

Die Zeitansage im Buch der Geheimen Offenbarung

Es ist ein wesentlicher Unterschied, ob man in der österlichen Zeit als Lesung des Gottesdienstes die Apostelgeschichte vorträgt oder - wie im alten Spanien - das Buch der Geheimen Offenbarung des Lieblingsjüngers des Herrn. Was kommt nach der Auferstehung - etwa nur die Kirche? Der Seher von Patmos sagt zu den Tagen von Ostern, daß wir noch weiter schauen und den Blick vor allem zu dem Menschensohn wenden müssen, der am Ende der Zeiten wiederkommt.

1. Das Sakrament der Zeit

Die Geschehnisse in den Tagen nach der Auferstehung sagen Wesentliches über den zum Vater heimgekehrten Herrn im Himmel aus, aber ebenso über sein neues Verhältnis zur Welt. Die vierzig Tage nach Ostern mit ihren Ereignissen bedeuten die abschließende Vergöttlichung seiner Sendung und enthalten ihr Hinüber in die Ewigkeit des Vaters. Ohne die Himmelfahrt wäre das Leben Jesu den historischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen, als gäbe es für immer wirklich ein »heiliges Land« mit heiligen Stätten; zudem blieben die Zeitgenossen Jesu gegenüber den Späteren bevorzugt. Aber in der Feier des Herrenjahres und der Eucharistie wie auch in der Verkündigung der Heiligen Schrift kommt das zum Himmel gefahrene Wort erneut zu den Menschen und ist unter ihnen gegenwärtig.

Die menschlich geglückte und erfüllte Zeit heißt in der Sprache der Heiligen Schrift die »Fülle der Zeit«. Auf diese Zeit werden wir im Gottesdienst verwiesen, wenn es zu Beginn der Evangelienlesung heißt: »In jener Zeit...«. Christus bringt in seinem Leben die Zeit zu ihrer Fülle. Die Zeit Jesu ist die »Fülle der Zeit« (Gal 4,4), »Heils-Zeit«. Mitten in der Zeit wird endgültig und unüberbietbar sichtbar: Der ewige Gott hat Zeit für uns. Christus ist die Zeit, die Gott sich für uns Menschen nimmt. Er ruft die Gnadenzeit Gottes aus, die »Gnadenfrist« für den Menschen, und bezeugt Gottes Geduld: »Daß Gott Geduld hat, daß er sich Zeit für sein Geschöpf nimmt und diesem damit Raum und Zeit gewährt, das offenbart sich unüberbietbar in der Tatsache, daß in der Person des Menschen Jesus er, Gott selbst, erduldet und erlitten hat, was zu erdulden und zu erleiden nicht seine, sondern unsere Bestimmung [...] ist: den Tod.«¹ Durch seine Auferstehung und den Sieg über den Tod offenbart sich Jesus als der Herr der Zeit.

In Jesus hat Gott Zeit für uns. Gottes Zeit verläuft nicht neben unserem Alltag, sondern wird in Christus zum Inhalt unserer Zeit. Leben im Glauben an Christus heißt: Ewigkeit in der Zeit und als Zeit, absolute (göttliche) Ewigkeit in relativer (menschlicher) Zeit. So verläuft die Zeit zwischen »chronos« (Zeitablauf und Zeitdauer), »aion« (Zeit und Weltalter) und »kairos« (dem Heute). Der

¹ E. Jünger / K. Rahner, Über die Geduld. Freiburg 1983, 31.

kairos ist die Zeit im rechten Maß, das selber überzeitlich ist, aber in das innerzeitliche Maß der jeweiligen Zeitumstände eingebracht werden kann.

Um die in Christus neu eröffnete Zeit geht es dem Neuen Testament, wenn es an die Kostbarkeit der Zeit erinnert und dazu auffordert, im Leben wach zu bleiben und die Zeit auszukaufen. Zeit haben ist für die Heilige Schrift keine Frage des Zeitmanagements, sondern vor allem und vorrangig eine Glaubenssache. Die verrinnende Zeit gilt dem Glaubenden nicht als etwas, das ihn verbraucht und zerstört, sie vollendet ihn. Aufgrund der neuen Zeit, die sich in Christus auftut, darf gesagt werden: »Der Mensch ist nach seiner ursprünglichen Natur nicht ein von der Zeit bedrängtes, sondern von ihr beschenktes Wesen.«²

Im christlichen Glauben kann vom *Sakrament der Zeit* gesprochen werden. Die gleichsam sakramentale Bedeutung der Zeit kommt gerade in der Feier der Eucharistie und des Herrenjahres zum Ausdruck: In der Mitfeier des Herrenjahres schreitet der Christ von Fest zu Fest, von Jahrestag zu Jahrestag, von Auferstehung zu Auferstehung. In der Feier des Herrenjahres mit seinen Festen kommt das in den Himmel aufgefahrene Wort zu den Menschen; das Ewige tritt in die Zeit ein, wie auch die Zeit dem Ewigen entgegenschreitet. Gewiß, die Geschichte hat den Charakter der Einmaligkeit, sie wiederholt sich nicht: Die Erlösung hat stattgefunden, da Jesus »gelitten unter Pontius Pilatus, abgestiegen zu der Hölle, am dritten Tag aber wieder von den Toten auferstanden« ist. Aber wie die Sakramente enthalten und verwirklichen, was sie bedeuten, so wird auch die Feier des Herrenjahres zu einem Abbild und einer Offenbarung des Erlösers im Leben des Menschen. Der Jahreskreis des Herrenjahres mit der täglichen Feier der Eucharistie ist kein äußerer Zyklus, sondern Sakrament im weitesten Sinn des Wortes, er verwirklicht, was in ihm begangen wird.

Vom Sakrament der Zeit zu sprechen, ist nur möglich aufgrund des alles überformenden Geheimnisses, daß der »Mensch als Geschichte« den Sinn seines Lebens im menschengewordenen »Gott als Geschichte« erhalten hat³, in dem die Ewigkeit Zeit geworden ist. »Der überzeitliche Ort als Ort Christi liegt nicht nur 'über', 'vor' und 'nach' der Zeit, er ist ihr dergestalt überlegen, daß er sie zugleich in sich faßt. Er faßt sie aber nicht so in sich, wie Gottes Transzendenz allen Geschöpfen immanent ist, sondern so, daß er sie durch das Ereignis seiner Menschwerdung, seines Sterbens und Auferstehens so, wie sie ist, als Zeit, in sich einbezogen, für sich in Beschlag genommen hat.«⁴ Der Abstieg des Sohnes auf die Erde und sein Aufstieg zum Himmel sind das neue Maß der Zeit, der horizontalen wie auch der vertikalen, so daß alles vorher Gewesene nun in eine ewige Vergangenheit rückt.

Mit der Heimkehr des Menschensohns zum Vater wird der unüberbrückbare Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit aufgehoben. Dieser Prozeß beginnt bei der Menschwerdung des Gottessohnes; in ihr wird die Zeit für immer zu einer Dimension Gottes: »Durch Gottes Kommen auf die Erde hat die mit der Schöpfung begonnene menschliche Zeit ihre Fülle erreicht. Denn die Fülle der Zeit ist

² H. Wagenführ, *Vom Wesen der Zeit*. Tübingen 1968, 113.

³ Thomas von Aquin, *De pot.* q.9, a.3 corp.

⁴ H.U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1990, 52.

nur die Ewigkeit - ja, der Ewige, das heißt Gott.«⁵ Die Fülle der Zeit (Mk 1,15; Eph 1,10; Gal 4,4) setzt unüberholbar Endgültiges⁶, indem sie fortan die Modalität der Zeit bestimmt. Gott schafft nicht nur die Zeit; er nimmt sie zu eigen an und macht seine Ewigkeit zum wahren Inhalt der Zeit. Dies ist möglich, »weil die Differenz zwischen der Zeit der Kreatur und der Ewigkeit Gottes die Zeit von der Ewigkeit, nicht aber eigentlich die Ewigkeit von der Zeit absetzt. Denn wenn Gott selbst die Differenz setzt, setzt er das Gesetzte von sich ab, nicht aber sich vom Gesetzten [...]. Und darum kann er sie als seine eigene Zeit annehmend setzen und setzend annehmen«⁷. So läßt sich festhalten: »Es gibt nicht nur eine Auferstehung des Fleisches, sondern eine Auferstehung der Zeit in Ewigkeit.«⁸

Im christlichen Zeitverständnis gibt es nichts, was Vergangenes desavouiert. Auch flieht der Glaube aus keiner angeblich unerfüllten Zeit in eine erfülltere Zukunft oder in einen ewigen Augenblick, »denn er verlöre mit der fahrgelassenen, geringgeschätzten Gegenwart auch die ihr einwohnende Ewigkeit [...], nur im Hodie fallen Zeit und Ewigkeit zusammen«⁹.

