

## „SIEHE, ICH MACHE ALLES NEU“

Das Leitwort für die Weltkirchenkonferenz 1968 und seine biblischen Hintergründe

VON GUSTAV STÄHLIN

### I. Gottes eschatologisches Programm

Das Wort „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb. 21,5) ist ein Programm, nicht nur für die nächste Weltkirchenkonferenz und für die Periode, die sie inaugurieren soll, sondern für ein ungleich größeres Ereignis und für eine ungleich wichtigere Periode der Geschichte, nämlich für deren letzte Periode, für die Ereignisse, mit denen — nach der Schau des Sehers Johannes — Gott selbst das Ende der Geschichte schlechthin heraufführen wird. Jenes Programmwort bezeichnet das Endziel des gesamten Wirkens Gottes an der Welt. Es ist Gottes eschatologisches Programm.

Um dieses Wort für heute zu gewinnen, müssen wir versuchen, es aus seinem Einst zu begreifen. Es gilt zunächst, es aus seinem ursprünglichen Text- und Gedankenzusammenhang heraus zu verstehen und uns Sinn und Intention seiner einzelnen Elemente deutlich zu machen. Erst nach diesen beiden Schritten kann der nächste folgen: der Versuch, das Gewicht seiner theologischen Aussage und ihre Relevanz für die Welt von heute und für unsere Verkündigung zu erkennen.

### II. Der Textzusammenhang in Offb. 21

#### 1. Die Visionen und Auditionen

Das Wort „Siehe, ich mache alles neu“ steht am Anfang des Schlußabschnittes des Neuen Testaments, der die beiden letzten Kapitel des Offenbarungsbuches füllt.

Die Kapitel 21 und 22 sind die Krönung des gesamten kunstvollen Baues, den der Seher Johannes in seinem Offenbarungsbuch errichtet hat — auch er könnte von sich mit ähnlichem Recht, wenn auch in einem anderen Sinn, wie der Apostel Paulus sagen (vgl. 1. Kor. 3,10), er sei ein „weiser Architekt“.

a. Am Anfang dieses großen Schlußabschnittes stehen eine den ganzen Kosmos umfassende Doppelvision und zwei Auditionen. Vorausgegangen war (20,11–15) das Endgericht, dem auch Tod und Hades, die Höllenmacht, verfallen. Mit diesem Gericht ist die entscheidende Voraussetzung geschaffen für den Aufbau des neuen Kosmos, den der Seher schaut; er ist eine total neue, im radikalen Sinn ganz andere Wirklichkeit, als es die bisherige Wirklichkeit war. Diese bisherige Welt ist nicht mehr; sie ist „weggegangen“, sagt der Seher in eigentümlich schlichter

Weise. Wahrscheinlich wiederholt er damit im Sinn des Plusquamperfekts das, was er zu Beginn der Gerichtsvision 20,11 geschaut hatte: Himmel und Erde flohen vor dem Antlitz dessen, der auf dem Richterstuhl sitzt, d. h. der bisherige Kosmos kann vor Gottes Gericht nicht bestehen; darum die Flucht in das Nichtsein. Für dieses Verständnis spricht auch das Präsens in dem schlichten Sätzchen (21,1 c): Auch das Meer ist nicht mehr da. Das bedeutet: Himmel, Erde und Meer, d. h. der alte Kosmos ist abgetreten, um einem neuen Platz zu machen, der „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ umfaßt, aber kein neues Meer (s. u.). Das ist der erste Akt der Vision.

b. Darauf folgt sogleich ein zweiter: aus dem neuen Himmel senkt sich die neue Gottesstadt auf die neue Erde herab, das neue Jerusalem, und tritt an die Stelle der alten. Auch hier ist es wieder wie beim ersten Akt: wie dort nicht etwa die alte Welt in ihren einzelnen Bestandteilen umgewandelt wird, sondern eine völlig neue Welt an der Stelle der „weggegangenen“ alten erscheint, so wird auch nicht etwa das alte jüdische Jerusalem erneuert, sondern ein ganz neues, himmlisches tritt an seine Stelle. Hier spricht sich die mehrfach bezeugte Vorstellung aus, daß die neue eschatologische Wirklichkeit nicht eine irdische Wirklichkeit in verbesserter Auflage ist, sondern eine ganz andere, „himmlische“ Wirklichkeit, die in der Welt Gottes längst vorhanden ist und nur auf ihre Erfüllung, ihren descensus in die Welt, ihre kosmische Verwirklichung wartet. Diese Vorstellung findet sich nicht nur im zeitgenössischen Judentum, sondern auch im Neuen Testament in mehrfachen Abwandlungen, besonders eindrucksvoll in den Eingangsversen des 1. Petrusbriefs (1,4 f.): Wir Christen haben eine lebendige Hoffnung auf ein unverderbliches und unverwelkliches Erbe, das für uns im Himmel schon aufbewahrt wird und für das wir auf der Erde bis zu seiner Enthüllung durch die Kraft Gottes bewahrt werden.

c. Den zwei Akten der Vision entsprechen zwei Auditionen. Der Seher vernimmt nacheinander zwei Stimmen, die offenbar nicht dem gleichen Sprecher angehören, obwohl sie aus der gleichen Richtung kommen: die eine Stimme, wohl die eines himmlischen Herolds, kommt mit überirdischer Gewalt vom Himmel oder — wie die wohl ursprüngliche Lesart lautet — vom himmlischen Throne her, also aus der unmittelbaren Nähe Gottes. Diese Stimme deutet das in der gerade vorausgegangenen Vision Geschaute, die Herabkunft der neuen heiligen Stadt, als die Herstellung der unmittelbaren Gegenwart Gottes in der Welt, weil ja schon das alte Jerusalem mit seinem Tempel als der irdische Wohnsitz Gottes galt (vgl. Apg. 7,46).

Das hier gebrauchte Wort *σκηνή*, eigentlich „Zelt“, „Hütte“, steht in mehreren bedeutsamen Beziehungen: es ist einerseits gegeben durch die Aufnahme alttestamentlich-prophetischer Worte (Sach. 2,10 f.; Ez. 37,27), andererseits wohl als ein konsonantengleiches Äquivalent für das hebräische Wort „Schechina“, die „(Gottes-)Wohnung“, zu verstehen, das wie andere verwandte Begriffe („Himmel“,

