

BThS 29

Bernd U. Schipper / Georg Plasger (Hg.)

Apokalyptik und kein Ende?

Vandenhoeck & Ruprecht



Bernd U. Schipper/Georg Plasger (Hg.)

Apokalyptik und kein Ende?

Mit 5 Abbildungen

Vandenhoeck & Ruprecht

Biblich-theologische Schwerpunkte

BAND 29

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 987-3-647-61594-3

© 2007 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /
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. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Inhalt

Apokalyptik und kein Ende? Zur Anlage dieses Bandes	7
Endzeitszenarien im Alten Orient. Die Anfänge apokalyptischen Denkens BERND U. SCHIPPER	11
Daniel und Henoch – Apokalyptik im antiken Judentum KLAUS KOCH	31
Zwischen Trost und Drohung – Apokalyptik im Neuen Testament BERND KOLLMANN	51
Apokalyptische Strömungen in der Reformationszeit VOLKER LEPPIN	75
Apocalypse now – Endzeitvorstellungen im Pietismus MANFRED JAKUBOWSKI-TIESSEN	93
Apokalyptisches Mittelalter. Das Dritte Reich – des Geistes/der Gewalt CHRISTOPH AUFFARTH	117
Zwei Reiche. Apokalyptik in biblisch-theologischer Perspektive ERNSTPETER MAURER	131
Recht und Grenze apokalyptischer Rede. Eschatologie und Apokalyptik in systematisch- theologischer Perspektive GEORG PLASGER	151

Der neue Mensch. Zur Renaissance der Apokalyptik in der aktuellen biomedizinethischen Debatte MARCO HOFHEINZ	169
Bibelhermeneutik und politische Geschichte. Eine kurze Auseinandersetzung mit der apokalyptischen Schrift- auslegung christlicher Fundamentalisten HEINZ-GÜNTHER STOBBE	191
Chiliasmatische Hoffnungen und apokalyptische Ängste. Das abendländische Erbe im neuen Jahrtausend WALTER SPARN	207
Endzeitszenarien in der Literatur. Apokalyptik als Zivilisationskritik HEINZ-PETER PREUSSER	229
„Siehe, ich mache alles neu?“ Apokalyptik und sozialer Wandel ALEXANDER-KENNETH NAGEL	253
Außenpolitik auf heilsgeschichtlichem Schauplatz: Die USA im Nahostkonflikt HANS G. KIPPENBERG	273
Literatur	297
Autorenverzeichnis	301

Apokalyptik und kein Ende?

Zur Anlage dieses Bandes

Die Apokalyptik ist in aller Munde. Ob beim Millenniumswechsel oder nach den Ereignissen des 11. September 2001 – die Rede von der Apokalypse erfreut sich einer erstaunlichen Popularität. Dabei verbindet man mit dem Begriff nicht mehr nur religiöse Sektierer oder Gruppierungen, die am Rande der Gesellschaft stehen, sondern vielmehr ein Geschehen, das sogar die Politik bestimmen kann. Die Rede vom Weltende ist gesellschaftsfähig geworden und spätestens seit *Nine Eleven* nicht mehr allein Sache von Hollywood und Filmen wie *Apocalypse Now* oder *The Day after Tomorrow*. Unter ‚Apokalyptik‘ wird dabei in der Regel ein grauenvolles Szenario verstanden, das menschliches Ermessen übersteigt. So sind die Begriffe ‚Apokalyptik‘ und ‚Apokalypse‘ heutzutage gleichbedeutend mit ‚Weltuntergang‘ und einer endgültigen und alles vernichtenden Katastrophe. Der Literaturwissenschaftler Klaus Vondung hat angesichts dessen von der „kupierten Apokalypse“ gesprochen, denn im Unterschied zum antiken Verständnis, wie es sich im Judentum der hellenistischen Zeit oder im frühen Christentum findet, ist bei den modernen Apokalypsen mit dem Weltuntergang alles vorbei.

In der Antike weisen apokalyptische Szenarien in der Regel einen Dreischritt auf. Der grauenvolle Weltuntergang ist dabei nur das Durchgangsstadium für das zukünftige, göttliche Reich, das die bestehende Welt ersetzt. Antike Apokalypsen haben – so könnte man etwas pointiert formulieren – immer ein ‚happy end‘. Sie erwarten zwar den Untergang der bestehenden Welt, die als gottfern und verloren gilt, aber am Ende der Zeit steht ein goldenes Zeitalter, ein Reich jenseits der Katastrophe. Das bekannteste Sinnbild dafür ist die Vorstellung vom Himmlischen Jerusalem, wie es im letzten Buch der Bibel, der Apokalypse des

Johannes, in Kapitel 21 beschrieben ist. Aus einem als transzendent gedachten Bereich kommt nach dem Ende dieser Welt die himmlische Stadt herab.

Diese Form der Apokalyptik, die sich in Texten wie der Offenbarung des Johannes oder in den Visionen des Daniel- und des Henochbuches findet, hat sich im Laufe der Geschichte grundlegend gewandelt. Es kommt nach und nach zu einer Veränderung der Vorstellung vom zukünftigen Reich bis hin zu jener modernen Form der Apokalypse, bei der nur noch der Weltuntergang als solcher gedacht wird. So sehr sich jedoch die einzelnen Ausprägungen apokalyptischen Denkens unterscheiden, es gibt ein Kontinuum. Denn ganz gleich ob im Mittelalter oder im Pietismus der frühen Neuzeit – endzeitliche Szenarien entwickeln ihre Kraft in bestimmten gesellschaftlichen Situationen. Es scheint, als ob Apokalypsen besonders gerne dazu verwendet werden, die Welt zu deuten und zu einem bestimmten Verhalten anzuleiten. Sie werden von einer Gesellschaft hervorgebracht, um als Steuerungsmechanismus wieder auf diese zurückzuwirken. Sie reagieren auf Krisensituationen und wollen dazu anleiten, diese zu bewältigen, sei es im stillen Erdulden der Situation oder durch gezielte Aktionen. Dies gilt für die Antike und in besonderer Weise für die Gegenwart. So findet sich eine Vielzahl von Erscheinungsweisen neuzeitlicher Apokalyptik in Film, in der Literatur, im Internet oder auch in der Politik, die bei aller Verschiedenheit darin übereinstimmen, dass sie eine klare Pragmatik aufweisen. Es geht ihnen um eine Gesellschaftskritik oder auch um die Legitimierung des eigenen Handelns. Manchem wurde dies erst nach den Ereignissen des 11. September 2001 bewusst. Die Apokalyptik wurde zum Gegenstand politischer Rede und in konkrete Handlungsvorgaben umgesetzt. Und was zunächst wie der berühmte Griff in die Mottenkiste politischer Rhetorik aussah, hatte bei genauerem Hinsehen doch System. Apokalyptische Sprache bedient sich des Motivinventars der christlich-jüdischen Tradition und verbindet dies mit einer klaren Pragmatik. Denn dort, wo vom Ende der Welt die Rede ist, wird nicht mehr diskutiert, sondern gehandelt.