Die Ewigkeit ist weder vor noch nach der Zeit, sondern die Dimension, auf die sich die Zeit in der Gegenwart (»hodie«) öffnen kann: Das wahre Finale ist nicht das Ende der Zeit, sondern das Pleroma der Zeit.¹⁰ Somit geht das Heute der vertikalen Heilszeit in das horizontale Jetzt des Augenblicks ein. Gottes Zukunft ereignet sich nicht erst als das große Abschlußfinale, das in die Zeit hereinbricht, sie wird vielmehr im Kairos als Heute ergriffen (Hebr 3,7-4,7). Alles im Leben des Glaubenden bleibt somit auf den Anruf der Zeit im jeweiligen Augenblick gerichtet. Es bedarf einer besonderen Gegenwärtigkeit und immer neu einzuübenden Aufmerksamkeit, um in jedem Augenblick Gottes Gegenwart und die Fülle seiner Zeit in allen Dingen erkennen zu können.¹¹

Alles im Leben des Menschen hat sich somit durch die Menschwerdung des Gottessohnes geändert. Mit dem Erscheinen des letzten Adam bricht das letzte Zeitalter an, er offenbart sich als das Omega der Geschichte wie auch als das immerwährende Alpha. So wird mit seinem Kommen - offenkundig, daß es nur um seinetwillen eine horizontale Geschichte gibt. Seine neue, in der Himmelfahrt geschenkte Zeit erfüllt die vergangene bzw. verlorene Zeit von innen her.

Die Gestalt der Welt vergeht, doch sie wächst zu jeder Stunde der Geschichte ihrer endgültigen Verwandlung und ihrer ewigen Vollendung entgegen. Deshalb läßt sich sagen, daß die Geheime Offenbarung die letztgültige Grundaussage über alle Zeit und jedes menschliche Leben enthält. Sie spricht nicht vom Ende, das erst kommen wird, sondern von dem Ende, das bereits begonnen

⁵ J.D. Zizioulas, Die Welt in eucharistischer Schau und der Mensch von heute, in: US 25 (1970) 342-349, hier 345.

⁶ Vgl. K. Rahner, Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. IX, Einsiedeln-Zürich-Köln ²1972, 302-322, hier 317.

⁷ Ebd., 321f.

⁸ K. Rahner, Trost der Zeit, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. III, Einsiedeln-Zürich-Köln ⁷1967, 169-188, hier 187.

⁹ H.U. von Balthasar, Das Ganze im Fragment, 355.

¹⁰ Vgl. P. Evdokimov, Das Gebet der Ostkirche. Graz-Wien-Köln 1986, 45.

¹¹ Das neue Zeitverständnis, das mit Christus gegeben ist, veranlaßt Bonaventura, den quantitativen Zeitbegriff durch ein qualitatives Offenbarungsverständnis zu ersetzen: non tantum dicit mensuram durationis, sed etiam egressionis (Bonaventura, 2 Sent. d.2 p.1 a.2 q.3c).

hat.¹² Dadurch erhält der Ablauf menschlichen Lebens eine neue Tiefenschicht: Es ist zunächst die leicht erkennbare historische Schicht, sodann die etwas tiefer liegende, nach welcher die Moral fragt, aber die allertiefste Schicht einer jeden Zeit ist die apokalyptische, nämlich die zunehmende Hineinnahme der Schöpfung und Geschichte in das Leben des Menschensohnes. Die apokalyptische Dimension der Zeit bestimmt den Verlauf der Geschichte und des menschlichen Lebens. Die Zukunft ist die Quelle, »aus der Zeit und Welt hervorgehen und sich erneuern. Die Zeit entrollt sich von der Zukunft in die Gegenwart«¹³, was zugleich eine letzte »Relativierung« aller Zeit bedeutet: »Die Zukunft ist die Ursprungsdimension der Kontingenz jedes neuen Ereignisses, aber auch die Sphäre, von der wir das Ganzwerden des im Prozeß der Zeit Unabgeschlossenen und Unvollendeten erhoffen.«¹⁴

2. Das Formgesetz der Geschichte

Der geschichtliche Fortschritt in der Bewährungszeit des Glaubens vollzieht sich gesamt menschlich, ist aber aufs engste mit der persönlichen Lebensgeschichte des einzelnen verbunden. Wann immer einer in die Angleichung an den Herrn eintritt, wird sich dies in den zeitlichen Dimensionen in der Kirche auswirken und seinen entsprechenden Ausdruck finden.¹⁵ Hier gilt das patristische Theologoumenon der unmittelbaren Entsprechung von Weltgeschichte und Einzelgeschichte.¹⁶ Das Reich kommt nicht von außen in diese Welt, um sehbar und berechenbar angenommen zu werden, es ist schon »innen in euch« (Lk 17,21), und zwar in der konkreten Lebensgeschichte des Christen. Indem der einzelne in der Unmittelbarkeit mit Christus lebt, trägt er zur fortschreitenden Wirkmächtigkeit des Evangeliums in der Zeit bei, eine Wirksamkeit, die sich über den Tod des einzelnen hinaus fortsetzt.

Das Formgesetz des menschlichen Lebens ist das Leben Jesu. In Eph 3,14-17 heißt es hierzu: auf »daß Christus durch den Glauben in euren Herzen wohne, und daß ihr in der Liebe fest verwurzelt und gegründet seid«. Das hier ausgesprochene Formgesetz des Glaubens bringt dem Leben und der mit ihm gegebenen Zeit eine ungeahnte Innerlichkeit: »Jetzt erforschen wir nicht mehr die Himmelskreise oder messen die Zwischenräume der Sterne aus, noch bestimmen wir das Gewicht der Erde. Ich bin es vielmehr, der über sich nachdenkt, ich, der Menschengestalt.«¹⁷ An anderer

¹² Dies gibt dem letzten Buch des Neuen Testaments im Ablauf der Zeit und all ihren Ausmaßen und Schichten eine zentrale Bedeutung. Der Seher von Patmos beschreibt die »letzten Dinge« (»Eschata«) so, daß sie den Eschatos als den hier und heute in allem Gegenwärtigen bezeugen.

¹³ Chr. Link, »Im Anfang...«. Aufgabe und Ansatz einer Schöpfungslehre heute, in: W. Grab (Hg.), Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie, Gütersloh 1995, 153-175, hier 165.

¹⁴ W. Pannenberg, Das Wirken Gottes und die Dynamik des Naturgeschehens, in: W. Grab (Hg.), Urknall oder Schöpfung?, 139-152, hier 152.

¹⁵ Vgl. M. Schneider, »Christus ist unsere Logik!« Zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Nachfolge bei Bonaventura, Köln 1999.

¹⁶ Vgl. J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. München 1954, 197-218.

¹⁷ Augustinus, Conf. X,16,25.

Stelle heißt es: »Während ich in schweigender Betrachtung verharre, antwortest du mir, Herr, in meinem Innersten, indem du sagst: Sei dein eigen, dann bin auch ich dein eigen.«¹⁸ Nur wenn der Mensch »sein eigen« ist und in der Treue zu sich selber lebt, entdeckt er seinen Lebensweg als zunehmende Angleichung an den jeweiligen Ruf Gottes, der in den verschiedenen Lebensaltern je anders an ihn ergeht.

Der Menschensohn gibt den Lebenszeiten des Menschen, in die er während seines irdischen Daseins selber eingetreten ist, eine besondere, ja neue Bedeutung, denn sie werden nicht nur zu einem Ausdruck göttlicher Offenbarung, sondern auch göttlicher Angleichung im eigenen Leben.¹⁹ »Wenn Gott Mensch wird, so wird der Mensch als solcher Ausdruck, gültige und authentische Übersetzung des göttlichen Mysteriums. Gewiß braucht der Mensch den übernatürlichen Glauben, um zu fassen, was der souverän freie Gott ihm in einer spontanen Selbstoffenbarung kundtun will. Andererseits aber bleibt dieser göttliche Sinn dem Menschen, der ja gewählt ist, ihn auszudrücken, nicht äußerlich und fremd.«²⁰ Weil die Gottesoffenbarung nicht als etwas Äußerliches in das Leben des Menschen eintritt, kann sie von seinem Leben nicht mehr als rein abstrakte Lehre getrennt und ausgesondert werden.²¹

Mit dem Kommen des Menschensohnes, den Jahren seines verborgenen und öffentlichen Lebens und mit seinem Kreuzestod ist Gott für immer in die Geschichte des Menschen eingegangen, doch mit seiner Auferstehung ist unsere Alltäglichkeit in die ewige Geschichte des dreifaltigen Lebens aufgenommen. Seit der Menschwerdung des Gottessohnes ist alles im Leben des Menschen »ewigkeitsfähig, weil immer schon ewigkeitshaltig«²².

