

Jürgen Becker

# Hoffnung

Der frühchristliche Dialog zur  
eschatologischen Vollendung

Jürgen Becker, Hoffnung



**neukirchener**  
**theologie**

© 2018, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen  
ISBN Print: 9783788732349 — ISBN E-Book: 9783788732356

Jürgen Becker, Hoffnung

Jürgen Becker, Hoffnung

Jürgen Becker

# Hoffnung

Der frühchristliche Dialog zur  
eschatologischen Vollendung

1. Auflage 2018

Vandenhoeck & Ruprecht

Jürgen Becker, Hoffnung

Biblisch-Theologische Studien 171

Herausgegeben von  
Jörg Frey, Friedhelm Hartenstein, Bernd Janowski  
und Matthias Konrad

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7887-3235-6

Weitere Angaben und Online-Angebote sind erhältlich unter:  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

© 2018

Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,  
Theaterstraße 13, D – 37073 Göttingen /  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.  
[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: Grafikbüro Sonnhüter  
[www.sonnhueter.com](http://www.sonnhueter.com)  
DTP: Volker Hampel / Olaf Lange ([olaf.lange@lexis.de](mailto:olaf.lange@lexis.de))

## Vorwort

Unsere allgemeine Kultur samt ihrer religiösen Einstellungen im gegenwärtigen Europa zeigt sich wenig offen, beim persönlichen Lebensverständnis auf eine sinnstiftende Hoffnung zu setzen, wie sie z.B. im christlichen Glaubensbekenntnis von Nicäa-Konstantinopel einst so formuliert wurde: »Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt.« Wer über solche Hoffnung für sich selbst nachdenkt, muss in jedem Fall, und erst recht wenn er auch noch gegenwärtig Hörbereitschaft bei anderen wecken will, ein mächtiges Bündel von Respekt einflößenden Problemen abklären. Das gilt erst recht, ja in einem zugespitzten Maße, wenn er die erkenntnistheoretische Aussage, die schon einst Paulus formulierte, dabei konsequent mitbedenkt, dass nämlich unser auf die Transzendenz gerichtetes Erkennen in einer grundsätzlichen Weise allenfalls »Stückwerk« sein kann (1Kor 13,9–13). Immerhin: Paulus ist dennoch in einer eingegrenzten Weise bei die gegenwärtige Wirklichkeit übersteigenden Hoffnungsaussagen geblieben. Ein in der Jetztzeit durch nicht revidierbare Begrenztheit bestimmtes Hoffen war ihm eindeutig qualitativ mehr wert, als ein Leben zu führen, das Hoffnung ganz über Bord geworfen hat. Zu diesem Problembündel, vor dem man steht, wenn man christliche Hoffnung durchdenken will, gehört nun in jedem Fall die historische Erkundung, wie diese christliche Hoffnung einst vor rund 2000 Jahren im Urchristentum entstand und dann innerhalb eines doch recht kleinen Zeitfensters eine erstaunlich vielstimmige Gestaltung annahm. Die Nachzeichnung eben dieses Vorgangs soll die folgenden Ausführungen bestimmen. Dadurch wird ein sich über die drei urchristlichen Generationen erstreckender Dialog mit zum Teil recht verschiedenen Optionen in unser Blickfeld treten. Charakteristisch für diesen Dialog ist dabei, dass alle diese Positionen einmütig

in dem Glauben lebten, dass Gott Jesus nach seiner Kreuzigung von den Toten auferweckt hatte, und dass diese Erfahrung die Basis für die christliche Hoffnung war. Darüber hinaus jedoch ist die Vielfalt der sich zu Wort meldenden Positionen groß, es sei denn, man umgeht diesen Befund mittels einer biblizistischen Hermeneutik, die vorab die Einheitlichkeit der Bibel unterstellt. Dabei entstand diese Vielfalt übrigens nicht nur so, dass je verschiedene Personen als Autoren ihre eigenen Positionen entfalteten. Nein, zu dieser Komplexität gehört auch, dass z.B. Paulus selbst seine Auffassung zur christlichen Hoffnung mehrfach umgestaltete. Und auch dieses findet man vor: Das vierte Evangelium gibt den Blick auf eine diachron mehrstimmige Gemeindegeschichte frei, wobei diese Stimmen dabei auch durchaus teilweise synchron das Gemeindeleben prägten. Dieser spannungsreiche urchristliche Gesamtdialog endete auch nicht mit einem für die weitere Geschichte des Christentums ein für alle Mal gültigen Konsenses etwa in Gestalt eines Konzilsbeschlusses. Denn übergemeindliche Institutionen gab es noch überhaupt nicht. Wohl aber änderte sich nach dem Urchristentum in einem Punkt die Dialogstruktur: Die in urchristlicher Zeit entstandenen Schriften, deren allmähliche Sammlung hin zum Neuen Testament indessen auf einem guten Weg war, jedoch noch immer nicht abgeschlossen, galten nämlich fortan im allgemeinen als vorgegebene apostolische Autoritäten, von denen her man eigene Hoffnungsaussagen ausformulieren konnte. Das ist eine Dialogstruktur, die der unsrigen ähnlich ist. Denn wer im Rahmen des Christentums Hoffnung verbalisieren will, wird beim Ursprung des Christentums und seinen literarischen Hinterlassenschaften anzusetzen haben.

Bei der Entstehung dieses Buches konnte ich auf wertvolle familiäre Unterstützung zurückgreifen. So bedanke ich mich gerne und herzlich bei meiner Frau für ihre Hilfe aufgrund ihres gründlichen Lesens des Manuskripts und bei meinem Sohn und der Enkeltochter, die beide dem Vater beim Umgang mit dem Computer immer wieder geduldig zur Seite standen. Ein besonderer Dank gilt auch Herrn Dr. V. Hampel für sein tatkräftiges Wirken auf der Seite des Verlages.

