

Maranatha

Die jesuanische Eschatologie in der Spannung zwischen Epiphanie und Parusie

Thomas Söding

Einleitung

Auf verschlungenen Wegen¹ ist die Johannesoffenbarung zum Abschluss der gesamten christlichen Bibel geworden.² Nicht alle wissen es zu schätzen. Aber die Entscheidung ist providentiell. Denn „Amen, komm, Herr Jesus!“, lautet jetzt die letzte Bitte der Heiligen Schrift (Offb 22,20)³; ihr letztes Wort aber ist ein Segen: „Die Gnade des Herrn Jesus sei mit allen“ (Offb 22,21). Diese Spannung ist charakteristisch. Die Bitte öffnet den Horizont einer unendlich weiten Zukunft, die von der himmlischen Stadt Jerusalem erfüllt werden wird, deren Glanz Himmel und Erde erstrahlen lässt (Offb 21,1 – 22,5)⁴. Sie ist die griechische Version des aramäischen *Maranatha*⁵, mit dem Paulus in der Muttersprache Jesu und der Urgemeinde den Ersten Korintherbrief beendet (1Kor 16,22).⁶ Der Segen jedoch erfüllt die Gegenwart. „Die Gnade des Herrn Jesus sei mit euch!“, heißt es bei Paulus im Anschluss (1Kor 16,23). In der Johannesoffenbarung ist der Zuspruch eben präsent, aber der Segen gilt nicht nur den Gläubigen, sondern „allen“. Deshalb fällt er nicht hinter die Größe der

¹ Zur Geschichte der Kanonisierung cf. HERMANN VON LIPS, *Der neutestamentliche Kanon* (Zürcher Grundrisse zur Bibel). Zürich 2004. Die Johannesoffenbarung war im christlichen Osten stärker umstritten als im Westen; letztlich ist es die Stimme der Märtyrer, die ihr zur Anerkennung verholfen hat.

² Cf. THOMAS HIEKE und TOBIAS NICKLAS., „Die Worte der Prophetie dieses Buches. Offenbarung 22,6-21 als Schlussstein der Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen“ (BThSt 62), Neukirchen-Vluyn 2003.

³ Cf. DIETER SÄNGER, „Amen, komm, Herr Jesus!“ (Apk 22,20), in: Friedrich Wilhelm Horn – Michael Wolter (eds.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung*. FS Otto Böcher, Neukirchen-Vluyn 2005, p. 71-92

⁴ Cf. PETER WICK, Das Paradies in der Stadt. Jerusalem als Ziel der Offenbarung des Johannes, in: Reinhard von Bendemann – Markus Tiwald (ed.), *Das frühe Christentum und die Stadt* (BWANT 198), Stuttgart 2012, p. 238-249.

⁵ Cf. JEAN-CLAUDE MOREAU, Maranatha, in: *Revue Biblique* 118 (2011), p. 51-75.

⁶ NORBERT BAUMERT (Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes, Würzburg 2007, 319) übersetzt: „Der Herr ist da“. Aber Offb 22,20 und Did 10,6 sprechen für die futurisch-eschatologische Deutung als Bitte; cf. Wolfgang Schrage, Der Erste Brief an die Korinther IV (EKK VII/4), Neukirchen-Vluyn 2001, 472s.

Vollendungshoffnung zurück, sondern vergegenwärtigt sie – so wie auch im Ersten Korintherbrief das Maranatha genau die Gnade erlebt, die den Segen trägt. Die Denkstruktur ist ähnlich, die Gattung macht den Unterschied: Ein Gemeindebrief hat einen Radius eine Apokalypse.

Die Johannesoffenbarung wie der Erste Korintherbrief bauen in ihren Schussworten einen Spannungsbogen zwischen Bitte und Segen auf, der zur Realitätsfrage der Eschatologie wird: Ist die Gnade mehr als ein frommer Wunsch, wenn die Vollendung noch aussteht? Oder gibt es sie gerade deshalb, weil das Beste noch kommt? Wo aber bleibt die Gnade, wenn die Bitte offenkundig nicht erfüllt worden ist, weil die Parusie ja noch nicht eingetreten ist? Oder ist die Bitte selbst eine Gnade?

Dass es einen engen Zusammenhang zwischen Bitte und Segen, also zwischen Heilszukunft und Heilsgegenwart, zwischen Gottesehnsucht und Gotteserfahrung, zwischen Himmel und Erde gibt, ist nach der Johannesoffenbarung ebenso wie im Ersten Korintherbrief christologisch begründet. Auf den Kyrios Jesus richtet sich die Bitte; vom Kyrios Jesus geht der Segen aus. „Kyrios Jesus“, „Herr ist Jesus“, lautet eines der knappsten und ältesten Glaubensbekenntnisse (Röm 10,9; 1Kor 12,3; Phil 2,11).⁷

Desto wichtiger ist die Frage, wie stark die apokalyptische Spannung das Urchristentum selbst prägt. In der Forschung hat sich in der Hälfte des 20. Jahrhunderts ein Standardmodell herausgebildet, das einen Dreischritt von der Naherwartung über die Parusieverzögerung bis zur Heilsgeschichte rekonstruieren wollte.⁸ Dieses Modell stößt jedoch nach der neueren Forschung überholt.⁹ Erstens gibt es in allen Traditionen des Neuen Testaments neben eschatologischen Texten, die Tempo machen, andere, die auf die Bremse treten, ohne dass sich eine zeitliche Abfolge ausmachen lässt. Zweitens ist das Zeitmodell, das von der westlichen Moderne mit der Uhr und dem Kalender in der Hand konstruiert worden ist¹⁰ (und, wie Salvador Dali zeigt, weicher ist, als man meint), nicht gut geeignet, das antike Timing zu erfassen, das nicht vom Pulsieren der Atome, sondern von den seismographischen Ausschlägen der Lebens geprägt ist.¹¹

⁷ Cf. TH. SÖDING, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg - Basel - Wien ²2008, p. 263s.

⁸ Cf. ERICH GRÄBER, *Die Naherwartung Jesu* (SBS 61), Stuttgart 1973; ID., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (NZNW 22), Berlin ³1977 (1957).

⁹ Cf. KURT ERLEMANN, *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Frage religiöser Zeiterfahrung* (TANZ 17), Tübingen 1995; ID., *Endzeiterwartungen im frühen Christentum* (UTB 1937), Tübingen - Basel 1996;

¹⁰ Cf. HARTMUT ROSA, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (stw 1760), Frankfurt/Main 2005.

¹¹ Cf. BRUCE J. MALINA, *Christ and Time: Swiss or Mediterranean?*, in: *Catholic Biblical Quarterly* 51 (1989), p. 1-31.

Damit ist der Weg frei, auf einer exegetischen Rundreise einige der wichtigsten Hochspannungsleitungen zu orten, die im Neuen Testament die eschatologische Energie transportieren. Die Aufmerksamkeit richtet sich neu vor allem auf die Jesustradition in ihrer synoptischen, aber auch ihrer johanneischen Traditionspur. Die Evangelien sind von entscheidender Bedeutung, weil sie die Verkündigung Jesu in Erinnerung rufen. Die synoptischen Evangelien einerseits, das Johannesevangelium andererseits haben nicht dieselbe Voltzahl; aber sie alle transportieren den Strom, der bis heute elektrisiert.