„Ort“) den Juden als Deckname für den unaussprechlichen Gottesnamen diene. Das Prinzip, ähnlich klingende Äquivalente oder griechische Wörter mit gleichem Konsonantenbestand für hebräische Worte einzusetzen, ist in der Septuaginta mehrfach zu beobachten. Aus dieser Beobachtung ergibt sich unmittelbar die Einsicht, daß mit *σκηνή, σκηνώ* „Wohnung“, „wohnen“ eben die Gegenwart Gottes selber gemeint ist. In der Deutung von Offb. 21,3 liegt also derselbe Gebrauch von „Wohnung“, „wohnen“ vor wie im Prolog des 4. Evangeliums (1,14): „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns“; was damals im Erdenleben Jesu vorübergehend vorausgenommen war, das wird jetzt immerwährende Wirklichkeit: Gegenwart Gottes unter den Menschen. Und zugleich damit wird das, was Jesus sinnbildlich und prototypisch gelebt hatte, bleibende Wirklichkeit: die volle Gemeinschaft Gottes mit den Menschen; denn die gesamte Menschheit wird sein Volk sein, oder — wie wiederum eine andere, bedeutsame Textlesart (21,3) lautet — seine Völker. Diese Lesart kann als ein besonderer Ausdruck für den schrankenlosen Universalismus dieser Zukunftsschau gelten. Es gibt nicht mehr ein Gottesvolk unter vielen anderen Völkern, nein, alle Völker werden Gottesvölker sein; freilich werden damit die Unterschiede der Völker aufgehoben: sie werden alle zu einem Volk Gottes, zu der Menschheit Gottes vereinigt.

d. Die Stimme des himmlischen Herolds in V. 3 und 4 wird abgelöst durch eine andere Stimme, nämlich durch die Stimme dessen, der auf dem Thron sitzt, d. h. Gottes selber; er spricht gleichsam *ex cathedra*.

Solche Worte, die Gott selbst in den Mund gelegt werden, sind relativ selten im Neuen Testament. Das Alte Testament bringt deren eine große Menge, außer in der Urgeschichte und in der Geschichte Moses besonders bei den Propheten („So spricht der Herr“). Dagegen finden sich solche eigentlichen Gottesworte in den Evangelien nur drei, bei Jesu Taufe (Mark. 1,11 par), bei seiner Verklärung (Mark. 9,7 par) und zu Beginn seiner Passion nach Johannes (12,28); und in allen folgenden Teilen des Neuen Testaments fehlen solche Gottesworte im engeren Sinn ganz. An ihre Stelle treten in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen Herrenworte, Worte des erhöhten Christus (z. B. Apg. 9,4–6; 2. Kor. 12,9). Erst in der Johannesoffenbarung tauchen wieder eigentliche Gottesworte auf, aber auch hier nur zweimal, 1,8 und 21,5–8, zunächst also in der großen Selbstprädikation Gottes am Anfang: „Ich bin das Alpha und das Omega, der ist und war und kommt, der Allherrscher“. Der Anfang dieser Selbstprädikation kehrt dann auch in dem zweiten Gotteswort gegen Ende des Buches wieder: „Ich bin das Alpha und das Omega“ (21,6; vgl. auch 22,13). Zweifellos wollte der Seher den Inhalt dieser Rede als besonders wichtig kennzeichnen. An ihrem Anfang aber steht das programmatische Wort „Siehe, ich mache alles neu“, oder, wie man wohl auch übersetzen kann: „Siehe, ich schaffe ein neues All“.

## 2. Das Selbstzitat Gottes

a. In einem Teil der neutestamentlichen Gottesworte im engeren Sinn ist eine weitere Besonderheit zu beobachten: in ihnen werden alttestamentliche Gottesworte zitiert, oder es wird wenigstens darauf angespielt; man kann also von Selbstzitaten Gottes reden. Das gilt bekanntlich von den Himmelsstimmen bei Taufe und Verklärung Jesu (Ps. 2,7; Jes. 42,1). Das gilt auch von dem Programmwort „Siehe, ich mache alles neu“; denn es ist ein nur leicht verändertes Zitat aus einer Gottesrede bei Deuterocesaja (Jes. 43,19). Das gleiche läßt sich aber auch von einigen Botenworten in der Apokalypse sagen, die ja in Gottes Auftrag und Namen gesprochen werden, z. B. gerade die Worte des himmlischen Herolds in Offb. 21,3 f. Vor allem aber dürfen und müssen im Sinn des neutestamentlichen Kerygmas Jesu Zitate aus dem Alten Testament als solche Selbstzitate Gottes verstanden werden, zumal die Worte des erhöhten Christus in Apg. 13,47 (Jes. 49,6); Apg. 18,9 f. (Jes. 41,10; 43,5), Apg. 22,18 (Gen. 19,22); Apg. 26,16 (Ez. 2,1). Im Sinne des Lukas bedeutet dies: Jesus, der zum Kyrios und Pantokrator Erhöhte (Apg. 2,36; 10,36), zitiert sich selbst, wenn er Gottes Worte aus dem Alten Testament in seine Rede aufnimmt.

Mit diesem Phänomen der göttlichen Selbstzitate wollen die neutestamentlichen Autoren bezeugen, daß es derselbe Gott ist, der im Neuen wie im Alten Testament redet und handelt; sie deklarieren damit die untrennbare Einheit der beiden Testamente und die innere Kontinuität der Heilsgeschichte, die vom Anfang bis zum Ende das Werk des einen, gleichen Gottes ist. Von großer christologischer Bedeutung aber ist, daß die neutestamentlichen Zeugen mit diesem Phänomen der Selbstzitate, wo Jesus Christus sie anwendet, *seine* göttliche Würde unterstreichen.

b. Der Gottesspruch in Offb. 21,5 nimmt ein Wort aus einer der großen göttlichen Heilsankündigungen im Zweiten Jesajabuch auf, Jes. 43,19: „Siehe, ich schaffe ein Neues“. Wie bei vielen alttestamentlichen Zitaten im Neuen Testament ist auch hier der Kontext wichtig, den die bibelkundigen Autoren des Neuen Testaments im Ohr haben und dessen Kenntnis sie auch bei ihren Lesern voraussetzen. Das „Neue“ wird in dem Gottesspruch bei Deuterocesaja mit Bildern des Exodus unter Mose (V. 16 f.) und zugleich mit Motiven des Schöpferwirkens Gottes (V. 19 f.) geschildert. Das Neue nimmt also das Alte auf und ist doch ein schlechthin Neues: Kontinuität in der Diskontinuität.

Israel wird hier einerseits aufgerufen, dankbar zurückzuschauen auf die klassische Heilszeit unter Mose, den Auszug aus dem Lande des Unheils Ägypten und den Einzug in das Land des Heils Kanaan, andererseits aber doch dazu, nicht etwa — traurig und vorwurfsvoll im Blick auf die heillose Gegenwart — an der Vergangenheit hängen-zubleiben, sondern zuversichtlich vor-auszuschauen auf das Neue, Größere, den neuen Exodus, den Gott heraufführen will. Denn, das ist der Tenor des Ganzen, Gott ist es, der das aussichtslos Scheinende schafft, das immer scheinbar

vergeblich Erwartete, das, was wir nicht mehr glauben können, weil wir zu oft enttäuscht wurden — Gott schafft es dennoch! Das göttliche Dennoch ist der *cantus firmus* der biblischen Zeugen, denen allen es nicht weniger schwer wurde als der gegenwärtigen Generation, dieses Dennoch gläubig festzuhalten.