Bad Homburg, im Juni 2017

Jürgen Becker

# Inhalt

Vorwort . . . . .	5
1 Orientierung . . . . .	9
2 Des Täufers Konzentration auf den nahenden Zorn Gottes . . . . .	14
3 Jesu Erwartung des Menschensohnes und des Heilsmahles . . . . .	30
4 Die Ostererfahrung und ihre frühesten Folgen	44
5 Der Auferstandene als kommender Retter der Gemeinde . . . . .	54
6 Der kommende Menschensohn in der Logienquelle . . . . .	61
7 Das Problem der entschlafenen Christen im 1Thess . . . . .	66
8 Der Sieg über den Tod nach 1Kor 15 . . . . .	82
9 Das himmlische Bürgerrecht der Christen nach dem Phil . . . . .	98
10 Der lebendig machende Geist Gottes nach dem Röm . . . . .	102
11 Die Apokalypse in Mk 13 und der Evangelist Markus . . . . .	124
12 Das Ende dieses Äons nach Mt . . . . .	142
13 Das Kommen des Erhöhten nach der Zeit der Mission bei Lk . . . . .	156



14	Die vielen Wohnungen im Hause des Vaters nach Joh . . . . .	166
15	Hoffnung im zweistöckigen Weltbild nach Kol, Eph und Hebr . . . . .	186
16	Millennium und neues Jerusalem nach der Offb . . . . .	198
17	Ertrag und Ausblick . . . . .	214
	Literaturauswahl . . . . .	237

# 1 Orientierung

Wer in unserer Gegenwart spontan die Frage beantworten soll, wie man am besten das Fundament für die Erörterung der Inhalte christlicher Hoffnung definiert, wird sich in der Regel so äußern, dass er auf die Auferstehung Jesu Christi, also auf die Osterereignisse verweist. Für diese Antwort kann er sich im Prinzip als frühesten Zeugen auf keinen geringeren als den Apostel Paulus berufen. Er führt nämlich in der ausführlichsten und argumentativ besonders anspruchsvollen Darlegung aus der Frühzeit des Christentums zum Thema der christlichen Hoffnung, nämlich in 1Kor 15, seinen Dialog gegenüber der korinthischen Gemeinde so, dass er als grundlegende Basis für seine Ausführungen mit dem Osterzeugnis der Christenheit einsetzt (1Kor 15,1–11). Danach, von diesem Fundament ausgehend, erörtert er dann die akuten korinthischen Probleme zur Auferstehungsthematik. In diesem Dialog stehen Sätze wie dieser: »Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube nichtig ... Haben wir nur in diesem Leben auf Christus gehofft, so sind wir bejammernswerter als alle Menschen« (1Kor 15,17–19). Einer analogen, wenn auch knapperen Argumentation bediente sich der Apostel schon gleich in seinem ersten Brief, dem ältesten literarischen Dokument des Christentums (1Thess 4,14), und er bleibt ihr bis zu seiner letzten Epistel treu (Röm 6,4; 8,11). Transmortale Hoffnung ohne das österliche Zeugnis als Grundlage ist für Paulus also unvorstellbar. Damit steht Paulus nicht allein. Denn es gibt im frühen Christentum keine literarisch greifbare theologische Position, die nicht zumindest indirekt diesen Ansatz auch vertritt. Jedenfalls darf der Versuch als gescheitert gelten, die aus dem ersten und dritten Evangelium zu wesentlichen Teilen rekonstruierbare Logienquelle Q (vgl. Kapitel 6)

dafür in Anspruch zu nehmen, es habe frühchristliche Gemeinden und Missionare gegeben, die eine Verkündigung ohne Osterglauben vertraten.

Sollen wir also im Folgenden so vorgehen, dass wir unmittelbar die frühe urchristliche Osterbotschaft aufsuchen und die so erreichte Skizze zum Ausgangspunkt unserer weiteren Überlegungen zur urchristlichen Auferstehungshoffnung machen? Das ist aus mehreren Gründen nicht ratsam. Hier der erste Grund: Die Jünger Jesu, denen die Ostererfahrung zuteilwurde, hatten ja Jesu Wirken, seine Verkündigung und sein grausames Geschick noch frisch im Gedächtnis. Der Jünger Verstehen und Interpretieren der Ostererfahrung geschah gerade auf diesem Hintergrund, denn nicht irgendwer, sondern eben dieser Jesus und sein Heilsangebot der Gottesherrschaft waren der Horizont, in dem die Ostererfahrung verstanden sein wollte. Und zugleich umgekehrt: Jesu vorösterliches Wirken wollte von Ostern her neu qualifiziert, also »angemessener« als vorher verstanden werden, z.B. durch christologische und soteriologische Vertiefung. Zum Verständnis der Ostererfahrung gehört also ein spezifischer historischer Kontext: die Verkündigung Jesu.

Ein zweiter Grund: Jesus hatte aus der Verkündigung des Täufers übernommen, dass das Ende der menschlichen Geschichte in Gestalt des Endgerichts bedrohlich und unmittelbar vor der Tür stand. Er lebte damit wie schon der Täufer mit dem Geschichtsverständnis der Naherwartung des Endes. Seine eigene Botschaft von der sich jetzt schon vor dem Ende durchsetzenden Gottesherrschaft sprach damit Zeitgenossen an, die die endgültige Durchsetzung der Gottesherrschaft vor ihrem Tod erleben würden. Aus diesem Grunde besaß das Thema Auferstehung der Toten in Jesu Verkündigung keine besondere Aktualität (Kapitel 3). Auch die frühen nachösterlichen Gemeinden sahen sich angesichts ihrer von Jesus übernommenen Einstellung zur Naherwartung kaum motiviert, Ostern alsbald und schnurstracks dahingehend auszuloten, dass sie einer Hoffnung auf allgemeine Auferstehung das Wort redeten. Vielmehr war die Auferweckung Jesu durch Gott zunächst eher für sie

Anlass, aus diesem Ereignis christologische Konsequenzen zu ziehen (Kapitel 5). Denn auch sie hoffen ja weiterhin, als Lebende bei den Endereignissen dabei zu sein. Typisch ist, dass genau in dem Moment, wo eine Gemeinde wie die in Thessaloniki mit der Erfahrung von vor dem nahen Endgeschehen eingetretenen Todesfällen unter ihren Gemeindegliedern nicht zurechtkam, Paulus eine Problemlösung anbietet, die mit der Hoffnung auf Auferstehung, allerdings nun nur speziell dieser zu früh verstorbenen Christen arbeitet (Kapitel 7).