Das Herrenjahr ist ein einziger Adventus Domini, da der Gekommene der »erchomenos« ist, der da kommen wird, um die Fülle der Zeiten heraufzuführen.²³ Damit ist der Adventus Domini die christliche Lebensform schlechthin, als Erfüllung im Mysterium und eschatologische Erwartung im Hier und Jetzt. Die Heilsgeschichte steht zwischen erstem und letztem Advent, zwischen dem Heilskommen des Herrn im ersten Advent und dem zweiten Advent als Parusie.

Diese Überlegungen sind von entscheidender Bedeutung für die Eucharistie, denn das dargelegte christliche Verständnis der Zeit gehört zu ihren unaufgebbaren Spezifika. Das zeigt sich besonders

¹⁸ Nikolaus Cusanus, De visione Dei VII,25.

¹⁹ Vgl. zum folgenden auch H.U. von Balthasar, Das Ganze im Fragment, 268ff.

²⁰ H.U. von Balthasar, Gott redet als Mensch, in: ders., Verbum caro. Skizzen zur Theologie. Bd. I, Einsiedeln 1960, 73-99, hier 74.

²¹ Mit dem dargelegten Verständnis des christlichen Lebens in der Zeit hängt aufs engste die Bedeutung der Lebensalter für den Reifungsweg im Glauben zusammen. In allen außerchristlichen Kulturen hat das Kind nur eine beiläufige Bedeutung, es wird als Vorlauf auf den reifen Menschen gesehen, wie auch das Alter nicht unmittelbar mit der Lehre ihres Meisters zu tun hat: Buddha stirbt mit achtzig Jahren, Sokrates mit etwa siebzig, Plato mit ungefähr vierundsiebzig, aber ihr Alter hat keine weitere Bedeutung für das, was sie lehren. Hingegen, selbst wenn Jesus als relativ junger Mensch gestorben ist, gibt schon die frühe Kirche den Hinweis, daß er in seinem Leben alle Lebensalter menschlichen Daseins mit sich erfüllt und damit den verschiedenen Lebensabschnitten von sich her einen neuen Sinn gegeben hat.

²² H.U. von Balthasar, Das Ganze im Fragment, 273.

²³ Vgl. zum folgenden auch L. Heiser, Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres (Sophia 20). Trier 1981, 46-48.

in der Rede von der *Aktualpräsenz*. Sie besagt nicht nur die Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes oder der Person Jesu, sondern die Tatsache, daß das ganze Heilswerk der Erlösung gegenwärtig wird im eucharistischen Mysterium: »So oft wir dieses Mysterium feiern, erneuern wir das Werk unserer Erlösung«, sagt die frühere Oratio super oblata des 9. Sonntags nach Pfingsten. Das Opfer der Eucharistie offenbart den Sinn der ganzen Schöpfung, durch die Konsekration der Schöpfungsgabe vollzieht sich die Konsekration von Welt und Geschichte. So erfüllen wir in der heiligen Actio der Liturgie den Sinn der Welt und der Geschichte, nämlich das All dem Vater zurückzugeben. Die Liturgie bedeutet mehr als ein Ritus und Kult, die wir Gott darbringen, sie feiert das Kommen des erhöhten Herrn in unser Leben. Die Eucharistie ist das Erntefest der vorangegangenen Geschichte und die Mitte der sich jetzt ereignenden wie auch künftigen Zeit. Diese universale, alle Epochen der Geschichte übergreifende Sicht der Eucharistie bestimmt grundlegend das Verständnis des Abendmahles.²⁴

Der Hebräerbrief arbeitet die eschatologische Ausrichtung als Grundvollzug christlicher Existenz im Glauben heraus. Das christliche Leben bildet eine liturgische Prozession zum Heiligtum Gottes, ja, die Christen, die den neuen Glauben und das neue Leben annehmen, haben in gewissem Sinn das Ziel ihrer liturgischen Prozession schon erreicht. Dies ist ihnen möglich dank Jesus, dem einzigen Hohenpriester und wahren Mittler des Neuen Bundes (Hebr 8,1f.).

Christus, der eine und vollkommene Priester, hat seine Liturgie auf Erden, besonders auf Golgotha, vollzogen und lebt nun verherrlicht zur Rechten des Vaters, um dort die von ihm auf Erden begonnene Liturgie fortzusetzen und alle auf Erden Pilgernden in sie hineinzunehmen. Diese Hineinnahme zeigt sich in den irdischen Riten, unter deren Hülle die himmlische Liturgie Christi offenbar wird, denn sie bilden ab, was Christus im Himmel tut. Beide Liturgien bilden ein und dieselbe Realität und unterscheiden sich nur der Sichtbarkeit und der Fülle nach, ähnlich wie Symbol und Wirklichkeit. Die ewige Liturgie erstreckt sich über alle Zeiten. Von dieser himmlischen Liturgie spricht das ganze Buch der Apokalypse. Es werden kultische Gegenstände und Riten genannt, die sowohl im jüdischen wie auch im christlichen Gottesdienst beheimatet waren (siebenarmiger Leuchter, Bundeslade, Rauchopferaltar), wie auch Elemente der irdischen Liturgie auf die himmlische übertragen werden (weiße Gewänder, Gesänge, Doxologien). Der Liturge, der das Rauchopfer beim Abendgottesdienst vollzieht, ist ein Abbild des Urbildes im Himmel, nämlich des Engels mit dem goldenen Rauchfaß (vgl. Apk 8,4). Selbst das Gotteshaus, Bau und Sinnbild der Kirche, ist ein Abbild des himmlischen Tempels wie auch die Gegenwärtigsetzung des »neuen Himmels« und der »neuen Erde« (Apk 21,1), des »neuen Jerusalem« (Apk 21,2).

Die endzeitliche Ausrichtung der Liturgie zeigt sich gleichfalls im liturgischen Gesang. Der eigentliche Ort für das »Alleluja« in der Eucharistie ist die Kommunionsspendung als Vorwegnahme des himmlischen Hochzeitsmahles, von dem es in Apk 19,6f. heißt: »Ich hörte die Stimme einer

²⁴ In der östlichen Liturgie legt der Priester auf der runden Patene kleine Brotstücke um das »Lamm«, was die Versammlung des gesamten Kosmos um das ein für allemal geleistete Opfer Jesu zum Ausdruck bringt. So setzt die Liturgie des Herrenmahles bei der alttestamentlichen Verheißung des geschlachteten und sich für uns hingebenden Lammes Gottes ein, indem das transhistorische und verheißene Geschehen zu einer historischen Wirklichkeit wird, die im Leben Jesu sichtbar wurde und zugleich auf ihre letzte Vollendung am Ende der Zeiten hinweist, denn dann wird dem Lamm als dem Herrn der Geschichte alles unterworfen werden.

großen Menge - sie war wie das Rauschen gewaltiger Wassermassen und das Dröhnen starker Donnerschläge -, die sprach: Alleluja! Der Herr, unser Gott, der Allmächtige herrscht. Laßt uns freuen und jubeln und ihm die Ehre geben, denn die Hochzeit des Lammes ist gekommen und seine Braut hat sich bereitet.« Ähnlich schreibt Augustinus: »So töne dir von den Lippen das Alleluja! Alleluja singend laßt uns den Blick erheben zum Tag ohne Ende, zum Land der Unsterblichkeit. Laßt uns eilen zum ewigen Haus [...]. Wie Pilger singen, so laßt es uns singen: singen im Wandern. Der Gesang soll uns Trost sein in der Mühe!«²⁵ Im Vollzug der Liturgie verbinden sich alle Zeiten der Geschichte, auf »apokalyptische« Weise durchdringen die künftigen Äonen Vergangenheit und Gegenwart.²⁶

Der rumänische Theologe Dumitru Staniloae zieht die Konsequenz aus diesen Überlegungen, wenn er schreibt: »Damit wird uns gezeigt, daß im nächsten Äon alles eine universale Eucharistie sein wird, denn alles, was schon hier mit uns in Verbindung steht, wird in höchstem Maße in Christus verklärt sein. Dadurch wird er durchsichtig und durch alles in nächstem Maße ausstrahlen; und somit werden wir nicht nur alles um ihn sehen, betasten und mit ihm in dieser Ausstrahlungsbeziehung bleiben, sondern er wird uns auch durch alles eßbar sein und wir werden ihn in unserem Leib durch alles annehmen, und durch alles wird er uns transparent sein und strahlen. Das ist die 'wirkliche, jenseitige Kommunion, um die wir beten, daß wir an ihr im lichtvollen Reich Christi teilhaben'.«²⁷ Die Feier der Eucharistie ist demnach mehr als eine Zeremonie der irdischen Kirche, in ihr wird die Fülle des Heils gegenwärtig, da Gott sich zur Speise gibt, als Brot des immerwährenden Lebens.