So spiegelt mindestens eine Form der Apokalyptik in der Gegenwart die normative Rede der Apokalypsen vergangener Zeiten wider. Ein Weltuntergangsszenario wird zunächst beschrie-

ben, um dann mit geeigneten Mitteln überwunden zu werden. Zeigt sich hier, dass apokalyptisches Denken nicht nur die Semantik, sondern auch die Pragmatik politischer Rede bestimmen kann, so wirkt die Apokalyptik in der Moderne noch auf einer anderen Ebene. Walter H. Sparr hat auf die Doppelstruktur von „chiliasmatischen Hoffnungen“ und „apokalyptischen Ängsten“ aufmerksam gemacht. Er bringt damit einen Sachverhalt zum Ausdruck, der seit der Aufklärung und dem Zeitalter der Industrialisierung das Denken und Handeln prägt. Auf der einen Seite der Glaube an den, wie Gotthold Wilhelm Leibniz es formulierte, „unablässigen Fortschritt des Menschengeschlechts“, auf der anderen Seite die Erkenntnis, dass solche Hoffnung nicht trägt. Die Moderne ist wesentlich geprägt vom „Besser, Schneller, Weiter“, und es scheint mindestens genauso charakteristisch für sie zu sein, dass diesem Glauben an den unablässigen Fortschritt des Menschengeschlechts die Erkenntnis gegenübersteht, dass gerade dieses misslingt. So ist der ursprüngliche Dualismus apokalyptischen Denkens von der jetzigen verderbten Welt und dem zukünftigen, heilvollen Reich Gottes zu einer innerweltlichen Kategorie geworden. Der Jetztzustand wird von den einen als „goldenes Zeitalter“ gedeutet, bei dem es der Mensch selbst in der Hand hat, die nächste Stufe auf dem Weg zur Vollkommenheit zu erklimmen, und von den anderen als Reich der Gottesferne, bei dem der Mensch sich seiner Beschränkung nicht bewusst ist. An diesem Punkt setzt die theologische Rede ein. So konvergieren in diesem Band zwei Zugänge zum Thema, die einen unterschiedlichen Blick auf das Phänomen der Apokalyptik werfen. Ein Großteil der Beiträge geht auf eine Vortragsreihe zurück, die im Rahmen eines interdisziplinären Projektes an der Universität Bremen durchgeführt wurde. Religionswissenschaftler, Historiker, Literaturwissenschaftler und Historiker fragten nach der Funktion apokalyptischer Endzeitszenarien in Geschichte und Gegenwart. Dabei wurde vom Alten Orient über die Bibel, das Mittelalter und die frühe Neuzeit ein Bogen bis zur Gegenwart geschlagen, bei dem Erscheinungs- und Funktionsweisen apokalyptischer Szenarien analysiert wurden. Diesem kulturwissenschaftlich orientierten Ansatz wurden Beiträge gegenübergestellt, die nun nicht von einer Außen-, sondern ganz bewusst von einer christlich geprägten Innenperspektive das

Phänomen Apokalyptik deuten. Sie gehen zurück auf eine Vortragsreihe in Siegen, in der ein spezifisch theologischer Ansatz im Vordergrund stand. Beide Herangehensweisen wurden in diesem Band ganz bewusst miteinander verbunden, können sie doch gerade in der Kombination dazu verhelfen, das Phänomen der Weltuntergangsszenarien in der Moderne besser zu greifen – und zwar über die klassischen Fachdisziplinen hinaus. Denn die Apokalyptik hat sich aus Kirche und Theologie herausbewegt und ist zu einer Deutungs- und Denkkategorie der modernen Welt geworden; Hans Magnus Enzensberger hat sie einmal als „unser ideologisches Handgepäck“ bezeichnet. Mag man auch von Säkularisierung und postmoderner Gesellschaft sprechen; die Denkkategorien, die sich in der Gegenwart finden, entstammen – selbst da, wo sie im vermeintlich ‚säkularen‘ Bereich begegnen – zumeist der christlich-jüdischen Tradition. Es sind geprägte Denk- und Redeformen, die auch jenseits von Theologie und Kirche ihre Wirkung beibehalten haben. So zeigt sich gerade am Beispiel der Apokalyptik die Bedeutung von Religion in der Gegenwart. Apokalyptische Szenarien sind Spiegel eines Veränderungsprozesses in der Gesellschaft, sie reflektieren eine Krisensituation und bilden einen Referenzrahmen zur Orientierung in der modernen Welt. Dabei ist das Gegenüber von unheilvoller Welt und göttlichem Reich zu einer innerweltlichen Kategorie geworden, bei der das Erhoffte vom Menschen selbst realisiert werden kann. Gerade dies jedoch stellt eine Herausforderung an die Theologie dar, der sie sich – nimmt sie ihre Aufgabe ernst – nicht verweigern sollte. So bietet dieser Band ganz bewusst eine Vielzahl an Positionen, die zum Weiterdenken über ein Phänomen anregen wollen, das immer die Gegenwart prägen wird.

Dass dieser Band in der vorliegenden Form erscheinen konnte, ist dem Engagement des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht, namentlich seinem theologischen Lektor Herrn Jörg Persch, zu verdanken. Für das Lesen der Korrekturen danken wir Herrn Dipl.-Theol. Dominik Becker.

