

Heilig, heilig, heilig

Zur politischen Theologie der Johannes-Apokalypse¹

von

Thomas Söding

1. Heiligkeit und Politik

Zwischen Heiligkeit und Politik herrscht ein gespanntes Verhältnis. Max Weber sieht das Proprium der Heiligen in der Berufung auf die »Gesinnungsethik« der Bergpredigt, von der die Verantwortung des Politikers klar abzuheben sei: hier leidenschaftlich unbedingtes Eintreten für moralische Ideale unabhängig von den Folgen, dort vernünftig kühles Kalkül der Konsequenzen mit Wahl der besseren Alternative². Diese Unterscheidung zwischen der Moral des Heiligen und der des Politikers ist nicht nur soziologisch, sondern auch theologisch aufschlußreich: Sie erinnert an die fatalen Folgen vieler Entscheidungen, die mit guten Absichten und frommen Gedanken getroffen worden sind; sie führt die Gefahr vor Augen, theologische Ideen für politische Ziele zu funktionalisieren und politische Programme theologisch zu überhöhen; sie erinnert an die qualitative Differenz zwischen dem Reich Gottes und den Reichen dieser Welt.

Doch das Christentum bewahrt – nicht zuletzt aus jüdischer Tradition – das Wissen um eine genuin politische Dimension des Heiligen. Dieses Glaubenswissen ist besonders im Gedächtnis der Märtyrer lebendig. Die Heiligkeit der Märtyrer offenbart nicht nur den ganzen Ernst der Jesusnachfolge, die nach ältester Tradition immer Kreuzesnachfolge ist (Mk 8,34–38); sie offenbart auch eine Leidenschaft für die Wahrheit, die von allen Anbetern der Macht als stärkste Bedrohung ihrer Herrschaft gefürchtet und von allen Opfern politischer Gewalt als größtes Unterpfand ihrer Freiheit ersehnt wird. Als Bekenner des Glaubens in einer Welt des Verrats und als Streiter für Gott in einer Welt der Selbst-Vergötterung sind die Märtyrer auch Anwälte der Gerechtigkeit in einer Welt des Unrechts und Zeugen der Hoffnung in einer Welt des Todes.

¹ Ausgearbeitete Fassung einer Gastvorlesung an den Universitäten München, Jena und Gießen. Ein besonderer Gruß gilt Nikolaus Walter. Zu seiner Emeritierung durfte ich am 11. Februar 1997 eine Version des Beitrages als Festvortrag halten.

² Politik als Beruf (1919; in: DERS., Gesammelte politische Schriften, hg. v. J. WINCKELMANN, 1971³, 505–560), 550–552.555f.

Im politischen Raum waren es nicht zuletzt die sogenannten »Dissidenten« aus dem ehemaligen Ostblock, die – lange vor der Wende und für viele westliche Intellektuelle schwer verständlich – an diese politische Brisanz der Wahrheitsliebe und der Gottesfurcht erinnert haben. In einem 1984 erschienenen Essay über »Politik und Gewissen« schrieb Václav Havel, damals politisch Verfolgter, heute tschechischer Staatspräsident³:

»Es zeigt sich, daß Wahrheit und Sittlichkeit einen neuen Ausgangspunkt für die Politik begründen können und auch heute ihre unstrittige politische Kraft haben können: die war nende Stimme eines einzigen tapferen Wissenschaftlers, eingeschlossen irgendwo in der Provinz und von der aufgehetzten Umgebung terrorisiert, ist über die Kontinente hinweg zu hören und spricht das Gewissen der Mächtigsten dieser Welt mehr an, als ganze Brigaden besoldeter Propagandisten imstande sind, sich selber anzusprechen. Es zeigt sich, daß so durch und durch persönliche Kategorien wie Gut und Böse immer noch ihre eindeutige Bedeutung haben und unter bestimmten Bedingungen imstande sind, eine scheinbar unerschütterliche Macht mit ihrer ganzen Armee von Soldaten, Polizisten und Bürokraten zu erschüttern. Es zeigt sich, daß die Politik bei weitem nicht immer eine Angelegenheit professioneller Techniker der Macht bleiben muß und daß ein einfacher Elektriker, der das Herz auf dem rechten Fleck hat, etwas über sich achtet und sich nicht fürchtet, die Geschichte seines Volkes beeinflussen kann.«

Diese prophetischen Worte, die auf den Russen Andrej D. Sacharow und den Polen Lech Walesa anspielen, sind ein Zeugnis politischer Theologie, wie sie jenseits aller ideologischen Parteilichkeit ein Wesensmoment biblischer Gottesrede ist, wenn anders es zur Einzigkeit und Kreativität Gottes gehört, sein Recht schon *hic et nunc*, inmitten der menschlichen Lebens- und Leidensgeschichte, einzuklagen. Im *Neuen Testament* ist es vor allem die Apokalypse des Johannes, die jene Form politisch sensibilisierter und engagierter Heiligkeit charakterisiert.

2. Die Herausforderung des Glaubens

Geschrieben von einem prophetischen Seher (vgl. 10,11), der aus Gewissensgründen verfolgt wurde und im Exil auf Patmos leben mußte (1,9), dokumentiert das letzte Buch der Bibel eine politische Theologie, die in einer tiefen Krise der Kirche wie der Gesellschaft eine radikale Konsequenz genuin biblischer Gottesrede zieht. Früher hat man die Apokalypse häufig als Antwort auf eine verheerende Christenverfolgung gedeutet⁴; heute sieht man in ihr bisweilen das ideolo-

³ In: V. HAVEL, *Am Anfang war das Wort*, 1990, 81–113, 111f.

⁴ So zuletzt E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt*, (engl. 1991) 1994, 149–154.

gische Konstrukt eines prinzipiell weltverneinenden Apokalyptikers⁵. Beides ist unhaltbar. Gegen Ende der Regierungszeit Domitians entstanden⁶, setzt sich die Johannes-Apokalypse nicht nur mit den alltäglichen Pressionen der heidnischen Umgebung⁷ auf die christliche Minorität auseinander, sondern auch mit der Forcierung des Kaiserkultes speziell in Kleinasien⁸, der allerdings nicht von der Hauptstadt gesteuert⁹, sondern eher von lokalen Größen ausgebaut wurde und nicht sofort die Gefahr des Martyriums heraufbeschwor, aber doch die Schwierigkeiten für die Christen deutlich vergrößerte¹⁰. Im einen wie im anderen Fall geht es nicht nur um psychosozial, sondern auch um religiös motivierten Anpassungsdruck¹¹. Wohl und Wehe der *Polis* wie des *Imperiums* hängt an der Pflege des *mos maiorum* und der peinlich genauen Erfüllung der kultischen Pflichten gegenüber den zuständigen Göttern; die Beteiligung am Kaiserkult ist ein Akt staatsbürgerlicher Loyalität, die ihrerseits religiös überhöht wird¹². Im selben Maße, wie man mit römischen Augen zwischen Juden und Christen zu unterscheiden beginnt, wird die Lage für die Christen schwerer¹³. Vom Kaiserkult geht aber nicht nur ein starker Anpassungsdruck, sondern auch eine starke Fas-

⁵ So L.L. THOMPSON, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, New York – Oxford 1990.

⁶ Irenäus, *Adversus Haereses* 5,30.3.

⁷ Ob auch Juden die Christen bedrängt haben (vgl. 2,9–11; 3,9–11), ist umstritten; vgl. H. LICHTENBERGER, *Überlegungen zum Verständnis der Johannes-Offenbarung* (in: CH. LANDMESSER / H.-J. ECKSTEIN / H. LICHTENBERGER [Hg.], *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums* [FS O. Hofius, BZNW 86], 1997, 603–618), 613f.

⁸ Vgl. S. R. F. PRICE, *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge 1984. Dio Cassius 51,20 ist ein wichtiger Zeuge.

⁹ Zur kritischen Aufarbeitung des Domitian-Bildes bei Eusebius vgl. J. ULRICH, *Euseb, HistEcll III,14–20 und die Frage nach der Christenverfolgung unter Domitian* (ZNW 87, 1996, 269–289).

¹⁰ Was der 1. Petrusbrief (etwas früher) an Pressionen durch die pagane Umwelt voraussetzt – vom massiven Anpassungsdruck bis zu wirtschaftlichen Benachteiligungen –, findet sich in Apk 13, bildlich gesteigert, als Teil jenes apokalyptischen Szenarios, das der Drache mit seinen beiden bestialischen Kreaturen inszeniert.

¹¹ Der Vorwurf der *superstitio* wird schon an der Jahrhundertwende von Tacitus (*Annales* 15,44), Sueton (*Nero* 16,2) und Plinius (*Ep* 10,96) erhoben.

¹² Vgl. H.-J. KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Neuen Testaments II* (KStTh 9,2), 1996, 17–74.

¹³ Nach dem jüngeren Plinius (*Ep* 10,96f) gibt es in Kleinasien schon länger die Praxis, Christen, die angezeigt worden sind, aufzufordern, die Götter anzurufen, vor dem Kaiserstandbild »mit Weihrauch und Wein ein Bittopfer« darzubringen und Christus zu verfluchen (96,5); wer sich weigert, muß mit der Todesstrafe rechnen (vgl. Apk 13,15); vgl. R. FREUDENBERGER, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert, dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians* (MBPF 52), 1967, 139–141.

zination aus: Anziehend war nicht einfach, der Macht zu huldigen, sondern im Einklang mit einer politischen Ordnung zu leben, die ihre kulturelle, militärische und soziale Überlegenheit über alle alternativen Systeme augenscheinlich zu demonstrieren schien und eine Form prachtvoller Repräsentation entfaltete, von deren ästhetischen Reizen sich noch heute jeder Besucher antiker Stätten überzeugen kann¹⁴.

Die sieben Gemeinden, die Johannes stellvertretend für die ganze Kirche (2,23) anspricht, sind gespalten. Zwar wissen einige Christen durchaus, was die Stunde geschlagen hat (2,9f.13.19.24f; 3,4.8–11); aber manche sind schwach geworden¹⁵, und anderen ist die Größe der Gefahr gar nicht bewußt (2,4f; 3,1–3.15–20). Besonders die sogenannten »Nikolaïten«, die in einigen Gemeinden Einfluß gewonnen haben (vgl. 2,12–17.18–29 gegen 2,1–7), scheinen bereit, mit Berufung auf überlegenes Glaubenswissen (vgl. 2,14f.20.24) selbst die aktive Teilnahme am Kaiserkult zu tolerieren. Sie haben großen Zulauf – nicht einfach deshalb, weil sie in den drohenden Konflikten den leichteren Weg weisen, sondern weil sie die große Vision einer organischen Symbiose von Christentum und antiker Kultur auf ihre Fahnen schreiben¹⁶ und damit eine zeitgemäße, kulturell und sozial attraktive Form des Christseins propagieren, die sich durch Großzügigkeit und Modernität auszuzeichnen scheint.

Johannes bezieht eine entschieden andere Position. Er sieht den *status confessionis* gegeben. Ohne daß er sich den Nikolaïten gegenüber auf eine theologische Argumentation einläßt, ist für ihn doch klar, daß weder das Wissen um die Einzigkeit Gottes noch das Vertrauen auf seine Gnade noch gar die Hoffnung auf das Reich Gottes ein Grund sein können, an heidnischen Opfern, speziell am Kaiserkult teilzunehmen. Damit ist kein weltabgewandtes Sektierertum propagiert, wohl aber ein konsequentes Bekenntnis: Wo die Verehrung des Kaisers als Gott oder das Opfer vor einer Staats-Gottheit für den Kaiser verlangt wird, ist nicht ein aufgeklärt-distanziertes Mitmachen angezeigt, sondern ein klares,

¹⁴ H.-J. KLAUCK (Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung [1992; in: DERS., Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments (NTOA 29), 1994, 115–143]) führt die hilfreiche Differenzierung von »hartem« und »weichem« Kaiserkult ein. Allerdings dürfen jene Signale der Apokalypse nicht übersehen werden, die für – punktuelle – »harte« Pressionen sprechen.

¹⁵ Plinius, Epistula 10,96f.

¹⁶ Der Vorwurf, den Johannes gegen die Nikolaïten erhebt, das Essen von »Götzenopferfleisch« zu tolerieren und »Unzucht« zu propagieren (2,14.20), läßt kaum auf sexuelle Freizügigkeit und Völlerei schließen, wohl aber auf ihre Bereitschaft, im vollen Umfang am kulturellen Leben der Stadt wie des Staates teilzunehmen, einschließlich der heidnischen Kulte. Insofern liegt die Apokalypse nicht so weit von 1 Kor 10,14–22 ab, wie bisweilen unterstellt wird; vgl. H. GIESEN, Die Offenbarung des Johannes (RNT), 1996, 100.

kompromißloses Nein¹⁷. Es ist nicht nur das Nein zum Anspruch eines Herrschers, der Gott seiner Untertanen zu sein, und das Nein zum Ansinnen eines Staates, die Religion seiner Bürger zu definieren; es ist auch die Absage an den verführerischen Reiz einer Kultur, deren Synkretismus alle authentische Religiosität integriert und deshalb die Konturen des Gottesbildes verschwimmen läßt¹⁸.