Die gottesdienstliche Gemeinschaft weiß sich symbolisch zwischen Vergangenheit und Parusie versetzt. Im Augenblick der Eucharistie durchdringt die himmlische Welt in apokalyptischer Weise die irdische Zeit. Die apokalyptische Dimension der Zeit bestimmt den ganzen Verlauf der Geschichte und des menschlichen Lebens. Die Zukunft ist die Quelle, aus der Zeit und Welt hervorgehen und immerfort sich in ihrem Urgrund erneuern. Die Zeit entfaltet sich von der Zukunft in die Gegenwart. Das bedeutet eine Relativierung der Zeit, aber zugleich eine letzte Hoffnung in ihr: Die Zukunft schenkt dem Menschen in der Erfahrung des zeithaften Werdens und in aller Kontingenz eine Verheißung und Hoffnung auf ein Ganz-Werden des im Prozeß der Zeit Unabgeschlossenen und Unvollendeten. Der Sinn des letzten Buches der Heiligen Schrift, nämlich der Apokalypse als »Offenbarung« des ganzen Heilsmysteriums Christi, liegt darin, uns, die wir in den letzten Zeiten leben, das verborgene Antlitz der Geschichte zu eröffnen: Dem Lamm gebührt alle Ehre, in ihm ruht aller Sinn der Geschichte.

Alles in der Feier der Eucharistie ist grundlegend eschatologisch ausgerichtet, denn in dem, was in ihr gegenwärtig wird, bricht die Vollendung der Menschheit an, das *eschaton*, in das der auferstandene Herr schon eingetreten ist und in das er anfangsweise alle Menschen mit sich geführt hat.

²⁵ Augustinus, Sermo 254,6; 245,3.

²⁶ K. Koch, Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens, 245f.; vgl. hierzu auch ebd., 239-244.

²⁷ D. Staniloae, Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens, 14f.

Wie Patrick Regan²⁸ treffend bemerkt, handelt es sich letztlich nicht um ein eschaton, sondern um den *eschatos*, den verkörperten Christus, dessen Leben durch den Geist in uns ist. Er selbst ist die letzte Zeit, nach deren Anbruch wir uns im Glauben ausstrecken. Die liturgische Feier begeht schon jetzt das Kommen des erhöhten und erwarteten Herrn in unser Leben. Denn die Eucharistie erinnert nicht bloß an die vergangene Heilsgeschichte, sie setzt die Gemeinde in die sich jetzt ereignende wie auch künftige Zeit. Dabei umgreift die Eucharistie alle bisherigen Ereignisse der Geschichte und läßt schauen in die kommenden Zeiten.

3. Kein Buch mit sieben Siegeln

Das Buch der Geheimen Offenbarung ist keineswegs ein »Buch mit sieben Siegeln«, es handelt sich vielmehr um ein, wenn nicht gar das Grundbuch christlichen Lebens. »Apokalypse« heißt übersetzt »Offenbarung«. Was dem Seher aber offenbart wurde, setzt er ins Bild. In Absetzung vom Kaiserkult beschreibt Johannes den himmlischen Hofstaat als Gegenbild, denn dem himmlischen Gott, der sich in seinem eingeborenen Sohn geoffenbart hat, gebührt die wahre Anbetung und Verherrlichung. Der Seher stellt den Bildern des Grauens Bilder des Heiles entgegen und zeigt, was kein Auge gesehen und kein Ohr vernommen hat. Auch wenn alles auf Gut und Böse reduziert wird, es bleibt die frohe Zuversicht, denn das Böse kann nur noch eine beschränkte Zeit wirken. Alles ist befristet, am Ende wird das Gute, Gott selbst wird über seine Feinde siegen.

Die Apokalypse fand in der abendländischen Welt die offizielle Anerkennung als Offenbarungstext nicht zuletzt deshalb, weil sie vom Arianismus abgelehnt wurde und damit den Wendepunkt vom Arianismus zum Katholizismus anzeigte. Wenn man bedenkt, daß die arianischen Häretiker der Apokalypse die Eigenschaft einer Offenbarungsschrift abgesprochen hatten, versteht man um so besser, welchen Beitrag sie zur Überwindung der letzten arianischen Bestrebungen, aber auch zur Bekämpfung des aufkommenden Adoptianismus geleistet hat. Die mozarabische Kirche verpflichtete den Klerus, mindestens einmal im Jahr den Gesamttext der Apokalypse in einer Messe zu verlesen, womit sie frühere Anweisungen aus der Westgotenzeit aufgriff, insbesondere diejenigen des IV. Konzils von Toledo von 633. Dort hieß es u. a.: »Die Apokalypse ist als kanonisches Buch zu betrachten. Sie ist im Gottesdienst zwischen Ostern und Pfingsten zu verlesen. Das Konzil droht allen, die dieser Anordnung nicht genügen, den Kirchenbann an.« Dieser Befehl der christlichen Kirche Spaniens sollte ursprünglich letzte Elemente des Arianismus ausmerzen, doch wurde er schon bald auf die neue Situation übertragen. Die Apokalypse wurde nun zu einem Instrument des Widerstandes gegen die Mohammedaner und zum Garant des orthodoxen Glaubens, der von einer schwelenden Häresie auf spanischem Boden ständig herausgefordert wurde.

Es erstaunt, daß das Buch der Apokalypse in der Geschichte der Kirche keine zentrale Bedeutung erlangte. Dies gilt vor allem für die Ostkirche; in ihrer liturgischen Leseordnung fehlt die Johannes-Apokalypse sogar vollständig, obwohl deren Zugehörigkeit zum neutestamentlichen Schriftka-

²⁸ P. Regan, Pneumatological and Eschatological Aspects of Liturgical Celebration, in: Worship 51 (1977) 346f.

non außer Frage steht. Ursache für diese Ausblendung waren offenbar auf die Apokalypse gestützte chiliastische Spekulationen und Umtriebe montanistischer Kreise, vor denen die östlichen Kirchen ihre Gläubigen bewahren wollten. Jedenfalls spielt die Johannes-Apokalypse, zuvor eines der meistgelesenen Bücher des Neuen Testaments, seit der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts im liturgischen Leben der östlichen Kirchen faktisch keine Rolle mehr. Nicht nur, daß sie im Gottesdienst nicht gelesen wird! Selbst dem Denken der großen griechischen Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts ist sie keine Quelle. Auch inspiriert sie nicht die sonst so reiche gottesdienstliche Hymnik der Orthodoxen Kirchen. Kommentare, die seit dem 6. Jahrhundert zur Apokalypse verfaßt wurden (Oikumenios, Andreas von Kaisareia), haben keinen Einfluß mehr auf das gemeindliche Leben der Kirche. Bilderfolgen, die Apokalypsen-Motive zum Inhalt haben, tauchen erst ab dem 15. Jahrhundert auf und kopieren westliche Vorbilder, meist den berühmten Holzschnitt-Zyklus Albrecht Dürers von 1498. Aber wie sehr hat die Apokalypse, selbst ein durch und durch vom liturgischen Leben der apostolischen Zeit geprägtes Buch, die Kunst, die Theologie und teils auch die Frömmigkeit der lateinischen Kirche geformt und bereichert!

Gegen Ende des 15. Jahrhunderts verbreitete sich vom Athos her das Gerücht, der Weltuntergang stehe bevor. Auch in Rußland erwarteten viele für den 24./25. März 1492 das Weltende. Gottesnarren geißelten in prophetischem Aufgebot scharf die menschlichen Verfehlungen, Mönche und Laien bemühten sich, in einsamer Wildnis sich mit asketischen Praktiken dem göttlichen Gebot anzunähern. Aus dieser endzeitlichen Grundstimmung heraus, die z. T. hysterische Formen annahm, ist die Hinwendung zu mystischen, visionären und apokalyptischen Texten zu verstehen; zugleich hatte die damalige Zeitstimmung nachhaltige Auswirkungen auch auf die Ikonenmalerei, die solche Gesichte ins Bild setzte. Dies führte zu erheblichen Auseinandersetzungen über die Darstellbarkeit der göttlichen Wesenheit und über die den Menschen weithin unbekanntem Bildinhalte, die man für »ausgeklügelt« hielt. Vieles davon war aus ikonographischen Vorbildern des europäischen Spätmittelalters übernommen, zumal man am Hof Ivans III. und Vassilij III. dem Westen ziemlich aufgeschlossen und offen gegenüberstand.