Das Gotteswort in Jes. 43 fährt fort: „Schon jetzt sproßt es“. Entgegen allem Schein, im Widerspruch zu allem Unglauben behauptet es: der Anfang des „Verheißenen“ ist schon da. Obwohl noch nichts Neues zu sehen ist, obwohl immer alles beim alten zu bleiben scheint, Gott ist und bleibt dennoch der zielstrebige Lenker der Geschichte, und das Neue, ganz andere ist im Werden, ist schon im Kommen. Es ist da in dem vollmächtigen Verheißungswort Gottes. Das ist die prophetische Botschaft gerade auf dem Tiefpunkt der israelitischen Geschichte, und das Neue Testament nimmt diese Kunde auf mit dem, was hier „das Evangelium“, die Heilsbotschaft schlechthin, heißt: Der neue Anfang Gottes ist sichtbar in die Geschichte getreten — in Jesus. Er ist der unscheinbare Keim des Neuen, die kleine, verborgene *ἀπαρχή*, der Erntebeginn, der der Vollendung im kosmischen Ausmaß gewiß macht, eines neuen Himmels und einer neuen Erde (vgl. S. 247 f).

Gott nimmt also das Wort, das er in einer schweren, verzweiflungsvollen Zeit durch den Zweiten Jesaja gesprochen hatte, durch den Seher Johannes wieder auf in einer ähnlich schweren Zeit, der Zeit der ersten Christenverfolgungen, wahrscheinlich unter Kaiser Domitian. Und jetzt hat das Verheißungswort Gottes einen noch viel umfassenderen Sinn als damals, obwohl auch schon Deuterjesaja den Kosmos einbezogen hatte, repräsentiert durch die Schakale und die jungen Strauße, die mit den Menschen einstimmen werden in den Preis Gottes, weil er die wasserlose Wüste in wasserreiches, fruchtbares Land wandelt. Jetzt aber geht es bei dem Neumachungsakt Gottes nicht nur um die ganze Erde und alles, was sie bewohnt, sondern auch um einen neuen Himmel. Diesen Unterschied deutet der Seher schon damit an, daß er zu der Form des Gotteswortes bei Deuterjesaja eine Vokabel hinzufügt: *πάντα*, „alles“, „das All“. Wir stoßen hier auf das oft zu beobachtende Grundprinzip im Verhältnis von Altem und Neuem Testament: Entsprechung mit Steigerung, das z. B. auch das prototypisch-antitypische Verhältnis von Mose und Christus bestimmt (vgl. 2. Kor. 3; Apg. 7,20—40; Hebr. 3,1—6).

### III. Die Grundmomente des Gottesspruches

In dem Programmwort Gottes ist jede einzelne Vokabel bedeutsam:

#### 1. Der Weckruf „Siehe!“

Wie schon das alttestamentliche Vorbild, so beginnt auch das neutestamentliche Wort mit dem Weckruf „Siehe!“, d. h. „Sieh auf, hab acht!“ Wo dieser Weckruf in

der Bibel erklingt, kündigt er meist etwas an, was den Hörer und Leser unmittelbar angeht, etwas, was von Gott her auf den Menschen zukommt. Oft ist es das, was die heutige Theologie als eine mythische Vorstellung abtut, worauf es aber den Menschen und Autoren des Neuen Testaments gerade besonders ankam, ein Eingriff Gottes in das irdische Geschehen (vgl. u. a. Matth. 1,20.23; 2,1.9.13.19). Eben dies ist in eminentem Sinn auch bei den beiden Auditionen der Fall, die am Anfang von Apokalypse 21 berichtet werden und die beide mit diesem „siehe“ beginnen (V. 3 und 5). Beidemale ist es zunächst der „Seher“, der mit diesem Weckruf zu dem aufgerufen wird, was seine primäre Aufgabe ist, zu „sehen“. Aber durch ihn ergeht der Ruf weiter an seine sieben Gemeinden und nicht nur an sie, sondern an die ganze Kirche — denn Sieben ist die Symbolzahl der alles umfassenden Ganzheit —: Seht auf, achtet auf das, was Gott sagt und tut! Das Sehen, das mit diesem „Siehe!“ gemeint ist, ist der Sehakt des Glaubens, von dem Adolf Schlatter gerne sprach, das gläubige Wahrnehmen des Handelns Gottes im Einzelleben wie in der Welt und insbesondere in seiner Heilsgeschichte mit der Menschheit. Hier aber in Offb. 21,5 ist „Siehe!“ der Aufruf zu der Einsicht, daß Gott am Ende der Geschichte allein handelt, daß das Neue, was an die Stelle der irdischen Geschichte tritt, ausschließlich sein Werk ist.

## 2. *Das Ich Gottes*

So folgt denn auch auf den Ruf „Siehe!“ sofort das Ich Gottes: „Ich mache alles neu“. Das Wort „ich“ ist zwar hier nicht betont; genau genommen steht es im griechischen Urtext gar nicht da. Und doch liegt dem Sinne nach ein deutlicher Nachdruck auf dem Ich, das hier spricht zwischen der Heroldsstimme von V. 3 f. und der Engelstimme von V. 9 ff. Es ist das Ich, das in dem Jahwenamen verborgen ist und sich in ihm kundtut: „Ich bin, der ich bin“, und das dann wiederkehrt in dem ebenso majestätischen „Ich bin (es)“ Jesu bei Johannes, das in verkürzter und darum verhüllter Form das göttliche Selbstbekenntnis Jesu enthält: „Ani hu“, „Ich bin Er“ (vgl. besonders Joh. 8,28 mit Jes. 43,10).

Die Erinnerung an das göttliche „Ani hu“ ist gerade bei unserer Stelle wohlbegründet; denn dort, wo das Gotteswort „Siehe, ich schaffe ein Neues“ zum ersten Mal erklingt, in Jes. 43,19, steht in unmittelbarer Nachbarschaft (V. 10) jenes, wörtlich zwar leicht, dem Sinne nach schwer übersetzbare „Ani hu“. An der genannten Stelle kann man es etwa so paraphrasieren: „Ich bin der, der allein das völlig Unmögliche möglich macht, der aus einer heillosen Vergangenheit eine heile Zukunft zu schaffen vermag, der das Tote lebendig macht, der das Nichtseiende ins Leben ruft, der aus dem Nichts das All schafft.“ Eben dies will der Gottesspruch in Offb. 21,5 aussprechen.

Das Ich Gottes ist in der Bibel kein statisches, sondern ein höchst dynamisches Ich: das Ich, das zwar „war und ist“, aber zugleich „kommt“ (nicht nur „sein wird“; vgl. die charakteristische Umbiegung von „sein“ zu „kommen“ in der triadischen Selbstprädikation Gottes „der ist und der war und der kommt“, Offb. 1,8; vgl. 1,4; 4,8), kein ruhendes, sondern ein höchst aktives Ich, das schafft, unermüdlich schafft, zumal am Anfang und am Ende.

