

Apokalyptik und Bibelkanon

Zur Spätgeschichte des Prophetismus im Alten Testament¹

Kim Strübind

1. Was ist Apokalyptik?

»Was Apokalyptik ist, ist umstritten«.² Auf einen kürzeren Nenner läßt sich die Summe historischer Arbeit an dieser rätselhaftesten aller Strömungen der israelitischen Religionsgeschichte nicht bringen. Ein Blick in die alttestamentliche Apokalyptikforschung³ hinterläßt auch 25 Jahre nach Klaus Kochs berühmter Streitschrift berechnete »Ratlosigkeit«⁴ hinsichtlich der Entstehung, der Morphologie, der Trägerkreise und der literarischen Fragen, die sich um diese geheimnisvolle und doch wirkungsgeschichtlich überaus bedeutsame Bewegung ausbreitet, die man im 19. Jahrhundert in Ermangelung einer autochthonen Bezeichnung mit dem Kunstbegriff »Apokalyptik« versah. Nähert man sich dieser literarisch außerordentlich produktiven und geschichtlich langlebigen Bewegung, so stößt man auf ein religiöses Phänomen, das zu den entscheidenden Bindegliedern zwischen dem Alten und dem Neuen Testament gehört. Seine Wurzeln reichen nach heutiger Kenntnis mindestens ins vierte vorchrist-

1 Erweiterte Fassung des Aufsatzes »Die Schriftprophetie als ›Alma mater‹ – Überlegungen zur Entstehung und zur Geschichte der Apokalyptik im Alten Testament«, der 1997 in der »Biblischen Zeitschrift« (BZ) veröffentlicht werden wird.

2 H.D. Betz, Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik, ZThK 63 (1966), 392 (Hervorhebung im Original).

3 Die Literatur zur Apokalyptik ist uferlos. Es kann hier nur auf einige Sammelwerke verwiesen werden. Vgl. J. Lebram, Art. Apokalyptik / Apokalypsen: II. Altes Testament, TRE 3, Berlin / New York 1978, 192-202; K. Müller, Art. Apokalyptik / Apokalypsen: III. Jüdische Apokalyptik, TRE 3, Berlin / New York 1978, 202-251; K. Koch, What is Apocalyptic? An Attempt at a Preliminary Definition, in: P.D. Hanson (Hg.), Visionaries and their Apocalypses, Philadelphia/London 1983, 16-36; ders., Art. Apokalypsen, in: ders. u.a. (Hgg.), Reclams Bibellexikon, Stuttgart 1992, 39; ders. / J.M. Schmidt (Hgg.), Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982; D. Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism (Uppsala 12.-17.8.1979), Tübingen 1983 (1989); H.G. Kippenberg, Art. Apokalyptik / Messianismus / Chiliasmus, HRWG II, Stuttgart u.a. 1990, 9-26.

4 Vgl. K. Koch, Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie, Gütersloh 1970.

liche Jahrhundert zurück, während sich das (vorläufige) Ende der Bewegung ins beginnende zweite Jahrhundert n. Chr. datieren läßt. Das Urchristentum ist jedenfalls ohne die Apokalyptik gar nicht zu verstehen. Jesus von Nazareth und Paulus standen der Apokalyptik zumindest nahe.⁵

Das Wort »Apokalyptik« hat in unserem Sprachgebrauch eine überwiegend katastrophale Konnotation. Dabei wird vergessen, daß die Apokalyptik primär um Glaubensstärkung in schwierigen Zeiten bemüht war. Apokalypsen, als literarische Verdichtung apokalyptischer Vorstellungen, werden nicht ohne Grund auch »Trostbücher« genannt. Dennoch wecken apokalyptische Ereignisse keine spontane Freudenstimmung. Näher liegt es, mit diesem Begriff einen unentrinnbaren Schrecken zu assoziieren. Mit dem Unheilspropheten Jeremia gesprochen wäre Apokalyptik מַגֹּרַם מִפְּרִיב, das »Grauen ringsum« (Jer 6,25; 20,3.10; 46,5; 49,29). Unser Sprachgebrauch macht jedenfalls hinlänglich deutlich, daß die Apokalyptik keineswegs allen Schrecken, wohl aber allen Trost verloren zu haben scheint. Es paßt gut zum numinosen Charakter dieses Wortes, daß qualifizierte Definitionen von Apokalyptik rar sind. Das Pathos des 19. Jahrhunderts, das mit aussagekräftigen Definitionen nicht sparte, ist verfliegen. Alle Beschreibungsversuche gelten heute – zurecht – als problematisch. Dies spiegelt auch die große Unsicherheit der Forschung wider, das Phänomen »Apokalyptik« religionsgeschichtlich einzuordnen. Überwiegend kann hier von einer bleibenden »babylonischen Sprachverwirrung« der Exegeten gesprochen werden. Herkunft, Wesen, Ausprägung, Trägerkreise und Bedeutung der Apokalyptik sind bis heute heftig umstritten.

Der im Zuge der religionsgeschichtlichen Arbeit am Alten Testament von Karl Immanuel Nitzsch geprägte und von Friedrich Lücke präzisierte Begriff Apokalyptik⁶ wird innerhalb der Fachwissenschaft sowohl für literarische Erzeugnisse (J. Lebram), als auch für ein »theologisch-weltanschauliches Phänomen« (G. v. Rad) gebraucht. Umstritten ist einerseits, ob eher von einer formalen oder von einer inhaltlichen Füllung dieses Begriffs auszugehen ist, bzw. wie die Verschränkung von Form und Inhalt präzise zu erfassen ist. Fraglich ist andererseits, ob Apokalyptik als ein historisch begrenzbarer Epochenbegriff aufgefaßt werden soll oder ob unter dieser Bezeichnung ein geistig-strukturelles und reproduzierbares Phänomen der orientalischen oder gar der allgemeinen Religionsgeschichte verstanden werden soll. Ist »Apokalyptik« eine historisch kontingente Erscheinung oder Strukturelement einer bestimmten Religion, wenn nicht gar aller Religionen?

⁵ Vgl. dazu Koch, a.a.O., 55-80; J. Baumgarten, Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen, WMANT 44, Neukirchen-Vluyn 1975; A. Strobel, Art. Apokalyptik, TRE 3 (1978), 251-257.

⁶ Vgl. J.M. Schmidt, Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden in Qumran, Neukirchen-Vluyn 1969 (21976), 98f mit Anm. 3.

Besteht hinsichtlich der Bezeichnung »Apokalypse« mittlerweile weitgehend Einigkeit, daß es sich hierbei um eine literarische Gattung handelt, so ist immer noch ungeklärt, worin der Unterschied zwischen einem apokalyptisch geprägten Text und der ausgebildeten literarischen Gattung besteht, m.a.W.: ab wann bei einem apokalyptischen Text von einer »Apokalypse« gesprochen werden kann. Die terminologischen Unschärfen setzen sich fort, wenn der Versuch unternommen wird, die Relationen *Eschatologie* und *Apokalyptik* bzw. *Prophet* und *Apokalyptiker* zu beschreiben. Da die neuere Forschung nicht zuletzt aufgrund von Textfunden und des religionsgeschichtlich verwertbaren Materials hinsichtlich der Entstehung der apokalyptischen Bewegung in Israel vor einer offenen Frage steht, scheinen die lange Zeit griffigen Kriterien der Abgrenzung zwischen Prophetie und Apokalyptik fraglich.⁷ Ist die alttestamentliche Apokalyptik als eine Spielart geprägter prophetisch-eschatologischer Tradition anzusehen (R.H. Charles, H.H. Rowley) oder läßt sich das Verhältnis beider Größen nur als Gegensatz von Prophetie und Apokalyptik, d.h. diastatisch bestimmen (O. Plöger, P. Vielhauer)?

Die Verlegenheit mag darin begründet sein, daß die Apokalyptik unter den Exegeten (und Systematikern) traditionell einen schlechten Ruf genießt. Den Gründen dafür ist hier nicht im einzelnen nachzugehen, ich begnüge mich mit ihrer kurzen Benennung. Sie sind in dem bis heute wirksamen romantischen Degenerationsschema begründet, mit dem Julius Wellhausen die Geschichte Israels behaftete. Nachexilische Theologie galt im Geschichtsschema Wellhausens als »denaturiert«, als epigonenhaft und erstarrt in der Nomokratie jüdischer Gesetzlichkeit. In gleicher Weise soll die Apokalyptik das Anliegen der klassischen Prophetie »verdorben« haben. In eindeutig negativer Konnotation nannte Wellhausen Ezechiel dann auch den »Vater des Judentums«. Der spekulative Zug, die enthusiastischen Bewegungen der Kirchengeschichte und die Symbolsprache des Apokalyptikers taten ein übriges, diese Strömung in orthodoxen christlichen und theologischen Kreisen zu desavouieren.

Gleichwohl ist die Apokalyptik in der christlichen Verkündigung nie voll verstummt, woran auch ihre existenziale Uminterpretation nichts änderte, die sie ihrer geschichtlichen Dimension beraubte und das Weltende in eine Daseinshaltung auflösen wollte. Johannes Weiß und Albert Schweitzer haben Jesus von Nazareth religionsgeschichtlich in der Apokalyptik verortet. Ernst Käsemann widersprach heftig und arbeitete dennoch die apokalyptischen Wurzeln des Apostels Paulus scharfsinnig heraus. In einem berühmten Votum kürte er die Apokalyptik gar zur »Mutter der christlichen Theologie« (s.u.). Wer an einer gesamtbiblischen Theologie interessiert ist, der kann jedenfalls an der Apokalyptik nicht vorüberge-

hen, die traditionsgeschichtlich ein entscheidendes Bindeglied zwischen den beiden Testamenten des christlichen Kanons darstellt.

Was ich in der folgenden Skizze anreißen möchte ist, daß bei aller Diskontinuität zwischen Prophetie und Apokalyptik eine Art von *geschichtlicher Logik* besteht. Damit meine ich, daß der Prophetie ein apokalyptisches Potential inhärent war, etwas Implizites, das die Apokalyptik explizit machte. Bündelt man die Einzelbeobachtungen zu einem Ganzen, dann mag man das gemeinsame Band in der Königsherrschaft des Gottes Israels sehen, die sich in der Apokalyptik Bahn bricht, aber in der klassischen Prophetie bereits – wenn auch womöglich kleinräumiger – verkündigt wird. Der Apokalyptik verdanken wir, darin ist Wolfhard Panzenberg zuzustimmen, das erste Konzept einer theologischen Universalgeschichte, die von einem Gott kündigt, dem es um die ganze Welt und damit um jeden einzelnen geht.

Der Prophetie kommt im Blick auf die Apokalyptik nach meiner Einschätzung die Rolle der *alma mater*, der »nährenden Amme« oder »gütigen Mutter« zu. Im Mittelalter pflegten die Studenten mit diesem Ausdruck ihre Heimatuniversität zu bezeichnen, der sie ihre Lehrer und ihre Erkenntnisse verdankten. So ist auch die Prophetie die nährende Amme der Apokalyptik gewesen, die ohne diese geistige Leihmutter in der vorliegenden Form nicht denkbar wäre.

Den gewöhnlichen Bibelleser wird diese Erkenntnis gar nicht überraschen. Ihm wird der Unterschied zwischen Prophetie und Apokalyptik nicht auffallen, ist er doch gewohnt, in seiner Bibel beides ineinander verwoben zu finden. Das apokalyptische Buch Daniel mitten im Prophetenkanon, zumindest in der griechischen Bibel, und die sogenannte Jesajaapokalypse (Jes 24-27) mitten im Buch des vorexilischen Unheilsprometen aus dem 8. Jahrhundert. Die Suggestion der Apokalyptiker hatte nicht nur Methode – sie hat bis heute Erfolg. Sie führte nicht zuletzt dazu, der klassischen Prophetie ihr Profil zu nehmen und – in charakteristischer Umkehrung der historischen Entwicklung – das Prädikat »prophetisch« im Raum der Kirchen und Gemeinden von der bunten apokalyptischen Vorstellungswelt her zu deuten.

2. Das terminologische Problem

Das Substantiv Apokalyptik suggeriert zunächst eine Kohäsion, mithin die irgendwie geartete Geschlossenheit einer Bewegung oder einer Gruppe, die sich soziologisch oder ideologisch erfassen läßt. Die Beschreibung dieser Gemeinsamkeit will allerdings nicht recht gelingen. Um das Problem auf den Punkt zu bringen: Es fällt wesentlich leichter, einen Text oder eine Vorstellung als »apokalyptisch« zu bezeichnen, als präzise zu sagen, was »Apokalyptik« ist. »Wer den Begriff Apokalyptik verwendet, sollte sich der Tatsache bewußt bleiben, daß es bisher noch nicht gelun-

gen ist, ihn auf eine befriedigende Weise zu definieren.«⁸ Die Summe unzulänglicher Definitionsversuche ist lang.⁹ Was die mehr oder weniger mißlungenen Beschreibungsversuche vereinigt, ist der immer wieder erbrachte Nachweis, daß die genannten Spezifika im Rahmen der religionsgeschichtlichen Entwicklung eben keine »Spezifika« darstellen, sondern oft bereits eine lange traditionsgeschichtliche Entwicklung durchlaufen haben, bis sie von einer apokalyptischen Strömung rezipiert und gedeutet wurden.

Wenn inhaltliche Definitionen versagen, greift man gerne zu rein formalen Bestimmungen geprägter Begriffe, anstatt diese Begriffe selbst einer kritischen Revision zu unterziehen. Dieser Trend ist auch im Bereich der Apokalyptikforschung zu beobachten. Das Auseinanderklaffen von formalen und inhaltlichen Beschreibungen legt die Vermutung nahe, daß man unsicher geworden ist oder sich bewußt nicht festlegen möchte. Zwei Beispiele von »Definitionen«, die diese Verlegenheit illustrieren, seien nachfolgend kurz genannt:

»Apokalyptisches Denken ist also eine mit Hilfe einer bestimmten literarischen Technik vollzogene Deutung der Gegenwartssituation des Verfassers und seiner zeitgenössischen Leser.«¹⁰

Mit dieser, von Jürgen Lebram in dem entsprechenden TRE-Artikel kursiv hervorgehobenen vermeintlichen ›Definition‹ ist nichts gewonnen. Jedes beliebige Schriftstück ist letztlich »eine mit Hilfe einer bestimmten literarischen Technik vollzogene Deutung der Gegenwartssituation des Verfassers und seiner zeitgenössischen Leser«, sei es ein Roman, eine wissenschaftliche Abhandlung – oder eine Einkaufsrechnung! Auch Klaus Koch, einer der bedeutenden Apokalyptikforscher in Deutschland, unterläuft mit seiner ›Definition‹ jedes definitorische Interesse, wenn er resümiert:

»Der Begriff Apokalyptik ist ... eine Sammelbezeichnung für eine geistige Strömung im spätsraelitisch-urchristlichen Milieu der Zeitenwende.«¹¹

Auch mit dem Begriff »Sammelbezeichnung« ist inhaltlich nichts über Apokalyptik ausgesagt, abgesehen von einer sehr vagen zeitlichen Einordnung von Texten. Es erhebt sich sofort die Frage, welche Kriterien uns berechtigen, gewisse literarische Produkte, die im Verlauf eines halben Jahrtausends verfaßt wurden, mit einer solchen Sammelbezeichnung zu versehen, wenn sich dies nicht durch inhaltlichen Gemeinsamkeiten und Konvergenzen nahelegt.

8 G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, München ⁴1965 (= 1987), 315.

9 Vgl. Schmidt, *Apokalyptik*; Koch, *Ratlos*; J. Carmignac, *Description du phénomène de l'Apocalyptique dans l'Ancien Testament*, in: D. Hellholm (Hg.), *Apocalypticism*, 163-170; M. Smith, *On the History of ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΩ and ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ*, a.a.O., 9-20.

10 J. Lebram, *Art. Apokalypsen*, 193.

11 K. Koch, *Einleitung*, in: *ders. / Schmidt, Apokalyptik*, 1.

In den o.g. und pars pro toto zitierten Beschreibungsversuchen wird gerade nicht das Proprium einer Bewegung beschrieben, sondern nur die Fragwürdigkeit eines Kunstbegriffes erläutert. Wenn nachfolgend dennoch von »Apokalyptik« gesprochen wird – und nicht etwa von »spätprophetischer Bewegung«, was sich mit gleichem Recht vertreten ließe –, so geschieht dies zunächst aus Gründen der Akkomodation an den gängigen Sprachgebrauch und unter dem Vorbehalt, daß eine noch zu schreibende Geschichte der Prophetie unter Einschluß der Apokalyptik die Bürde auferlegt werden muß, präzisere terminologische Klärungen vorzunehmen.