1. Die synoptische Tradition

Die synoptischen Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas stehen unter dem Eindruck der Verkündigung Jesu.¹² Deren Nerv ist die Nähe der Gottesherrschaft. Bei Markus, dem Matthäus folgt, lautet die Grundbotschaft Jesu: „Die Gottesherrschaft ist nahegekommen“ oder „hat sich genähert“ (Mk 1,15 par. Mt 4,17). Die Aussendungsrede, die auf die Redenquelle zurückgeht, lässt ein deutliches Echo bei Matthäus und Lukas hören (Mt 10,7; Lk 10,9.11): Die Jünger sollen verkündigen, was auch Jesus verkündet hat: Das Reich Gottes ist nicht fern, wie dies die meisten Zeitgenossen Jesu dachten, besonders die religiös engagierten Realisten, in erster Linie die Pharisäer¹³. Sie ist auch nicht da, wie das später die Zeloten¹⁴ auf ihre Kriegsfahnen geschrieben haben. Das Verb „nahegekommen“ baut vielmehr gerade die Spannung zwischen ihrer Immanenz und ihrer Transzendenz auf, die nicht aufgelöst werden kann, sondern von Jesus aufgebaut wird.

Diese Nähe ist aber kein Attribut, sondern ein Prädikat, also kein Zustand, sondern ein Prozess.¹⁵ Die Gottesherrschaft ist im Kommen. Genauer noch, wie das Perfekt der griechischen Überlieferung anzeigt: Sie hat sich genähert, so dass sie jetzt nahe ist; ihre Nähe strahlt aus. Jesus bringt sie nahe – aber nicht dadurch, dass er sie aus der Distanz herbeiholt, sondern dadurch, dass er

¹² Inwieweit die Eschatologie Jesu selbst von deren Wiedergabe in den synoptischen Evangelien, die aus deutlichem Abstand geschrieben worden sind und neue Eindrücke, vor allem die Auferweckung, verarbeiten, methodisch unterschieden werden kann, ist auf neue Weise strittig; cf. TH. SÖDING, Dein Reich komme (Mt 6,9 par. Lk 11,2). Die Naherwartung Jesu, in: Christoph Breitsameter (ed.), *Hoffnung auf Vollendung. Christliche Eschatologie im Kontext der Weltreligionen* (Theologie im Kontakt 19), Münster 2012, p. 35-65.

¹³ Cf. ROLAND DEINES, *Die Pharisäer. ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz* (WUNT 101), Tübingen 1997; GÜNTER STEMBERGER, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (SBS 144), Stuttgart 1991.

¹⁴ Cf. MARTIN HENGEL, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.* (1961), ed. R. Deines - C.J. Thornton (WUNT 283), Tübingen ³2011.

¹⁵ Cf. HANS WEDER, *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum* (BThSt 20), Neukirchen-Vluyn 1993.

ihre Nähe in Erscheinung treten lässt: durch seine Worte und Werke, auch durch sein Leiden und seine Auferstehung (Mk 14,25 parr.). Sie ist nahe, weil sie kommt; sie kommt, weil sie nahe bleibt. Ihr Kommen ist ihre Nähe; ihre Nähe ist im Kommen.

Nach einer eng verwandten Tradition aus der Redenquelle sagt Jesus: „Wenn ich mit dem Finger (nach Matthäus: mit dem Geist Gottes) die Dämonen austreibe, ist die Gottesherrschaft ja schon zu euch vorgestoßen“.¹⁶ Auch hier ist die Zeitenfolge signifikant. Es ist nicht so, dass Jesus durch die Dämonenaustreibungen Gottes Herrschaft nahe holt, sondern im Gegenteil so, dass der Vorstoß der Gottesherrschaft durch die Exorzismen in Erscheinung tritt und dadurch für die Besessenen real wird, die von Jesus befreit werden. Aber das Bild ist ein anderes: Die Gottesherrschaft ist „vorgestoßen“; sie hat den Durchbruch geschafft, nämlich die Sphäre des Himmels zur Erde durchstoßen; sie ist von Gott zu den Menschen gelangt. „Zu euch“ heißt es: mitten hinein nach Israel, mitten unter die Kritiker, die argwöhnen, Jesus würde im Namen des Teufels die Dämonen beherrschen (Mt 12,24; Lk 11,15; cf. Mk 3,22; Mt 9,34), mitten unter die Menschen, deren einer Jesus ist.¹⁷

Die Gottesherrschaft kommt aus dem Himmel der Erde nahe und aus der Zukunft der Gegenwart. Sie durchbricht die Grenze zwischen den Räumen und den Zeiten. Der geöffnete Himmel über dem Jordan (Mk 1,9ff. parr.) ist ein kosmisches Zeichen, die keimende Saat (Mk 4,26-29)¹⁸ und der sprossende Feigenbaum (Mk 13,28-32 parr.)¹⁹ sind farbige Gleichnisse, in denen die räumliche und zeitliche Nähe der Gottesherrschaft anschaulich wird. In der Vaterunserbitte: „Dein Reich komme!“ (Mt 6,9 par. Lk 11,2) wird sie zum Gebet: Dass sie gekommen ist, ermöglicht das Beten; das Kommen ist sein Inhalt; die Nähe seine Wirkung.

Durch diese Nähe werden Zeit und Raum erschlossen. Die Konzentration auf das Land Israel ist unzweideutig (Mt 15,24; cf. 10,6); aber durch seine Wanderungen verbindet Jesus nicht nur die Pole Galiläa und Jerusalem; er öffnet auch die Grenzen zu den Samaritern und zu den Heiden in Tyros und Sidon, in der Dekapolis und Phönizien.²⁰ Die programmatische Samariter- und

¹⁶ Zur Auslegung cf. TH. SÖDING, *Die Verkündigung Jesu. Ereignis und Erinnerung*, Freiburg - Basel - Wien 2012, p. 426-447.

¹⁷ Cf. ENNO EDZARD POPKES, Der umstrittene Exorzist (Jesu Macht über die bösen Geister) Q 11,14f.17-22.24-26, in: Ruben Zimmermann et al. (ed.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, vol. I: *Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, p. 183-189

¹⁸ Cf. DETLEV DORMEYER, Mut zur Selbst-Entlastung (Von der selbständig wachsenden Saat) Mk 4,26-29, in: Ruben Zimmermann et al. (ed.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, p. 318-326.

¹⁹ Cf. DETLEV DORMEYER, Wir sind schon wer (Vom grünenden Feigenbaum), in: *op. cit.*, p. 367-373.

²⁰ Cf. TH SÖDING, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, Freiburg - Basel - Wien 2007, p. 122-132 (mit der exegetischen Diskussion der zahlreichen Quellentexte in den Forschungskontroversen).