Bremen und Siegen im September 2006

Bernd U. Schipper

Georg Plasger

Bernd U. Schipper

Endzeitszenarien im Alten Orient

Die Anfänge apokalyptischen Denkens

Wenn man sich mit der Geschichte der Apokalyptik befasst, dann rücken zwangsläufig die biblischen Texte in den Mittelpunkt. Die Offenbarung des Johannes aus dem Neuen Testament oder das Danielbuch aus dem Alten Testament gehören zu den bekanntesten Bibeltexten überhaupt. Sie haben eine Wirkung entfaltet, die über das Mittelalter bis in die Neuzeit reicht. Dabei wird jedoch gerne übersehen, dass diese Texte wiederum selbst in einer Tradition stehen. Sie speisen sich aus der kulturellen Welt der damaligen Zeit, sie binden Vorstellungen ein, die sich auch in anderer Literatur finden, und stehen damit in einem Traditionsstrom, der den Rahmen des biblischen Kanons deutlich übersteigt. Es war kein Geringerer als Johann Gottfried Herder, der dies als einer der ersten sah. Er machte in seinen *Erläuterungen zum neuen Testament aus einer neugeöffneten morgenländischen Quelle* aus dem Jahr 1775 auf die ‚Awesta‘, die heilige Schrift der Zoroastrier, aufmerksam und bereitete damit einer Forschung den Weg, die sich zunehmend religionsgeschichtlichen Fragestellungen zuwandte.¹ In der Folge wurden andere Texte hinzugezogen, wie das äthiopische Henochbuch oder die sibyllinischen Orakel.² Mit der Entdeckung der altorientalischen Kulturen im 19. Jh. rückte jedoch noch anderes Textmaterial in den Mittelpunkt. Denn während man mit Texten wie dem Henochbuch oder den sibyllinischen Orakeln allenfalls in den Be-

¹ Vgl. J.M. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik*, Neukirchen-Vluyn 1969, 17.

² Einen guten Überblick bietet K. Koch, *Einleitung zur Apokalyptik* [1982], in: ders., *Vor der Wende der Zeiten*, *Gesammelte Aufsätze* 3, Neukirchen-Vluyn 1996, 110f.

ginn des 1. Jahrtausends v.Chr. gelangt,³ datiert jene Literatur in weitaus ältere Zeit. Es ist die literarische Hinterlassenschaft des Alten Ägypten und des Zweistromlandes. Durch die Entdeckung der Keilschrift und die Entzifferung der Hieroglyphen wurde ein ganz neuer Horizont eröffnet. Während bis dahin die biblische Literatur, speziell die des Alten Testaments, zumeist als etwas spezifisch Israelitisches und Eigenständiges gesehen wurde, erschien diese nun in einem anderen Licht. Die Bibel war nicht im luftleeren Raum entstanden, sondern in einem kulturellen Kontext, der sich durch eine Vielfalt religiöser Vorstellungen auszeichnete und in dem die Traditionsströme ‚quer‘ verliefen.⁴ So hat die Forschung der letzten 120 Jahre deutlich gezeigt, dass im Alten Testament sowohl die mesopotamische als auch die ägyptische Literatur aufgegriffen wurde, und speziell auf dem Feld der Schöpfungsvorstellungen steht das alte Israel seinen altorientalischen Nachbarn nahe.⁵ Ob dies das babylonische Welterschöpfungsepos *Enuma Elisch* ist, das mit dem ersten Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,4a) in Verbindung gebracht werden kann, oder der große Sonnengesang des Echnaton, der gemeinhin mit Psalm 104 verbunden wird – es zeigt sich deutlich, dass Israel an der altorientalischen Welt partizipierte und dabei im Austausch mit den Vorstellungen der Umwelt das jeweils Eigene entwickelte.

Dies trifft so auch auf die Apokalyptik zu. Bücher wie die Offenbarung des Johannes oder das Danielbuch müssen gelesen werden vor dem Hintergrund der Literatur ihrer Umwelt, sei es die griechisch-römische Antike für die Apokalypse des Johannes

³ Durch die in Qumran gefundenen aramäischen Fragmente des äthiopischen Henochbuches ist es möglich, dieses mittlerweile bis ins 3. Jh. v.Chr. zu datieren, vgl. dazu F. Garcia Martinez/E.T.C. Tigchelaar, *The Books of Enoch (1 Enoch) and the Aramaic Fragments from Qumran*, in: *RQ* 14 (1989/90), 141–146.

⁴ Die Bedeutung dieser Entdeckung lässt sich gut am sogenannten ‚Babel-Bibel-Streit‘ (1902) veranschaulichen, bei dem – äußerst kontrovers – über das Verhältnis des Alten Testaments zur Literatur des Alten Orients gestritten wurde und sich sogar der damalige deutsche Kaiser, Wilhelm II., genötigt sah, einzugreifen; vgl. R.G. Lehmann, *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit* (OBO 133), Freiburg/Göttingen 1994; vgl. zu Kaiser Wilhelm II. a.a.O., 211ff.

⁵ Ein guter Überblick findet sich bei O. Keel/S. Schroer, *Schöpfung, Neukirchen-Vluyn* 2002; vgl. zu Psalm 104 a.a.O., 163–166.

oder das Zeitalter des Hellenismus für das Danielbuch.⁶ Da Klaus Koch in seinem Beitrag am Beispiel des Henochbuches auf das direkte literarische Umfeld des Danielbuches im Antiken Judentum einget, kann an dieser Stelle der Bogen weiter gespannt werden. Denn es wird sich zeigen, dass über Texte, die nahezu zeitgleich zum Danielbuch im ptolemäischen Ägypten entstanden sind, die Wurzeln apokalyptischen Denkens weiter zurückverfolgt werden können. So liefern diese Texte den Beweis für einen Zusammenhang, der für apokalyptisches Denken zentral ist: die Verbindung von Weltanfang und Weltende, von der Schöpfung und dem drohenden Untergang.

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in drei Teile. Im ersten soll etwas über die Grundlagen der Rede vom Weltende gesagt werden, das sogenannte ‚altorientalische Weltbild‘. Im zweiten Teil steht die Krise dieses Weltbildes im Mittelpunkt, und im dritten möchte ich mich befassen mit der Frage nach den Faktoren, die zur Entstehung apokalyptischen Denkens führten.