Meine These ist: Die begriffliche Unschärfe der Bezeichnung »Apokalyptik« hängt methodologisch mit der ungebrochenen Prävalenz der *phänomenologischen* vor der (*religions-*)*geschichtlichen* Sichtweise zusammen. Die Apokalyptik ist gedanklich und soziologisch weder so homogen, wie das verallgemeinernde Substantiv insinuiert, noch ist bisher dem Umstand gebührend Rechnung getragen worden, daß die Apokalyptik als geistige Bewegung eine eigene Binnengeschichte hat. Eine Geschichte des alttestamentlichen Prophetismus, die mit dem Erreichen des apokalyptischen Schwellenpunktes ihre Aufgabe als erledigt ansieht und vorgibt, daß mit der Apokalyptik die historische Dynamik des Prophetismus erloschen sei, ist ein fragwürdiges, wenngleich häufig praktiziertes Unternehmen in der alttestamentlichen Wissenschaft.¹² Hinter diesem Verfahren steht die unbewiesene Annahme, daß mit der Apokalyptik ein gewisser Endpunkt oder gar die Pervertierung der prophetischen Entwicklung im Alten Testament gegeben ist. Historisch ist dieser Standpunkt äußerst fragwürdig.¹³

»Die« Apokalyptik hat es im übrigen nie gegeben. Vielmehr eine Bewegung, deren Ursprünge in den Ausläufern der klassischen Prophetie liegen und die im Laufe der umstürzenden Ereignisse der exilisch-nachexil-

¹² Zum Problem vgl. Schmidt, Apokalyptik, der die Forschungsgeschichte und die damit verbundenen Wertungen nachzeichnet, sowie K. Müller, Art. Apokalyptik. Anfänge und Merkmale, TRE 3 (1978), 202-210. Ein treffendes Fazit der älteren Apokalyptikforschung zieht O.H. Steck, Überlegungen zur Eigenart der spätsisraelischen Apokalyptik, in: J. Jeremias / L. Perlitt (Hgg.), Die Botschaft und die Boten. FS für Hans Walter Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 301-305.

¹³ Steck merkt hinsichtlich der älteren Forschung bissig an: »Das geistige Gelände der Apokalyptik wurde zum Trümmerfeld, in dem sich für den Alttestamentler höchstens der Verfall der theologischen Kultur des Alten Israel finden läßt, und für den Neutestamentler ein leider nicht ganz entbehrliches Reservoir, aus dem einzelne Vorstellungsparellenen abgefahren werden können« (a.a.O., 302). Zur Kontinuität von Prophetie und Apokalyptik vgl. E. Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus. Drei Studien, Leipzig 1912; H. Gese, Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch (1973), abgedr. in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, BevTh 64, München ³1990, 202-230. Vgl. auch die Beiträge von R.H. Charles, F.C. Burkitt; J. Klatzkin / J. Kaufmann; K. Koch und P.D. Hanson im Sammelband von Koch / Schmidt, Apokalyptik. Vgl. auch Anm. 12.

lischen Zeit Traditionen perpetuierte und dabei gleichzeitig »fortschrieb«, um Antworten auf die Herausforderungen einer neuen Zeit zu finden. Die Apokalyptik war daher – meiner gegenwärtigen Einschätzung nach – weder eine konservative noch eine progressive religiöse Bewegung. Vielmehr war sie beides zugleich in dialektischer Verschränkung. Wollte man doch das geistige Erbe der Propheten unter ganz anderen Umständen neu zur Sprache bringen und zugleich der kulturellen Unterwanderung durch den als Bedrohung empfundenen Hellenismus begegnen. Der Streit der Exegeten, der sich besonders in der Formgeschichte auslebt, ob die Traditionsbildung Israels jeweils dem progressiven Zeitgeist erlag oder ob sich diese einem latenten Konservativismus unter dem Motto *ad fontes* (»zurück zu den Quellen«) verdankte, entspringt eher der Ideologie des heutigen Auslegers als der Dialektik von Rezeption und Negation religiöser Vorstellungen im Prozeß theologischer Überlieferung im Alten Testament.¹⁴ Sofern man in diesem Kampf die aus dem Iran oder dem mesopotamischen Raum stammenden Interpretamente und Symbolwelten benutzte, war dies nicht nur eine auf Nachlässigkeit beruhende Konzession an den herrschenden Zeitgeist, sondern zugleich der Versuch, den Teufel mit dem Beelzebub auszutreiben, d.h. ihn mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Die seit fast einem halben Jahrtausend entschlafenen Propheten erlebten in ihren späten apokalyptischen Schülern und Epigonen, die literarisch anspruchsvolle Werke verfaßten, eine regelrechte Renaissance, die freilich nicht nur eine Kopie des längst Gewesenen und Gesagten darstellte, sondern jeweils schöpferische und originelle Neuinterpretationen aus den prophetischen Vorlagen generierte.¹⁵ Mit diesen Bemerkungen ist freilich noch keine präzise Verhältnisbestimmung von Prophetie und Apokalyptik erfolgt. Aufgabe der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Wissenschaft ist eine Präzisierung von Kontinuität und Diskontinuität in der Religionsgeschichte – und wenn man die Apokalyptik so bezeichnen will – in der »Nachgeschichte der Prophetie«. Die durch die Apokalyptiker ins Leben gerufene prophetische Renaissance in spätnachexilischer Zeit fiel, historisch gese-

¹⁴ Vgl. W.H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn 1987, 9: »Israel hat vieles aufgenommen, und doch gilt umgekehrt genauso: Es hat vieles abgewiesen, keineswegs alle Gottesvorstellungen mit seiner Umwelt geteilt. Aber auch das Übernommene blieb nicht unverändert, ihm wurde meist ein anderes Verständnis abgewonnen oder aufgezwungen. Entlehnung bedeutet Neuinterpretation.«

¹⁵ Vgl. Anm. 14. Die Theorie vom apokalyptischen Ausleger prophetischer Traditionen findet sich bereits bei A. Hilgenfeld, Jüdische Apokalyptik als Vorgeschichte des Christentums (1857), in: Koch / Schmidt, Apokalyptik, 46: »Die Schriftgelehrsamkeit ... hatte sich auf den Stuhl Mosis und der Propheten gesetzt«. Als Ursache der apokalyptischen »Exegese« prophetischer Theologumena vermutete bereits J. Wellhausen die »unerfüllte Weissagung« der Prophetie. Die Apokalyptik »übernimmt ihren Inhalt und bestimmt nur das Wann und Wie genauer«. Vgl. ders., Zur apokalyptischen Literatur (1899), ebd., 59. Zum Verständnis der Apokalyptik als »Schriftauslegung« vgl. I. Willi-Plein, Das Geheimnis der Apokalyptik, VT XXVII (1977), 62-81.

hen, keineswegs vom Himmel. Zwischen den Propheten und den Apokalyptikern stehen namentlich weithin unbekannte Tradentenkreise, die die Botschaft ihrer Lehrer durch Kollations- und Redaktionsarbeit lebendig hielten, ständig aktualisierten und der Apokalyptik damit den Boden bereiteten.¹⁶ Die prophetischen Überlieferungen haben zweifelsfrei als Katalysatoren der Apokalyptik gewirkt, deren Vorstellungswelt zugleich mit babylonischen oder persischen Motiven konvergieren konnte, wenngleich die These vom vermeintlich iranischen *Ursprung* der alttestamentlichen Apokalyptik fragwürdig ist.¹⁷ Diese prophetischen Katalysatoren der Apokalyptik werden überwiegend in der sog. »Schriftprophetie« vermutet, wie v.a. das Buch Ez¹⁸ sowie die Zusätze im Buch Jesaja und im Dodekapropheten nahelegen (v.a. Jes 23-27; 56-66; Sach 12-14; Joel 3f).¹⁹

Was der Apokalyptikforschung fehlt, ist eine terminologische Einigung, wie sie für die zeitlich und strukturell partiell verwandte Gnosisforschung auf einem *Kolloquium in Messina* 1966 erreicht wurde. Die Gnosisforschung stand vor demselben Problem wie die Apokalyptikforschung, was die Füllung des Begriffs Gnosis und gnostisch betraf. Wie man dort zwischen »Gnosis« (als einem religiösen Phänomen²⁰) und »Gnostizismus« (als den ausgebildeten Systemen des 2.-4. Jhs. [Mandäer,

16 Vgl. O. Plöger, *Prophetisches Erbe in den Sekten des frühen Judentums* (1954), abgedr. in: *ders.*, *Aus der Spätzeit des Alten Testaments. Studien zu seinem 60. Geburtstag am 27.11.1970* herausgegeben von Freunden und Schülern, Göttingen 1970, 43-49; *ders.*, *Theokratie und Eschatologie*, WMANT 2, Neukirchen-Vluyn 1959 (31968), 61ff; P.D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia 1975. Eine beeindruckende Zusammenfassung der Redaktionsgeschichte des Prophetenkanons bietet O.H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, BThSt 17, Neukirchen-Vluyn 1991.

17 Vgl. P.D. Hanson, *Alttestamentliche Apokalyptik in neuer Sicht* (1971), abgedr. in: Koch / Schmidt, *Apokalyptik*, 442ff; Koch, *Einleitung*, ebd., 21-24; J.J. Collins, *Persian Apocalypses*, in: *ders.* (Hg.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, Semeia 14, 1979, 207-217; Gese, *Anfang*, 202ff.221f. – C. Colpe hatte bereits Anfang der 60er Jahre gegen die iranische Herkunft der Apokalyptik eingewandt, daß mittelalterliche iranische Quellen zur historischen Verortung der beinahe ein Millennium älteren alttestamentlichen Apokalyptik herangezogen werden (vgl. Koch, a.a.O., 22f). Der »Paniranismus« innerhalb der Apokalyptikforschung sei nichts anderes als ein Surrogat für den in der alttestamentlichen Forschung konkurrierenden »Panbabylonismus« (vgl. C. Colpe, *Die Apokalyptik als Elementargedanke und als Diffusionsphänomen*, BThZ 11 (1994), 285-287). – Zum religionsgeschichtlichen Problem s.u. Punkt 4.

18 M.E. stellt das Buch Ez ein entscheidendes Bindeglied zwischen der sog. Schriftprophetie und der Apokalyptik dar. Dies legt sich von der Gestaltung der Visionsberichte sowie der Fremdvölkerorakel nahe. Vgl. u.a. Gese, *Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie*, in: *ders.*, *Sinai*, 27; *ders.*, *Anfang*, 204f.

19 Vgl. Plöger, *Theokratie*, 69-128; W. Lau, *Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches*, BZAW 225, Berlin / New York 1994; O.H. Steck, *Studien zu Tritojesaja*, BZAW 203, Berlin / New York, 1991.

20 »Gnosis« wird hier verstanden als das einer Elite vorbehaltene Wissen um göttliche Geheimnisse.

Valentianer]) unterschied, müßte man auch im Bereich der Apokalyptikforschung folgerichtig unterscheiden zwischen

- »Apokalyptik« als eine spätprophetischen oder nachprophetischen Bewegung, und dem daraus resultierenden
- »Apokalyptizismus«, der ebenfalls große theologische Systeme (die Apokalypsen) hervorbrachte und gleichsam die intellektuelle Verdichtung dieser Bewegung in einer späteren Phase ihrer Geschichte darstellt.

3. Das phänomenologische Problem

Der phänomenologische Ansatz, der davon ausgeht, was »in Erscheinung tritt« bzw. sich von traditionellen Vorstellungen abhebt, schien innerhalb der Apokalyptikforschung lange Zeit der erfolgversprechendste Ansatz zur Beschreibung dieser spätprophetischen Strömung zu sein. Das Verfahren dieses klassischen Ansatzes ist einfach: man vergleicht die Vorstellungswelten zweier oder mehrerer Bewegungen und stellt anhand der Differenzen das jeweilige Proprium heraus. Die Differenzen werden dann in Listen zusammengefaßt und zum Kriterium dessen, was z.B. »Apokalyptik«²¹ oder »Prophetie«²² ist. Als apokalyptische Elemente werden im Zuge dieses Verfahrens dann folgende Merkmale erschlossen:

1. Die *Pseudonymität* apokalyptischer Schriften (z.B. Dan) bzw. im Blick auf die frühe Apokalyptik die *Anonymität* der Verfasser im Rahmen redaktioneller Zusätze innerhalb des Prophetenkanons (z.B. Jes 24-27).
2. Die Dominanz der apokalyptischen *Visionen* im Unterschied zu den prophetischen *Auditionen* der klassischen Schriftpropheten. »Anders, als prophetische Visionäre (Jes 6, Ez 1-3) erschaut der Apokalyptiker sich nicht selbst innerhalb der Vision, es sei denn, daß er redend in den Ablauf eingreift. Dennoch wird die Betroffenheit des menschlichen Empfängers ungleich stärker geschildert«,²³ z.B. durch Erwähnung der physischen Leiden, die der Apokalyptiker in seiner Vision erlebt.
3. An die Stelle einer unmittelbaren Darstellung der geschauten Ereignisse in der Prophetie tritt in der Apokalyptik ein allegorischer *Symbolis-*

²¹ Zur Phänomenologie der Apokalyptik vgl. den bei Koch / Schmidt, Apokalyptik abgedruckten Beitrag von P. Volz, Merkmale jüdischer Apokalyptik (1934), 249-257; Plöger, Theokratie, 39-41; J. Schreiner, Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung, Biblische Handbibliothek VI, München 1969, 73-164; P. Vielhauer / G. Strecker, Apokalypsen und Verwandtes, in: E. Hennecke / W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II, Tübingen ³1989, 491-547.

²² Zur Phänomenologie der sog. Schriftpropheten vgl. P.H.A. Neumann (Hg.), Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald, WdF 307, Darmstadt 1979; K. Koch, Die Profeten I: Assyrische Zeit, Stuttgart u.a. ³1995 (völlig neu bearbeitete Auflage), 11-26.

²³ Koch, Einleitung, in: ders. / Schmidt, Apokalyptik, 12.

mus, der aus sich selbst heraus nicht ohne weiteres evident ist, sondern einer zusätzlichen Deutung bedarf (angelus interpres = »Deuteengel«).

4. Apokalypsen bieten häufig detaillierte und systematisierte *Geschichtsüberblicke in Futurform* unter Zuhilfenahme einer symbolisch verstandenen Fauna und Flora (Dan 2; 7). Dabei spielen bestimmte Zahlen eine große Rolle (3, 4, 7, 10, 12, auch in Kombination), die die (Welt-)Geschichte periodisch gliedern.

5. Die Geschichte erscheint *determiniert*, d.h. sie ist von Gott in ihrem Ablauf festgelegt. Der Mensch kann diese Geschichte nicht beeinflussen, auch nicht durch Umkehr oder Gebet.²⁴

6. Die »Zwei-Äonen-Lehre« stellt einen metahistorischen Geschichts-dualismus dar, der die jetzige Weltzeit von der kommenden radikal (ontologisch) abhebt. Der gegenwärtige Äon ist rettungslos verloren, die kommende Weltzeit bricht als transzendente Welt in die alte Welt ein und setzt ihr damit ein definitives Ende.

7. Im Bereich der Anthropologie äußert sich diese Weltanschauung in Form von *Weltpessimismus*, der mit einer *Jenseitserwartung* verbunden wird. Die Welt befindet sich geschichtlich in einem unaufhaltsamen Degenerationsprozeß, der auf eine negative Klimax zusteuert, die zugleich die Wende zum Heil für die Geretteten bringt.

8. Ein eschatologischer *Universalismus* steigert die von den Propheten und ihren Tradenten her bekannte Eschatologie in kosmische Bereiche. Mit den apokalyptischen Ereignissen steht die ganze Weltgeschichte auf dem Spiel (nicht nur das Geschick Israels und seiner Nachbarn). Welt und Menschheit bilden eine Entität gegenüber Gott.

9. Zugleich steht der Mensch nicht mehr als Teil eines erwählten Volkes vor Gott, sondern als eigenverantwortliches *Individuum* (Individuation).

10. Das *Weltende* scheint jeweils unmittelbar bevorzustehen. Die Gegenwart, die meist von der Zeit des fiktiven Verfassers unterschieden wird, ist die letzte Zeit.

11. Hervorstechend ist auch das häufige Auftreten einer differenzierten Welt aus *Engeln* und *Dämonengestalten*, die durch Eigennamen individuellen Charakter gewinnen (vgl. »Erzengel«).

12. In der Apokalyptik begegnet ein ungewöhnlicher Reichtum an *Stilmitteln* sowie eine pluriforme literarische Mischung von Formen und Gattungen wie Bilderrede, Vision, Segensrede, Weisheitsrede, Testament, Gebet und Paränese.

²⁴ Vgl. Dan 2; 7. Man könnte als neutestamentliche Belege auch die Stellen heranziehen, die eine Determinierung der gegenwärtigen Weltzeit negativ oder positiv qualifizieren: Vgl. z.B. Mt 18,7 (»Weh der Welt der Verführungen wegen! Es müssen ja Verführungen kommen, aber weh dem Menschen, der zum Abfall verführt«) oder Gal 4,4 (»Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn«). Erfüllte Zeit dient in der Apokalyptik als Hinweis darauf, daß der gegenwärtige Äon ein von Gott gesetztes Maß und Ende hat.