Man darf annehmen, daß in jener Zeit die Apokalypse des Johannes zum Ikonenthema wurde.²⁹ Die russische Ikonographie legt den Schluß nahe, es sei nicht so sehr um die staunenerregende Schau allegorischer Verschlüsselungen gegangen, als vielmehr um den prophetisch mahnenden Kern, den der erste Teil der Apokalypse enthält, nämlich die Briefe an die Gemeinden Asias. Das kam der Vorliebe für das Vordergründig-Erzählerische entgegen, welches ab der Mitte des 16. Jahrhunderts in der Moskauer Malerei dominierend wurde. Eine große visionäre Komposition war nicht mehr nötig, man konnte sich dem Detail widmen, das in der Form einer größeren Anzahl von Einzel-szenen fast über das ganze Bildfeld verteilt wurde. Speziell die Zarenwerkstätten pflegten vor dem Ende des 16. Jahrhunderts und einige Jahrzehnte danach diesen Stil, für den eine durch Fels- und Architekturstaffage unterteilte, gestaffelte Raumbühne von geringer Tiefe kennzeichnend ist.

²⁹ Vgl. hierzu auch P. Huber, Apokalypse. Bilderzyklen der Johannes-Offenbarung in Trier, auf dem Athos und von Caillaud d'Angers, Düsseldorf 1989.

4. Das spezifische Glaubenszeugnis der Spanischen Apokalypsen

An die Stelle der großen, einheitlichen Mittelmeerkultur trat am Ende der Antike eine Vielfalt von Sprach- und Zivilisationsgruppen, die allmählich nationale Einheiten formten und später die Länder Europas bilden sollten. Mit dem Erscheinen des Islam kam es wiederum zu einer Neustrukturierung der politischen Landkarte. In Spanien war den Christen unter mohammedanischer Herrschaft kein beneidenswertes Los beschieden. Trotz einer gewissen Toleranz seitens der Besatzungsmacht verlor die christliche Glaubensgemeinschaft praktisch jegliche Handlungsfreiheit. Die unter mohammedanischer Obrigkeit lebenden Christen wurden bald *Mozaraber* genannt, worunter man die christlichen Spanier verstand, welche insofern arabisch wurden, als sie einem maurischen Oberhaupt Treue und Ergebenheit schworen, dafür jedoch ihren eigenen Glauben weiterhin praktizieren durften. Von diesen Mozarabern schlossen sich viele dem erstarkenden Königreich Asturien an und füllten allmählich die Reihen der unabhängigen Christen beträchtlich auf. Da sie vor allem aus den Kulturzentren Toledo, Córdoba und Sevilla geflohen waren, leisteten sie einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zur Wiederbelebung des Kirchenwesens: Verlassene Bischofssitze wurden neu besetzt, Klöster gegründet, und die Priester versahen ihr Amt ohne Freiheitsbeschränkung. Ganz Asturien zog aus dem Zustrom von Geistlichen aus dem Süden Spaniens großen Gewinn; vor allem brachten sie die mozarabische Kunst in den Norden. Das nördliche Spanien des 8. bis 10. Jahrhunderts fand die Gewißheit, daß Christus als rächender Reiter seine Gefolgschaft aufrufen werde, ihm im Kampf gegen die Ungläubigen zu folgen, bis die islamische Herrschaft beendet sei.

Während in den übrigen Klöstern Europas zu jener Zeit das Evangelium als wichtigster Glaubenstext galt, nahm in Spanien diesen Platz die Apokalypse ein, die nun als »der Schlüssel zu allen Büchern« der Heiligen Schrift angesehen wurde. Die Apokalypse vereinte die gesamte Botschaft an die Christen Spaniens wie zu einer Synthese. Daher findet sich in den Spanischen Apokalypsen oft als »Titelblatt« die Darstellung der vier Evangelisten, die der Autor zum Schutz anrief, so als solle die Apokalypse die vier großen apostolischen Texte zugleich ersetzen und zusammenfassen. Es kam gleichsam zu einer glühenden Verehrung dieser apokalyptischen Evangelien-Symbole in Spanien. Die geistige Urheberschaft der spanischen »Apokalypsen-Kommentare« wird gemeinhin einem spanischen Mönch namens *Beatus* zugeschrieben, der im späten 8. Jahrhundert im äußersten Norden der Halbinsel lebte, nämlich im Martinuskloster von Liébana in den Kantabrischen Bergen, das seit dem 12. Jahrhundert Santo Toribio heißt, weil es von dem heiligen Toribius, einem Exilbischof aus Astorga, im freiheitsbewußten Königreich Asturien gegründet worden war. Das Werk des Beatus entstand im letzten Viertel des 8. Jahrhunderts und sollte vier Jahrhunderte lang einen tiefgreifenden Einfluß auf die spanische Glaubenswelt ausüben. Der gebildete, kultivierte Mönch verfolgte ein politisches Ziel: Er widmete seine ganze Tätigkeit dem Widerstand der Christen und der Idee einer Rückeroberung des Landes, indem er nicht zuletzt auch die Kompromiß- und Kollaborationsbereitschaft des christlichen Klerus enthüllte und alle denunzierte, die mit den Ungläubigen paktierten, sich anpaßten oder ihnen untertänig wurden. Die wundersame »Auffindung« des Grabes des Santiago verlieh dem christlichen Glauben neuen, ungeahnten Auftrieb, der in den Wallfahrten

nach Santiago de Compostela zum Ausdruck kam und einen Kult zu Ehren des heiligen Jakobus des Älteren eröffnete. Beides ist nicht denkbar ohne den großen Einfluß des Beatus, der sich aber vor allem in seiner Sammlung von Kirchenvätertexten als Kommentator zur Apokalypse und deren bildhafter Ausstattung kristallisiert. Die Buchmalereien illustrieren weniger den Kommentartext des Beatus als die Schrift der Apokalypse selbst. Die Miniaturen gehen auf westgotische oder spätantike Quellen zurück, das heißt auf einen Bilderzyklus, der früher zu datieren ist als die Redaktion des »Kommentars« durch Beatus. Heute sind über zwanzig reich illuminierte »Kommentar«-Kodizes erhalten, während andere illustrierte Texte der Heiligen Schrift oder der Evangelien aus derselben Epoche verhältnismäßig selten sind.

Kunstgeschichtlich sind die spanischen Apokalypsen insofern interessant, als sie dem Spezifikum christlicher Bildauffassung treu bleiben und diese auf einzigartige Weise bezeugen. Der Bruch mit der klassischen Kunstüberlieferung vollzog sich, als Konstantin der Große den christlichen Glauben in seinem Reich offiziell gestattete. So finden wir z. B. am Konstantins-Bogen in Rom (315) Flachreliefs, die keinerlei Verbindung mehr zur griechisch-römischen Klassik herstellen. Die Proportionsregeln der figürlichen Darstellung werden aufgegeben, ebenso die hellenistische Idealisierung und der römische Realismus. Statt dessen entwickelte sich ein Expressionismus, welcher der Form eine semiotische Funktion zuwies; eine Silhouette durfte nicht naturalistisch sein, sondern sollte einer neuen Wahrheit entsprechen, nämlich der Wahrheit des Glaubens.

In den Skulptur- und Reliefarbeiten von Aquileia, gerade in ihrer eher groben Unbeholfenheit, drückt sich eine Abwendung von der Klassik zugunsten völlig neuer Maßstäbe aus. Für den christlichen Glauben ist das Irdische ein Transparent des Himmlisch-Ewigen. Daher darf die Vernachlässigung der Proportionen des menschlichen Körpers keineswegs als Mangel an gestalterischem Geschick verstanden werden. Sie spiegelt vielmehr eine innere Abwendung von überlieferten Formvorstellungen und versucht stattdessen, das Eigentliche über seine sichtbare Erscheinung hinaus zu charakterisieren. Das Sanfte, Abgerundete, Geschmeidige drückte die edle, auch wollüstige Grazie der olympischen Welt aus, so daß die christliche Kunst die darin zum Ausdruck kommende heidnische Sinnlichkeit ablehnte und sich bewußt einer harten, gebrochenen Linie sowie einer klaren, bisweilen heftigen Farbe zuwandte. Die mythologischen Darstellungen verloren an Bedeutung angesichts des neuen Zeitverständnisses, das ganz in der Ewigkeit gründet und den Menschen seiner Zeitlichkeit letztlich entheben will.

So entwickelte sich die Kunst des frühen Christentums in Ablehnung des römischen Realismus und des hellenistischen Idealismus, indem sie über das vollendete Abbild des Menschlichen hinaus eine geistige Dimension sichtbar machte. Für den neuen, aber über Naturalismus und jede wahrnehmbare Erscheinung hinausführenden Stil dürften die Miniaturen der Beatus-Handschriften als eindringlichstes, künstlerisch wohl auch gelungenstes Beispiel stehen. Die Entmaterialisierung des Darzustellenden führte zu einer abstrakten Figürlichkeit. Für die neue Bildauffassung diente gerade der Text der Apokalypse als vorzügliche Inspirationsquelle.

