologie als propagandistisches Mittel.

2.3.4 Die Tiervision des Äthiopischen Henochbuches⁵¹

Der Verfasser dieser Apokalypse läßt vor den Augen des Lesers den

⁵¹ AethHen 83–90. Das älteste aramäische Handschriftenfragment aus 4Q ist En^f 1 (= 86,1–3), das zwischen 150 und 125 v. Chr. geschrieben wurde (vgl. *Milik*, aaO. 244). Jub 4,19 kennt offenbar die Tiervision. So ist die Datierung in die 160er Jahre v. Chr. wohl begründet: vor Judas' Tod 160 v. Chr.; denn das Böckchen Judas ist unverletzt kämpfend (90,16) bis in die Endereignisse hinein dabei.

Gesamtwerdegang Israels ablaufen: von Adam bis zum Eschaton! Die bekannte biblische Geschichte kleidet er in die Form einer Allegorie: die Väter der Urzeit läßt er als Stiere auftreten, das Volk Israel als Schafherde. Er erzählt von den Schafen, die bei den reißenden Wölfen Ägyptens aufwachsen; von den Widdern Saul und David; von der Zeit der Fremdherrschaft, in der die Raubtiere über die Schafe herfallen: die Löwen (Assyrer), die babylonischen Tiger, zum Schluß die seleukidischen Raben. Der makkabäische Kampf gegen die Raben leitet den apokalyptischen Endkampf ein, dem das eschatologische Reich folgt. – Im Gegensatz zum Danielapokalyptiker geht der Tiervisionär in seiner Gegenwartsbeschreibung ausführlich und positiv auf die Makkabäer ein:

„Ich sah, bis daß jenen Lämmern Hörner sproßten, und die Raben ihre Hörner niederwarfen.

Ich sah, bis daß ein großes Horn bei einem von jenen Schafen hervorsproßte (bei Judas Makkabäus), und ihre Augen wurden geöffnet. Es weidete sie, und ihre Augen öffneten sich, und es schrie nach den Schafen. Als die Böcke es sahen, liefen ihm alle zu“ (90,9f).

„Jene Raben kämpften und fochten mit ihm und suchten sein Horn zu beseitigen, hatten aber keine Gewalt über es“ (90,12).

Das Bockchen Judas ist siegreich in den Kämpfen. Der Engel Michael, der in Dan 12,1 ohne menschliches Zutun rettet, arbeitet in der Tiervision mit dem Makkabäer zusammen: er hilft „dem Bockchen und zeigt ihm alles“ (90,14). Als das Bockchen mit seinem großen Horn zum erstenmal auftrat, wurden den Schafen die „Augen geöffnet“, „die Böcke liefen ihm alle zu“. – Der Tiervisionär steht auf seiten des bewaffneten Widerstandes! Hörner müssen wachsen, damit gegen die Hackschnäbel der Raben die Herde gefeit ist!

Dieses Interesse des Tiervisionärs offenbart sich auch in seinem Geschichtsüberblick, wo er Ereignisse nennt, die für seine Gegenwart *transparent* sind; „typologisches“ Geschichtsverständnis auch hier:

Es „begannen die (ägyptischen) Wölfe, ... (die Schafe) zu bedrücken, so daß die Schafe schrien und zu ihrem Herrn klagten“ (89,15.19).

„Die Hunde, Füchse und Wildschweine (Philister, Ammoniter, Edomiter) fingen an, jene Schafe zu fressen“ (89,42; siehe ebenso V. 46.49.57f).

Entsprechend die seleukidische Verfolgung: „Ich sah, wie Raben auf die Lämmer losflogen ... und die Schafe zerstückelten und verschlangen“ (90,8.11).

Seinem Ethos getreu notiert der Autor je die Auswege aus der Bedrängung: durch Stoßen befreiten die Widder Saul und David die Schafe von den Hunden, Füchsen und Wildschweinen (89,42f.45f.49). Vor den

ägyptischen Wölfen retteten Exodus und Landnahme, die in der Vision des Aktivisten ausführlich beschrieben werden (89,21–40; in der Wochenapokalypse fehlt die Landnahme!); Vorstellungen des Heiligen Krieges klingen dabei an (89,22.26). „Das Schaf ging auf die Wölfe zu“, heißt es in 89,18 von Mose, der mutig den Ägyptern die Stirn bot und so vorgelebt hat, was die makkabäischen Kämpfer gegenüber den Seleukiden praktizieren.

Für die Zukunftsvorstellung gilt dasselbe wie bei 1QM I: Die Eschatologie soll offenbar zum Kampf ermuntern und Siegeszuversicht einflößen. Der Tiervisionär meint den Kämpfern den glücklichen Ausgang des Krieges wieder und wieder prophezeien zu müssen. Das geht auf Kosten der Systematik! Die Wiederholungen zerstören das Bild eines klar gegliederten Ablaufes der Endereignisse.

Nur ein Beispiel: Wie in 1QM I dreimal zur Beschreibung des Endkampfes angesetzt wurde, so wird in 90,13–18 zweimal ein Anlauf genommen: V. 13–15 und 16–18 schildern nahezu je dieselbe Sache. V. 13 und 16: der letzte große Angriff der Völker gegen Israel. V. 14.(17): der Erzengel hilft. V. 15.18: in der letzten Phase streitet Gott selbst wie im „siebten Los“ von 1QM I 14.

Wie in 1QM I gilt auch hier: Wer aktiv streitet, sieht seine Zukunft auf der Erde. Das neue Reich ist zwar ein apokalyptisch ewiges, findet aber auf der Erde statt, die nicht transzendiert, sondern gesäubert wird. 90,28f: Der alte Tempel wird auseinandergenommen, verpackt und in den Süden geschickt; *an derselben Stelle* (V. 29) wird der eschatologische, schönere und größere Tempel gemauert, in dem sich im ewigen Reich die Völker versammeln werden (V. 33ff). Auch die Gerichtsszene spielt auf der Erde im „lieblichen Lande“ (90,20.26). Nicht weg von der Welt, sondern ewige Reinigung der Welt und ihrer Bewohner: „die Schafe werden weiß sein und ihre Wolle . . . rein“ (90,32).

Wie weit alle Schriften dieser frühen Apokalyptik vom Dualismus entfernt sind, erhellt in ihren Visionsüberblicken aus dem Ineinanderfließen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; die drei Zeiten werden nahtlos nacheinander am Stück präsentiert. – Für die Kämpfer, Kolumnenapokalyptiker wie Tiervisionär, wird der gegenwärtige makkabäische Aufstand in den eschatologischen Endkampf überleiten, der auf Erden das ewige Reich konstituieren wird. Aber auch zum Beispiel beim Danielapokalyptiker fehlt (trotz jener transzendierenden Züge) jede dualistische Perspektive. Die Exegeten legen meist den Finger darauf, daß im Dan die Weltgeschichte stetig zum Bösen hin depraviere; wir sollten uns eher umgekehrt darüber wundern, daß der Apokalyptiker von seiner

eigenen, tatsächlich teuflischen Gegenwart her nicht zurückschließt auf totale Bosheit der gesamten Weltgeschichte, sondern ein *Gefälle* zuläßt, mithin trotz seiner eigenen bösen Welterfahrung noch differenzieren kann! Einen „Satan“ und dessen gefallene Engel kennt der Danielapokalyptiker noch nicht.

2.4 Die Konfiguration der drei Minimierungskategorien⁵²

Die *bewaffneten Widerstandskämpfer* des Makkabäeraufstandes stellen die „Minimierung“ der religiösen und politischen Unfreiheit in den Vordergrund. „Die Freiheit ist uns um so teurer, als von ihr die Möglichkeit abhängt, Gott wieder zu verehren“ (Jos. Ant. 12,7,3).

Zur Notminimierung gibt 2 Makk 8,28.30 einen Hinweis: die Krieger helfen mit der Beute den Witwen, Waisen und Alten.

Skala der Prioritäten: Minimierung von Unfreiheit

Minimierung von Not

keine Minimierung von Gewalt.

Beim *gewaltlosen Widerstand* gilt:

Minimierung innerer Not sowie Gewaltlosigkeit rangieren vor der Minimierung äußerer Not und Unfreiheit.

3. SOZIALGESCHICHTE

Wird die sozialgeschichtliche Situation der Apokalyptiker einen Hintergrund für das widersprüchliche Ethos abgeben können? Warum partizipieren die einen an der Gewalttätigkeit des Makkabäeraufstandes, warum die anderen nicht?

3.1 Befund

3.1.1 Der *Danielapokalyptiker* ist ein Gelehrter, dem Bücher und Feder, die Exegese der heiligen Schriften tägliches Brot sind. Wir sind in der glücklichen Lage, ihn in Dan 9 direkt bei seiner Arbeit zu beobachten. In 9,2 berichtet er:

„Ich achtete in den Büchern auf die Zahl der Jahre, von denen der Herr geredet hatte zum Propheten Jeremia, daß nämlich Jerusalem siebzig Jahre wüst liegen sollte.“ Vgl. Jer 29,10; 25,11.

⁵² Vgl. oben die Einführung in den Band, 9–14.

Das heißt deutlich, daß er zu seiner Jeremiaexegese, die er uns in Dan 9 (besonders V. 24ff) vorführt, „Sekundärliteratur“ zur Hand nahm. Ich meine, daß wir anhand der Qumrantexte sogar erkennen können, welcher Art diese Literatur war:

Ein Fragment aus persischer Zeit zählt von Noah bis zum Endgericht 70 Generationen⁵³, zwei weitere Texte aus persischer Zeit periodisieren die Geschichte in ähnlicher Weise⁵⁴. Ähnlich das aramäische Testament Levi aus dem dritten Jahrhundert sowie 4Q 390⁵⁵.

Nicht nur die Propheten⁵⁶, auch das „Gesetz Moses“ (9,11.13) werden herangezogen. Die Exegese des Mosegesetzes hilft, die gegenwärtige Verfolgung begreiflich zu machen; „wie es geschrieben steht im Gesetz des Mose, so ist all dies große Unglück über uns gekommen“ (9,13). An einigen Stellen verrät der Danielapokalyptiker deutlich, welchem Stande er angehört: „Die da lehren, werden leuchten wie des Himmels Glanz; und die viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne“ (12,3). „Die Verständigen im Volke verhelfen vielen zur Einsicht“ (11,33). Die Danielschriften wollen Lehrmaterial sein, „viele werden es durchforschen und große Erkenntnis finden“ (12,4). – Daniel, mit dem der Apokalyptiker sich identifiziert, wird umrissen als hervorragender Gelehrter, begabt mit „Weisheit, Einsicht und Verstand in jeder Schrift“ (1,17)⁵⁷. Das trifft in der Tat auch auf den Apokalyptiker selber zu, wenn man etwa in den

⁵³ 4QEn^b 1 IV 8–11. Bei *Milik*, aaO. 248 und 30–35.

⁵⁴ 4Q 180,1,1–10 und 181,2,3–6; vgl. *Milik*, aaO. 252.

⁵⁵ Bei *Milik*, aaO. 252 und 255. – Daß hinter der 490-Jahre-Chronologie von Dan 9 auch ein intensives Studium der Chronologie des deuteronomistischen Geschichtswerkes steht, zeigt *K. Koch*, Die mysteriösen Zahlen der jüdischen Könige und die apokalyptischen Jahrwochen: VT 28 (1978) 433–441.

⁵⁶ Vgl. auch 9,6.10. Ferner zahlreiche Bezüge zu prophetischen Wendungen; z. B. 8,10 – Jes 14,12–15.

⁵⁷ Daniel wird allein in Kap. 2–6 14mal als „Weiser“ bezeichnet. Vgl. auch Anm. 31! – Von der Danielfigur her jedoch auf mantische Weise als Verfasser zu schließen, die Anfang des 2. Jh. v. Chr. von Babylonien nach Palästina eingewandert seien (*J. J. Collins*, The Court-Tales in Daniel: JBL 94, 1975, 218–234), scheint mir hergeholt. – *K. Koch*, aaO. 1980, 178 erwägt jetzt, ob jüdische Apokalyptiker nicht in Analogie zu Trägern außerisraelitischer Revelationsliteratur zu bestimmen seien: etwa zu wandernden Trägern von iranisch-pseudepigrapher Literatur. – Den Danielapokalyptiker konkret als *Wanderlehrer* zu bestimmen, sehe ich keine Möglichkeit; anders hingegen s. unten zum Johannesapokalyptiker!

Visionen seinen Kenntnisreichtum aus dem Bilder- und Bedeutungsschatz orientalischer Mythologie betrachtet.