1. Das altorientalische Weltbild

Die Vorstellung vom Ende der Welt ist wesentlich verbunden mit der Idee von ihrem Anfang. Schöpfung und Chaos, die Ordnung der Welt und der drohende Untergang – das sind im Alten Orient zwei Seiten einer Medaille. Bereits in den Schöpfungsmythen der alten Sumerer und damit im 3. Jahrtausend v. Chr. wurden diese beiden Seiten erstmals explizit formuliert. Die Schöpfung der Welt vollzieht sich im Kampf gegen die Mächte des Chaos. Welterschöpfung ist keine friedliche Angelegenheit, wie wir sie aus dem ersten Buch der Bibel, dem 1. Buch Mose, kennen, wo Gott durch das Wort erschafft und alles – wie es im Text heißt – „sehr gut“ war. Die Erschaffung der Welt ist vielmehr eine Auseinandersetzung zwischen den guten und den bösen Kräften. Wobei die Begriffe ‚gut‘ und ‚böse‘ den Kern der Sache ei-

⁶ Vgl. dazu K. Berger, *Hellenistisch-heidnische Prodigien und die Vorzeichen in der jüdischen und christlichen Apokalyptik* (ANRW II), Berlin/New York 1980, 1428–1469.

gentlich nicht so recht treffen. Denn es handelt sich um göttliche Mächte, die für die beiden Seiten der Welt stehen und die, personifiziert in einer Götterwelt, mit- und gegeneinander agieren. Auf der einen Seite sind dies die Götter der Ordnung, jene Gottheiten, welche den Bestand der Welt und ihre Wohlgeordnetheit garantieren. Auf der anderen Seite sind es die Götter des Chaos, und damit jene Gottheiten, welche die lebensbedrohlichen und gefährdenden Mächte symbolisieren, die Mächte, die Mensch und Tier bedrohen. Das Meer konnte im Alten Orient solch eine Gottheit sein, die Wüste als lebensfeindlicher Raum wurde mit einem Gott verbunden, so wie auch Regen und Fruchtbarkeit nicht einfach auf die Natur zurückgeführt werden, sondern auf das Handeln von Göttern.⁷ So heißt es in einem Lied aus dem alten Sumer:⁸

Enki, Herr allen wahren Wortes, dich will ich immerdar preisen!

Dein Vater, An, der König, der den Samen hat ausgehen lassen, der die Menschen auf die Erde gesetzt hat,

er hat dir die göttlichen Kräfte von Himmel und Erde in Obhut gegeben, er hat dich zu ihrem Fürsten erhöht.

Dass du dem Tigris und Euphrat den reinen Mund öffnest, sie mit Wonne füllst,

dass du die schwere Regenwolke Wasser des Überflusses spenden, sie über alle Fluren regnen lässt,

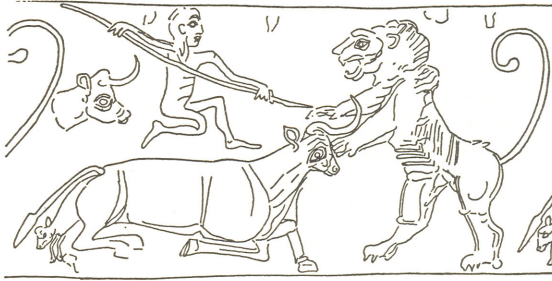
dass du die Getreidegöttin das Haupt in der Saatfurche stolz erheben, würzige Kräuter in der Steppe sprießen lässt, dass du in Obstpflanzung und Garten die Stecklinge wie zu Wäldern hoch wachsen lässt.

Was sich in diesen Worten zeigt, ist ein bestimmtes Weltbild. Die Vorstellung von der Welt und den sie bestimmenden Gesetzen war religiös determiniert. Dies bedeutete, dass die Kräfte, die dem Menschen begegnen, mit dem Handeln von Göttern verbunden werden. Das Besondere an den altorientalischen Kulturen ist, dass nicht nur die lebensfördernden Kräfte mit Gottheiten gleichgesetzt werden, sondern auch die lebensbedrohlichen. Denn die-

⁷ Zu den numinosen Aspekten von Meer, Regen und Erde vgl. O. Keel/S. Schroer, *Schöpfung*, 37–91.

⁸ Zitiert nach M. Eliade, *Die Schöpfungsmythen*, Zürich 1964, 108f.

sem positiven, lebenserhaltenden Handeln standen jene Mächte und Gewalten gegenüber, welche das Leben der Menschen gefährden, die Kräfte des Chaos.⁹



Die Darstellung auf einem Rollsiegel aus Mesopotamien (ca. 3300–2900 v.Chr.)¹⁰ zeigt einen nackten Mann, der mit seiner Lanze eine kalbende Kuh gegen einen aufgerichteten Löwen verteidigt. Der Lebensraum des Menschen muss gegen die Natur und ihre Gefahren verteidigt werden – und zwar permanent. So zeichnet sich das altorientalische Weltbild nicht nur durch das Gegenüber von ‚Schöpfung‘ und ‚Chaos‘ im Sinne von ‚Ordnung‘ und ‚Unordnung‘ aus, sondern auch durch die Grundeinsicht, dass der Lebensraum des Menschen permanent gefährdet ist.¹¹ Die Welt wurde nicht *einmal* geschaffen, sondern muss immer wieder in ihrem Bestand erhalten werden. Denn die Mächte des Chaos, die Gewalten, welche das Leben und die Existenz der Menschen gefährdeten, existierten weiter – so wie es die Darstellung zum Ausdruck bringt. Es geht nicht um ein einmaliges Geschehen, sondern um einen dauerhaften Prozess.

Bereits hier zeigt sich ein Aspekt, der für den Alten Orient fundamental ist – das zyklushafte Denken. Der Lauf der Welt ist keine einmalige Angelegenheit, sondern vollzieht sich immer wieder. Wir werden sehen, dass die spätere Apokalyptik genau mit dieser Vorstellung eines zyklischen Weltlaufes bricht.

⁹ Vgl. M. Bauks, *Die Welt am Anfang* (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn 1997, 243f.

¹⁰ Das Bild ist O. Keel/S. Schroer, *Schöpfung*, 39 (Abb. 1), entnommen.

¹¹ Vgl. E. Blumenthal, *Weltlauf und Weltende bei den alten Ägyptern*, in: A. Jones (Hg.), *Weltende*, Wiesbaden 1999, 113–145, 119f.