Da die Evangelisten noch einen direkten, persönlichen Kontakt mit Jesus hatten, trug ihre Beschreibung so vertraute Züge, daß bei ihnen das Bild eines fast allzu menschlichen Christus entstand. Doch in der Apokalypse erscheint der Gottessohn nicht mehr als »homo«, sie bedient sich

vielmehr eines vergöttlichenden Bildes. Der Thematik der Apokalypse mußte die formale Gestaltung entsprechen: Um die beiden Welten des Guten und Bösen darzustellen, die sich einer Beschreibung durch Worte entziehen, bediente sich der Verfasser einer Aussagetechnik im Staccato, das keine stilistische Zu- und Unterordnung kennt, keine logische Führung oder Verbindung; er stellt nur fest, zählt auf, gestaltet mit Subjekt, Verb, Objekt und benutzt als einziges Koordinierungsmittel das Wort »und«, dessen Bedeutung als verbindendes Element, zum Aufzählen von zeitlichen oder örtlichen Folgen, oder als Hinweis auf Gegensätze unzählige Varianten zuläßt. Der Autor ist nur mehr Zeuge, er registriert seine Visionen, ohne unmittelbar ein konkret »literarisches« Ziel anzustreben, denn letztlich kommt es ihm allein auf das Zeugnis im Glauben an.

Im Millennium des Leidens Christi, dem Jahr 1033 unserer Zeitrechnung, entsann man sich besonders der Apk 20,2f.: »Und der Engel ergriff den Drachen, die alte Schlange - das ist der Teufel, der Satan -, und fesselte ihn für tausend Jahre und warf ihn in den Abgrund und schloß zu und brachte ein Siegel auf ihm an, damit er die Völker nicht mehr verführte, bis die tausend Jahre zu Ende sind. Danach muß er für kurze Zeit freigelassen werden.« Die Menschen des 11. Jahrhunderts beobachteten alle Zeichen, welche die große, letzte Entfesselung vor dem Jüngsten Tag anzukündigen schienen. In der Erwartung des Todes und des Zeitenendes wandten sich die Christen der Frage nach dem Jenseits und dem ewigen Leben zu, so daß die Apokalypse nicht mehr Inspirationsquelle des kollektiven Widerstandes gegen einen weltlichen Feind blieb, sondern zur Hilfe der Gläubigen in ihrem persönlichen Bemühen wurde, in das verheißene Jenseits einzutreten. Die Apokalypse verlor ihre Funktion als Waffe gegen den islamischen Eindringling und wurde nun in der Feier der Liturgie zum Wegweiser und Begleiter christlicher Heilserwartung.

Im 11. und 12. Jahrhundert änderte sich die Bedeutung der Apokalypse grundlegend, ihre Funktion als politisch-religiöses Kampfmittel ist nun beendet. Als die in ganz Spanien so lang verehrte mozarabische Liturgie auf dem Konzil von Burgos 1080 offiziell abgeschafft wurde, verlor die westgotische Schrift an Bedeutung, und zehn Jahre später beschloß das Konzil von León, den »französischen« Schrifttypus einzuführen, der nun in den meisten weiteren Beatus-Handschriften Verwendung fand. Im Zuge der Neuerungen schloß sich Spanien der europäischen Zeitrechnung an, obschon in einigen Gebieten noch die alte, um 38 Jahre vorgreifende Datierung bis ins 14. Jahrhundert, in Portugal bis ins 15. Jahrhundert beibehalten wurde: All dies wird zum Zeichen für das Ende einer Epoche, in der die spanische Kirche um ihr Überleben zu kämpfen hatte.

5. Die Botschaft der Geheimen Offenbarung

Die Grundaussage der Apokalypse ist eindeutig. Scheinbar ohne Rücksicht auf Jesu Botschaft der Milde und Nächstenliebe, mit welcher das Gesetz der Wiedervergeltung seine Kraft verlor, wird Christus in der Apokalypse als Reiter dargestellt, der »bekleidet ist mit einem in Blut getauchten Mantel« und der »die Kelter des Weines der Zornesglut Gottes« tritt (Apk 19,13.15). Den Christen selbst bleibt es vorbehalten, über die Heiden zu richten. Zum Ausgleich für alles Erlittene verheißt die Apokalypse eine Reihe schrecklicher Heimsuchungen, die über die Gottlosen hereinbrechen

werden; die große Stadt Babylon wird zerstört, und alle Bösen werden in einem feurigen Pfuhl aus Schwefel zugrundegehen. Das Reich der Auserwählten hingegen wird in heiteren Bildern von unsäglicher Pracht und Schönheit geschildert, als handelte es sich um Festlichkeiten an einem orientalischen Hof.

Was aber kann uns die Johannes-Apokalypse *heute* sagen? Die Apokalypse des Johannes verkündet den verfolgten Christen von damals, daß ihre gegenwärtige Bedrängnis nur einen kleinen Akt in einem weltgeschichtlichen Drama darstellt, welches mit der Herabkunft des neuen Jerusalem enden wird. So wird die Apokalypse zum großen Trostbuch der Kirche. Und die zweite Botschaft besteht darin, daß der Gott der Apokalypse kein ferner Gott ist. Der Gottesdienst am himmlischen Thron hat im Gegenteil direkte Auswirkungen auf das irdische Geschehen. Im Gottesdienst vergewissern sich die Engel des Willens Gottes und lassen sich senden, um Gottes Reich Stück für Stück aufzurichten. Ist die Mission erfüllt, mündet sie wieder ein in den Gottesdienst mit seinen Hymnen, die vom himmlischen Hofstaat angestimmt werden, um Gott und seine Siege zu feiern.

Liturgie ist nicht nur heiliges Spiel, Liturgie setzt Wirklichkeit! Das ist die Botschaft der Apokalypse. Die Hymnen der Apokalypse laden dazu ein, mitgesprochen und mitgebetet zu werden. Nicht ohne Grund sind die Hymnen der Geheimen Offenbarung des Johannes fester Bestandteil der kirchlichen Tagzeitenliturgie. Wer in die Hymnen einstimmt, steht wie die Engel vor Gottes Thron und hat jetzt schon Anteil am Sieg Gottes über den Tod. In der Liturgie kommt der Himmel auf die Erde. Im Beten bricht Gottes Reich auf Erden an. Religion und Politik sind für die Apokalypse nicht voneinander zu trennen.

»Modern sein« heißt »flexibel und veränderbar sein«. Wer fortschrittlich und modern sein will, muß alles, was ist, unter den Vorbehalt stellen, daß es auch ganz anders sein könnte. Zu einer solchen Grundhaltung muß das Christentum notwendig in Spannung treten. Indem christlicher Glaube auf der Einmaligkeit eines jeden Menschen beharrt und den Tod als radikales Ende jeder individuellen Geschichte nicht nivellieren will, steht er quer zu dem heute dominierenden quantitativ-linearen Zeitbegriff bzw. einer zyklischen oder mythischen Zeitvorstellung, wie sie etwa die New-Age-Bewegung vor einigen Jahren propagierte. Plausibler als der christliche Glaube erscheinen die Reinkarnationsvorstellungen, sie geben sich überkonfessionell und als wissenschaftlich bewiesen und beinhalten die Relativierung des Todes.

Gegenüber der Fortschrittsgläubigkeit der heutigen Zeit entwirft die Heilige Schrift ein anderes Bild von der Zukunft, besonders in den »synoptischen Apokalypsen« (Mk 13, Mt 24, Lk 21) und in der Apokalypse des Johannes: Am Ende der Zeiten werden Verfolgung, Verwirrung und Katastrophen ausbrechen. Ganz anders das Zukunftsbild im Epheser- und Kolosserbrief wie auch im Johannes-evangelium, wo vom Wachsen der Präsenz Gottes in der Welt die Rede ist: Christus wird zunehmend alles in allem sein. Ähnlich ist die Weltsicht eines Teilhard de Chardin. Diese Sicht findet sich in einer säkularisierten Form bei Hegel und Marx: Nicht Gott, der Mensch wird das Ende der Zeiten