### 3. Das Schöpferwort $\pi\omicron\iota\tilde{\omega}$

Eben dieses schaffende Ich spricht hier in Offb. 21,5. Denn  $\pi\omicron\iota\tilde{\omega}$ , eigentlich ein vieldeutiges, oft auch ganz blasses „machen“, hat hier den spezifischen Sinn „schaffen“: das Schaffen des Schöpfers, wie mehrfach in der Septuaginta und im Neuen Testament (z. B. Offb. 14,7 = Ex. 20,11).<sup>1</sup>

Ganz im Sinn des alttestamentlichen Vorbildes Jes. 43 sagt das göttliche  $\pi\omicron\iota\tilde{\omega}$  auch in Offb. 21,5: Ich schaffe etwas noch nie Dagewesenes, etwas schlechthin Neues. Was Gott hier proklamiert, ist also eine neue Schöpfung, der verheißene eschatologische Schöpfungsakt, der den unvergänglichen Endzustand heraufführt, und zwar läßt der Text erkennen, daß der neue Schöpfungsakt auch darin dem alten entspricht, daß er durch Gottes allmächtiges Wort in Szene gesetzt wird, nach dem Prinzip (Ps. 33,9): So er spricht, so geschieht's; so er gebeut, so steht's da. Das kleine Wort  $\pi\omicron\iota\tilde{\omega}$  von Offb. 21,5 ist hier das allmächtige Wort, das den Imperativen der 3. Person im Schöpfungsbericht der Priesterschrift (Gen. 1) entspricht: Es werde Licht, es werde eine Feste, das Wasser sammle sich an einem Ort, die Erde lasse sprossen junges Grün, es sollen Lichter werden am Himmel, es wimmele das Wasser von lebenden Wesen, Vögel sollen fliegen über der Erde, und endlich: die Erde bringe hervor lebende Wesen!

So wie durch jene schöpferischen Imperative alles das wurde, was sie anordneten, so wie sämtliche Bestandteile des Kosmos durch ihre Nennung, ihren Aufruf durch Gott, ins Sein gerufen wurden, so entsteht die neue Schöpfung durch das eine Schöpferwort  $\pi\omicron\iota\tilde{\omega}$  „ich schaffe“. Denn gleich im nächsten Vers fährt die Stimme des Schöpfers fort:  $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\alpha\nu$  = „sie sind geworden“, nämlich der neue Himmel und die neue Erde, der neue Kosmos. Im Nu ist er erschaffen worden, so wie die einzelnen Schöpfungsakte bei der ersten Schöpfung sich nach Gen. 1 gleichfalls im Nu vollzogen. Aber was dort immerhin in einer längeren Kette von Akten geschah, die sich über mehrere „Tage“ hinzog, das geschieht jetzt in einem einzigen Akt.

### 4. Die Neuschöpfung des Alls

a. Das Gotteswort in Jes. 43,19 kündigte an: „Ich schaffe ein Neues“, das Gotteswort in Offb. 21,5 proklamiert: „Ich schaffe ein neues All“. Durch die Hinzu-

<sup>1</sup> Vgl. H. Braun, Art.  $\pi\omicron\iota\acute{\epsilon}\omega\ \kappa\tau\lambda.$ , in: ThW. VI, 456—483, bes. 457 f. 460 f.

fügung des Wörtchens *πάντα* zu seinem alttestamentlichen Vorbild will der Seher unterstreichen: was er geschaut und gehört hat, ist noch viel größer und umfassender als das, was dem Propheten des Zweiten Jesajabuches offenbart wurde. Es ist in einem sehr viel weiteren Sinne ökumenisch und kosmisch — *ökumenisch*: zwar wird auch dort die Menschheit aufgerufen, sich einbeziehen zu lassen in die Erkenntnis und Verehrung des einen wahren Gottes; denn Jes. 43,9 f. heißt es: Alle Völker mögen sich versammeln und zusammenkommen die Nationen . . . , damit sie zur Einsicht kommen und an mich glauben und erkennen, daß „ich es bin“; in der Apokalypse aber werden, wie schon dargelegt, alle Völker schlechtweg als Gottesvölker erklärt, d. h. aber: sie werden zu einer einzigen Gottesmenschheit. Und *kosmisch*: zwar sieht auch, wie schon gezeigt, der alttestamentliche Prophet die weitere Schöpfungswelt in Gestalt der Wüstentiere miteinbezogen in das Geschehen der Neuschöpfung und in das Gotteslob des Schöpfers. Aber, wie wir gleichfalls schon sahen, was der Seher hört und schaut und verkündigt, ist eine Neuschöpfung des gesamten Kosmos, von Erde und Himmel, so wie die Priesterschaft in Gen. 1 die Schöpfung des ganzen Kosmos beschreiben wollte.

b. Was wird dabei aber aus dem alten Kosmos? Was will das Wort *ἀπῆλθαν* („sie sind weggegangen“) aussagen, das in diesem Text zweimal steht (V. 1 u. 4)?

Offenbar wird hier keine von den großartigen Vorstellungen vom Weltuntergang angedeutet, die sich im Neuen Testament (und sämtlich auch schon vorher oder in seiner Umwelt) finden, weder die totale Vernichtung durch eine neue Sintflut oder durch einen neuen Weltbrand (wie Gen. 19) noch die Rückkehr in den Zustand des Chaos (vgl. 2. Petr. 2,10) noch auch die totale Verwandlung (vgl. 1. Kor. 15,51), die jetzt schon im Gange ist (vgl. 2. Kor. 3,18). Ganz ferne liegt auch die Vorstellung der Wiederherstellung eines status quo ante, aber auch die neutestamentliche Abwandlung dieses Gedankens in der *ἀνακεφαλαίωσις* des Alls in Christus.<sup>1</sup>

Statt dieses allen spricht der Seher Johannes ganz schlicht, fast kindlich von einem „Weggehen“: das Universum der ersten Schöpfung ist weggegangen. Ich habe schon eingangs die Vermutung ausgesprochen, daß dieses Wort zusammenzunehmen ist mit Offb. 20,11: „Die Erde und der Himmel flohen vor dem Angesichte Gottes, und es fand sich keine Stätte mehr für sie“, dies wohl deshalb, weil die neue Erde und der neue Himmel die Stelle der alten eingenommen haben. Das Wort *ἀπέρχομαι* „weggehen“ kommt offenbar nahe heran an den Sinn von *παρέρχομαι* „vorübergehen“ im Sinn von „vergehen“, wie es ähnlich schlicht in Jesu Worten steht: Matth. 5,18; Mark. 13,31. Auch in diesem letzten Wort ist offenkundig vorausgesetzt, daß an die Stelle der vergehenden Welt eine neue tritt, in der Jesu Worte ewige Geltung besitzen. Dasselbe Doppelgeschehen, das hier anvisiert ist

<sup>1</sup> Vgl. E. Stauffer, *Theologie des Neuen Testaments*,<sup>3</sup> 1947, 304 A 738.

und das der Seher in seiner Zukunftsschau als geschehen verkündet — das erste ist vergangen (V. 4), das Neue ist geworden (V. 6) —, bekennt Paulus schon als Gegenwärtiges *ἔσχατον*: das Alte ist vergangen, siehe, ein Neues ist geworden (2. Kor. 5,17). Dabei ist das Neuwerden immer ebenso total gedacht wie das Vergehen, dies im Sinn des Wortspiels von 4. Esra 7,31: Die Vergänglichkeit selber wird vergehen.

