

»Auf Hoffnung sind wir gerettet«

Heilserwartung im frühen Christentum zwischen Apokalyptik und realisierter Eschatologie

1. Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?

Anfang der sechziger Jahre hat E. Käsemann die These vertreten, daß die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie sei. Mit ihr unterstützte er seine Kritik an einer Interpretation des Neuen Testamentes, wie sie vor allem Rudolf Bultmann ausgearbeitet hat. Der kosmisch-universale und auf die Zukunft bezogene Horizont urchristlicher Heilserwartung widersprach nach Käsemanns Ansicht jener auf die Anthropologie reduzierten Theologie Bultmanns fundamental.

Bultmann nahm die Herausforderung seines Schülers an und gab in der Auseinandersetzung mit dessen These zu, daß er ihr sogar zustimmen könne, »wenn es statt ›Apokalyptik‹ ›Eschatologie‹ hieße«. Denn zwar seien Apokalyptik und Eschatologie je auf ihre Weise Vorstellungen vom Ende der Geschichte, aber eben je auf ihre Weise. Während nämlich die Eschatologie »kein konkretes Bild vom Endgeschehen zu enthalten braucht«, sei es für die Apokalyptik charakteristisch, daß sie bestimmte Bilder ausmalt und das Ende obendrein noch spekulativ chronologisch fixiert.

Bultmann brächte lediglich die verbreitete Animosität gegenüber der Apokalyptik und ihren phantasiereichen, zum Teil auch sicher phantastischen Bildern zum Ausdruck, wenn die Ersetzung des Etiketts ›Apokalyptik‹ durch ›Eschatologie‹ seine einzige Kritik wäre. Tatsächlich verbirgt sich hinter ihr aber ein elementarer Einwand. Apokalyptik bezeichnet für Bultmann nämlich nicht nur ein naives Zuvielwissenwollen über das Ende und eine mythische, allzumenschliche Form der Eschatologie. Vielmehr unterscheiden sich Apokalyptik und urchristliche Eschatologie für ihn grundsätzlich. Das unverwechselbare Kennzeichen dieser sei es nämlich, daß sie *präsentisch* vom Ende rede. Das Ende als der Zeitpunkt des lange erhofften, heilvollen Eingreifens Gottes ist für sie schon Gegenwart. Bultmann bestreitet nicht, daß es daneben auch futurische Eschatologie im Urchristentum gibt. Doch ist ihr Proprium gegenüber der Apokalyptik, daß sie das Ende schon für gekommen hält, während jene die Gegenwart noch von Satan beherrscht sieht und allenfalls als letzte Vorstufe vor dem Ende, als Anfang der »messianischen Wehen«, verstehen kann. Der eigentliche Ursprung christlicher Theologie kann für Bultmann daher nur die Eschatologie sein, und zwar die »präsentische« oder – wie man auch sagen könnte – die (zum Teil jedenfalls) »realisierte« Eschatologie.

2. Urchristliche Eschatologie – ein eigentümliches Kind der Apokalyptik

Es kann gar kein Zweifel sein, daß Bultmann mit diesem Einwand das wesentliche »Axiom« urchristlicher Theologie genannt hat, wenn auch seine zugespitzte Formulierung nicht unproblematisch ist. Daß nämlich das für das Ende erwartete Heil mit Jesus von Nazareth schon verbürgt, schon Gegenwart geworden ist, macht in der Tat den Grund urchristlichen

Glaubens aus. Ganz sicher unterscheidet dieses auch urchristliche Heilserwartung von der des (übrigen) Judentums dieser Zeit. Gleichwohl ist es aber unsachgemäß, wegen dieser spezifischen Differenz urchristliche Heilserwartung als eigenes Genus »Eschatologie« der »Apokalyptik« gegenüberzustellen. Traditionsgeschichtlich gesehen ist die urchristliche Eschatologie vielmehr eine besondere Variante der Apokalyptik, die auch abgesehen vom Urchristentum ein in sich höchst differenziertes Phänomen ist. Gewiß, die urchristliche Apokalyptik ist ein ganz eigenständiges und auch eigentümliches Kind der Apokalyptik. Diese ist jedoch der Boden, auf dem die urchristliche Heilserwartung und die sie explizierende Theologie gewachsen sind. Apokalyptisches Denken bestimmt daher urchristliche Theologie in allen ihren Aspekten (Christologie, Anthropologie usw.). Und diese traditionsgeschichtliche Herkunft impliziert eine kosmisch-universale und zugleich futurische Perspektive nicht nur beiläufig, sondern wesentlich.