heraufführen.³⁰

Die Rede vom Ende der Welt und einem Leben nach dem Tod ist dem heutigen Menschen fremd geworden, ja, er entdeckt in seinem Leben keinen Wert und nichts Verheißungsvolles. Was also ist »Leben«, und was soll »ewiges Leben« sein, fragt Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika »Spe salvi« (Art. 11)? Ist damit nur das Ende von Geschichte ausgesprochen, oder welche positive Sicht läßt sich aus dem Ende der Zeit für eine Ewigkeit und ein »ewiges Leben« entfalten? Papst Benedikt geht im Anschluß an Augustinus davon aus, daß wir im letzten gar nicht wissen, was diese beiden Begriffe und Erwartungen eigentlich besagen: »Wir wissen nicht, was wir wirklich möchten; wir kennen dieses 'eigentliche Leben' nicht; und dennoch wissen wir, daß es etwas geben muß, das wir nicht kennen und auf das hin es uns drängt« (Art. 11). Papst Benedikt führt weiter aus: »Das Wort 'ewiges Leben' versucht, diesem unbekannt Bekannten einen Namen zu geben. Es ist notwendigerweise ein irritierendes, ein ungenügendes Wort. Denn bei 'ewig' denken wir an Endlosigkeit, und die schreckt uns; bei Leben denken wir an das von uns erfahrene Leben, das wir lieben und nicht verlieren möchten, und das uns doch zugleich immer wieder mehr Mühsal als Erfüllung ist, so daß wir es einerseits wünschen und zugleich doch es nicht wollen. Wir können nur versuchen, aus der Zeitlichkeit, in der wir gefangen sind, herauszudenken und zu ahnen, daß Ewigkeit nicht eine immer weitergehende Abfolge von Kalendertagen ist, sondern etwas wie der erfüllte Augenblick, in dem uns das Ganze umfängt und wir das Ganze umfassen. Es wäre der Augenblick des Eintauchens in den Ozean der unendlichen Liebe, in dem es keine Zeit, kein Vor- und Nachher mehr gibt. Wir können nur versuchen zu denken, daß dieser Augenblick das Leben im vollen Sinn ist, immer neues Eintauchen in die Weite des Seins, indem wir einfach von der Freude überwältigt werden« (Art. 12).

Papst Benedikt spricht in seiner Enzyklika noch einen weiteren Aspekt konkreter Hoffnung im Glauben an ein ewiges Leben an. Im Islam weiß der Moslem sehr genau, was ihn im Himmel erwartet; der Christ hingegen hört von einem himmlischen Hochzeitsmahl, aber was soll er sich konkret darunter vorstellen? Die Verkündigung zukünftiger Vollendung entspricht weithin eher »der ewigen Ruhe« als »dem Leben in Fülle«, das als erfülltes Leben mehr sein will als bloß eine Verlängerung des jetzigen Lebens in die Ewigkeit. Es sind Erfahrungen im Hier und Jetzt zu benennen, die eine Ahnung davon geben, was erfülltes Leben - Leben in Fülle - ist. Man müßte das »Leben nach dem Tod« so verkünden, daß dies schon jetzt mehr Leben schenkt (statt zu trösten). Aber worin besteht schon das Faszinosum ewigen Lebens und einer immerwährenden Anschauung Gottes und eines himmlischen Hochzeitsmahles?

In der Neuzeit meldete sich Kritik an allen Hoffnungen auf das ewige Leben, denn sie seien alle zu individualistisch konzipiert: Der im Glauben Erwählte scheint »durch Schlachten mit einer Rose in der Hand« gehen zu können, weil er *seine* Freude und Verheißung gefunden hat (vgl. Art. 13). Doch der Hebräerbrief entfaltet das kommende Heil mit dem Bild der »Stadt« (Hebr 11,10.16; 12,22; 13,14), also im Bild von einem gemeinschaftlichen Heil. Wie die Sünde zur Zerstörung der

³⁰ Es bedarf einer Theologie der Geschichte, wie sie Bonaventura entworfen hat, über den Papst Benedikt seine Dissertation geschrieben hat.

Einheit des Menschengeschlechtes führte, bringt die »Erlösung« die ersehnte Gemeinschaft in einer weltweiten Einheit aller: »Dieses wirkliche Leben, auf das wir immer irgendwie auszugreifen versuchen, ist an das Mitsein mit einem 'Volk' gebunden und kann nur in diesem Wir für jeden einzelnen Ereignis werden. Es setzt gerade den Exodus aus dem Gefängnis des eigenen Ich voraus, weil nur in der Offenheit dieses universalen Subjekts sich auch der Blick auf den Quell der Freude, auf die Liebe selbst - auf Gott - eröffnet« (Art. 14).

In Ost und West, so heißt es in der Enzyklika, ist man sich einig in der Hoffnung auf das letzte Heil, das wir alle erwarten dürfen: »Unsere Existenzen greifen ineinander, sind durch vielfältige Interaktionen miteinander verbunden. Keiner lebt allein. Keiner sündigt allein. Keiner wird allein gerettet. In mein Leben reicht immerfort das Leben anderer hinein: in dem, was ich denke, rede, tue, wirke. Und umgekehrt reicht mein Leben in dasjenige anderer hinein: im Bösen wie im Guten. So ist meine Bitte für den anderen nichts ihm Fremdes, nichts Äußerliches, auch nach dem Tode nicht. In der Verflochtenheit des Seins kann mein Dank an ihn, mein Gebet für ihn ein Stück seines Reinwerdens bedeuten. Und dabei brauchen wir nicht Weltzeit auf Gotteszeit umzurechnen: In der Gemeinschaft der Seelen wird die bloße Weltzeit überschritten. An das Herz des anderen zu rühren, ist nie zu spät und nie vergebens. So wird ein wichtiges Element des christlichen Begriffs von Hoffnung nochmals deutlich. Unsere Hoffnung ist immer wesentlich auch Hoffnung für die anderen; nur so ist sie wirklich auch Hoffnung für mich selbst« (Art. 48). Für Thomas von Aquin³¹ gehört die »ratio arduitatis« zur Grundgestalt christlicher Hoffnung: Der einzelne muß sich für das Heil des anderen so einsetzen, als wäre es das eigene Heil.

In den Ausführungen der Enzyklika »Spe salvi« wird deutlich, daß die Rede von den »letzten Zeiten« mehr ist als ein billiger Trost auf eine himmlische Ruhe, sie enthält eine nicht zu leugnende Sprengkraft für die aktuelle Gestalt und Gestaltung irdischen Lebens.

6. Die Aktualität der Geheimen Offenbarung

Zum Schluß bleibt die Frage nach der Aktualität des Buches der Geheimen Offenbarung und der Spanischen Apokalypsen.

a) Der wahre Tempel

Ein erster Zugang ergibt sich aus der Theologie des Tempels, die Johannes in seinem Buch entfaltet. Die Befreiung aus Ägypten »in manu forti«, die Plagen, der Durchgang durch das Rote Meer und die Tatsachen des Exodus beweisen deutlich, daß sich Jahwe überall offenbart. Jahwe hat sich selbst einen Tempel errichtet, in dem er mit seiner Gegenwart, die souverän tätig ist, inmitten seines Volkes wohnt. Als Jahwe David antwortet: »Nicht du wirst mir einen Tempel bauen, ich werde dir einen errichten!«, kündigt er an: Indem er die Nachkommenschaft Davids als den Ort bezeichnet, wo seine höchste Freigebigkeit ausgeübt werden wird, verheißt er, daß der

³¹ Thomas von Aquin, Sth II-II,17,3c; vgl. auch A.H. Maltha, Hoop, in: ThWo (1957) 2280f.

Tempel, den er sich errichten will, eben jenes Haus Davids ist, an dem sich seine Großmut offenbaren wird. Der Sinn, den die Verkündigung Nathans in genialer prophetischer Weise wiedergibt, ist, daß Gott an keinem bestimmten konkreten Ort wohnt, und wäre es auch der Tempel, sondern in seinem Volk. Diese Wahrheit wird im Neuen Testament entfaltet: Der Tempel Gottes ist sein Volk.

Kyrill von Alexandrien schreibt, daß die Propheten eine Erleuchtung durch den Heiligen Geist empfangen haben, die es ihnen ermöglichte, die Zukunft des Heilsplanes zu erfassen, doch in den Gläubigen nimmt der Heilige Geist *Wohnung*: »Auch werden wir (in der Heiligen Schrift) Tempel Gottes genannt, während man nie gehört hat, daß einer der heiligen Propheten Tempel Gottes genannt worden wäre.«³² Weder der Tempel von Jerusalem noch Israel, obwohl es wirklich das Volk Gottes war, wurden zur geistigen Wohnung des lebendigen Gottes. Die Kirche dagegen ist tatsächlich diese Wohnung; in ihr wird Gott durch einen geistigen Gottesdienst gehuldigt und der Mensch in die Begegnung mit Gott geführt durch den Geist, der das Abbild seinem Urbild ähnlich macht. Israel war zwar das Volk Gottes, aber nicht der Leib Christi: Wohl entfaltete der Heilige Geist in Israel eine vielfache Tätigkeit, im Leib Christi hingegen nimmt er selbst Wohnung. Doch seine Wohnung ist sowohl im Himmel wie auch auf der Erde, denn himmlische und irdische Liturgie bilden eine einzige Wirklichkeit.