Johannes prophezeit schwere wirtschaftliche Diskriminierungen (13,16f) und Inhaftierungen (2,10; 13,10), aber auch Martyrien (6,11; 13,10; 16,6; 18,24; 20,4), wie es sie zuweilen in Pergamon (2,13) und im Rom Neros (17,6; vgl. 6,9.11) bereits gegeben hat. Mögen es auch nur Einzelfälle gewesen sein, die er vor Augen hat, ist es doch sein prophetisches Charisma, sie als Signale eines grundsätzlichen Konfliktes zu sehen: zwischen den Christen-Gemeinden, die Gott die Treue gelobt haben, und einem Staat, der sich im Hochgefühl seiner Macht und im Glanz seiner Kultur selbst vergöttert. Das Buch des Johannes enthält in seinem Hauptteil keine Gegenwartsanalysen, aber auch keine Zukunftsvisionen, die den Verlauf kommender Geschichte vorzeichneten. Johannes ist weit davon entfernt, die Krisenphänomene, die durch die Pressionen und hybriden Majestätsgebärden zur Zeit Domitians aufgetreten sind, einfach ins Unermeßliche zu steigern. Im Gegenteil setzt Johannes hellsichtig die verheerenden Folgen einer politischen Theologie ins Bild, die im Rahmen des spätantiken Synkretismus für das Imperiale – seine Ansprüche, seine Macht, sein Recht und seine Ziele – einen Ewigkeitsanspruch erhebt. Dagegen stellt Johannes *seine* politische Theologie des absoluten Anspruchs, der überlegenen Macht, des wahren Rechtes und des letzten Zieles Gottes allein.

Für die Christen geht es um die Frage, ob sie Gott die Ehre geben, mit den Verfolgten solidarisch sind und sich im Innersten selbst treu bleiben, ohne ihren Ressentiments gegen Denunzianten und Renegaten, ihrer Angst vor Verfolgung, ihrer Wut über die Bedrücker freien Lauf zu lassen und daran innerlich zugrun-

¹⁷ Nach H. ULLGARD (Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes [TANZ 21], 1997, 49–162), der nicht wenige gute Beobachtungen zur Situationsanalyse beisteuert, will Johannes die Gemeinden auf »brennenden Enthusiasmus« festlegen (aaO 158). Das leuchtet nicht ein. Anders als die Nikolaïten sieht der Prophet die Gefahr, durch die volle Integration in die antike Gesellschaft das Bekenntnis zum einen Gott zu verraten. Hier will er Position beziehen. An dieser Stelle bezeugt er einen Grundsatz gesamtbiblischer Theologie, der sich neutestamentlich etwa noch in Act 12,20–23 spiegelt.

¹⁸ A.Y. COLLINS (Crisis and Catharsis. The Power of Apocalypse, Philadelphia 1984) arbeitet das kritische und kathartische Moment der Johannesapokalypse heraus, gerät allerdings, weil sie die Deutung des Christusgeschehens zu wenig gewichtet, in die Gefahr, die Johannesoffenbarung als Psychodrama zu lesen, das vor allem eine Sublimation angeauten Hasses im Sinne hat.

zination aus: Anziehend war nicht einfach, der Macht zu huldigen, sondern im Einklang mit einer politischen Ordnung zu leben, die ihre kulturelle, militärische und soziale Überlegenheit über alle alternativen Systeme augenscheinlich zu demonstrieren schien und eine Form prachtvoller Repräsentation entfaltete, von deren ästhetischen Reizen sich noch heute jeder Besucher antiker Stätten überzeugen kann¹⁴.

Die sieben Gemeinden, die Johannes stellvertretend für die ganze Kirche (2,23) anschreibt, sind gespalten. Zwar wissen einige Christen durchaus, was die Stunde geschlagen hat (2,9f.13.19.24f; 3,4.8–11); aber manche sind schwach geworden¹⁵, und anderen ist die Größe der Gefahr gar nicht bewußt (2,4f; 3,1–3.15–20). Besonders die sogenannten »Nikolaïten«, die in einigen Gemeinden Einfluß gewonnen haben (vgl. 2,12–17.18–29 gegen 2,1–7), scheinen bereit, mit Berufung auf überlegenes Glaubenswissen (vgl. 2,14f.20.24) selbst die aktive Teilnahme am Kaiserkult zu tolerieren. Sie haben großen Zulauf – nicht einfach deshalb, weil sie in den drohenden Konflikten den leichteren Weg weisen, sondern weil sie die große Vision einer organischen Symbiose von Christentum und antiker Kultur auf ihre Fahnen schreiben¹⁶ und damit eine zeitgemäße, kulturell und sozial attraktive Form des Christseins propagieren, die sich durch Großzügigkeit und Modernität auszuzeichnen scheint.

Johannes bezieht eine entschieden andere Position. Er sieht den *status confessionis* gegeben. Ohne daß er sich den Nikolaïten gegenüber auf eine theologische Argumentation einläßt, ist für ihn doch klar, daß weder das Wissen um die Einzigkeit Gottes noch das Vertrauen auf seine Gnade noch gar die Hoffnung auf das Reich Gottes ein Grund sein können, an heidnischen Opfern, speziell am Kaiserkult teilzunehmen. Damit ist kein weltabgewandtes Sektierertum propagiert, wohl aber ein konsequentes Bekenntnis: Wo die Verehrung des Kaisers als Gott oder das Opfer vor einer Staats-Gottheit für den Kaiser verlangt wird, ist nicht ein aufgeklärt-distanziertes Mitmachen angezeigt, sondern ein klares,

¹⁴ H.-J. KLAUCK (Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung [1992; in: DERS., Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments (NTOA 29), 1994, 115–143]) führt die hilfreiche Differenzierung von »hartem« und »weichem« Kaiserkult ein. Allerdings dürfen jene Signale der Apokalypse nicht übersehen werden, die für – punktuelle – »harte« Pressionen sprechen.

¹⁵ Plinius, Epistula 10,96f.

¹⁶ Der Vorwurf, den Johannes gegen die Nikolaïten erhebt, das Essen von »Götzenopferfleisch« zu tolerieren und »Unzucht« zu propagieren (2,14.20), läßt kaum auf sexuelle Freizügigkeit und Völlerei schließen, wohl aber auf ihre Bereitschaft, im vollen Umfang am kulturellen Leben der Stadt wie des Staates teilzunehmen, einschließlich der heidnischen Kulte. Insofern liegt die Apokalypse nicht so weit von 1 Kor 10,14–22 ab, wie bisweilen unterstellt wird; vgl. H. GIESEN, Die Offenbarung des Johannes (RNT), 1996, 100.

kompromißloses Nein¹⁷. Es ist nicht nur das Nein zum Anspruch eines Herrschers, der Gott seiner Untertanen zu sein, und das Nein zum Ansinnen eines Staates, die Religion seiner Bürger zu definieren; es ist auch die Absage an den verführerischen Reiz einer Kultur, deren Synkretismus alle authentische Religiosität integriert und deshalb die Konturen des Gottesbildes verschwimmen läßt¹⁸.

Johannes prophezeit schwere wirtschaftliche Diskriminierungen (13,16f) und Inhaftierungen (2,10; 13,10), aber auch Martyrien (6,11; 13,10; 16,6; 18,24; 20,4), wie es sie zuweilen in Pergamon (2,13) und im Rom Neros (17,6; vgl. 6,9.11) bereits gegeben hat. Mögen es auch nur Einzelfälle gewesen sein, die er vor Augen hat, ist es doch sein prophetisches Charisma, sie als Signale eines grundsätzlichen Konfliktes zu sehen: zwischen den Christen-Gemeinden, die Gott die Treue gelobt haben, und einem Staat, der sich im Hochgefühl seiner Macht und im Glanz seiner Kultur selbst vergöttert. Das Buch des Johannes enthält in seinem Hauptteil keine Gegenwartsanalysen, aber auch keine Zukunftsvisionen, die den Verlauf kommender Geschichte vorzeichneten. Johannes ist weit davon entfernt, die Krisenphänomene, die durch die Pressionen und hybriden Majestätsgebärden zur Zeit Domitians aufgetreten sind, einfach ins Unermeßliche zu steigern. Im Gegenteil setzt Johannes hellsichtig die verheerenden Folgen einer politischen Theologie ins Bild, die im Rahmen des spätantiken Synkretismus für das Imperiale – seine Ansprüche, seine Macht, sein Recht und seine Ziele – einen Ewigkeitsanspruch erhebt. Dagegen stellt Johannes *seine* politische Theologie des absoluten Anspruchs, der überlegenen Macht, des wahren Rechtes und des letzten Zieles Gottes allein.

Für die Christen geht es um die Frage, ob sie Gott die Ehre geben, mit den Verfolgten solidarisch sind und sich im Innersten selbst treu bleiben, ohne ihren Ressentiments gegen Denunzianten und Renegaten, ihrer Angst vor Verfolgung, ihrer Wut über die Bedrucker freien Lauf zu lassen und daran innerlich zugrun-

¹⁷ Nach H. ULLGARD (Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes [TANZ 21], 1997, 49–162), der nicht wenige gute Beobachtungen zur Situationsanalyse beisteuert, will Johannes die Gemeinden auf »brennenden Enthusiasmus« festlegen (aaO 158). Das leuchtet nicht ein. Anders als die Nikolaïten sieht der Prophet die Gefahr, durch die volle Integration in die antike Gesellschaft das Bekenntnis zum einen Gott zu verraten. Hier will er Position beziehen. An dieser Stelle bezeugt er einen Grundsatz gesamtbiblischer Theologie, der sich neutestamentlich etwa noch in Act 12,20–23 spiegelt.

¹⁸ A.Y. COLLINS (Crisis and Catharsis. The Power of Apocalypse, Philadelphia 1984) arbeitet das kritische und kathartische Moment der Johannesapokalypse heraus, gerät allerdings, weil sie die Deutung des Christusgeschehens zu wenig gewichtet, in die Gefahr, die Johannesoffenbarung als Psychodrama zu lesen, das vor allem eine Sublimation angestauten Hasses im Sinne hat.

de zu gehen¹⁹. Was in dieser kritischen Situation Wesensmerkmale der Gotteserfahrung und des Christseins sind, faßt Johannes im Begriff des Heiligen zusammen.

Seine Theologie der Heiligkeit wird aus alttestamentlichen Wurzeln gespeist und christologisch ausgerichtet²⁰. Johannes interpretiert Heiligkeit von der Aufrichtung der Gottesherrschaft in einer unheilen Welt her, also im Horizont einer theodramatischen Soteriologie, die alle Widerständigkeit der Menschen gegen Gott bis in die verborgensten Tiefen aufdeckt, um vom endgültigen Triumph Gottes reden zu können. Johannes prophezeit einen tödlichen Konflikt zwischen den Anhängern Jesu und den Anbetern Satans, der eine widergöttliche Politik forcieren wird (Apk 12–14); und er verbindet diese Prognose mit grundsätzlichen Erwägungen über Gott und seine Herrschaft, über Zeit und Ewigkeit, über die Welt und ihre Gottlosigkeit, über die Person und das Heilswirken Jesu Christi, über das Christsein und die Kirche, über Glaube und Politik, Widerstand und Ergebung.

3. *Der heilige Gott*

Heiligkeit ist für den Autor der Apokalypse in erster Linie nicht ein ethisches Ideal, das es zu verwirklichen gilt, sondern das Wesen Gottes selbst, der durch Jesus Christus die himmlische und die irdische Wirklichkeit erschafft. Das Drehbuch des apokalyptischen Endspiels, das die Offenbarung des Johannes aufzeichnet (1,19; 4,2), beginnt mit einer prophetischen Vision des himmlischen Thronsaales (4,1–11)²¹. Ein ganzer Kosmos wird sichtbar: der Himmel, ein Regenbogen, ein gläsernes Meer, funkelnde Edelsteine und lodernde Feuer, Engel und Könige, Geister und Menschen, Blitz und Donner, Gesang und Gebete. Ein Universum von leuchtenden Farben baut sich auf: reines Weiß und strahlendes Gold, das dunkel schimmernde Braun und Rot des Jaspis und Karneol, das funkelnde Grün und Blau des Smaragd, kristalline Klarheit, das ganze Spektrum des

¹⁹ Herausgestellt von S. VOLLENWEIDER, *Die Beschwörung der Mächte. Überlegungen zur Botschaft der Apokalypse* (EvErz 45, 1993, 271–286), 280. Freilich braucht diese psychische Dimension nicht in einen Gegensatz zur politischen gebracht zu werden.