Der Danielapokalyptiker als Lehrer, Gelehrter, Schriftexeget. –

a) Der Jerusalemer Kult spielt in der israelitischen Religion des 2. Jh. v. Chr. noch eine wichtige Rolle; auch beim Danielapokalyptiker, insofern er den Frevel am Tempel als den Gipfel der Religionsnot beklagt. *J. Lebram* (VT 20, 1970, 523f) wollte entsprechend hinter Dan priesterliche Verfasser vermuten. – Aber sind im 2. Jh. v. Chr. gelehrte Schriftexegeten noch automatisch kultische Tempelpriester? Die *Lehrer und Gelehrten* zählten damals in der Regel bereits zu einem *eigenen Stand*, der organisatorisch aus der Tempelbindung herausgelöst war (vgl. z. B. *Hengel*, Judentum, aaO. 146–148) – ohne daß dem ganzen Stande deshalb die Hochschätzung für den Tempelkult abhanden gekommen wäre! Eine Antihaltung gegen den Jerusalemer Kult legte erst wenig später ein bestimmter Lehrer, der „Lehrer der Gerechtigkeit“ von Qumran, an den Tag; noch nicht hingegen der Lehrer der Danielschriften, noch nicht hingegen die zeitgenössischen Grammatik-Kollegen von 1 Makk 7,9ff (sie anerkennen den Priester Alkimos mitsamt seinem Anspruch auf das hohepriesterliche Amt), noch nicht der Lehrer von Sir 51,14, der als Privatmann am Tempel betete.

b) Wir sahen oben, daß der Danielapokalyptiker *keine* Esoterik pflegte. Er trifft sich darin mit anderen Gelehrten, die unesoterisch das einfache Volk zu ihrem Adressaten gewählt haben: Vgl. Dan 11,33ff; 12,3 (die „vielen“) mit Sirach 51,23ff; 37,26; 11 QPs^a 154,4.7.8 (s. dazu unten); 1QSa 1,6–8; TestLev 13,2; Jub 19,14; 11,16; R. Jose b. Joezer in Gen.R. 65,22.

c) Den von der Tempelorganisation unabhängigen Stand des jüdischen Gelehrten dieser Zeit beschreibt Sirach in 39,1–11; 51,13ff.23ff. In 38,24ff wird der Stand als eine eigene gesellschaftliche Größe auch von den handwerklichen und bäuerlichen Berufen abgegrenzt! – Ist der Danielapokalyptiker in der Tat *soziologisch* nicht anders zu bestimmen als die Lehrer der sog. israelitischen „Weisheit“, von denen Sirach einer war? Daß Propheten-Forscher zum selben Stande wie die „weisheitlichen“ Gelehrten gehören, wird ausdrücklich in Sir 39,1 vermerkt: die Prophetenexegese, ja die biblische Schriftkunde überhaupt wird als eines der „Forschungsfelder“ dieses Standes genannt.

Die soziologische Verortung bedeutet nicht, daß des Apokalyptikers *Lehre* einlinig aus der israelitischen „Weisheits“-Tradition abgeleitet sei. Der gemeinsame soziale Raum macht lediglich verständlich, warum einige „weisheitliche“ Motive wie Determinismus und universale Geschichtsschau auch im Danielbuch wieder auftauchen: es sind Motive, die im sozialen Milieu der jüdischen Gelehrten umfließen; und ja nicht nur in dem der jüdischen Gelehrten, sondern in dem der geistig hochstehenden Kreise der Antike überhaupt, wenn man Pseudonymität, Weltepochemenspekulation, Angelologie u. a. m. als gemeinantike, synkretistische Motive erkennt. – Was den Danielapokalyptiker inhaltlich von seinen „weisheitlich“ geprägten Gelehrten-Kollegen unterscheidet (eschatologische Ausrichtung, vorgebliche Visionserfahrung, Orientierung an prophetischen Jom-Jahwe-Aussagen usw.), erwächst anderen Wurzeln: diese Motive erhält der Danielapokalyptiker, weil er als Gelehrter ein „Forschungsfeld“ entschiedener beackert als seine „weisheitlichen“ Kollegen: das der prophetischen Schriften.

Die in der Exegese aufgebrochene Alternative, ob Apokalyptik nun einen „prophe-

tischen“ oder einen „weisheitlichen“ Hintergrund habe, könnte m. E. von dieser sozialgeschichtlichen Bestimmung her aufgelöst werden: soziologisch steht der Danielapokalyptiker neben den „weisheitlichen“ Lehrern wie Sirach; lehrmäßig, inhaltlich jedoch ist er seinen „Forschungsobjekten“ näher, den Propheten! – Nur so rückt sich auch der merkwürdige Anachronismus jener Alternative zurecht: „Propheten“ hatte es schließlich schon drei Jahrhunderte lang nicht mehr gegeben, „Weisheit“ wie das Sirachbuch noch im 2. Jh. – Es löst sich auch *Lebrams* (aaO. 519f) Beobachtung, daß die Apokalyptik sich nicht im Inhalt, sondern in der Methode der Erkenntnis von der Prophetie unterscheidet; während die Erkenntnis-methode in die Nähe der „Weisheit“ führt, da der Leser oftmals mit indirekter, verhüllter („transparenter“) Information versehen wird und so zur eigenen denk-rischen Mitarbeit aufgerufen ist. – Sehen wir hier wie oben bei den Danielerzählun-gen, daß eine „räumliche“ Interpretation, die die Situation (hier die soziale Situation) als dritte Dimension mit berücksichtigt, eine „flächige“ Alternative auflöst? Eine Alternative zwischen „grün“ und „rund“?

d) Daß auch andere Apokalyptiker dem Stand der gelehrten Schriftexegeten angehörten, erhellt daraus, daß die Prophetenbücher (prä)apokalyptische Redak-tionen erfahren haben; daß also gerade Vorläufer und schließlich Exponenten der Apokalyptik sich gelehrt und intensiv mit der Prophetenliteratur beschäftigten, das prophetische Erbe verwalteten und aktualisierten. – Vgl. *Duhms* und *Gressmanns* These vom literarischen Ursprung der Apokalyptik, die freilich einseitig alle situativen Faktoren vernachlässigt: erst die zeitgeschichtlichen Faktoren gaben den Gelehrten den Anstoß, prophetische Vorstellungen so umzuinterpretieren, daß daraus Apokalyptik entstand. Daß der Eschatologe in einem Vakuum saß, in dem ihn nur alte Bücher inspirierten, ist eine merkwürdig sterile Vorstellung.

e) Wenn der Danielapokalyptiker sich mit der hellenistischen Bildung und auch der gymnasialen Erziehung auseinandersetzt (s. o.), so legt es sich nahe, seine Herkunft nicht allzu fern von den Kreisen anzusiedeln, die von der hellenistischen Infiltra-tion am stärksten bedroht waren (städtische Oberschicht). Ja, offenbar ist der Danielapokalyptiker – trotz seiner antihellenistischen Haltung – bis zu einem gewissen Grade selber mit hellenistischer Bildung befrachtet, denn in Kap. 11 benutzt er eine pagane Geschichtsquelle: Kap. 11 bietet fürs 3. Jh. keine Geschichte Israels, sondern detaillierte Darstellung von ptolemäischer und seleukidischer Politik, in der Israel nirgends vorkommt; erst ab V. 14 wird gelegentlich ein schüchterner Seitenblick auf Judäa geworfen. – Auch die „weisheitlichen“ Gelehr-ten-Kollegen gehörten der städtischen Oberschicht an (Sir 38,24ff; 39,4)!

3.1.2 *Der Wochenapokalyptiker* zählt ebenfalls zu den Lehrern und Gelehrten. Die Henochfigur, mit der er sich pseudonym identifiziert, porträtiert er als Dozenten vor einem Auditorium von „Söhnen“ (93,2f). Beim belehrenden Vortrag⁵⁸ läßt er Henoch ein Schriftstück in der Hand halten (93,1), anders kann er sich die Szene gar nicht vorstellen! – Auf die Idee, die Geschichte in Wochen zu gliedern, kommt er, weil er sich im jüdischen Schrifttum auskennt⁵⁹. – Erkenntnis, Verstehen und Einsicht

⁵⁸ En^s 1 III 18.23; vgl. aethHen 93,1.3.

⁵⁹ S. o. die die Geschichte periodisierenden Texte aus persischer Zeit.

werden groß geschrieben⁶⁰. Wo keine Weisheit ist, wird das Volk erobert, und es wandert ins Exil (93,8). – Dem Verstehen entspricht das Verstehen-Machen, das Unterrichten⁶¹. Der Wochenapokalyptiker will „siebenfältiges Wissen“ vermitteln⁶²; er will ausdrücklich „Zeuge der Gerechtigkeit“ sein (Kol. IV 12).

3.1.3 Es scheint sich eine Korrelation zwischen sozialem Milieu und Ethos zu ergeben: Apokalyptiker, die sich nicht an Gewalttätigkeit beteiligen, sind Lehrer, Gelehrte, Grammateis. – Diese Zuordnung von sozialem Stand und Ethik bestätigt sich in *1 Makk 7,12*: Während Judas Makkabäus dem Alkimos die Stirn bietet (7,11), erkennt eine Gruppe von *Grammateis* um des lieben Friedens willen den unreinen Alkimos als Hohenpriester an; kompromißbereit scheuen sie den offenen Konflikt. – Über die Zukunftsvorstellung dieser Grammateis wissen wir freilich nichts. Man wird in ihren Reihen auch Nicht-Apokalyptiker vermuten dürfen.

Die Korrelation zwischen Ethik und sozialem Hintergrund bestätigt sich schließlich auch bei einem Psalmenautor (11QPs^a 154) der Zeit zwischen 175 und 150 v. Chr.⁶³. Auch er kann nicht unbedingt als Apokalyptiker angesprochen werden⁶⁴. Jedoch ist er wie der Danielapokalyptiker ein Weiser und Lehrer.

„Bildet eine Gemeinschaft, um seine (Gottes)Hilfe zu verkündigen.
Und werdet nicht nachlässig, seine Macht kundzutun
und seine Majestät allem einfachen Volk.
Denn um die Ehre Gottes kundzutun,
wurde die Weisheit gegeben,
und um die Menge seiner Taten zu erzählen,
wurde sie den Menschen geoffenbart“ (V. 4–6).
„Von den Türen der Gerechten wird ihre (der Weisheit) Stimme gehört
und von der Versammlung der Frommen ihr Gesang.“

⁶⁰ 93,8; 91,14. Allein in 93,2.10 stehen für dieses Wortfeld vier verschiedene Vokabeln. – Der aramäische Text bietet über den aeth. hinaus: „Weisheit“ (En^s 1 IV 13 = 93,10) und „Lesen“ (III 22). – Die Geburt des Weisen (Henoch) ist das Sabbatereignis der ersten Weltwoche (93,3)!

⁶¹ In 93,2f dafür drei verschiedene Vokabeln.

⁶² 93,10; s. Anm. 42f.

⁶³ So datiert A. Sanders, *The Dead Sea Psalms Scroll*, New York 1967, 109.

⁶⁴ Seine Zukunftsvorstellung: Gott wird aus „böser Zeit“, „aus der Hand der Fremden“ und „Gottlosen“ erretten (V. 16–18) und aus Jakob und Israel ein „Horn“, einen „Richter der Völker“, aufrichten (V. 19; gemeint ist eine für den Verfasser noch zukünftige Messiasgestalt, nicht Judas Makkabäus, der selbst in der Tiervision nicht als „Richter der Völker“ auftritt). Gott wird „auf dem Zion sein Zelt ausspannen“ und für immer dort wohnen (V. 20).

Wenn sie (die Frommen) zusammen essen ... und trinken in Gemeinschaft, sinnen sie über die Tora des Höchsten, sprechen sie, seine Macht kundzutun“ (V. 12–14). „Wer den Höchsten rühmt, den nimmt er an wie jemanden, der ein Speiseopfer darbringt“ (V. 10).

Die Begriffe „Verkündigen“, „Erkenntnis“, „zu Erkenntnis bringen“ begegnen in den 20 Versen des Psalmes zehnmal; von der personifizierten „Weisheit“, die durch den Mund der Gerechten spricht, ist zusätzlich sechsmal die Rede! Die Tora ist der Gegenstand des Nachsinnens (V. 14); zum Tempeldienst hingegen besteht Distanz (V. 10.11).

Die Majestät und Hilfe Gottes will der Psalmist dem einfachen Volke verkündigen. Dies ist sein belehrendes und zugleich tröstendes Handeln, das mindestens so wichtig sei wie Opfer und Tempeldienst (V. 10f). Von einem kriegerischen Aktivismus ist trotz „böser Zeit“, „Fremder“ und „Gottloser“, in deren Gewalt die Gerechten sich befinden (V. 16–18), nichts zu spüren. Gottes allein ist die Hilfe (V. 4.16–20).

