

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an Biblischen
Lehrstühlen Österreichs hg.v. Peter Arzt und Michael Ernst

Jahrgang 6	Heft 2	1997
-------------------	---------------	-------------

A. Vonach: Die sogenannte „Kanon- oder Ptahotepformel“. Anmerkungen zu Tradition und Kontext einer markanten Wendung	73
E. Kellenberger: Der geplagte Mose. Plädoyer für ein nicht-moralisierendes Verständnis von אֱשֶׁת und παύς	81
F. Böhmisch: Die Textformen des Sirachbuches und ihre Zielgruppen	87
O. Dangl: Vom Traum zum Trauma. Apokalyptische Literatur im aktuellen Kontext	123
M. Öhler: Homosexualität und neutestamentliche Ethik	133

Institut für Ntl. Bibelwissenschaft – Salzburg
Österreichisches Katholisches Bibelwerk
Klosterneuburg

Protokolle zur Bibel

Herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen an
Biblichen Lehrstühlen Österreichs

Schriftleitung

Dr. Peter ARZT und Dr. Michael ERNST
Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft
Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

Adressen der Mitarbeiter

Mag. Franz BÖHMISCH, Bethlehemstraße 20, A-4020 Linz. – Dr. Oskar
DANGL, Nonntaler Hauptstraße 31a, A-5020 Salzburg. – Dr. Edgar
KELLENBERGER, Kanonengasse 1, CH-4410 Liestal. – Dr. Markus
ÖHLER, Rooseveltplatz 10/10, A-1090 Wien. – Mag. Andreas
VONACH, Karl-Rahner-Platz 3, A-6020 Innsbruck.

Abonnement

Erscheinungsweise: zweimal jährlich (Frühjahr und Herbst)

Umfang: je Heft ca. 70 Seiten

Abonnement-Bestellungen: können im In- und Ausland an jede Buchhandlung
oder direkt an den Verlag Österr. Kath. Bibelwerk, Postfach 48,
A-3400 Klosterneuburg, gerichtet werden.

Abonnement-Preise: ab 1.1.97 jährlich öS 135,- bzw. DM 19,50 bzw. sfr 18,-
(jeweils zuzüglich Versandkosten)

Einzelheftpreise: öS 70,- bzw. DM 10,10,- bzw. sfr 9,30
(jeweils zuzüglich Versandkosten)

Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensionsexemplare
zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

Die Zeitschrift „Protokolle zur Bibel“ ist das Publikationsorgan
der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an Biblichen Lehrstühlen Österreichs.

Internet: http://www.edvz.sbg.ac.at/nbw/docs/pzb_home.htm

© 1997 Verlag Institut für Ntl. Bibelwissenschaft, Salzburg
Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg

Alle Rechte vorbehalten.

VOM TRAUM ZUM TRAUMA

Apokalyptische Literatur im aktuellen Kontext

Oskar Dangl, Salzburg

Abstract: Der Beitrag möchte Nähe und Ferne apokalyptischen Denkens (unter besonderer Berücksichtigung von Dan 7) zur postmodernen Problemstellung im allgemeinen und zur literaturwissenschaftlichen im besonderen herausarbeiten. Während biblische Texte, wohl unter Voraussetzung der Existenz und des Wirkens Gottes, den Traum von der Zukunft durch Ende träumen, leidet die (post-)moderne Welt am Trauma des Endes ohne Ende.

1. Der Kontext: Postmoderne und Literaturwissenschaft¹

1.1. *Das postmoderne Trauma: Der Exzeß des Endes ohne Ende*

„Ratlos vor der Apokalyptik“, konstatierte einst ein berühmt gewordener bibeltheologischer Buchtitel.² Gilt das immer noch? Stehen wir ratlos vor der biblischen Apokalyptik? Und wenn ja, warum? Weil sie uns so fern ist, oder weil wir ihr so nah sind?