²⁰ Einen ersten Überblick verschafft R. ASTING, *Die Heiligkeit im Urchristentum* (FRLANT 46), 1930, 285–294. Doch leidet die Darstellung durchweg an einer problematischen Entgegensetzung zum alttestamentlichen Heiligkeitgedanken. Die meisten Studien siedeln die Apokalypse in zu großer Nähe zu Paulus an; so auch A. SATAKE, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse* (WMANT 21), 1966, 26–34.

²¹ Zur Einzelexegese vgl. D. PEZZOLI-OLGIATI, *Täuschung und Klarheit. Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung* (FRLANT 175), 1997, 45–71.

Regenbogens. Alles ist voll majestätischer Ruhe und dynamischer Bewegung. Ein Vergangeneit, Gegenwart und Zukunft umgreifender, Himmel und Erde bestimmender Zeit-Raum erschließt sich, in seiner Mitte der Thron Gottes, auf den alles bezogen ist und von dem alles ausgeht. Keine Frage: Hier ist der Nabel der Welt, das Zentrum der Macht, das Inbild der Schönheit, die Quelle der Energie, der Ursprung des Lebens – der Ort Gottes, das Allerheiligste.

Das Bild, das Johannes sieht, setzt sich aus Facetten alttestamentlicher Thronsaalvisionen zusammen: des Ezechiel vor allem (1,4–28), aber auch des Daniel (7,1–28) und des Jesaja (6,1–13). Aus dem Jesajabuch (6,3) stammt das Trishagion, das bei Johannes die von Ezechiel und Daniel bekannten vier tier- und menschenähnlichen Himmelsgeschöpfe anstimmen (4,8). Der Seher schaut und hört nicht Gott selbst; er fängt kein Bild von ihm ein und hält kein Wort von ihm fest. Aber die biblischen Urbilder, die er schaut, und die biblischen Urworte, die er aus Engelmund hört, offenbaren ihm die Heiligkeit Gottes.

a) Gottes Heiligkeit in der Perspektive Biblischer Theologie

Heilig ist Gott in seiner Gottheit, in seiner radikalen Unterschiedenheit vom Menschlichen und Weltlichen, in seinem Anderssein, in dem er jedes Leben in sich birgt – so wissen es alle Religionen²², und so sieht es auch Johannes. Gott ist der Heilige in seiner majestätischen Aura und seiner schöpferischen Potenz, in seinem überirdischen Glanz und seiner kosmischen Präsenz. Doch Heiligkeit urreligiös rein als Transzendenz und pures Leben zu verstehen bliebe unspezifisch.

Tiefer geht der Blick ins Alte Testament: Heilig ist Gott in seiner Gottheit als der Schöpfer und Herr der Geschichte, dessen Doxa die Erde erfüllt – so hört es Jesaja (6,3), und so vernimmt es auch Johannes (vgl. 4,11): Gottes machtvolle Heiligkeit manifestiert sich im Entstehen und Erhalten, im Richten und im Retten der Menschen-Welt (vgl. 6,10; 16,5). Wie nach dem gesamten Alten Testament erweist Gott auch Johannes zufolge seine Heiligkeit in seinem Handeln, das immer zugleich mit der absoluten Transzendenz die geschichtliche und kosmische Präsenz Gottes vermittelt. Die Einheit des Heilshandelns Gottes, das, diesseits aller mythischen Zyklen, die Einheit der Geschichte in der Einheit des Raumes und der Zeit begründet, markiert den substantiellen Unterschied zwischen dem mythologischen und dem biblisch-theologischen Verständnis der Heiligkeit Gottes.

²² Vgl. M. ELIADE, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte, (frz. 1949) 1976.

Mit der jüdischen Apokalyptik teilt Johannes das *eschatologische* Verständnis der Heiligkeit (vgl. äthHen 39,12). Gott erweist sich als er selbst nicht nur in der Erschaffung und Erhaltung der Menschen-Welt, sondern auch in ihrer Aufhebung: nämlich im Erweis einer Gerechtigkeit, die den Tod in seiner ganzen Macht bloßstellt, um einen neuen Himmel und eine neue Erde erstehen zu lassen (21,1; vgl. Jes 65,17; 66,21).

Anders aber als die alttestamentlich-jüdische Tradition sieht der neutestamentliche Seher die kreative Geschichtsmacht, den heiligen Zorn und die himmlische Güte Gottes in jener eschatologischen Perspektive, die von Jesus Christus eröffnet wird (1,5). Durch das Christusgeschehen wird die johanneische Eschatologie, die ganz theozentrisch angelegt ist, in außerordentlicher Weise dynamisiert. Christologisch wird die gesamte Geschichte von der Transzendenz Gottes her begriffen²³, die Schöpfung im Lichte der eschatologischen Vollendung neu verstanden²⁴ und der Primat der eschatologischen Zukunft Gottes mit der verborgenen Gegenwärtigkeit des antizipierten Heils vermittelt. Deshalb weicht Johannes am Schluß in der Formulierung des Trishagion vom vorgegebenen Jesaja-Text (in der Fassung der Septuaginta) ab. Heißt es dort in der Gottesprädikation πλήρης πάσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ, formuliert Johannes mit der für ihn typischen dreigliedrigen Gottesaussage ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος²⁵. Diese Trias ist eine christologisch-eschatologische Neuinterpretation des ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν, mit dem Gott sich Mose als Jahwe im brennenden Dornbusch offenbart hat (Ex 3,14^{LXX}; vgl. Exodus rabba 3; Tg. Jeruschalmi I [Ps.-Jonathan] zu Dtn 32,39). Gottes Identität, seine Heiligkeit, ist von ihm selbst christologisch definiert: Gott erweist sich als er selbst in und durch Jesus Christus. Um die epochale Wende zum Ausdruck zu bringen, die mit dem eschatologischen Erweis dieser seiner Heiligkeit in der Parusie des präexistenten (1,17f; 2,8; 21,6; 22,13), inkarnierten (12,5) und gekreuzigten (11,8) Gottessohnes eingetreten ist, akzentuiert Johannes vor allem Gottes *Kommen*: seinen Herrschaftsantritt, der durch das Gericht hindurch zur Erschaffung »eines neuen Himmels und einer neuen Erde« führt (21,1), wo »der Tod nicht mehr sein wird, weder Leid noch Geschrei noch Mühsal« (21,4).

²³ Zur Begründung der Zeit in Gottes (eschatologisch sich erschließender) Ewigkeit bei Johannes vgl. H. HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments III*, 1995, 212–214.

²⁴ Zur Bedeutung der Schöpfungstheologie in der Apokalypse vgl. F. HAHN, *Die Schöpfungsthematik in der Johannesoffenbarung* (in: M. EVANG / H. MERKLEIN / M. WOLTER [Hg.], *Eschatologie und Schöpfung* [FS E. Gräser, BZNW 89], 1997, 85–93). In der Thronsaalvision ist besonders 4,11 einschlägig; das christologische Pendant ist 3,14.

²⁵ Das σαβαώθ wird im παντοκράτωρ (vgl. Apk 1,8; 11,17; 15,3; 16,7; 19,6; 21,22; vgl. 16,14; 19,15) aufgenommen.

b) Die politische Dimension der Heiligkeit Gottes

Das Pathos der Heiligkeit Gottes, das die Apokalypse prägt, ist politisch gefährlich. Deshalb wird es geübt. *Μόνος ὁσιος* heißt es so prägnant wie bestimmt in einem anderen himmlischen Hymnus (15,4) – ein gezielter Affront gegen die Anmaßung des römischen Kaisers Domitian, der sich gegen Ende seiner Regentschaft die Anrede »*dominus et deus noster*« gefallen läßt (Sueton, Domitianus 13,2), und gegen alle Protagonisten des Kaiserkultes, eine scharfe Kritik jeder synkretistischen Anwendung, vor allem aber ein klares Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes. Dieses Bekenntnis, das in der Glaubenstradition Israels steht (Dtn 32,4: ὁσιος κύριος) und christologisch neu verstanden wird, ist die Keimzelle sowohl des Widerstandes gegen die Hypertrophie der Staats-Macht als auch der gläubigen Ergebung in den Heilsratschluß Gottes.

Beides ist zu sehen: Weil sich Johannes auf die Heiligkeit Gottes besinnt, kann er die Unmenschlichkeit der sich auf faszinierende Weise selbst vergötternden Macht entlarven – und die menschliche Würde derer sehen, die unter ihr zu leiden haben. Die Entlarvung der hypertrophen Staatsmacht geschieht mittels einer abgründigen Parodie. In der allegorischen Bilderfolge Apk 12–14, die vom Engelssturz bis zur eschatologischen Vollendung das ganze *spectaculum mundi* dramatisiert, läßt der Satans-Drache, indem er sich wie ein apokalyptischer Narziß im Welt-See selbst bespiegelt (vgl. 12,18), aus der Flut zwei Un-Tiere steigen, zuerst die archetypische Gestalt des Antichrist, der ein teuflisches Staatswesen erstehen läßt (13,1–10), dann die seines volltönenden Propagandisten (13,11–18)²⁶. Beide machen einen gewaltigen Wirbel, um die Menschen zur Anbetung des Widersachers zu treiben. Außerordentliche Macht steht dem ersten Tier zu Gebote (13,2.7), blendender Glanz geht von ihm aus (13,3), gewaltige Redekunst beherrscht es (13,5f), enormer Erfolg wird ihm zuteil (13,7f). Das zweite Un-Tier, das später als Pseudoprophet identifiziert wird (16,13; 19,20; 20,10), inszeniert spektakuläre Wunderzeichen (13,13f), zelebriert aufwendige Liturgien zu Ehren des ersten Tieres (13,14f) und organisiert das gesamte Wirtschaftssystem so, daß es eine einzige Huldigung an den Drachen ist (13,15–17)²⁷. Nur, wie

²⁶ Die geläufige Deutung auf das *imperium romanum* bestreitet M. RISSI, Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen. Eine Studie zur Apokalypse des Johannes (BWMANT 136), 1995. Tatsächlich ist es nicht das »real existierende« Imperium, das Johannes in Apk 4–19 beschreibt, sondern das eschatologisch entfesselte Reich des Bösen, zu dessen Perfidie es allerdings gehört, sich des Staates in einer Weise zu bedienen, die Analogien zum römischen Cäsarentum aufweist.

²⁷ Vgl. H. SCHÜRMAN, Das »etabliert Böse«, bedacht im Licht der Apokalypse (in: E. CORETH / W. ERNST / E. TIEFENSEE [Hg.], Von Gott reden in säkularer Gesellschaft [FS. K. Feiereis, EThSt 71], 1996, 43–59). Der Beitrag, zu Beginn der siebziger Jahre in der

Heinrich Schlier 1935 in der Festschrift für Karl Barth festgestellt hat²⁸: Es ist nichts eigenes, was die beiden mythisch-symbolischen Bestien zuwege bringen. Sie können nichts anderes, als Gottes Macht zu usurpieren. Was sie zustande bringen, hat zwar große Wirkung, aber keine Substanz. Alles ist abgekupfert von der wahren, der himmlischen Liturgie und der wirklichen, der göttlichen Machtentfaltung: eine schlechte Kopie, die auf große, aber billige Effekte setzt und mehr nicht aufzuweisen hat.

Die parodistischen Züge in der Darstellung kommender Kriegsführung gegen die Heiligen sind nicht zynisch, sondern theologisch begründet: Gerade der Blick des Sehers in den himmlischen Thronsaal ganz zu Beginn der Visionenzyklen zeigt, daß die Würfel längst gefallen sind. Weist der erste Teil der Himmelschau, der im Trishagion gipfelt, auf die Zeit des Kampfes um die Gottesherrschaft hin, so der zweite, der auf die Akklamation der Würdigkeit Gottes hinausläuft, auf die Zukunft eben dieser Vollendung. Es kann kein Zweifel bestehen, daß der Sieg Gott gehört – und längst feststeht: weil es eben der heilige Gott ist, der handelt. Die Macht, die gegenwärtig dem Widersacher zufällt und sich in den Exzessen der politisch-ideologischen Selbstvergötterung zeitigt, ist nur der Nebeneffekt jener unendlich größeren Heilsmacht, die Gott eignet. Die Kämpfe der Gegenwart können vom Widersacher Gottes allein deshalb inszeniert werden, weil es *Gott* ist, der in einer gefallenen Welt seiner Gerechtigkeit zum Sieg verhilft. Dies zu erkennen ist das Geschenk, das der erhöhte Christus den Seinen macht, indem er es ihnen durch das Buch des Johannes offenbart.