### 5. *Das eschatologische Novum*

Was statt dessen „aus dem Himmel“, d. h. von Gott selber her, „herniedersteigt“, ist das schlechthin Unvergängliche, das, was die Bibel das „Neue“ nennt. „Siehe, ich schaffe ein *neues* All“: *καινός* „neu“ ist das entscheidende Stichwort in diesem Satz, „neu“ im Sinn des ganz anderen, des vom vergangenen Alten, den *ἀρχαία*, total Verschiedenen. Von diesem Unterschied vermittelt sinnbildlich wenigstens eine Ahnung das Wesen eines kleinen Kindes, an dem alles ganz neu ist, angefangen von der zarten Haut bis hin zu der unreflektierten Fröhlichkeit der erwachenden Seele. Hier bietet sich uns alles gleichsam noch frisch aus der Hand des Schöpfers dar im Unterschied von den Eltern, bei denen das Altern bereits beginnt, und den schon alt gewordenen Großeltern. Mit allem Vorbehalt, den das Unzulängliche jedes solchen Vergleichs nötig macht, sei es gesagt: Dieses Neue des Neugeborenen läßt uns etwas ahnen von dem Neuen der Welt, deren Schöpfung Gott in dem Programmwort von Offb. 21,5 ansagt, läßt insbesondere auch etwas ahnen von dem Sinn des paulinischen „neuen Menschen“, sowohl im individuellen (Eph. 4,24) als auch kollektiven Sinn (Eph. 2,15). Nur daß das Neugeborene, das noch der alten Schöpfung angehört und darum altern wird und vergänglich ist, von dem neuen Geschöpf in der neuen Schöpfung (vgl. Gal. 6,15; 2. Kor. 5,17) sich ebenso unterscheidet wie alle die Menschen der Bibel, die vom Tode erweckt wurden, um dann doch einmal wieder zu sterben, von dem Auferstandenen, der als solcher der Anfang der neuen Gottesschöpfung ist (Offb. 3,14; vgl. Kol. 1,18).

## IV. *Die Neue Welt nach den Vorstellungen des Neuen Testaments*

### 1. *Kennzeichnungen und Merkmale*

Manches, was bisher schon zur Sprache kam, liefert einen Beitrag zu der Antwort auf die Frage, wie sich die Menschen des Neuen Testaments Art und Wesen der neuen Schöpfung dachten. Man kann hier drei Gruppen von Aussagen unterscheiden:

a. In der ersten Gruppe spricht sich die Überzeugung aus: das Neue ist so totaler aliter, daß darüber gar nichts ausgesagt werden kann; es ist unausdenkbar und darum unbeschreiblich, wie es in dem von Paulus (1. Kor. 2,9) angeführten, einer jüdischen Apokalypse entstammenden Wort heißt: Was Gott denen bereitet

hat, die ihn lieben — d. i. die neue eschatologische Welt, die von Gottes Händen vorbereitet ist und bei ihm aufbewahrt wird, um dereinst kosmische Wirklichkeit zu werden —, das ist etwas, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und wovon nie einer in seinen kühnsten Träumen je geträumt hat. Ganz ähnlich sagt 2. Clem. 14,5: Was der Herr seinen Erwählten bereitet hat, das vermag keiner auszusprechen oder zu verkünden.

b. Das Neue Testament macht aber dann doch einige konkrete Angaben namentlich negativer Art. Eine solche Angabe steht in unserem Text schon V. 1: Das Meer ist nicht mehr da. Das bedeutet wahrscheinlich nicht nur, daß neben Himmel und Erde auch das Meer als vergangen genannt wird in Erinnerung an die ersten Schöpfungstage<sup>1</sup>), sondern das Meer ist hier die Verkörperung der widergöttlichen Macht wie bereits im Alten Testament (z. B. Ps. 89,10 f.; 104,7; Hi. 38, 8–11).<sup>2</sup> Darum zeigt sich auch schon die vorneutestamentliche Literatur an der Vernichtung des Meeres in auffälliger Weise interessiert: das Meer wird total austrocknen (Sib. V. 447; Test. Levi 4,1), es wird verbrennen (Sib. V 159), es wird bis zum Abgrund, dem Abyssos unter der Welt, zurückweichen und darin versinken (Ass. Mosis 10,6). Alle diese Bilder wollen wie Offb. 21,1 sagen: Der Bereich der widergöttlichen Macht wird ausgelöscht.

Einen ähnlichen Sinn hat es, wenn kurz darauf (21,25 und fast genau so 22,5) gesagt wird: Es wird keine Nacht mehr geben, d. h. der Gegensatz der Finsternis zum Licht, der Nacht zum Tag und damit des Teufels als der Macht der Finsternis zu Gott wird aufhören. Die widergöttliche Macht wird beseitigt.

Dem entspricht das Wort Offb. 22,3: Es wird nichts mehr geben, das dem Fluch verfallen ist, nichts von Gott Verneintes und Verworfenes, weil es in der neuen Welt Gottes keine Auflehnung gegen Gott, keine Sünde mehr gibt.

Auf derselben Linie bewegt sich die Aussage des Paulus, daß es in der verheißenen und sehnsüchtig erwarteten eschatologischen Wirklichkeit keine gottfeindliche Nichtigkeit und keinen Dienst für die Macht des Verderbens mehr gibt (vgl. Röm. 8,20 f.). Dementsprechend verheißt der Seher, was er als den wunderbaren Zustand der neuen Welt geschaut hat (21,4): Es gibt keinen Tod mehr — das ist eins der allerwichtigsten Merkmale des eschatologischen *καινόν* — und eben darum auch keine Trauer mehr über Vergänglichkeit und Tod, keine Tränen (vgl. Offb. 7,17), kein Geschrei der Schmerzen, der Qual und Verzweiflung und keinen *πόνος*; alle Mühsal und Trübsal dieser Welt ist dort restlos unbekannt. Was der

<sup>1</sup> Vgl. Ex. 20, 11 und die Anführungen dieser Stelle Apg. 4, 24; 14, 15; Offb. 10, 6; 14, 7.