Die phänomenologischen Differenzen zwischen Apokalyptik und Prophetie lassen sich in einer Übersicht wie folgt systematisieren:

	<i>Prophetie</i>	<i>Apokalyptik</i>
<i>Gott und die Welt</i>	monistische Auffassung (Einheit der in sich gegliederten Welt)	dualistische Auffassung (zwei ontologisch getrennte Äonen)
<i>Eschatologie</i>	autochthone Eschatologie (auf Israel bezogen)	universalistische Eschatologie (Einbeziehung der Völker / des Kosmos)
	Vollendung der Schöpfung	Ablösung und Aufhebung der Schöpfung
<i>Gottesgericht</i>	immanentes, wiederholbares Ereignis, pädagogischer Akzent (Gericht ermöglicht Umkehr)	einmaliges Faktum (<i>irreparabile fatum</i>); definitive Scheidung von Geretteten und Verlorenen

Im ganzen bleibt eine phänomenologische Beschreibung der Apokalyptik aber unbefriedigend, denn obwohl diese Liste beeindruckend wirkt, werden deren Ergebnisse schon durch die Tatsache relativiert, daß keines der genannten Elemente wirklich originell ist, d.h. tatsächlich aus der Apokalyptik selbst abgeleitet werden kann:

– So finden wir etwa das Phänomen des apokalyptischen »Deuteengels« (*angelus interpretis*) bereits bei Ezechiel, Sacharja und – in prophetischer Gestalt – sogar in den sich nicht der Apokalyptik zuzurechnenden Chronikbüchern.²⁵

– Anonyme Verfasser finden sich auch im Bereich der alttestamentlichen Geschichtswerke, der Propheten und ihrer Tradenten.

– Ebenso ist Pseudonymität innerbiblisch auch außerhalb der Apokalyptik belegt (Dtn, Spr).

Die genannten Differenzen zwischen Apokalyptik und Prophetie scheinen oft nicht qualitativer, sondern quantitativer Art zu sein. Meist scheint die Apokalyptik die ihr bekannten und traditionsgeschichtlich vorgegebenen Überlieferungen einfach nur zu steigern und zu systematisieren. Anhand solcher Beobachtungen, die sich noch vermehren ließen, wird das methodologische Dilemma der *phänomenologischen Methode* deutlich:

1. Die Phänomenologie ist überwiegend an dem Unterscheidungsmerkmalen (Differenzkriterien) ihres Objektes interessiert. Sie fragt nicht

²⁵ Vgl. Ez 8; 40,3f; Sach 1,9; 2,2-9; 4,1-6.11-14; 5,2f.5-8; 6,4-8; 2Chr 12,2-8; 16,7-9; 19,1-3 u.ö. Zum Propheten als »angelus interpretis« in den Chronikbüchern vgl. K. Strübind, Tradition als Interpretation in der Chronik. König Josaphat als Paradigma chronistischer Hermeneutik und Theologie, BZAW 201, Berlin / New York 1991, 45.105-107.110.

multiperspektivisch oder chronologisch nach linearen Entwicklungen, sondern lediglich nach hervorstechenden Merkmalen, d.h. nach dem, was sich gegenüber vergleichbaren Phänomenen prominent heraushebt und insofern »in Erscheinung« tritt. Damit vernachlässigt sie aber heuristisch den Wurzelgrund von Strömungen bzw. Traditionen, aus denen eine Bewegung erwachsen ist und denen sie sich bleibend verpflichtet weiß.

2. Die stärkste Aporie der phänomenologischen Methode ist daher ihre Ungeschichtlichkeit, die sich gerade in der alttestamentlichen Forschung nicht bewährt hat. Sie vermag nicht einsichtig zu machen, *warum* sich sakrosankte Traditionen überhaupt verändern, weil hier schon methodologisch die variablen Elemente der jeweiligen Überlieferung zuungunsten vermeintlich »konstanter« Elemente vernachlässigt werden. Die Phänomenologie bedarf darum der traditionsgeschichtlichen Einsicht, daß das Verhältnis von Variablen und Konstanten nur im Überlieferungs- und Auslegungsprozeß von Traditionen erschlossen werden kann.

3. Eine Liste, die die Merkmale der Apokalyptik aufzählt, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es die »reine Lehre« nicht gibt, in der sich alle der genannten Phänomene bündeln. Daß die Apokalyptik nichts Starres ist, sondern daß diese religiöse Bewegung auch »in Bewegung« geblieben ist, zeigt sich in einer erstaunlichen Flexibilität apokalyptischer Texte, bestimmte Phänomene in der Darstellung einfach auszulassen (nicht alle apokalyptischen Schriften sind pseudonym verfaßt oder beinhalten eine Periodisierung der Geschichte usw.). Beinahe paradox klingt es, wenn P. Vielhauer in seiner berühmten Darstellung der Apokalyptik als letztes Merkmal die »Uneinheitlichkeit« der apokalyptischen Phänomene hervorhebt.²⁶ Damit aber bleibt die entscheidende Frage unbeantwortet, ab wann bzw. bei welcher Koinzidenz von Merkmalen, einem Text das Prädikat »apokalyptisch« zugesprochen werden kann.

Daß eine durch historische Differenzierung modifizierte Phänomenologie durchaus hilfreich sein kann, zeigt der Aufsatz von Klaus Koch über prophetische und apokalyptische Visionsberichte.²⁷ Kochs Analyse nimmt ihren Ausgangspunkt bei Dan 8 (Vision vom Widder und Ziegenbock). Die Stärke dieser Untersuchung liegt einerseits in dem bemerkenswerten Versuch, eine Visionstypologie im Bereich der gesamten prophetischen Literatur zu schaffen, andererseits auch darin, daß Koch gerade die Gemeinsamkeiten prophetischer und apokalyptischer Visionsschilderungen sehr differenziert untersucht. Zu den charakteristischen formgeschichtlichen Unterschieden zwischen prophetischen und apokalyptischen Visionsberichten rechnet er:²⁸

²⁶ Vgl. P. Vielhauer, *Apokalypsen und Verwandtes* (1971), in: Koch / Schmidt, *Apokalyptik*, 411.

²⁷ Vgl. ders., *Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht*, in: D. Hellholm, *Apocalypticism*, 413–446.

²⁸ Vgl. a.a.O., 428f.

a) Die *Dominanz* der Visionen in der Apokalyptik, die bei den Propheten eher die Ausnahme bildeten. Im Unterschied zur Prophetie verzichtete kein Apokalyptiker auf Visionen.

b) Die körperliche und psychische Betroffenheit des Sehers sei bei den Apokalyptikern wesentlich höher, »während der Profet meist ein bloß Schauender war, der höchstens hinterher wie Amos Fürbitte leistet oder wie Jesaja klagt: ›Wie lange dies?‹«²⁹ Dagegen werde der Apokalyptiker von der Gewalt der Vision zu Boden gerissen und könne nur mit Geisteshilfe wieder aufstehen (vgl. Dan 8,27).³⁰

c) Als weiteren Unterschied verweist Koch auf die gegliederte Engelwelt der Apokalyptiker. Originell sei hier nicht die Anwesenheit überirdischer Gestalten, als vielmehr die Tatsache, daß die Engelhierarchie in der apokalyptischen Vision an die Stelle Gottes in der prophetischen Vision trete, der dort aber in der Regel unsichtbar bleibe (Ausnahmen: Dan 7,9f; Ps 17,15).

d) Koch verweist als viertes Differenz-Kriterium auf die durch die Apokalyptiker visionär geschauten Symbolwelten und die darum notwendig werdenden *Deutungen*. Bei den Propheten sei der Referenzbezug zur Wirklichkeit jedoch auch in ihrer Symbolsprache unmittelbar transparent (vgl. Am 7,1-9; 8,1f). In apokalyptischen Visionen fänden dagegen Symbole Verwendung, deren Referenzbezug dunkel bleibe und erst durch Auslegung bzw. mittels eines *angelus interpres* (Deuteengel) explizit gemacht werden müsse.³¹

Die von Koch benannten Differenzkriterien nehmen sich angesichts der o.g. phänomenologischen Beschreibungen der Differenzen zwischen Pro-

²⁹ A.a.O., 428.

³⁰ Hier ist Koch allerdings zu widersprechen. Die physische Betroffenheit des klassischen Propheten tritt nicht erst in der Apokalyptik zutage, wie z.B. Jer 23,9 zeigt: »Gebrochen ist mein Herz in meinem Inneren, es zittern alle meine Gebeine. Ich bin wie ein Betrunkener und wie ein Mann, den der Wein überwältigt hat, vor dem Herrn und wegen seiner heiligen Worte« (selbst, wenn es sich hier nicht um die ipsissima vox des Propheten, sondern um ein Produkt der dtr Schule handeln sollte, so entstammt dieser Text jedenfalls keiner apokalyptischen Tradition). Ähnliches gilt für Hab 3,16: »Ich vernahm es [= das Orakel], da erbebt mein Leib, bei dem Schall erzitterten meine Lippen, Fäulnis drang in meine Knochen und unter mir bebte mein Schritt«. Vgl. auch die physische Betroffenheit des Propheten in Am 3,8; Jes 42,14; Jer 4,19f. Es überzeugt auch nicht, wenn Koch behauptet, daß der apokalyptische Seher im Unterschied zum prophetischen »als Partner den überirdischen Subjekten« entgegentrete und sogar energische Gegenreden wage. Auch hier kann auf Jer verwiesen werden, wo der Prophet mittels der sog. »Konfessionen« Gott nahezu defätistisch entgegentritt (vgl. z.B. Jer 12,1ff; 15,10ff – Gottes Antwort an Jeremia ist daher entsprechend harsch, vgl. V. 19!). Auch die – formgeschichtlich traditionellen – Vorbehalte, die der Prophet anlässlich seiner Berufung durch Jahwe dem berufenden Gott gegenüber vorbringt zeigen, daß man bereits den Propheten zutraute, »überirdischen Subjekten« mit einiger Respektlosigkeit zu begegnen (vgl. Jer 1,6; Ex 3,11ff).

³¹ Vielleicht könnte man den von Koch breiter ausgeführten Unterschied im Gebrauch von Symboliken auf die Differenz zwischen prophetischen »Gleichnissen« und apokalyptischen »Allegorien« bringen.

phetie und Apokalyptik eher bescheiden aus. Einschränkend hält Koch zudem fest:

»Was hier als Unterschied zwischen den beiden Arten von Visionsberichten herausgestellt wird, darf nicht als starre Grenzziehung begriffen werden. Apokalyptische Gattungsmotive beginnen bisweilen schon bei Ezechiel, ein andermal bei Sacharja; und profetische [Gattungsmotive] reichen stellenweise bis hin zum ersten Henoch, im Blick auf das Fehlen eines ausgebauten Deutungsteils bis hin zur Apokalypse Johannes.«³²

Fazit: Im Bereich phänomenologischer Darstellungen wird häufig übersehen, daß Gattungsmerkmale innerhalb einer Tradition sehr flexibel gehandhabt werden können und daß sich die Autoren biblischer und außerbiblischer Schriften die Freiheit vorbehalten, bestimmte »typische« Merkmale einfach auszulassen.

4. Das historische Problem

Der extensive Gebrauch geheimnisvoller Symbolsprachen und deren systemisch verfaßte Vorstellungen von Gott, Welt und Mensch ließ die Herkunft der Apokalyptik zur Schlüsselfrage der älteren Apokalyptikforschung werden. Sah man in der jüdischen Apokalyptik zunächst eine – mehr oder weniger mißglückte – Anknüpfung an die vorexilische Prophetie,³³ so entstand durch die Religionsgeschichtliche Schule im 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts eine vollkommen veränderte Sicht der Dinge. Anhand gewichtiger Untersuchungen (u.a. Gunkel, Bousset, Greßmann, Volz)³⁴ schien das Rätsel der Herkunft der Apokalyptik weitgehend gelöst, indem man anhand literarischer Parallelen nachzuweisen versuchte, daß die alttestamentliche Apokalyptik Nebenzweig einer altorientalischen *synkretistischen Strömung* (Parsismus) gewesen sei. Andererseits widmete dieser Forschungszweig der Frage, wie es zur Einlagerung dieser Strömung in die Religion Israels und den alttestamentlichen (Propheten-)Kanon kommen konnte, nur geringe oder gar keine Aufmerksamkeit. Israels Traditionsbildung vollzog sich aber nicht unkritisch, sondern stets durch Rezeption *und* Negation nichtauthentischer Überlie-

³² A.a.O., 429.

³³ So u.a. H. Ewald, F. Hitzig, F. Lücke, E. Reuß und A. Hilgenfeld. Vgl. Schmidt, Apokalyptik, 98–156.

³⁴ Vgl. H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und ApJoh 12, Göttingen 1895; ders., Das 4. Buch Esra. Einleitung, in: E. Kautzsch (Hg.), Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Bd. II: Die Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen 1900 (= Darmstadt 1975); ders., Einleitungen, in: H. Schmidt, Die großen Propheten, SAT II/2, Göttingen 1923, IX–LXX; W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (1901) = Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HNT 21, Tübingen 1966; E. Böckler, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie, Göttingen 1902; P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen/Leipzig 1903; H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, FRLANT 6, Göttingen 1905.

ferung,³⁵ wobei die antihellenistische Polemik der Apokalyptiker eher ein Höchstmaß an Vorsicht gegenüber den als fremd empfundenen iranischen oder mesopotamischen Traditionen nahelegte. Die Beschränkung der vergleichenden literarischen Untersuchungen durch die Religionsgeschichtliche Schule auf den mesopotamischen und iranischen Raum sowie die Vernachlässigung des Aufweises einer diachronen Entwicklung und Morphologie der Apokalyptik durch einseitige Parallelisierung zeitlich weit auseinanderliegender Texte (vgl. 1Hen und 4Esr sowie die späten persischen Vergleichstexte aus dem frühen Mittelalter) sind aufgrund neuer Forschungsergebnisse dringend revisionsbedürftig (s.o.). Die 1959 von Otto Plöger vorgelegte Untersuchung »Theokratie und Eschatologie«³⁶ stellt einen Meilenstein zur Erforschung der spätnachexilischen Theologie dar. Ausgehend von einer kritischen Untersuchung des Danielbuches, der Makkabäerbücher und einer redaktionskritischen Analyse der sog. Jesaja-Apokalypse (24-27), von Sach 12-14 und Joel 3-4, präsentierte Plöger ein ebenso verblüffend einfaches wie unmittelbar einleuchtendes Modell zweier divergierender theologischer Strömungen Israels in spätnachexilischer Zeit. Die beiden antagonistischen Grundströmungen bezeichnete er mit den Stichworten »Theokratie« und »Eschatologie«. Die »theokratische Richtung« definierte er als eine statisch-restaurative Bewegung der Tempel-Hierokratie, die unter Verzicht auf politische Autonomie das Gottesvolk unter der Ägide persischer bzw. hellenistischer Hegemonie als »Tempelgemeinde«³⁷ verstand. Mit der Wiedererrichtung des Tempels 515 v.Chr. habe sich das von den Propheten verheißene endzeitliche Heil erfüllt (»realized eschatology«³⁸). Darüber hinausgehende prophetische Erwartungen seien damit obsolet geworden. Diese priesterlich dominierte, theokratische Richtung habe sich durch die kultorientierte Priesterschrift und das »Chronistische Geschichtswerk« eine legitimatorische Basis geschaffen. Diese metahistorische Interpretation von Vergangenheit und Gegenwart sei andererseits von einer weithin historisch nicht mehr präzise erfassbaren Gruppe bestritten worden, die Plöger »eschatologische Kreise« nennt. In ihnen sei mittels einer »konsequenten Eschatologie«³⁹ prophetisches Erbe als ein

35 Vgl. H. Gese, Tradition und biblische Theologie, in: *ders. u.a.* (Hgg.), Zu Tradition und Theologie im Alten Testament, BThSt 2, Neukirchen-Vluyn 1978, 87-111. Vgl. auch oben Anm. 14.

36 Vgl. Anm. 16.

37 Zum Begriff und der soziologischen Deutung vgl. H. Kreissig, Die sozialökonomische Situation in Juda zur Achämenidenzeit, SGKAO 7, Berlin 1973; H.G. Kippenberg, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung, StUNT 14, Göttingen 1982; S. Stiegler, Die nachexilische Jahwe-Gemeinde in Jerusalem. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Ekklesiologie, BEAT 34, Frankfurt a.M. u.a., 1994.

38 Der Begriff geht zurück auf ein Theologumenon von C.H. Dodd zur Eschatologie der Gleichnisse Jesu (vgl. *ders.*, The Parables of the Kingdom, London 1965).

39 Der Begriff wird von Plöger nicht verwendet. Zu dieser der neutestamentlichen

noch nicht erfülltes Hoffnungsgut tradiert und bearbeitet worden. Durch den Druck der normativen theokratischen Vertreter und die Stigmatisierung seitens der Führung der Jerusalemer Hierokratie sei es zu einer konventikelhaften Verengung dieser Kreise⁴⁰ gekommen, die in den Makkabäerbüchern als »Asidäer« (Chassidim) bezeichnet werden. Ihre hagiographische Legitimation schöpften sie aus dem von ihnen betreuten Prophetenkanon (Neviim), den sie durch anonyme Zusatz laufend aktualisierten (redaktionelle Fortschreibung).

Die weltgeschichtlichen Veränderungen unter Alexander sowie den Diodochon einerseits, die Stigmatisierung und Verfolgung der eschatologischen Kreise durch die priesterliche Hierokratie des Tempelstaates andererseits bildeten nach Plöger die beiden morphologischen Hauptfaktoren für die wachsende Esoterik und die zunehmenden Affinität der »eschatologischen Kreise« für geschichtliche Spekulationen. Die Apokalyptik wird nach dieser religionsgeschichtlichen und -soziologischen Deutung zum Endprodukt einer komplexen Entwicklung von den prophetischen Kreisen über die Asidäer bis hin zu jenen apokalyptischen Konventikeln, deren eigentliche »Bekennnisschrift« das Buch Daniel darstelle, das bereits vorhandene und teilweise amorphe eschatologische Vorstellungen sammle und systematisiere.