Um an die jüdisch-biblische Problemstellung heranzuführen, möchte ich den aktuellen Kontext der Frage nach der Apokalyptik ansatzweise ausleuchten durch einen, dem Zwang zur Häresie gehorchend, auswählenden Blick in die Postmoderne-Debatte und die Literaturwissenschaft.

N. Lohmann meinte 20 Jahre nach K. Koch in seinem kleinen Beitrag „Die Beschreibung der Zukunft“,³ wir würden heute in extrem verunsicherten Zukunftsperspektiven leben. Der Grund der Verunsicherung sei

¹ Es handelt sich bei diesem Beitrag um die für den Druck überarbeitete Fassung einer Gastvorlesung am Institut für Germanistik der Universität Salzburg (5.12.96). Ich danke Frau Prof. Dr. Schmid und Frau Dr. Greiner für die Ehre dieser Einladung!

² Vgl. K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Gütersloh 1970.

³ N. Luhmann, *Die Beschreibung der Zukunft*, in: R. Maresch (Hg.), *Zukunft oder Ende. Standpunkte – Analysen – Entwürfe*, [München] 1993, 469–478.

aber nicht mehr Gott, sondern das System der Gesellschaft. Von apokalyptischen Perspektiven werde allenfalls noch metaphorisch gesprochen. In früheren Epochen sei das Leben zwar auch als gefährdet erfahren worden, jedoch nur akzidentell, nicht substantiell. Geschichte habe es nur im Bereich des Akzidentellen gegeben. An der *harmonia mundi* sei nicht gezweifelt worden.

Dieses Modell sei in der Neuzeit nicht mehr zu halten gewesen. Schließlich und endlich sei Geschichte gar als Evolution rekonstruiert worden. Daher laute unsere Frage: Was wird aus der Gesellschaft, aus der Menschheit? Das eigentliche Problem der Moderne liege in der Zeitdimension. Wir nähmen die Zukunft in Form des gegenwärtigen Entscheidungsrisikos wahr. Das Risiko der Entscheidung ersetze aber nicht Gott. Es gebe nämlich Kontexte, wie z.B. den ökologischen, die von solcher Komplexität sind, daß eine Risikozurechnung auf einzelne Entscheidungen unmöglich werde. D.h.: Über die Zukunft werde die gesellschaftliche Evolution entscheiden! Dieses indisponible Schicksal nähere wohl unsere Sorge, die wir mit unseren Risikokalkulationen nur sehr vordergründig abarbeiten könnten.

J. Baudrillard hingegen bedauert die Abwesenheit des Schicksals.⁴ „Es wird kein Ende geben“,⁵ lautet seine Klage. Wir seien nämlich im Exzeß des Endes, der kein Ende finde. Beschleunigung habe offenbar zum Ende der Linearität von Geschichte geführt. Nun sei es aus mit dem Ende. Unsere komplexen Systeme könnten kein Ende mehr finden. Daher gebe es auch keine Zukunft mehr! Das Problem sei: Wir entfliehen dem Tod, würden unsterblich. Es ist schlimm, daß es kein Ende gibt! Das „Überlebte“, was sich überlebt hat, dauert endlos an.

Vergleicht man J. Baudrillards Diagnose und Interpretation der aktuellen Lage mit klassischen Systematisierungen, wie sie etwa H. Staudinger präsentiert,⁶ dann fällt auf, daß offenbar eine der beiden von ihm genannten grundlegenden Zeiterfahrungen bei Baudrillards Diagnose ausgefallen ist. H. Staudinger unterscheidet nämlich zwei Zeiterfahrungen: (a) die rhythmische Zeit und (b) die irreversible Zeit. Die Irreversibilität der Zeit führe zur Unberechenbarkeit. Die Wissenschaft habe sich daher seit Aristoteles auf die Erforschung des Zyklischen konzentriert, um Ge-

4 Vgl. J. Baudrillard, *Weder Zukunft noch Ende – Die Reversion der Geschichte*, in: R. Maresch (Hg.), *Zukunft* (Anm. 3) 479–490.