<sup>2</sup> Vgl. O. Kaiser, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, <sup>2</sup> 1962.

Seher verkündet, nicht als Postulat, nicht als vage Hoffnung, sondern als von Gott geschenkte Zukunftsschau, ist also das vollkommene Gegenbild einer Welt voll von unendlichen Nöten und Leiden, wie es diese gegenwärtige Welt ist.

c. Aber diese negativen Aussagen implizieren doch ganz bestimmte positive Vorstellungen, die auch an einigen Stellen ausgesprochen werden. Wo es keinen Tod mehr gibt, da sprudeln die unversiegblichen Quellen ewigen Lebens (Offb. 21,6; 7,17; vgl. 22,17); wenn die Vergänglichkeit vergeht, tritt die Unvergänglichkeit ein: das jetzt noch Unsichtbare, aber in die Sichtbarkeit Einbrechende ist ewig (2. Kor. 4,18); wo kein Leid, kein Geschrei, keine Mühsal mehr ist, da ist Freude (Joh. 16,20–24; Matth. 25,21.23; 1. Petr. 4,13; Jud. 24 u. a.); wo keine Sünde mehr ist, da ist Reinheit, Heiligkeit (1. Thess. 3,13; Kol. 1,22), Gerechtigkeit (2. Petr. 3,13), Vollkommenheit (1. Kor. 13,10; Eph. 4,13; Joh. 17,23).

Vor allem aber: da ist die unmittelbare Gegenwart Gottes unter den Menschen (Offb. 21,3 und ganz ähnlich V. 22): der allmächtige Gott ist selber der Tempel der heiligen Stadt, in der es darum kein sichtbares Heiligtum mehr gibt. Das bedeutet aber: der Gegensatz von Gotteswelt und Menschenwelt, altbiblisch ausgedrückt: von Himmel und Erde, wird aufgehoben in der Einheit des neuen Kosmos.

Damit wird endlich auch die volle Gottesgemeinschaft für die Menschheit wie für den einzelnen Menschen Wirklichkeit. Beides steht nebeneinander in Offb. 21, V. 3 als kollektive, V. 7 als individuelle Wirklichkeit: für den Überwinder, für den, der bis zuletzt bei Gott durchhält, wird Gott sein ganz persönlicher Gott sein, und er wird Gottes Sohn sein. Die volle Gotteskindschaft ist ein eschatologisches Gut, wie es auch Paulus und Johannes wußten und bekannten (Röm. 8,28; 1. Joh. 3,2).

## 2. Die Gegenwart der neuen Welt

Das ganze Neue Testament einschließlich der Apokalypse kennt aber nicht nur zukünftige *ἔσχατα*, sondern auch gegenwärtige; auch die neue Welt nimmt schon jetzt ihren Anfang — „schon jetzt sproßt es“ —, und das erste Vorspiel dieser neuen Wirklichkeit war Leben und Wirken Jesu.

a. Ganz im Anfang des Neuen Testaments vernimmt man ein Präludium der großen Verheißung und Vorausschau der Gottesgemeinschaft von Offb. 21,3, nämlich in Jesu Namen Immanuel (Matth. 1,23); er bedeutet, daß die Erfüllung jener Verheißung „Gott selbst wird mitten unter ihnen sein“ *in ihm* schon ihren Anfang genommen hat: in Jesus ist Gott mitten unter uns. Und zugleich bedeutet die eigenartige Selbstbezeichnung Jesu „der Menschensohn“: er ist der Mensch schlechthin, der Mensch, wie er sein soll, der Mensch der neuen Welt, der Zweite Adam in der Zweiten Schöpfung. So nennt denn Ignatius (Eph. 20,1) ihn auch geradezu den „neuen Menschen“.

b. Aber nach der geheimnisvollen Erkenntnis, daß die Gemeinschaft derer, die in Christo sind, die Kirche, den „Leib Christi“ bilden, kann dieser eine Leib, diese eine Kirche aus Juden und Heiden, gleichfalls schon „der neue Mensch“ genannt werden, der eschatologische Mensch schlechthin, in einer jener merkwürdigen kollektiven Verwendungen individueller Begriffe im Neuen Testament (Eph. 2,15; s. o. S. 245).

c. Aber auch der einzelne Christ beginnt in „Christus“ schon ein „neuer Mensch“ zu werden. „Ist einer in Christo, so ist er ein neues Geschöpf“, so ist in ihm ein Stück der neuen Schöpfung da (2. Kor. 5,17; vgl. Gal. 6,15).

In Christus, in seinem Leib, der Kirche, und in jedem einzelnen Glied an diesem Leib ist keimhaft schon der neue Kosmos da; sie bilden die *ἀπαρχή* der neuen Welt, eigentlich die erste Garbe der neuen Ernte, die Erstlingsgabe beim Erntefest zum Erntebeginn, d. h. den Anfang der großen Weltenernte, auf die das All nach der biblischen Schau der Bibel angelegt ist (vgl. Mark. 4,29; Matth. 9,37 f.; 13,30 u. a.). Die Gemeinde Jesu und jeder einzelne Christ werden im Neuen Testament tatsächlich als Anbruch des neuen Schöpfungstages geschaut. Sie haben ebenso ökumenische wie kosmische Bedeutung: „Das in Christus neubegründete Sohnesverhältnis zu Gott ist der Anbruch nicht nur einer erneuerten Menschheit, sondern einer neuen Welt, weil die Welt nicht ohne den Menschen, aber auch der Mensch nicht ohne die Welt erlöst werden kann.“ Wie eng der Beginn der neuen Schöpfung im menschlichen Bereich mit der Neuschöpfung des Kosmos zusammenhängt, das zeigt schon der Apostel Paulus in dem großartigen Abschnitt Röm. 8,19 ff.: „Die sehnsüchtige Erwartung der gesamten Schöpfung schaut voraus auf die öffentliche Darstellung der Gotteskinder; denn dann wird auch die Schöpfung selbst frei werden von der Knechtschaft unter der Macht des Verderbens zu der Freiheit, wie sie die Kinder Gottes in der himmlischen Herrlichkeit besitzen.“

## V. Die neue Welt Gottes und wir

### 1. Unabdingbare theologische Voraussetzungen und Folgerungen

Die große Frage unserer Tage ist, wieviel von diesen Zukunftsgedanken des Neuen Testaments noch festgehalten werden kann, festgehalten werden muß. Tatsächlich ist der Begriff „Eschatologie“, „eschatologisch“ in unseren Tagen so tiefgehend umgeprägt worden, daß für die zentralen Zukunftsanliegen und -verheißungen des Neuen Testaments kein Raum, keine theologischen Voraussetzungen mehr vorhanden sind. Dazu enthalten die Vorstellungen der Zukunftsschau von Offb. 21 einzelne Elemente, die durch die theologische Revolution unserer Tage in ihrer Brauchbarkeit und Gültigkeit bestritten und weithin beseitigt worden sind: nicht nur die Vorstellung eines Eingreifens Gottes in den Ablauf der Geschichte, sondern über-

haupt die Vorstellung eines Geschichtsendes durch ein globales, ja kosmisches Ereignis; und sogar das personale Gottesbild der Bibel ist eine umstrittene Größe.