3.1.4 Der *Apokalyptiker von 1QM I*, der Mann des Schwertes, kommt aus einem anderen sozialen Milieu: Er ist Priester, nicht adeliger Priester Jerusalems, sondern Vertreter der niederen Priesterschaft: in 1QM I, 2 werden noch vor den „Söhnen Judas und Benjamins“, den normalen Bewohnern Judäas, betont die „Söhne Levis“ genannt!

Als Mann des Schwertes und nicht der Feder gehen dem Kolumnenapokalyptiker literarische Kunstmittel ab. Er weiß Kunstgriffe wie geistreiche Pseudonymität oder die damit zusammenhängende Einkleidung eines Geschichtsüberblickes in die Form einer prophetischen Vorhersage nicht zu nutzen; ganz im Gegensatz zum Wochenapokalyptiker, der verglichen werden kann, weil er einen etwa gleich langen Text schreibt. Das visionäre Offenbarungselement, wie wir es in den Apokalypsen der Gelehrten finden („ich sah ein Gesicht in der Nacht, ich war entsetzt, das Gesicht erschreckte mich“, z. B. Dan 7,2.15; aethHen 93,2), erwähnt er mit keinem Wort. Zu hören ist nicht einmal ein simples „ich sah“, wie es der Tiervisionär des aethHen gebraucht. Dieser Kämpfer „sah“ nicht – er schrieb ab, zum Beispiel aus den Danielschriften!

3.1.5 Der den Makkabäeraufstand unterstützende *Tiervisionär* gehört ebenfalls priesterlichen Kreisen an. – Von den Schriften der gelehrten Grammateis unterscheidet er sich durch eine ungewöhnlich starke Betonung des Tempels; auch die Danielschriften werden darin bei weitem übertroffen. – Der Tempel nimmt im Geschichts- und Zukunftsüberblick der Tiervision (85–90) das Zentrum ein. Apostasie wird als Abfall vom Tempelkult definiert (89,51.54.73f.32–36); auf die Tora wird dabei mit

keiner Silbe abgehoben⁶⁵. Wenn in dem Geschichtsüberblick etwas vom Gesetzeswerk der Tora zu spüren ist, dann sind es die kultischen (!) Reinheitsvorschriften in 89,73. Selbst am Sinaí bleibt das Gesetz unerwähnt; wichtig ist die dortige Theophanie, die den *Kult* stiftet: die Stiftshütte wird gebaut (89,30f.36). – Alles Geschehen wird auf den Tempel bezogen: Die Schafe deponieren das eschatologische Schwert nach dem Kampf im Tempel (90,34). Das Strafgericht an den Apostaten wird vollstreckt gleich rechts neben dem Tempel (90,26). Der alte Tempel wird zu Beginn des Eschatons verpackt, in den Süden des Landes verschickt und ein neuer Tempel in Jerusalem errichtet (90,28f), in dem die Völker sich versammeln werden – und so weiter⁶⁶.

Die Tiervision stammt nicht nur aus priesterlichen Kreisen, sie wurde dort zunächst auch tradiert: Ein aramäisches Fragment der Tiervision (86,1–3 = 4QEn^{f1}) ist zwischen 150 und 125 v. Chr. vom selben Schreiber wie das priesterliche Fragment 4Q TestLevi^b geschrieben worden.

3.1.6 Die Korrelation von sozialem Milieu und Kriegsethos bestätigt sich in 1 Makk 5,67: „viele Priester fielen, die... die Feinde angegriffen hatten“. – Schließlich: die Makkabäer selber, die Familie des Mattatias, waren eine Landpriesterfamilie aus Modein! (1 Makk 2; vgl. 1 Chr 9,10; Neh 11,10).

Während die Autoren von 1QM I und Tiervision in Ethik und sozialem Stand mit den Makkabäern auf einer Ebene stehen, so fehlte den Makkabäern gleichwohl die apokalyptische Zukunftsvorstellung – soweit das aus den freilich späteren Makkabäerbüchern beurteilt werden kann. Die makkabäische Familie kämpfte dafür, daß die Geschichte mit mehr Freiheit für die Juden *weiterlaufen* konnte: sie kämpfte für Religionsfreiheit und nach 164 v. Chr. für die politische Freiheit Israels, sie wollte sich im Andenken ferner (!) Generationen „einen Namen“ machen (1 Makk 2,51; 3,9).

3.2 Auswertung

Der Unterschied in der Ethik der Apokalyptiker läßt sich sozialgeschichtlich abbilden: Die gewaltlosen Widerstandskämpfer entstammen den Kreisen der Gelehrten, Grammateis und Lehrer. Die Aufständischen

⁶⁵ Vgl. dagegen die Lehrer: 11QPs^a 154,14; Dan 9,4f.10f.13; beim Wochenapokalyptiker die „Gerechtigkeit“ (s. o.) und die Tora (93,6). – Gelehrte, die die Tora exegesieren, setzen andere Akzente als Priester, die den kultischen Dienst versehen.

⁶⁶ 89,36.40.50f.54.56.66f.72f; 90,29.33–36.

gehören zur Priesterschaft; 1QM I und die Makkabäerfamilie lassen sich darüber hinaus als niedere ländliche Priester bestimmen. Gelehrte Exegeten sind Männer der Feder, die mit dem Schwert in der Hand ungelenkt dastehen; der Knüppel liegt dem Landpriester besser in der Hand!

| | | | | |
|--------------|-------------------------|--|------------------------|---------------|
| | Ps 154; 1 Makk 7,12f | Woapk; Dan | 1QMI; Tiervis. | Makkabäer |
| Eschatologie | Nichtapk | Apokalyptisch „im Himmel“ „auf Erden“ | | Nicht- apk |
| soz. Raum | Gelehrte, Grammateis | | (Land)priester | |
| Ethik | gewaltloser Widerstand | | bewaffneter Widerstand | |

Der Zusammenhang zwischen „Ethik“ und „sozialem Raum“ erscheint enger als der zwischen „Ethik“ und „Eschatologie“. Die gewaltlos leidenden Apokalyptiker tendieren in ihrer Eschatologie zwar dahin, die Kontinuität zum Jetzt und Hier aufzukündigen und sich „in den Himmel“ zu sehnen, während die militanten Aktivisten das ewige Reich „auf Erden“ erwarten. Darüber hinaus aber ist die Zukunftsvorstellung im Blick auf die Ethik indifferent: Nicht-Apokalyptiker und Apokalyptiker greifen gemeinsam zum Schwert, Nicht-Apokalyptiker und Apokalyptiker sind sich einig in der Gewaltlosigkeit.

3.3 *Verhältnis Situation–Tradition*

Das dargestellte Korrelationsgefüge repräsentiert die Zeitmodi „Zukunft“ und „Gegenwart“. Spielt die überlieferte Vergangenheit keine Rolle? Im Blick auf die ethische Alternative „gewaltlos“ – „Schwert“ ist die Tradition ambivalent:

Der Gewaltlose kann aus der Überlieferung lesen, daß umkommen soll, wer Menschenblut vergießt (Gen 9,5f; Sach 4,6; Dtn 23,8; Lev 19,18; 1Chr 22,8). Und der Krieger kann sich auf Feldschlachtreden berufen (Dtn 7; 9; vgl. Ri 5).

Ist die Pflege der gegensätzlichen Traditionen an bestimmte soziale Räume gebunden? Ist zum Beispiel der levitische Priester nicht nur deshalb für bewaffnetes Handeln anfällig, weil er sich wirtschaftlich

schlecht steht⁶⁷, sondern auch deshalb, weil er erlebt, wie in der Priesterschaft schon immer die Tradition des Guttheißens von Kriegshandeln lebendig gehalten wurde, während sie in anderen sozialen Räumen negiert wird?

Nicht nur 1QM I, sondern die ganze Kriegerrolle 1QM stammt aus priesterlichen Kreisen. Die späteren Schichten von 1QM sind priesterliche Liturgien des Heiligen Krieges, die Distanz zu wirklichem Kriegsgeschehen offenbaren: das heißt, daß auch in Friedenszeiten Priester sich mit dem Krieg und seinen Überlieferungen befaßten. Darf man das als Indiz dafür werten, daß es in der Priesterschaft des Spätjudentums eine Tradition des Für-Möglich-Haltens und Befürwortens von kriegerischem Handeln gab? Auffällig ist, daß auch in den zelotischen Kreisen wieder Priester dominant sind⁶⁸! – Eine traditionelle Affinität der Priesterschaft zum Kriegsethos könnte darauf zurückgehen, daß es schon in Altisrael das Amt des Priesters war, auf dem Schlachtfeld die Soldaten zu ermuntern, die Feldschlachtreden zu halten (Dtn 20,2f)⁶⁹.

Jüdische Lehrer und Schriftgelehrte haben analog sich nicht nur einmal, sondern immer wieder für Gewaltlosigkeit entschieden⁷⁰; bei den Rabbinen schließlich können wir eine ausgebildete Tradition der Gewaltlosigkeit greifen⁷¹.

Es scheint demnach der soziale Raum nicht nur durch Gegenwartsfaktoren (wie die ökonomische Lage o. ä.) definiert zu sein, sondern auch durch bestimmte ethische Traditionen, die in ihm lebendig sind. – Insgesamt ist für die ethische Entscheidungsfindung die Priorität des „sozialen Raumes“ vor der „Eschatologie“ festzuhalten, die Priorität der Situation vor der Zukunftsvorstellung.

⁶⁷ Vgl. z. B. Dtn 10,9; 18,1f und auch verarmte zelotische Landpriester (Anm. 68).

⁶⁸ Jos. Bell. 2,118; 2,425–428; 2,433; 2,652; 4,155ff; 4,181; 4,242; 4,333; 4,335; 4,357ff; 4,365; 4,560; 4,378ff; 5,424.

⁶⁹ Auch die Gestalt des gewalttätigen Priesters Pinhas (Num 25,7ff) wirkte in priesterlichen Kreisen als Vorbild nach: s. 1 Makk 2,54.26 und vgl. P. Lapide, Zukunftserwartung und Frieden im Judentum, in: G. Liedke, aaO. II, 161f.

⁷⁰ Vgl. bei Lapide (aaO. 166) die gewaltlose Friedenspartei der Gelehrten im Jüdischen Krieg.

⁷¹ Vgl. Lapide, aaO. 169–178.

Zweiter Teil: Der Johannesapokalyptiker

1. KLEINASIATISCHE NOT, GEWALT UND UNFREIHEIT AM ENDE DES ERSTEN JAHRHUNDERTS N. CHR.

Schafft der Johannesapokalyptiker Linderung? Die Antwort hängt nicht allein am Wollen, auch am objektiven Können: Mit dem Menschlein des ersten Jahrhunderts spielen die Mächte. Ein weißes und ein rotes Pferd rasen über das Land (6,2–4; Krieg durch die Parther und Bürgerkrieg). Hinter den Kriegsgrossen reitet der Hunger, die Getreidewaage in der Hand (6,5f). Teuerung durchzieht die Provinz⁷², gefolgt von der fahlen Schindmähre der Krankheit und Pest (6,7f). – In Kleinasien regiert der römische Imperator, dieses scheußliche Tier (12,18–13,10), assistiert von einem zweiten Untier (13,11–18; 16,13), das die kaiserlich bestellte Priesterschaft der Provinzen verkörpert.

Die kaiserliche Priesterschaft propagiert für alle verpflichtend den Herrscherkult. Auch in den Gemeinden des Johannesapokalyptikers geht es um Wahrung der Identität! In Pergamon steht der „Thron des Satans“ (2,13): der weit ins Land sichtbare Altar des Zeus. In Laodizea haben die Behörden im Jahre 83 n. Chr. einen Kaisertempel gebaut; in Ephesus ragt ein Kaiserkoloss im Bezirk des Dianatempels. Unter Domitian klettert in Kleinasien die synkretistische Assoziierung der einheimischen Religionen mit dem Kaiserkult auf einen Höhepunkt (Kap. 13). 13,16f: Die kaiserliche Priesterschaft „macht, daß allesamt, die Kleinen und die Großen . . . sich ein Malzeichen an ihre rechte Hand oder an die Stirn geben, so daß niemand kaufen oder verkaufen kann, er habe denn das Malzeichen, nämlich den Namen des Tieres“. Die Stelle ist mit Plinius zu vergleichen (Ep. 10,96,10): Christen werden entdeckt, wenn sie auf dem Markt kein Opferfleisch kaufen, wenn sie weder an öffentlichen Feiern teilnehmen noch beim Namen des Kaisers schwören. Wer den göttlichen Kaiser nicht anbetet, riskiert das Leben (Offb 13,15). Einige Bekenner wurden bereits hingerichtet (2,13; 6,9–11). Die Christenverfolgung Domitians steht in Kleinasien vor der Tür; die Christen leben in höchster Drangsal⁷³.