5 So der Beginn des Artikels von Baudrillard, *Zukunft* (Anm. 4) 479.

6 Vgl. H. Staudinger, *Zeit und Wirklichkeit*, in: C.P. Thiede (Hg.), *Zu hoffen wider die Hoffnung. Endzeiterwartung und menschliches Leid in der modernen Literatur* (Reihe „Christlicher Glaube und Literatur“ 6/7), Paderborn 1996, 11–25.

setzmäßigkeiten zu entdecken. Das darauf aufbauende Weltbild der klassischen Naturwissenschaften sei aber mittlerweile längst erschüttert worden. Die irreversible Zeit habe sich als stärker erwiesen als die rhythmische. Während die rhythmische Zeit Systeme stabilisiere, löse die irreversible Zeit diese auf und schaffe neue. Alles unterliege der irreversiblen Zeit. Jedes System finde daher sein Ende. Da alle Gebilde dieser irreversiblen Zeitlichkeit anheim gegeben seien, verfielen sie alle dem Untergang. Untergang sei aber nicht einfach gleichzusetzen mit absoluter Auflösung ins Nichts, sondern sei vielmehr zu verstehen als Übergang in einen anderen Zustand. Gerade die Irreversibilität von Zeit scheint bei Baudrillard ausgefallen zu sein. Daher erscheint offenbar auch kein Ende mehr möglich.

Der Verlust des Endes aber scheint nur vordergründig ein Gewinn zu sein. R. Maresch spricht ganz ähnlich wie Baudrillard von einer Krise der Linearität der Zeit.⁷ Früher sei Untergang immer nahtlos an Anfang gebunden gewesen. Alles Reden vom Niedergang habe immer auch die Hoffnung auf den Keim des Neuen mit der Wende zum Besseren enthalten. Ende als Wende! Doch heute sei der Blick auf anderes, eine Gegen-gesellschaft z.B., nicht einmal mehr im Imaginären, Illusorischen aufzuspüren.⁸ Darin liege die eigentliche Katastrophe! Das gehe so weit, daß die Postmoderne nicht mehr als Selbstaufklärung der Aufklärung verstanden werden könne. Sie sei vielmehr die objektive Phantasmagorie einer Gesellschaft, die „jenseits aller philosophischen Spekulation(en) in bewährter ordnungspolitischer Manier mit dem Ungewissen und Unberechenbaren, Unwahrscheinlichen und Unbestimmten ... – kurz, mit Gott zu rechnen begonnen hat“.⁹ Es ist kaum anzunehmen, daß R. Maresch das positiv versteht als hoffnungsträchtiges Zeichen. Im Rückgriff auf Gott sieht er nämlich wohl bloßen Fundamentalismus, dem er den Nihilismus als Chance entgegenstellt. Gibt es auch einen nicht-fundamentalistischen Rückgriff auf Gott? Oder ist gar atheistische Hoffnung möglich?

Zwischenresümee: Offenbar kann man in postmoderner Zeit nicht mehr, wie das früher möglich schien, auf die Kraft der Linearität der Zeit, auf die irreversible Zeitlichkeit, vertrauen. Mit dem Ende war auch die Hoffnung auf Neues, auf die Wende zum Besseren verknüpft. Nun heißt

7 Vgl. R. Maresch, Im Übergang begriffen – ohne „Wohin“?, in: Maresch (Hg.), Zukunft (Anm. 3) 9–20.

8 In der biblisch orientierten Theologie gibt es solches hingegen noch: Vgl. z.B. die Sammlung von N. Lohfink, Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Freiburg 1982. Er versteht Kirche als „Gegengesellschaft“.

9 So Maresch, Übergang (Anm. 7) 18.

es: Es wird kein Ende geben (J. Baudrillard). Damit schwindet auch und in erster Linie die Hoffnung.