Endlich ein dritter Grund: Der systematische Grundsatz, die Hoffnung der Christen auf Auferstehung basiere auf der Ostererfahrung der Jünger, besitzt jedenfalls beim Gebrauch für das Urchristentum eine sprachliche Unschärfe, die im Stichwort Auferstehung liegt. In der Gegenwart würde man, fast wie selbstverständlich, annehmen, es ginge dabei um die allgemeine Auferstehung aller Menschen, die je lebten und nun vor Gottes Gericht gestellt werden. Diese Gesamtmenschheit würde dann, formal gesprochen, im Vollzug des göttlichen Endgerichts aufgeteilt in Verurteilte und in Vollendete. Doch diese Auferstehungsvorstellung ist erst das Ergebnis einer längeren geschichtlichen Entwicklung, in der man zunächst tastend Möglichkeiten auslotete. Etwa diese zwei: Die Auferstehung z.B. betrifft nur vorzeitig entschlafene Christen. Zur Zeit der Endereignisse lebende Christen gehören jedoch ohne Veränderung zur endzeitlichen Heilsgemeinde (vgl. Kapitel 7). Oder: Tote Christen werden auferweckt, lebende werden verwandelt (vgl. Kapitel 8). Auch die Frage, welche Frommen und Gerechten aus der großen Menge der längst verstorbenen und jetzt noch lebenden Menschheit erhalten durch Auferweckung die Chance, zur Heilsgemeinde zu gehören, erhält verschiedene Antworten. Ergebnis und Folgerung: Dieses recht komplexe Gefilde bekommt man am besten unter Kontrolle, wenn man die Chronologie der geschichtlichen Entwicklung, konzentriert auf unser Problemfeld, zur Strukturierung der Darstellung wählt.

Also werden wir zunächst hinter die Osterbotschaft zurückgehen und einen Blick auf den vorösterlichen Jesus und

seine Aussagen zur letzten Vollendung werfen. Diese sind, wie zu zeigen ist, sicher recht selbständig, doch auch durch Rückgriff auf Johannes den Täufer geprägt, dessen Schüler Jesus eine unbekannt lange Zeit lang einst war. So kann uns der Blick auf die Botschaft des Täufers helfen, die Akzente, die Jesus setzte, besser zu verstehen. Für den Gerichtspropheten Johannes können wir allerdings keinen Lehrmeister ausfindig machen. Er trat wohl auch für seine Zeitgenossen überraschend auf, abgedockt von der jüdischen Gesellschaft (Mk 1,4: »in der Wüste«) und in Bezug auf Nahrung und Kleidung ostentativ asketisch (Mk 1,6 parr): also als ein prophetischer Einzelgänger. Unbekannt sind (und waren wohl auch schon weitgehend damals in der jüdischen Öffentlichkeit) seine Biographie und seine prophetische Berufung. Lk 1 will diese Lücke teilweise füllen, doch ist der legendenhafte Text schwerlich historisch auszuwerten. Die Schilderung seiner späteren Enthauptung (Mk 6,14–29) hingegen dürfte einen historischen Kern enthalten. Lässt es also die Quellenlage nicht zu, zurückzufragen, wie Johannes in seine Zeit verwurzelt war, so müssen wir eine Suche nach seinem biographischen Hintergrund mangels geschichtlicher Zeugnisse zurückstellen.

Damit ergibt sich für das weitere Vorgehen, dass wir mit dem Dreischritt Johannes (Kapitel 2) – Jesus (Kapitel 3) – Ostererfahrung (Kapitel 4) die Untersuchung beginnen. Diesen Dreischritt wählten bekanntlich schon alle vier später kanonisierten Evangelien für ihre Darstellungen. Danach wenden wir uns dem vorpaulinischen Christentum zu. Dazu wählen wir exemplarisch das älteste urchristliche Gebet zum auferstandenen Herrn aus (Kapitel 5) und werfen einen Blick auf die Logienquelle Q (Kapitel 6), deren wesentliche Aussagen zu unserem Thema diesem Gebet recht nahestehen. Es folgen dann Ausführungen zum Apostel Paulus, konzentriert auf den 1Thess, den 1Kor, den Phil und den Röm (Kapitel 7–10). Danach wenden wir uns der urchristlichen Evangelienliteratur zu, die wir in chronologischer Reihenfolge besprechen werden (Kapitel 11–14). Es folgt ein Blick auf Kol, Eph und Hebr, die Zeugen eines Wirklichkeitsverständnisses sind, das nicht horizontal geschichtlich, sondern

räumlich strukturiert ist (Kapitel 16). Am Ende dieser Reihe behandeln wir noch die *Offb* des *Joh* mit ihrer extrem apokalyptischen Ausgestaltung der Endzeit (Kapitel 16). Einige neutestamentliche Schriften erhalten in diesem Konzept kein eigenes Kapitel. Das liegt daran, weil sie nur am Rande und in knapper Weise auf unser Thema eingehen und auch, soweit ersichtlich, keinen weiteren eigenen Entwurf zur Thematik der Hoffnung vertreten. Doch wird innerhalb der vorgestellten Kapitel im Einzelfall von ihnen die Rede sein. Zum Abschluss soll dann versucht werden, eine Art Bilanz zu ziehen und Perspektiven für eine heutige systematische Argumentation zu gewinnen (Kapitel 17).

2

## Des Täufers Konzentration auf den nahenden Zorn Gottes

Johannes der Täufer gehört zu demjenigen Zweig der israelitischen Prophetie, der ausschließlich mündlich auftrat, also in eine Reihe von Elia über Jesus bis zu Jehoschua ben Chananja (Josephus, Bell 6,300f). Von Johannes erzählt auf jüdischer Seite Josephus (Ant 18,116–119). Von frühchristlicher Provenienz sind die Aussagen in der Logienquelle (Q) sowie in den vier später kanonisierten Evangelien. Aus dem Kreis der Schüler des Täufers (vgl. Mk 6,29; Mt 11,2 par; Joh 3,25ff; Apg 19,1ff) gibt es wie von Johannes selbst überhaupt keine Originalzeugnisse, denn ihre mündliche Kultur führte zu keiner Literarisierung.