Der Ironie bei der Entlarvung satanischer Selbst-Vergötterung entspricht der Ernst bei der Wahrnehmung menschlicher Würde im Leiden. Jesus ergreift die Partei der Opfer, die scheinbar alles verlieren und schließlich doch alles gewinnen – weil sie »als Erstlingsgabe« für Gott freigekauft worden sind (14,3f): um den denkbar höchsten Preis, der ihren Wert in Gottes Augen ermessen läßt, den des Blutes Jesu (5,9f). Gerade im Kampf Jesu mit dem Widersacher Gottes werden sie zu Personen denkbar höchsten Ansehens und denkbar größter Bedeutung: zu »Priestern für Gott« (1,6; 5,10; 20,6).

DDR entstanden und vor kirchlich engagierten Gruppen als Vortrag gehalten, konnte unter kommunistischer Zensur nicht erscheinen.

²⁸ Vom Antichrist (in: H. SCHLIER, Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, 1972³, 15–29).

4. Der heilige Jesus

Wie Gott heilig ist als der Schöpfer der Welt, der Herr der Geschichte, der Richter und der Retter, so ist es auch Jesus, der Sohn Gottes (2,18)²⁹. In der Botenformel des Sendschreibens an den »Engel der Gemeinde in Philadelphia«³⁰ offenbart er durch den Mund des Propheten sich selbst (3,7) als »der Heilige, der Wahrhaftige«. Heiligkeit und Wahrhaftigkeit sind nach alttestamentlicher Überlieferung dezidierte Gottes-Prädikationen (Jes 65,16^{LXX}; weiter Hos 11,9; Jes 40,25 sowie Ex 34,6; Num 14,18^{LXX}; Ps 86,15). Johannes ist sich dessen bewußt; an anderer Stelle (6,10) verwendet er sie theozentrisch (ὁ θεοπότης ὁ ἅγιος καὶ ἀληθινός). Aber daß er sie im Sendschreiben christologisch identifiziert, ist konsequent. Johannes sieht Jesus Christus, den Präexistenten wie den Erhöhten, in vollkommener Zugehörigkeit zu Gott³¹. So wie Gott seine Heiligkeit durch Jesus Christus eschatologisch wirken läßt, so läßt der Glanz seiner Heiligkeit auch den Erhöhten erstrahlen. Sowohl in der Berufungsvision (1,12–16) als auch im Schlußbild des Heilsdramas, das Apk 12–14 beschreibt (14,14), erscheint Jesus wie bei Daniel (7,13f; 10,5f) als »Menschensohn-Ähnlicher«: als eine himmlische Licht-Gestalt, Priester³² und König zugleich³³, reich ausgestattet mit dem funkelnden Schmuck Gottes selbst³⁴. Jesu Heiligkeit ist das Signum seiner radikalen Gott-Zugehörigkeit. Dem entspricht seine Wahrhaftigkeit (vgl. 3,14; 19,11) – der Inbegriff seines messianischen Wirkens für die Aufrichtung der Gottesherrschaft (11,15; 12,10; 20,4.6), in dem er Gottes Gerechtigkeit durch das Gericht über den Widersacher zum Siege verhilft (19,11; vgl. 16,7; 19,2).

²⁹ In Act 3,14 ist ἅγιος adjektivisch gebraucht. Eine Parallele ist Mk 1,24; Lk 4,34; Joh 6,69: ἅγιος τοῦ Θεοῦ.

³⁰ Gemeint sind nicht Amtsträger, sondern »Schutzengel« (vgl. 1QH 10,8; 1QM 1,10f); vgl. L. T. STUCKENBROCK, Angel Veneration and Christology. A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John (WUNT II/70), 1995, 234–238.

³¹ Zur Christologie der Apokalypse vgl. O. HOFIUS, Das Zeugnis der Johannesoffenbarung von der Gottheit Jesu Christi (in: H. CANKI / H. LICHTENBERGER / P. SCHÄFER [Hg.], Geschichte – Tradition – Reflexion [FS M. Hengel], Bd. 3: Frühes Christentum, 1996, 511–528).

³² Das Gewand (1,13) erinnert an das hohepriesterliche (Ex 28,4.31; Weish 18,24), der Gürtel um die Brust (1,13) ist gleichfalls priesterliche Staffage (vgl. Josephus Ant 3,7,4; ferner Ex 28,8; 39,5).

³³ 1Makk 10,89 läßt beim Gürtel (Apk 1,13) an den König denken.

³⁴ Der Vergleich mit der Sonne 1,16 verweist auf Jdc 5,31. Das gleißende Weiß der Haare (1,14) ist nach Dan 7,9 ein theophanes Motiv. Das Feuer der Augen (1,14) eignet nach Dan 10,6 dem Erzengel Gabriel, ist aber ursprünglich ein Prädikat des Richter-Gottes (Dan 7,9f), das in Apk 2,18 auf den Gottessohn und in 19,12f auf den als »treu und wahrhaftig« (19,11; vgl. 3,14) erkannten »Logos Gottes« (19,13) bezogen ist, der als Weltenrichter amtet (Jes 63,1–3). Der in 14,14 genannte goldene Kranz verweist auf die himmlische Thronszenerie 4,4 zurück.

Die von Gott verliehene, ja an Gottes Allmacht partizipierende Vollmacht des heiligen Jesus wird in der Botenformel dadurch ausgedrückt, daß ihm die Gewalt über die »Schlüssel Davids« eignet. Der Vers verweist auf Jes 22,21f. Dort ist von der Vollmacht die Rede, über den Zugang zum »Haus Davids« zu entscheiden. Johannes deutet messianisch-eschatologisch; das erhellt die Selbst-Offenbarung Jesu Christi in der Berufungsvision 1,17f: Die Schlüsselgewalt, die dem Davididen (5,5; 22,16) Jesus eignet, bezieht sich darauf, über den Eintritt in die »heilige Stadt, das neue Jerusalem« (21,2) zu befinden (vgl. 2,8)³⁵: Er läßt ein, aber er sperrt auch aus. Beides gehört zusammen – und ist doch nicht gleichgewichtig: Von Gottes heiligem Bezirk muß all das ferngehalten werden, was ihn durch Selbstvergötzung profaniert und also unbewohnbar macht – dies zu dem Zweck, daß sich die Tür für all jene öffnet, die ihre Kraft dem Werk des Glaubens widmen. Diesen positiven Aspekt hebt in Fortsetzung der Botenformel der erste Satz des Briefcorpus hervor, der die Werke der Philadelphier würdigt (3,8). Die Schlüsselgewalt, die Gott seinem Sohn Jesus übertragen hat, wächst aus dem Heils-Dienst, den Jesus nach Gottes Willen leistet und den Johannes in kultisch-priesterlicher Terminologie zur Sprache bringt: Als Lamm Gottes vergießt Jesus aus Liebe zu den Sündern sein Blut, um ihre Schuld zu tilgen und sie als eschatologische Heilsgemeinde zu erschaffen (1,5f; 5,6,9f)³⁶. Die Heiligkeit Jesu hat ihren geschichtlichen Anhaltspunkt in seinem Kreuzestod (11,8); ihr Wesen ist gerade nicht Unantastbarkeit, sondern radikale Hingabe: Treue zu Gott (1,5; 3,14; 19,11) und Liebe zu den sündigen Menschen (1,5; 3,9).

Wiederum dürfen die politischen Obertöne nicht überhört werden. Die Absetzung des heiligen Jesus von der unheiligen Welt bleibt nicht formal, sondern wird geschichtsrelevant und geradezu ideologiekritisch: Während der pervertierte Staat auf Gewalt basiert, auf ökonomischer, sozialer, politischer und militärischer Pression (12,1 – 13,18), basiert die Herrschaft Gottes auf der Lebenshingabe des heiligen Jesus (12,11; 14,1; vgl. 1,5; 3,9) – der einzige Grund einer Hoffnung auf Gerechtigkeit für die Opfer und auf ein Leben jenseits des Todes. Zwar versucht der Antichrist sogar, den Tod und die Auferstehung Jesu zu imitieren: Das zweite Un-Tier von Apk 13 erscheint, obgleich es wie ein Drache spricht, als ein Lamm (13,11), so wie Jesus (13,8); das erste Un-Tier sieht an einem seiner Häupter so aus, als sei es »tödlich verwundet« und dennoch geheilt (13,3), als sei es hingerichtet und lebte dennoch (13,14). Die Anspielung auf die Sage vom wiedererstandenen Nero, die im Kleinasien der Jahrhundertwende

³⁵ Zusätzliche Argumente liefert die Korrespondenz mit dem Sieger-Spruch 3,12, wo das an das himmlische Jerusalem gemahnende Tempelmotiv begegnet. Auf die Zugehörigkeit zu Juda interpretiert freilich M. KARRER, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort* (FRLANT 140), 1986, 193.

³⁶ Vgl. TH. SÖDING, *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament*, 1998, 185–190.

umlief (Sueton, Nero 57,2f; Dio Chrysostomus, Orationes 21,10; Sibyllinen 5,23f), ist trotz der markanten johanneischen Neugestaltung deutlich. Klar ist aber auch, daß dem zur Schau gestellten Effekt nichts wirklich Erlebtes und Er-littenes zugrunde liegt, während der Tod Jesu blutiger Ernst und seine Auferstehung deshalb freudenreiche Herrlichkeit ist.

5. Die heilige Stadt

Die soteriologische Dynamik, die in Gottes Heiligkeit liegt und durch den heiligen Jesus, »den treuen Zeugen, den Erstgeborenen von den Toten, den Herrscher über die Könige der Erde« (1,5), eschatologisch entwickelt wird, läßt eine »heilige Stadt« erstehen, die zur Heimat der Glaubenden wird (21,2.10; 22,19). Es handelt sich um das »neue Jerusalem« (3,12; 21,2; vgl. 21,9), jene wunderschön prächtige, wunderbar große Stadt, die am Ende der Zeit aus dem Himmel herab kommt und die ganze Erde erfüllt (21,9 – 22,5; vgl. Ez 40–48 sowie Jes 54,11–17; 60,1–3; Tob 13). In dieser Stadt finden alle Platz, »die im Lebensbuch des Lammes geschrieben stehen« (21,27): eine unendlich große Zahl von Menschen aus allen Völkern und Nationen (vgl. 7,4; 14,3: 144.000), während für all diejenigen kein Platz ist (vgl. 14,20), die unrein sind (21,27), d.h. nicht ungeteilt Gott gehören wollen.

Diese »heilige Stadt Jerusalem« (21,10) ist die eschatologische Heilsgemeinde, die Kirche in Vollendung. Ihre Heiligkeit weist sich freilich paradox aus: Während sonst der Tempel der Ort des Heiligen ist, abgegrenzt vom Profanen (vgl. 11,1f), ist das neue Jerusalem dadurch ausgezeichnet, daß es zwar alle Attribute einer herrlichen Stadt aufweist (Mauern, Tore, eine Hauptstraße, Wasser, Parks), aber keinen Tempel hat, der doch jede antike Stadt erst zur Stadt macht (21,22) und nach Ps 46,5 *das* Kennzeichen der Stadt Gottes ist. Das neue Jerusalem aber braucht keinen Tempel, weil es in der eschatologischen Vollendung selbst zur Gänze durch die Präsenz Gottes und des Lammes geheiligt ist (21,3): Gott selbst ist, zusammen mit dem Lamm, das *sanctissimum* – und dadurch gibt es kein *profanum* mehr, die *ganze* Stadt ist heilig³⁷. Die Wirkung: Alle Bewohner sind voll des Lebens, das von Gott und vom Lamm ausgeht (22,1–3a), eines Le-

³⁷ Weder »aufgeklärte« Fundamentalkritik am Kultischen noch Kritik an der frühjüdischen Erwartung eines eschatologisch-restituierten Heiligtums (Dan 8,14; Tob 14,5; Jub 1,17; 28; äthHen 93,7) ist die Pointe, sondern die eschatologische Reinigung, welche die ganze Stadt als heilig, nämlich als Ort unmittelbarer Präsenz und Anbetung Gottes, erscheinen läßt. Die Hinweise auf einen himmlischen Tempel in 3,12; 7,5; 14,15.17; 15,5f.8; 16,1.17 stehen deshalb wohl in Spannung, aber nicht im Widerspruch zu 21,22 – ebenso wenig wie die ekklesiologische Tempel-Metaphorik in 3,12 und 11,1 (vgl. 1Kor 3,16; 2Kor 6,16; Eph 2,19–21; 1Pet 2,5).

bens, das in alle Ewigkeit kein Ende nimmt (21,4f); und alle Bewohner stehen unaufhörlich im Dienste Gottes, indem sie sein Angesicht schauen (22,4). Der Kreis schließt sich, der mit der Thronsaalvision begonnen hat.