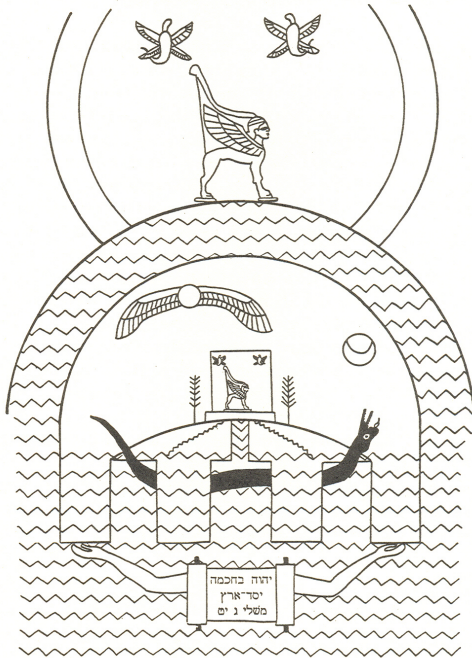
Die Grundfrage der altorientalischen Religionen lautete: Wie kann der Lauf der Welt garantiert werden? Im Rahmen eines religiös bestimmten Weltbildes liegt die Antwort auf der Hand: durch das Handeln der Götter. Es muss darum gehen, die Gottheiten, d.h. jene Kräfte, welche die Ordnung garantieren und das Chaos eindämmen, auch weiterhin den Menschen gewogen zu halten. Und das geschieht auf zwei Wegen: durch Kulte und Riten und durch den König.

Der Kult, der ‚Gottesdienst‘, bei dem der Gottheit geopfert wurde, war zentral, und zwar im Sinne eines Aktes zur Welterhaltung. Die Rituale und Kulte der altorientalischen Religionen bekommen vor diesem Hintergrund eine klare Funktion. Sie sind auf das Weltbild bezogen, sie dienen dem Erhalt der bestehenden Welt und sind – will man es pointiert formulieren – letztlich Steuerungsmechanismen für den Bestand des Weltlaufes.¹² Denn wenn den Göttern nicht geopfert wird und sie sich womöglich von der Welt abwenden, dann bricht das Chaos aus – bzw., um es genauer zu sagen, *bricht* in die geordnete Welt *ein*. Das Chaos, die nicht-geordnete Welt, ist mit der Schöpfung nicht ein für allemal überwunden, sondern diese Welt besteht fort als ein lebensfeindlicher und bedrohlicher Bereich. Im ersten Schöpfungsbericht findet sich diese Vorstellung noch hinter der Formulierung von der ‚Feste‘, die Gott „zwischen den Wassern“ gemacht hat (Gen 1,6). Diese – wie es im hebräischen Text heißt – „gehämmerte“ Feste¹³ grenzt den geordneten, geschaffenen Bereich vom ungeordneten, chaotischen ab. Eine bildliche Umsetzung dieser Vorstellung durch den Schweizer Alttestamentler Othmar Keel gibt dies sehr anschaulich wieder:¹⁴

¹² Dazu B.U. Schipper, Vom Pharao zum Tempel – Transferprozesse im ptolemäischen Ägypten, in: G. Ahn/R. Langer/J. Snoek (Hg.), Ritualtransfer (im Druck für 2007).

¹³ Vgl. zur Wortbedeutung und dem religionsgeschichtlichen Material H. Seebass, Genesis I. Urgeschichte (1,1–11,26), Neukirchen-Vluyn 1996, 68.

¹⁴ Vgl. O. Keel/S. Schroer, Schöpfung, 107 (Abb. 85). Vgl. auch B. Janowski, Art. ‚Weltbild‘, in: RGG⁴, Bd. 8, 1409–1414, 1409 (Abb. 1), mit Beschreibung der einzelnen Elemente.



Die Arme des Gottes JHWH tragen den ganzen Kosmos mit Himmel und Erde. Dabei gehen die Arme hier aus einer Torarolle hervor. Den geoffenbarten Willen des alttestamentlichen Gottes und sein Gesetz gilt es zu befolgen. Wenn die apokalyptischen Texte späterer Zeit neben dem angekündigten Weltuntergang vor allem ein bestimmtes Verhalten einfordern, so basiert diese Vorstellung letztlich auf diesem Weltbild. Die Welt wird von Gott getragen, und wenn sich dieser von der Welt abwendet, womöglich, weil die Menschen seinen Willen nicht befolgt haben, so bricht alles zusammen. Die Geschichte, in der dieses erzählt wird, findet sich nicht weit vom ersten Schöpfungsbericht entfernt. Es ist der Bericht von der Sintflut in Gen 6,7–9,17. Gott wendet sich von der Welt ab, die Schleusen des Himmels öffnen sich und die Urflut, das Chaoswasser strömt auf die Erde. Im Rahmen der biblischen Geschichte gehören die Erschaffung der Welt und die Geschichte von der Sintflut wesentlich zusammen;

nicht umsonst sind sie Teil ein und desselben Literaturwerkes, der sogenannten Priesterschrift, deren Verfasser gerade am Kult und dem Heiligtum interessiert waren.¹⁵

Außerhalb Israels war die Sicherung der Welt noch mit einer zweiten Größe verbunden – dem König. Der König steht der Gesellschaft und dem Staat vor, und er ist zugleich der oberste Kultvollzieher, denn allein er bewegt sich auf Augenhöhe zu den Göttern. Der Grund hierfür findet sich wiederum in den Schöpfungsmythen. So gibt es in Ägypten eine Reihe von Texten, die letztlich nur vordergründig über die Erschaffung der Welt berichten. De facto geht es ihnen um die Klarstellung, wer die Gesellschaftspyramide des Staates anführt. Der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann hat für die ägyptischen Texte den Begriff der ‚Kratogonien‘ eingeführt.¹⁶ Es geht um die Etablierung von Herrschaft, denn der Pharao ist qua Amt göttlicher Natur. Er ist die irdische Verkörperung des Horus, bevor er im Jenseits nach seinem Tod mit Osiris eins wird. Indem er selbst ein Gott ist, kann er den Göttern auch begegnen, mit ihnen agieren und sie „gnädig stimmen“, wie es in ägyptischen Texten heißt.¹⁷ Der König als direkter Nachkomme der Götter erhält herausragende Bedeutung – und zwar nicht nur für das Gemeinwesen selbst, den Staat, sondern auch für den Bestand der Welt: Ein Text aus dem Alten Ägypten bringt dies in eindrucksvollen Worten zum Ausdruck. Darin heißt es:¹⁸