⁷² Nicht nur ein Domitian-Edikt von 92 AD, auch ein Erlaß des L. Antistius Rusticus bestätigt, daß z. B. in den Jahren 92/93 die Hungersnot an Kleinasien zehrte (s. die Kommentare z. St.).

⁷³ 1,9; 2,9f.13; 7,14; 13,7–10; 16,6; 17,6; 18,24; 19,2.20; 20,4.

2. ETHIK UND CHRISTOLOGISCHE VERGANGENHEIT

2.1 *Ethik der ὑπομονή (Ausharren)*

Der Johannesapokalyptiker hält die kleinasiatischen Gemeinden dazu an, „auszuharren“, „mit Geduld zu überwinden“⁷⁴. „Fürchte dich nicht vor dem, was du leiden wirst... Sei getreu bis an den Tod“ (2,10); „selig die Toten, die in dem Herrn sterben von nun an“ (14,13); „was ihr habt, das haltet“ (2,25). „Wer gerecht ist, der tue fernerhin Gerechtigkeit; wer heilig ist, sei fernerhin heilig“ (22,11). Es gilt, den Namen Christi nicht zu verleugnen (3,8), dem Kult des Nero redivivus um keinen Zoll nachzugeben. Die Entscheidungsalternative Christus – Kaiser ist eine absolute, weshalb Johannes den Kaiserkult als die Nachäffung des Christentums illustriert⁷⁵.

„Erinnere dich, wie du empfangen und gehört hast, und halte es“ (3,3). Aber auch: „Tue Buße... ich habe deine Werke nicht als völlig erfunden“ (3,2f). Die Sendschreiben sind eine kritische Bestandsaufnahme der Gemeinden, in der der Apokalyptiker Mängel offenlegt, zur Buße ruft⁷⁶. Angesichts der Bedrohung soll das Christsein der Gemeinden geläutert werden: Christsein – jetzt erst recht! Umkehren zur „ersten Liebe“ und zu den „ersten Werken“ (2,4f) – so sollen die Christen den Kampf der Gegenwart bestehen, mit trotzig passivem Widerstand.

Der Christ selbst nimmt in diesem ungleichen Kampf nicht das Schwert in die Hand (vgl. 13,10), auch wenn die Gemeinden hart verfolgt werden. Erst der auferstandene Christ hat vielleicht eine Chance, nach dem tausendjährigen Reiche im „Heerlager der Heiligen“ am Endkampf teilzunehmen (20,7ff); jedoch in der eschatologischen Schlacht *vor* dem tausendjährigen Reiche⁷⁷ kämpft der Messias allein, selbst das Engelheer (19,14.19) spielt nur Statistenrolle. Allein das Schwert aus dem Munde des Logos erschlägt die Feinde (19,15.21). Von einem den Menschen beteiligenden heiligen Kriege ist nichts zu hören.

⁷⁴ 2,7.11.17.26; 3,5.11f.21; 21,7; vgl. 1,9; 2,2f.19; 3,10; 12,11; 13,10; 14,12.

⁷⁵ Wie der auferstandene Christus das Todesmal an sich herumträgt (5,6), so ist Domitian der wiedererstandene Nero und trägt dessen verheilte Todeswunde an seinem Körper (13,3.12.14). Wie Christus seine Macht von Gott empfängt, so der Kaiser vom Diabolos (13,2.4). Diabolos, Kaiser und Pseudoprophet (kaiserliche Priesterschaft) formen zusammen eine satanische „Trinität“: 16,13; 20,10. – Das pseudoprophetische Tier schenkt Leben wie der Heilige Geist (vgl. 13,15 mit 11,11) und verkleidet sich als Lamm mit Hörnern wie Christus (13,11). – Dem Taufsiegel der Christen entspricht das Malzeichen des Tieres (7,3; 13,16).

⁷⁶ 2,5f.16.21f; 3,2f.18f.

⁷⁷ 19,11–21.

Gewaltverzicht – aber damit auch Verzicht auf Minderung von Unfreiheit. Obwohl der politische Protest bemerkenswert laut wird, wenn die Weltherrschaft Roms angeprangert wird: Rom, diese „Hure Babylon“, macht die Bewohner des Erdkreises vom Wein ihrer Unzucht trunken (17,2). Als Mutter aller Greuel auf Erden (17,5) herrscht sie über „Völker, Scharen, Heiden und Sprachen“ (17,15; 13,7). Durch Zauberei verführt sie die Völker (18,23). Das Blut der auf Erden Ermordeten klebt an ihren Händen (18,24). Hochmütig „spricht sie in ihrem Herzen: Ich sitze da und bin eine Königin und keine Witwe, und Leid werde ich nicht sehen“ (18,7).

Und Minderung von Not? Auch im ökonomischen Bereich ist der Protest im Vergleich zum übrigen Neuen Testament bemerkenswert laut, ohne daß der Apokalyptiker etwas ändern könnte. 6,5f nennt die Teuerung in der Provinz: mit der Waage wird das Getreide rationiert, „ein Pfund Weizen um ein Silberstück und drei Pfund Gerste um ein Silberstück“. Ungeachtet dessen wird in Rom gepfaßt (17,4; 18,12.16). Händler, Schiffsherren, Kaufleute – sie alle bereichern sich an der Üppigkeit der Stadt (18,3.11.15.17.19.22). Roms Kaufleute sind Fürsten auf Erden (18,23). 18,13: „Zimt und Salbe, Räucherwerk und Myrrhen, Weihrauch und Wein und Öl und Semmelmehl und Weizen und Vieh und Schafe und Pferde und Wagen und Sklaven und Menschenseelen!“ Die Steigerung ist nicht zu überhören. Allein, ohnmächtig ist dieser Protest! – Was nicht ausschließt, daß der Apokalyptiker dort, wo es im kleinen Radius seiner Möglichkeit lag, sich für die Linderung der Not einsetzte: an einer vereinzelter Stelle ist von „Diakonia“ die Rede (2,19; und unten wird von der Bruderliebe des Johannesapokalyptikers zu handeln sein).

2.2 *Das christologische Korrelat*

Leiden ist nicht sinnloses Ertragen, sondern Leiden für Christus: um seines Namens willen (2,3); um des Wortes Gottes und seines Zeugnisses willen (6,9). Das könnte ähnlich der jüdische Apokalyptiker sagen: Leid um Gottes und seiner Gebote willen. – Dennoch hat die Ethik des Erduldens in der Johannesapokalypse eine andere Perspektive als in der jüdischen Apokalyptik: Das Dulden wird christologisch durchdrungen, es wird als *Entsprechung* zum Leiden Christi gesehen.

Das herausragende christologische Datum ist in der Johannesapokalypse das Todesleiden Christi⁷⁸. Des Lammes Würdigkeit beruht gerade darin,

⁷⁸ Vgl. 11,8; 1,18.7.5; 2,8; 5,6.9.12; 13,8; 7,14; 12,11.

daß es erwürgt ist (5,9.12). – Zugleich wird die das Kreuz überwindende Auferstehung Christi genannt (1,18; 2,8); Christus ist Erstgeborener von den Toten (1,5), dem erhöhten Lamm ist Macht beigelegt (7,17) mit „Hörnern“ (5,6) und „Zorn“ (6,16).

Die Entsprechung zwischen Christus und den Christen wird an exponierter Stelle, am Ende der Sendschreiben formuliert: „Wer überwindet, dem werde ich geben, mit mir auf meinem Throne zu sitzen, *wie auch ich* überwunden habe und mich gesetzt mit meinem Vater auf seinen Thron“ (3,21). Gegenwärtiges Dulden ist positiv eine Entsprechung zum Christusgeschehen – und wird dem Christusgeschehen gemäß in Auferstehen und Herrschen münden (20,4). Es bildet sich das Kreuz Christi in der Ethik der Christen ab, zugleich wird von der Christologie her dem Leiden der Christen Zukunft eröffnet⁷⁹.

Die Entsprechung zwischen Christus und den Christen läßt sich an weiterem Textmaterial beobachten: Wie Christus Gottes Sohn (2,18), so werden die Christen Söhne Gottes heißen (21,7). Wie der Drache den Messias verfolgte, so wenig später die Christen, die vom selben Geschlecht wie der Messias sind (12,4f.17). Das christusgemäße Leiden ist ein „Ausharren bei Jesus“ (1,9)⁸⁰. Weil du das Wort, das von meinem Ausharren (am Kreuz) kündet, bewahrst und danach tust, will auch ich dich bewahren (3,10)⁸¹. „Überwinden“ wird sowohl von Christus (5,5; 17,14) als von den Christen ausgesagt⁸². Desgleichen der Titel „Zeuge“⁸³. – Die Erkauften „folgen dem Lamm, wohin es geht“ (14,4).

Der Christ kann sein eigenes Erdulden im Aufblick zum erhöhten geschlachteten Lamm als positiv begreifen und annehmen. Es besteht ein gegenseitiges Sich-Abbilden von Ethik (treu Ausharren bis zum Tod) und Christologie (erwürgtes Lamm). Kann man daraus folgern, daß die Ethik aus der Christologie abgeleitet ist? Ja, insofern diese Christologie nicht nur vorfindliches Leid zu interpretieren und zu verarbeiten hilft, sondern umgekehrt den Christen in der Entscheidungssituation auch dazu anhält,

⁷⁹ Ermöglicht wird die Entsprechung zum Geschick des Erstgeborenen (!) der Toten (1,5) freilich nicht durch eine dem christlichen Leiden innewohnende eigene Heilsqualität, sondern durch die Erlösungstat Christi am Kreuz: 1,5f; 5,9f; 12,11!

⁸⁰ Gemeint ist: Ausharren in/bei Jesus und seinem Leidensgeschick. Vom Gebrauch der Präposition her legt sich „Harren auf Jesus“ nicht nahe.

⁸¹ Der Genitiv („*mein* Ausharren“) ist wie in 2,2.19; 14,12 zu übersetzen! Deshalb legt sich in 3,10 „Harren auf mich“ o. ä. nicht nahe.

⁸² 2,7.11.17.26; 3,5.12.21; 12,11; 21,7.

⁸³ Von Christus 1,5; 3,14; von den Christen 2,13; 17,6. Vgl. auch 11,3 und 11,8, wo der Tod der Zeugen mit der Kreuzigung Jesu in Zusammenhang gebracht wird.

lieber Leid auf sich zu nehmen, als sich der Göttlichkeit eines Domitians zu unterwerfen.

Aber gilt die christologische Motivation auch dann noch, wenn der kleinasiatische Apokalyptiker sich nicht nur für geduldiges Aushalten entschieden hat, sondern sich in seiner Ethik auch weitgehend darauf *beschränkt* und (abgesehen vom verbalen Engagement in Protest, Trost und Mahnung) wenig im Sinne jener drei „Minimierungs“-Kategorien aktiv wird? Spätestens hier wird der Situationsbezug relevant: Das Sich-Beschränken auf geduldiges Aushalten war nahezu die einzige Verhaltensmöglichkeit, die den gegenüber kaiserlichen Behörden ohnmächtigen Christen blieb⁸⁴. Mit anderen Worten: die Christologie vom geschlachteten Lamme würde in veränderter Situation nicht automatisch wieder weitgehende Passivität implizieren müssen.

3. CHRISTOLOGISCH BEDINGTE GEGENWÄRTIGKEIT ESCHATOLOGISCHEN HEILS UND IHRE ETHISCHE RELEVANZ

3.1 *Präsentische Eschatologie*

Eine zweite Modifikation, die die Christologie gegenüber der jüdischen Apokalyptik erwirkt: In der Johannesapokalypse kann nicht von radikal futurischer Eschatologie gesprochen werden, vielmehr gibt es eine Gegenwartigkeit des zukünftigen Heiles; eine Hereinnahme der Zukunft in die Gegenwart: Durch den vergangenen Heilstod Christi (1,5f; 5,9f; 7,14; 12,11) hat die Zukunft des Erlöstseins in der Gegenwart bereits begonnen. 1,5f; 5,9f; 14,3f: Lob dem, der uns bereits erkauft hat aus den Sünden; er hat uns schon zu Königen und Priestern des neuen Reiches gemacht. Johannes ist schon jetzt Teilhaber an der Königsherrschaft (1,9). Allerdings üben die Christen ihre verborgene Basileia noch nicht aus: sie werden erst noch herrschen⁸⁵.