3. Existenz zwischen den Zeiten – das urchristliche Selbstverständnis

Bultmann verkennt die apokalyptische Herkunft und Dimension urchristlicher Theologie wohl nicht zuletzt deswegen, weil er das Nebeneinander präsentischer und futurischer Heilserwartung, die Spannung zwischen dem »Schon« und »Noch nicht« im urchristlichen Glauben nicht wirklich ernst nimmt. Tatsächlich hat er dafür an bestimmten Tendenzen im Neuen Testament Anhalt. Wir werden dafür noch ein Beispiel nennen. Doch gerade die Kronzeugen, die Bultmann erwähnt, reden nicht nur davon, daß das Heil Gegenwart geworden ist, sondern daß es zugleich auch noch aussteht. Die Erfahrung beglückender Präsenz des Heils und das Bewußtsein eines Mangels an seiner endgültigen Gegenwart, Jubel über Gottes in Jesus Christus schon *begonnene* Rettung und Hoffnung auf ihre baldige, sichtbare *Vollendung* gehen Hand in Hand. Die Präsenz des Heils, das sie glauben, ist für sie eine Präsenz im Unheil: unscheinbar und verborgen ist das Heil wie im Gleichnis der Same im Acker, in mancherlei Gefährdung bedroht, freilich schon da und so da, daß das herrliche Ende in ihm enthalten ist (Mk 4, 3 ff.). »Auf Hoffnung sind wir schon gerettet«, sagt Paulus den Römern (8, 24) und fügt hinzu, daß sie wie er dem endgültigen »Heil schon näher gekommen sind, als damals, da wir zum Glauben kamen« (13, 11). Deshalb kann er sowohl über das Jetzt des Heils (2. Kor 6, 2) enthusiastisch jubeln, als auch die Hoffnung auf volles, zukünftiges Heil in den Bedrängnissen artikulieren (Röm 5, 2 ff.). Niemals aber überspringt er dieses Bewußtsein einer provisorischen Existenz, einer Existenz zwischen den Zeiten.

4. »Leben im Aufschub« – das apokalyptische Selbstverständnis

»Auf Hoffnung sind wir schon gerettet« – diese Paradoxie ist wohl der genaueste Ausdruck des Lebensgefühls urchristlicher Gemeinden. Doch ist gerade dies von der übrigen Apokalyptik nicht prinzipiell unterschieden. Gewiß, was die für das Urchristentum typische Spannung zwischen dem »Schon« und »Noch nicht«, dem Gekommensein und dem noch zu-

künftigen Kommen des Heils angeht, sind nur wenige Texte zeitgenössisch jüdischer Apokalyptik wirklich vergleichbar. Tatsächlich fühlen sich aber z.B. auch die Frommen der Gemeinde in Qumran schon an der Schwelle zum endgültigen Heil, spüren dessen erlösende Kraft schon unter sich wirksam. Andere wiederum meinen wenigstens am Ende einer langen Epoche des Unheils zu stehen und schöpfen aus der ihr vorausliegenden Epoche des Heils die Zuversicht, daß Gott die Wende alsbald heraufführen wird. In jedem Fall setzen die Apokalyptiker der Erfahrung katastrophaler und destruktiver Geschichte das »Dennoch« des Glaubens an den Gott Israels entgegen, der in und notfalls gegen die elende Geschichte souverän das Heil durchsetzen wird.

Von ihrer Entstehung im 2. Jahrhundert v. Chr. an ist die Apokalyptik – wie G. Scholem mit Recht gesagt hat – so etwas wie eine »Katastrophentheorie«, die angesichts der totalen Bedrohung der Existenz des jüdischen Volkes durch die gewaltsamen Hellenisierungsversuche der seleukidischen Herrscher »immer das Element des Grauens und des Trostes ineinander verschlungen enthält. Die Schrecken der realen historischen Erfahrungen des jüdischen Volkes verbinden sich mit Bildern aus mythischem Erbe oder mythischer Phantasie. Mit besonderer Wucht kommt das bei der Ausbildung der Vorstellung von den Geburtswehen des Messias... zum Ausdruck« (Scholem).