(§ 2) Preist den König (Zugehörig-zur-Maat-des-Re), er möge ewig leben in eurem Innersten. Vereinigt euch mit seiner Majestät in euren Herzen. [...] Er ist Re, durch dessen Strahlen man zu sehen pflegt. Er ist der, der die beiden Länder mehr erleuchtet als die Sonnenscheibe. (§ 3) Sein heißer Atem brennt mehr als die Flamme des Feuers. [...] (§ 5) Er ist Chnum für jeden Leib, Erzeuger, der die Menschheit entstehen ließ. Er ist

¹⁵ Vgl. dazu B. Janowski, Tempel und Schöpfung, in: Jahrbuch biblische Theologie 5 (Schöpfung und Neuschöpfung), Neukirchen-Vluyn 1990, 37–69.

¹⁶ Vgl. J. Assmann, Rezeption und Auslegung in Ägypten, in: R.G. Kratz/T. Krüger (Hg.), Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld (OBO 153), Fribourg/Göttingen 1997, 125–139, 129.

¹⁷ Vgl. zum Belegspektrum des Wortes *hṯp* A. Erman/H. Grapow, Wörterbuch der Aegyptischen Sprache, Bd. III, Leipzig 1926/1931, 185f.

¹⁸ Zitiert nach B.U. Schipper, Von der Lehre des Schetep-jb-Re zur Loyalistischen Lehre, in: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 127 (1998), 161–179, 164.

Bastet, die die beiden Länder schützt. Der, der ihn preist, wird einer sein, den sein Arm schützt. Er ist Sachmet gegen den, der (seinen) Befehl übertritt. Der, den er haßt, wird im Elend sein.

Die besondere Stellung des Königs im ägyptischen Weltbild wird im Text überdeutlich. Dabei veranschaulicht die Gleichsetzung mit der katzen gestaltigen Göttin Bastet, welche die beiden Landesteile Ägyptens, Ober- und Unterägypten, schützt, und der löwenköpfigen Göttin Sachmet die göttliche Qualität des Königs. Er kann in seinem Handeln wie die genannten Gottheiten agieren. „Der, der ihn preist, wird einer sein, den sein Arm schützt“, so heißt es im Text, und man könnte ergänzen, und der, der ihn verachtet, wird von seinem Arm zertrümmert – so wie es in dem bekannten altägyptischen Ritual des ‚Erschlagens der Feinde‘ beispielhaft dargestellt ist.¹⁹



Wenn der König die Feinde oder den Repräsentanten eines fremden Volkes erschlägt, dann tötet er nicht einfach einen

¹⁹ Vgl. zur Bedeutung dieses Rituals S. Schoske, Das Erschlagen der Feinde, Diss. phil., Heidelberg 1982, 15–22. Die Abbildung ist entnommen: O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Zürich u.a. ²1977, 103 (Abb. 398).

Feind, sondern dies stellt zugleich den Sieg der Ordnung gegen das Chaos dar. Der König ist der Garant der Ordnung, er sichert mit seinem Handeln den Lauf der Welt. Insofern mussten die Pharaonen ihre Kriege gewinnen, und selbst wenn dies in der Realität einmal nicht so war, so reden die ägyptischen Texte doch immer von einem Erfolg – getreu dem Motto „Pharao siegt immer“²⁰.

Auf den ersten Blick mag so ein Weltbild recht einfach erscheinen. Auf der einen Seite der ägyptische Staat als Sinnbild für die geschaffene Welt, auf der anderen die Fremdvölker als Verkörperung des Chaos und damit der Kräfte, die die Ordnung gefährden. Diese Vorstellung atmet jedoch – und das ist das Besondere – bereits jenen Dualismus, der für die spätere Apokalyptik so zentral ist. Auch wenn Schöpfung und Chaos so noch nichts mit dem apokalyptischen Denken des 2. Jahrhunderts v. Chr. zu tun haben, so bilden sie doch den traditionsgeschichtlichen Hintergrund, vor dem die Apokalyptik zu lesen ist.²¹ Zugleich bringt diese, am Alten Ägypten veranschaulichte Vorstellung zum Ausdruck, dass endzeitliche Szenarien immer mit Weltdeutungsvorgängen einhergehen. Sie speisen sich aus einem bestimmten Weltbild und vertreten letztlich einen spezifischen, interpretierenden Blickwinkel. Dies wird deutlich, wenn man sich einen Text betrachtet, der als einer der ältesten Texte überhaupt so etwas wie ein apokalyptisches Szenario entwirft, die sogenannte ‚Prophezeiung des Neferti‘.²² Denn dieser Text steht für die sogenannte ‚Krise des altorientalischen Weltbildes‘.

²⁰ Vgl. zu den Grundlagen der ägyptischen Königsideologie R. Gundlach, *Der Pharao und sein Staat*, Darmstadt 1998, 11–23.

²¹ Vgl. dazu schon H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895.

²² M.W. hat dies als erster der Altertumswissenschaftler R. Reitzenstein erkannt: *Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur* (NGWG.PH, Heft 4), Göttingen 1904, 309–332.

2. Die Krise des altorientalischen Weltbildes

Die Prophezeiung des Neferti aus dem Beginn des 2. Jahrtausends v. Chr.²³ erzählt von einem ägyptischen Priester namens Neferti. Dieser lebte am Königshof und sagte die Zukunft an. Er weissagte eine Zeit des Unheils und eine Zeit des Heils: Erstere ist bestimmt durch chaotische Zustände, Zustände, in denen die Schöpfung aufgehoben zu sein scheint. „Was geschaffen wurde, wird sein, als wäre es nie geschaffen“, so heißt es im Text, und es wird betont: „Re (der Sonnengott) wird von neuem beginnen müssen, das Land zu erschaffen.“²⁴ In der Folge werden chaotische Zustände in Natur und Menschenleben geschildert:

(24) Die Sonne ist verhüllt (25) und scheint nicht, damit die Menschen sehen [...] (26) Die Ströme Ägyptens sind leer. Man (27) kann die Gewässer zu Fuß durchschreiten und muss nach Wasser suchen, damit die Schiffe es befahren können. (46) Das Land geht zugrunde, wenn [man] Gesetz[e] erlässt, die immer wieder durch die Taten verletzt werden, so dass man ohne Handhabe ist.