Im Einzelnen bietet Josephus ein Bild vom Täufer, wie es seinen hellenistischen Lesern genehm sein will: Er zeichnet nämlich Johannes als einen hellenistisch-römischen Tugendlehrer. Dazu musste die Gerichtsbotschaft des Propheten Johannes zwangsläufig zur Gänze ausgeblendet werden. Solche Thematik wäre für die Leser des Josephus unverständlich bis abstoßend gewesen. Etwas weniger überraschend ist, dass er auch auf die Beziehung zwischen dem Täufer und Jesus nicht eingeht. Doch dieses Thema war für ihn selbst offenkundig im Unterschied zur christlichen Rezeption des Täufers ohne Eigeninteresse. Wegen dieser recht radikalen und von Eigeninteressen geleiteten Umgestaltung der Botschaft des Johannes sollten wir Josephus für unsere Zwecke jedenfalls ganz zurückstellen.

Auf solche bewusste Parteilichkeit beim Erzählen, wie wir sie bei Josephus finden, stößt man formal analog allerdings ebenfalls in den Evangelien. Auch sie zeichnen nämlich alle aus christlicher Sicht den Täufer ihren Gemeinden christlich eingefärbt vor die Augen. Sie verschweigen zudem teilweise auch des Täufers Gerichtsbotschaft. Für sie ist dieser nämlich

in erster Linie der von Gott gesandte Vorläufer Jesu (Beispiele: Mk 1,2 par; Joh 1,15.19–23) und unter diesem Generalthema eine zugunsten Jesu dienende Figur, eben ein Wegbereiter des Christus, doch nur eingeschränkt ein Prophet mit einer selbständigen und von Jesus unterschiedenen Botschaft.

Demgegenüber verstand sich der historische Johannes, wie gleich deutlich werden soll, als letzter Rufer Gottes, nach dem nur noch das schon bedrohlich nahe Endgericht kommen würde. Für einen auf ihn folgenden, noch gewichtigeren prophetischen Akteur Gottes vor der Gerichtskatastrophe war da zeitlich und sachlich gar kein Platz mehr. Auch Jesus, der sich zunächst wohl für eine gewisse Zeit in die (der Zahl nach offene) Schülergruppe des Täufers eingeordnet hatte, besaß ein anderes Urteil über seinen einstigen Lehrmeister (vgl. nur Mt 11,11 par; auch die Volksmeinung in Mt 11,18f par) als das von den späteren christlichen Gemeinden vertretene. Unter den Evangelien hat dann auch das Joh formal ähnlich wie Josephus des Täufers Gerichtsbotschaft konsequent ausgeblendet, um ihn allein aus christlicher Perspektive heraus von seiner dienenden Vorläuferrolle für Jesus zu verstehen, damit er speziell Jesus als den gesandten Sohn Gottes in aller Öffentlichkeit identifizieren konnte (vgl. Joh 1,29–34). Darum werden wir auch das vierte Evangelium im Folgenden für die historische Frage nach der theologischen Position des Täufers nicht heranziehen können. Endlich hat ebenfalls Markus vornehmlich des Täufers christlich verstandene Vorläuferrolle auf eigenständige Art herausgestellt (Mk 1,1–8). Immerhin werden bei ihm, historisch verwertbar, die Lebensweise des Gerichtspropheten gekennzeichnet, sein Ruf zur Buße und seine Taufstätigkeit. Doch die Gerichtspredigt selbst, wie sie für das Verstehen seiner Taufe grundlegend war, wird den christlichen Lesern auch in diesem Fall vorenthalten. Wir haben also historisch verlässliche Hinweise zur Gerichtsankündigung des Täufers nur bei Mt und Lk zu erwarten, die dabei beide unabhängig voneinander auf Q zurückgriffen, deren Vorgaben sich aneigneten und in ihr je eigenes Evangelienkonzept einarbeiteten.

Die im Endeffekt allein dank der Logienquelle (zitiert mit Q und lukanischer Zählung), vermittelt durch seine beiden



Rezipienten Mt und Lk, noch erhaltene Gerichtsbotschaft des Täufers (Q 3,7–8 par; 3,16b–17) erweist sich angesichts dieser Einschränkungen durch den Überlieferungsvorgang dem Textbestand nach nicht als besonders umfangreich. Dieses Urteil gilt vor allem dann, wenn man an die alttestamentlichen Schriftpropheten denkt oder noch besser eines der Evangelien heranzieht und dabei die reichliche Überlieferung zu Jesus unwillkürlich zum Vergleich benutzt. Aber dieser Vergleich ist wohl doch eher unfair, da die Evangelien ja gerade um Jesu willen geschrieben wurden und allein um des Täufers willen niemand je zur Feder griff. Doch mag sich schon angesichts der schmalen Überlieferungsbasis zum Täufer die Frage einstellen: Wieviel ist von der Botschaft des Johannes vielleicht verloren gegangen? Eine Teilantwort bietet der schon genannte Gerichtsprophet Jehoschua ben Hananja, von dem Josephus bekundet, er habe ab 64 n. Chr. über Jahre hinweg immer mit demselben sechsfachen Weheruf (von zweimal drei knappen Zeilen) Jerusalem und Israel den Untergang angesagt. Also man konnte damals mit einem einzigen prophetischen Wort durch penetrante Wiederholung, die natürlich den allermeisten Bewohnern Jerusalems voll auf die Nerven ging, nachdrücklich alles verkündigen, was gesagt werden sollte. Macht also nicht einfach die Menge der überlieferten Worte das Gewicht eines Propheten aus, dann kann man, wenn eine nur noch knappe Überlieferung sich gut zu einem Ganzen fügt, doch davon ausgehen, im Prinzip in etwa und der Thematik nach des »ganzen« Propheten, hier des Johannes, ansichtig zu werden. Doch quantitativ bleiben wir allein auf die Angaben aus Q (noch genauer: auf ihre Übernahme durch Mt und Lk) angewiesen. Wie bei der Erstellung von Q einst aus der Gemeindeüberlieferung gesammelt und ausgewählt wurde, entzieht sich nach Lage der Dinge leider einer Überprüfung. Als eine Möglichkeit kann man andeuten, dass beispielsweise uns heute unbekannte Täuferjünger, die sich damals einer christlichen Gemeinde anschlossen (Beispiel: Apg 19,1–7), Traditionsstücke des Täufers mitbrachten, die dann in einigen christlichen Gemeinden Verbreitung fanden und so auch zu Q gelangten.