Völkermission ist erst ein nachösterliches Geschehen (Mk 13,10; Mt 28,16-20; Apg 1,8; Gal 1,13s.); aber in der Verkündigung der Gottesherrschaft löst Jesus die Symbiose zwischen dem heiligen Land, dem heiligen Volk und dem heiligen Gesetz so auf, dass die ganze Welt, dass alle Völker und dass Gottes ureigenes Wort offenstehen. Lukas hat diese Öffnung in einer Sondertradition mit der Reise Jesu nach Jerusalem verbunden und die Verfolgung, die zur Flucht hätte verführen können, durch die Treue Jesu zu seiner Sendung konterkariert: „³¹Zu jener Stunde kamen einige Pharisäer zu ihm: „Mach dich auf und geh fort von hier; denn Herodes will dich töten.“ ³²Da sagte er ihnen: „Geht und sagt diesem Fuchs: Siehe, ich treibe Dämonen aus und heile – heute und morgen, und am dritten Tag werde ich vollendet. ³³Doch heute und morgen und den kommenden Tag werde ich gehen; denn es ist nicht möglich, dass ein Prophet außerhalb Jerusalems umkommt“ (Lk 13,31ss.).

Der Nutzung und Weitung des Raumes entspricht die Nutzung und Weitung der Zeit. Die Forschung hat sich wenig mit dem Aspekt der Vergangenheit befasst. Aber die Exegesen Jesu, seine Interpretationen der Tora, seine Vergegenwärtigung der Prophetie, seine Verwirklichung der Weisheit erschließen die Geschichte Israels als Geschichte einer intensiven Nähe Gottes, die auf die eschatologische Vollendung drängt.²¹ Die Institutionen des Gottesvolkes, das Gesetz²², der Sabbat²³ und der Tempel²⁴ mit den Synagogen²⁵, sind für Jesus wesentlich. Die neuere Forschung hat die Verwurzelung Jesu im Judentum stärker betont; sie hat aber heilsgeschichtliche Dimensionen, die in der Reich-Gottes-Verkündigung selbst angelegt sind: Jesus hat die Erwählung und Berufung des Gottessvolkes erneuert und sich auf sie wie sie auf sich bezogen.

Die Zukunft ist hingegen ein klassisches Thema der Jesusforschung, freilich nicht selten unterkomplex. Im Fokus stehen die Terminworte. Sie befristen die Zeit. Nach allen synoptischen Evangelien sagt Jesus vor der Verklärung: „Amen, ich sage euch: Unter denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht schmecken, bis sie die Gottesherrschaft in Macht haben kommen gesehen“

²¹ Intensiv reflektiert ist diese Dimension allerdings von JOSEPH RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg - Basel - Wien 2007.

²² Bundestheologisch reflektiert von ED P. SANDERS, *Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu* (engl. 1993), Stuttgart 1996.

²³ Cf. ILSE MÜLLNER – PETER DSCHULNIGG, *Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB.Themen 9)*, Würzburg 2002; ANDREA J. MAYER-HAAS, *„Geschenk aus Gottes Schatzkammer“ (bSchab 10b). Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften* (NTA 43), Münster 2003.

²⁴ Cf. CHRISTINA METZDORF, *Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich* (WUNT 168), Tübingen 2003.

²⁵ Cf. CARSTEN CLAUßEN, *Synagogen Palästinas in neutestamentlicher Zeit*, in: Stefan Alkier – Jürgen Zangenberg (ed.) *Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments*, Tübingen - Basel 2003, p. 351-380.

(Mk 9,1). Ebenso überliefern die drei eine Sentenz in der kleinen synoptischen Apokalypse: „Amen, ich sage euch: Dieses Geschlecht vergeht nicht, bis dies alles geschieht“ (Mk 13,30). Im matthäischen Sondergut tritt ein Wort aus der Aussendungsrede hinzu: „Ihr werdet mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen, bis der Menschensohn kommt“ (Mt 10,23). Von Naherwartung zu sprechen, ist begründet. Freilich sind all diese Worte dialektisch. Allein die Tatsache, dass die Evangelien sie zig Jahre später tradieren, zeigt, dass sie in den Augen der zweiten und dritten Gemeindefradition nicht passé, sondern akut sind. Das ist nur dann plausibel, wenn sie nicht eindimensional, sondern mehrdimensional verstanden worden sind. Wer die Worte genau hört, kann auch entdecken: Bis zum Kommen des Menschensohnes wird die Mission unter den Juden nicht ans Ziel kommen (Mt 10,23), so die herrschende Meinung der Exegese bis zur Neuzeit²⁶. Israel – ist in Mk 13,30 parr. unter den Parallelen nicht das Gottesvolk, wie sonst in der Sprache Jesu, gemeint?²⁷ – wird nicht vergehen bis zur Parusie, die Menschheit auch nicht. Eignet sich das machtvolle Kommen der Gottesherrschaft (Mk 9,1 parr.) nur am Jüngsten Tag, oder wäre die Verklärung bereits eine Antizipation, die es in sich hat?²⁸

Die Dialektik der jesuanischen Naherwartung verstärkt sich noch, weil es nicht wenige Gleichnisse gibt, die gerade die Wartezeit ins Bild setzen: des Wartens auf die Rückkehr des Helden, der ein Königreich erobern und die Zwischenzeit genutzt sehen will, mit den empfangenen Talenten zu wuchern (Mt 25,14-30 par. Lk 19,11-27)²⁹; des Wartens auf den Bräutigam, dessen Ankunft sich in der Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen verzögert, so dass schlecht aussieht, wer zu wenig Öl in dem Lampen hatte (Mt 25,1-13)³⁰; des Wartens auf die Rückkehr des Helden, der ein Königreich erobern und die Zwischenzeit genutzt sehen will, mit den empfangenen Talenten zu wuchern (Mt 25,14-30 par. Lk 19,11-27); des Wartens auf die Ernte, vor der das Unkraut nicht gejätet werden soll, wenn man den Weizen dadurch gefährdet (Mt 13,24-30); des Wartens auf das nächste Jahr, in dem der unfruchtbare Feigenbaum vielleicht doch noch sprosst (Lk 13,6-9).

Die kleine synoptische Apokalypse (Mk 13 parr.), die unter dem Eindruck der Tempelzerstörung steht (Mk 13.2s. parr.)³¹, ist eine einzige Warnung vor

²⁶ ULRICH LUZ (*Das Evangelium nach Matthäus* I/2 [EKK 1/II], Neukirchen-Vluyn 1990, 114ss.) beurteilt sie jedoch als Ausflucht an.

²⁷ So FRANZ MUBNER, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*, Freiburg - Basel - Wien 1991.

²⁸ Gegen eine Deutung auf die Parusie wendet sich HEINZ GIESEN, Mk 9,1 – ein Wort Jesu über die nahe Parusie?, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 92 (1983) 134-148.

²⁹ Cf. CHRISTIAN MÜNCH, Gewinnen oder Verlieren (Von den anvertrauten Geldern) Q 19,12f.15-24.26, in: Ruben Zimmermann et al. (ed.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, p. 240-254.