Der Text schildert ein soziales Chaos mit Bruderkampf, Mord und Totschlag sowie eine kosmische Katastrophe mit dem Ausbleiben der lebenswichtigen Sonne und des nicht weniger wichtigen Wassers. All dies wird im Text sehr ausführlich geschildert, während die Darstellung der Heilszeit recht knapp gehalten ist. Es reicht ein allgemeiner Hinweis:

(61) Freut euch, oh seine Zeitgenossen! (...) Schert euch zum Bösen, (ihr), die (ihr) an Auflehnung denkt! (63) Wurde doch euer Mund bereits aus Furcht vor ihm zum Schweigen gebracht. Die Asiaten werden durch seine Klinge fallen, die (64) Libyer werden durch sein Feuer fallen, die Aufrührer durch sein Wüten, die Rebellen durch (65) seine Autorität, denn die Uräusschlange an seiner Stirn beruhigt die Empörer (für) ihn.

Die Rede von der Uräusschlange und vom Schlagen der Asiaten verdeutlicht, um wen es geht. Ein neuer König tritt auf und die

²³ Der Text datiert in die 12. Dynastie. Vgl. dazu G. Burkard/H.J. Thissen, Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte I, Münster/Hamburg/London 2003, 136.

²⁴ Übersetzung anhand der Textausgabe von W. Helck, Die Prophezeiung des Nfr.tj (KÄT 2), Wiesbaden 1970. Auf philologische Einzelheiten wird an dieser Stelle verzichtet.

Welt ist wieder in Ordnung. „Die Ma`at tritt wieder an ihren Platz zurück, die Isfet (die Lüge/das Chaos) ist beseitigt“. So heißt es knapp und lapidar in Zeile 68f des Textes. Der König tritt auf, eine neue Herrschaft wird installiert und die Ordnung gilt wieder. Während zuvor der Zustand als so aussichtslos beschrieben wurde, dass der Sonnengott Re die Welt von neuem erschaffen müssen, ist das Chaos mit der Ankunft des Königs nun überwunden. Er setzt die Ordnung wieder ein – hier mit dem für die ägyptische Kultur zentralen Begriff der ‚Ma`at‘ bezeichnet²⁵ – und das Chaos, die widernatürlichen Kräfte sind wieder in ihre Schranken verwiesen.

Dieser Text, die Prophezeiung des Neferti, ist geradezu ein Paradebeispiel für die Vorstellung vom König als demjenigen, der den Lauf der Welt garantiert und mit seiner Thronbesteigung die chaotischen Kräfte überwindet.²⁶ Und er ist zugleich ein einziges Plädoyer für das Königtum. Es geht darum, den ägyptischen Staat, so wie er ist, zu erhalten. Das endzeitliche Szenario dient nicht etwa dazu, die Ordnung zu verändern oder eine Revolution durchzuführen – es hat vielmehr die Funktion, die alte Zentralgewalt neu zu legitimieren. Dies wird im Text daran erkennbar, dass der neue König, der kommt und das Chaos überwindet, mit Namen genannt wird. „Es wird aber ein König aus dem Süden kommen“ heißt es in Zeile 58, „sein Name wird Ameni, der Triumphierende, lauten.“ Der König, auf den hier angespielt wird, ist Amenemhet I., der Begründer der 12. Dynastie und damit einer neuen Zentralgewalt in Ägypten.²⁷ Vorausgegangen war eine Zeit, in der es keinen König gab, eine Zeit, die in den ägyptischen Texten als Zeit des Chaos bezeichnet wird. Die ägyptologische Forschung hat sich oftmals von dem Bild, das die Texte entwerfen, leiten lassen. Die sogenannte erste Zwischenzeit, d.h. die Zeit nach dem Alten Reich, nach der Periode der ägyptischen Kultur, in der die Pyramiden gebaut wurden und Ägypten eine erste Phase der Blüte erlebte, diese Zeit wurde als chaotisch angesehen, eine Zeit ohne Zentralgewalt, das Land in

²⁵ Vgl. dazu J. Assmann, *Ma`at*, München 1990, 35–39.

²⁶ Vgl. E. Blumenthal, *Weltlauf und Weltende*, 133.

²⁷ Vgl. zu den historischen Abläufen die klassische Darstellung von E. Otto, *Ägypten*, Stuttgart 1953, 124ff, und den Überblick bei T. Schneider, *Lexikon der Pharaonen*, München ²1996, 72–74.

Aufbruch, soziales Chaos – ganz so, wie es die Texte darstellen. Erst neuere archäologische Forschungen haben dazu verholfen, die historischen Sachverhalte selbst zur Kenntnis zu nehmen, und zwar ohne die Brille der Texte. Und was sich da zeigt, ist äußerst interessant. Denn es lässt sich anhand der Funde nicht etwa ein Chaos oder soziale Unruhe nachweisen, sondern vielmehr eine Verschiebung der Macht im Land.²⁸ Die regionalen Eliten, die Gouverneure und Fürsten der einzelnen Provinzen kamen zu Macht und lösten sich von der schwachen Zentralgewalt. Der König in seiner Hauptstadt war demgegenüber machtlos, die lokalen Machtzentren mit ihren eigenen Kultorten waren selbstständig. Mit anderen Worten: die Rede vom sozialen Chaos, die Formulierung in den Texten jener Zeit, dass das Land in Aufbruch war, diese Rede gilt nur, wenn man den Blickwinkel der Hauptstadt und der Beamtschaft wählt.

(47) Ich will dir zeigen, wie der Herr trauert, während der Pöbel zufrieden ist (48). Der Nichtsteuerer hat sich die Taschen gefüllt, der Arbeitende ist leer ausgegangen.