Gleichviel aber ob die – abrupt oder als nahtlose Entwicklung innerhalb der Geschichte vorgestellte – *Wende* vom katastrophalen Unheil zum Heil von einer messianischen Gestalt (oder mehreren) erwartet wird und gleichviel ob dieses Geschehen in einem dramatischen Szenarium gedacht wird oder nicht, in jedem Fall impliziert die Apokalyptik – oder die »messianische Idee«, wie Scholem sagt – das Bewußtsein, in einer *Übergangszeit*, zwischen den Zeiten zu leben. Nichts von dem, was in der Gegenwart als unheilvolle Bedrohung übermächtig zu sein scheint oder als heilvolle Beglückung wenigstens in der Erinnerung präsent oder gar schon gegenwärtig keimhaft vorhanden ist, ist endgültig. Das ist Trost und Hoffnung zugleich. »Leben im Aufschub« – so hat Scholem ganz trefflich das Existenzverständnis dieses apokalyptischen Denkens bezeichnet. Und dieses ist auch unabhängig davon, ob man wie die urchristlichen Gemeinden in Jesus Christus schon das Heil verbürgt sieht oder aber, um das andere Extrem zu nennen, wie der unter dem Eindruck der Tempelzerstörung und der elenden Situation des jüdischen Volkes nach der Niederlage gegen die Römer im Jahre 70 n. Chr. stehende Seher »Esra« Heil nur jenseits der Geschichte erwartet. Charakteristisch für dieses apokalyptische Lebensgefühl ist aber auch, daß mit der provisorischen Existenz nicht nur ein individuelles oder lediglich auf Israel beschränktes Phänomen bezeichnet ist, sondern das Gesamtgeschick der Welt, Gottes Schöpfung überhaupt.

5. Zwei grenzüberschreitende Phänomene urchristlicher Apokalyptik
Kann man also, was das fundamentale Existenzverständnis oder Lebensgefühl betrifft, urchristliches und apokalyptisches Denken durchaus gleichsetzen, so ist doch die spezifische

Differenz der urchristlichen Heilserwartung zur übrigen Apokalyptik gar nicht zu bezweifeln. Auch wenn diese schon abgesehen vom christlichen Denken an sich ein vielschichtiges Phänomen ist, hat doch das Urchristentum eine besondere Stellung in ihr, die auch die Eschatologie der Qumrangemeinde, die der des Urchristentums in manchem am nächsten steht, nicht einnimmt. Niemals hat nämlich die Erfahrung gegenwärtigen Heils in Qumran zur Identifikation einer konkreten Person mit einer der erwarteten Messiasgestalten geführt; auch hinsichtlich des »Lehrers der Gerechtigkeit« bleibt man unterhalb dieser messianischen Identifikationsschwelle. Immer war aber auch die Hoffnung der Qumranfrommen, selbst dort, wo sie, wie in der Apokalyptik überhaupt, universal-kosmisch orientiert war, auf Israel beschränkt. Gewiß, am Geschick Israels entscheidet sich das Gesamtgeschick der Welt. Aber ein positives Interesse an den Heiden hat die Apokalyptik außerhalb des Urchristentums nicht entwickelt. Dieses eint die Qumraneschatologie mit dem übrigen apokalyptischen Denken, auch wenn jene hinsichtlich der Hoffnung für Israel sogar extrem partikular dachte. Die Qumrangemeinde sah sich nämlich als Elite im jüdischen Volk an, als der aus dem übrigen, dem Verderben preisgegebenen Israel erwählte Rest, der seiner Treue wegen die Katastrophen der Geschichte überstanden hat und überstehen wird.

Ein charismatisch-elitäres Bewußtsein begegnet auch im Urchristentum, doch ganz anders, nämlich nicht mit separatistischer, sondern mit der Tendenz zur Integration. Als Sammlungsbewegung für ganz Israel verstand man sich in der Nachfolge Jesu; und diese Sammlungsbewegung hat binnen weniger Jahre sogar die Grenzen Israels überschritten und sich nicht nur ausnahmsweise, sondern mit Paulus spätestens programmatisch auch den Heiden zugewendet. Diese Grenzüberschreitung ist ganz sicher nicht ohne Anhalt an jüdisch-apokalyptischer Tradition, in der Programmatik jedoch ganz singulär.