Die weltanschauliche Vorgabe dieses neuen Denkens ist ein konsequenter Monismus, der alle Transzendenz leugnet und darum eine Grundvoraussetzung biblischen Denkens ablehnt, nämlich den unendlichen qualitativen Unterschied zwischen der irdischen Welt und der göttlichen Wirklichkeit. Dazu ist zu sagen: dieser „theologische“ Monismus ist eine unerlaubte Vorwegnahme und zugleich Umdeutung des biblischen *ἔσχατον*. Erst dereinst in der neuen Schöpfung wird der Unterschied von Diesseits und Jenseits aufgehoben sein; dann erst wird es eine einzige ungeteilte Welt geben, aber eine *göttliche* Welt, in der Gott alles in allem sein wird. Demgegenüber wird schon im Ansatz der heutigen Existential-Anthropologie mit ihrer radikalen Umdeutung alles Eschatologischen, alles Transzendenten, ja im Grunde alles *divinum* in das *humanum* der Zugang verschüttet zu der biblischen Botschaft von dem souveränen Gott über der Welt und von der Neuschöpfung des Kosmos durch Gott.

Von dieser Position aus kann man darum zu unserem Thema nur sagen: Die neue Schöpfung bedeutet einen Existenzwechsel, ein neues Selbstverständnis.<sup>1</sup> Hier wird die „Erneuerung“, von der das Neue Testament gewiß *auch* in individuellem Sinn redet (vgl. Röm. 12,2; 2. Kor. 4,16; Kol. 3,10; Tit. 3,5), einseitig personalistisch verstanden, während das Denken der Bibel ebenso personal wie universal ist. Die neue Schöpfung wird im Neuen Testament ebenso dem einzelnen Menschen wie dem gesamten Kosmos verheißen, und das nicht ohne Grund; denn nach dem Evangelium ist, wie schon gesagt, das persönliche Schicksal des Menschen aufs engste mit dem des gesamten Kosmos verflochten. Das sind biblische Grundgedanken, ohne die das Evangelium in seiner Ganzheit nicht dargeboten und verstanden werden kann. Vor allem aber gilt das natürlich von dem personalen, souveränen, schaffenden Gott der biblischen Verkündigung.

Die große Frage, die von den heutigen verschiedenen theologischen Positionen aus ganz entgegengesetzte Antworten erhält, ist die, ob auch der moderne Mensch, der sich nur zu gerne die Ratio als einziges Kriterium für die Wertung auch der biblischen Aussagen anpreisen läßt, Zugang finden kann zu den biblischen Grundgedanken, die im Vorhergehenden angedeutet wurden.

Freilich, das sei nachdrücklich festgestellt, was der Seher Johannes im einzelnen als Visionen und Auditionen entfaltet, vermögen und brauchen wir nicht als eigene Vorstellungen nachzuvollziehen. Aber die Grundintention und die zentrale Botschaft auch der Apokalypse wollen und müssen wir festhalten; denn ihre Grundlagen sind die gleichen wie im gesamten übrigen Neuen Testament.

<sup>1</sup> Vgl. Eta Linnemann, Gleichnisse Jesu, 1961, 39.

## 2. *Zukunft und Gegenwart der neuen Welt — Botschaft für unsere Welt*

a. Gott hat ein Ziel mit der Welt, er führt sie selbst zu diesem Ziel, das er durch einen souveränen Akt verwirklichen will, und das Ziel heißt: Leben, nicht Tod — Freiheit, nicht Gebundenheit durch widergöttliche Mächte — Friede, nicht Streit — Freude, nicht Leid — volle Gottesgemeinschaft, nicht hoffnungslose Gottesferne — eine heile Welt statt einer verdorbenen.

Diese eschatologische Erwartung ist schlechthin unaufgebbar innerhalb des uns gegebenen und aufgetragenen Evangeliums; dieses Evangelium für die Welt wäre nur halb und weniger als halb, wenn wir den Ausblick auf die Heilung dieser heillosen Welt daraus streichen wollten. Dafür ist Jesus gekommen, daß die Welt heil werde; er hat den Anfang gemacht, er wird das Ende heraufführen. Die Vollendung seines Werkes für die Welt ist an ihn gebunden; er ist der Weltvollender. Das ist ein integrierender Bestandteil des Evangeliums von Jesus Christus, ja das ist eigentlich die Heilsbotschaft selbst: Christus hat das Werk der Rettung, der Heilung, der Erlösung begonnen und wird es vollenden. Was wäre das für eine Erlösung, die nicht vollendet würde?! Bedeutet diese Zusage des Evangeliums wirklich nichts für uns? Hilft es einem blinden Bettler wirklich „keinen Deut“, wie ein Theologe unserer Tage behauptet, wenn ihm zugesagt wird: Einst wirst du teilhaben an einer Welt, in der es keine Blindheit mehr gibt, dann wird auch dir das vollkommene Sehen des Vollkommenen geschenkt werden? Gewiß ist der Nächste aufgerufen, einem solchen Blinden zu helfen, so gut er kann — und solche Hilfe kann viel bedeuten; sie kann die ganze Existenz des Blinden in einem anderen Licht erscheinen lassen —, aber die endgültige Hilfe kann doch nur Gott ihm geben, wenn er dereinst auch dem Blinden ein Licht schenken wird, das unendlich viel herrlicher sein wird als das Augenlicht des irdischen Menschen, so wunderbar auch schon das Gottesgeschenk des irdischen Augenlichtes ist. Ein Angeld der entscheidenden Gotteshilfe ist aber die Zusage der vollkommenen neuen Schöpfung!

Der Ausblick auf Gottes eschatologische Hilfe ist kein Postulat, kein menschlicher Wunschtraum, keine Minderung des „wahren Glaubens“, der sich — nach der (unbiblischen) Forderung moderner Theologie — mit dem Geglaubten, nie Geschauten begnügen sollte, sondern Gottes eigene feste Zusage.

Gott sei Dank, regt sich heute das Verständnis für diese fundamental wichtige Seite des Evangeliums in manchen Neuerscheinungen unserer Tage von neuem. Gerade die Entleerung der Eschatologie hat eine neue Füllung auf den Plan gerufen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. z. B. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1964; U. Hedinger, *Die Welt im Sakrament der Hoffnung*, in: *Zeitwende* 37 (1966) 742–755 (eine weitere Schrift desselben Verf. über „Hoffnung zwischen Kreuz und Reich“ wird voraussichtlich in diesem Jahr erscheinen); A. Strobel, *Kerygma und Apokalyptik*, Göttingen 1967.