Die naturale Wahrnehmung der Geschichte als Evolution, die die personal bestimmte abgelöst hat und offenbar zur Überwindung des Subjekts (erst Gott, dann Mensch) geführt hat, mündet keineswegs in angst-freies Leben. Gerade die Evolution nährt die Sorge um die Zukunft. Was wird aus der Gesellschaft, aus der Menschheit? Bleiben wir dem Exzeß des Endes ausgesetzt, wenn es kein Ende geben wird und darf? Oder löst die Evolution des Bestehenden nur darum Sorge oder gar Angst bei uns aus, weil wir etwas zu verlieren haben? Wird Veränderung etwa deshalb als bedrohlich erlebt, weil wir vom *status quo* profitieren? Weil wir daher gar keine Veränderung wünschen? Oder nehmen wir durchschnittlich gar nicht wahr, daß wir im Exzeß des Endes leben? Stehen wir deswegen „ratlos vor der Apokalyptik“? Sollten wir uns nicht das Ende wünschen?

1.2. *Moderne Literatur zwischen Traum und Trauma*

Ein kurzer Blick in die moderne Literatur scheint dies nicht zu empfehlen. Seit dem 19. Jahrhundert werde in der Literatur die Apokalypse häufig reduziert auf Katastrophen und Weltuntergangsvisionen: so das zusammenfassende Urteil bei Th. Baumann.¹⁰ Damit werde „das Eigentliche der jüdisch-christlichen Apokalyptik jedoch ausgeblendet: daß der Untergang, das Gericht, nur die (notwendige) Vorstufe für die neue Welt ist, daß die Erlösung und nicht der Untergang der Welt am Ende steht“.¹¹

Th. Baumann nennt zwei Beispiele aus der jüngeren Literatur, die Hoffnung stiften, ermutigen und Angst nehmen wollen: C.S. Lewis („Die Tür auf der Wiese“ bzw. „Kampf um Narnia“) und H.-J. Hahn („Umkehr in Babylon“).¹²

Zu einem ganz ähnlichen Urteil kommt auch J. K. Bleicher in ihrer Analyse der Gegenwartsliteratur.¹³ „Texte, die als Zufluchtsstätten der Hoffnung dienen könnten, sind im Vergleich zu negativen Utopien selten geworden in den letzten Jahren“.¹⁴ Und diejenigen literarischen Zufluchtsstätten der Hoffnung, die es noch gebe, „haben den Anspruch

10 Vgl. Th. Baumann, Über das Ende hinaus: Endzeiterwartungen in der christlichen Literatur von Jung-Stilling bis heute, in: Thiede (Hg.), Hoffnung (Anm. 6) 27–45, bes. 27.

11 Baumann, Ende (Anm. 10) 27.

12 Vgl. Baumann, Ende (Anm. 10) 42–45.

13 Vgl. J.K. Bleicher, Zwischen Erlösung und Apokalypse. Das Ende der Welt in der Gegenwartsliteratur, in: Thiede (Hg.) Hoffnung (Anm. 6) 47–64.

14 Bleicher, Erlösung (Anm. 13) 63.

des großen Utopieentwurfs aufgegeben".¹⁵ „Einzelne Epiphanien persönlicher Glückserfahrung ersetzen die gesellschaftliche Harmonie der Utopie".¹⁶

Der Pessimismus gehe so weit, daß auch die Figur des Teufels wiederentdeckt worden sei: so bei S. Heym („Ahasver“) und T. Dorst („Merlin oder das wüste Land“).¹⁷ Der Teufel symbolisiere den Geschichtspessimismus, den Zweifel an der Möglichkeit einer besseren Welt. Sein Triumph widerlege die Utopie. Es gebe keine Veränderung. Das Böse sei stärker.