Aber auch die andere Schwelle, nämlich die zur Identifikation einer konkreten Person mit dem messianischen Heilsbringer, hat so programmatisch wie das frühe Christentum keiner überschritten. Auch dieses ist nicht ganz und gar überraschend in jüdischer Tradition, aber in Kombination mit der anderen Grenzüberschreitung doch höchst auffällig. Beides ist nun freilich nicht auf einmal da, sondern das Ergebnis eines Prozesses, der sich in verschiedenen Etappen vollzog und ganz unterschiedliche Ausprägungen erfuhr. Einige dieser Etappen sollen nun in aller Kürze skizziert werden.

6. Der messianische Glaube der ersten »Jesusbewegung«

Ganz ohne Zweifel ist die erste, aus den apokalyptischen Kreisen um Johannes den Täufer hervorgegangene Bewegung, die Jesus ins Leben gerufen hat, eine rein innerjüdische Angelegenheit gewesen. Ihr Anspruch auf Israel war extensiv; aber in besonderer Weise war sie doch den verlorenen Schafen dieses Hauses zugetan. Ihr Eintreten für die Integration der Außenseiter der jüdischen Gesellschaft diente später zur Legitimation der Heidenmission. Bei Jesus selbst waren Heiden kaum schon im Blick, jedenfalls nicht programmatisch als

Adressaten seiner Botschaft gedacht. Auch in der Kritik an Israel nahm die Vorstellung von den Heiden als einer sozusagen Reservearmee Gottes für den Fall der Ablehnung der Botschaft in Israel nur alte prophetische Kritik auf. Denn diese Drohungen unterstrichen nur das intensive Werben um Israel, implizierten aber kein positives und eigenständiges Interesse an Heiden.

In dem Bemühen um die Integration der Außenseiter der jüdischen Gesellschaft trafen sich Jesus und seine Anhänger wohl mit dem Interesse pharisäischer Kreise. Insofern waren beide innerjüdische Erneuerungsbewegungen. Freilich wird man nicht sagen können, daß die Jesusbewegung wie die – historisch gerecht beurteilten – pharisäischen Kreise lediglich eine innerjüdische *Reformation* wollte. Das wird deutlich daran, wie sich Jesusbewegung und Pharisäer jeweils die Integration der »Sünder« vorstellten. Die Jesusbewegung scheint gewissermaßen ohne jedes pädagogische Konzept, naiv-enthusiastisch die Kommunikation mit »Zöllnern und Sündern« gesucht zu haben. Die Pharisäer hingegen hatten sozusagen wohlüberlegte, abgestufte Resozialisierungsvorstellungen. In diesem Unterschied steckt ein anderer, fundamentaler. Die Pharisäer zur Zeit Jesu hatten eine bittere, erfahrungsreiche Geschichte von nahezu zweihundert Jahren hinter sich, in der sie oft genug brutal gezwungen worden sind, ihre eschatologischen Hoffnungen und Vorstellungen mit der bedrückenden Wirklichkeit in Einklang zu bringen. Das heißt nicht, daß sie der Apokalyptik prinzipiell abhold gewesen wären. Aber ihr Realitätsprinzip war die Orientierung an der Tora, Gottes gnädige Weisung zum Leben. Auch wenn sie sie liberal interpretierten, war die Tora das Maß der geschichtlichen Existenz. Das Prinzip Hoffnung jedoch, die Erwartung des Messias und des Gottesreiches, kam danach und war für sie mit diesem Prinzip Verantwortung auszubalancieren.

Das »Realitätsprinzip« der Jesusbewegung war dagegen die apokalyptische Hoffnung, der Glaube, daß Gottes Herrschaft unmittelbar nahe war. Nicht daß dadurch die Tora außer Kraft gesetzt worden wäre. Nein! Aus diesem an der Tora orientierten Grundkonsens jüdischer Identität ist die erste Jesusbewegung nicht herausgefallen. Doch bestimmte der eschatologische Glaube, daß mit Jesu Auftreten in Israel das versprochene Gottesreich vor der Tür steht und seine rettende Kräfte schon wirksam sind, das Verhalten in der Gegenwart und im Konfliktfall die Auslegung der Tora. Ganz ohne Zweifel waren so gegenüber den Pharisäern die Prioritäten vertauscht. Der eschatologische, messianische Glaube war die »Norm« der Tora. Die »Realität«, von der her die erste Jesusbewegung sich leiten ließ, war die des nahe geglaubten Gottes und seiner Herrschaft.