Es zeigt sich deutlich, dass der Text einen sozialen Wandel widerspiegelt. Die Situation ist nicht das blanke Chaos, sondern eine Veränderung des sozialen Systems, ein Wandel, bei dem die Beamtschaft der Hauptstadt ihre Privilegien verloren hatte und die lokalen Kultzentren, die bis dahin eher durch die Hauptstadt marginalisiert wurden, nun über eigene Macht verfügten. Ein Satz wie „Der Mittellose wird Besitztümer anhäufen, während der Vornehme stehlen muss, um existieren zu können“ (56f) macht zugleich den Blickwinkel deutlich, von dem aus dieses Szenario beschrieben wurde: Es sind diejenigen, die vorher Privilegien hatten, die Oberschicht. Von der Warte der Beamtschaft der Hauptstadt aus, ist es ein Verfall der Ordnung, wenn auf einmal andere soziale Gruppen Machtbefugnisse erhalten, die vorher allein dem König und der Zentralgewalt zustanden. Vom Blickwinkel der lokalen Eliten aus ist dies jedoch – so

²⁸ Vgl. dazu S.J. Seidlmayer, *The First Intermediate Period*, in: I. Shaw (Hg.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, Oxford 2000, 118–147, und ders.: *Wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung im Übergang vom Alten zum Mittleren Reich*, in: J. Assmann/G. Burkard/V. Davies (Hg.), *Problems and Priorities in Egyptian Archeology*, London/New York 1987, 175–217.

könnte man formulieren – kein Chaosszenario, sondern ein Segen. Es zeigt sich hier deutlich, dass das, was Heil und Unheil ist, letztlich eine Frage der Definition ist. Zugespitzt formuliert: Das endzeitliche Szenario ist nur für die einen eine Bedrohung, für die anderen kann es der angestrebte Zustand sein.

Im vorliegenden Text gewinnt diese Aussage dadurch Bedeutung, dass der Text aus der Zeit stammt, als der neue Herrscher bereits an der Macht war. Zwar gibt sich der Text im Gewande einer alten Zukunftsweissagung, aber er datiert in die Zeit des neuen Königs.²⁹ Vor diesem Hintergrund wird die Funktion des Textes deutlich. Es geht seinem Verfasser nicht um die Beschreibung realer Verhältnisse, sondern um deren Bewertung. Die Rede von Unheil und Heil soll dazu verhelfen, das neue Königtum als Heilszustand und die Zeit davor, die 1. Zwischenzeit, als einen illegitimen Zustand, als Chaos auszuweisen. Das Schema von Heils- und Unheilszeit wird hier zu einem Modell der Weltdeutung mit einer klaren Pragmatik. Es geht um die Wiederherstellung des alten Zustandes und die Überwindung einer sozialen Umwälzung, die sich in der 1. Zwischenzeit vollzogen hat.

Inwiefern aber trägt dies nun etwas aus für die Frage nach den Anfängen apokalyptischen Denkens? Wenn man die zentralen bisher dargelegten Aspekte noch einmal kurz zusammenfassen will, so muss zweierlei festgehalten werden.

1) Weltuntergangsszenarien im Alten Orient speisen sich aus dem altorientalischen Weltbild. Dieses funktioniert durch das Gegenüber von Schöpfung und Chaos, bei dem der Bestand der Welt durch das Handeln der Götter gesichert wird. Diese gilt es zufrieden zu stellen, sei es durch den Kult oder durch das Agieren des Königs, der im Alten Ägypten als derjenige auftreten kann, der das Leben gibt und die Ordnung garantiert.

2) Diese Lehre von der Welt und der Bedeutung des Königs war offenbar geeignet, auf bestimmte historische Situationen angewendet zu werden. Und zwar mit einer klaren Funktion, wie es die Prophezeiung des Neferti verdeutlicht. Dabei kann das Schema von Unheilszeit und Heilszeit, wie es in der Lehre von der Erschaffung der Welt und der Bedeutung des Königs angelegt

²⁹ Vgl. dazu oben Anm. 23.

ist, zu einer Art hermeneutischem Schlüssel werden, um die Welt zu deuten. Im vorliegenden Fall ist es eine Zeit des sozialen Wandels und des Umbruchs einer Gesellschaft, die von einem bestimmten Blickwinkel her interpretiert wird und mit einem klaren Vorzeichen versehen wird. Wenn man die weitere Geschichte der Apokalyptik betrachtet, dann zeigt sich genau dieses Phänomen. Das Gegenüber zweier Zeiten wird zu einer Deutungskategorie mit einer klaren Bestimmung dessen, was als ‚Heil‘ und was als ‚Unheil‘ gilt. Allerdings tritt im Laufe der Entwicklung eine zentrale Veränderung ein – die Ersetzung des zyklischen Weltbildes durch das lineare.

3. Die Anfänge der Apokalyptik

Mit dem Einfluss des Hellenismus auf die altorientalischen Kulturen kommt es auch zu einem Wandel im Denken. Die Vorstellung vom Weltlauf, der sich im Zyklus vollzieht und bei dem, wie es der Religionshistoriker Erik Hornung bezeichnete, die „Geschichte als Fest“ zelebriert werden kann,³⁰ wird ersetzt durch ein lineares Verständnis von Zeit und Geschichte. Dabei zeigt sich eine Veränderung der Tradition hin zu einer echten Zukunftsansage; es kommt zu einer ‚Eschatologisierung‘ kultur-spezifischer Vorgaben.

Die alttestamentliche Forschung hat seit der Entdeckung der anfangs genannten Schriften immer wieder die Frage der religionsgeschichtlichen Einflüsse auf die antik-jüdische Apokalyptik diskutiert. Von einem religionsgeschichtlichen Blickwinkel aus wird man nicht nur von direkten Einflüssen, sondern auch von einem kulturübergreifenden Phänomen sprechen. Dabei spielen verschiedenen Faktoren ineinander, seien es politische, soziale oder theologische. So tritt zur Ausbreitung des Hellenismus und den damit verbundenen politischen Veränderungen³¹ ein theolo-

³⁰ Vgl. E. Hornung, *Geschichte als Fest*, Darmstadt 1966. Eine Darstellung der Grundgedanken des längst vergriffenen Bandes findet sich bei E. Hornung, *Geist der Pharaonenzeit*, Düsseldorf/Zürich 1999, Kap. 147–163.

³¹ Vgl. zu den politischen Abläufen G. Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire*, London/New York 2001.