Johannes, dessen Auftreten am besten wohl 29 n.Chr. anzusetzen ist, fokussiert seine Botschaft kompromisslos und mit beharrlicher Strenge auf ein einziges Negativum, nämlich auf den »kommenden (Gerichts-)Zorn« Gottes (Q 3,7 par). Er wird der dissonante (und von seinen Zuhörern nicht erwartete) Schlussakkord für die Menschheitsgeschichte werden. Seine Exekution wird die Gestalt ausführen, die als der »Kommende« eingeführt wird (Mk 1,7 par). Wobei dieser die Geschichte beendende Horizont, dessen Blick sich z.B. von der innergeschichtlichen und auf Israel begrenzten Unheilsansage des Jehoschua ben Hananja unterscheidet, eigentlich nur den stillen Hintergrund abgibt. Denn er wird perspektivisch und unmittelbar konzentriert auf die jetzt um den Täufer herum lebende Generation der Israeliten, also auf die Kinder Abrahams (Q 3,8), sodass die Völker (und auch das immer prekäre Verhältnis zwischen Israel und der römischen Besatzung) sowie alle bereits verstorbenen Menschen stillschweigend abgeblendet werden. Damit variiert der Täufer zunächst einmal eine alte prophetische Tradition vom innergeschichtlichen »Tag Jahwes«, der schon längst vor ihm auch als »Tag des Zorns« beschrieben wurde (Jes 13,3.9.13; Ez 7,3.8; Zeph 1,15 usw.) und der auch schon in der alttestamentlichen Prophetie nicht selten als »nahe« galt (Jes 13,6; Ez 7,7; Joel 2,1 usw.), ähnlich wie nun beim Täufer (Q 3,10). Dieser göttliche »Zorn« der Vernichtung wird vom Täufer allerdings nicht wie bei den Propheten Israels als ein prinzipiell wiederholbares Geschehen innerhalb der Geschichte verstanden, sondern zugespitzt als deren katastrophales Ende. Wobei dieses Ultimatum, nur konzentriert auf seine Bedeutung für die jetzt lebende Generation Israels, herausgestellt wird, also diese insgesamt ausnahmslos treffen wird. Denn dass die Völker unter dem Zorn Gottes stehen, versteht sich für den Täufer von selbst. Vor diesem Ultimatum gibt es keine Anlaufzeit in Gestalt von kosmischen Verwerfungen und/oder dramatisch sich steigendem Unheil in der Geschichte wie in der Apokalyptik (Beispiel: Mk 13 in Kapitel 11). Nein, das sind überhaupt keine Themen des Täufers. Vielmehr prägen die äußerst bedrohliche und zugleich unkalkulierbare zeitliche Nähe so-

wie die Konzentration auf den einzelnen Israeliten (vgl. Q 3,8 par) und seine Reaktion auf des Täufers Predigt die noch erhaltene Überlieferung von Johannes.

So »pöbelt« Johannes sein Gegenüber summarisch an, ohne unter seinen israelitischen Zuhörern individuell oder gruppenspezifisch (etwa in Pharisäern, Sadduzäern, Essenern und Zeloten) zu differenzieren (Mt 3,7 par): »Schlangenbrut!« (oder: »Natterngezücht!«), ähnlich wie z.B. einst Amos die vornehmen Damen Samarias pauschal und beleidigend »Ihr Basankühe!« titulierte (Am 4,1). Ein Blick in die Geschichte Israels belehrt schnell, dass Israels Geschichtsschreiber und Propheten immer wieder einmal davon überzeugt waren, dass das ganze Israel abermals unter dem verdienten Zorn Gottes stand. Aber immer gab es dann trotzdem noch für einen Rest aus Israel einen Ausweg, sodass Israels Geschichte doch noch weitergehen konnte. Denn Israels Gott ließ wegen seiner Zusagen an Abraham sein Volk nicht als Ganzes verderben (Gen 12; 15; Röm 11,1f.28f)! So lautete jedenfalls die allgemeine Überzeugung. Johannes wusste, dass seine Zuhörer von dieser Grundüberzeugung Israels nicht nur Kenntnis haben, sondern auch selbst in diesem Sinne denken (Beispiel: TAss 7,7). Doch diese Einstellung treibt er ihnen gründlich und provokativ aus (Q 3,8 par):

»Wähnt nicht, unter euch zu sagen, wir haben Abraham zum Vater! Denn ich sage euch: Gott vermag, aus diesen (um uns herum liegenden) Steinen (also dem absolut leblosesten Material in wüstenähnlicher Landschaft) Abraham Kinder aufzurichten!«

Die Totalität des göttlichen Zorns über das gegenwärtige Israel ist also nicht nur so dahingeredet, sondern ernsthaft, ohne jede Ausnahme und mit voller Absicht so thematisiert. Gottes schwerlich bezweifelbare Fähigkeit, als Schöpfer auch zu einem für Menschen exorbitanten Extremwunder greifen zu können, wird die einst Abraham gegebene Verheißung ganz gewiss nicht unerfüllt lassen. Er steht zu seinem Wort, allerdings vorbei am gegenwärtigen Israel, das sich für erwählt hielt und darum meinte, sich auf Gottes Barmherzigkeit verlassen zu können. In dieser ausweglosen

Situation hat Johannes immerhin noch ein göttliches Angebot, nämlich seine Taufe.