³⁰ Cf. MOISÉS MAYORDOMO, Kluge Mädchen kommen überall hin (Von den zehn Jungfrauen) Mt 25,1-13, in: *op. cit.*, p. 488-503

³¹ Cf. BRUCE J. MALINA, Exegetical eschatology, the peasant present and the final discourse genre. The case of Mark 13, in: *Biblical Theology Bulletin* 32 (2002), p. 49-59

denjenigen, die mit dem Untergang des Jerusalemer Heiligtums den Untergang der Gottesvolkes oder gar der ganzen Welt gleichsetzen. Die Jünger sind begierig, Zeit und Stunde zu erfahren (Mk 13,4 parr.); aber sie müssen sich gedulden. Sie dürfen sich von denen nicht ins Bockshorn jagen lassen, die als Unheilspropheten im Namen Jesu auftreten, indem sie das Ende der Geschichte prophezeien (Mk 13,5 parr.). Sie müssen vielmehr erkennen: „Dies ist noch nicht das Ende“ (Mk 13,7); es ist vielmehr erst der „Anfang“ – allerdings der „Wehen“, also einer befristeten Zeit, die mit der Geburt endet, die bereits jetzt schon ihre Wellen schlägt. Die Zeitansage entlastet, weil sie die Gelegenheit gibt, Gott zu verkünden (Mk 13,10); sie kann aber auch belasten, weil sie in prophetischer Manier ahnen lässt, welch ungeheures Leid noch über die Menschheit und speziell das jüdische Volk kommen wird. Die Standhaftigkeit, zu der Jesus ruft (Mk 13,13 par. Mt 24,13), ist nicht eine sozusagen metaphysische Unerschütterlichkeit, sondern die Eindeutigkeit der Solidarität mit den Leidenden, die Klarheit der Orientierung an Jesus und die Gelassenheit eines Realismus, der sich im Haus der Zeit einrichtet, weil sich über seinem Dach der Himmel der Ewigkeit wölbt. Wenn dann wirklich das Ende kommt, wird es keine Zweideutigkeit mehr geben; Himmel und Erde werde in ihren Grundfesten erschüttert, wenn der Menschensohn wirklich wieder kommt, um zu vollenden, was Jesus unwiderruflich begonnen hat: die Sammlung der Zerstreuten, die Gott retten will (Mk 13,24-27 parr.)³².

Die Worte Jesu, die Zeit geben, finden sich in der Breite und Tiefe der synoptischen Tradition. Sie werden von anderen flankiert, die sich ausdrücklich gegen Terminspekulationen wenden, bis über die Grenze der Anstößigkeit hinaus: „Über jenen Tag aber und die Stunde weiß niemand etwas, nicht die Engel im Himmel, nicht der Sohn, nur der Vater“ (Mk 13,32 par. Mt 24,36). Man kann sich denken, in welche Aufregung dieses Wort die Kirchenväter gestürzt hat, die sich das Geständnis nicht erklären konnten, ohne die Zwei-Naturen-Lehre auszureizen.³³ Aber in den Evangelien ist es ein Ausdruck der Patrozentrik Jesu, die seiner Menschlichkeit und seiner Sohnschaft geschuldet ist. Die Konsequenz ist dann, dass auch niemand mit Berufung auf Jesus im eschatologischen Büro einen Fahrplan erstellen kann. Vielmehr ist das Nichtwissen der Weisheit letzter Schluss und Wachsamkeit die Tugend der Glaubenden (Mk 13,33 parr.). Das Gleichnis vom Türhüter (Mk 13,34ss.parr.) bildet diese Pointe aus.³⁴

³² Cf. MICHAEL REICHARDT, *Endgericht durch den Menschensohn? Zur eschatologischen Funktion des Menschensohnes im Markusevangelium* (SBB 62), Stuttgart 2009.

³³ Cf. KEVIN MADIGAN, "Christus nesciens?" Was Christ ignorant of the day of judgment? Arian and Orthodox interpretation of Mark 13:32 in the ancient Latin West, in: *Harvard theological Review* 96 (2003), p. 255-278.

³⁴ Cf. DETLEV DORMEYER, Seid wachsam (Vom spät heimkehrenden Hausherrn), in: Ruben Zimmermann et al. (ed.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, p. 374-382.

Nur in der Spannung zwischen der Ankündigung des Finales und der Einführung einer eschatologischen Geschwindigkeitsbegrenzung baut sich die Hoffnung auf, die Jesus macht. Ihr Zentrum ist die Gegenwart, deren Zentrum Jesus selbst. Nach einer lukanischen Sondertradition wird er von Pharisäer gefragt, wann das Reich Gottes komme (Lk 17,20), und antwortet (Lk 17,20s.): „Das Reich Gottes kommt nicht mit sichtbaren Zeichen. Sie werden auch nicht sagen: Siehe, hier! oder: Dort! Denn siehe: Das Reich Gottes ist unter euch.“³⁵ Die Kritik der Unheilspropheten ist präsent; jeder Spekulationsfreude wird ein Riegel vorgeschoben; am besten interpretiert man das Wort mit Bezug auf seinen Sprecher: Jesus ist gegenwärtig – mitten unter denen, die ihn kritisch fragen. Er ist gekommen, weil die Gottesherrschaft gekommen ist. Er ist ihr Bote, ihr Agent, ihr Repräsentant. Er verkündet und verkörpert sie. Alle anderen Worte und Taten, die Gottes Gegenwart erschließen, von den Seligpreisungen über die Heilungen bis zu den Mahlgemeinschaften hängen an seiner Präsenz, seiner Zusage, seiner Hingabe.

Durch sie wird die Vergangenheit wie die Zukunft erschlossen. Alles hängt daran, diesen Moment zu erkennen – und die Zeichen der Zeit. Davon handelt ein prophetischer Aphorismus Jesu, den (nur) Lukas überliefert hat. Der allerdings ist entscheidend: „⁵⁴Wenn ihr im Westen ein Wolke aufsteigen seht, sagt ihr sofort: ‚Regen kommt!‘, und so wird es. ⁵⁵Und wenn ihr den Südwind spürt, sagt ihr: ‚Es wird heiß!‘, und so geschieht’s. ⁵⁶Ihr Heuchler, das Aussehen der Erde und des Himmels wisst ihr zu prüfen; diese Zeit (καιρός) aber – weshalb wisst ihr gerade sie nicht zu beurteilen?“ (Lk 12,54ss.). Diese Frage ist geblieben.

Die Synoptiker haben diese eschatologische Spannung aufrechterhalten. Markus hat mit ihr Klarheit in den Aufregungen um die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 70 n. Chr. geschaffen und vor Zelotismus wie Quietismus gewarnt, indem er an intelligentes Lesen appelliert hat (Mk 13,14). Matthäus hat das Vaterunser-Motto „wie im Himmel, so auf Erden“ (Mt 6,10) zum Vorzeichen einer Theologie der Gerechtigkeit gemacht, die den Hunger nach Gerechtigkeit prämiert (Mt 5,6) und deshalb die Suche nach Gerechtigkeit propagiert (Mt 6,33). Lukas akzentuiert das „Heute“, in dem die ganze Vergangenheit sich erschließt und alle Zukunft enthalten ist, zum Beispiel im Haus des Oberzöllners Zachäus (Lk 19,1-10), in das Jesus auf seiner Suche nach den Verlorenen kommt, um sie zu suchen und zu retten.