Durch die Vergegenwärtigung eschatologischen Heiles wird eine Antizipation wie 14,8 möglich: in zeitlichem Vorgriff wird von der römischen

⁸⁴ Nicht einmal gewaltsame Minimierung von Unfreiheit wäre eine realistische Möglichkeit gewesen: Die paar verstreuten Christengemeinden in der kleinasiatischen Provinz hätten zu einer Erhebung wie der makkabäischen keine Möglichkeit gehabt; im Makkabäeraufstand organisierte sich nicht nur ein religiöser, sondern ein ethnischer Verband.

⁸⁵ 5,10; 20,4.6.

Hure geredet, als sei sie bereits gestürzt, obwohl in 14,9 noch von der Existenz des reichsweiten Kaiserkultes die Rede ist: Im Sieg Christi ist der Fall der Hure besiegelt, ohne aber schon eingetreten zu sein.

Weniger um zeitliches Antizipieren als um räumliches Aufblicken geht es in 12,10. Obwohl in 12,17 der Drache die Christen noch bedrängt, wird ein paar Verse vorher verkündet: „Nun ist das Heil und die Kraft und das Reich unseres Gottes geworden und die Macht seines Christus“ (12,10). Wie paßt das zusammen? 12,10 betrifft nicht die Erde, sondern die himmlische Welt: der Drache ist aus dem Himmel gestürzt worden (12,7ff), deshalb ist *dort* schon jetzt Reich Gottes und Macht Christi durchgesetzt und kann dort schon jetzt gesungen werden: „Freuet euch, ihr Himmel und die darinnen wohnen“ (12,12). Mit Christus hat die Neuschöpfung begonnen (3,14) und ist für den himmlischen Bereich bereits jetzt vollendet, so daß der Johannesapokalyptiker dorthin aufblickt, wo um den Thron Gottes die Engel und die vierundzwanzig Ältesten versammelt sind⁸⁶. Auch die „Seelen der um des Wortes Gottes willen Getöteten“ (6,9–11) befinden sich schon jetzt vereint im Himmel; dort „ruhen sie aus eine kleine Zeit, bis vollends dazukommen ihre Mitknechte und Brüder, die auch noch sollen getötet werden“ (6,11). – In der Gegenwart gibt es einen Raum, wo das eschatologische Reich Christi sich bereits als Wirklichkeit manifestiert. Zu diesem himmlischen Raum blicken die Bedrängten auf und finden Trost.

Die Lokalisierung gegenwärtigen Heiles ist aber nicht auf den Himmel beschränkt. Wo wird die Gegenwartigkeit des eschatologischen Heiles auch auf der Erde geschichtlich lokalisierbar?

a) Nicht in den Christen, die zwar zu eschatologischen Priestern und Königen gemacht sind, aber diese unverfügbaren Ämter noch nicht ausüben, geschweige denn als Qualität unverlierbar besitzen, sondern aus dem Heil herausfallen können: „Ich werde über dich kommen und deinen Leuchter wegstoßen, wenn du nicht Buße tust“ (2,5). Aller gegenwärtige Indikativ hebt den Imperativ nicht auf: „der Gerechte soll fernerhin Gerechtigkeit tun!“ (22,11).

b) Für den Johannesapokalyptiker ist ein Ort gegenwärtigen Heiles der *christliche Gottesdienst* mit seinen Sakramenten. Die Aussagen, daß der Christ bereits erkaufte und zu einem König und Hiereus gemacht ist, entstammen offenbar der Taufliturgie (1,5f; 5,9f). In der Taufe wird die

⁸⁶ Vgl. 4,4.10; 5,5f.8.11; 13,6; 14,3.

Heilstat Christi vergegenwärtigt; immer wieder ist vom rettenden Versiegeln die Rede, vom Heilszeichen an den Stirnen⁸⁷: gemeint (oder wenigstens Ausgangspunkt der Vorstellung) ist die Konsignation bei der Taufe⁸⁸. – Das Abendmahl verbürgt Christi Nähe (vgl. 3,20; 19,9). – Die Gebete der Christen dürfen vom irdischen Gottesdienst aufsteigen, um in Schalen gesammelt am himmlischen Gottesdienst teilzunehmen (5,8; 8,3f).

Es fällt auf, wie sehr der Johannesapokalyptiker aus dem Erleben des christlichen Gottesdienstes heraus formuliert. Besonders im Rahmen seines Buches (22,15.17.20; 1,3) finden sich Anklänge an eucharistische Liturgie. Die meisten seiner Visionen interpretiert Johannes durch ein gottesdienstliches Stück⁸⁹. Das Buch ist voll hymnischen Materials, das – auch wenn es den himmlischen Gottesdienst beschreiben will – doch irdische Liturgie spiegelt⁹⁰; trotz „Trübsal“ (1,9) wird Johannes nicht müde, Hymnen anzustimmen! Johannes zehrt vom gottesdienstlichen Erleben, das ihn bis in seinen Schreibstil hinein prägt.

c) Ein weiterer Garant der Gegenwärtigkeit des Heiles ist das in den Gemeinden gegenwärtige *Pneuma*. In 1,4f wird es eng mit Gott und Christus verbunden⁹¹. Durch das *Pneuma* redet Christus zu den Gemeinden⁹². Im *Pneuma* kümmert sich der Christus *präsens*, der mitten unter den Christengemeinden weilt (1,13; 2,1), tröstend und mahnend um jede Gemeinde einzeln und kennt sie aus Liebe (1,5; 3,9.19) bis ins Detail⁹³.

⁸⁷ 7,3ff; 3,12; 14,1; 22,4.

⁸⁸ Vgl. H. Kraft, Die Offenbarung des Johannes (HNT) Tübingen 1974, 125f.187. Konsignation: die Bezeichnung mit dem Anfangsbuchstaben des Christus-Namens (X) bei der Taufe.

⁸⁹ Siehe G. Dellings, Zum gottesdienstlichen Stil der Johannesapokalypse, in seinem Aufsatzband: Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum, Göttingen 1970, 449.

⁹⁰ Z. B. 4,11; 11,17f; 15,3f; 1,5f; 5,8ff; 14,2f; 16,5.7. – Vgl. Dellings, aaO. 426.431.448f.450. – O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, Stuttgart 3¹⁹⁶², 19. – K.-P. Jörns, Das hymnische Evangelium, Gütersloh 1971.

⁹¹ Die mit Christus und Gott verbundenen sieben Geister (1,4; 3,1; 4,5; 5,6; vgl. Jes 11,2) sind nichts anderes als eben „der Geist“ (2,7), wie er in den Sendschreiben spricht; die Siebenzahl bezeichnet den Reichtum seines Wirkens.

⁹² 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; 14,13; 19,10. – Daß Christus mit dem *Pneuma* eins ist, zeigt sich schon daran, daß der Menschensohn am Anfang jedes Sendschreibens selbst spricht (1,13.17; 2,1.8.12.18; 3,1.7), während man wenig später erfährt, daß das, was der Menschensohn sprach, die Rede des Geistes war (2,7.11.17.29; 3,6.13).

⁹³ 2,2.9f.12f.19.23; 3,8.14f.

Wer trägt den Geist? Die christlichen Propheten! Das Pneuma spendet nicht wie bei Paulus verschiedene charismatische Gaben, sondern ist einseitig der Geist der Prophetie (19,10), so daß gerade die christlichen Propheten⁹⁴ die Geistträger sind. Johannes läßt keinen Zweifel daran, daß er zu diesen Propheten gehört⁹⁵, daß in ihm der Geist wirkt⁹⁶ und er das Sprachrohr des Christus präsens für die Gemeinden ist (Sendschreiben). Die Propheten selber sind Unterpfand des gegenwärtigen Sich-Mühens Christi um die Gemeinden.

3.2 Vergleich mit der jüdischen Apokalyptik

War der Sieg der Gerechten in der jüdischen Apokalyptik eine rein futurische Angelegenheit? Ist der dortige Determinismus nicht auch eine Art des Antizipierens? Dan 4,14.21; 9,26; 10,21; 11,36: Es wird geschehen, was schon längst beschlossen ist im Rat des Höchsten; im himmlischen „Buch der Wahrheit“ ist die Zukunft schon gegenwärtig existent. – Gleichwohl: christologisch bedingte Gegenwärtigkeit des eschatologischen Heiles war eine für den Gläubigen greifbarere Wirklichkeit (Sakramentsgottesdienst, Prophetenpneuma) als ein seit Jahrhunderten im himmlischen Drehbuch der Geschichte festgeschriebener Ratschluß. Immerhin wird aber deutlich, daß es reine Zukünftigkeit der Zukunft nur da gibt, wo Zukunft als nicht-determiniert, als offen gedacht wird. Daß die Zukunft schon in der Vergangenheit festgeschrieben war, unterstreicht der jüdische Apokalyptiker dadurch, daß er ein Pseudonym wählt, das einer längst vergangenen Gestalt gehört: schon zur Zeit des Henoch war die jetzt nahe apokalyptische Zukunft bei Gott beschlossen. – Interessanterweise verzichtet der Johannesapokalyptiker auf ein altertümliches Pseudonym; er braucht deshalb sein Buch auch nicht für Jahrhunderte zu versiegeln (vgl. Offb 22,10 mit Dan 12,4!). Der Grund liegt darin, daß der baldige Sieg der Gläubigen nicht zur Zeit des Henoch, sondern am Kreuz Christi entschieden worden ist (5,9f: das Lamm wurde geschlachtet und hat erkauft – darum werden sie herrschen). Es ist die Christologie, die den Verzicht auf ein altertümliches Pseudonym erzwingt! Im Christusereignis fußt die Zukunft der Christen: sie ist festgeschrieben nicht im uralten „Buch der Wahrheit“ (Dan 10,21), sondern im „Lebensbuch des Lammes“ (Offb 21,27).

⁹⁴ 10,7; 11,18; 16,6; 19,10; 22,6.16. – Andere irdische Gemeindeämter kommen in der Offb nicht in den Blick.

⁹⁵ 22,9; 19,10; 10,7.

⁹⁶ 1,1–3.9–20; 10,2.7–11; 22,6–8.10.18f.

3.3 Die ethischen Implikationen

Welche ethischen Implikationen haben sich ergeben? Die Sendschreiben zeigen: Wie der Christus präsens sich aus Liebe (1,5; 3,19) um die Gemeinden kümmert, so wendet sich Johannes den Gemeinden zu und bangt um die lauen Gemeindeglieder. Nein besser: Christi liebende Zuwendung geschieht gerade *in* den Tröstungen und Ermahnungen des Apokalyptikers. Anders herum: Johannes interpretiert seine Bruderliebe als ein Medium der Pneumawirksamkeit des gegenwärtigen Christus.

Wie sehr Ethik im Kontext präsentischer Eschatologie gedacht wird, zeigt sich etwas anders auch in 1,9: Johannes ist den anderen Christen „Bruder“ – er ist mit ihnen zusammen schon jetzt „Teilhaber am Reich“. Die gemeinsame Teilhaberschaft führt zu brüderlichem Verhalten; zumal an einem Reich partizipiert wird, in dem der Unterschied zwischen „Kleinen“ und „Großen“ dahinschwinden wird (20,12; vgl. 19,5) und Christus sich mit den Christen brüderlich den Thron teilen wird (3,21; 20,6; 21,7). Wer schon jetzt an diesem Reich verborgen teilhat, richtet sein Handeln schon jetzt nach den Gesetzen dieses Reiches aus.

Vor diesem Hintergrund ist zu beobachten, wo in der Johannesapokalypse das Ethos der Bruderliebe zum Tragen kommt: in der *Ekklesiologie*. Die von Johannes intendierte Binnenstruktur der Kirche ist eine brüder-schaftliche, der Hierarchisch-Anstaltliches abgeht.

Das Prophetenamt ist scheinbar das einzige Amt, das die Johannesapokalypse in den irdischen Gemeinden kennen will (Anm. 94). – Freilich kein institutionalisiertes Amt: Johannes läßt keinen Zweifel daran, daß er Prophetie besitzt, bezieht aber den Titel „Prophet“ (achtmal) nie direkt auf sich selber – als wolle er jeglichem Amtsträgerverdacht vorbeugen.