Daß die heilige Stadt ein neues *Jerusalem* ist, zeigt ihre radikale Verbundenheit mit Israel³⁸; daß sie *neu* ist, ihre Zugehörigkeit zur eschatologischen Welt Gottes³⁹; daß sie *Stadt* ist⁴⁰, setzt wiederum einen polemischen Akzent. Denn als *Polis* ist das neue Jerusalem in der Bilder-Welt der Apokalypse der »großen Stadt Babylon« (18,10.21; vgl. 16,19; 17,18) entgegengesetzt, die in sadistisch-orgiastischen Liturgien sich selbst als unsterbliche Königin zelebriert (18,3.7.11–17; vgl. 17,2.4–6)⁴¹ und dennoch nur Tod hervorbringt (18,2.8–10.15–24), während in der heiligen Stadt menschliches Leben möglich ist, weil sie das Werk des heiligen Gottes ist, dem Dienst des »lebendigen Gottes« (7,2) geweiht.

Das himmlische Jerusalem in all seiner Heiligkeit ist die triumphierende, die präexistente (21,2)⁴² und im kommenden Gottesreich vollendete Kirche. Allerdings steht sie in untrennbarer Verbindung mit der auf Erden kämpfenden und leidenden Kirche. Denn einerseits steht zwar das Herabkommen der eschatologischen Stadt Gottes vom Himmel noch aus; aber dieses Kommen ist doch im Heilswillen Gottes längst beschlossen – eine Wirklichkeit der transzendenten Zukunft Gottes, die dem Propheten offenbart wird, so daß er den Christen davon Kunde bringen kann. Andererseits ist die irdische Kirche, die paradigmatisch in den sieben angeschriebenen Orts-Gemeinden dargestellt ist (2,1 – 3,22), schon vom erhöhten Christus bestimmt: Er hält bereits jene sieben Sterne in seiner Hand (1,16; 2,1), die für die sieben Engel der Gemeinden stehen (1,20), ihre

³⁸ GIESEN ([s. Anm. 16] 453) sieht demgegenüber die »radikale Diskontinuität der Stadt zum empirischen Jerusalem«, speziell zu »ihrem vormals national-jüd. eingegengten Wesen«, angesprochen. Das muß differenziert werden. In 11,2 dürfte auch Johannes das irdische Jerusalem als »heilige Stadt« ansprechen – unter dem Aspekt seiner Bedeutung als Vor-Ort des von Gott erwählten Israel. Dem steht nicht entgegen, daß es unter dem Aspekt des Hinrichtungsortes Jesu πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος genannt zu werden verdient (11,8) und insofern geradezu mit der »großen Stadt« Babylon (14,8; 16,19; 17–18) als Schaltzentrale der eschatologisch weltweiten Christenverfolgung zusammengeschaut werden kann (11,7–10).

³⁹ Zum Thema Neuschöpfung vgl. die kritisch differenzierenden Beobachtungen von J. ROLOFF, Neuschöpfung in der Offenbarung des Johannes (JBTh 5, 1990, 119–138).

⁴⁰ Vgl. M. THEOBALD, »Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen die zukünftige« (Hebr 13,14). Die Stadt als Ort der frühen christlichen Gemeinde (ThGl 78, 1988, 16–40), 30–37; J. NELSON KRAYBILL, Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse (JSNT.S 132), Sheffield 1996.

⁴¹ Die Hure, die Königin sein will, ist der Antitypos zur »Braut«, als die sich die eschatologische Ekklesia (21,2.9), die »Tochter Zion« (Jes 1,8; Jer 4,31; 4Esr 9,39; vgl. Apk 12,1), bei ihrer Vermählung mit dem Bräutigam Christus (19,7–9) präsentiert.

⁴² Die Vorstellung eines präexistenten Jerusalem der Vollendung hat Parallelen u.a. in 4Esr 7,26; 8,52; 10,27.54; 13,36; syrBar 4,2–6.

himmlischen Repräsentanten⁴³; und Jesus wandelt bereits inmitten der sieben Leuchter (1,12f; 2,1), die im Himmel für die Gemeinden selbst stehen (1,20) und jenes Glaubenslicht werfen, das die Christen auf Erden ihr Leiden aushalten und Energie zum Tun des Glaubens gewinnen läßt (vgl. 2,5; 18,23) – so wie es im vollendeten Jerusalem erfüllte Wirklichkeit sein wird, wenn Gott und Christus selbst das Lebenslicht der Heilsgemeinde sind (21,23; 22,5).

6. Die heiligen Christen

Dieselbe Kraft, die in Gottes und Jesu Heiligkeit die Kirche als ganze erstehen und vor Ort präsent sein läßt, erschafft im gleichen Zuge auch die Heiligen, die sie bilden.

a) Die Heiligen als einzig wahre Christen

Anders als die paulinische Tradition scheint Johannes die Heiligen nicht schlechthin mit den getauften Christen als Gliedern der Kirche zu identifizieren. Vielmehr sind es dezidiert die engagierten, die zum Kämpfen und zum Leiden bereiten Christen, die das Attribut der Heiligkeit verdienen⁴⁴. Die Heiligen sind aber nicht eine bestimmte Gruppe innerhalb der Christen, sie sind die einzig wahren Christen⁴⁵. Nur ihnen steht der Name Jesu und der »Name seines Vaters« auf der Stirn geschrieben (14,1; vgl. 7,3f; 22,4). Lauheit und Halbherzigkeit

⁴³ Den Hintergrund beleuchtet O. BÖCHER, Jüdischer Sternglaube im Neuen Testament (1976; in: DERS., Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur Offenbarung des Johannes, 1983, 13–27).

⁴⁴ Wenn von den »Gebeten der Heiligen« die Rede ist (5,8; 8,3f), können nur jene Worte des Bittens, Lobens und Dankens gemeint sein, die in den Kämpfen des Glaubens beim Hören auf die himmlischen Liturgien gefunden werden. Nach 13,10 kennzeichnen ἡ ὑπομονή καὶ ἡ πίστις (vgl. 14,12) die Heiligen, gegen die Krieg geführt wird (13,7); nach 19,8 werden sie von Christus mit dem weißen Gewand jener δικαιώματα bekleidet, die sie in der Erprobung bewährt haben; nach 22,11 ist der Heilige der Gerechte (δικαιός) im Unterschied zu dem, der Unrecht tut (ἀδικῶν) und sich durch Götzendienst befleckt (ὕπαιρτός); nach 11,18 bringt der Herrschaftsantritt Gottes die gerechte Belohnung für die »Knechte«, die »Propheten« und die »Heiligen«, die im Gegensatz zu den »Heiden« Gott treu geblieben sind. 16,6 und 18,24 handeln speziell von denjenigen »Heiligen und Propheten«, die zu Blutzeugen geworden sind (vgl. 17,6); zusammen mit den Aposteln sind sie es auch, die nach 18,20 in den Freudengesang über Gottes Gericht ausbrechen sollen.

⁴⁵ Ob man dies eine »rigoristische Ideologisierung« nennen soll? So J. ROLOFF, Weltgericht und Weltvollendung in der Offenbarung des Johannes (in: H.-J. KLAUCK [Hg.], Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament [QD 150], 1994, 106–127), 127. Eher gewinnt Johannes einen eschatologischen Begriff der Heiligkeit, der

werden von Johannes scharf kritisiert (3,15f), ebenso der Verlust ursprünglicher Glaubens-Begeisterung (2,4f). Zu den Siegern, denen die Verheißung des Lebens gilt, zählt nur, wer die Kraft hat, dem Anpassungsdruck ausdauernd standzuhalten (2,2f), in der Anfechtung Jesus treu zu bleiben (2,12; 3,8–11), den Glauben nicht zu verleugnen (2,13), die eröffnete Christusgemeinschaft mit Leben zu erfüllen (2,25; 3,11) und den Nikolaiten den Rücken zu kehren (2,15f; vgl. 2,20–24).

Unter den Heiligen, den mutigen Zeugen Jesu Christi, ragen die Märtyrer hervor (2,13; 6,9.11; 13,10; 16,6; 17,6; 18,24; 20,4). Johannes stilisiert die kleinasiatischen Gemeinden keineswegs als Märtyrerkirche; er erwartet nicht, daß alle oder auch nur die meisten Christen das Blutzeugnis ablegen müssen. Aber er sieht die Märtyrer der Vergangenheit (2,13; 6,9; 17,6) wie der Gegenwart und der Zukunft (2,13; 6,11; 13,10; 16,6; 18,24; 20,4) als jene Zeugen, an denen am besten abgelesen werden kann, was »Standhaftigkeit und Glaube« (13,10) heißt (vgl. 14,12): Vertrauen auf Gott und Jesus, Widerstand gegen die Götzen der Macht, des Luxus, des Erfolgs – und Ergebung in das Leidensgeschick, das dank Gottes Gnade durch Jesus zum Guten gewendet wird.

Heilig werden die Christen nicht durch sich selbst, sondern allein durch Gott. Das ist wiederum religiöses Urwissen, freilich in genau biblischer und speziell neutestamentlicher Prägung. Heiligung geschieht im Mythos dadurch, daß Menschen durch die Mitfeier eines Ritus, in dem sich der Gott präsentiert, aus ihren profanen Lebensbezügen herausgestellt werden und – als Glieder einer religiösen, nicht selten auch politischen Gemeinschaft – göttliche Lebens-Kräfte empfangen, indem sie selbst am Göttlichen partizipieren, während die gefeierte Gottheit durch den Kult ihrerseits neue Energie gewinnt. Auch im Alten Testament (vgl. Lev 19) ist Heiligkeit Zugehörigkeit zu Gott, Vermittlung wahren Lebens und Herauslösung aus sündhafter Verstrickung; ebenso spielen Liturgien eine wichtige Rolle, die von Gottes Präsenz bestimmt sind. Doch sie vergegenwärtigen nicht ein mythisches Urgeschehen jenseits von Raum und Zeit, sondern ein bestimmendes Ereignis *in* der Geschichte; sie führen nicht zur Rekreation des Göttlichen, sondern sind reines Gnadenhandeln Gottes; sie bewirken nicht die Vergöttlichung, sondern die Vermenschlichung des Menschen, d.h. seine Rekonziliation, ja Rekonstitution gemäß Gottes Willen als Gottes Geschöpf. Diesen prinzipiellen Unterschied zum Mythos setzt die Apokalypse voraus. Allerdings definiert sie Heiligung und Heiligkeit in theozentrischer Perspektive christologisch und eschatologisch neu: Nicht ein reiner Willensakt Gottes, sondern die Geschichte seines ureigenen Sohnes, die durch die Auferstehung eschatologische Gültigkeit behält, bewirkt Heiligung; und sie vollzieht

die Dimensionen und Konsequenzen des von ihm eingeforderten Bekenntnisses zu Gott und Jesus Christus im eschatologischen Streit um die Herrschaft Gottes erhellt.

sich als Hinordnung auf das künftig vollendete Reich Gottes, das schon die Gegenwart prägt. Grundlegend ist der Freikauf der Menschen, Juden wie Heiden, aus der Welt der Sünde durch den stellvertretenden Sühnetod Jesu (1,5f; 5,9f; 14,3f). In der kühnen Kult-Metaphorik des Johannes: Heilig sind, die »aus der großen Drangsal gekommen« sind und ihre Gewänder »im Blut des Lammes weiß gemacht haben« (7,14; vgl. 6,11; 7,9.13). Soweit hier von einer Aktivität der Heiligen geredet wird, ist sie existentielle Teilhabe am Todesgeschick Jesu, konkretisiert in der Leidensnachfolge (14,4) und getragen vom wirksamen Beistand Gottes: Die Heiligen sind (wie nach Ez 9,4 vorgegeben) »versiegelt«, d.h. als Eigentum Gottes unter seinen dauernden Schutz gestellt (7,3f), der sich im Endgericht erweisen wird (12,10f).

b) Heiligkeit als konsequenter Glaube

Heilig heißen die mutigen und tapferen Christen, weil sie Gott gehören und im Dienste Gottes stehen. Nicht ihre *moralische Perfektion* ist das entscheidende (so sehr sich Heiligkeit auch ethisch ausweist), sondern ihre *Aufgabe* und ihr *Wesen* vor Gott.