In allen drei Konzepten erweist sich die Eschatologie Jesu als konstruktiv; umgekehrt erklärt sich aller drei Reich-Gottes-Theologie nur als österliches Echo auf die vorösterliche Verkündigung Jesu. Deren Spannung ist so groß, dass eine Fülle von Konkretionen ermöglicht, ja erfordert; sie ist so gefährlich, dass alle mit dem Feuer spielen, die sich ihr nähern. Deshalb inspiriert sie bis heute; ihre Energie ist unerschöpflich.

³⁵ Zur Exegese cf. TH. SÖDING, *Die Verkündigung Jesu*, p. 291-301.

2. Die johanneische Tradition

Das Johannesevangelium entwickelt ein eigenes Bild der Verkündigung Jesu, das auf anderen Motiven als den synoptischen beruht, aber nach eigenem Bekunden nicht eine steile Dogmatik Jesus in den Mund legt, wie die historisch-kritische Exegese meist urteilt³⁶, sondern ihm eine Theologie von den Lippen abliest, die weit entwickelt ist. Johannes pflegt eine „kreative Erinnerung“³⁷, die sich, mit dem Lieblingsjünger als Mittelsmann, vom Heiligen Geist in die Wahrheit des Wortes einführen lässt, das Jesus gesagt hat, und dann nach den richtigen Worten sucht, in denen Jesus sie ausgedrückt hat.³⁸

Das zentrale Thema Jesu nach Johannes ist nicht die Herrschaft Gottes, die nur kurz im ersten großen Glaubensgespräch mit Nikodemus angesprochen wird (Joh 3,3.5)³⁹, sondern das ewige Leben, das allerdings auch nach der synoptischen Tradition ein wichtiges Stichwort Jesu gewesen ist (Mk 10,17-31 parr.; Mt 25,46; Lk 10,25.; cf. Mk 9,43.45 par.; Mt 7,14). Das Hineingelangen ins Gottesreich ist ein synoptisches Motiv (Joh 3,3), das Schauen ein johanneisches (Joh 3,5). Die Wiedergeburt aus Wasser und Geist ist eine hoch aufgeladene Soteriologie, die sich aber am besten als Adaption alter Täufertraditionen erklärt. Der Auftakt des Nikodemusgespräches liest sich wie eine johanneische Reprise der synoptischen Überlieferung. Das Nachtgespräch mit dem jüdischen Lehrer führt dann aber schnell zur johanneischen Hauptlinie (Joh 3,15). Auf die staunende Frage, wie eine zweite Geburt gelingen kann, antwortet Jesus nach Johannes mit einem Kernsatz neutestamentlicher Theologie: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gegeben hat, damit alle, die glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben“ (Joh 3,16).⁴⁰ Die Eschatologie Jesu, die Johannes darstellt, ist eine Theologie des ewigen Lebens. Jesus verheißt es der Frau am Jakobsbrunnen ebenso zu (Joh 4,14) wie den Zeugen des Brotwunders (Joh

³⁶ Cf. JÜRGEN BECKER, *Jesus von Nazareth*, Berlin – New York 1996, 11s.; id., *Johanneisches Christentum, Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, Tübingen 2004, 10s.

³⁷ Cf. JEAN ZUMSTEIN, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (AThANT 84), Zürich 2004.

³⁸ Die ambitionierten Autorangaben, die sich auf einer Linie von Joh 1,14 („...wir haben ... gesehen“) über Joh 19,35 („... er hat es gesehen ...“) zu Joh 20,30f. („... damit ihr glaubt ...“) und weiter zu Joh 21,24 („er hat es geschrieben und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist“) sind selbst Teil des Evangeliums und deshalb nicht historisierend, sondern hermeneutisch zu betrachten: Sie erhellen die Geschichte der Erinnerung, die im Ereignis Jesu wurzelt und zur Erzählung in Form des Buches führt; vg. TH. SÖDING, *Jesus Tradition and the Gospel of John. The Inspiration of Memory and the Truth of Writing*, in: *Revista Catalana de Teologia* 38 (2013) [im Druck],

³⁹ Cf. OTFRIED HOFIUS, *Das Wunder der Wiedergeburt. Jesu Gespräch mit Nikodemus Joh 3,1-21*, in: id. - Hans-Christian Kammler, *Johannestudien* (WUNT 88), Tübingen 1996, p. 35-80.

⁴⁰ Cf. ENNO EDZARD POPKES, *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus* (WUNT II/197), Tübingen 2005.

6,27.33.51); er spricht von ihm nach der Heilung des Gelähmten (Joh 5,21) wie in seiner Rede vom Guten Hirten (Joh 10;2); noch das hohepriesterliche Gebet ist auf dieses Thema gestimmt (Joh 18,2).

Der eschatologische Paradigmenwechsel ist einschneidend. Zum einen erklärt sich der Begriff der Gottesherrschaft nur in einem genuin jüdischen, alttestamentlich geprägten Umfeld. Wo der Monotheismus unklar bleibt, ist die Hoffnung, die das Grundwort Jesu macht, nur durch eine Übersetzung zu erschließen. Deshalb tritt das Wort in der urchristlichen Theologie zurück; Paulus z.B. kennt und schätzt es, verwendet es aber nur an einigen wenigen Schlüsselstellen eschatologischer Erwartung, die traditionell klingen sollen und eigens erklärt werden (Röm 14,17; 1Kor 6,10; 15,20-28.50; Gal 5,21; 1Thess 2,12; cf. Eph 5,5; Kol 1,13; 4,11; 2Tim 4,11.18 sowie Hebr 12,28). Das „ewige Leben“ hingegen ist ein international, interkulturell und interreligiös verständliches Wort, das zwar gleichfalls erklärt werden muss, damit es nicht zu missverständlichen Äquivokationen kommt, aber bei allem Anspruch einen semantischen Raum öffnet, der barrierefrei betreten werden kann. Das scheint Johannes genutzt zu haben. Seine Leitterminologie ist hermeneutisch ambitioniert; sie dient der Kommunikation des Evangeliums im kulturellen Horizont seiner Zeit – und offensichtlich bis heute. Zum anderen aber ist „Reich Gottes“ ein politischer Begriff. Es ist zu einfach, ihn im Gegensatz zum *Imperium Romanum* zu profilieren, weil Gottes Königtum von qualitativ anderer Art ist als das der Caesaren. Aber zwischen der Herrschaft und dem Volk Gottes gibt es ein essentielles Verhältnis⁴¹; mit der Königsherrschaft Gottes ist immer eine soziale Realität gesetzt, die Gott durch die Gemeinschaft der Nachfolge und des Glaubens vorgegeben hat und die von den Jünger in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe realisiert werden soll. Johannes hat durchaus einen Sinn für die politischen Dimensionen der Verkündigung Jesu, wie der Pilatusprozess beweist, in dem es um das Verhältnis von Macht und Wahrheit geht.⁴² Aber in seiner Präsentation der Verkündigung ergibt sich das Politische aus der Verteidigung der Glaubensfreiheit, während ins Zentrum das Personale gestellt wird. Zwar ist das „ewige Leben“ nicht individualistisch verstanden, sondern kosmisch verbunden; aber wenn man sagt, dass, modern gesprochen, die Sinnfrage gestellt und beantwortet wird, geht man nicht fehl.