7. Die Intensivierung der apokalyptischen Hoffnung durch Tod und Auferstehung Jesu

Wie Jesus sich selbst verstanden hat, bzw. wie er von seinen Jüngern zu Lebzeiten verstanden wurde, darüber ist viel diskutiert worden. Ich halte für wahrscheinlich, daß Jesus und

sein Kreis ein »messianisches« Bewußtsein hatten. »Messianisch« freilich in dem Sinn, daß sie die Verwirklichung des messianischen, des Gottesreiches für die nahe Zukunft erwarteten. Gewiß, daß Jesus, ausgewiesen durch sein Verhalten und seine Verkündigung, für die Realisierung des Gottesreiches eine oder sogar die entscheidende Rolle spielte, werden sie geglaubt haben. Kaum aber zunächst, daß er der Messias – im davidisch-königlichen oder priesterlichen Sinn – sei. Eher könnte man denken, daß seine Jünger ihn für einen oder den eschatologischen Propheten hielten (vgl. Mk 8, 27 ff.). Doch »Prophet« heißt hier natürlich etwas anderes als das, was wir mit diesem Titel gewöhnlich assoziieren. Es ist eine geistbegabte, charismatische Gestalt, in der die Kräfte des Gottesreiches schon wirken, der vollmächtig lehrt und handelt und durch Zeichen und Wunder ausgewiesen ist: »Wenn ich mit dem Finger Gottes die Teufel austreibe, dann ist das Reich Gottes ja schon zu euch gelangt!« (Lk 11, 20). So trat Jesus hinter der Erwartung des Gottesreiches selbst zurück, auch wenn es mit ihm seine erlösende Kraft schon ausströmte.

Die entscheidende Transformation dieses messianischen Glaubens Jesu und seiner Jünger in den Glauben seiner Jünger an den Messias Jesus findet wohl erst nach Jesu Tod und im Zusammenhang der Ostererscheinungen statt, damit freilich auch eine entscheidende Transformation der messianischen Erwartung des Judentums. Denn die Identifikation Jesu mit dem (davidisch-königlichen) Messias Israels geht mit einer kosmisch-universalen Ausweitung der Funktion dieser Heilsgestalt Hand in Hand und interpretiert sie auf diese Weise ganz eigentümlich. Doch bevor wir diese Linie weiterverfolgen, müssen wir eine kurze Zwischenüberlegung anstellen.

Wir haben uns ja daran gewöhnt, mit dem Ostermorgen den Geburtstag der Kirche, ja des Christentums überhaupt zusammen zu feiern und den irdischen Jesus und seine Jünger historisch lediglich zu den Voraussetzungen dieser Geschichte zu erklären. Richtig daran ist, daß der Tod Jesu und der Glaube an seine Auferstehung in der Tat eine deutliche Zäsur in der bis dato recht kurzen Geschichte der »Jesusbewegung« markieren. Doch bedeuten sie keineswegs eine Kursänderung, sondern im Gegenteil eine Intensivierung der bisherigen Grundüberzeugungen, eine Profilierung dessen, was vorher schon da war. Jetzt wird wohl die Mission an Israel mit wahren Bekehrungseifer und mit dem Bewußtsein einer eschatologischen Elite vorangetrieben. Mit der Institution der »Zwölf« formuliert die Jesusbewegung einen Anspruch auf ganz Israel, nämlich der Kern des eschatologisch restaurierten Zwölfstämmevolkes zu sein. Dieses kurz vor dem erwarteten Ende zu sammeln, ist die Absicht der Mission. Und mit der christologischen Reflexion wird das Auftreten Jesu als eines geistbegabten Bürgen der bald erscheinenden Herrschaft Gottes interpretiert. Am Verhalten zu den Jüngern und deren Evangelium von Jesus entscheidet sich die Teilnahme an jenem Reich, dessen Realisierung als Prozeß kosmischen Ausmaßes vorgestellt wird. Die Identifikation Jesu mit der apokalyptischen Gestalt des »Menschensohnes«, die sich in verschiedenen Etappen vollzieht, macht diesen kosmisch-universalen und zukünftigen Horizont früh-

christlicher Heilserwartung wie ihren Gegenwartsbezug deutlich. Eine ähnliche Interpretation wird aber auch dem traditionellen Messiasbegriff zuteil. Denn mit dem Bekenntnis zu Jesus als dem Messias Israels verbinden die frühchristlichen Gruppen eine Vorstellung prozeßhafter Realisierung des Heils für Israel und damit auch der ganzen Schöpfung. Mit dem allen bleibt die erste Jesusbewegung aber auch nach Tod und Auferstehung ihres Stifters eine apokalyptisch-messianische »Sekte« im Judentum, die dessen Grenzen noch nicht überschritt.