Die atomare Aufrüstung ist offenkundig zu einem Synonym für die Apokalypse geworden. Geradezu fremd mutet in diesem Zusammenhang der Roman von I. Merkel „Die letzte Posaune“ an.¹⁸ Sie nämlich „verbindet die Vorstellung vom Weltuntergang mit der religiösen Hoffnung auf eine neue Schöpfung, auf eine neue Welt“.¹⁹ Damit nähert sie sich wohl dem Eigentlichen der jüdisch-biblischen apokalyptischen Literatur, der nun die Aufmerksamkeit gelten soll.

2. Apokalyptische Literatur im AT: Der Traum von der Zukunft durch Ende

2.1. *Das apokalyptische Trauma: Unmenschliche Herrschaft*

Von kleineren Textpartien in prophetischen Büchern abgesehen, repräsentiert innerhalb des AT vor allem das Buch Daniel (Dan) die Gattung der apokalyptischen Literatur. Ihm wende ich mich daher dann betont zu.²⁰

Zunächst aber die allgemeine Frage: Was ist und will apokalyptische Literatur? J. Maier²¹ qualifiziert apokalyptische Literatur als Krisensym-

¹⁵ Bleicher, Erlösung (Anm. 13) 64.

¹⁶ Bleicher, Erlösung (Anm. 13) 64. Damit endet ihr Beitrag.

¹⁷ Vgl. Bleicher, Erlösung (Anm. 13) 48–52.

¹⁸ Vgl. Bleicher, Erlösung (Anm. 13) 59f.

¹⁹ So das abschließende Restimee zu I. Merkel bei Bleicher, Erlösung (Anm. 13) 60.

²⁰ Zum Danielbuch vgl. aus der Fülle der Literatur: K. Koch, Das Buch Daniel (Erträge der Forschung 144), Darmstadt 1980; J.-Chr. Lebram, Das Buch Daniel (ZBK.AT 23), Zürich 1984; E. Haag, Daniel (NEB), Würzburg 1993; H. Niehr, Das Buch Daniel, in: E. Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1/1), Stuttgart 1995, 360–369; D. Bauer, Das Buch Daniel (NSK.AT 22), Stuttgart 1996.

²¹ Vgl. Maier J., Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels (NEB: Ergänzungsband zum AT 3), Würzburg 1990, bes. 122–125.263–266.

ptom. Sie sei Reaktion auf eine tiefe Krise des bis dahin herrschenden Geschichtsbildes in Form einer bestimmten Theologie. Dem Handeln Gottes werde ein Plan unterlegt, den der sog. „Apokalyptiker“ zu kennen vorgibt, „um seine eigenen politisch-religiösen Anliegen in seiner konkreten Gegenwart mit dem Nimbus der Offenbarungsautorität versehen durchsetzen zu können“. ²² Apokalyptische Entwürfe entstünden aus der Problematik der Naherwartung.

Wenn apokalyptische Literatur ein aus der Problematik der Naherwartung erwachsenes Krisensymptom darstellt, bleibt natürlich zu fragen, um welche Ursprungskrise es sich gehandelt hat, und was als nahe erwartet wurde. Die zur Entstehung des ganz kompliziert gewachsenen Danielbuches führende Krise ist wohl diejenige, die unter dem seleukidischen Herrscher Antiochus IV. (175–164 v.Chr.) ihren Höhepunkt erreichte. ²³ Obwohl Judäa eigentlich ein weltgeschichtlicher Nebenschauplatz war, kam es gerade dort zur Eskalation. Ausgangspunkt war ein interner Machtkampf innerhalb der Jerusalemer Priesterschaft um das Amt des Hohenpriesters. Dazu kam, daß eine Gruppe sogenannter Reformer versuchte, die alte Ordnung durch eine Art Polis-Verfassung zu ersetzen. Die sog. „Frommen“ sahen in diesen hellenisierenden Tendenzen und Neuerungen eine Angleichung an die heidnische Umwelt. Ihr Feind war der König, der den neu ernannten Hohenpriester Menelaos unterstützte. Freilich hatte auch der König einen Fehler begangen durch seinen Griff in die Tempelkasse und die Tempelschändung (bereits 169 v.Chr.). Es kam zum bewaffneten Widerstand gegen die „Reformer“. Der König wollte die beiden Fundamente der alten Ordnung, Tempel und Tora, brechen. Daher versuchte er, einen synkretistischen Kult zu Ehren des Zeus Olympios im Tempel von Jerusalem einzuführen. Das wurde von den „Frommen“ als ungeheuerliche Anmaßung empfunden. Sie reagierten mit militantem Widerstand unter der Führung der Hasmonäer (Makkabäer). Jerusalem wurde von ihnen erobert, der Tempel neu eingeweiht. Daran erinnert bis heute das Chanukka-Fest. Die makkabäischen Siege brachten aber auch nicht die erhoffte Wende zur Heilszeit, sondern endeten wieder, wie das bei vielen, wenn nicht allen Revolutionen