Zu den Stärken Plögers gehört es, einsichtig gemacht zu haben, wie es innerhalb dieser Kreise zur Ausbildung bzw. Rezeption apokalyptischer Theoreme kommen konnte (z.B. Dualismus, Individualisierung und ethnische Entschränkung von Heil und Unheil, Zwei-Äonen-Lehre, Determination der Geschichte). Zu den Stärken dieser Untersuchung gehört auch die m.E. überzeugend herausgestellte Verortung der Trägerkreise der Apokalyptik in der *spätprophetischen Bewegung*. Diese Verbindung war zwar in der älteren Apokalyptik-Forschung stets behauptet worden.⁴¹ Erst Plöger hat jedoch mit seinem soziologischen und politischen Geschichtskonstrukt und der redaktionskritischen Analyse prophetischer Texte der These vom prophetischen Ursprung der Apokalyptik ein solides Fundament gegeben. Die vorangegangenen überwiegend phänomenologischen Ansätze der Apokalyptik-Forschung waren durch Plögers Studie mittels einer plausiblen historischen Analyse eindrucksvoll bekräftigt und in ihrer Genese einsichtig geworden.

Forschungsgeschichte entnommenen und auf J. Weiß und A. Schweitzer zurückgehenden Begrifflichkeit vgl. L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments* (hg. von J. Roloff), Göttingen ³1981, 101-104. Vgl. auch Anm. 38.

⁴⁰ Der Begriff »Konventikel« wurde erstmals von Gunkel für die apokalyptischen Tradenten gebraucht. Vgl. *Schmidt*, *Apokalyptik*, 240.

⁴¹ Vgl. *Schmidt*, *Apokalyptik*, 11-156. Gewisse Ausnahmen bilden W. Vatke (1835), L. Noack (1857) und G. Hölscher (1922), die lange vor G. v. Rad die »Weisheit« der Gelehrten als Mutterboden der Apokalyptik postulierten. Vgl. a.a.O., 20ff.31f.258f. Vgl. G. v. Rad, *Theologie 2*, 316-323; *ders.*, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970 (= ³1985), 390-405.

Das Geschichtsbild von restaurativer Theokratie einerseits und einer zukunftsorientierten Eschatologie / Apokalyptik andererseits ist in der Folgezeit so etwas wie ein Axiom der Forschung geworden.⁴² Manche Rätsel der religionsgeschichtlichen Entwicklung in der zwischentestamentlichen Zeit schienen nun erklärbar. Die Ausläufer der antagonistischen Richtungen (Steck: »Strömungen«) seien schließlich noch in den Spannungen zwischen den theokratischen Sadduzäern und den eschatologischen Pharisäern in neutestamentlichen Zeit greifbar (Gunneweg).

Das Plögersche Modell leidet allerdings selbst im Kern an beträchtlichen Aporien, die vor allem in einem starren Reduktionismus wesentlich komplexerer geschichtlicher Entwicklungen begründet sind.

1. Die terminologische Unterscheidung von »Theokratie« und »Eschatologie« ist schwerlich möglich und äußerst mißverständlich.⁴³ Beide Begriffe lassen sich m.E. ohne Schwierigkeiten mit den vermeintlich antagonistischen Strömungen verbinden. Was ist ein »Apokalyptiker« anders als ein »Theokrat«?⁴⁴ Hofft doch gerade er auf die bald hereinbrechende Gottesherrschaft, deren Anbruch er für die eigene Glaubensgemeinschaft baldmöglichst herbeisehnt. Der Theokratie-Gedanke wird in der Apokalyptik lediglich als nicht-präsentisches, jedoch unmittelbar bevorstehendes Ereignis aufgefaßt.

2. Ein weiterer Einwand gegen Plögers Modell betrifft nicht nur die Begrifflichkeit, sondern den Kern der Diastase-Theorie. Nach Plöger ist nicht plausibel zu machen, wie ein aus »Tora, Propheten und Schriften« bestehender dreiteiliger hebräischer Bibelkanon (Tenach) historisch entstanden sein kann. In der Konsequenz seines Ansatzes läge es, daß sich letztlich zwei verschiedene hebräische Bibeln herausgebildet haben müßten: ein »theokratischer« und ein »eschatologischer« Kanon. Wie es zu einem alttestamentlichen Kanon kommen konnte,⁴⁵ von dem das nach

42 Vgl. die einschlägigen alttestamentlichen Lerhbücher, u.a. A.H.J. Gunneweg, *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, Stuttgart 1984, 151ff. Vgl. auch die differenzierte Rezeption der These Plögers bei O.H. Steck, *Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit*, EvTh 28 (1968), 445-458.

43 Zum Theokratiebegriff in der alttestamentlichen Forschung vgl. E.M. Dörrfuß, *Mose in den Chronikbüchern. Garant theokratischer Zukunftserwartung*, BZAW 219, Berlin / New York 1994, 115-119.

44 Vgl. A. Sabatiers Vernetzung von Theokratie und Eschatologie (s.u. Anm. 56).

45 Zwar mag man darauf verweisen, daß die Jerusalemer Sadduzäer als Erben der – im Plögerschen Duktus – theokratischen Strömung ohnehin nur den Pentateuch als orthodoxen Schriftenkorpus anerkannten. Die historische Theorie Plögers scheidet jedoch bereits an den älteren »theokratischen« Werken wie den Chronikbüchern. In meiner Dissertation (Tradition als Interpretation in der Chronik. König Josaphat als Paradigma christistischer Hermeneutik und Theologie, BZAW 201, Berlin / New York 1991) habe ich mich dem von Plöger als »theokratisch« eingestuften Chronikbüchern zugewandt. Meine exegetische Analyse kam zu völlig anderen Ergebnissen. Die Chronikbücher sind keineswegs das Dokument der »realisierten Eschatologie« einer Jerusalemer Priesterschaft, in der die Prophetie nur noch als Phänomen der Vergangenheit erfaßt werde. Die prophetischen Elemente, die nach Plöger eigentlich eliminiert sein müßten, sind – im Gegenteil – gegenüber

Plögers Ansicht »theokratische« Werk der Chronikbücher ausgiebig schöpfte, ist schwer nachvollziehbar.

3. Der Antagonismus von priesterlicher Theokratie und prophetischer Eschatologie erweist sich zum anderen als Konstrukt, wenn man die Konvergenz von priesterlichen und prophetischen Strömungen in den Chronikbüchern, dem mehrfach überarbeiteten Ezechielbuch⁴⁶ und in den Qumranschriften bedenkt.

Die Apokalyptik scheint nicht nur wesentlich älter zu sein, als in der älteren Forschung angenommen (s.o.), sondern sie erweist sich zudem als pluriform und wandlungsfähiger, als bisher vermutet wurde. Die Verbreitung dieser Strömung läßt sich nicht auf den mesopotamischen, iranischen und palästinischen Raum begrenzen, sondern scheint auch im Raum hellenistischer Kultur ihren Niederschlag gefunden zu haben.⁴⁷ Angesichts dieses interreligiösen Phänomens gilt es, religionsgeschichtlich nach konkreten Ausprägungen der israelitischen Apokalyptik zu fragen, Interdependenzen mit anderen Kulturen sowie genuine Traditionsbildungen Israels und deren Vorgeschichte präziser als bisher zu erfassen.⁴⁸ So ist es m.E. geboten, die durch die religionsgeschichtlichen Forschungen postulierten Antagonismen wie »Prophetie« versus »Apokalyptik« sowie »Theokratie« versus »Eschatologie« im Blick auf die nachexilische Zeit erneut zu hinterfragen. Das Postulat innerisraelitischer Ursachen für das Aufkommen und die Rezeption der Apokalyptik in der Traditionsbildung Israels, deren Wurzel in der »klassischen« Prophetie liegen (Charles, Rowley, Hanson),⁴⁹ verdient gerade in der deutschsprachigen Forschung eine angemessenere Würdigung.

der dt. Vorlage sogar noch verstärkt (vgl. ebd., 166-171.201). Etwas überspitzt möchte man ganz im Gegenteil formulieren, daß sich der Chronist selbst als ein »prophetischer Theokrat« versteht. Zum Prophetenbild in der Chronik vgl. auch R. Mischeel, Die Seher- und Prophetenüberlieferungen in der Chronik, BET 18, Frankfurt a.M. / Bern, 1983; R. Then, »Gibt es keinen mehr unter den Propheten?«. Zum Fortgang der alttestamentlichen Prophetie in frühjüdischer Zeit, BEAT 22, Frankfurt a.M. u.a. 1990, 108ff.

⁴⁶ Zur Überarbeitung von Ez vgl. B. Lang, Ezechiel, EdF 153, Darmstadt 1981, 1-29. Ferner W. Zimmerli, Ezechiel. 1. Teilband: Ezechiel 1-24, BK XIII / 1, Neukirchen-Vluyn ²1979, IX-XVIII.106*-114*; K.-F. Pohlmann, Ezechielstudien, BZAW 202, Berlin / New York 1991.

⁴⁷ Vgl. die in Hellholm, Apocalypticism erfaßten Beiträge von J. Bergman, M. Philonenko, W. Burkert, J. Gwyn-Griffith und G. McRae. Vgl. ferner A.K. Greyson / W.G. Lambert, Akkadian Prophecies, JCS 18 (1964), 7-23; H. Hunger, Spätbabylonische Texte aus Uruk I, Nr. 3, ADFGUW 9 (1977), 21ff; K. Berger, Visionsberichte – Formgeschichtliche Bemerkungen über pagane hellenistische Texte und ihre frühchristlichen Analogien, in: ders. / F. Vouga / M. Wolter / D. Zeller (Hgg.), Studien und Texte zur Formgeschichte, TANZ 7, Tübingen/Basel 1992, 177-225.

⁴⁸ Vgl. Hellholm, Apocalypticism; H.S. Kvanvik, Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man, WMANT 61, Neukirchen-Vluyn 1988.

⁴⁹ Vgl. die bei Koch / Schmidt, Apokalyptik, erfaßten Beiträge von R.H. Charles, Prophetie und Apokalyptik (1914), 173-193; P.D. Hanson, Apokalyptik, 440-470. Vgl. ferner H.H. Rowley, Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit. Eine Studie

5. Das soziologische Problem

Eng verbunden mit den phänomenologischen und historischen Problemen ist die Frage nach den Rezeptoren bzw. den *Trägerkreisen* der Apokalyptik. Da die entsprechenden Texte sowohl weisheitliche als auch prophetische Elemente enthalten, ist eine eindeutige Zuordnung zu einer konkreten und isolierbaren Strömung bisher nicht gelungen.⁵⁰ Weisen u.a. die Visionsschilderungen, die Ansage der Zukunft und die Einbindung (proto)apokalyptischer Texte in den Prophetenkanon auf prophetische Traditionskreise hin, so haben v. Rad und neuerdings Lebram (unter Verweis auf ägyptische Texte!) Aufkommen und Pflege der Apokalyptik weisheitlichen Kreisen zugeschrieben, da nur diese über ein derartig umfangreiches enzyklopädisches Wissen – und Interesse – verfügt haben könnten.⁵¹ Eine Verschränkung von Weisheit und Prophetie in der »späten Weisheit« (Sir) ist gleichfalls mit guten Gründen erwogen worden,⁵² wengleich eine gründliche Untersuchung noch aussteht. Für eine Verankerung der Apokalyptik in der Weisheit bzw. Prophetie werden meist folgende Gründe angeführt:

Weisheitsthese

– Apokalyptiker werden als »Weise« bzw. als der Weisheit verpflichtete »Schreiber« dargestellt (Dan 1,3ff; 2,48, 1Hen 12,3f; 15,1; 37,4; 4Esr 14,50 u.ö.)

– Selbstbezeichnung apokalyptischer Texte als »Weisheitsreden« (1Hen 37-41)

Prophetenthese

– frühapokalyptische Texte als Bindeglieder zu den späteren »Apokalypsen« finden sich ausschließlich in (redaktionellen) Schichten des Prophetenkanons (Ez 38f; 40-48; Jes 24-27; Sach 1-8; 9-11; 12-14; Joel 3-4)

– weisheitliche Elemente sind selbst integraler Bestandteil der »klassischen Prophetie« (vgl. Am 1-2; Jes 28,23ff; Jer 31,29; Ez 16,44; 18,2)

über jüdische und christliche Apokalypsen vom Buch Daniel bis zur Geheimen Offenbarung, Einsiedeln u.a. ³1965, 15ff; M.A. Knibb, Prophecy and the Emergence of the Jewish Apocalypses, in: R. Coggins u.a. (Hgg.), *Israel's Prophetic Tradition. Essays in Honour of Peter R. Ackroyd*, Cambridge u.a. 1982, 155-180.

⁵⁰ Vgl. Anm. 41. Zur Diskussion des vielbehandelten Themas vgl. Steck, Überlegungen. Weitere wichtige Diskussionsbeiträge in Auswahl: P. v.d. Osten-Sacken, Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit, München 1969; H.-P. Müller, Mantische Weisheit und Apokalyptik, VT.S 22, 1972, 268-293; Lebram, Apokalyptik / Apokalypsen; J.Z. Smith, Wisdom and Apocalyptic (1975), in: P.D. Hanson (Hg.), *Visionaries and their Apocalypses*, Philadelphia/London 1983, 101-120; ders., Dawn; ders., Apokalyptik; D. Michel, Weisheit und Apokalyptik, in: A.S. v.d. Woude (Hg.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, BETHL 106, Leuven 1993, 413-434.

⁵¹ Vgl. Lebram, Apokalyptik / Apokalypsen, 195-199. Vgl. Anm. 41.

⁵² Vgl. O.H. Steck, Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit, EvTh 28 (1968), 445-458; ders., Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel, in: ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament, Gesammelte Studien, München 1982, 313ff.

Weisheitsthese

– unter den Verfasserpseudonymen findet sich kein Prophet, wohl aber bekannte »Weise« der Geschichte (vgl. Daniel, Henoch, Esra)

– apokalyptisches Pathos der »Erkenntnis« ist ein typisch weisheitliches Phänomen

– Enzyklopädisches Wissen der Natur und der Geschichte (Astronomie, Zoologie, Dämonologie, Psychologie, Botanik, Pharmazie)

Prophetenthese

– die Weisheit ist ihrem Wesen nach »uneschatologisch«, nicht jedoch die Apokalyptik, die (wie die Prophetie) gerade das Kommende verkündigen will

– »Gotteserkenntnis« ist auch ein klassischer prophetischer Topos (vgl. Hos 4,1,6; 6,6; Jes 1,3; Jer 10,14 u.ö.)

– die Vorstellung vom »(Geschichts-)Plan« Jahwes ist ein prophetischer Topos (Jes 5,19; Am 3,7)

Die durch Ludwig Noack, vor allem aber durch Gustav Hölscher und Gerhard v. Rad angeregte Einordnung der Apokalyptik in die Geschichte der »Weisheit«⁵³ hat, trotz der beeindruckenden Anzahl von Indizien in der Forschung bisher nicht zu überzeugen vermocht. Eine kategorische Trennung weisheitlicher Elemente von der Prophetie ist zudem rein akademisch und versperrt den Blick auf das viel komplexere Miteinander von Strömungen und Traditionen.⁵⁴

Auch im Rahmen sozialgeschichtlicher Bemühungen führte eine Identifizierung der Trägerkreise zu widersprüchlichen Ergebnissen. Zum einen werden diese in den »ungebildeten Schichten des Volkes« vermutet, worauf eine »Literatur von stark laienhaftem Charakter«⁵⁵ hinweise. Andererseits werden »Weise« und »Philosophen«⁵⁶ oder esoterische »Konventikel«⁵⁷ zu ihren Protagonisten erklärt. In neutestamentlicher Zeit wird

53 Vgl. Schmidt, Apokalyptik, 20.258f; v. Rad, Theologie 2, 316-323.

54 Vgl. J. Fichtner, Jesaja unter den Weisen, ThLZ 74 (1949), 75-80 (= ders., Gottes Weisheit. Gesammelte Studien zum Alten Testament, AzTh II/3, Stuttgart 1965, 18-26; J. Lindblom, Wisdom in the Old Testament Prophets (VT.S III), 1955, 192-204; W. McKane, Prophets and Wise Men, London 1965; J.M. Thompson, The Form and Function of Proverbs in Ancient Israel, The Hague / Paris 1974, 99ff; R.E. Clements, Prophecy and Tradition, Oxford 1975, 73ff; R.N. Whybray, Prophecy and Wisdom, in: R. Coggins u.a. (Hgg.), Israel's Prophetic Tradition. Essays in Honour of Peter R. Ackroyd, Cambridge u.a. 1982, 181-199.

55 W. Bousset, Die religionsgeschichtliche Herkunft der jüdischen Apokalyptik (1903), in: Koch / Schmidt, Apokalyptik, 1, 134. »Der ganz naive, breite Stil dieser Schriften, der Mangel an straffer Gedankenzucht, die Freude am Bizarren, am Märchen und an der Legende, das Übermass an zügelloser Phantasie, der Mangel an Kritik, das Aufgreifen von Vorstellungen und Gedanken verschiedenster Herkunft, – das alles sind Züge, die von hier ihre Erklärung finden« (ebd.).