Ihre *Aufgabe*, die ihr Wesen bestimmt, ist, »Priester für Gott« zu sein (1,6; 5,10; 20,6) und für Christus (20,6)⁴⁶. Dieses Priestertum stellt sich recht eigentlich erst in der eschatologischen Vollendung dar (20,4–6; auch 5,10; vgl. 7,9–17; 22,3–5), bestimmt aber im Vorgriff darauf schon die eschatologische Gegenwart (1,5f; 5,9f; vgl. 7,1–8). Als Priester haben die vollendeten Christen unmittelbaren Zugang zum Allerheiligsten: zu Gott selbst. Auf Erden gehören die priesterlichen Christen bereits Gottes königlichem Herrschaftsbereich zu (1,6; 5,10), der von seiner Heiligkeit geprägt ist; dieser Heiligkeit teilhaftig, bringen sie mit Hilfe der Engel und der himmlischen Presbyter auf Gottes Altar (6,9; 8,3f) das Opfer dar, das in ihren Bitt-Gebeten (8,4; vgl. 6,10f) und Lob-Gesängen (5,9f) besteht.

Das *Wesen* der Heiligen aber, das ihre priesterliche Aufgabe bestimmt, ist: »makellos« (ἄμωμος) zu sein (14,4f; vgl. 3,4; 21,8.27). Diese Unbeflecktheit stellt die weiße Farbe des Gewandes dar, das die Vollendeten tragen (3,5; 6,11; 7,9.14; 19,8; vgl. 19,14). Johannes hebt nicht so sehr auf sexuelle Enthaltbarkeit ab, obgleich sie für ihn (wie für Jesus und Paulus) durchaus ein – charismatisches – Ideal radikaler Christusverbundenheit sein dürfte (14,4). Vielmehr ist auch hier der Ausdruck kultisch (Jes 53,9; Ex 12,5; Lev 23,12f), die Bedeutung soteriologisch⁴⁷.

⁴⁶ Der Basistext ist Ex 19,6, die wichtigste neutestamentliche Parallele 1Petr 2,5.9.

⁴⁷ Paulus verwendet das Wort ἄμωμος in Phil 2,15 ethisch. Näher bei der Apokalypse liegt die christologische Verwendung in Hebr 9,14 und 1Petr 1,19, jeweils im Kontext der

Entscheidend ist die umfassende Zugehörigkeit zu Gott, die auf der Erwählung durch Gott beruht – eine Gabe, die zur Aufgabe wird: ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἐτι (22,11).

Wie die Heiligkeit aber gelebt wird, macht Johannes nicht an einem Katalog von moralischen Vorschriften, sondern an ganz wenigen, ganz elementaren Haltungen und Handlungen fest: Heilige beten (5,8; 8,3f), weil sie um ihre existentielle Angewiesenheit auf Gott wissen und auf die Erhörung ihrer Bitten um Rettung hoffen⁴⁸; sie fürchten Gott (11,18), weil sie seine Heiligkeit ahnen; sie sind standhaft, glaubenstreu (13,10) und geduldig (14,12)⁴⁹, weil sie in Gott Halt gefunden haben und ihm den Sieg über alle Feinde zutrauen; sie halten die Gebote Gottes fest (14,12), weil sie in der Anerkennung des Rechtes Gottes den Weg des Lebens erkennen⁵⁰; sie freuen sich über die Gerechtigkeit (18,20) des heiligen Gottes (15,14), die Jesus, das »Wort Gottes« (19,13), ins Werk setzt (19,11), weil deren Verwirklichung ihre Rettung ist; und sie sind ihrerseits rechtschaffen (19,8)⁵¹ und gerecht (22,11), weil sie Gott lieben und ihm angehören; sie halten Jesus die Treue (2,13.19)⁵², weil sie der Treue Jesu inne geworden sind; sie bezeugen Jesus (vgl. 2,13; 6,9; 11,7; 12,11.17; 19,10; 20,4), weil er für sie gestorben ist und sie retten wird⁵³. Entscheidend ist, daß die Heiligen trotz des enormen Druckes, der auf ihnen lastet, »nicht das Tier oder sein Bild angebetet haben«

Opfer-Thematik. Soteriologische Parallelen sind Kol 1,22 und Eph 1,4 (beide Male neben ἅγιος) sowie vor allem Jud 24; zu beachten ist auch die ekklesiologische Prädikation Eph 5,27.

⁴⁸ Der Anbetung Gottes im Himmel durch die Presbyter und die Engel (vgl. 4,10; 5,14; 7,11; 11,16; 19,4) entspricht auf Erden die, zu der alle »Nationen, Stämme, Sprachen und Völker« (14,6) aufgerufen sind (14,7) und in welche am Ende Menschen aus »allen Völkern« einstimmen werden (15,4), während ihr antagonistisch die Anbetung der Dämonen (9,20) und der satanischen Bestien (13,4.8.12; 14,9.11; 16,2; 19,20) durch die »Bewohner auf der Erde« entgegensteht (13,8), die von den Heiligen verweigert wird (13,15; 20,4).

⁴⁹ πιστός heißt in der Apokalypse »treu«, »verlässlich«; vgl. 2,10.13; 17,14. Nach 1,5; 3,14; 19,11 ist πιστός ein Attribut Jesu.

⁵⁰ Nicht Tora-Observanz ist die Pointe, sondern die Bejahung der Einzigkeit Gottes in Worten und Taten; vgl. KARRER (s. Anm. 35), 210.

⁵¹ 19,8 ist keine Glosse; anders E. LOHSE, Die Offenbarung des Johannes (NTD 11), 1988⁷, 102; U. B. MÜLLER, Die Offenbarung des Johannes (ÖTK 19), 1984, 319. Zwar ist richtig, daß die weiße Farbe des Gewandes die gnadenverdankte Verklärung darstellt. Doch hebt 19,8b hervor, daß sie gerade dadurch geschieht, daß Jesus Christus die rechten Taten der Heiligen (die ihrerseits Gott verdankt sind) zum Glänzen bringt. 19,8 ist insofern eine komplementäre Entsprechung zu 3,18. Zu denken ist an die »Werke« der Gerechtigkeit, die den Heiligen ins ewige Leben »nachfolgen« (14,13).

⁵² πιστός heißt Glaubenstreue, ähnlich wie im 1. Thessalonicher- (1,8–10; 3,1–10) und im 1. Petrusbrief, der (1,5–7; 5,9) freilich eher die Glaubensstärke betont.

⁵³ μαρτυρία ist noch nicht terminus technicus für das Martyrium; aber daß das konsequente Christus-Bekenntnis zum Tod führen kann, steht doch deutlich im Blick.

(20,4). Sie haben vielmehr das Gottsein Gottes wie die Messianität Jesu erkannt – und bezeugen sie in Worten und Werken, nicht zuletzt im Leiden.

c) *Communio sanctorum*

Johannes sieht die Heiligen, die auf Erden leben und sich bewähren müssen (13,10; 16,6; 17,6; 18,24). Was er prophetisch schaut, scheint freilich deprimierend: kein glanzvolles Kirchenleben, keine bewunderten Glaubens-Heroen, sondern bedrängte, verfolgte und bedrohte Christenmenschen (12,17; 13,6f; vgl. 11,7f). Dennoch ist hoffnungsvoll, was Johannes wahrnimmt. Denn eben jener verlorene Haufen wird, obwohl er im Kampf mit den irdischen Heerscharen Satans unterliegt (12,13 – 13,18), dennoch siegen (12,11; 21,7): Johannes sieht nicht nur die gegenwärtige Not; er sieht auch jetzt schon die Fülle der Heiligen, die dereinst vor Gottes Thron stehen werden (7,9–17; 11,18; 12,10–12; 14,1–5; 15,2; 20,4–6; 21,9 – 22,5) – und er berichtet den Christen von dieser Vision, um ihnen die Augen für die von Gott geschaffenen Tatsachen zu öffnen und ihnen Trost zu spenden, so sie an ihrer eigenen Mittelmäßigkeit wie dem Unverständnis ihrer Umwelt zu verzweifeln drohen. In der Freude über den Sieg, den Gott durch Jesus bereits über seinen satanischen Widersacher errungen *hat* (12,1–6; vgl. 6,2; 17,14) und der sich am Ende der Zeiten über die ganze Erde ausbreiten *wird* (6,2; 19,1–10), können sie die Kraft zum Zeugnis des Glaubens gewinnen und ihrerseits zu den Siegern gehören (2,7.11.17.26; 3,5.12.21)⁵⁴.

Dabei dürfen sie sich in geistlicher Gemeinschaft mit denen wissen, die um des Glaubens willen bereits gestorben sind⁵⁵. Denn im himmlischen Heiligtum sieht Johannes schon jetzt »am Fuße des Altars« (6,9), also dort, wo sich im irdischen Tempel das Blut der Opfertiere sammelt, »die Seelen derer, die geschlachtet worden waren um des Wortes Gottes und des Zeugnisses willen, das sie hatten« (6,9). Die Märtyrer warten zwar noch auf die leibliche Auferstehung am Ende der Welt (20,4), die sie zusammen mit allen Getreuen erhoffen dürfen. Aber ihre Seelen sind bereits bei Gott. Sie tragen jetzt schon das weiße Gewand der Vollendeten (6,11); doch erleben sie noch nicht die Festfreude der Vollendung, sondern bis zum endgültigen Sieg Gottes die Not der Bedrängten (6,10). Ihr Schrei nach göttlicher Gerechtigkeit wird zur Bitte um Erlösung auch für jene, die auf Erden noch kämpfen müssen und zu unterliegen drohen.

⁵⁴ Zum Motiv des Sieges vgl. J. W. TAEGER, »Gesiegt! O himmlische Musik des Wortes!« Zur Entfaltung des Siegesmotivs in den johanneischen Schriften (ZNW 85, 1994, 23–46).

⁵⁵ Johannes denkt nicht an jüdische, sondern an christliche Märtyrer. Das folgt aus dem Zeugnis-Motiv, das christologisch besetzt ist. Anders aber K. ALAND, Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Frühzeit (in: ANRW II/23, 1979, 60–246), 216–218.

Die heiligen Christen stehen aber nicht nur mit den bereits gestorbenen Märtyrern in geistlicher Gemeinschaft, sondern auch mit den »heiligen Engeln« (14,10). »Heilig« sind die Engel wegen ihrer unmittelbaren Zugehörigkeit zu Gott. Mit den heiligen Christen sind sie in vielfältiger Weise verbunden⁵⁶. Zum einen wirken sie als »Schutzengel« der Gemeinden (1,20); sie personifizieren Gottes Gnade als Gnade *des Himmels* und als *personale* Gnade, die individuelle wie ekklesiale Identität konstituiert. Zum anderen singen sie im himmlischen Thronsaal das Loblied des geschlachteten Lammes (5,11f). Da sie es als *himmlische* Wesen und als *Geschöpfe* intonieren, sind die Engel Vorsänger jener Hymnen, die von den Heiligen auf Erden angestimmt werden (5,13), so wie umgekehrt die Gebete der Heiligen aus einer von Engeln gehaltenen Räucherschale wie Weihrauch zu Gott emporsteigen, daß er sie erhöere (8,3f; vgl. 5,9–11)⁵⁷.

Heilige sind die Christen, weil sie, von Gott durch den Tod Jesu geheiligt und selbst heiligmäÙig lebend, zur »Gemeinschaft der Heiligen« gehören. Diese *communio sanctorum* umfaßt Himmel und Erde, Anfang und Ende, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Lebende und Tote, Menschen und Engel: entspricht ihre Existenz doch dem alles bestimmenden Heilswillen des ewigen Gottes.

7. Die Herrschaft Gottes und die politische Macht

Johannes spricht von der Aufrichtung der Herrschaft Gottes im Kampf mit dem Imperialismus Satans. Dadurch macht er die genuinpolitische Dimension neutestamentlicher Soteriologie sichtbar und führt gleichzeitig zu den theologischen Wurzeln der Politik⁵⁸. Ihre politische Relevanz kann die Johannes-Offenbarung nur deshalb haben, weil sie nicht politisch funktionalisiert ist, sondern streng theologisch bleibt: »Offenbarung Jesu Christi, die ihm Gott gegeben hat« (1,1). Johannes greift das Glaubenswissen der frühjüdischen Apokalyptik auf, daß Gott die geschichtlichen Zeitläufte und Machträume begrenzt und bestimmt⁵⁹; gleichzeitig vermittelt er dieses Wissen der genuin christlichen Glaubensein-

⁵⁶ Nach wie vor aufschlußreich: E. PETERSON, Über die heiligen Engel (1935; in: DERS., Ausgewählte Schriften, Bd. 2: Marginalien zur Theologie und andere Schriften, hg. v. B. NICHTWEISS, 1995, 115–121).