Wer hält im himmlischen Tempel Gottesdienst? An keiner Stelle nennt die Apokalypse Christus Priester oder Hohenpriester, wie es der Hebräerbrief getan hat. Dennoch erscheint er als Priester, angetan mit einem langen Gewand, das durch einen goldenen Gürtel geschlossen wird. Er, der wahre Priester und König, macht uns zu Königen und Priestern. Das eigentliche Bild, unter dem Christus in der Apokalypse neunundzwanzigmal erscheint, ist das des Lammes. Das wahre, wieder lebendig gewordene Opfer (Apk 5,6; vgl. 1,18) ist das *geschlachtete* Lamm, das sich als Sieger offenbart. In der Apokalypse wird Christus immer dann als »Lamm« bezeichnet, wenn Gott seine Souveränität ausübt und seine Auserwählten verherrlicht.

b) Kampf auf Leben und Tod

Das Buch der Offenbarung nennt sich »apokalypsis«, »Enthüllung«, die Jesus Christus selbst bewirkt und vollzieht. Es kann sich dabei um einen Genitiv auctoris handeln, und als solcher wäre der Begriff in der Heiligen Schrift einmalig. Aber es könnte auch ein Genitiv objectivus sein, nämlich als Enthüllung des Offenbar-Werdens Christi in seiner Herrschaft am Ende der Zeiten. In beiden Fällen handelt es sich aber um eine Enthüllung, die Gott selbst dem Seher zuteil werden läßt und die dieser wie eine Gabe empfängt.

Aufgrund dieser Gabe ist es Johannes möglich, in seiner Apokalypse die gesamte Zwischenzeit vom Christusereignis bis zur Parusie einzusehen und gemäß prophetischer Tradition den Sinn dieser als Einheit erfahrenen Zeit offenzulegen; er besteht in der dahinterliegenden Wirklichkeit, die im Kampf zwischen Christus und Antichrist reift und im Endgericht ihre Erfüllung findet.

Der Seher verkündet keine ferne Zukunft, die Zeit des Endes ist vielmehr nahe. Auch muß der

³² Kyrill von Alexandrien, In Joannis Ev. Lib 5 (PG 73,757B).

Seher die Worte nicht verschließen und versiegeln bis zur Endzeit (Dan 12,9), vielmehr ist das Buch schon entsiegelt und der Ekklesia und ihrer Öffentlichkeit übergeben. Was am Ende der Zeiten offenbar wird, ist im Grunde nichts Neues, es ist schon Gegenwart: Es wird sich in der Weltgeschichte entscheiden, was vor Gott schon entschieden ist, denn die Weltgeschichte ist gerichtet in Jesus Christus, der tot war und auferweckt wurde. So verkündet der Seher das Zukunftsgesicht Daniels und die Zukunftsaussage der Synoptiker als ein gegenwärtig schon sichtbares, weil gegenwärtig schon hereinbrechendes Ereignis.

Die These des Buches der Geheimen Offenbarung ist, daß die Geschichte erst mit Jesus Christus angefangen hat, denn durch ihn ist sie in ihrem Geschehen zu ihrer Eigentlichkeit, zu sich selbst gekommen und offenbar geworden. Auch vor Christus ist viel geschehen, aber es blieb in seinem tieferen Sinn verborgen, offenbar wurde dieser erst in Christus: In ihm enthüllt sich das eigentliche Wesen des Geschehens, in ihm enthüllt sich die ganze Geschichte Israels (Apk 5; 10,11).

Im 5. Kapitel erkennt der Seher das Buch der Geschichte in der Hand des Schöpfers: »Wer ist würdig, zu öffnen das Buch und zu lösen seine Siegel?« (Apk 5,2). Doch niemand antwortet auf den Ruf des Engels. Die Verslossenheit der Geschichte scheint unauflösbar, so daß der Seher in Tränen ausbricht, denn er fürchtet, die Geschichte bliebe für immer stumm. Doch einer der Ältesten erhebt seine Stimme: »Weine nicht, siehe, der Löwe aus dem Stamm Juda, die Wurzel David, hat gesiegt, zu öffnen das Buch und seine sieben Siegel« (Apk 5,5). Kein Mensch und kein Engel vermag die Frage nach dem Sinn der Geschichte zu beantworten. Dann aber offenbart sich das »Lamm«, das in seiner Liebe geschlachtet und durchbohrt wurde, als der Sieger der Geschichte: »Ich bin der erste und der letzte und der Lebendige. Ich war tot, und siehe, ich bin lebendig in alle Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und der Hölle« (Apk 1,17; 2,8). Die Liebe Christi ist der Schlüssel zu allem, sie streckt die Scheinmacht der Geschichte und ihrer Selbstbehauptung wie einen Drachen nieder (Apk 12,1-6). Der Sieg Christi, in dem die scheinbar alles vernichtende Eigenmächtigkeit der Welt und Geschichte zerbricht, wird zum Deutungsprinzip der Geschichte, denn in ihm wird unverkennbar sichtbar, woher sie kommt und wohin sie geht. Der Sieg des Auferstandenen rückt der Geschichte gleichsam auf den Leib in der Kirche, die in diesem Sieg gründet und aus ihm lebt; selbst in ihren - scheinbaren - Niederlagen vermag sie den errungenen Sieg Christi zu bezeugen. Das Volk, das treu dem Lamm folgt, drängt die Welt dahin, die Wirklichkeit des am Kreuz errungenen Sieges der Liebe anzunehmen. Doch die Geschichte wehrt sich, an ihr Ende gekommen zu sein, sie will es nicht wahrhaben, vielmehr möchte sie aus sich selbst immer neu beginnen. So träumt die Welt einen Weltstaat der offenen Perspektiven und Möglichkeiten, wird darüber aber selbst zu einem Monster, da sich die wahren Dimensionen und Perspektiven verlieren (vgl. die Gesichter der Tiere).

So sieht der Seher, wie sich die Welt mit allen Kräften dagegen auflehnt, Christus als den Sieger aller Geschichte anzuerkennen und anzubeten. Die große Hure Babylon spricht in ihrem Herzen: »Ich sitze als Königin, und ich bin nicht Witwe und werde niemals Trauer sehen« (Apk 18,7). Die Kosmopolis bespricht magisch ihr Glück. Es darf kein Leid noch Trauer geben, so lautet die Parole unsterblicher Jugend, die den Tod leugnet und bannt. Der Weltstaat verliert sich selbst im uralten Menschheitstraum vom Paradies, ja, er will selbst der Ort sein, wo keine Trauer und kein Tod mehr

ist und jeder Mangel behoben. Dieses Tiermonster verlangt für sich alle »Anbetung« und empfängt sie sogar tatsächlich von den Erdbewohnern. Doch zugleich merkt dieser Weltstaat, daß die, welche dem Lamm folgen, sich von der scheinbaren Intelligenz und Perfektion des »Tieres« nicht verführen noch durch Hunger und Sterben sich nötigen lassen, in ihm einen humanen Gott anzubeten. Es entbrennt ein Krieg, in dem sich das wahre Schicksal des Himmels und der Erde entscheidet, doch es ist längst schon im Lamm besiegelt.

7. Ertrag

Die Offenbarung will keine bloße Kampfschrift sein, sondern den christlichen Adressaten zur »Erbauung«, und zwar zum Trost im Glauben dienen. Wie ein Prophet blickt Johannes hinter die Kulissen und zeigt seinen Lesern die Kehrseite des Römischen Reiches. Was sich als der große Wohltäter der Welt ausgibt, wird als »Monster« entlarvt. Nach dem Zeugnis des Sehers geschieht in der ganzen Apokalypse nichts wirklich Neues, es sei denn das Neue mit dem Anbruch des Endes, der Zukunft. Nur insofern geschieht etwas Neues, als sich immer neue Seiten des Satans enthüllen, der schon in Israel tätig war. Wer aber umkehrt, erhält die wahre neue Einsicht und das rechte Verständnis der Geschichte, um das sich jeder zu mühen hat. Um aber die eigene Existenz verstehen zu können, bedarf es einer rechten Deutung der Geschichte, denn sie berührt unsere innersten Entscheidungen und unser aller Freiheit: »Selig, wer vorliest und die das Wort des Propheten hören und behalten, was darin geschrieben steht. Denn die Zeit ist nahe« (Apk 1,3; 22,7). Wer vom Anbruch des Endes aller Zeiten hört, muß das Gehörte so bewahren, daß es sein Leben in der Geschichte bewahrt. Entscheidend dabei wird seine Treue sein im Festhalten des Namens Jesu (Apk 2,13), in wahrer Geduld und wacher Hoffnung.