Trotz solcher Anzeichen einer besseren theologischen Zukunft erscheint es in unserer theologischen Situation doppelt kühn, wenn das eschatologische Programmwort Gottes, das auf die neue eschatologische Welt zielt, als Programmwort für einen neuen Abschnitt der ökumenischen Kirchengeschichte gewählt wird. Es geschieht in dem Bewußtsein, daß wir dabei zunächst etwas unvergleichlich viel Kleineres, Engeres, Kurzlebigeres ins Auge fassen, als es jenes Gotteswort anvisiert. Aber wir sind uns zugleich dessen bewußt, daß auch unsere vorübergehende Geschichtsperiode auf das endgültige, ewige Ziel Gottes hinzielt, und vor allem auch dessen, daß der Anfang der neuen Schöpfung schon Gegenwart ist und auch durch uns Gegenwart werden soll. In diesem doppelten Sinn gilt das Programmwort Gottes von Offb. 21,5 auch für uns heute, obwohl unsere Zeit mit ihren vielfältigen Auswegslosigkeiten, nicht zuletzt auch mit ihren theologischen Aporien als eine ebenso schwere Last auf uns liegt wie jene lange vergangenen Zeiten auf dem Zweiten Jesaja und auf dem Seher Johannes.

Von solchen Erwägungen aus dürfen wir sagen: Es ist doch ein zeitgemäßer Gedanke, das Programmwort von der neuen Schöpfung zum Programmwort der nächsten Weltkirchenkonferenz zu machen. Diese Welt braucht die echte, unverkürzte und unverfälschte Eschatologie des Neuen Testaments, den zuversichtlich bezeugten Ausblick auf Gottes schöpferische Tat am Ende. Diese Welt braucht die gewisse Hoffnung, daß sie, in der das Wunder des Lebens darauf beruht, daß jedes Lebewesen vor allem anderen für sich lebt, in der darum alles Leben Raub an anderem Leben ist und eben deshalb alles Leben im Tode endet —, daß diese Welt des Verdens abgelöst wird durch eine vollkommene Welt, deren Leben gespeist wird von der Quelle des ewigen Lebens, von der unaufhörlichen Gegenwart Gottes und der ungestörten Gemeinschaft mit Gott.

b. Aber freilich die eschatologische Verkündigung des Neuen Testaments erschöpft sich nicht im Futurischen und darf sich, zumal in unseren Tagen, nicht darin erschöpfen. Wir haben schon früher festgestellt: das Neue Testament verkündet mit und in seiner Botschaft von den futurischen *ἔσχατα* *a realized eschatology* und vor allem auch „sich gegenwärtig realisierende *ἔσχατα*“ (Ernst Haenchen). Die Eschatologie des Neuen Testaments bewegt sich in allen drei Zeiten, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Der „Anbruch“ der „neuen Schöpfung“ ist da, nicht nur in Christus, sondern auch in seiner Gemeinde, so gewiß diese auch noch ein Teil der alten Schöpfung ist und so gewiß sie Anteil hat an allen deren Mängeln. Aber sie ist auf dem Wege zu Gottes eschatologischem Ziel und steht schon in seinem Licht, seitdem der Erstling der neuen Welt, Christus, in ihr Leben trat und da sie durch die Verbindung mit ihm im Wort des Evangeliums und in den Sakramenten der Taufe und des Abendmahls Anteil an der neuen Schöpfung Gottes erhält.

In diesem Horizont der sich erfüllenden *ἔσχατα* gewinnt auch das Wörtchen *ποιῶ* aus unserem eschatologischen Programmwort eine ganz neue Bedeutung. Es repräsentiert nicht nur den eschatologischen Schöpfungsakt Gottes, sondern es stellt zugleich seine gegenwärtige Zusage für sein schöpferisches Wirken im Glauben und Leben der Christen dar. „Siehe, ich mache alles neu“ bezieht sich — zwar nicht in Offb. 21,5, wohl aber nach der Gesamtschau des Neuen Testaments — auch auf ein gegenwärtiges Schaffen Gottes. Schon jetzt will Gott in seiner Schar etwas sichtbar machen von der kommenden, der im Kommen begriffenen Welt der Liebe und Güte, der Stille und des Friedens, einer Welt, in welcher der Mensch in Gemeinschaft mit Gott lebt. Gott will in uns, unter uns und durch uns schon etwas von diesem Neuen schaffen.

Die göttliche Zusage ist aber schon im Neuen Testament immer begleitet von der Paränese: Gott tut es — laß es an dir geschehen! Der Imperativ des Passivs ist die grammatikalische Grundform der neutestamentlichen Paränese, die Verankerung des Imperativs im Indikativ das Grundprinzip des neutestamentlichen Ethos. So sagt auch unser Programmwort beides: Gott schafft neu — laß dich neu schaffen! Auch für uns, die Christenheit der Jahre 1967 und 1968 gilt: Schon jetzt läßt Gott in der Verkündigung seines Wortes und im Geschehen der Sakramente die unversiegbaren Quellen ewigen Lebens sprudeln — wir aber sollen sie nicht verschütten, nicht trüben, nicht vergiften, sondern an uns wirken und durch uns zu anderen fließen lassen. Schon jetzt schenkt Gott die Freude der Ewigkeit, wie es das Neue Testament vielfältig bezeugt (z. B. 1. Thess. 1,6; 2. Kor. 1,24; Röm. 14,17; Apg. 2,46; 16,34; 1. Petr. 1,8) — wir aber sollen solche Freude nicht verkümmern und vergrämen, sondern in uns hinein- und aus uns weiterstrahlen lassen. So könnten wir fortfahren, indem wir uns an alle die früher genannten Merkmale der neuen Schöpfung erinnern. Die Welt soll durch die Christen schon etwas zu ahnen, ja zu erfahren bekommen von der neuen Schöpfung Gottes, nicht zuletzt auch durch den Gottesdienst der Christen. Hier kann es dann, wie zu der Zeit des Paulus in Korinth, vorkommen, daß Menschen am Rande und jenseits des Randes der Kirche erfahren und bekennen: Wahrhaftig, hier ist Gott gegenwärtig (vgl. 1. Kor. 14,25) — inmitten der Christen, die ihn anrufen, ihn anbeten und ihren Gottesdienst im Leben bewähren.

So wird etwas von der neuen Welt Gottes in den Christen und durch die Christen gegenwärtige Wirklichkeit. Aber auch hier gilt: Gott tut es: „Siehe, ich schaffe ein Neues“. Gott ist es, der in Christus das gute Werk der neuen Schöpfung begonnen hat, der auch heute daran weiterschafft, mitten unter uns und durch uns — er wird es weiterführen bis auf den Tag Jesu Christi, und er wird es durch ihn vollenden an jenem Tage (vgl. Phil. 1,6). Diese große Botschaft der neutestamentlichen Zeugen soll die Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968 verkünden.