Bevor wir dieses Thema aufgreifen, muss noch eine andere Radikalität des Täufers erwähnt werden. Neben der Kompromisslosigkeit des Totalgerichts zulasten Israels stellt Johannes auch noch die bedrängende Nähe dieses Geschehens einprägsam und zugespitzt heraus. Mit zwei der Landwirtschaft entnommenen Bildern gibt er zu Protokoll: Die Obstplantage ist schon daraufhin untersucht worden, welche Bäume auf ihr nichts getragen haben. Diese sollen darum unverzüglich abgeholzt werden. Darum ist dafür dem ersten fruchtlosen Baum die Axt schon an seiner Wurzel eingekerbt (Q 3,9 par). Die Abholzungsaktion ist damit komplett vorbereitet. Jeden Augenblick kann sie beginnen, denn wer lässt schon eine Axt in solchem Fall tagelang unbenutzt liegen! Auch das zweite Bild zielt auf dieselbe drohende Nähe des Gerichts: Die Halmfrucht ist schon geschnitten, ja vom Feld auf die Tenne gebracht, selbst die Ähren sind bereits ausgedroschen. Nur noch der letzte Arbeitsgang des ganzen Erntevorgangs steht an: Dafür liegt die Worf-schaufel schon in der Hand eines Erntearbeiters. Der wird nicht lange herumstehen, vielmehr im nächsten Augenblick beginnen, Spreu und Weizen zu trennen, dann den Weizen in die Scheune bringen und die Spreu ins Feuer werfen (Q 3,7). Das bedeutet: Es wird gar kein Gerichtstribunal mehr geben (Beispiele für dieses: Dan 7,9f; Mt 25,31ff), auf dem man sich eventuell noch verteidigen könnte oder um Gnade bitten, sondern nur noch die Vollstreckung des schon längst gefallenen Gerichtsentscheids Gottes steht an. Eben dieser Gerichtsvollzug muss jeden Augenblick beginnen. Wenn nun die jüdischen Zeitgenossen des Täufers von ihm erfahren hatten, dass er sie insgesamt zu den Verlorenen rechnete (Q 3,7f), konnten sie entweder kopfschüttelnd ihres Weges gehen (vgl. Mt 11,18f par) oder vielleicht doch über das Taufangebot des Johannes nachdenken und sich dann gegebenenfalls taufen lassen.

Die Taufe des Johannes geschah so, dass er den Täufling im Jordan untertauchte, was zu seinem Namen »der Täufer« führte (vgl. Mt 3,1; Mk 6,25; Q 7,33). Das gab es nämlich

bisher in Israels Geschichte noch nicht: Alle Waschungen und Tauchbäder vollzog der Israelit bisher immer an sich selbst. Wahrscheinlich will Johannes so deutlich machen, dass vor dem drohenden Gericht sich ausnahmslos niemand mehr selbst von seinen Sünden reinigen kann. Das kann nur noch er als der von Gott mit der Taufe beauftragte Prophet. Unwillkürlich stellt sich dann die Frage nach dem Kult im Tempel zu Jerusalem: Ist er angesichts dieser Endzeiterwartung ein leeres, kraftloses Ritual geworden durch das keine Reinigung von Sünden mehr geschieht? Kritik am Kult im Tempel zu Jerusalem haben schon die Propheten in stattlicher Zahl geübt (vgl. nur Jes 1,10–15; Jer 7,21–23; Hos 6,6; 8,13; Am 5,21–25). Zur Zeit des Johannes waren es vor allem die Essener, die den Tempelkult als verunreinigt ansahen, und darum an seinem Vollzug nicht teilnahmen (CD 6,11–20). Selbst wenn ein spezielles Wort des Johannes zum Jerusalemer Kult fehlt, deuten seine Gerichtsposition, seine Wirkstätte abseits von Jerusalem und der Taufritus doch wohl in die Richtung einer aktuellen Abwertung des Tempelkultes. Durch ihn kann die Verlorenheit des jetzt lebenden Israels jedenfalls nicht mehr aufgehoben werden. Dazu gibt es beim Täufer selbst eine Analogie: Auch der göttliche Bund mit Abraham samt der ihm gegebenen Verheißung war für die gegenwärtig lebenden Israeliten ja wertlos geworden, wie wir schon sahen.

Fragen wir weiter: Wer wird das Gericht vollziehen, von dem her der Täufer denkt und das er so eindrücklich in seiner Verkündigung in den Mittelpunkt stellt, sodass er noch nicht einmal mehr dazu kommt, daneben positiv eine endzeitliche Vollendung etwa für einen »Rest«, also für die von ihm Getauften, auszumalen? Die Antwort auf diese Frage können vorrangig Q 3,16f und Mk 1,7f geben. Hier belehrt Johannes seine Hörer so:

»Ich taufe euch mit Wasser. Es kommt jedoch der, der stärker ist als ich, dem gegenüber ich nicht wert bin, ihm die Riemen seiner Schuhe zu lösen (oder: »seine Sandalen zu tragen«). Er wird euch mit heiligem Geist und Feuer taufen« (Rekonstruktion aus den drei Synoptikern).

Wer ist dieser nach Johannes kommende »Stärkere«? Bevor wir diese Frage beantworten, müssen wir allerdings noch die Worte »mit heiligem Geist und ...« aus der Rede des historischen Johannes herausnehmen, um sie den christlichen Tradenten der Worte des Täufers zuzuschreiben, also etwa dem Verfasser von Q oder der vor Q liegenden Tradition. Ohne diese Worte ergibt sich jedenfalls ein sachlich sehr guter Gedankengang: Vor dem endgerichtlichen Feuer immunisiert (symbolisch) das Wasser der Taufe, die Johannes vollzieht. Löscht man nicht auch im täglichen Leben Feuer durch Wasser? Mit dem Verweis auf den heiligen Geist wird dieser glatte Zusammenhang jedoch diffus. Der Einschub wird allerdings aussagekräftig, lässt man unter dem urchristlichen Generalnenner, wie er Mk 1,2f formuliert ist, den Täufer noch intensiver als Vorbote des Christus gedeutet sein. Johannes kündigt nämlich nun die mit dem Kommen Christi im Zusammenhang stehende Geisterfahrung der späteren christlichen Gemeinden an. Der Täufer und seine Anhänger besitzen diese offenkundig nicht (vgl. Apg 19,1–7).