Der Prophet Johannes will seinen Mitchristen nichts sein als „Bruder“ und solidarischer „Teilhaber“ (1,9; 19,10; 22,9; vgl. 6,11; 12,10). Sein prophetisches Mahnen in den Sendschreiben tönt nicht verfügend von oben herab, sondern lockt und wirbt: dort, wo die Adressaten durch Zukunftsprophetie zum Handeln motiviert werden sollen, überwiegt nicht die Drohung, sondern die Verheißung (siehe gleich 4.); die Freiheit der Entscheidung wird belassen (vgl. 22,11). – An etlichen Begriffen läßt sich die brüderliche Ebenbürtigkeit aller Gläubigen beobachten: Der Titel „Knecht“ hebt nicht die christlichen Propheten heraus (wie man nach 10,7; 11,18; 15,3 vermuten könnte), sondern gilt allen Gemeindegliedern⁹⁷. Sogar die Engel sind nur „Mitknechte“ und „Brüder“ der Chris-

⁹⁷ 2,20; 7,3; 19,2.5; 22,3.

sten⁹⁸. Im Volk der Christen (18,4; 21,3) haben auch die Blutzengen keinen Vorrang: sie sind „Brüder“ und „Mitknechte“ (6,11), die sich – gleichwohl schon im Himmel – genauso wie die übrigen Christen bis zur Parusie gedulden müssen (6,10f). Die Begriffe „Zeugnis“ und „zeugen“ sind nicht allein den im Martyrium blutig Vollendeten vorbehalten (12,17; 19,10; 1,2.9); entsprechend ist das tausendjährige Reich nicht nur ihnen verheißen, sondern allen, die in der domitianischen Verfolgung in Geduld ausharren⁹⁹. „Heilig“ heißen alle auf Erden betenden Gemeindeglieder¹⁰⁰. „Berufen“ und „erwählt“ ist jeder „Gläubige“ (17,14). Über das eschatologische Priester- und Königtum aller Christen (1,6; 5,10; 20,6) sind komplette Monographien geschrieben worden¹⁰¹.

Johannes' bruderschaftliches Gemeindeverständnis steht in eigenartigem Kontrast zur tatsächlichen Gestalt der kleinasiatischen Gemeinden. Am Ende des ersten Jahrhunderts waren die Gemeinden Kleinasiens mit Bischöfen, Presbytern und Diakonen längst hierarchisch verfaßt¹⁰². Davon ist beim Johannesapokalyptiker wenig zu spüren. Er kennt zwar „Presbyteroi“, jedoch befinden diese sich nicht auf Erden, sie versammeln sich nicht um den irdischen Ortsbischof herum, sondern im Himmel um den Thron Gottes (4,10 u. ö.). Ist diese himmlische Spiegelung tatsächlich vorhandener irdischer Gemeindeverfassung als Legitimation irdischer Verhältnisse zu verstehen, oder könnte man in ihr vielmehr Distanz zum irdischen Bischofsamt erblicken? Eben vor Gottes und nicht des Bischofs Thron versammeln sich Presbyter¹⁰³? Das Bischofsamt wird in der Johan-

⁹⁸ 12,10; 19,10; 22,9.

⁹⁹ Vgl. 20,4.6; 2,11. – Die „erste Auferstehung“ gilt den blutig Vollendeten der domitianischen Verfolgung; die anderen Getreuen dieser Verfolgung haben die „erste Auferstehung“ nicht nötig, weil sie bei Anbruch des auf der Erde stattfindenden Millenniums ja noch leben! – Mit der „zweiten Auferstehung“ nach dem Millennium werden die übrigen, vor der domitianischen Verfolgung verstorbenen Christen und Nichtchristen erweckt.

¹⁰⁰ 5,8; 8,3f; 13,7; 13,10; 14,12; 19,8; 20,6.9; 22,11.

¹⁰¹ Vgl. z. B. E. Schüssler Fiorenza, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse*, Münster 1972.

¹⁰² Ignatius Eph. 4,1; Magn. 3,1; 2,1 u. a. Vgl. die Figur Polykarps; auch die Pastoralbriefe (z. B. Tit 1,5); Apg 20,17.28; 14,23; 1 Petr 5,1ff; Eph 4,11; 2,20; 3,5 etc.

¹⁰³ Vgl. zeitgleiche Kritiker des Bischofsamtes bei Ignatius erwähnt: Magn. 4; Sm. 9,1. – Könnten auch die Axios-Akklationen Gottes und Christi (Offb 4,11; 5,9.12) in bewußter Antithese zur entsprechenden Akklamation bei der Bischofsintronisation gestaltet sein? Letztere ist freilich erst in späterem Beleg greifbar: Eus. KG VI 29,4; Sokrates KG 4,30; vgl. 4 Makk 7,6; Sap. 9,12.

nesapokalypse jedenfalls eigentümlich verschwiegen¹⁰⁴! – Die zwölf Apostel erwähnt der Apokalyptiker nur *einmal* am Rande (21,14) als die Fundamente des neuen Jerusalems (und nicht der irdischen Kirche). Zeigt sich darin Distanz zum Amtsapparat des Frühkatholizismus, der sich zum Apostolischen hinwendet und von apostolischer Sukzession lebt¹⁰⁵?

Dem bruderschaftlichen Gemeindeverständnis entspricht – auf der Ebene der kleinasiatischen Gesamtkirche – ein gemeindliches Kirchenverständnis. In den Sendschreiben geht Johannes auf jede kleinasiatische Gemeinde individuell ein und ist über die sie unterscheidenden Details gut informiert; dennoch beansprucht jedes Sendschreiben ökumenisches Interesse¹⁰⁶. Johannes verschickt die Sendschreiben nicht als Einzelbriefe, er hat sie vielmehr alle sieben am Stück im Blick auf die ganze kleinasiatische Christenheit verfaßt¹⁰⁷; dennoch verfolgen sie bestimmte Ziele bei der jeweiligen Einzelgemeinde. Der „Ekklesia“-Begriff, der die Einzelgemeinde bezeichnet (!), steht zu Beginn jedes Sendschreibens im Singular, am Ende jeweils im Plural¹⁰⁸: *Alle* geht das an, was die *Einzelgemeinde* bedrückt. – Mit anderen Worten: man beobachtet ein dynamisches Wechseln und Sich-Vertreten zwischen Gesamtkirche und Einzelgemeinde. Ein durch und durch gemeindlich orientiertes Kirchenverständnis: in der örtlichen Gemeinde manifestiert sich Kirche.

4. FUTURISCHE ESCHATOLOGIE UND IHRE ETHISCHE RELEVANZ

Wie den jüdischen Apokalyptikern geht es Johannes darum, angesichts der Religionsnot das Festhalten am angestammten Glauben tröstend zu bestärken, dabei – wo nötig – Lauheit „anzuheizen“ (3,15; 2,4f), Kompromißbereitschaft auszumerzen und so dem Angriff eine Front des passiven Widerstandes entgegenzusetzen.

Um diesem Propagieren Durchschlagskraft zu verleihen, greift Johannes

¹⁰⁴ Die Gemeindeengel der Sendschreiben sind „personifizierte Doppelgänger der irdischen Gemeinden“, so daß „Engel“ und „Gemeinde“ Wechselbegriffe sind. Diese These hat sich im Anschluß an *Charles, Behm* und *Lohmeyer* durchgesetzt: *A. Satake*, Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse, Neukirchen 1966, 151ff. – Ist es Zufall, daß Johannes die Sendschreiben jeweils direkt an die ganze Gemeinde adressiert und die irdischen Bischöfe dabei übergeht?

¹⁰⁵ In 2,2; 18,20 sind „Apostel“ bezeichnenderweise zeitgenössische Charismatiker, also „Propheten“!

¹⁰⁶ 2,7.11.17.29; 3,6.13.22; 1,4.11; 22,16.21.

¹⁰⁷ Hierapolis, Kolossae, Milet und Troas nennt Johannes nicht, da in der Siebenzahl der Gemeinden sich die Gesamtheit der kleinasiatischen Kirche angesprochen fühlen soll.

¹⁰⁸ Es wird „der Gemeinde in X“ (z. B. 2,1) etwas mitgeteilt, was zugleich „den Gemeinden“ (z. B. 2,7) gilt.

zu drei Mitteln. a) Er verweist auf das christologische Datum des vergangenen Kreuzestodes: auf das vorbildhafte (3,21) Standhalten des geschlachteten Lammes, das zu geduldigem Ausharren ermutigt. b) Die radikal futurische Eschatologie der jüdischen Apokalyptik wird aufgekündigt, neben die Zukunftsperspektive eine dem Gläubigen erfahrbare Gegenwartigkeit des Heiles gesetzt. In der jüdischen Apokalyptik fehlte der Blick auf ein Stück Heilsgewalt; im Tempel hauste das „verwüstende Scheusal“. – Präsentische Eschatologie vermittelt so einen zusätzlichen Kraftimpuls, sie erleichtert dem Christen die ὑπομονή (Ausharren) und zeigt auf diese Weise noch einmal ihre ethische Relevanz, die über das Motivieren von Bruderliebe (siehe 3.3) hinausgeht. c) Beim dritten Mittel treten alte Strukturen der jüdischen Apokalyptik zutage. Das Propagieren, den Glauben gegenüber der Anfeindung rein zu bewahren, erhält auch wiederum dadurch Nachdruck, daß es mit der Ansage naher apokalyptischer *Zukunft* verbunden wird („in Kürze wird untergehen, wer jetzt bedrängt; in Kürze Heil erfahren, wer jetzt standhält“). In der Wahl dieses Mittels der Identitätsstärkung sind Johannes und die jüdischen Apokalyptiker einig¹⁰⁹ – fürwahr ein griffiges Instrument, bedrohten Glauben zu stärken, gar „anzuheizen“ (ζεστός 3,15)!

An den Überwindersprüchen läßt sich zeigen, wie das „Ausharren“ durch die Zukunftsperspektive motiviert wird: „Wer überwindet, dem will ich Macht geben über die Heiden“ (z. B. 2,26). Zukunft als Verheißung für gegenwärtiges Standhalten und somit als *Handlungsmotivation*¹¹⁰! – Vom Pendant, der Drohung, macht Johannes weniger Gebrauch: „Tue Buße, wo aber nicht, werde ich über dich kommen“ (2,5; vgl. 3,3; 16,15). Für die christlichen Adressaten überwiegt die der Verfolgungssituation angemessene Verheißung. – Eine Zukunftsperspektive, die gleichermaßen droht und verheißt, ist die Vorstellung vom ersten und zweiten Tod, von erster und zweiter Auferstehung: nur wer festhält (20,4b), wird die erste Auferstehung erleben, den zweiten Tod nicht schmecken (Kap. 20).

¹⁰⁹ Ungeachtet der Unterschiede zur jüdischen Apokalyptik: Für Johannes ist es nicht nur Gott, sondern vor allem der Christus, der in der nahen apokalyptischen Zukunft die Hauptrolle spielen wird (19,11ff etc.). Und ermöglicht wird die nahe Heilzukunft nicht nur durch einen himmlischen Ratschluß Gottes, sondern durch das geschichtliche Ereignis des Kreuzestodes Christi (z. B. 5,9f). Aber diese christlichen Veränderungen jüdisch-apokalyptischer Zukunftshoffnung ändern nichts an dem apokalyptischen Grundkonsens, daß Gott gegenwärtige Bedrängnis in Kürze ins Gegenteil verkehren wird; und genau darauf kommt es an diesem Punkte an.

¹¹⁰ 2,7.11.17.26; 3,5.12.21; 21,7; auch 2,10; 22,14.

Wichtig ist das Neuanfachen der Naherwartung¹¹¹, die für die Christengemeinden am Ende des ersten Jahrhunderts erloschen war¹¹². Die Naherwartung intensiviert den von der Zukunftsvorstellung ausgehenden ethischen Impuls. Daß Christus zur Parusie in allernächster Zukunft kommen wird, rüttelt die Lauen aus dem Schlaf (Laodizea, Sardes!). „Ich komme bald; halte fest, was du hast“ (3,11).

Die zweite Funktion der Zukunftsvorstellung – speziell der Naherwartung – ist wieder indikativisch die des Trostes. „Gott wird abwischen alle Tränen, ... der Tod wird nicht mehr sein, weder Leid noch Geschrei noch Schmerz“ (21,4). Die Christen sehnen sich nach dem Ende (22,17.20; 6,10).

Dem Griechischen ist die Doppelfunktion von Trost und Mahnung wohl vertraut, da es beide Aspekte in den Begriff der „Paraklese“ eingeschmolzen hat. In der Tat ist der in den Sendschreiben tröstende und mahnende Geist als Paraklet vorgestellt¹¹³. Trost, mit ethischem Anspruch verbunden, ist des Verdachtes entnommen, billiges Vertrösten zu sein.