⁵⁷ Vgl. R. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993.

⁵⁸ Die »Politik« des Aristoteles bestimmt das Politische als durch das im Ethos gründende und im Streit der Meinungen je neu austarierte Gefüge von Gemeinschaft, Öffentlichkeit, Recht und Macht, das der Förderung des Gemeinwohls dienen soll. Zum Hintergrund vgl. CH. MEIER, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, 1989.

⁵⁹ Vgl. K. MÜLLER, *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik* (SBAB 11), 1991, 35–173.

sicht, daß Gott seine universal-geschichtliche Souveränität im kontingenten Ereignis des Kreuzestodes Jesu so zur Geltung bringt, daß darin die Hoffnung auf das vollendete Reich Gottes begründet ist.

Die politische Dimension der Apokalypse besteht weder im Entwurf eines politischen Programms oder einer politischen Verfassung noch in der Prognose eines Aufstiegs und Niedergangs politischer Mächte. Ihre Bedeutung ist prinzipieller: Johannes entlarvt die Struktur und Ideologie des drakonischen Unrechtsstaates; er begründet und motiviert den Widerstand gegen jene Form theologischer Politik, die im Herrscher den epiphanen Gott vorstellt; und er nennt in elementarsten Formen politische Dimensionen der Gerechtigkeit Gottes, vor allem die Freiheit des Gottesdienstes. Indem Johannes aber auf diese Weise dem Politischen seine häufig verschleierte Voraussetzungen und seine häufig verletzten Grenzen aufweist, legt er den Grund, daß es zu sich selbst kommen kann.

a) Die politische Dimension der johanneischen Theologie

In seinen großen Bildern vom Triumph und Untergang des satanischen Staates betreibt Johannes nicht etwa eine Verteufelung der Politik; er demaskiert vielmehr die Politisierung des Teufels. Im Himmel entmachtet (12,7–12), schafft er sich das effizienteste Instrument, um Herrschaft über »alle Bewohner der Erde« (13,8) zu erringen: eine politische Organisation, die mit dem religiös überhöhten Versprechen von Glück, Erfolg, Reichtum und Macht die Menschen von der Anbetung des »lebendigen Gottes« (7,2) ablenkt. Auf diese Weise bildet der Satan eine ideologisch formierte Gesellschaft heraus, die im Zeichen des Egoismus steht und den eschatologisch-alternativen Lebensstil attackiert, der an Gottes Gerechtigkeit orientiert und deshalb dem Menschsein adäquat ist. Johannes kennzeichnet in seltener Präzision die Politik des Teufels, der auf Erden sein Reich zu errichten sucht: Brutalität und Faszination, Effizienz und Universalität sind seine Kennzeichen (13,1–18; vgl. 17,5), *panem et circenses* ist seine Losung (vgl. 13,14–18), allseitige Bedürfnisbefriedigung sein Versprechen (vgl. 18,11–16.22f), Ewigkeitswahn seine Schein-Legitimation, wie sie »die große Hure« (17,1) Babylon als Sprachrohr Satans »in ihrem Herzen« zum Ausdruck bringt (18,7). Das pseudoprophetische Wort, das die »Königin«, sich selbst betrügend, im Augenblick ihres Untergangs ausruft (vgl. 18,8), enthüllt den geheimen Antrieb ihrer imperialen Herrschaft: nicht Gott als den Herrn anerkennen zu wollen, sondern sich selbst zum Gott zu machen – wie es ihr »die alte Schlange« (12,9), die sich treu bleibt (vgl. Gen 3,1–5), eingeredet hat.

Schonungslos realistisch, wie Johannes ist, deckt er aber nicht nur die heilloosen Täuschungsmanöver des satanischen Regimes, sondern auch die Verführbarkeit der Masse auf: ihre Bereitschaft, sich auf ihre niedersten Instinkte, Macht

und Geld (18,3), festlegen zu lassen und in der Befriedigung ihrer elementarsten Triebe, Sexualität (17,2; 18,3) und soziale Anerkennung (13,12–17), ihr Glück zu suchen. Die Konsequenz dieser Selbstverklavung durch vorgebliche Selbstverwirklichung sind jene ägyptischen Plagen, die der johanneischen Prophetie zufolge in apokalyptischer Zuspitzung die gesamte Menschheit heimsuchen werden (18,8). Das Reich des Antichrist setzt zwar Recht, beansprucht Souveränität und schafft Wohlstand (Apk 12f; 17f). Doch ist sein Recht illegal, da es auf Manipulation beruht; seine Souveränität ist gewalttätig, da sie göttlicher Dignität sein will; und sein Wohlstand schafft tiefe Armut, da er nur Luxus ist, der das Leben vergiftet (18,3.79). Es herrscht das System der Lüge (vgl. 2,2; 16,13; 19,20; 20,10; 21,8.27; 22,15)⁶⁰. Die Wurzel allen Übels ist die Verkennung des heiligen Gottes.

Die johanneische Theologie begründet und motiviert den Widerstand gegen die politische Perversion des Glück-Strebens im totalitären Unrechtsstaat. Dieser Widerstand bedarf elementar der Erfahrung des Heiligen: nicht nur, daß er alle Tugenden authentischen Christseins benötigt, die Johannes beschreibt, vor allem Standhaftigkeit, Ausdauer, Glaubensfestigkeit, Leidensfähigkeit, Mut und Einsatzfreude; entscheidend ist das Wissen um die Einzigkeit und Heiligkeit Gottes, seine absolute Souveränität und seine heilsdramatische Wirksamkeit zur Rettung der Glaubenden und zur Vernichtung des Bösen⁶¹. Die politische Macht Satans kann allein von Gott bekämpft werden – und nur dann, wenn er seinerseits politisch aktiv wird. Das geschieht durch den Parusie-Christus, der, immer noch das geschlachtete Gotteslamm, in den apokalyptischen Schlußszenen als »Herr der Herren und König der Könige« (17,14; 19,16) erscheint, als gewaltiger Krieger, der Satans Truppen niederkämpft (17,14; 19,11–16). Im Zeichen dieses Endes ist es gegenwärtig die christologisch begründete und vom Geist gestärkte Ekklesia, die sich im Namen Gottes (3,12; vgl. 2,17) gegen Satans Reich stellt: nicht durch aktive Politik, aber durch den passiven Widerstand und praktizierten Glauben der Heiligen.

Johannes fordert von den Christen Kleinasiens nicht den Rückzug aus der Welt⁶². Zwar kann es für die Christen keine Beteiligung an jener babylonischen

⁶⁰ Als Grund totalitärer Herrschaft am Beispiel des Stalinismus analysiert von V. HAVEL, Versuch, in der Wahrheit zu leben, 1989.

⁶¹ Zu erinnern ist an dieser Stelle an die Bedeutung des Heiligen in der Ethik von H. JONAS, Das Prinzip Verantwortung (stw 1085), (1979) 1984.

⁶² Anders KLAUCK, Sendschreiben (s. Anm. 14), 137–141. Er beruft sich auf die Weissung von Apk 18,4: »Zieht fort aus ihr, mein Volk!« Für A. Y. COLLINS ist der Vers ein Aufruf zu »separatism and economic boycott«: Persecution and Vengeance in the Book of Revelation (in: D. HELLHOLM [Hg.], Apocalypticism and the Near East in the Mediterranean world, [1979] 1989², 729–749), 741. Doch 18,4 ist eine Parole, die zum Schutz der Glaubenden mitten im Todeskampf Babylons ausgegeben wird. Eine Handlungsanweisung für die Gegenwart ist der Vers gerade nicht. Eine Sachparallele ist Mk 13,14–16.

Staats-Religion geben, die der Satan inszeniert, um die Verehrung Gottes zu irritieren und die Heiligen zu verfolgen. Die Glaubenden müssen sich auch dem Synkretismus entgegenstellen, der vom Teufel politisch funktionalisiert worden ist. Aber diese Verweigerung *ist* gerade die Form, in der die Christen unter den gegebenen Bedingungen ihrer politischen Verantwortung gerecht werden können. Die Ekklesia, wie Johannes sie sieht, ist der Ort, da sich der Widerstand gegen die Politik des Teufels formiert – und Erfolge zeitigt, auch wenn die Gegenmacht unwiderstehlich scheint. Indem sich die Heiligen dem satanischen Kult der Bedürfnisbefriedigung verweigern, werden sie zwar ins Leiden geführt, gewinnen darin aber bereits Anteil an jenem Heil, das ihr künftig vollendetes Glück begründet⁶³; und indem sie sich von Gott für die Gerechtigkeit in Dienst nehmen lassen, bilden sie eine Gemeinschaft, in der sich die Menschen als diejenigen erkennen und annehmen können, die sie in Gottes Augen sind: Sünder und Sterbliche, darin aber Gottes Geschöpfe und Gottes Geliebte, zur Bewährung Sterblichkeit und in der Bewährung aus Gnaden Geheiligte.

Die unerhörte Freiheit, die aus diesem Glauben an Gott wächst, kommt in den »wahren und glaubwürdigen Worten« der johanneischen Offenbarung (21,5; 22,6), nicht zuletzt aber auch im Gottesdienst der Gemeinde zum Ausdruck. Daß der Widersacher ihn durch seine Pseudo-Liturgie zu übertönen versucht (12,9), entlarvt ihn als Unterdrücker wahrer Religiosität. Die Gemeinde aber, die nicht den irdischen Potentaten, sondern im öffentlichen Akt⁶⁴ ekklesialer Liturgie dem »Gott des Himmels« (11,13) opfert, demonstriert, daß der Staat kein Recht hat, den Dienst des lebendigen Gottes zu unterdrücken oder selbst die Religion seiner Mitglieder zu sein.

Die Ekklesia ist bei Johannes freilich nicht als *Alternative* zur *Polis* oder zum *Imperium* gedacht, so als ob sie diese auf Dauer ersetzen sollte. Durch ihre Liturgie, ihr Martyrium und ihre Diakonie wird sie nicht nur zur Widerstandszelle gegen das Regime Satans, sondern auch zur Freiheitsbewegung, die das Glaubenswissen um Menschenwürde und Gerechtigkeit wachhält⁶⁵. Die himmlische

⁶³ Das thematisieren die sieben Makarismen der Apokalypse, von denen 14,13 und 20,6 die futurisch-eschatologische Dimension der Seligkeit erfassen, indem sie von der Auferstehung handeln, während die anderen die präsentisch-eschatologische Dimension erhellen, indem sie an die Berufung zur Teilhabe am endzeitlichen Gastmahl (19,9), aber auch an die gegenwärtige Wachsamkeit im Glauben (16,15), an die heilige Bewährung inmitten aller Versuchungen (22,14) und an die Beachtung des geoffenbarten Wortes (1,13; 22,7) denken.

⁶⁴ Stark betont von E. PETERSON, *Die Kirche* (1929; in: DERS., *Theologische Traktate*, hg. v. B. NICHTWEISS, 1994, 245–257), 253f; vgl. DERS., *Von den Engeln* (1935; in: aaO 195–243), bes. 197–207 (zur Apk).

⁶⁵ Zur ekklesiologischen Bedeutung dieser politischen Funktion vgl. meine Skizzen in: *Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament*, 1997, 164–173.

Polis des neuen Jerusalem ist der Ort, da sich die schlechthinnige Vollendung menschlichen Lebens zeitigt: die Glückseligkeit der Heiligen (20,6; vgl. 14,13). Sie ist kein mühsam erstrittener Lohn für harte Arbeit, sondern reines Geschenk Gottes; nur deshalb kann sie ewig sein. Die Kämpfe, die Leiden und Verwundungen der Erdenzeit sind nicht vergessen, aber die Tränen werden abgewischt (21,14; Jes 25,8). Im hellen Sonnenlicht des *Deus praesens* (22,4f; vgl. 2,7,17), am Ufer der vereinten Paradiesströme (22,1; vgl. Gen 1,10–14; Ez 47,1–12; Sach 14,8) entsteht die *communio sanctorum* als *societas perfecta*. Sie beruht nicht auf Bedürfnisbefriedigung und Interessenausgleich, sondern auf der verschwenderischen Gabe eines Lebens, das alles irdische Glück unendlich übertrifft. Nicht menschlicher Wille, nicht Herkunft, Bildung, Stand oder Geschlecht entscheidet über die Zugehörigkeit, sondern allein Gottes Gnadenwahl, die im Glauben bejaht wird⁶⁶. So deutlich um des gemeinschaftlichen Lebens willen all das ausgesondert bleiben muß, was dem Tod verhaftet ist (21,27), so weit öffnen sich die Tore der Stadt für die »Völker« und ihre »Könige«: Die heilige Stadt strahlt einen so überirdischen Glanz aus, daß die Vision der eschatologischen Völkerwallfahrt (Jes 60,3.11; Ps 71,20; 89,28; 138,4; Sach 14,7) in ungeahnter Weise wahr wird und die »Könige der Erde« τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν τῶν ἐθνῶν in das neue Jerusalem hineinragen, so daß sie zu vollendeter Wirkung kommen, indem sie Gaben zum Lobe Gottes werden (21,24–26)⁶⁷.