²² Maier, Zwischen den Testamenten (Anm. 21) 125.

²³ Vgl. zur Krise unter Antiochus IV.: Maier, Zwischen den Testamenten (Anm. 21) 148–152. Er bemüht sich um historische Gerechtigkeit ihm gegenüber, was vor allem angesichts der äußerst negativen Sicht in Dan 7–12, wo er zum Inbegriff des Bösen gestempelt wird, notwendig erscheint.

der Fall war, in menschlicher Machtanmaßung.²⁴ Sie wurde innerhalb des Judentums bald heftig kritisiert.²⁵ Umgekehrt standen natürlich die sog. „Frommen“ unter dem Druck, sich zu legitimieren. Dies geschah, indem Antiochus IV. zum Inbegriff des Bösen gestempelt wurde. Er wurde förmlich zum Anti-Jahwe stilisiert, gegen den sich die Hoffnung auf den Anbruch der Gottesherrschaft richtete.²⁶ – Also: Die Krise, welche hinter der Apokalyptik steht, war eine politische. Apokalyptische Theologie ist demnach auch als politische Theologie zu verstehen.²⁷ Das, was sie als nahe erwartet, ist wohl die Königsherrschaft Gottes. Sie kann aber offenbar nicht in menschlicher Herrschaft bestehen! Vielleicht wird daran auch klar, daß biblische Texte sich in ihrer Aussage und Wirkung auch gegen die Intention ihrer Autoren wenden können. Worte und Texte sind eben offenkundig selbständige Subjekte!

Die Wirkung apokalyptischer Literatur ist nach J. Maier nämlich keineswegs eine eindeutige, vielmehr könne sie eine gegensätzliche sein:²⁸ Einerseits könne sie Endzeithoffnungen aufputschen (offenbar bis zur Gewalt), andererseits trösten und beruhigen. Dieser mögliche Widerspruch entsteht wohl einerseits durch die Rolle des Lesers im Rezeptionsprozeß, andererseits wohl aber auch durch die Art der apokalyptischen Texte selbst, die ein hermeneutisches Problem eigener Art aufwirft.²⁹ Apokalyptische Texte deuteten geschichtlich-politische Ereignisse durch selbst wiederum sehr deutungsbedürftige Bilder, Symbole, Zahlen usw. Ihre Sprache ist offenbar in besonderem Ausmaß vieldeutig, rätselhaft, verschlüsselt. Das habe natürlich auch einen Vorteil: Sie seien immer wieder aktualisierbar.

²⁴ Vgl. Maier, *Zwischen den Testamenten* (Anm. 21) 152. Ähnlich W. Kellner, *Der Traum vom Menschensohn. Die politisch-theologische Botschaft Jesu*, München 1985, 24.

²⁵ Kellner, *Traum* (Anm. 24), denkt an die Schriften von Qumran, in denen der makkabäische König als ‚Frevelpriester‘ bezeichnet werde.