Die dritte Funktion der Zukunftsvorstellung ist eine geharnischte. – Der Johannesapokalyptiker polemisiert gegen Nikolaiten, Balaamiten und Anhänger der „Isebel“. Diese christlichen Gegner des Johannes „treiben Unzucht und essen Götzenopferfleisch“ (2,14f.20). Da sie die „Tiefen des Satans“ durchschaut zu haben meinen¹¹⁴, glauben sie teilnehmen zu können an heidnischen Gastmählern und Zeremonien.

Die „Lehre“¹¹⁵ der anpassungsbereiten Christen scheint gerade mit der christologisch bedingten Gegenwärtigkeit des eschatologischen Heiles zusammenzuhängen: diese Christen meinen sich anpassen zu können,

¹¹¹ 1,1.3; 2,10.16; 3,3.11; 16,15; 22,7.10.12.

¹¹² Vgl. Apg und Pastoralbriefe. – Das neue Aufflammen ist sowohl als Element der *Tradition* zu verstehen, in der Johannes steht (dazu U. B. Müller, Zur frühchristlichen Theologiegeschichte. Judenchristentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n. Chr., Gütersloh 1976, 38–46), als auch durch die *Verfolgungssituation* bedingt: Der an der Wende zum 2. Jh. in Kleinasien in Leidenszeit geschriebene 1. Petrusbrief erwartet ebenfalls ein nahes Ende (1 Petr 1,6; 4,7.17; 5,10). Wieder greifen Traditions- und Situationsbezug ineinander, beziehungsweise die Befindlichkeit in einer bestimmten Situation führt zur Selektion von Tradition!

¹¹³ Siehe dazu T. Holtz, Die Christologie der Apokalypse des Johannes, Berlin 1962, 209f.

¹¹⁴ 2,24; wohl in dem Sinne, daß es für sie die Macht von Satan und Götzen nicht mehr gibt (vgl. 1 Kor 8,4).

¹¹⁵ 2,14.15.20.24.

weil sie sich offenbar vollendet wissen. „Ich bin reich und satt und brauche nichts“ (3,17); Sardes meint zu leben (3,1). Dieser Enthusiasmus, der die endgültige Erlösung spiritualisiert und schon jetzt zu besitzen meint, lag in der Luft: Polykarps Gegner dachten so (Polyk. 5,2); Hippolyt schreibt seinen Nikolaiten eben solche Vorstellungen zu¹¹⁶.

Gegen das Vollendungsbewußtsein, das ohne futurische Eschatologie auskommt, hält Johannes seine apokalyptische Zukunftsvorstellung. Er bejaht zwar, daß die Christen in der Taufe zu Priestern und Königen gemacht wurden, unterstreicht aber, daß ihnen das verborgene Heil aus den Händen gleiten kann, wenn sie es nicht bewähren (2,5). Johannes schiebt mit der apokalyptischen Zukunftsvorstellung, die das Noch-Ausstehende beschreibt, einen antienthusiastischen Riegel vor. Noch herrschen die Christen nicht! Durchstoßen wird der Nebel der Illusion, den ein spiritualistisches Erlösungsverständnis verbreitet. „Du sprichst: Ich bin reich und satt... und weißt nicht, daß du elend bist“ (3,17).

Der Weg ist frei für einen Realismus, der sowohl den Diabolos als auch Gott ernst nimmt. a) Der Drache ist auf die Erde gestürzt und dort real gefährlich (12,9); man kann ihm deshalb nicht einfach durch „Erkenntnis“ beikommen (2,24). b) Ebenso wenig ist Gottes Herrschaft ein enthusiastisch-spiritualisiertes Gespinnst. Johannes versteht sie genauso dinglich konkret wie das Unwesen des römischen Kaisers Domitian; nur deshalb kann er den Nero redivivus als den Affen und Usurpatoren Christi karikieren (Anm. 75). Alle die Vorstellungen von den auf der Erde spielenden Endereignissen – insbesondere die des tausendjährigen Reiches – haben beim Johannesapokalyptiker die Aufgabe, die (soziale-politische) Realität des Christusreiches festzuhalten. Christus ist Herr der Könige *der Erde* (1,5), er wird im tausendjährigen Reich über die *Welt* herrschen, nicht nur über ein himmlisches Jenseits. Die für die nahe Zukunft erwartete Herrschaft Christi wird ebenso mit Händen zu greifen sein wie die der Römer. – Auch die übrigen Zukunftsvorstellungen des Johannes (Neues Jerusalem u. a.) dürfen deshalb nicht symbolisch gedeutet werden¹¹⁷. Johannes' massiver prophetischer Realismus erwartet das tatsächliche Eintreffen des Geschauten.

Wenn Herrschaft des Drachen und seines römischen Kaisers und Herrschaft Gottes und seines Christus das gleiche Maß an Konkretheit und

¹¹⁶ De Resser. Fragm. 1. – Vgl. auch Kol 2,10.12f; Eph 2,5f; 2 Tim 2,18; 1 Kor 4,8.

¹¹⁷ So mit Recht O. Böcher, Die Johannesapokalypse (EdF) Darmstadt 1980, 24.120.

Realität besitzen, dann können sie im selben Raum nicht zeitgleich koexistieren; dann kann man ihrer gegenseitigen Exklusivität nur beikommen, indem man für den Raum der Erde ein zeitliches Nacheinander der beiden Reiche konstruiert. Genau das tut die Apokalyptik! Wer Domitians Herrschaft und Gottes Basileia gleichermaßen ernst nimmt und gleichermaßen konkret versteht, hat immer auch den eschatologischen Vorbehalt. – Und er wehrt sich gegen die, die als Teilhaber des Christusreiches sich mit dem noch existierenden Reiche des Untieres arrangieren, indem sie auf heidnischen Gastmählern Götzenopferfleisch verschmausen. Beide Reiche sind einander exklusiv¹¹⁸.

Mit seinem Nein zur Anpassung an die Heiden setzt Johannes Prioritäten, wie sie vergleichbar in der jüdischen Apokalyptik anzutreffen waren. Die kompromißlose Wahrung der christlichen Identität hat Vorrang vor jeder Minderung äußerer Unannehmlichkeit und Schikane. – Die Anpassungsbereiten setzen die Prioritäten anders herum, indem sie – auf Kosten des eindeutigen Bekenntnisses zu christlicher Identität – den Nöten und Unfreiheiten aus dem Wege gehen, die mit einer Absonderung von den Lebensgewohnheiten der Heiden verbunden sind.

Die Stellung von Johannes und Paulus (1 Kor 8–10; 6,12ff) zum Götzenopferfleisch darf man nicht vergleichen wollen: die Situation ist eine andere. Johannes' Leser sind dem massiven Druck des Kaiserkultes ausgesetzt. Das heißt: wer als Christ nur ein wenig den Erwartungen der kaiserlichen Priester entgegenkommt, läßt – zumindest in den Augen der Welt – ein Stück seiner christlichen Identität hinter sich. – Zu Paulus' Zeit erwartete die „Welt“ nicht so propagandistisch-massiv ein Einlenken der Christen; das Götzenopferfleisch konnte deshalb – in aller Ruhe – ein Adiaphoron sein. Man kann Paulus und den apokalyptischen Johannes nicht in den alten Gegensatz zwischen christlicher Freiheit und Geltung der ursprünglich jüdischen Gesetzesbestimmungen pressen wollen. Die theologische Lage ist komplizierter. Die Frage nach der Gültigkeit der (jüdischen) Gesetzesregeln war keine Frage des theoretischen Glaskastens, sondern je in der konkreten Situation zu beantworten!

¹¹⁸ Freilich nicht dualistisch: trotz seines Widerpartes hält Gott auch in der Gegenwart die Fäden in der Hand; z. B. schickt in 6,1f nicht der Drache, sondern eine himmlische Gestalt die Verfolgung. Das eschatologische Heil ist bereits gegenwärtig; es geht lediglich darum, daß Christi Herrschaft auf der Erde noch verborgen ist und erst im tausendjährigen Reich auch dort offen manifest werden wird.

5. DER SITUATIONSBEZUG DES HANDELNS

Wir sahen, wie Verhalten von christologischer Vergangenheit (siehe 2.), von präsentischer Eschatologie (siehe 3.) und von futurischer Eschatologie her (siehe 4.) motivierbar ist: von allen drei Zeitmodi des christologisch-eschatologischen Indikatives her. Mit anderen Worten: Es ist der Traditionsbezug, der Rekurs auf christliche und zum Teil jüdische Glaubensstopoi, in dem der Johannesapokalyptiker ein bestimmtes Ethos formuliert.

Gleichwohl gilt es, auch beim Johannesapokalyptiker den Situationsbezug der Ethik zu beobachten. Der Situationsbezug tritt zum Traditionsbezug nicht in Konkurrenz, er tritt vielmehr als dritte Dimension hinzu. Diese dreidimensionale, gleichsam „räumliche“ Interpretation galt es in diesem Beitrag zu versuchen, in der Situation und Tradition sich ebenso wenig widersprechen wie „Höhe“ und „Breite“.

5.1 *Verfolgungssituation – ὑπομονή/Passivität*

Das Ineinander von christologischem Rückbezug und Situationsbezug beobachteten wir bereits an einer Stelle: Die Christologie vom geschlachteten Lamme kann zwar geduldiges Ausharren und Gewaltverzicht motivieren. Aber daß sich jemand dann weitestgehend auf Passivität beschränkt (das heißt: nicht im Sinne der „Minimierung von Unfreiheit und Gewalt“ aktiv wird), geht nicht auf Konto der Christologie, sondern auf Konto der Situation: Wer in der damaligen Verfolgung sein Bekenntnis ernst nahm, dem verblieb als die nahezu einzige Verhaltensmöglichkeit das Sich-Beschränken auf geduldiges Aushalten (siehe oben 2.2). Mit anderen Worten: Die Christologie vom geschlachteten Lamme würde in veränderter Situation nicht automatisch wieder mit einer weitgehenden Passivität einhergehen müssen.

5.2 *Jüdischer Krieg – Gewaltlosigkeit*

Ein weiterer Situationsbezug: Hat auch das Desaster des jüdischen Krieges die Wahl des pazifistischen Handlungstyps beeinflusst? Zumindest bei den Rabbinen war es diese Katastrophe, die einen programmatischen Pazifismus hervorrief (s. o. Anm. 71).

5.3 *Ein sozialgeschichtlicher Hintergrund der Ethik?*

a) Der Johannesapokalyptiker fühlt sich den christlichen „Propheten“

zugehörig, die mehrmals gesondert genannt werden¹¹⁹. Wer waren diese Offenbarungsträger (10,7; 22,6.9.16)? Der Engel Jesu hat sie zu den kleinasiatischen Gemeinden gesandt (22,16.9). Sie wirken aber auch über die Grenzen der Gemeinden hinaus, indem sie in Kleinasien Mission treiben¹²⁰; „wegen des Wortes von Gott und des Zeugnisses von Jesus“ ist der Johannesapokalyptiker nach Patmos gelangt (1,9)¹²¹. Ein institutionalisiertes Gemeindeamt bekleidet Johannes offenbar nicht (s. o.); noch scheint er überhaupt an nur eine einzige Ortsgemeinde gebunden (Sendschreiben an sieben kleinasiatische Gemeinden; eine „Heimatgemeinde“ wird nicht erkennbar). Darf man hinter 14,4f ein Selbstporträt dieser „Propheten“ erkennen: Ihr Mund redet kein Falsch, sie sind unsträfliche Erstlinge; sie folgen dem Lamm, wohin es geht, und leben das Ethos der sexuellen Abstinenz¹²².

Könnten diese Indizien – mehr haben wir nicht in der Hand – darauf hinweisen, daß die „Propheten“ der Johannesapokalypse sozialgeschichtlich ähnlich zu bestimmen sind wie die prophetischen Träger der Jesustradition in Palästina (Logienquelle): als Wanderpropheten, die im Lande umherziehen von Ort zu Ort, von Gemeinde zu Gemeinde¹²³? – In die Richtung deuten des Johannesapokalyptikers prophetisches Selbstverständnis; das offenbare Nicht-Gebundensein an nur eine einzige Ortsgemeinde; die missionarische Perspektive; das Ethos der Enthaltbarkeit;

¹¹⁹ 22,9.16; 11,18; 16,6; 18,20.24; 19,10; 10,7. Vgl. auch 22,7.10.18f; 1,9–20.

¹²⁰ Siehe dazu *J. du Preez*, *Mission Perspective in the Book of Revelation*: EvQ XLII/3 (1970) 152–167. Referat seiner Dissertation.