Die johanneische Pointe dieser Theologie besteht darin, dass als „ewiges“ nicht nur das jenseitige Leben vorgestellt wird, sondern auch schon das diesseitige, das sich im Glauben erschließt. Der Grund ist die Unbedingtheit der Liebe Gottes, die nicht erst dann und dort, sondern schon hier und jetzt erfahren wird. Daraus resultiert die eschatologische Spannung bei Johannes.

⁴¹ Cf. GERHARD LOHFINK, *Jesus von Nazaret. Was er wollte, wer er war*, Freiburg - Basel - Wien 2011.

⁴² Cf. TH. SÖDING, *Der König am Kreuz. Politik und Religion in der Passionsgeschichte*, in: Marina Bär - Markus-Liborius Hermann - Th. Söding (ed.), *König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie*. FS Claus-Peter März (EThS 44); Erfurt 2012, p. 89-120.

Typisch ist das, was Jesus nach Joh 6 in der Synagoge von Kapharnaum beim Gespräch über das Himmelsbrot sagt, das er den Menschenkindern gibt: „Es ist der Wille meines Vaters, dass jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben hat – und ich werde ihn auferwecken am letzten Tag“ (Joh 6,40). Diese Zusammenstellung findet sich in verschiedenen Varianten häufiger bei Johannes (Joh 6,39.44.54; cf. 12,48). Die moderne Exegese reagiert widersprüchlich. Nach Rudolf Bultmann⁴³ und vielen, die ihm folgen, sind nur die präsentisch-eschatologischen Akzente ein Original, die futurisch-eschatologischen hingegen die sekundäre Korrektur eines kirchlichen Redaktors. Aber diese literarkritische Operation unterschätzt, wie oft und wie eng bei Johannes präsentische und futurische Aussage zusammengehören (cf. Joh 6,27.35.37.45.51.58). Deshalb nehmen in der jüngeren Forschung die Stimmen zu, die mit einer originalen Spannung rechnen.⁴⁴ Allerdings bleibt dann die Frage, worin sie begründet ist und wie sich Heilsgegenwart und Heilszukunft bei Johannes zueinander verhalten. Es gibt die These einer radikal präsentischen Umdeutung der Apokalyptik bei Johannes⁴⁵, aber auch einer strukturellen Offenheit der johanneischen Soteriologie für das Jüngste Gericht und die universale Auferstehung der Toten am Ende aller Tage⁴⁶.

In der Brotrede liefert Joh 6,39 einen Schlüssel: „Das ist der Wille dessen, der mich gesandt hat: dass ich keinen von denen verliere, die er mir gegeben hat, sondern alle auferwecke am letzten Tag“. Hier ist die Perspektive der zukünftigen Vollendung geöffnet. Der Heilswille des Vaters besteht jetzt schon; er setzt sich mit der Sendung Jesu durch. Aber Jesus zeichnet als derjenige, der ganz darin aufgeht, den Willen des Vaters zu tun, einen unendlich weiten Horizont vor, in dem er diesem Willen Geltung verschafft. Die Auferstehung am letzten Tag ist das Finale, ein grandioses *happy end*, auf das hin das ganze Drama angelegt ist und von dem her es sich entschlüsselt. Jesus kann nur deshalb keinen Menschen, den Gott ihm gibt, nicht verloren geben und nicht verlieren, wenn es für alle, die er findet und die sich finden lassen, eine Auferstehung von den Toten gibt; wenn es sie aber gibt, muss es Bestand haben, von Jesus gefunden worden zu sein und sich finden gelassen zu haben. Im folgenden Wort (Joh 6,40) kann Jesus das Ende vorwegnehmen, weil der Wille Gottes feststeht und er seiner Sendung treu bleibt. Die endzeitliche

⁴³ RUDOLF BULTMANN, *Das Evangelium nach Johannes* (KEK), II), Göttingen ²¹1986 (1941), p. 162. Auf derselben Ebene bewegt sich MICHAEL THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes* (RNT), Regensburg 2009, p. 467s.

⁴⁴ Cf. JÖRG FREY, *Die johanneische Eschatologie*, vol I: *Ihre Probleme im Spiel der Forschung sei Reimarus* (WUNT 96), Tübingen 1997; vol. II: *Das johanneische Zeitverständnis* (WUNT 110), Tübingen 1998; vol. III: *Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten* (WUNT 117), Tübingen 2000.

⁴⁵ So HANS-CHRISTIAN KAMMLER, *Christologie und Eschatologie. Joh 5,17-30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie* (WUNT 126), Tübingen 2000.

⁴⁶ So UDO SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB), Göttingen 2007, p. 702-707.

Auferstehung setzt futurisch-eschatologisch, jenseits des physischen Endes und der geschichtlichen Zeitläufte, das um, was definitiv gegenwärtig geschieht: die Begegnung mit Gott durch die Begegnung mit Jesus; und in dieser „Stunde der wahren Empfindung“ (Peter Handke), im Blick auf Jesus, der Gott erkennt, realisiert der Glaube, was verheißen ist: das ewige Leben. Der natürliche Tod wird dadurch nicht marginalisiert; die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus will die tiefen Emotionen der Trauer, die Maria und Martha wegen ihres Bruders, die Menge wegen ihres Mitmenschen und Jesus wegen seines Freundes zeigt, nicht als Irrtum denunzieren, sondern als Ausdruck der Geschwister-, der Menschen- und der Freundesliebe transzendieren (Joh 11). Aber der Tod trennt nicht von Gott, sondern führt zum Wiedersehen mit Jesus (Joh 16.22) und deshalb mit allen, die Gott retten wird, weil Gott selbst den Tod überwindet – in diesem und in jenem Leben. Dann aber ist die Rede von der Auferweckung tatsächlich ein Ausblick auf die eschatologische Zukunft in der Konsequenz des Einblicks in die eschatologische Gegenwart.

Die Motive, in denen diese Hoffnung begründet wird, sind aus der synoptischen Tradition bekannt. Der Wille Gottes und die Sendung Jesu, das Verlieren, Suchen und Finden, die Auferstehungshoffnung und der Glaube, der Vater und der Sohn sind keine johanneischen Spezialitäten, sondern auch für die synoptische Tradition typisch. Allerdings werden sie im Vierten Johannesevangelium auf das Ich Jesu konzentriert, so dass in christologischer Verdichtung auch die Eschatologie neue Intensität gewinnt.

Das kontroverse Glaubensgespräch in der Synagoge von Kapharnaum steht nicht allein. Nach Joh 5 hat Jesus im Anschluss an die Heilung des Gelähmten bei Bethesda eine programmatische Rede gehalten, die ähnliche Zusammenhänge herstellt. Auch hier hat die ältere Johannesforschung tief ins Fleisch des Textes eingeschnitten, um als Grundtext eine lupenreine Gegenwartseschatologie herauszupräparieren, an den eine Redaktion die konventionelle Apokalyptik gefügt habe⁴⁷; aber auch hier geht die neuer Forschung andere Wege, um die Eschatologie in ihrer theologisch Spannkraft auf der Basis des gesamten Textes zu erkennen.