8. Die programmatische Hinwendung zu den Heiden bei Paulus

Aus der Perspektive der bisher dargestellten Geschichte der ersten Jesusbewegung muß es als ein dramatischer Kurswechsel erscheinen, wenn die strikt auf die Juden konzentrierte Mission durch eine programmatische missionarische Hinwendung zu den Heiden ergänzt wurde. Verbunden vor allem mit dem Namen des Paulus und spätestens seit seinem Auftreten in Antiochien am Orontes unübersehbar geworden, hat aber in der Tat die erste Jesusbewegung schon nach wenigen Jahren aus sich eine jüdisch-messianische Sammlungsbewegung unter Nichtjuden herausgesetzt, die binnen zwei Jahrzehnten die Brennpunkte fast des gesamten Imperium Romanum missioniert hat.

Wie ist dieser Vorgang zu erklären? – Ausweislich seines Selbstzeugnisses ist Paulus ja gewissermaßen vom äußersten Rand der durch Jesu Tod und Auferstehung apokalyptisch intensivierte Bewegung zu ihr gestoßen. Seine zunächst schroffe Ablehnung der »Kirche Gottes« hat sich durch ein visionäres Erlebnis, das er in apokalyptischer Terminologie als »Offenbarung« bezeichnet, völlig verändert. Paulus legt besonderen Wert darauf, daß die ihm zuteil gewordene »Erscheinung« des Auferstandenen (vom Himmel her), wenn auch die letzte, so doch denen des Petrus und der ersten Osterzeugen insgesamt vergleichbar ist. Wie bei der ersten Jesusbewegung hat darum auch bei ihm der messianische Glaube, daß das endgültige Heil Gottes mit Jesus Christus schon verbürgt da ist, die Priorität, und diese bestimmt deshalb auch seine Beurteilung der Tora. Es ist dieser apokalyptisch messianische Glaube an Jesus bzw. das ihn auslösende visionäre Erlebnis, das die programmatische Mission des Paulus unter Heiden begründet. Seine Vision erfährt er nämlich als Berufung zum Apostel der Heiden – und zwar nicht zu irgendeinem Apostel, sondern zu dem Apostel der Heiden schlechthin. So wie Petrus durch die Ersterscheinung zum primus inter pares in der Mission an Juden wurde, so versteht Paulus sich gewissermaßen als der Petrus unter den Heidenmissionaren. Wie ist Paulus aber zu dem positiven Interesse an Heiden gekommen? Nun, daß er ein in der Diaspora aufgewachsener und von der Auseinandersetzung mit der nichtjüdischen Umwelt geprägter Jude war, ist eine Erklärung, freilich keine ausreichende. Denn nach seinem Zeugnis war er vor seiner Berufung ein Vertreter derjenigen »Orthodoxie«, die eine für das Heil relevante Existenz nur als jüdische sich vorstellen konnte. Als Heidenmissionar verzichtete er aber gerade darauf, daß die Heiden dem Volk Israel beitreten und *wie* die Juden an der

Tora sich orientieren müssen. Das heißt nicht, daß Paulus die Tora – wie oft behauptet wird – als »abgetan« angesehen hätte. Im Gegenteil! Gerade durch den Glauben an Jesus sind ihre Grundforderungen nach der Verehrung des einen Gottes und dem Tun der menschlichen Gerechtigkeit im Blick auf die Heiden eschatologisch bestätigt worden. Doch sind für den Apostel Paulus die Zugehörigkeit zu Israel und der Aufweis der Merkmale jüdischer Identität nicht die Voraussetzungen für die Teilhabe am Heil, das durch Jesus Christus verbürgt ist. Mit der Sendung Jesu ist für ihn die entscheidende Wende in der Geschichte geschehen, die Wende zum endgültigen Heil. Die Geschichte ist damit nicht zuende, sie ist aber vom Ende her schon qualifiziert. Angesichts dieses Vorgangs gilt nun, daß kein Unterschied zwischen Juden und Heiden mehr besteht: von der Perspektive des Endes her sind beide gleichgestellt. Alle werden nur aufgrund des Unschulderweises, den Gott in Jesus offenbart hat, gerettet, weil alle andernfalls wegen ihrer Sünde im Endgericht keinen Bestand hätten. Gewiß, die Juden haben nicht *wie* die Heiden gesündigt, aber sie haben wie sie *gesündigt* und ermangeln damit der ursprünglichen Ebenbildlichkeit, die Adam als Gottes Geschöpf am Anfang auszeichnete. Die Teilhabe an der in Jesus als dem neuen Adam verbürgten neuen Schöpfung steht darum neben den Juden auch den Heiden offen; und zwar schon in Zeit und Geschichte durch den Glauben an Jesus Christus.