Nach dieser Rekonstruktion des ursprünglichen Textes können wir auf die noch unbeantwortete Frage zurückkommen, wer denn für Johannes das Gericht vollstrecken soll. Man kann an Gott denken. Ist es für den Täufer nicht ausdrücklich Gott selbst, dessen Zorn brennt? Auch ist es im Frühjudentum reichlich belegt, dass Gott zum Gericht »kommen« wird, ja sogar wie beim Täufer mit »Feuer« (Beispiele: Ex 19,18; Jes 66, 15f; Ps 50,3; Dan 7,10f; äthHen 1,3–9 usw.). Aber das viel gebrauchte Verb der Bewegung (»kommen«) wird auch für Engelgestalten und z.B. für den Menschensohn (Dan 7,13; Mk 13,26 usw.) und darüber hinaus für vieles andere verwendet, wenn eine Bewegung vom Himmel zur Erde beschrieben werden soll. Auch muss der Zorn nicht von Gott selbst vollzogen werden, er kann selbstverständlich diese Tätigkeit wie andere Aufgaben in analogen Fällen auch per Auftrag übertragen. Vor allem aber gibt es eine Gegenrechnung zu dieser Deutung auf Gott selbst: Kann es nach Israels Gottesverständnis überhaupt ein Mensch erwägen, sich mit Gott zu vergleichen

(»stärker als«), selbst wenn der Vergleich mit Gott dann im Endeffekt natürlich selbstredend zugunsten Gottes ausfällt? Ist nicht Gott immer qualitativ viel »stärker« als jeder Mensch, sodass dieser Vergleich schon im Ansatz ein falscher Zungenschlag wäre? Natürlich ist Gott »stark«. Aber diese Stärke ist einmalig wie alles bei Gott und nicht mit von ihm geschaffenen Phänomenen in eine komparative Beziehung zu setzen. Für Johannes beinhaltet Gottes Zorn den Feuertod für (fast) eine ganze Generation der Menschheit! Ein menschlich unvorstellbares Ausmaß an Stärke und Überlegenheit! Und da soll ein Mensch wie Johannes die »Stärke« zwischen dem Richter Gott und sich überhaupt abwägen? Nein, das Gottesbild des Johannes steht in einer Reihe mit Ex 3,3–7; Ex 33; 1Kön 9,9–18; Jes 6; Dan 7,9f. usw. Hier dominieren der qualitative Unterschied und die große Distanz zwischen Gott und Mensch.

Und weiter: Für den Täufer ist die kommende Gestalt nicht nur »stärker« als er selbst, Johannes ist auch zu gering, sich mit den Schuhen des Kommenden abzugeben. Dergleichen auf Gott hin in Erwägung zu ziehen, lässt ebenfalls analoge Fragen stellen wie zu dem eben behandelten Vergleich: Wo darf denn ein Mensch im Alten Testament so nahe an Gott herankommen, dass solche Tätigkeit überhaupt möglich würde? Ist nicht immer ein großer Abstand zwischen Gott in seiner Heiligkeit und des Menschen Unwürdigkeit gegeben und zu wahren (vgl. Ex 3,5; Jes 6,3 usw.), sodass die Idee solcher Tätigkeit niemals umgesetzt werden könnte? Jesaja meint schon zu vergehen, wo er doch nur aus angemessener Distanz den Herrn der Heerscharen »gesehen« hat (Jes 6,5)! In Gottes Nähe gehören Engelscharen (Jes 6,1f; Dan 7,10 usw.), aber keine Menschen, die z.B. von den Feuerflammen um Gottes Thron (Dan 7,9f usw.) sofort verbrannt würden (vgl. auch Ex 2,3). Allerdings kann nach Offb 1,17 die himmlische Gestalt des Menschensohnes dem apokalyptischen Seher Johannes die rechte Hand auflegen. In diesem Fall bewirkt die Berührung zwischen einer himmlischen und einer irdischen Gestalt für den Menschen nicht den Tod. Nun sagt Johannes weiter, der Kommende würde schon die Worf-schaufel in seiner Hand halten und mit der restlichen Tätig-

keit der Erntearbeit alsbald ohne Zögern beginnen (Q 3,17). Gott in Aktion wie ein menschlicher Erntearbeiter? Auch das ist schwerlich vorstellbar! Typischerweise wird auch in Offb 19,15 – hier ist ein anderer Erntevorgang im Rahmen der Endereignisse verwendet – von Christi Erntetätigkeit geredet, nicht von einem göttlichen Handeln. Ergebnis: Gleich drei Aussagen des Täufers sperren sich energisch gegen eine Deutung des Kommenden auf Gott. Zwei weitere Indizien im Text sind allenfalls ambivalent und nicht exklusiv spezifisch. Also wird man nach einer anderen Gestalt suchen, die zu des Täufers Rede möglichst problemlos passt. Eigentlich gibt es in der alttestamentlichen und frühjüdischen Literatur nur eine Gestalt, die dazu ernsthaft bedacht sein will, nämlich der »Menschensohn«. Er taucht erstmals und das im Endgerichts-zusammenhang in Dan 7 auf, um dann in den (doch wohl vorchristlichen) Bilderreden des äthHen 37–71 unter Verarbeitung von Dan 7 (vgl. dazu vor allem äthHen 46) mit endgeschichtlicher Zielsetzung ausführlich zur Darstellung zu gelangen. Gut zwei Generationen nach dem Täufer werden im Strom frühjüdischer Apokalyptik 4Esr und syrBar ein je eigenes Bild vom Menschensohn, ebenfalls unter anderem im Rückgriff auf Dan, bei endgerichtlicher Zielsetzung aufzeichnen. Doch entnehmen wir diesen Zeugnissen jetzt nur den Hinweis, dass die Gestalt des Menschensohns im Frühjudentum in Endgerichtsszenarien eine nicht kleine Verbreitung gefunden hatte.