Folgt man der Gedankenführung des Evangelisten, setzt Jesus vier Akzente. Ein erster Akzent ist die Wirkeinheit zwischen dem Vater und dem Sohn: „Wie der Vater die Toten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn, die er will, lebendig“ (Joh 5,21). Das klingt wie eine johanneische Variante der synoptischen Menschensohnworte, ist aber eschatologisch aufgeschlossen; denn das Bild weist zwar auf das Jüngste Gerichte (vgl. Joh 6,22) und die endzeitliche Totenerstehung; aber Jesus deutet seine Heilung, die am Sabbat geschehen ist und als religiöser Übergriff scharf kritisiert, von ihm selbst aber mit dem Hinweis auf Gottes Sabbatruhe verteidigt worden ist, der die Welt

⁴⁷ Die Vorgabe kommt wiederum von RUDOLF BULTMANN, *Joh*, p. 183-197.

auch am Sabbat zusammenhält, ja, wie es in der Genesis wortwörtlich steht, am Sabbat seine Schöpfung vollendet (Gen 2,1-4a). Die Heilung des Gelähmten am Sabbat ist dann eine definitive Vorwegnahme der endgültigen Totenauferstehung, so wie umgekehrt das „Steh auf!“ – oder „Wach auf!“ – des Heilungswortes Jesu (Joh 5,8) erkennen lässt, was endgültig zählt. Weil es lebendige Menschen schon vor Tod gibt, deshalb auch hernach – und umgekehrt. Das Leben, das Jesus verleiht und „ewig“ währt, ist nicht nur das kreatürliche, das Leben Gottes selbst, das Jesus durch sein Wort und Werk in den Menschen, die glauben, entstehen lässt.

Der zweite Akzent ist die Heilsgegenwart. „Amen. amen, ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist hinübergegangen aus dem Tod in das Leben“ (Joh 6,24). Diese Zusage spiegelt die Radikalität des Glaubens. Wer Jesus folgt, gewinnt nicht nur die Zukunft, sondern auch die Vergangenheit und deshalb die Gegenwart neu. Die Herkunft eines gläubigen Menschen ist neu definiert, weil sein Ursprung in Gott liegt (Joh 3,31). Der Übergang aus dem Tod ins Leben ist die Abkehr von der Welt der Lüge, der Dunkelheit und des Todes; es stirbt das Ich des Sünders, der seiner selbst entfremdet war (Joh 3,19ss.). Nach Joh 3,18 hat Jesus gesagt: „Wer glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt ist schon gerichtet, weil er an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes nicht geglaubt hat“. Das Gericht ist demnach ein geschichtliches Ereignis. Wer den Glauben verweigert, ist nicht deshalb schon ewiglich verdammt, aber insofern „gerichtet“, als er, mit der Wahrheit seines Lebens konfrontiert, auf seine Sünde zurückgeworfen wird, die den Tod bringt. Umkehrt entgehen alle, die glauben, dieser Verurteilung, weil Jesus sie vom Tod ins Leben mitnimmt. Dieses Geschehen fasst Joh 6,24 ins Wort. Das Tempus ist Perfekt: Die Begegnung mit Jesus, die den Glauben entzündet hat, war definitiv, und sie ist effektiv. Was Gott in seiner Liebe verheißen hat, revidiert er nicht – das Leben. Nur ist dies so wenig ein Heilsautomatismus wie der Gegensatz eine Todesmaschine wäre. Vielmehr bedarf es einer Bewährung des Glaubens in eben jener Liebe, die Jesus zugeeignet hat.

Der dritte Akzent ist die Antizipation der Heilszukunft: „Amen, amen, ich sage euch: Die Stunde kommt und ist jetzt, dass die Toten die Stimme des Gottessohnes hören, und die sie hören, werden leben“ (Joh 5,25). Dass die Toten die „Stimme“ Gottes hören, ist eine genuin apokalyptische Vorstellung (cf. 1Thess 4,13-18), die christologisch transformiert. Entscheidend ist aber die Vorwegnahme des jüngsten Tages. Tot sein, heißt, der Welt unten verhaftet zu sein; leben heißt, von Gott durch Jesus lebendig gemacht zu werden. Das ist die Stunde, die „jetzt“ geschlagen hat. Auf dieser Gegenwart liegt der Akzent. Aber die Aussage ist wiederum dialektisch. Denn die Stunde, die jetzt ist, bleibt

die Stunde, die „kommt“.⁴⁸ Es ist gerade das „Kommen“, das sie vergegenwärtigt – und ihre Gegenwart ist das Kommen. Die für das Johannesevangelium typische Zeitansage (cf. Joh 4,23; 16,22) ist von einer ganz ähnlichen Struktur der Eschatologie wie die synoptische Reich-Gottes-Botschaft mit ihren Spannung zwischen der zukünftigen Vollendung und gegenwärtigen Verwirklichung der Gottesherrschaft, für die ihre Nähe steht.

Der vierte Akzent ist die Heilszukunft: „²⁸Wundert euch nicht, dass die Stunde kommt, in der alle in ihren Gräbern seine Stimme hören. ²⁹Und es werden, die das Gute getan, zur Auferstehung des Lebens kommen, die aber das Böse getan, zur Auferstehung des Gerichtes“ (Joh 5,28f.).⁴⁹ Zwar ist es möglich, in diesen Worten eine Allegorie des Glaubens zu erkennen⁵⁰; aber naheliegend ist, dass Jesus hier nach Johannes eine apokalyptische Sprache spricht (cf. Dan 12,2; syrBar 30,1-5) und meint, was er sagt, zumal auch die Abschiedsreden ohne einen Ausblick auf die Wiederkunft jenseits seines Todes nicht gut zu deuten sind (Joh 13,2s. 18-24; 16,16-24; 17,24). Diese apokalyptische Dimension garantiert die heilsuniversale Ausrichtung der Heilssendung Jesu, ohne die Gottes Liebe sich selbst Fesseln anlegen würde. In dieser „Stunde“ – von der es diesmal nicht heißt, sie sei schon „jetzt“ – ereignet sich die endgültige Überwindung des Todes, die in der Sendung Jesu definitiv begründet ist.

Dieser Zusammenhang zwischen futurischer und präsentischer Eschatologie ist für das Johannesevangelium konstitutiv. Das theologische Gewicht liegt auf der Heilsgegenwart; ohne dass sie alle Zeit und Ewigkeit bestimmt, könnte sie keine eschatologische Qualität haben; sie kann die Unbedingtheit der Liebe Gottes, die Jesus verkörpert, aber nur dadurch haben, dass sie den Tod in jeder Gestalt überwindet. Das sichern die futurisch-eschatologischen Motive des Evangeliums. Im Glaubensgespräch Jesu, das Jesus mit Martha vor dem vollen Grab des Lazarus in Bethanien führt⁵¹, werden die Gewichte verteilt. Jesus sagt Martha zu: „Dein Bruder wird auferstehen“ (Joh 11,23). Martha reagiert darauf als fromme Jüdin: „Ich weiß, dass er auferstehen wird bei der Auferstehung am letzten Tag“ (Joh 11,24). Jesus verneint diesen Auferstehungsglauben nicht, bezieht ihn aber auf das Geschehen hier und jetzt. Er beginnt bei sich selbst, weil er der Gesandte Gottes ist: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er

⁴⁸ Nach UDO SCHNELLE (*Das Evangelium nach Johannes* [ThHKNT 4], Leipzig³2004, p. 121) denkt Johannes „bi-temporal“, weil die „textinterne Jetzt-Zeit eines Jesuswortes und Möglichkeit einer Realisierung dieses Wortes für die textexterne Hörer- und Lesergemeinde“ zu differenzieren seien.