9. Apokalyptische Theologie bei Paulus

Diese apokalyptische Kontur der paulinischen Theologie zeigt sich deutlich in der Christologie.

Für Paulus ist Jesus der Davidsohn, der verheißene Messias Israels, und bleibt es auch nach der Auferstehung. Aber seine Messianität, d. h. seine erlösende Funktion für das Volk Gottes, Israel, ist durch die Auferstehung zu einer kosmischen Erlösungsfunktion ausgeweitet. Jesus ist durch die Auferstehung zum »Herrn« eingesetzt über die ganze bewohnte Welt und insofern ist sein Anspruch universal und damit auch auf die Heiden ausgeweitet. Diese Herrschaft wird Christus zwar am Ende der Geschichte Gott wieder in die Hände legen. In der Zeit dazwischen übt er sie aber interimistisch aus.

Das kosmisch-universale Element deutet sich auch dort an, wo Paulus Christus als neuen, zweiten Adam oder als »Erstling der Entschlafenen« bezeichnet. Als Messias Israels und »Herr« aller Welt ist er zugleich der Erste der *neuen Schöpfung*, derjenige, der die Grenze der alten Schöpfung, Sünde und Tod, schon endgültig überwunden hat. Mit ihm reicht damit aber auch schon die neue Schöpfung in die alte hinein. Das Neue ist schon im Alten, ja – so enthusiastisch kann Paulus reden – »das Alte ist vergangen, siehe Neues ist geworden« (2. Kor 5, 17).

Was bedeutet diese Wende für die Glaubenden? Die entscheidende Differenz zwischen Christus und den Glaubenden ist die Geschichte, kurz: der Tod. Zwar ist durch die Gleich-

gestaltung mit dem Tode Christi kraft des Geistes auch dieser »letzte Feind« (1. Kor 15, 26) schon empfindlich getroffen und mit Christi Auferweckung der Sieg über ihn schon verbürgt. Wenn darum jemand »in Christus« ist, ist er schon neue Schöpfung. Doch haben die Glaubenden nicht nur den Tod noch vor sich, sondern das, was ihn ausmacht, auch noch an sich. Das Wort Jesajas (25, 8), daß der Tod vom Sieg verschlungen, sein Stachel vernichtet werden wird, muß endgültig noch in Erfüllung gehen (1. Kor 15, 13).

Freilich haben die Glaubenden mit dem *Geist* schon ein Angeld auf das ewige Leben in der Zeit und können durch ihren Wandel an dem Neuen, dem endgültigen Leben, schon teilnehmen, selbst dort, ja gerade dort, wo sie am Leiden Jesu partizipieren.

Es ist der messianische Heilsglaube, der Paulus auch die Kraft gibt, dessen für ihn rätselhafte Verweigerung in Israel zu ertragen. Ja, indem er die Heidenkirche auffordert, dies als einen von Gott selbst gerade zugunsten der Heilsteilhabe der Heiden bewirkten Vorgang zu respektieren, deutet er die Geschichte apokalyptisch. Das Geheimnis, das ihm offenbart wurde, und das er im Römerbrief (11, 25 ff.) mitteilt, enthüllt nämlich eine Logik hinter der Geschichte, die die Trennung in ihr als Umweg zum Heil für ganz Israel und damit aller Welt als Ziel des Handelns Gottes enthält. Gottes Heil gilt zuerst Israel – und es gilt ihm auch zuletzt. Weil diese Treue Gottes zu seinem Volk auch die Treue zu seinen Verheißungen an Israels Väter impliziert, weil also das Heil der Heiden Teilhabe an *Israels* Heil ist und gerade dann, wenn es in Israel selbst nicht angenommen wird, diese *Teilhabe* sich realisiert – sind diese zur eschatologischen Treue und zum Respekt gegenüber Israel verpflichtet. So ist es also nicht nur die Solidarität unter der Sünde, die Heiden und Juden eschatologisch – bei allen Unterschieden – gleichstellt, sondern die eschatologische Solidarität des Heils, auf dessen Fülle beide zugehen, die Paulus veranlaßt, die Heidenkirche vor Hybris zu warnen. Die Heiden sind zu ihrem Heil auf Israel angewiesen, das seinerseits nicht allein, sondern nur mit den Heiden zum Ziel seiner Verheißung kommt.