56 A. Sabatier, Die jüdische Apokalyptik und die Geschichtsphilosophie (1900), in: Koch / Schmidt, Apokalyptik, 96ff. »Die Doktoren der Synagoge machten sich daran, über ... [den] göttlichen Plan der Geschichte nachzudenken. Sie bemühten sich, ihn zu rekonstruieren, seine Teile zu ordnen, die Reihenfolge aufzustellen und das Ende zu berechnen. Diese erste Geschichtsphilosophie, ihrem Wesen nach theokratisch und prophetisch, konnte nur die Form der Apokalypse annehmen« (a.a.O., 102).

57 H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschicht-

diese Strömung gar als »Mutter der christlichen Theologie«⁵⁸ bezeichnet, wobei dann die Vorstellung konkreter Trägerkreise wohl aufgegeben werden muß. Die »Ratlosigkeit« (Koch) der Forschung erfährt im Bereich der Judaistik insofern eine Fortsetzung des Problems, als die Apokalyptik einerseits als mit dem rabbinischen Judentum unvereinbar angesehen wird,⁵⁹ während andererseits deren bleibende Bedeutung in der Geschichte des Judentums gerade hervorgehoben wird.⁶⁰

Der jüngste Versuch, die Apokalyptik in einer religionsgeschichtlichen Gesamtsicht einer bestimmten sozialen Schicht zuzuweisen, vermag ebenfalls nicht ganz zu überzeugen. Die 1992 erschienene »Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit« von Rainer Albertz⁶¹ versucht mit Hilfe eines allzu starr gehandhabten strukturalistischen Konzepts, das alles Ideengeschichtliche auszuschalten bemüht ist bzw. es materialisiert, die Apokalyptik ganz von der Spätprophetie abzulösen und beide Strömungen sozial völlig unterschiedlichen Gruppen zuzuordnen.⁶²

Die spätprophetischen Zusätze, wie Ez 38f, Jes 24-27 und Sach 9-14, die man aufgrund ihrer Nähe zur apokalyptischen Vorstellungswelt und aus formalen Gründen durchaus auch als »protoapokalyptisch« bezeichnen könnte, ordnet Albertz einem von der Apokalyptik deutlich zu unterscheidenden Tradentenkreis zu, die eine »Widerstandstheologie« entwickelt habe, die in der »revolutionären Kraft« der Anfänge der Jahwereligion gründe.⁶³ Albertz vermutet, daß eine spätprophetische sowie eine apokalyptische Strömungen noch eine Weile parallel liefen, bevor sich die Apokalyptik schließlich durchsetzte. Die Genese der Apokalyptik ließe sich dann wie folgt skizzieren:

1. Nach Albertz hat sich die Geschichte der Prophetie so entwickelt, daß »erst nach dem Scheitern der gesellschaftlich breit akzeptierten Prophetie Haggais und Sacharjas [Ende 6. Jh. v.Chr.] die überbordende [von Djes übernommene] exilische Heilsprophetie in Außenseitergruppen

liche Untersuchung über Gen 1 und ApJoh 12, Göttingen 1895 (Nachdr. 1921), 396 (vgl. auch oben Anm. 40). Vgl. auch O. Plöger, *Theokratie*, 37-68. »Denn der theologisch gewichtige Schritt vom Volk Israel zur Jahwegemeinde, den man als einen Vorgang der Reduktion auf einen spezifisch religiösen Bereich ansprechen kann, trägt ... bereits den Keim einer sektenhaften Verengung in sich« (a.a.O., 65).

58 Vgl. E. Käsemann, *Die Anfänge christlicher Theologie* (1960), abgedr. in: *ders.*, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 2, Göttingen 1965, 82-104. Jenes berühmte Theologumenon Käsemanns heißt im Wortlaut: »Die Apokalyptik ist – da man die Predigt Jesu nicht eigentlich als Theologie bezeichnen kann – die Mutter aller christlichen Theologie gewesen« (a.a.O., 100).

59 Vgl. L. Ginzberg, *Einige Beobachtungen zur Haltung der Synagoge gegenüber den apokalyptisch-eschatologischen Schriften* (1922), in: *Koch / Schmidt*, *Apokalyptik*, 214-222.

60 Vgl. G. Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: *ders.*, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a.M. 1970, 121-167.

61 Bd. 2, GAT 8/2, Göttingen 1992, 633-676.

62 Zum Folgenden vgl. a.a.O., 636ff.

63 A.a.O., 633.

abgedrängt wurde und in ihnen eine zunehmende ›Eschatologisierung‹ erfuhr« (637). Im Zuge der sozialen Konflikte der Perserzeit – über die wir, das sei angemerkt, sehr wenig wissen – soll es dann unter den enttäuschten Benachteiligten (»Unterschichtszirkeln«), die von der offiziellen Jahwe-Religion des Tempels enttäuscht waren, zu einer Hinwendung in Richtung eschatologische Prophetie gekommen sein, deren Spuren sich etwa in Jes 2 und 9 sowie in den Zusätzen im Zwölfprophetenbuch (vgl. bes. Am) finden.

2. Diese Neubelebung der Prophetie durch die Armen soll sich im Buch Mal, bei Tritojes und in Jes 29,17-24 niedergeschlagen haben. In diesen Texten werden soziale Konflikte benannt und gebrandmarkt.

3. Die apokalyptische Literatur hingegen weise bis in ihre »zweite Hauptphase« (ebd.), die Albertz um 160 v.Chr. ansetzt, keine Spuren von sozialen Konflikten auf. Daraus lasse sich schließen, daß die Apokalyptiker zur Gegenpartei der Reichen und Besitzenden gehörten. Für diese Annahme spreche auch die schriftgelehrte Diktion der Apokalyptiker, die auf eine intellektuelle Führungsschicht schließen lasse, die jene neue Art Literatur ins Leben gerufen habe.⁶⁴

4. Allerdings trete durch die Makkabäerkriege um ca. 160 v.Chr. eine Wende ein. In dieser Krise habe sich die verarmte Unter- mit der konservativen Oberschicht gegen die apostatischen hellenisierenden Teile der Bevölkerung, die ebenfalls der Oberschicht angehörten, solidarisiert. Der latente Antagonismus von Stadt- und Landbevölkerung sei auf diese Weise überwunden worden.

5. Erst zu diesem Zeitpunkt sei die Apokalyptik aufgrund des politischen Bündnisses zu einer »schriftgelehrten Ausarbeitung eschatologischer Prophetie« mutiert (637). So lasse sich das Erlöschen der »Spätprophetie« und die Usurpation der ganzen Bewegung durch die apokalyptische »Widerstandstheologie« verstehen.

6. Durch die Übernahme der eher naiven prophetischen Hoffnungen der Unterschicht seitens der Apokalyptiker und ihre intellektuelle Transformation und Systematisierung über den genauen Ablauf der Endzeitereignisse sei schließlich ein neues Ganzes geworden: die »zweite Phase der Apokalyptik« mit ihrer eschatologischen Konzentration und einer ausgeklügelten spekulativen Systematik.

Albertz' schematischer Versuch einer Verhältnisbestimmung von Prophetie und Apokalyptik wirkt teilweise konstruiert und zeigt, in welche Sachzwänge man sich begibt, wenn man sich kritiklos einer methodologischen Hypothese verschreibt und damit einem geschichtlichen Reduk-

⁶⁴ Welche Motive für die Generierung einer solchen Literatur maßgeblich gewesen sein könnten und welches Bedürfnis eine vermeintlich in ›Saus und Braus‹ lebende jüdische Oberschicht zur Abfassung dualistischer Apokalypsen veranlaßt haben könnte, erklärt jedoch Albertz nicht!

tionismus – in diesem Fall dem der sozialgeschichtlichen Methode – erliegt. Zwar finden sich bei Albertz interessante Ansätze, die belegen, daß die Apokalyptik eine eigene Binnengeschichte und Morphologie durchlaufen hat. Diese methodologisch richtige Einsicht in die Variabilität einer religiösen Bewegung konterkariert Albertz jedoch dadurch, daß er sich genötigt sieht, jede religiöse Regung sofort einer Ober- oder Unterschicht zuzuweisen, wobei seine Textbasis äußerst gering ist, wie er immer wieder zugeben muß.⁶⁵ Er vermag zudem nicht befriedigend zu erklären, was jene intellektuelle Oberschicht bewogen haben könnte, die sogenannte »erste Phase« der Apokalyptik ins Leben zu rufen.⁶⁶

Zum anderen besagt die zweifellos bei Mal und Tritojes nachweisbare Sozialkritik nichts über die soziale Schicht, aus der diese Texte entwachsen sind. Auch der Jerusalemer Regierungsrat Jesaja und der Vieh- (?) und Sykomorenzüchter Amos haben herbe Sozialkritik geübt, ohne der Unterschicht anzugehören.⁶⁷ Vielmehr ist damit zu rechnen, daß die Sozialkritik als prophetischer Topos in die protoapokalyptischen Traditionen einfloß, womit freilich nicht bestritten werden soll, daß diese Kritik jeweils durch konkrete Anlässe provoziert war. Der Verfall der Sitten ist darüber hinaus ein wichtiges Kennzeichen der Deszendenztheorie der Apokalyptiker. Nur ist sie so originell nicht, daß man hier Gräben zur Schriftprophetie aufreißen müßte. Das ganze Gebäude wird hinfällig, wenn man die von Albertz angeführten Texte nicht »spätprophetisch« sondern »protoapokalyptisch« nennt (s.o.). Wäre der apokalyptische Pessimismus, der in einem transzendenten Dualismus mündet, in der Logik von Albertz nicht besser in der »Unterschicht« bzw. »Landbevölkerung« (die von ihm einfach ineins gesetzt werden) aufgehoben? Gegen diese soziologischen Zuweisung sperrt sich aber andererseits das gelehrte enzyklopädische Wissen der Apokalyptiker. Ferner ist schwer denkbar, daß die spätprophetischen Kreise der »Armen« und »Entrechteten« des Schreibens kundig waren und derart mit der prophetischen Überlieferung vertraut waren, daß sie diese nach Belieben aufgreifen und modifizieren konnten, wie von Albertz angenommen.

Fazit: Die bisherigen Versuche einer Zuordnung der Apokalyptik sind insofern aporetisch, als der Gedanke einer (Traditions-)Geschichte der Apokalyptik einschließlich ihrer Vorgeschichte in der Forschung noch keine gebührende Berücksichtigung findet. Die allseits stillschweigend

65 Vgl. a.a.O., 550, im Gegensatz zu 636, wo er davon spricht, daß sich seine These »nachweisen« ließe.

66 Albertz unternimmt nicht einmal den Versuch, sich jener Motivik anzunähern, da sein eigentliches Interesse vor allem der Unterschicht gilt. M.E. versperren hier ideologische Prämissen die Annahme, daß die Prophetie durchaus organischer in die Apokalyptik münden könnte, als es der Autor suggeriert.

67 Vgl. K. Koch, Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Profeten (1971), abgedr. in: P.H.A. Neumann (Hg.), Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald, WdF 307, 565-593.

vorausgesetzte oder postulierte Homogenität dieser Strömung, für die fast nichts, gegen die aber die ganze Breite apokalyptischer Überlieferungen spricht, belastet die Forschungshypothesen beträchtlich. Auf die m.E. fatale Dominanz phänomenologischer Untersuchungen habe ich bereits hingewiesen. Zu ergänzen wäre überdies, daß die Apokalyptik nicht nur in diachroner Hinsicht, sondern auch synchron, d.h. im selben Zeitraum, pluriform gewesen sein könnte und wohl auch war! D.h. es ist damit zu rechnen, daß im selben Zeitraum eine populäre und eher naive sowie eine gelehrte, intellektuelle apokalyptische Strömung *nebeneinander* bestanden haben. Dieses Nebeneinander ist gerade in der neutestamentlichen Zeitgeschichte mit Händen zu greifen (man vergleiche nur Mk 13 parr mit 4Esr) und erklärt sich am besten dadurch, daß die Apokalyptik – was im übrigen keineswegs nur auf Israel zu beschränken ist – den »Zeitgeist« prägte. Ist die Apokalyptik (zeitweise?) als eine theologische Strömung aufzufassen, die weite, nicht präzise begrenzbar soziologische Schichten innerhalb und außerhalb Israels erfaßt hatte, dann ist die Apokalyptik womöglich – in Anlehnung an eine der Gnosisforschung entlehene Formulierung von Hans Jonas⁶⁸ – als »Geist der zwischentestamentlichen Zeit« beschreibbar.

6. Das formgeschichtliche Problem

Ist das apokalyptische Schriftgut einerseits anhand geprägter Formulierungen und der Rahmengattung »Apokalypse« von nichtapokalyptischen Texten relativ gut abhebbar,⁶⁹ so steht die formgeschichtliche Forschung im Bereich der *Gliedgattungen* vor einem »mixtum compositum«⁷⁰. M.E. sollte erwogen werden, ob die fehlende Ausbildung genuiner apokalyptischer Gattungen nicht als Konsequenz einer überwiegend schriftlichen Tradition apokalyptischen Gedankenguts verstanden werden muß. Artikuliert sich aber die Apokalyptik im wesentlichen *literarisch* und schöpft sie ihre sprachlichen Formen aus der Fülle bereits normativ gewordener Texte, dann könnte sich die Suche nach eigenen apokalyptischen Gliedgattungen⁷¹ als obsolet erweisen. Die Vermischung und Modifikation herkömmlicher Gattungen innerhalb der Apokalypsen mag ihren Grund dann darin haben, daß sich die Apokalyptiker bewußt an vorgegebene Traditionen anlehnen und diese lediglich imitieren bzw. adaptieren (mimeti-

68 Vgl. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. 1, FRLANT 51, Göttingen ³1964; Bd. 2, FRLANT 63, Göttingen 1954.

69 Vgl. J.J. Collins, Introduction: Towards the Morphology of a Genre, in: *ders.* (Hg.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, Semeia 14, 1979, 1-20; *ders.*, *The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism*, in: D. Hellholm, *Apocalypticism*, 531-548.

70 V. Rad, *Theologie* 2, 331, Anm. 28.

71 Vgl. J.M. Schmidt, *Apokalyptik*, in: H.J. Boecker u.a. (Hgg.), *Altes Testament*, Neukirchen-Vluyn ³1989, 192; Koch, *Ratlos*, 19-24.

sche Adaption). Dafür spricht nicht zuletzt der breite Strom von Visionsberichten, die prophetische Vorbilder aufgreifen, wobei diese gleichzeitig eine Weiterbildung und Ausgestaltung erfahren. Eine befriedigende *Typologie* prophetischer und apokalyptischer Visionsberichte, zu denen es etwa im Buch Daniel bereits Vorarbeiten gibt, steht bisher aus.⁷² Ähnliches gilt für die *Fremdvölkersprüche*, in denen sich Jahwes weltweiter Anspruch artikuliert. M.E. sollte mit stärkerem Nachdruck erwogen werden, ob nicht gerade diese Gattung prophetischer Rede neben den Visionsberichten ein entscheidendes Bindeglied beider Bewegungen darstellt. Können die Jahwes universale Herrschaft explizierenden Fremdvölkersprüche gar als Katalysator des apokalyptischen Universalismus gewirkt haben,⁷³ was sich u.a. durch Ez 38f nahelegen würde?⁷⁴

7. Die Prophetie als »Alma mater« der Apokalyptik – Überlegungen zum Aufkommen und zur Geschichte der Apokalyptik

Versucht man, die Übergänge von der bereits in sich äußerst komplexen Geschichte der Prophetie bis zur Apokalyptik nachzuzeichnen und genetisch einsichtig zu machen, so tut man gut daran, zumindest folgendes zu beachten:

1. Eine Darstellung der Geschichte der Prophetie im Alten Testament ohne Berücksichtigung der Apokalyptik bleibt stets mit Aporien behaftet und unvollständig, unabhängig davon, in welche relative Nähe oder Distanz man beide Bewegungen oder Strömungen zueinander setzt.
2. Die Prophetie im engeren Sinne des Wortes hat, wie längst erkannt ist, ihre eigene Binnengeschichte. Sie wird i.d.R. dreigeteilt in vorexilische, exilische und nachexilische Prophetie. Vergrößernd und mit Vorbehalten lassen sich die Unterschiede phänomenologisch mit den Stichworten »vorexilische Unheilsprophetie« und »(nach-)exilische Heilsprophetie« für Israel verbinden. Die Apokalyptik läßt sich mit ihrer einerseits simultanen, andererseits diachronen Verschränkung von Heils- und Unheilserwartungen in diesem Raster jedoch nicht hinreichend erfassen.

⁷² Vgl. Koch, Visionsbericht.

⁷³ Vgl. J. Jeremias, Völkersprüche und Visionsberichte im Amosbuch, in: V. Fritz / K.-F. Pohlmann / H.-Ch. Schmitt (Hgg.), Prophet und Prophetenbuch. FS Otto Kaiser zum 65. Geburtstag, BZAW 185, Berlin / New York 1989, 82-97; P.D. Hanson, Alttestamentliche Apokalyptik in neuer Sicht (1971), in: Koch / Schmidt, Apokalyptik, 440-470.