²⁶ Zur Figur des Anti-Jahwe vgl. Haag, *Daniel* (Anm. 20) 11f.

²⁷ Vgl. Kellner, *Traum* (Anm. 24) 24: Apokalyptik interessiere sich für Geschichte, weil sie an Politik interessiert sei. – Üblicherweise wird Apokalyptik als Geschichtstheologie wahrgenommen. Maier, *Zwischen den Testamenten* (Anm. 21) 123f, scheint aber einen erweiterten Standpunkt diesbezüglich einzunehmen: Bei apokalyptischer Literatur gehe es „um mehr als nur um Geschichtsspekulation mit akut-eschatologischer Akzentuierung, es handelt sich um erste Ansätze zu einer umfassenden religiös-spekulativen Erfassung der menschlichen Erfahrungsbereiche Welt und Geschichte.

²⁸ Vgl. Maier, *Zwischen den Testamenten* (Anm. 21) 265f.

²⁹ Zum hermeneutischen Problem apokalyptischer Literatur vgl. H. Rosenau, *Apokalyptische Endzeiterwartungen im Neuen Testament und in der frühchristlichen Literatur*, in: Thiede (Hg.), *Hoffnung* (Anm. 6) 65–78, bes. 73–78.

2.2. Der apokalyptische Traum: Zukunft durch Ende

Wenden wir uns nach dieser allgemeinen Charakterisierung apokalyptischer Literatur als Krisensymptom nun als Beispiel einem der wirkmächtigsten Texte aus dem Danielbuch zu: Dan 7 „Der Traum vom Menschensohn“.³⁰

Dan 7,1–18 spiegelt als Einzeltext selbst den Weg vom Trauma zum Traum.³¹ Nach einer Einleitung (V. 1) wird zunächst ein dunkler Alptraum geschildert (V. 2–8), den ein heller Hoffnungsraum ablöst (V. 9–18).

Der Alptraum besteht neben seiner Einleitung (V. 2–3) aus vier Teilen (V. 4–8): Die vier aus dem Chaosmeer auftauchenden Gestalten, welche die aufeinander folgenden geschichtlichen Weltreiche symbolisieren: Zunächst der Löwe mit Adlerflügeln (V. 4), der für das babylonische Weltreich steht. Dann der menschenfressende Bär (V. 5), das zum ‚Übermenschen‘ stilisierte Perserreich. Ihm folgt der Panther mit Flügeln (V. 6), das Symbol Alexanders des Großen. Sie alle übertreffend die Maschine (V. 7–8), das Bild der gegenwärtigen Regierung mit Antiochus IV. an der Spitze.

Seine Schreckensherrschaft kontrastiert der nun abrupt folgende Hoffnungsraum (V. 9–18). Die Stimmung ändert sich vollständig. Die Bilder werden hell. Hoffnung löst Düsternis und Angst ab. Was den Seher so froh macht, ist die Wahrnehmung des Gerichts. Es gibt eine Leitung, in deren Hand die Weltgeschichte liegt. Gott selbst ist aber nicht Teil des Traumes. Er wird durch eine ehrwürdige Gestalt vertreten, die nicht Gott ist. Eher scheint es sich um ein Symbol für die Geschichte zu handeln, und zwar nicht für die sich rhythmisch im Kreis drehende Zeit, sondern für die lineare, die etwas bewegt.³² „Die Einsicht, mit der die verschiedenen Bildteile hier zu tun haben, ist, daß Gott in der Geschichte wirkt und daß der Lauf der Geschichte jetzt endgültig die Richtung zum Guten nimmt“.³³

Das herrschende Unwesen wird vernichtet. Auch die anderen, früheren Herrschaftsformen sind am Ende, kommen nicht wieder. Ein Rückfall

³⁰ So der Titel von Kellner, Traum (Anm. 24).