10. Apokalyptik nach Paulus

Es ist der apokalyptische Gedanke, daß sich am Geschick Israels das Gesamtgeschick der Schöpfung Gottes entscheidet, den Paulus auf seine Weise und mit seinen Erfahrungen variiert. Die frühe christliche Gemeinde nach ihm hat sich in doppelter Hinsicht von dieser Vorstellung getrennt. Sie hat einerseits – zumal in der sogenannten deuteropaulinischen Tradition, wie sie etwa schon durch den Epheserbrief repräsentiert wird – die apokalyptische Spannung zwischen dem »Schon« und »Noch nicht« gewissermaßen durch die räumliche von »Himmel« und »Erde« ersetzt. Dabei ist die Kirche als die, die schon auf der Erde Gottes himmlische Hausgenossin ist, zwar in dieser von der apokalyptischen Spannung beschriebenen provisorischen Existenz geblieben. Doch eben nur sie. Ihre Grenzen markieren nämlich nun auch die Grenzen einer zum Heil notwendigen »Entweltlichung«. Das daneben existierende Judentum muß darum eine durch Christus längst überwundene Feindschaft in

der Menschheit in anachronistischer Weise fortsetzen. Die Christen sind die »neuen Menschen«, die gegenüber Juden und Heiden – als Relikten der vergangenen, unversöhnten Welt – schlechthin überlegen sind. Andererseits hat die frühe christliche Gemeinde ihre bittere Geschichte der Trennung von den Synagogen bzw. den Ausschluß aus ihnen nach der Niederlage der Juden im Freiheitskrieg gegen die römische Fremdherrschaft mit apokalyptischen Kategorien gedeutet. Gott hat – so sagen es die drei synoptischen Evangelien – die Juden für ihre Ablehnung des Messias Jesus bestraft und sich von ihnen getrennt. Das Heil gilt nun den Heiden, sofern sie es annehmen und sich taufen lassen. Gewiß können auch Juden daran noch teilnehmen. Aber ihren Widerspruch vermag dieses Christentum nicht mehr zu ertragen oder gar zu seinen eigenen Gunsten von Gott gewirkt sehen. Eine Auflösung des Nebeneinanders von Kirche und Israel, die gar zur Rettung *ganz* Israels führt, ist nicht mehr sagbar, eschatologische Toleranz ist nicht mehr gefragt. Gewiß, dahinter verbergen sich bittere Erfahrungen und Enttäuschungen, freilich auch schon ein Verlust an messianischer Solidarität und der Keim des heiden-christlichen Antijudaismus, der in der elenden Geschichte christlich-kirchlicher Judenfeindschaft in den Jahrhunderten danach unter vollständig veränderten Machtverhältnissen zur Schande des Christentums in furchtbarer Weise eskalieren konnte. »Auf Hoffnung sind wir gerettet« – dieser Satz urchristlichen Glaubens hat durch die Erinnerung dieser Geschichte und zumal des apokalyptischen Grauens unserer jüngsten Vergangenheit für die Christen und ihre Kirchen eine Dimension bekommen, der weiter nachzudenken höchste intellektuelle und moralische Anstrengung von uns verlangt.

Zitierte Literatur:

- E. Käsemann, »Die Anfänge christlicher Theologie« und »Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik«, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. II., 2. Aufl. 1965, 82–104. 105–131.
- R. Bultmann, »Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?«, in: ders., Exegetica (hg. von E. Dinkler), 1967, 476–482.
- G. Scholem, »Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum«, in: ders., Über einige Grundbegriffe des Judentums, 1976 (edition suhrkamp Nr. 414), 121–167.
- Doz. Dr. Ekkehard Stegemann, Werderstr. 22, 6900 Heidelberg