¹²¹ Dort verbannt, weil sein missionarisches Wirken lästig geworden war, oder um auf Patmos selber missionarisch zu wirken? – Zur missionarischen Perspektive der Offb (Anm. 120) vgl. z. B. auch den wiederholten Wunsch, daß sich die Heiden bekehren mögen (14,6f; vgl. 9,20f; 11,13; 16,9.11).

¹²² Dieses von Johannes propagierte ethische Ideal wird zwar in 14,4f auf die apokalyptischen 144 000 appliziert. Aber es ist eine Eigenart des Johannes, die Figuren der Zukunftsvorstellung unter dem Eindruck des gegenwärtig existierenden Standes der christlichen Propheten auszugestalten: Auch die beiden apokalyptischen Zeugen von Kap. 11 werden von Johannes wie christliche Propheten ausgestattet – mit Pelz bzw. Saq-Gewebe. Daß damit nicht Bußgewand oder Trauerkleid, sondern prophetische Standestracht gemeint ist, hat überzeugend *O. Böcher*, aaO. 67f dargetan; vgl. z. B. Mk 1,6; Mt 7,15; Jes 20,2.

¹²³ Reisende Propheten und Lehrer vgl. z. B. in Did 13; 15,1f; 11,8.5f; 2 Joh 10f; 2 Kor 11,4; Apg 11,27f; 21,10; 18,24–27; 8,4f.25f; 11,19–21; 15,32f; 13,1–3; 1 Kor 9,14. Besonders Euseb KG III 39,4 bezeugt Wanderlehrer in Kleinasien zur Zeit des Papias! – Zum sozialgeschichtlichen Phänomen der Wanderlehrer und ihrer ethischen Radikalität vgl. *G. Theißen*, *Wanderradikalismus*: ZThK 70 (1973) 245ff.

das radikale, „heiße“ (3,15) Bewahren des Glaubens, das keine Anpassung an die heidnische Umwelt duldet¹²⁴.

Interessant ist nun, daß auch die in Palästina herumziehenden Prediger der Jesustradition das Ethos der Gewaltlosigkeit pflegten; sie gehörten zu den wenigen pazifistischen Gruppen vor dem Jüdischen Krieg¹²⁵. – So könnte der Johannesapokalyptiker mit seinem Gewaltverzicht in einer ethischen Tradition stehen, deren Pflege – wie bei der Apokalyptik der 160er Jahre v. Chr. – mit bestimmten sozialen Räumen verbunden war: hier mit dem der umherziehenden christlichen Propheten, Lehrer¹²⁶ und Prediger¹²⁷.

b) Der Johannesapokalyptiker als durch Kleinasien wandernder Prophet, der kein Amt in einer Ortsgemeinde innehat: diese sozialgeschichtliche Bestimmung macht auch plausibel, warum das von der Johannesapokalypse intendierte Bild von Gemeinde so bruderschaftlich ausfällt; warum die Ekklesiologie an der Amtshierarchie vorbeigeht¹²⁸.

¹²⁴ Zum a-familiären Ethos, wie es Wanderprediger pflegten, vgl. z. B. QLk 14,26/Mt 10,37; Lk 18,29/Mk 10,29. Zu ihrem radikalen Bewahren des Glaubens z. B. QLk 16,13; 12,4ff.9; auch 6,27ff; 3,7–9; QMt 10,37f/Lk 14,25–33. – Vgl. schließlich QLk 10,13–16 mit den Sendschreiben! Besonders QLk 10,16 entspricht dem prophetischen Selbstverständnis der Sendschreiben: durch den Apokalyptiker spreche unmittelbar Christus selber.

¹²⁵ Vgl. P. Hoffmann, Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle: BZ 13 (1969) 207–223.

¹²⁶ Im Blick auf die Fülle der von ihm verarbeiteten Traditionen kann dem apokalyptischen Johannes eine gewisse Gelehrsamkeit in der Tat nicht abgesprochen werden.

¹²⁷ Daß der Johannesprophet selber aus Syrien-Palästina stammte und nach 70 AD (wie Philippus: Eus. KG III 31,3; 39,9; V 24,2) nach Kleinasien gezogen war, ist für unsere These nicht notwendig. – Es kann aber vermutet werden: Nicht nur wegen des judenchristlichen Hintergrunds und der syrisch-palästinischen Traditionen bei ihm (dazu U. B. Müller, aaO. 36–46). Vgl. vielmehr auch 12,6.14, wo die „Messiasmutter Israel“ in die Wüste flieht, um dort bis zur Parusie zu warten: Ist diese Vorstellung transparent für die Vertreibung der Juden und Judenchristen aus Palästina nach 70 AD?

¹²⁸ Satake, aaO. 194, verfolgt m. E. eine falsche Fährte, wenn er von der Ekklesiologie her auf eine gesonderte „Gemeinde der Apokalypse“ schließt, die von den in den Sendschreiben genannten Gemeinden getrennt sei; hinter der Offb stehe angeblich „ein besonderes judenchristliches Konventikel“. – Hinter der Offb steht m. E. der Stand der wandernden christlichen Propheten, die mit judenchristlicher Tradition befrachtet sind und in den kleinasiatischen Gemeinden der Sendschreiben wirken.

5.4 Verfolgungssituation – Bruderliebe

Not und Verfolgung sind dazu angetan, starre hierarchische Formen aufzusprengen. In 1,9 nennt Johannes selber diesen Situationsbezug seiner Bruderliebe: er ist den anderen Christen auch insofern „Adelphos“, als er mit ihnen zusammen an der „Trübsal“ teilhat (συγκοινωνός ἐν τῇ θλίψει). Gemeinsames Leid fördert brüderliches Zusammenstehen¹²⁹.

6. SCHLUSS

Gewaltverzicht und geduldiges Leid schließen nicht aus, daß die Verkündigung des Johannes an einigen Punkten offensiv ist. Abgesehen vom politisch-ökonomischen Protest nach außen ist sie konfliktrichtig auch im Innern der Gemeinden: Mit seiner Ekklesiologie riskiert Johannes, die hierarchisch verfaßten Gemeinden vor den Kopf zu stoßen. Mit seiner Bußpredigt zerstört er den in Lauheit (3,16) eingenebelten Scheinfrieden einiger Christen, der ein billiges, die christliche Identität aufs Spiel setzendes Arrangement ist. Bedingungslose Nachfolge des verwundeten Lammes, die „Krone des Lebens“ (2,10) – dies ist des Apokalyptikers Priorität, die gegenwärtige äußere Nöte hintanstellt. Was Johannes den Gemeinden – und sich selber – mit auf den Weg gibt (und hier weicht alle Polemik der dem bekennenden Bruder zugewandten Liebe), ist die Gewißheit, daß das römische Untier nur noch kurze Zeit schnauben wird; daß in Kürze Leid und Tod sich in tausendjährige Lebensfreude wandeln werden. So schafft Johannes den Gemarterten inneren Frieden.

Verlegt der in der Minderung äußerer Qualen Ohnmächtige sich auf die Innerlichkeit? Wir stoßen an die Grenze der psychologisierenden Wissenschaftlichkeit, werden dem Selbstverständnis des Apokalyptikers nicht gerecht: Johannes hätte der These vom „innerlichen Frieden“ energisch Widerstand geleistet: „Wenn jemand etwas davontut von den Worten des Buches dieser Prophetie, so wird Gott abtun seinen Anteil vom Baum des

¹²⁹ Dieser Situationsbezug steht in 1,9 unmittelbar neben dem o. gen. Bezug zur präsentischen Eschatologie (συγκοινωνός ἐν τῇ βασιλείᾳ). Darüber hinaus ließen sich zwei weitere Traditionsbezüge der Ekklesiologie anführen: a) Vgl. bestimmte Überlieferungen von Gemeindeordnung, die sich auch in Didache und Mt wiederfinden (dazu *U. B. Müller*, aaO. 36f). b) Vgl. auch die Naherwartung, die einen Amtsapparat überflüssig macht: derlei Instrument benötigt eine sich länger in der Welt einrichtende Kirche. Freilich war die Naherwartung selber ein durch die Verfolgungssituation neubelebter Traditionstopos (s. o.): Situation und Tradition treten nicht „flächig“ in Konkurrenz, vielmehr erklärt jene, warum diese zum Tragen kommt.

Lebens“ (22,19). Johannes' christologisch verankerte Eschatologie will auf ein reales künftiges Friedensreich hinaus. Daß der Kairos so nahe nicht war – und ist? –, gehört zur Kreuzesexistenz der Christen.

ANHANG

Der Situationsbezug der von uns untersuchten Apokalyptiker drängt die religionsgeschichtliche Frage auf, ob das immer wieder beobachtbare Aufkommen apokalyptischer Zukunftshoffnungen ein Korrelat von Notstands- und Verfolgungssituationen ist¹³⁰. Darauf deuten nicht nur die antiken iranischen und ägyptischen Apokalyptik-Ansätze, die eine antihellenistische oder antirömische Haltung an den Tag legten. Beispiele des 19. und 20. Jahrhunderts weisen in dieselbe Richtung:

Die apokalyptischen Bewegungen Afrikas entzündeten sich je in akuten Krisensituationen, in denen Kolonialherrschaft und Verelendung unerträglich geworden waren¹³¹. Simon Kimbangu, Initiator einer dieser Bewegungen in Belgisch-Kongo, trat 1921 erstmals öffentlich auf, kurz nachdem die Belgier die Massenrekrutierungen für die Industriearbeit intensiviert hatten¹³². Die Situationen der bedrängten Kimbanguisten und beispielsweise der Apokalyptiker der 160er Jahre v. Chr. sind auffallend parallel: Hier war es die seleukidische Hegemonialmacht, die nicht nur militärisch und ökonomisch das Land kontrollierte, sondern auch hellenistische Kultur etablierte. Dort war es die belgische Kolonialmacht, die ihren umwälzenden Einfluß ebenfalls bis in die Kultur hinein geltend machte, den traditionellen Gesellschaftsrahmen zerstörte und die die Stammeszugehörigkeit garantierenden Gesetze und Riten aufhob¹³³. – In beiden Fällen geriet die einheimische Bevölkerung in eine Identitätskrise, in beiden Fällen unternahmen es Apokalyptiker, dieser Krise zu begegnen. Der Danielapokalyptiker betrieb mit seiner Stärkung der israelitischen Identität lebensgefährliche Agitation gegen die hellenistische Hegemonialmacht. Die Kimbanguisten kämpften gewaltlos im Untergrund, indem sie den desorientierten Schwarzen neues Selbstvertrauen einflößten, was die Kolonialmacht fühlbar schwächte¹³⁴.

¹³⁰ Die Frage gilt es auch für Mk 13 im Auge zu behalten. Vgl. zum Mk-Problem zuletzt B. M. F. van Iersel, *The Gospel according to St. Mark – written for a persecuted community?: Nederlands Theolog. Tijdschrift* 34 (1980) 15–36.

¹³¹ Vgl. Chr. Lienemann-Perrin, *Die Bedeutung eschatologischer Argumente für die Handlungsorientierung im Kimbanguismus*, in: G. Liedke, aaO. I, 182.

¹³² Vgl. Lienemann-Perrin, aaO. 197.

¹³³ Vgl. ebd. 183.

¹³⁴ Vgl. ebd. 196, 198, 200.

Ein zweites Beispiel sind die Geistertanzbewegungen nordamerikanischer Indianerstämme im 19. Jahrhundert. Das Vordringen des „weißen Mannes“ ließ zum Teil apokalyptische Naherwartungen entstehen: In wenigen Monden werde ein Erdbeben die Menschen von der Erde verschlingen, der weiße Mann dabei untergehen, die Indianer aber auferstehen zu ewigem Leben mit einer Fülle von Wild, Fisch und Piniennüssen...¹³⁵ Das akute Aufbrechen (nicht das blasse Weitertradieren) apokalyptischer Zukunftshoffnung, die ein Umschlagen der gegenwärtigen Verhältnisse in ihr Gegenteil erwartet, korreliert immer wieder mit Krisensituationen, in denen das Fortbestehen der angestammten Identität zur Entscheidung steht. Die Beispielliste läßt sich beliebig verlängern. – Daß umgekehrt aber ein einzelner in der Not Apokalyptiker wird und ein anderer nicht, scheint kontingent und nicht weiter hinterfragbar zu sein.

¹³⁵ So *J. Mooney's* Augenzeugenbericht von der Geistertanzbewegung (*The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, hrsg. Chicago-London 1965) bei *I. Tödt*, Traditionale Zukunft, in: *G. Liedke*, aaO. III 274–290. Vgl. dort 259ff weitere Krisenkulte.