⁴⁹ MICHAEL THEOBALD (*Joh*, p. 400) rechnet mit einem redaktionellen Einschub, weil die Gegenwartseschatologie, weil es „des Spektakels einer forensischen Bestätigung am Ende der Zeiten“ nicht mehr bedürfe (*Joh*, p. 395).

⁵⁰ So HANS-CHRISTIAN KAMMLER, *Christologie und Eschatologie*, p. 209-224.

⁵¹ Cf. TH. SÖDING, *Der Gottessohn aus Nazareth*, p. 267ss.

stirbt.“ (Joh 11,25). Er führt zu Martha und zu Lazarus und allen die um ihn trauern: „Und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird nicht sterben in Ewigkeit“ (Joh 11,26). Die Auferweckung des Lazarus, von der dann erzählt wird⁵², ist ein Zeichen, dass dieses Leben jetzt schon beginnt. Aber es kann ja nur deshalb gesetzt werden, weil der physische und psychische Tod, den eines Tages auch Lazarus wie jeder Mensch sterben wird, endgültig überwunden sein wird.

So gedeutet, zeigt das Johannesevangelium dieselbe Eschatologie Jesu wie die Synoptiker, nur in einer anderen Perspektive, einem anderen Arrangement und einer anderen Farbe. Für die Synoptiker ist wie für Johannes die essentielle Verbindung zwischen der Heilsgegenwart und der Heilszukunft wesentlich, die in der Heilssendung Jesu begründet ist, weil sie die vorbehaltlose Zuwendung Gottes zu den Menschen in Israel und den Völkern verwirklicht. Die Synoptiker zeigen, wie Jesus bei der Endzeiterwartung ansetzt, weil sie im Alten Testament und im Frühen Judentum die Hoffnung die umfassende und endgültige Verwirklichung des Heilsplanes Gottes lebendig hält⁵³, und diese Zukunft in seinem Wirken beginnen lässt. Johannes setzt diese synoptische Eschatologie voraus und leuchtet mit anderen Jesustraditionen die Dimensionen der Heilsgegenwart aus, die alle Zeit und Ewigkeit umgreifen. Zwischen der synoptischen und der johanneischen Tradition besteht kein komplementäres, sondern ein komparatives Verhältnis: Im Vierten Evangelium wird christologisch gesteigert, was in den synoptischen Evangelium grundgelegt ist.

Ausleitung

Sowohl die Johannesoffenbarung als auch das Postskriptum des Ersten Korintherbriefes aktualisieren eine eschatologische Spannung zwischen Epiphanie und Parusie, die durch Jesus selbst aufgebaut worden ist. Sie hat sich nachösterlich nicht entladen, weil der Auferstandene kein anderer als der Irdische ist und seine Botschaft durch das Osterevangelium nicht überholt, sondern unterfangen wird.

Paulus stellt vor die Bitte (1Kor 16,21) und den Segen (1Kor 16,22) eine scharfe Warnung: „Wer den Herrn nicht liebt, sei verflucht“ (1Kor 16,21). Gemeint ist nicht die ewige Verdammnis, sondern der Ausschluss aus der Gemeindeversammlung, so wie Paulus auch zuvor im Brief eine – temporäre – Exkommunikationen wegen krassen ethischen Fehlverhaltens vorgeschrieben

⁵² Cf. RUBEN ZIMMERMANN, Vorbild im Sterben und Leben (Die Auferweckung des Lazarus) Joh 11,1 - 12,11, in; id. Et al. (ed.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, vol. I, p. 742-763.

⁵³ Cf. GOTTFRIED VANONI – BERNHARD HEININGER, *Reich Gottes* (Die Neue Echter Bibel. Themen), Würzburg 2002.

hat (1Kor 5-6). In dieser Fluchformel spiegelt die dunkle Seite des Segens, der nichts wert wäre, wenn es nicht auch sein Gegenteil gäbe. Dass die Liebe Jesu Christi gerade den Verdammten dieser Erde gilt, hat Paulus damit nicht negiert, sondern paradox affirmiert. Denn zuvor hat er im großen Auferstehungskapitel gezeigt, dass Jesus Christi den Fluch der Sünde gerade dadurch in Segen verwandelt hat, dass er das Todesschicksal Adams geteilt und als zweiter Adam ins Auferstehungsleben verwandelt hat: „Wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden“ (1Kor 15,22). Deshalb geht er in seinem letzten Wort noch einmal über den Segenswunsch hinaus – mit einer Sympathiebekundung, die angewandte Christologie und deshalb unbegrenzt ist: „Meine Liebe sei mit euch allen in Christus Jesus“ (1Kor 16,24). Die Bitte um das Kommen ist von der Gegenwart Jesu Christi selbst getragen, der zwar in der Gemeinde, um der Eindeutigkeit der Hoffnung willen eine Grenze zur Lieblosigkeit ziehen lassen muss, aber selbst diese Grenze überwindet und auf diesem Weg den Apostel mitnimmt, der seinerseits die Gemeinde mitnehmen will.

Der Prophet Johannes kann die Spannung nur aufbauen, weil er eine Offenbarung des Menschensohnes gehabt hat (Offb 1,9-20)⁵⁴. Dieser Erscheinung, auf „Patmos ... am Tag des Herrn⁵⁵“ genau datiert (Offb 1,9), hält er nicht stand, sondern fällt tot um – bis der göttliche Mensch seine Rechte auf ihn legt, um ihn zum Leben zu erwecken (Offb 1,17) und mit den Worten Gottes (Jes 44,6), dem nichts Menschliches fremd ist, zu ihm sagt: „¹⁷Fürchte dich nicht. Ich bin der Erste und der Letzte ¹⁸und der Lebendige. Ich bin gestorben, und siehe, ich lebe bis in alle Ewigkeit“ (Offb 1,17f.). Jesus Christus selbst ist derjenige, der Zeit und Ewigkeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbindet – und zwar nicht, weil er über ihnen steht, sondern weil er sie durchmessen hat, um auf dem Weg der Anteilnahme Gott und die Menschen miteinander zu verbinden. Die Bitte um das Kommen Jesu antwortet auf die Zusage, dass er kommt: „Ja, ich komme schnell“ (Offb 22,20). Die Bitte zum Schluss der Johannesoffenbarung – und damit heute zum Abschluss der gesamten Bibel – ist also eine Zustimmung zu dem, was Jesus in der Kraft Gottes selbst vollbringt. Das ist die elektrische Energie, die das Neue Testament mit seiner Eschatologie transportiert.

⁵⁴ Cf. KONRAD HUBER, *Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Apc 1,9-20 und Apc 14,14-20 und die Christologie der Johannesoffenbarung* (NTA 51), Münster 2007.

⁵⁵ Cf. ENZO BIANCHI, *Qu'est-ce que le dimanche?*, in: *Recherches de Science Religieuse* 93 (2005) 27-51