Etwas komplexer stellt sich die Sachlage in der synoptischen Apokalypse in Mk 13 dar (Kapitel 11), die ebenfalls bei endgerichtlicher Thematik Dan 7 heranzieht (vgl. nur Dan 7,13 und Mk 13,26). Sie ist unter den Menschensohn-aussagen der Evangelien in vielerlei Hinsicht ein Sonderling, so schon allein wegen ihres Geschichtsbildes, das sie vorträgt. Sie geht sicherlich nicht auf Jesus zurück, sondern war wohl ehemals ein selbständiges judenchristliches »Flugblatt« (vgl. Mk 13,14). Die spätere und differenzierte Analyse dieser kleinen Apokalypse wird zeigen, dass der jetzt vorliegende Text ein stufenweise gewachsener Text ist, wobei in Mk 13,7f.14–20.24–27 wohl eine jüdische Urform



vorliegt, die sich dann Judenchristen aneigneten und weiter ausgestalteten (vgl. Kapitel 11). Auch Mk 13 (Grundstock) lebt im Blick auf den Menschensohn von einer Anleihe bei Dan 7, sodass man zur Quellenlage sagen kann, dass man für den Menschensohn aus Dan im Frühjudentum doch insgesamt eine recht gute Verbreitungsgeschichte nachweisen kann. Der Täufer hat, das muss ausdrücklich betont werden, selbstredend keinen dieser eben genannten Texte gelesen. Er lebt wie Jesus unliterarisch aus und in mündlicher Kultur, während die anderen eben herangezogenen Texte Dan 7 direkt zitieren, also literarisch mit Dan einen Dialog führen, doch zugleich ein je eigenständiges Konzept verfolgen. Jedenfalls kann man festhalten: Wenn der Täufer Johannes Dan 7 aus mündlicher Kultur rezipierte, ist das angesichts der breiten Wirkungsgeschichte von Dan keine erklärungsbedürftige Auffälligkeit. Dazu noch eine Anmerkung: Der Rezeptionsprozess von Dan 7 zeigt doch wohl recht eindeutig, dass die Rezipienten, sei es literarisch direkt oder mündlich indirekt, durchweg den jetzt vorliegenden Endtext aufgriffen. Darum können wir auf die komplexe Diskussion um die Einheitlichkeit oder Mehrschichtigkeit von Dan 7 für unsere Zwecke verzichten.

Dan 7 gibt die Vorgabe, dass der Menschensohn als eine aus der himmlischen Verborgenheit heraustretende und bisher unbekannte Gestalt gezeichnet ist und zum Endgeschehen gehört, das unter der Oberhoheit Gottes steht (vgl. Dan 7,9f.13f). Diese Basisaussage gilt für die ganze Rezeptionsgeschichte. Beim Täufer ist diese Erzählstruktur so gestaltet, dass Gottes Zorn nicht hinterfragbares oder zu begründendes Ausgangsfaktum der Endgeschehnisse ist und sein Verhältnis zu Israel bestimmt, wobei der Menschensohn dann für Gott das Vernichtungsgericht vollzieht, also Gottes Zorn exekutiert. Die Aufgaben des Menschensohnes sind jedoch in den anderen Texten begrenzt variabel: Bei Dan ist Gott der Richter (Dan 7,10f) und der Menschensohn der von Gott eingesetzte Endzeitherrscher (Dan 7,14). In den Bilderreden des äthHen z.B. wird der Menschensohn als Richter und Endzeitherrscher aktiv. Beim Gerichtspropheten Johannes ist der Menschensohn allein als Vollstrecker

des göttlichen Zorns herausgestellt. Dass er im Stillen auch als Endzeitherrscher fungieren wird, kann man, wenn auch zögerlich, vermuten. Selbst wenn Johannes das nicht direkt sagt, weil er in asketischer Weise allein auf das Gerichtsthema fixiert ist, ist diese Annahme doch zumindest eine sinnvolle Möglichkeit. Denn allgemein und durchweg gilt für das Verständnis des Heilszustandes im Frühjudentum und frühen Christentum, dass dieser keine in sich ruhende und isolierte Situation für die Erlösten Menschen ist, sondern durch eine unzerstörbare Beziehung zu Gott (etwa 1Kor 15,28; Kapitel 8) oder zu einer endzeitlichen Gestalt wie dem Menschensohn (Beispiel: 1Thess 4,17) gekennzeichnet ist. So brauchen auch die Getauften des Johannes im Erlösungszustand wohl doch eine personale Relation (vgl. Dan 7,14; Mk 13,26f; 1Thess 4,17c), aus der heraus ihr Heilsstand gegeben und gesichert ist. Dieser Heilszustand bedeutet auch immer, dass die Erlösten eine Gemeinschaft bilden und nicht irgendwie isoliert existieren. Und endlich: In Dan 7,11 ist das Vernichtungsgericht (wie auch sonst sehr oft) als Feuerbrand markiert (Dan 7,11). So stellt sich das, wie wir schon sahen, auch der Täufer vor.

Die Gestalt des Menschensohnes hat in Dan 7 weder einen Namen (wie ihn z.B. teilweise Engel haben), noch erhält er einen Hoheitstitel (z.B. »Messias« oder »Sohn Gottes«). Er wird vielmehr mit einem Vergleich definiert: »wie ein Menschensohn« (Dan 7,13). Diese Formulierung verdankt sich in Dan einer kontextuellen Einbindung, die einen betonten Kontrast herausstellt. Im Gegensatz stehen die vier Gewaltherrscher, die, aus der dunklen und angsterregenden Meerestiefe aufsteigend, zunächst als Raubtiere geschildert werden und dann als Herrscher die Menschen tyrannisieren (Dan 7,2ff). Demgegenüber kommt der Menschensohn aus der oberen himmlischen und guten Welt Gottes und ist, an seiner menschenartigen Erscheinung erkennbar, für die Erlösten Menschen ein guter Regent. Wo die kontextuelle Bindung zu der Schilderung der Gewaltherrscher entfiel, und das ist durchweg in der frühchristlichen Rezeption der Gestalt des Menschensohnes der Fall, musste die Vergleichspartikel »wie« entfallen. Das führte dann zur