⁷⁴ Vgl. A. Vanhoye, L'utilisation du livre d'Ezéchiel dans L'Apocalypse, Bibl 43 (1962), 436-472; B. Erling, Ezekiel 38-39 and the Origins of Jewish Apocalyptic, in: Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren I, Brill 1972, 104-114; M. Nobile, Beziehung zwischen Ez 32,17-32 und der Gog-Perikope (Ez 38-39) im Licht der Endredaktion, in: J. Lust (Hg.), Ezekiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation, BETHL 74, Leuven 1986, 255-259; D.I. Block, Gog and the Pouring out of the Spirit. Reflections on Ezekiel xxxix 21-9, VT 37, 1987, 257-270.

3. Was bisher nur ungenügend berücksichtigt wurde ist die allenthalben nachweisbare Beobachtung, daß nicht nur die »klassische« Prophetie, sondern auch die Apokalyptik eine eigene Binnengeschichte aufweist. Zwischen den frühen apokalyptisch (oder spätprophetisch?) inspirierten Kreisen, von Hermann Gunkel und Otto Plöger als »Konventikel« bezeichnet (s.o.), und den Verfassern der großen Apokalypsen liegt nach den Funden in Qumran (1Hen) ein Zeitraum von 400-500 Jahren.⁷⁵ Es ist schwerlich vorstellbar, daß eine Bewegung über so lange Zeiträume homogen und konsistent bleibt, ohne beträchtliche soziologische und ideologische Morphologien aufzuweisen, d.h. ohne daß sich die Vorstellungswelt und die Trägerkreise gewandelt hätten. M.a.W.: Was um 300 v.Chr. als apokalyptische Bewegung begann, ist nicht ohne weiteres mit dem identisch, was um 100 n.Chr. gemeinhin als »apokalyptisch« identifiziert wird.

4. Zwischen den Propheten und den apokalyptischen Konventikeln der ersten Stunde stehen namentlich unbekannte und soziologisch schwer greifbare Tradenten und Prophetenschüler, die zu den Wegbereitern der Apokalyptik zählen. Ihre redaktionelle Aktualisierung des prophetischen Wortes war, heuristisch gesehen, bahnbrechend und wegweisend für die Apokalyptiker, die auf diese Art der »Fortschreibung« zurückblickten und an sie anzuknüpfen versuchten.

Es gehört zu den Paradoxien der Forschungsgeschichte, daß ausgerechnet die *Religionsgeschichtliche Schule*, welche die Apokalyptik als eigenständige Bewegung entdeckte und gerade die Differenzen zwischen Prophetie und Apokalyptik zum ersten Mal mit historischen Mitteln präzise erfaßte, im Blick auf die Geschichte der Apokalyptik in einer die historische Dimension vernachlässigenden phänomenologischen Sicht befangen blieb. Die Religionsgeschichtliche Schule hat bei der Frage nach dem Ursprung der vermeintlich aus dem Iran importierten apokalyptischen Vorstellungswelt die *Geschichte* der Apokalyptik aus den Augen verloren (s.o.). Dies ist sicherlich auch dadurch bedingt, daß die Apokalyptik am Anfang des 19. Jahrhunderts zeitlich kleinräumiger und für innerbiblisch unbedeutsamer angesehen wurde, als dies heute der Fall ist.

Dennoch: Selbst wenn die Apokalyptik religionsgeschichtlich auf einen Zeitraum von nur 250 Jahren zu reduzieren wäre, eine beachtliche Geschichte hätte sie allemal gehabt. Zu denken wäre etwa an die Umbrüche von der Perserzeit zum Hellenismus, von den Seleukiden zu den Makkabäern, von der hasmonäischen Dynastie zur römischen Zeit, bis hin zu den Jüdischen Kriegen. Diese Epochen haben tiefe Spuren in Israels Geschichte hinterlassen – könnten sie spurlos an der Geschichte der Apokalyptik und ihren Trägerkreisen vorübergegangen sein? Die religi-

75 Vgl. Koch, Einleitung, 10.

onsgeschichtliche Forschung hat zumindest weitgehend so getan.⁷⁶ Hatte doch unter den Forschern über ein Jahrhundert lang ein gewisser Konsens darin bestanden, daß die israelitische Apokalyptik überraschend mit dem Danielbuch einsetze, wobei sich Dan zugleich als eine bereits vollständig elaborierte Apokalypse darbot.⁷⁷ Die Annahme, daß die Apokalyptik im Alten Testament schlagartig präsent ist und sich zugleich in elaborierten literarischen Gebilden wie den Apokalypsen niederschlug, konnte auf Dauer keine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Apokalyptik sein.

7.1. Die apokalyptische ›Fortschreibung‹ der Prophetie

Trotz der bereits genannten terminologischen Aporien ist es wohl ratsam, vorerst am Sammelbegriff »Apokalyptik« festzuhalten, um das wissenschaftliche Gespräch nicht durch neue Semantiken weiter zu erschweren. Sinnvoller wäre es allerdings, von einer oder vielleicht mehreren apokalyptischen Strömung(en) zu sprechen, da im Terminus »Strömung«, der von O.H. Steck profiliert wurde,⁷⁸ ein geschichtliches Entwicklungspotential und eine Morphologie der apokalyptischen Bewegung intendiert ist. Man kann mit Recht vermuten, daß sich diese Morphologie nicht nur im wechselnden Gedankengut, sondern auch in den durchaus disparaten Trägerkreisen dieser Strömung spiegelte. So fließend wie die ganze Bewegung, die immerhin etwa 400 Jahre lang die Religionsgeschichte Israels und des Christentums prägte, sind m.E. auch die Übergänge zwischen Prophetie und Apokalyptik zu verstehen.

Dennoch ist die Apokalyptik nicht nur die »Fortsetzung der Prophetie mit andern Mitteln«. In der Entstehungs- und Frühphase mag man das noch so empfunden haben, wofür auch spricht, daß sich die Früh- und Protoapokalyptik mit ihren Neuinterpretationen der endzeitlichen Ereignisse in die Sammlungen prophetischer Überlieferungen eintrug (vgl. Jes 2; 9; 11; 24-27; 29,9-24; Tritojes; Joel 3-4; Sach [1-8] 9-18; Mal).

Ausgangspunkt dieser frühapokalyptischen Bewegung könnte, wie bereits in der Frühzeit der Apokalyptikforschung vermutet wurde,⁷⁹ die Spannung zwischen vorexilischer, radikaler Unheilsprophetie (Am, Jes, Jer) und exilischer Heilsprophetie gewesen sein, wie sie bei Dtjes und Ez greifbar wird. Wir vermuten, daß die Apokalyptik vor allem aus zwei Quellen gespeist wird:

⁷⁶ M.W. ist der bisher erste ernsthafte Versuch, eine Geschichte der Apokalyptik auf einer soliden textlichen Grundlage zu schreiben von Hartmut Gese anhand des Sacharjabuches unternommen worden – ein in jeder Hinsicht bemerkenswerte Arbeit. Vgl. *Gese*, Anfang, 202-230; vgl. auch *Schmidt*, Apokalyptik, 265ff; *R. Albertz*, Religionsgeschichte 2, 634ff.

⁷⁷ Vgl. *Schmidt*, Apokalyptik, 35-63.

⁷⁸ Vgl. Anm. 42.

⁷⁹ Vgl. *Schmidt*, Apokalyptik, 110ff.123 u.ö.

1. Zum einen aus einem nicht eingelösten *Verheißungsüberschuß* (Dtjes), der nicht zuletzt durch Hag 2 und Sach 2-4 neue Nahrung erhielt.⁸⁰

2. Die zweite Quelle der Apokalyptik ist m.E. die Erfahrung fortwährender Gottesgerichte über Israel in nachexilischer Zeit, wie man sie in Form der hellenistischen Königreiche seit dem ausgehenden 4. Jahrhundert v.Chr. erfuhr.

Ich halte das spezifisch apokalyptische Verhältnis von Heil und Unheil, von Weltpessimismus und Zukunftsoptimismus für eine Frucht dieser Spannung und damit für ein Produkt der Wirkungsgeschichte prophetischer Traditionen in der Apokalyptik. Gegen die Ansicht, daß die Apokalyptik eine Spätform der prophetischen Bewegung darstellt, können jedoch Einwände geltend gemacht werden, die m.E. mit der Morphologie der Apokalyptik zusammenhängen:

1. In der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts v.Chr. ist festzustellen, daß sich apokalyptische Texte nicht mehr in Form von Zusätzen bzw. redaktionellen Schichten in den Prophetenbüchern anlagern, sondern eigene literarische *Makrogattungen*, die Apokalypsen, bilden (z.B. Dan).

2. Damit korrespondiert die Tatsache, daß diese Texte nicht mehr *anonym*, sondern *pseudonym* überliefert werden (Dan, Hen, Esr etc.).

Der Übergang von der *Anonymität* zur *Pseudonymität* markiert eine entscheidende Wende der apokalyptischen Strömung und bedarf einer einleuchtenden Erklärung. Diese Entwicklung hängt nach meiner Einschätzung aufs engste mit dem definitiven Abschluß des zweiten Kanonteils zusammen, den »Neviim«.

7.2. Der Abschluß des Prophetenkanons und seine Folgen für die Apokalyptik

Die Dreiteilung des alttestamentlichen Kanons in »Tora«, »Neviim« und »Ketuvim« markiert nicht nur eine Wertigkeit der einzelnen Kanonsegmente, sondern auch die Stadien eines sukzessiven Kanonisierungsprozesses. Die »Neviim acharonim« (spätere Propheten), wie die sog. Schriftpropheten in der hebräischen Bibel genannt werden, sind, wie auch das DtrG, bekanntlich durch eine jahrhundertelange Sammel- und Redaktionsstätigkeit zu den heute vorliegenden Anthologien der prophetischen Bewegung gewachsen. Eine solche Sammel- und Redaktionsstätigkeit setzt das Selbstverständnis voraus, daß Prophetie kein bloß kontingentes Ereignis

⁸⁰ Ich halte den Begriff »Verheißungsüberschuß« hier für sinnvoller als die Rede vom »Enttäuschungsmotiv«, das seit dem Ende des 19. Jhs bis heute in der Literatur immer wieder genannt wird (vgl. Anm. 79). Aus Enttäuschung entsteht schwerlich eine so gewaltige Schubkraft eschatologischer Spekulation, wie wir sie in der Apokalyptik finden (dies ist religionspsychologisch höchst problematisch). »Verheißungsüberschuß« ist hier der produktivere Begriff, weil sich diese Bezeichnung, die vom Faktum der (noch) nicht erfüllten Weissagung ausgeht, einer psychologisch-rezeptiven Wertung enthält.

nis einer vergangenen Zeit ist, sondern als fortdauerndes, anhaltendes Geschehen aufgefaßt wurde, dessen Relevanz auch mit der geschichtlichen Erfüllung der (Unheils-)Prophetie mitnichten obsolet geworden war.

Die daraus resultierende vielschichtige Redaktionsarbeit, die sich durch Anachronismen sowie inhaltliche und stilistische Brüche und Inkompatibilitäten verrät, hat den Sinn und Zweck, das den Propheten anvertraute Gotteswort zu aktualisieren, wie die paränetischen Glossen besonders deutlich machen. Diese »Fortschreibung« der Prophetie versteht sich als auslegende Aktualisierung, die durch kontextuelle Verknüpfungen, durch Leitworte und Leittraditionen hergestellt wird.

Die neuere »redaktionsgeschichtliche Schule« hat sich in den letzten Jahrzehnten bemüht, den Nachweis durchlaufender, diachron abhebbarer Schichten innerhalb des Prophetenkanons zu führen, die sich aufgrund von zeitgeschichtlichen Indizien datieren lassen (u.a. O.H. Steck, O. Kaiser, K.-F. Pohlmann). Diese redaktionellen Bearbeitungen lassen sich, nach Ansicht dieser Schulrichtung, zumindest partiell auch synchron durch den gesamten Prophetenkanon verfolgen, wobei man konzeptionelle Entsprechungen innerhalb mehrerer Schriften feststellen könne, was auf durchlaufende Redaktionsschichten innerhalb des Corpus propheticum schließen lasse.

Steck hat in einer bemerkenswerten Studie⁸¹ eine vorläufiges Resümee seiner Studien vorgelegt und die geschichtliche Abfolge dieser Redaktionsstufen, die eine solche »Fortschreibung« darstellen, anhand des Jes-Buches und des Dodekaprophetens untersucht.⁸² Das Zwölfprophetenbuch nennt Steck »Mehrprophetenbuch«, weil die Zwölfzahl sekundär sei und das Buch Maleachi s.E. ursprünglich eine mehrfach gestaffelte Redaktionsschicht des Sach-Buches darstellt.⁸³ Aufgrund gemeinsamer sowie voneinander abweichender Endzeitvorstellungen und der ständig wechselnden Feinde Israels in diesen Schichten, zeichnet er ein sorgfältig recherchiertes Bild der Schriftprophetie bis zum Abschluß des Prophetenkanons nach. Die zwischen den einzelnen biblischen Schriften bestehenden Sachkohärenzen schlagen sich dabei in Form von Heils- und Unheilserwartungen nieder. Ich möchte dies einen *eschatologischen Pluralismus* nennen, für den sich nachstehend einige Beispiele anführen lassen:⁸⁴

⁸¹ Vgl. Steck, Abschluß.

⁸² Analoge Arbeiten liegen übrigens auch für das Buch Ez vor. Vgl. J. Garscha, Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1-39, EH.T 23, 1974; F.-L. Hossfeldt, Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches (fzb 20), Würzburg 1977; K.-F. Pohlmann, Ezechielstudien (BZAW 202), Berlin / New York 1991.

⁸³ Vgl. Steck, Abschluß, 35ff.

⁸⁴ Vgl. dazu a.a.O., 25-72.

1. Die positive bzw. negative Konnotation des Gottesvolkes bezieht sich entweder auf:
- a) Juda
 - b) Israel
 - c) Nord- und Südreich gemeinsam (dies läßt auch Rückschlüsse auf die Samaritanerproblematik zu, vgl. Sach 13,7f)
2. Das Feindbild Israels wechselt:
- a) Assyrien (Seleukiden)
 - b) Babylon (Seleukiden?)
 - c) Griechenland (Alexander)
 - d) Ägypten (Ptolemäer)
 - e) Assyrien und Ägypten (Seleukiden und Ptolemäer)
 - f) Welt insgesamt
3. Die Heilserwartungen erstrecken sich auf:
- a) Israel
 - b) Juda
 - c) »Rest«
 - d) einzelne Völker (z.B. die miteinander verfeindeten Assyrer und Ägypter)
 - e) Welt insgesamt

Auf der historischen Ebene ist eine Synchronisierung dieser Feindbilder unmöglich, weil sie einander widersprechen. Transferiert man diese Beobachtungen jedoch auf die diachrone Ebene, also in eine zeitliche Abfolge, dann machen diese Aussagen, wie Steck zu zeigen vermag, durchaus Sinn, zumal die Palästina dominierenden politischen Zentralmächte in spätnachexilischer Zeit in rascher Reihenfolge wechselten. Die Fortschreibung der Prophetie paßt nach Steck bis in die Mikrogeschichte einzelner Ereignisse hinein in erstaunlich präziser Weise in die Zeit zwischen dem Zerfall des persischen Reiches und den Makkabäeraufständen. Dabei zeigt sich eine latente Bereitschaft, die klassischen Anliegen der Schriftprophetie apokalyptisch zu steigern:

1. So erweitert sich Zug um Zug der Adressatenkreis in den Fremdvölkersprüchen auf die neuen Feinde Israels, wie die Makedonen Alexanders d.Gr. und seiner Nachfolger (Sach 9,13).
2. Wie eng die Anbindung an vorgegebene prophetische Orakel ist, zeigt die Identifizierung Assurs mit den Seleukiden bzw. Ägyptens mit den Ptolemäern in Sach 10,10f.
3. Die Enttäuschung über die politischen Machthaber jeder Provenienz mündet schließlich in Aussagen über ein universales, ja kosmisches Weltgericht (Jes 13,5ff; 24-27; vgl. auch Ez 38f).
4. Parallel dazu entwickelt sich die polarisierende Vorstellung, die nicht nur die Feinde Israels, sondern auch das Gottesvolk in Gute und Böse, Gehorsame und Abtrünnige, Jahwe-Treue und Kollaborateure unterteilt.
5. Heil und Unheil werden somit ethnisch eingeschränkt. Das universale Gericht, das Israel und die Völker umfaßt, mündet schließlich in eine analoge Heilszeit (Jes 2; 27; Sach 14).