³¹ Zu Text und Erklärung vgl. neben den Kommentaren zur Stelle vor allem Kellner, Traum (Anm. 24) 20–67. Dan 7,19–28 betrachtet er als Erweiterungen des ursprünglichen Textes (vgl. 63–66). Auf Details, so spannend sie für die leitende Fragestellung auch sein mögen, muß aus Platzgründen leider verzichtet werden.

³² Vgl. die schönen Ausführungen, die genau zur postmodernen Problemstellung vom Verlust der Linearität der Zeit passen, bei Kellner, Traum (Anm. 24) 47f.

³³ Kellner, Traum (Anm. 24) 48f.

in die Vergangenheit droht nicht! Es kommt eine neue Zeit: Der ‚Menschensohn‘ (V. 13). Er ist das Gegenteil der vier Unwesen: Eine neue Art der Regierung, eine neue Art des Umgangs der Menschen miteinander, eine wahrhaft menschliche nämlich!

Die Deutung (V. 16–18) ist selber Teil des Traumes. Die neue Lebensart wird eingeführt durch die „Heiligen des Höchsten“ (V. 18), das Israel, wie es sein soll. Mit einer einzigartig feierlichen Schlußformel endet der Traum: Vor uns liegt die Zukunft.

Offenbar will Dan 7 sagen: Wir haben eine Zukunft, weil all die unmenschlichen Systeme ein Ende finden in der Zeit. Von daher wird klar, wie bitter es klingt, wenn es im postmodernen Kontext heißt: Es gibt kein Ende! Dann gibt es auch keine Zukunft! Hängt das mit dem Atheismus zusammen, der über die Neuzeit hereingebrochen ist? Es scheint so.

3. Postmoderne: Trauma ohne Traum?

Dan 7 geht es so gesehen um das Ende großer, weltumspannender Systeme. Verfällt dieser Text damit nicht dem Verdikt über die Finaldiskurse, das W. Welsch offenbar ausspricht.³⁴ Das anschwellende Gerede vom Ende alles Möglichen habe Surrogatfunktion. Man spreche nur von Makro-Enden (Ende der Geschichte, Tod Gottes, Ende der Kunst usw.), weil man von den vielen kleinen, individuellen Enden nicht sprechen könne, diesbezüglich sprachunfähig geworden sei. Kollektive Phantasmen seien an die Stelle der Individualwahrnehmung getreten. Postmodernes Denken lenke hingegen die Aufmerksamkeit auf die individuellen Enden. Es gehe nicht um eine neue Epoche, um einen Totalbruch (Moderne – Postmoderne).

Nähern wir uns damit nicht auch einem wichtigen Anliegen des Danielbuches? Im Kap. 12 spricht es als einer der ganz wenigen Texte des AT von der Auferstehung. Die zu früh Verstorbenen oder gar Ermordeten sollen auch Anteil erhalten können an der kommenden Gottesherrschaft. Ist der neu entstandene Gedanke der Auferstehung etwa gar ein postmoderner Zug der Apokalyptik? Freilich scheint er doch den Glauben an Gott und seine Schöpfermacht vorauszusetzen, worüber die Postmoderne nicht verfügt.

Muß das aber heißen, daß die Postmoderne keinerlei Funken biblisch-apokalyptischer Hoffnung mehr beinhalte? Ein solch apokalypti-

³⁴ Vgl. W. Welsch, Ach, unsere Finaldiskurse ... Wider die endlosen Reden vom Ende, in: Maresch (Hg.), Zukunft (Anm. 3) 23–28.

scher Funke scheint mir auffindbar in jener allgemeinen Vorschrift, die Lyotard allen Intellektuellen macht, nämlich „mit und in all ihrem Denken und Schreiben Widerstand zu leisten, um ‚die Ankunft einer unerwarteten Zukunft‘ zugleich zu ver- und zu bewahren“.³⁵

³⁵ So Welsch, *Finaldiskurse* (Anm. 34) 20.