Der heilige Gott setzt im Endgericht und in der Endvollendung sein volles Recht durch und spielt seine ganze Macht aus (16,7; 19,2); er setzt sich ins Recht, indem er die teuflische Verdrehung des Rechts im Namen der Staats-Religion überwindet (13,16f) und umfassende Gerechtigkeit für die Schwachen, zumal für die Opfer politischer Gewalt schafft (6,9f u.ö.); er ergreift seine Macht, indem er durch Jesus die Gegen-Macht des Antichrist ausschaltet und seine Königsherrschaft errichtet (12,10). Dadurch garantiert er, daß alle Bewohner des neuen Jerusalem volles Bürgerrecht⁶⁸ haben: Sie haben Anteil an der herrscherlichen Gewalt Gottes (2,27f; 3,21; 22,5; vgl. 20,4.6) und üben diese Macht nicht *über* andere, sondern *mit* allen anderen *für* Gott aus, indem sie ihm allein die Ehre geben.

⁶⁶ Dafür steht nicht selten die starke Metapher vom »Buch des Lebens« (3,5; 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27): Es enthält die Bürgerliste des himmlischen Jerusalem.

⁶⁷ Vgl. LOHSE (s. Anm. 51), 112: »Heidenvölker kommen herzu, die nun nicht mehr Heiden sind, sondern Bürgerrecht in der Stadt bekommen.«

⁶⁸ H. SCHÜRMAN (Menschenwürde und Menschenrechte im Lichte der »Offenbarung Jesu Christi« [1984; in: DERS., Studien zur neutestamentlichen Ethik, hg. v. TH. SÖDING (SBAB 7), 1990, 269–281]) sieht sogar mit guten Gründen eine sachliche Konvergenz zur neuzeitlichen Propagierung der Menschenrechte, insbesondere des Rechtes auf Leben, auf Lebensunterhalt, auf wahre Gottesverehrung und Gewissensfreiheit sowie auf staatliche und gesellschaftliche Eigenverantwortung.

Wo die johanneischen Visionen als *politische* Utopien verstanden wurden, fand ein revolutionärer Chiliasmus Nahrung, der als Aufschrei der bedrängten Kreatur höchste Achtung, als theologisch-politisches Konzept aber schärfste Kritik verdient, weil er den eschatologischen Vorbehalt außer acht läßt⁶⁹. Umgekehrt hat die Apokalypse des Johannes die bewegendsten Interpretationen dort erfahren, wo es galt, dem Anspruch Gottes gegenüber totalitären Polit-Ideologien Gehör zu verschaffen.

b) Politische Theologie im Prisma der Johannes-Apokalypse

Politische Theologie ist ein schillerndes Wort. Die Apokalypse kann zu begrifflicher und sachlicher Präzision beitragen; denn unter den neutestamentlichen Schriften setzt sie die kräftigsten politischen Akzente, und die gegenwärtige Diskussion politischer Theologie ist stark durch die Auseinandersetzung mit frühjüdischer wie urchristlicher Apokalyptik geprägt, darunter nicht selten mit der Offenbarung des Johannes.

Carl Schmitt, der die neuere Debatte angestoßen hat⁷⁰, versteht »politische Theologie« als Reflexion auf die ontologisch begründete Korrespondenz juristischer und theologischer Begriffe. In ihr bestehe die einzig denkbare Lösung des Legitimationsproblems staatlicher Macht: Der Herrscher – sei es der Monarch, sei es der Diktator, sei es das souveräne Volk – agiere als Repräsentant Gottes, weil er von ihm als jene Macht-Instanz eingesetzt werde, die in seinem Namen regieren solle; die gottgewollte Aufgabe des Regenten sei es, Staat zu machen, wie es sich gehört. Während Schmitt ursprünglich auf die Gestaltung der Gesellschaft durch Recht und Ordnung setzt, bildet sich unter dem Eindruck des Zweiten Weltkrieges die apokalyptische Variante heraus, der Staat müsse die finale Katastrophe aufhalten, indem er die destruktiven Kräfte niederhalte.

Dieses Konzept politischer Theologie indes scheitert sowohl in seiner ursprünglichen wie in seiner modifizierten Version an der Offenbarung des Johannes. Zwar insistiert Schmitt in prinzipieller Übereinstimmung mit der Apokalypse darauf, daß die Begründung des Politischen nur aus dem Theologischen erwachsen kann⁷¹. Doch seine Souveränitätslehre wird von der Apokalypse de-

⁶⁹ Zu diskutieren wäre dies mit E. BLOCH, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, 1970.

⁷⁰ *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, (1922) 1934; *Der Begriff des Politischen*, (1932) 1963; *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, 1970.

⁷¹ Diese These *Biblischer Theologie im Gespräch mit der zeitgenössischen Philosophie zu bewähren* erfordert vor allem eine Auseinandersetzung mit H. BLUMENBERG, *Die*

struiert. Johannes zeigt gerade, daß es eine Repräsentation Gottes durch einen politischen Machthaber nicht geben *kann* – während es die Art des Teufels ist, die Königin Babylons als Göttin erscheinen zu lassen. Der einzige Repräsentant Gottes auf Erden aber ist der Messias. Daß er – im Leiden wie in der Erhöhung und der Parusie – auch politisch aktiv wird, erklärt sich aus seinem Wirken für die Basileia Gottes, begründet aber keine messianische Stellvertreterpolitik, sondern ist die eschatologische Transzendierung jeder möglichen Politik – damit aber deren Ermöglichung als Dienst an den Menschen unter den Bedingungen des geschichtlichen Zeitraumes.

Diesen Impuls greift Erik Peterson in seiner Schmitt-Kritik auf⁷². Seine Anti-These ist freilich ihrerseits problematisch: Die Idee der Repräsentanz Gottes durch einen politischen Herrscher könne nur auf dem Boden des Heidentums und des Judentums aufkommen, sei aber mit dem genuinen Christentum unvereinbar, weil sich der dreifaltige Gott auf Erden nicht »repräsentieren« lasse. Demgegenüber zeigt gerade die Johannes-Apokalypse, daß es nicht erst die ausgefaltete Trinitätstheologie, sondern eine aus jüdischen Quellen gespeiste, apokalyptisch strukturierte, bei Johannes freilich christologisch definierte *Eschatologie* ist, die jeden Gedanken einer Repräsentation Gottes durch irdische Machthaber »erledigt«. Andererseits ist es aber gerade die Interpretation der Johannes-Offenbarung, die Peterson erkennen läßt⁷³, daß die Alternative zur Sanktionierung politischer Souveränität nicht etwa eine unpolitische Theologie ist, sondern der theologisch motivierte und im »Kampf der Märtyrer« realisierte Widerstand gegen alle politische Herrschaft, die sich theologisch überhöht, d.h. Ewigkeit und totalitäre Geltung beansprucht.

Freilich bleibt in diesem Konzept offen, welche Bedeutung die Theologie nicht nur für die Demaskierung politischer Ideologien, sondern auch für die Gestaltung der Gesellschaft erhalten kann. Hier setzt Jacob Taubes mit seiner politischen Theologie an, die er im Zuge einer apokalyptischen Paulus-Interpretation entwickelt⁷⁴. Er ruft die genuin israelitisch-jüdische Variante »politischer Theologie« in Erinnerung: Während die politische Machtfrage messianisch-apokalyptisch relativiert werde, konzentriere sich alles auf die Etablierung des Got-

Legitimität der Neuzeit I: Säkularisierung und Selbstbehauptung, 1966 (der aaO 60f die These Schmitts als der Aufklärung nicht gemäß verwirft).

⁷² Monotheismus als politisches Problem (1935; in: PETERSON, Theologische Traktate [s. Anm. 64], 23–81).

⁷³ Zeuge der Wahrheit (1937; in: aaO 93–129); vgl. DERS., Christus als Imperator (1936; in: aaO 83–92).

⁷⁴ Die Politische Theologie des Paulus (1987), hg. v. A. u. J. ASSMANN, 1993. Wichtige Impulse gibt auch die von ihm herausgegebene Trilogie »Religionstheorie und politische Theologie«, die den Dialog mit Carl Schmitt führt: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, 1983; Gnosis und Politik, 1984; Theokratie, 1987.

tesreiches im »Ver-Bund« des Gottesvolkes. Doch so sehr es der Grundlinie politischer Theologie in der Bibel entspricht, wie Peterson die religiöse Überhöhung der reinen Macht-Frage zu unterlaufen, bleibt im Lichte der Apokalypse (wie des Paulus) bedenklich, daß das Souveränitätsproblem nur relativiert, aber nicht gelöst und der Unterschied zwischen »Staat« und »Kirche« verwischt wird, weil Taubes den »eschatologischen Vorbehalt« zwar gegenüber jedem Machthaber einklagt, nicht aber gegenüber jener Gesellschaft, die sich von Gott zu seinem Volk verbinden läßt. Bei Johannes hingegen besteht zwischen der Basileia und der Ekklesia eine eschatologische Differenz, von der auch die radikale Unterscheidung von Ekklesia und Imperium geprägt ist.

Jürgen Moltmann⁷⁵ und Johann Baptist Metz⁷⁶ tragen, je auf ihre Weise, dieser johanneischen Position Rechnung, wenn sie gerade in der apokalyptisch zugespitzten Hoffnung auf das Reich Gottes die politische Relevanz des messianischen Glaubens entdecken. Moltmann akzentuiert die Kritik jener politischen Religion, die in der Sanktionierung der Obrigkeit zur Ruhe kommt, Metz die emanzipatorische Funktion der Kirche⁷⁷. Beide stimmen darin überein, daß die Kirche sich *als* Kirche um Gottes willen politisch engagieren muß und daß dieses Engagement ein primär herrschaftskritisches ist. Doch damit stellen sich neue Fragen. Denn so gewiß der eschatologische Vorbehalt auch *in politicis* einzuklagen ist, so wenig ist damit schon die politische Verantwortung der Kirche eingeholt; so wenig der Glaube an die Herrschaft Gottes als letzte Legitimation politischer Macht taugt, so wenig als prinzipielle Obstruktion. Anders gesagt: So sehr Johannes die Ekklesia als politisch relevante Größe betrachtet, so sehr liegt es in der Perspektive seiner politischen Theologie, die Ekklesia anzuhalten, daß der Staat Staat werden kann. Das Politische wird gerade durch seine Entlastung von der Erwartung, umfassendes Glück zu gewähren, aber auch durch seine Verpflichtung auf die von Gott sanktionierte Gerechtigkeit freigesetzt, politisch zu sein: konzentriert auf die *res publica* und die Förderung des *bonum commune*⁷⁸.

Johannes ist nicht daran interessiert, Einfluß auf die Gestaltung der römischen Regierungspolitik zu nehmen – abgesehen davon, daß er die religiös-ideologische Überhöhung durchkreuzen will. Die politische Theologie des Johannes ist auch in der Gegenwart nicht geeignet, Probleme der politischen Aktualität zu

⁷⁵ Politische Theologie – Politische Ethik, 1984.

⁷⁶ Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, 1977.

⁷⁷ Von beiden Konzepten sind noch einmal deutlich jene undialektischen Gleichsetzungen von Erlösung und Emanzipation abzuheben, die H. MAIER zu Recht kritisiert (Kritik der politischen Theologie, 1970).

⁷⁸ Vgl. W. PANNENBERG, Die Aufgabe einer politischen Theologie des Christentums (in: Kerygma und Mythos VII/1: Glaube und Politik – Religion und Staat. Zur Entmythologisierung und Neubestimmung ihres Verhältnisses, hg. v. F. THEUNIS, 1979, 19–25), 22f.

entscheiden; sie steht deshalb nicht im Widerspruch zu Max Webers Postulat verantwortlichen politischen Handelns. Indem sie vom Wesen und Wirken des Heiligen handelt, setzt sie viel tiefer an als die Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik: Sie klärt, was Verantwortung ist, worin sie besteht, worauf sie sich bezieht und wem sie geschuldet wird – dem heiligen Gott, dem alleinigen Herrn der ganzen Welt.

Summary

The theology of holiness in the Revelation of John is given its shape by the prophetic criticism of politically superelevated syncretism as it was to be found in Asia Minor during the age of Domitian. The relevance of this concept can be seen in the debates about the theological dimensions of state power and the political ministry of the church.