Es ist daher zu vermuten, daß sich der Verheißungsüberschuß seitens der Propheten und ihrer Tradenten mit der Enttäuschung über das Ver-

sagen der politischen Instanzen (v.a. der sog. »Fremdvölker«) verbindet. Anders als unter Kyros und der Herrschaft der Achämäniden versagen die makedonischen Oberherren als Jahwes Boten, Recht und Gerechtigkeit zu gewährleisten und Jahwes Gerichte durchzuführen (vgl. die Botschaft Protojesajas von Jahwes Herrschaft über die Assyrer⁸⁵). Stattdessen konzentrierten sich diese »Mittelmächte« auf den je eigenen Machterhalt und Machtausbau und vernachlässigen ihre kosmologischen ordnungspolitischen Kompetenzen. Daher wird die Gerichtsfunktion m.E. schließlich wieder unmittelbar der himmlischen Instanz unterstellt, wie wir es schließlich ausgeprägt in der Apokalyptik finden: *Jahwe wird aufgrund des faktischen Versagens der Fremdvölker, ihre Ordnungsfunktion im Kosmos wahrzunehmen, zum Weltenrichter.*

Die rasch wechselnden Feinde Israels in hellenistischer Zeit (vgl. Dan 11) ließen eine Einteilung der Fremdvölker in »Böse« und »Gute«, wie noch z.Zt. Deuterocesajas, nicht mehr zu.⁸⁶ Die Unfähigkeit irdischer Instanzen, Recht und Gerechtigkeit im Auftrag Jahwes zu gewährleisten und Jahwes Gerichte zu vollstrecken, war durch die geradezu »chaotische« und diffuse Eroberungs- und Hegemonialpolitik von Seleukiden und Ptolemäern mit ihren ständig wechselnden Fronten offenbar geworden. Aufgrund der gewaltigen quantitativen Steigerung der Feinde Israels, die man in hellenistischer Zeit erstmals in Form von griechischen Massenheeren wahrnahm, und der zunehmenden Gottlosigkeit, die man im Hellenismus unter den Seleukiden erlebte, verlor jegliche historische oder ethnische Differenzierung der Fremdvölker ihren Sinn und ihre Berechtigung. Der politische Kosmos war in spätnachexilischer Zeit aus dem Ruder gelaufen und zu einer kollektiven Bedrohung des – aufgrund der Samaritanerproblematik ebenfalls zerissenen – Gottesvolkes geworden.

Damit war jedoch das prophetische Wort nicht hinfällig geworden, welches, schon in exilisch-frühnachexilischer Zeit, ein universales, den ganzen Kosmos umfassendes Heil angekündigt hatte (Jes 2; 11). Dieses Wort erwies sich als weiterhin gültig, indem es den Gerichtsauftrag an Jahwe selbst redelegierte. Diese Entwicklung – Versagen der irdischen Instanzen und unmittelbares Eingreifen Jahwes – zeigt sich im Sach-Buch in den Kapiteln 9-14 durch den zunehmenden Verzicht des Messias, politische und militärische Mittel zur Durchführung der Gottesherrschaft einzusetzen.⁸⁷

Von hier aus war es nur noch ein kleiner Schritt zur Ausbildung eines ontologisch verstandenen, pessimistischen und weltverneinenden Dualismus, der alles von Gott und nichts mehr von der Welt erwartet. Dieser

85 Vgl. W. Dietrich, *Jesaja und die Politik*, BevTh 74, München 1976, 60ff.246ff.

86 »Mit der angestrebten Orientierung am Corpus propheticum soll dem Gottesvolk der Zeit die Versuchung genommen werden, die realpolitischen Fremdmächte als Heilbringer oder als Verderber Israels zu überschätzen« (*Steck*, Abschluß [s.o. Anm. 15], 148).

87 Vgl. *Schmidt*, *Glaube*, 243-246.

Dualismus mag vielleicht in der iranischen Religionsgeschichte systematisch entwickelt worden sein. Er mag in sich auch dem heutigen Betrachter als ein spätes »Gemisch babylonischer und persischer Religion« darstellen (vgl. Bousset und Greßmann, 1926). Vielleicht handelt es sich aber auch lediglich um sehr lose traditionsgeschichtliche Anleihen, um Interpretamente amorpher (spätprophetischer?) Provenienz, die in der Frühphase der Apokalyptik in einer israelspezifischen Brechung übernommen wurden. Man sollte doch sehr vorsichtig sein, hier pauschal von einem Eindringen der babylonischen oder iranischen Religion in die Religionsgeschichte Israels zu sprechen. Davor sollte uns schon das kritische Potential der prophetischen Bewegung insgesamt und auch das der Apokalyptik warnen, die ja insofern ausgesprochen konservativ war, als sie Fremdeinflüsse als Gefährdung der eigenen Überlieferungen verstand und diese entschieden bekämpfte. Die späte Prophetie oder die frühe Apokalyptik muß in solchen dualistischen Interpretamenten zumindest Spuren der eigenen Tradition erkannt haben. Anders scheint m.E. die Übernahme solcher Vorstellungen nicht plausibilisierbar zu sein. Konkret impliziert dies: Der weltverneinende Dualismus mag Ausdruck dafür sein, daß sich Jahwes Herrschaft aufgrund des Versagens Israels und der Heidenvölker nicht mehr *mittelbar* (über die Völkerregime), sondern *unmittelbar* durch Gott selbst vollziehen wird.

Folgerichtig entwickelte sich diese Interpretation zur Vorstellung von »einem neuen Himmel und einer neuen Erde«, die ein Redaktor in Jes 65,17ff (ca. 300-270 v.Chr.) ansagte. Daß die Weltgeschichte zu einem, wenn auch vorläufigen, Ende kommen könnte, entstammt ebenfalls prophetischer Tradition. Wird in Am 8,2 das definitive »Ende Israels« angekündigt, so kann dieser Gedanke hermeneutisch ohne große Schwierigkeiten auf das Weltende übertragen werden, was nunmehr dem universal ausgerichteten Zeitgeist entsprach. Vielleicht korrespondiert mit diesem Dualismus auch der Wechsel der messianischen Gestalt vom irdischen »Davidssohn« (Jes 9; 11) zum himmlischen »Menschensohn«, wie er in Dan 7 und auch weiterhin der deuterokanonischen apokalyptischen Literatur erscheint.⁸⁸

Der Dualismus iranischer oder mesopotamischer Provenienz ist damit nichts weiter als ein traditionsgeschichtliches Interpretament, um die

88 Vgl. C. Colpe, Der Begriff »Menschensohn« und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen, *Kairos* 11 (1969), 241-263; H.S. Kvanvik, Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man, *WMANT* 61, Neukirchen-Vluyn 1988; K. Müller, Der Menschensohn im Danielzyklus, in: *ders.*, Studien zur frühjüdischen Apokalyptik, *SBAB* 11, Stuttgart 1991, 229-278; K. Koch, Messias und Menschensohn. Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalyptik, *JBTh* 8, Neukirchen-Vluyn 1993, 73-102; E. Haag, Der Menschensohn und die Heiligen (des) Höchsten. Eine literar-, form- und traditionsgeschichtliche Studie zu Daniel 7, in: *A.S. v.d. Woude* (Hg.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, *BETHL* 106, Leuven 1993, 137-185.

traditionelle Heilsprophetie zu stützen. Sollte mit dieser Hypothese das Selbstverständnis der frühen Apokalyptiker richtig erfaßt sein, dann handelt es sich bei dem Wechsel vom mittelbaren zum unmittelbaren Eingreifen Jahwes in diese Welt zwar um einen beachtlichen qualitativen, nicht jedoch um einen kategorialen Unterschied zur vorangegangenen prophetischen Überlieferung.

Auch die apokalyptische Symbolik ist m.E. keine eigenwillige Erfindung der Apokalyptiker. Die symbolischen Gesichte des Amos (Am 7-9), Jeremias und Ezechiels sowie die prophetischen Zeichenhandlungen insgesamt sind prophetisches Erbe, an das die Apokalyptik anknüpfen konnte. Vielleicht läßt sich der Unterschied im Anschluß an Kochs Studie auf den Wechsel von einem *typologischen* zu einem *allegorischen* Verständnis von Symbolwelten bringen.⁸⁹ Auch diese Differenz ist m.E. keine kategoriale, da der allegorische Symbolismus eine Weiterentwicklung der in Israel verbreiteten Redeweise in Rätseln, Zeichen und Symbolen darstellt.⁹⁰ Auch ist Skepsis angebracht, wenn behauptet wird, daß die apokalyptische Allegorie die prophetische, aus sich selbst heraus verständliche Symbolrede (Typologie) verdrängt habe. Analog zum Neuen Testament kann durchaus ein Nebeneinander von typologischen und allegorischen Symbolwelten vermutet werden, wie dies auch in der Schriftauslegung des Apokalyptikers Paulus konstatierbar ist (vgl. 1Kor 10,1-11 mit Gal 4,21-31).

7.3. Von der Apokalyptik zu den Apokalypsen

Ein Problem der Frühphase der apokalyptischen Strömung bestand darin, daß sie verschiedene, miteinander konkurrierende Vorstellungen des kommenden Heils bzw. Unheils generierte, ohne diese zunächst miteinander auszugleichen. Von der Apokalyptik als einer halbwegs geordneten und in sich stringenten Bewegung kann m.E. zunächst keine Rede sein. Nationale, internationale und kosmisch-ökologische Konzeptionen von Heil und Unheil stehen zunächst unversöhnt nebeneinander. Ihre geschichtliche Disparatheit macht ihre Erforschung daher auch so schwierig. Eine Systematisierung und Harmonisierung des zunehmenden eschatologischen Pluralismus' erfolgte erst auf literarischem Wege, d.h. mittels der Apokalypsen. Wie kann dies erklärt werden?

Der durch die spätedeuteronomistische Endredaktion vollzogene Abschluß des Prophetenkanons (ca. 200 v.Chr.)⁹¹ verhinderte eine Weiterentwicklung der Apokalyptik im Rahmen der vorhandenen prophetischen Schriften. Durch das Verdikt über jede künftige Prophetie in Sach 13,2-6 sowie durch das deuteronomistische Konzept vom Toragehorsam in Jos

89 Koch, Visionsbericht, 428f.

90 Vgl. z.B. Ri 14 und die Bedeutung des מַשַׁל in Prov.

91 Vgl. Steck, Abschluß, 146-150.167-178.

1,6-9 und Mal 3,22 wurde der gesamte zweiteilige Prophetenkanon von einer Klammer konzeptionell umschlossen und im Sinne des Toragehorsams »domestiziert«. Daraus lassen sich bestehende Spannungen zwischen dem späten Deuteronomismus und der (Proto-)Apokalyptik ableiten, die von Plöger unter dem Antagonismus »Theokratie« und »Eschatologie« erfaßt wurden (s.o.). Die ausufernde eschatologische Spekulation war durch die Kanonisierung und Torazentrierung der beiden Teile der »Neviim« obsolet geworden.⁹²

Diese Endredaktion fällt nach Steck in die Zeit des Wechsels von der Ptolemäer- zur Seleukidenherrschaft über Palästina (ca. 200 v.Chr.). Der in dieser Zeit abgeschlossene und vom Toragehorsam her konzipierte Prophetenkanon kann dann als Instrument zur Abwehr massiver hellenistischer Einflüsse gedeutet werden.⁹³ Diese Konzeption wurzelt in der Überzeugung, »daß es Prophetie für Israel in der Jetztzeit nur noch als schriftlich überlieferte gibt und die lange Reihe solcher überlieferter Propheten abgeschlossen ist«⁹⁴. In dieser Phase der Religionsgeschichte Israels, die angesichts der von außen drohenden Gefahren eine Traditionssicherung notwendig machte, kann daher nicht nach neuen »Prophe-ten« Ausschau gehalten werden. Die prophetische Erwartung reduziert sich auf den (eschatologisch) wiederkehrenden Elia als Verkörperung der Prophetie schlechthin (Ma 3,23f). Prophetie wird so zu einem Medium, welches das »Funktionieren des Jahwe-Wortes« (v. Rad) im Blick auf den Toragehorsam der Vergangenheit aufzeigt.

8. Thesen zu Pseudonymität, Geheimnismotiv und Dualismus der Apokalyptik

Sollten die genannten Beobachtungen und Folgerungen im Ansatz richtig sein, so lassen sich folgende Thesen daraus ableiten:

1. Die Apokalyptik kann sich im ausgehenden 3. Jahrhundert v.Chr. nicht länger innerhalb des kanonisch fixierten Wortbestands des Prophetenkanons entfalten. Das Daniel-Buch, das ein bereits elaboriertes Stadium der Apokalyptik belegt, kann daher auch nur noch im dritten Kanonteil, den »Ketuvim«, heimisch werden. Aus der *anonymen* Fortschreibung der Prophetie bzw. der Protoapokalyptik wird – gezwungenermaßen, und nicht aufgrund vermeintlich hybrider Vollmachtsansprü-

92 Vgl. a.a.O., 172: »Neviim wird im literarischen und sachlichen Anschluß an *Tora* gebildet, Nebiim ist in Jos 1 und Mal 3,22 durch Aussagen gerahmt und die »späteren« Propheten sind durch entsprechende Aussagen in den voranstehenden »früheren« Propheten vorausfixiert, die Israel den heilsentscheidenden Hinweis auf die Jahwe-Tora durch Mose exponieren« (vgl. auch a.a.O., 112-120).

93 Vgl. a.a.O., 119f.

94 A.a.O., 168.

che der apokalyptischen Autoren – die *pseudonyme* Apokalyptik. Sie ist unmittelbare Folge des spätdeuteronomistischen Prophetenverständnisses mit seiner Theorie von der »erloschenen« und fortan nur noch schriftlich zugänglichen Prophetie (Sach 13,2-6).

2. Aus diesem Grund wurden von den Autoren / Tradenten der apokalyptischen Schriften keine prophetischen Pseudonyme gewählt, sondern solche der Schriftgelehrten (wie Esra) oder der Weisen der Vorzeit (Daniel, Henoch, Adam, Patriarchen etc.). Denn die Ahnherren der Menschheit verfügten schon aufgrund ihres Alters und ihrer bereits kanonischen Autorität über ein esoterisches Weltwissen. Über die Herkunft der Apokalyptik aus der Weisheit ist durch die Camouflage der Autoren / Tradenten noch nichts gesagt. Dies gilt besonders auch deshalb, weil die Apokalyptiker – anders als es die Postulate heutiger Exegeten nahelegen – in der Weisheit keine zwingende Antipode zur Prophetie sahen (dies gilt wohl auch umgekehrt, vgl. Sir). Daß Propheten auch mit der Weisheit vertraute Menschen gewesen sind, war bereits durch die prophetische Tradition verbürgt (vgl. Am; Jes).

3. Das Weltwissen bündelt sich gleichsam in den Ahnen und großen Lehrern des Gottesvolkes, die, zumal sie nicht zu den stigmatisierten Propheten gehörten, kanonische Dignität beanspruchen durften und zu den Aspiranten des noch nicht abgeschlossenen dritten Kanonteils (Ketuvim), zählen. D.h. es werden längste verstorbene Größen der eigenen Vergangenheit zu Protagonisten der apokalyptischen Bewegung stilisiert, um das in Sach 13,2-6 formulierte spätdeuteronomistische Stigma der ausufernden »modernistischen« und esoterischen Eschatologie zu umgehen.

4. Die Verwendung von aus der Weisheit stammenden Pseudonymen hat daher m.E. keine unmittelbare Relevanz für den Ursprung der Apokalyptik, sondern bezieht sich lediglich *apologetisch* auf die formale Autorität, die eine kanonische Schrift beanspruchen darf, die als solche auf keinen prophetischen Autor mehr zurückgeführt werden durfte (vorausgesetzt, sie intendierte eine kanonische oder sonstwie gültige Anerkennung). Die Gegenprobe läßt sich dadurch erbringen, daß Pseudonymität für die Apokalyptik nicht zwingend bzw. konstitutiv ist, wie Tob 14 und ApkJoh zeigen.

5. Weil die Gottesoffenbarung im ausgehenden dritten Jahrhundert v.Chr. in der spätdeuteronomistischen Optik zu einer geschichtlichen – will heißen: vergangenen Größe – geworden war, die neuerliche, die Tora transzendierende Offenbarungen vor dem kommenden Ende ausschloß, entstand die Fiktion von der Vorzeitigkeit der Autoren bzw. Verfasser der Apokalypsen. Weil eine auslegende »Fortschreibung« der prophetischen Überlieferung in der Gegenwart der Autoren mit dem Abwehrkampf gegen (die hellenistische) Überfremdung kollidierte, wurden die moralisch und theologisch integren Persönlichkeiten Henoch, Esra und Daniel zu den Gewährsleuten der apokalyptischen Belehrung, die auch von der spätdeuteronomistischen Redaktion nicht übergangen werden konnten.

6. Die Gründe für das Geheimnis- sowie das Geheimhaltungsmotiv mit der fingierten Vorzeitigkeit sind daher m.E. nicht in der Apokalyptik selbst zu suchen, sondern scheinen von außen, vor allem von den deuteronomistischen Zensoren aufgezwungen zu sein. Das Überleben der frühen apokalyptischen Zusätze im nunmehr abgeschlossenen Prophetenkanon belegt, daß die Apokalyptik auf Pseudonymität durchaus auch hätte verzichten können. Solange eine textimmanente Fortschreibung der Tradition möglich war, mußte auch die Frage nach dem individuellen oder kollektiven Autor von untergeordneter Bedeutung sein.

7. Die zweite, pseudepigraphische Phase der Apokalyptik, die mit Dan literarisch greifbar wird, wahrt insofern die Kontinuität zur vorausgehenden pseudonymen Phase, als sie sich weiterhin als eine zukunftsorientierte Schriftauslegung versteht. So wird Daniel als ein Mensch beschrieben, der Geheimnisse zu deuten versteht (hebr. גִּלְגַּל = offenbaren, deuten), vgl. Dan 2.⁹⁵ Mit dem Ende der Prophetie und der theologischen Theorie des späten Deuteronomismus von ihrem Abschluß beginnt die Blütezeit der Auslegung, die nicht länger als Glosse in den bereits kanonischen Text eingetragen werden muß bzw. kann.

8. Diese zweite Phase der Apokalyptik, die später durch das Christentum einen mächtigen Resonanzboden erhielt, generierte eine Vielzahl kleinerer und größerer Apokalypsen und verhalf der Apokalyptik dazu, eine Massenbewegung zu werden, die soziologisch nicht länger auf Unter- und Oberschichtszirkel begrenzt blieb. Wie Gerschom Scholems berühmter Aufsatz über die Apokalyptik zeigt, ist es dem Judentum (wie auch dem Christentum) in seiner ganzen Geschichte nicht gelungen, die Apokalyptik ganz aus ihrer Tradition zu eliminieren, wenngleich die Sublimierung dieses religiösen Erbes immer wieder betrieben wurde.⁹⁶

9. Indem sich die Apokalyptik in ihrer pseudepigraphischen Phase frei entfalten konnte, leistete sie etwas, was die kanonische Protoapokalyptik nicht leisten konnte oder wollte: sie ordnete, systematisierte und harmonisierte die divergierenden Erwartungen wie die elaborierten Apokalypsen – etwa Hen, Dan und auch die ApkJoh – belegen (z.B. durch die Integration des »Chiliasmus« in einen diachronen Ablauf der eschatologischen Ereignisse). Aus zunächst konkurrierenden eschatologischen Ansätzen und Vorstellungen werden Systeme sukzessiv abrollender Ereignisse, die man schließlich phänomenologisch als »Periodisierung der Geschichte« bezeichnen kann.

10. Eine noch zu schreibende Geschichte der jüdischen Apokalyptik wäre als auslegende Aktualisierung der prophetischen Botschaft selbst ein Versuch, »Biblische Theologie« nachzuzeichnen, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander verbindet, ohne die Identität

⁹⁵ Vgl. Willi-Plein, *Geheimnis*, 66-74.

⁹⁶ Vgl. Scholem, *Verständnis*, 121-167.

Jahwes, d.h. seine »Selbigkeit« (W. Zimmerli) im geschichtlichen Prozeß zu gefährden.

Wer jedoch »Biblische Theologie« nicht ganz so bunt und phantasievoll, aber auch etwas weniger grell und bizarr betreiben mag, der erinnert sich an den Ratschlag, den Auguste Sabatier, ein Ahnherr der Apokalyptikforschung, vor beinahe einem Jahrhundert seinen Zeitgenossen zu erteilen vermochte, als er die pittoreske Welt der Apokalyptik mit dem kritischen Rationalismus Kohelets verglich, um schließlich beiden Strömungen ihr theologisches Recht innerhalb des einen Kanons biblischer Schriften zuzugestehen:

»Der Glaube des einen und der Zweifel des anderen: das sind die beiden Pole der Weisheit. Wenn man zuviel Daniel gelesen hat, muß man den Prediger wieder lesen, wie man ein bißchen Chinin nimmt, um das Fieber aufzuhalten.«⁹⁷

Bibliographie

- Albertz, R., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern (GAT), ATD.E 8/2, Göttingen 1992
- Baumgarten, J., Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen, WMANT 44, Neukirchen-Vluyn 1975
- Berger, K., Visionsberichte – Formgeschichtliche Bemerkungen über pagane hellenistische Texte und ihre frühchristlichen Analogien, in: *ders. / F. Vouga / M. Wolter / D. Zeller* (Hgg.), Studien und Texte zur Formgeschichte, TANZ 7, Tübingen/Basel 1992, 177-225.
- Betz, H.D., Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik, ZThK 63 (1966), 391-409
- Block, D.I., Gog and the Pouring out of the Spirit. Reflections on Ezechiel xxxix 21-9, VT 37 (1987), 257-270
- Böcklen, E., Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie, Göttingen 1902
- Bousset, W., Die religionsgeschichtliche Herkunft der jüdischen Apokalyptik (1903), in: K. Koch / J.M. Schmidt (Hgg.), Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 132-145
- , Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HNT 21, Tübingen 1966
- Burkitt, F.C., Jüdische und christliche Apokalypsen (1914), in: K. Koch / J.M. Schmidt (Hgg.), Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 146-172
- Carmignac, J., Description du phénomène de l'Apocalyphtique dans l'Ancien Testament, in: D. Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism (Uppsala 12.-17.8.1979), Tübingen 1983, 163-170
- Charles, R.H., Prophetie und Apokalyptik (1914), in: K. Koch / J.M. Schmidt (Hgg.), Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 173-193

- Clements, R.E.*, *Prophecy and Tradition*, Oxford 1975
- Collins, J.J.*, *Persian Apocalypses*, in: *ders.* (Hg.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia* 14 (1979), 207-217
- , *The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism*, in: *D. Hellholm* (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism* (Uppsala 12.-17.8.1979), Tübingen 1983, 531-548
- , *Introduction: Towards the Morphology of a Genre*, in: *ders.* (Hg.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia* 14, 1979, 1-20
- Colpe, C.*, *Die Apokalyptik als Elementargedanke und als Diffusionsphänomen*, *BThZ* 11 (1994), 281-288
- , *Der Begriff »Menschensohn« und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen*, *Kairos* 11 (1969), 241-263
- Dietrich, W.*, *Jesaja und die Politik*, *BevTh* 74, München 1976
- Dodd, C.H.*, *The Parables of the Kingdom*, London ¹⁷1965
- Erling, B.*, *Ezekiel 38-39 and the Origins of Jewish Apokalyptic*, in: *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren I*, Brill 1972, 104-114
- Fichtner, J.*, *Jesaja unter den Weisen*, *ThLZ* 74 (1949), 75-80 (= *ders.*, *Gottes Weisheit. Gesammelte Studien zum Alten Testament*, *AzTh* II/3, Stuttgart 1965, 18-26
- Garscha, J.*, *Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1-39*, *EH.T* 23, 1974
- Gese, H.*, *Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch* (1973), abgedr. in: *ders.*, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, *BevTh* 64, München ³1990, 202-230
- , *Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie* (1970), abgedr. in: *ders.*, *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, *BEvTh* 64, 11-30
- , *Tradition und biblische Theologie*, in: *ders.* u.a. (Hgg.), *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament*, *BThSt* 2, Neukirchen-Vluyn 1978, 87-111
- Ginzberg, L.*, *Einige Beobachtungen zur Haltung der Synagoge gegenüber den apokalyptisch-eschatologischen Schriften* (1922), in: *K. Koch / J.M. Schmidt* (Hgg.), *Apokalyptik*, *WdF* 365, Darmstadt 1982, 214-222
- Goppelt, L.*, *Theologie des Neuen Testaments* (hg. von *J. Roloff*), Göttingen ³1981
- Greifmann, H.*, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, *FRLANT* 6, Göttingen 1905
- Greyson, A.K. / Lambert, W.G.*, *Akkadian Prophecies*, *JCS* 18 (1964), 7-23
- Gunkel, H.*, *Das 4. Buch Esra. Einleitung*, in: *E. Kautzsch* (Hg.), *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Bd. II: *Die Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900 (= Darmstadt ⁴1975)
- , *Einleitungen*, in: *H. Schmidt* (Hg.), *Die großen Propheten*, *SAT* II/2, Göttingen 1923, IX-LXX.
- , *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und ApJoh 12*, Göttingen 1895
- Gunneweg, A.H.J.*, *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, Stuttgart ⁵1984
- Haag, E.*, *Der Menschensohn und die Heiligen (des) Höchsten. Eine literar-, form- und traditionsgegeschichtliche Studie zu Daniel 7*, in: *A.S. v.d. Woude* (Hg.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, *BETHL* 106, Leuven 1993, 137-185

- Hanson, P.D., *Alttestamentliche Apokalyptik in neuer Sicht* (1971), in: K. Koch / J.M. Schmidt (Hgg.), *Apokalyptik*, WdF 365, Darmstadt 1982, 440-470
- , *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia 1975
- (Hg.), *Visionaries and their Apocalypses*, Philadelphia/London 1983
- Hellholm, D. (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism* Uppsala, August 12-17, 1979, Tübingen 1983 (21989 mit Bibliographie)
- Hilgenfeld, A., *Jüdische Apokalyptik als Vorgeschichte des Christentums* (1857), in: K. Koch / J.M. Schmidt (Hgg.), *Apokalyptik*, WdF 365, Darmstadt 1982, 41-54.
- Hossfeldt, F.-L., *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches*, fzb 20, Würzburg 1977
- Hunger, H., *Spätbabylonische Texte aus Uruk I*, Nr. 3, ADFGUW 9 (1977), 21ff
- Jeremias, J., *Völkersprüche und Visionsberichte im Amosbuch*, in: V. Fritz / K.-F. Pohlmann / H.-Ch. Schmitt (Hgg.), *Prophet und Prophetenbuch. FS Otto Kaiser zum 65. Geburtstag*, BZAW 185, Berlin / New York 1989, 82-97
- Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. 1, FRLANT 51, Göttingen 31964; Bd. 2, FRLANT 63, Göttingen 1954
- Käsemann, E., *Die Anfänge christlicher Theologie* (1960), abgedr. in: *ders.*, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 2, Göttingen 41965, 82-104
- Kippenberg, H.G., *Art. Apokalyptik / Messianismus / Chiliasmus*, HRWG II, Stuttgart u.a. 1990, 9-26
- , *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*, StUNT 14, Göttingen 21982
- Klatzkin, J. / Kaufmann, J., *Apokalyptik* (1928), in: K. Koch / J.M. Schmidt (Hgg.), *Apokalyptik*, WdF 365, Darmstadt 1982, 228-248
- Knibb, M.A., *Prophecy and the Emergence of the Jewish Apocalypses*, in: R. Coggins u.a. (Hgg.), *Israel's Prophetic Tradition. Essays in Honour of Peter R. Ackroyd*, Cambridge u.a. 1982, 155-180
- Koch, K., *Art. Apokalypsen*, in: *ders. u.a.* (Hgg.), *Reclams Bibellexikon*, Stuttgart 51992, 39
- , *What is Apocalyptic? An Attempt at a Preliminary Definition*, in: P.D. Hanson (Hg.), *Visionaries and their Apocalypses*, Philadelphia/London 1983, 16-36
- , *Einleitung*, in: *ders. / J.M. Schmidt* (Hgg.), *Apokalyptik*, WdF 365, Darmstadt 1982, 1-29
- , *Die Entstehung der sozialen Kritik bei den Profeten* (1971), abgedr. in: P.H.A. Neumann (Hg.), *Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald*, WdF 307, 565-593
- , *Messias und Menschensohn. Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalyptik*, JBTh 8, Neukirchen-Vluyn 1993, 73-102
- , *Die Profeten, I: Assyrische Zeit*, Stuttgart u.a. 21987; *II: Babylonisch-persische Zeit*, Stuttgart u.a. 31995 (völlig neu bearbeitete Auflage)
- , *Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Gütersloh 1970
- , *Vom profetischen zum apokalyptischen Visionsbericht*, in: D. Hellholm (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of*

- the International Colloquium on Apocalypticism (Uppsala 12.-17.8.1979), Tübingen 1983, 413-446
- / Schmidt, J.M. (Hgg.), Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982
- Kreissig, H., Die sozialökonomische Situation in Juda zur Achämänidenzeit, SGKAO 7, Berlin 1973
- Kvanvik, H.S., Roots of Apocalyptic. The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man, WMANT 61, Neukirchen-Vluyn 1988
- Lang, B., Ezechiel, EdF 153, Darmstadt 1981
- Lau, W., Schriftgelehrte Prophetie in Jes 56-66. Eine Untersuchung zu den literarischen Bezügen in den letzten elf Kapiteln des Jesajabuches, BZAW 225, Berlin / New York 1994
- Lebram, J., Art. Apokalyptik / Apokalypsen: II. Altes Testament, TRE 3, Berlin / New York 1978, 192-202
- Lindblom, J., Wisdom in the Old Testament Prophets, VT.S III, 1955, 192-204
- McKane, W., Prophets and Wise Men, London 1965
- Micheel, R., Die Seher- und Prophetenüberlieferungen in der Chronik, BET 18, Frankfurt a.M. / Bern, 1983
- Michel, D., Weisheit und Apokalyptik, in: A.S. v.d. Woude (Hg.), The Book of Daniel in the Light of New Findings, BETHL 106, Leuven 1993, 413-434
- Müller, H.-P., Mantische Weisheit und Apokalyptik, VT.S XXII, 1972, 268-293
- Müller, K., Art. Apokalyptik / Apokalypsen: III. Jüdische Apokalyptik, TRE 3, Berlin / New York 1978, 202-251
- , Der Menschensohn im Danielzyklus, in: ders., Studien zur frühjüdischen Apokalyptik, SBAB 11, Stuttgart 1991, 229-278
- Neumann, P.H.A., Prophetenforschung seit Heinrich Ewald, in: ders. (Hg.), Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald, WdF 307, Darmstadt 1979, 1-51
- Nobile, M., Beziehung zwischen Ez 32,17-32 und der Gog-Perikope (Ez 38-39) im Licht der Endredaktion, in: J. Lust (Hg.), Ezechiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation, BETHL 74, Leuven 1986, 255-259
- Osten-Sacken, P. v.d., Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit, München 1969
- Plöger, O., Prophetisches Erbe in den Sekten des frühen Judentums (1954), abgedr. in: ders., Aus der Spätzeit des Alten Testaments. Studien zu seinem 60. Geburtstag am 27.11.1970 herausgegeben von Freunden und Schülern, Göttingen 1970, 43-49
- , Theokratie und Eschatologie, WMANT 2, Neukirchen-Vluyn ³1968
- Pohlmann, K.-F., Ezechielstudien, BZAW 202, Berlin / New York 1991
- R. Then, »Gibt es keinen mehr unter den Propheten?«. Zum Fortgang der alttestamentlichen Prophetie in frühjüdischer Zeit, BEAT 22, Frankfurt a.M. u.a. 1990
- Rad, G. v., Theologie des Alten Testaments, Bd. 2, München ⁴1965 (= 1987)
- , Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970
- Rowley, H.H., Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit. Eine Studie über jüdische und christliche Apokalypsen vom Buch Daniel bis zur Geheimen Offenbarung, Einsiedeln/Zürich/Köln ³1965
- Sabatier, A., Die jüdische Apokalyptik und die Geschichtsphilosophie (1900), in: K. Koch / J.M. Schmidt (Hgg.), Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 91-113

- Schmidt, W.H., Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn ⁶1987
- Schmidt, J.M., Apokalyptik, in: H.J. Boecker u.a. (Hgg.), Altes Testament, Neukirchen-Vluyn ³1989, 189-205
- , Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden in Qumran, Neukirchen-Vluyn 1969 (²1976)
- Scholem, G., Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in: *ders.*, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M. 1970, 121-167
- Schreiner, J., Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung, Biblische Handbibliothek VI, München 1969
- Sellin, E., Der alttestamentliche Prophetismus. Drei Studien, Leipzig 1912
- Smith, J.Z., Wisdom and Apocalyptic (1975), in: P.D. Hanson (Hg.), Visionaries and their Apocalypses, Philadelphia/London 1983, 101-120
- Smith, M., On the History of ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΩ and ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ, in: D. Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism (Uppsala 12.-17.8.1979), Tübingen 1983, 9-20
- Steck, O.H., Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons, BThSt 17, Neukirchen-Vluyn 1991
- , Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit, EvTh 28 (1968), 445-458
- , Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel, in: *ders.*, Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament, Gesammelte Studien, München 1982, 291-317
- , Studien zu Tritojesaja, BZAW 203, Berlin / New York 1991
- , Überlegungen zur Eigenart der spätsraelitischen Apokalyptik, in: J. Jeremias / L. Perliß (Hgg.), Die Botschaft und die Boten. FS für Hans Walter Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 301-315
- Stiegler, S., Die nachexilische Jahwe-Gemeinde in Jerusalem. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Ekklesiologie, BEAT 34, Frankfurt a.M. u.a. 1994
- Strübind, K., Tradition als Interpretation in der Chronik. König Josaphat als Paradigma chronistischer Hermeneutik und Theologie, BZAW 201, Berlin / New York 1991
- Thompson, J.M., The Form and Function of Proverbs in Ancient Israel, The Hague / Paris 1974
- Vanhoye, A., L'utilisation du livre d'Ezéchiël dans L'Apocalypse, Bibl 43, 1962, 436-472
- Vielhauer, P. / Strecker, G., Apokalypsen und Verwandtes, in: E. Hennecke / W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II, Tübingen ³1989, 491-547
- Volz, P., Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen/Leipzig 1903
- , Merkmale jüdischer Apokalyptik (1934), in: K. Koch / J.M. Schmidt (Hgg.), Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 249-257
- Wellhausen, J., Zur apokalyptischen Literatur (1899), in: K. Koch / J.M. Schmidt (Hgg.), Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 58-66
- Whybray, R.N., Prophecy and Wisdom, in: R. Coggins u.a. (Hgg.), Israel's Prophetic Tradition. Essays in Honour of Peter R. Ackroyd, Cambridge u.a. 1982, 181-199
- Willi-Plein, I., Das Geheimnis der Apokalyptik, VT XXVII, 1977, 62-81
- Zimmerli, W., Ezechiel. 1. Teilband: Ezechiel 1-24; 2. Teilband: Ezechiel 25-48, BK XIII / 1-2, Neukirchen-Vluyn ²1979